

## ДИАЛОГ ПРОТИВ ТЕХ ИЗ НАШИХ, КОТОРЫЕ ПРИСОЕДИНИЛИСЬ К ГУБИТЕЛЬНОМУ УЧЕНИЮ АФАРТОДОКЕТОВ\*

**В** наших прежних сочинениях мы, насколько это возможно, разобрали на части возражения и встречные аргументы (τὰς ἐνστάσεις καὶ ἀντιθέσεις) «лжеименного знания», используя которые, приверженцы противоположных иллюзий (οἱ τῆς ἐναντίας δοκῆσεως) (я никогда не перестану их так называть, — это было бы неправильно) пытаются увести простецов с прямого пути<sup>1</sup>. Теперь же в свою очередь я попытаюсь приступить к трактовке иного вопроса и проблемы и тщательно его разобрать<sup>2</sup>. И пусть Христос, Бог

\* Перевод с греческого *Тимура Щукина*. Комментарии *Тимура Щукина* (обозначены — Т. Щ.) и *Олега Ноговицина* (обозначены — О. Н.).

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

- 1 Какие из своих сочинений Леонтий Византийский имеет в виду зависит от гипотез о датировке отдельных его трактатов (об этом см. п. 2 вводной статьи). Но непосредственно он отсылает к своему истолкованию позиций несториан и монофизитов, как «с одной стороны, противоположного, а с другой, равного нечестия» (τὸ τῆς ἐναντίας μὲν, ἴσης δὲ ἄσεβείας) (*CNE Proem.*; Daley 2017, 128.9–10) в проэмии к трактату «Против несториан и евтихиан». В этом тексте он выстраивает своего рода генеалогию всех триадологических и христологических ересей посредством выявления той мнимой противоположности между ними, каковая существует также и между позициями несториан, которые превращают в фикцию божество Христа, и монофизитами, на деле лишаящими его человечества. В основе обеих ересей лежит еретическое смешение божества и человечества во Христе, в результате которого несториане, стремясь его избежать, разводят человечество и божество Христа по двум разным ипостасям, а монофизиты, осознавая следствия такого разделения, всеми силами стараются сохранить единство ипостаси Христа вплоть до исповедания одной его природы, тождественной ипостаси. По этой причине смешение природ божества и человечества для монофизитов является ближайшей внутренней для логики построения их учения проблемой. — О. Н.
- 2 Леонтий отделяет проблему нетленности, либо тленности, плоти Христа до Воскресения от проблемы исследования природ во Христе, чтобы, в действительности, показать, что логика исповедания нетленности плоти Христа от начала ее соединения с Богом Словом, неизбежно ведет к монофизитскому признанию смешения природ во Христе и исповеданию одной Его природы в духе крайнего монофизитства Юлиана Галикарнаасского. Далее он следует канве событий. Внутренняя проблема монофизитов, связанная со смешением в их учении природ во Христе привела к разделению монофизитов на умеренных последователей Севира Антиохийского, признающих два несмешиваемых свойства в одной природе Христа, и радикальных — Юлиана Галикарнаасского, для которого нетленность плоти «одной природы Бога Слова воплощенной», в свойственном монофизитам толковании формулы Кирилла Александрийского, прямо вытекает из соединения божества и человечества Христа, которые в Нем никак не различимы. Появившиеся афтартодокетические мнения уже в среде халкидонитов требуют немедленного лечения, поскольку, по мысли Леонтия, не могут не привести к исповеданию таких мнений о соединении природ Христа, которые уже ничем не будут отличаться от учения монофизитов. Весь трактат представляет

и Слово и Свет и Жизнь и Истина, предводительствует в рассуждении, вдыхая в нас сознание, чтобы мы были способны правильно понимать и объяснять то, что может подкрепить нашу позицию.

Если бы я видел, что свара, в которой ныне друг против друга сошлись враждебные партии, остается только делом их самих, и не распространяется, вовлекая и нас, возможно, я бы счел в каком-то смысле преимуществом борьбу и враждебный настрой противников. То, что на них нападают и их опровергают им подобные, нам ничего не дает, кроме самого зрелища войны. В то время как только одно вызывает у нас скорбь — гибель тех, кто, по словам Писания, осмелился «отложиться от Дома Давида» (3 Цар. 12:19), разорвал союз с домом Иеровоама и не смог сохранить даже этого, кто раскололся и разделился один с другим, восстав один против другого, чтобы самые разумные могли, по слову Спасителя, «узнать дерево по плоду» (ср. Мф. 7:16; Лк. 6:44), в них яснейшим образом во всевозможных состояниях проявляется действие беспокойного духа, ведь неприязнь и любовь к распрямя некоторым образом возникают вместе с нечестием. Однако теперь, к несчастью, вражда, которую питают наши враги друг к другу, пришла к нам — о невежество! — и мы стали несчастнее тех у них вторых, что пребывают во зле, ведь мы, в отличие от наших врагов, не можем даже смотреть за тем, что наше и охранять его. Если даже отец и той и другой схизмы знает, что нужно делать, и наслаждается открытой войной против истины, мы наше признание одной из сторон сделали средством для распространения невежества, и стали менее способными к пониманию, чем враг<sup>3</sup>.

Сефир и Юлиан, два начала единого нечестия, были разделены друг с другом — неразумно в отношении начал собственного богословия (πρὸς τὰς οἰκεῖας ἀρχάς), но разумно — в отношении самой истины<sup>4</sup>, — и ссорились из-за

---

собой поэтому искусную демонстрацию этого не высказанного с полной отчетливостью в качестве первоначального тезиса положения, т. е. адресуется, прежде всего, халкидонитам, уже затронутым ересью и тем, кто может впасть в нее в силу недостатка разумения. В итоге уже в общем проэмии к сборнику «Против несториан и евтихиан», в который вошли трактаты «Против несториан и евтихиан», «Против афтартодокетов» и «Победа и триумф над несторианами», Леонтий анонсируя трактат против афтартодокетов уже никак не отличает халкидонитов, впавших в это уклонение от православной веры и монофизитов (см. п. 4 ввводной статьи). — *О. Н.*

- 3 Леонтий, по сути, прямо констатирует, что признание единоверцами тех, кто полагает нетленным тело Христа до Воскресения, ведет к смуте ума и разложению церковного единства халкидонитов. — *О. Н.*
- 4 Здесь Леонтий намекает, на неразумность самого разделения партии монофизитов, коль скоро это препятствует их совместной борьбе против халкидонитов. Однако они разумно разделились в отношении истины в том смысле, что это разделение проявило основания их действительного нечестия. Кажется даже, что это разделение позволило Севиру увидеть проблемку истины благодаря встрече с нечестием Юлиана и признать хотя бы различие свойств божества и человечества Христа. Однако весь пассаж адресован халкидонитам, которые, как далее указывает Леонтий, в действительности разделение Сефиром свойств Христа признали за причину его слепоты, и присоединились, чтобы они по этому поводу не думали, к крайнему нечестию Юлиана. Леонтий вовсе не нацелен на то, чтобы отдать

тленного и нетленного<sup>5</sup>. Партия Севира, если говорить как любитель истины (φιλαλήθως)<sup>6</sup>, получила незаслуженную выгоду от нечестия соперников. Ибо их нынешняя неприязнь к родственному заставила их исповедовать то, что никто не убедил их высказать прежде. Но когда они начали поднимать голову навстречу лучам истины, некоторые из наших сочли их устремление вверх причиной слепоты. Присоединившись к худшей [т. е. Юлианской] партии, они из-за одного слова перешли на сторону наших противников, и из-за привлекательности имени вместе с ними устранили Боговоплощение в целом (τὴν οἰκονομίαν)<sup>7</sup>.

---

должное Севиру, поскольку прекрасно знает, что Сефир, насколько можно судить уже по первым его сочинениям, никогда не менял взглядов. Отсюда и намек Леонтия для знающих эти обстоятельства несколькими строками ниже на первую книгу Севира трактат «Филалет» (ок. 512 г.) (Hespel 1952). — О. Н.

- 5 Речь о том, что Сефир и Юлиан, придерживались принципиально ошибочных, с точки зрения Леонтия, взглядов в христологии, описывая соединение Божества и человечества как новую уникальную реальность сложной богочеловеческой природы, однако в своей дискуссии ставили совершенно закономерный вопрос: если соединение Бога и человека предполагает и новое единство божественных и человеческих свойств, то каким образом могут быть сохранены те или иные свойства человеческой природы, особенно приобретенные после грехопадения? Если человеческая природа (=ипостась в христологии Севира) воспринимается Словом и составляет с ним новую богочеловеческую природу (=ипостась), то что происходит с человеческими свойствами? Сефир различает божественные и человеческие свойства в едином субъекте при отнесении и тех и других свойств к единой природе. Юлиан отказывается от всякой дифференциации свойств, считая и то, что мы называем божественным, и то, что мы называем человеческим, принадлежностью одной и той же природы Бога Слова (*Fragmenta dogmatica* 61, 71, 147; Draguet 1924, 59\*; 62\*; 76\*). В силу того, что Сефир сохраняет дифференциацию божественного и человеческого на уровне свойств, он сохраняет и возможность признать для Христа возможность подлинного страдания и участия в жизни людей после грехопадения. Юлиан полагает, что Воплощенное Слово, конечно, является носителем тех же свойств, что и прочие люди (*Fragmenta dogmatica* 42; Draguet 1924, 54–55\*), но в силу своего абсолютного единства, источником которого является Слово, вторая божественная ипостась, Оно не воспринимает то, чего невозможно наблюдать в Слове, т. е. тления и страдания (*Fragmenta dogmatica* 43; Draguet 1924, 55\*). Тем самым Богочеловек оказывается непричастен тому, чему причастна человеческая природа после грехопадения. Для объяснения того, почему Христос все же страдает и способен испытывать то, что и все прочие люди, он использует концепцию вольного страдания, когда Христос только по собственному желанию оказывается способен ощущать и переживать то, что Ему не свойственно: «Мы не говорим “единосущный нам” в способности страдать, но говорим, что Он из той же сущности. Так что хотя Он и бесстрастен и нетленен, Он единосущен нам поскольку из той же самой природы. Ведь из того, что Он перенес страдания вольно, а мы переносим против воли, иносуция не следует» (*Fragmenta dogmatica* 52; Draguet 1924, 57–58\*). Леонтий Византийский называет это «законом чуда». О дискуссии Севира и Юлиана см. новейшую монографию: Moss 2016. См. также: Grillmeier; Henthaler 1989, 82–116. — Т. Щ.
- 6 Намек на трактат Севира «Филалет», т. е. «Любитель истины». — Т. Щ.
- 7 Леонтий обвиняет халкидонитов, разделяющих афтартодокетические взгляды, в глупости — в том, что они отказываются не понимая того от веры в Христа, и от спасения, поскольку отрицают таким образом тайну Его ойкономии, зачарованные словами, особой привлекательностью слова «нетление», заключающее в себе высокий потенциал риторического убеждения простаков, которых можно прельстить «нетлением», которого можно

Ведь из тех двоих, исследующих, как я уже сказал, — неразумно в отношении своих начал, но разумно — в отношении оснований истины, — необходимо ли говорить, что тело, которое от нас воспринял Господь наш и понес ради нас, было тленным и страстным, Севир поздно, но все же пришел в разум, и извлек незаконную выгоду из борьбы со своими единовверцами, вынужденный признать и провозгласить различие и свойства (*διαφοράν καὶ ἰδιότητα*). Впрочем, его «мудрости» и его почитателям свойственно признавать различие и свойства, но не признавать вещей, которым они принадлежат<sup>8</sup>, или, отказываясь исповедовать две природы, называть два свойства, тленного и нетленного, и различие двоицы, на которое, вертя так и сяк, и полностью запутывая, он в прошлом напал, по крайней мере, сейчас почитать<sup>9</sup>. Как не удивляться учености того, кто громогласно возвещает об совместном существовании тленного и нетленного, не только не сохраняя того, из чего оно происходит, но и спеша оспаривать это. Ибо разве он не говорит, что тело является страстным по природе и не приписывает ему физических страданий даже после соединения? Пусть ответит нам мудрец, как может природное не происходить из природы, как искусственное от искусства<sup>10</sup>.

---

достичь безо всяких усилий — именно в этом состоит один из выводов всего трактата (см. в конце этого проэмия и всего трактата рассуждение Леонтия о бессмысленности подражания Христу, если обретение нетления Христом совершилось сразу в момент Воплощения, коль скоро и наша плоть уже спасена самим фактом столь бестолково понятого Воплощения). — *О. Н.*

- 8 См. повторение этой формулировки и мысли в целом в проэмии Леонтия к сборнику «Против несториан и евтихиан», где тот, анонсируя трактат «Против афтартодокетов», обращает это свое возражение уже не только к Севиру, но ко всем своим оппонентам из этого трактата совокупно: (Proem.; Daley 2017, 118.10–17). — *О. Н.*
- 9 Леонтий продолжает свой риторический ход, иронизируя над непоследовательностью Севира, но далее он показывает, что мнимая перемена мнения, случившаяся с Севиrom, в действительности переменной и является, но только во всякий момент, поскольку противоречие лежит в основании его учения. См. следующую сноску. — *О. Н.*
- 10 Указание на противоречие в аргументации Севира в пользу признания им страданий Христа по плоти и ее тленности до Воскресения. Согласно Севиру, Христос, а точнее Бог Слово, просто волевым актом попускал своей плоти время от времени страдать, чтобы не превратить Домостроительство в спектакль, как это происходит у Юлиана Галикарнасского. Потому Леонтий и говорит, что если плоть Христа у Севира тленна, то страдание должно следовать из природы человечества Христа, как и искусство, т. е. способность владеть чем-либо, и прежде всего самим собой, следует из искусства: Севир просто переносит театральное представление, которое устраивает Христос в его учении на уровень разумного волевого акта. См., например, одно из образцовых описаний этой мысли у Севира в первом послании комиту Экумению: «Но Бог–Слово не попускал Своей плоти всецело испытывать свойственные ей страсти, так что ее свойство сохранилось немаленным. <...> Если Он иногда попускал своей плоти по домостроительству испытывать свойственные ей страсти, Он не сохранил ее свойство немаленным. Ибо представляется, что во многих случаях она не испытала того, что явно очевидным образом присуще ее природе. Ибо она была соединена со Словом, Творцом природы. Следовательно, Слово, которое стало воплощенным, ходило по водам, и после Своей смерти от раны, нанесенной копьем, стало виновником потока спасения, хлынувшего из его бока. Далее, после Воскресения он пришел, когда двери были закрыты, и явился ученикам в доме. Им Он также позволил

Мы побережем то, что у нас есть против него, для более обстоятельных исследований, или для тех, у кого больше, чем у нас, свободного времени. Но что сказать о тех, кто постоянно громогласно и пронзительно возвещает об этом, кто исповедует, к тому же, действия, одно, принадлежащее плоти, а другое — Божеству, страдание применительно к телу и бесстрашие применительно к Слову, даже соглашаясь с тем, что в соединении реальностей (τῆ ἐνώσει τῶν πραγμάτων) эти реальности имеют взаимное общение (ἀντιπεριχωρεῖν) и взаимно сказываются друг о друге, благодаря тому, что происходит обмен свойствами в одном и том же субъекте (τὴν ἐν θατέρῳ ταύτου ἐπαλλάττουσαν ἰδιότητα)<sup>11</sup>, теперь как будто умышленно бросается на своих, и поддерживает «нетленное»? Я не знаю, что мне сказать о них — восхищаться ли твердостью или хвалить легкость, с которой они, из-за жадной тяги души к правдоподобию обмана, увлекаются одним вроде подходящим словом. Мы знаем, что этим страдали и другие, как в прежние времена, так и теперь. Одни, например, в прежние времена присоединялись к обману энкратитов<sup>12</sup>, и в погоне за приятным словом (τῷ κομψῷ τῆς φωνῆς) проваливались в яму манихейства. Другие, оскверненные нечистотой (ἀκαθαρσίᾳ) так называемых «чистых» (Καθαρῶν)<sup>13</sup>, не из-за чего иного попадают в беду как из-за благозвучия имени. Многие из

---

прикоснуться к Себе, показывая, что эта Его плоть была осязаема, тверда, одной сущности с ними, но также и превосходила тление. Тем самым Он опроверг учение о призрачности Воскресения. [Учение,] которое, следовательно, принадлежит тем, кто делит единого Христа на две природы и разлагает единство, чтобы сказать: “Каждая из природ сохраняет свое свойство неизменным”. Но те, что верят, что после того, как Бог—Слово ипостасно соединился с плотью, которая обладала разумной душой, Он совершил все Свои деяния через нее и изменил ее не в Свою природу (да не будет!), но в свою славу и действие, больше не отыскивают того, что явно принадлежит плоти без умаления. То, что явно принадлежит по природе Божеству, стало по причине соединения принадлежностью этой плоти. Но если они в безумии отделяют плоть от Бога Слова, говоря о двух природах после соединения, то она тогда ходит своими путями, следуя своей природе, и сохраняет свои свойства немаленькими по правилу нечестивца. Однако дело обстоит не так (да и как это возможно?), и в действительности совсем по-другому: ибо соединение отрицает разделение. <...> Он владел собой, когда голодал, равно и когда уставал после путешествия и когда принимал другую человеческую страсть, так как не подчинялся греху, чтобы явить вочеловечение истинным и без видимости <...> Нам следует предать анафеме тех, что разделяют единого Христа. Они разделяют Его, говоря о двух природах после соединения, и вследствие этого распределяют действия и свойства между природами» (Sev. Ant. Ep. I; Brooks 1916, 10–14; пер. Т. А. Щукина: Щукин 2009, 638–639). — О. Н.

- 11 Леонтий перечисляет основные положения учения халкидонитов. — О. Н.
- 12 Энкратиты — гностическая ересь, возникшая во II в. и существовавшая, по крайней мере, до конца IV в. в восточных областях Римской империи, о чем свидетельствует Епифаний Кипрский. По его же свидетельству, энкратиты «утверждают бытие некоторых начал, и говорят, что есть начало противное делам Божиим, то есть диавол, который Богу не покоряется, но имеет силу и действует как бы по собственной своей власти, а не в следствие превращения» (Ephr. Anac. 47; Holl 1922, 216.1–3). — Т. Щ.
- 13 Катары — одно из названий новацианства (по имени Новациана, римского антипапы в 251–258 гг.), ригористического течения, возникшего в III в. в Риме. Новациане отвергали возможность принятия в Церковь тех, кто отрекся от веры во время гонений, вне зависимости от того, принесли они покаяние или нет. Они мыслили Церковь как общество святых

нынешних и древних еретиков, одни названия которых сложно перечислить, из-за того только, что страстно отстаивали бесстрашие Слова, были ввергнуты в несторианскую пропасть<sup>14</sup>.

Одним словом, мы знаем, что целые полчища душ словно некая Сцилла или противоположная ей Харибда схватила и утащила под воду, потому что по невежеству они наткнулись на крайне простые (τοῖς ταπεινοτέροις), по причине Его снисхождения к тому, что нам свойственно, слова и дела Христа Бога нашего. Что иное восстановило против нас и привело в бешенство многочисленные филы язычников и иудейские фаланги, как не то, что Павел назвал «безумием проповеди» (1 Кор. 1:18). И кто бы не удивился учености новых создателей догматов, если бы было возможно, как они болтают, чтобы все прославленные мученики и все исповедники без пыток получили венцы благочестия, просто благодаря двум этим словам, стоило бы эти слова только выучить<sup>15</sup>. А те, кто

---

(чистых), в котором нет места совершившим тяжкие преступления после Крещения. См.: Eriph. *Anac.* 59; Holl 1922, 366–379. — Т. Щ.

- 14 В данном случае Леонтий имеет в виду не самих несториан, а приверженцев антиохийского богословия, в том числе среди лиц, публично признававших Халкидонский орос, и тех, к кому он сам в молодости примкнул, о которых говорит в трактате «Победа и триумф над несторианами» (*DTN Proem.*; Daley 2017, 412.12–414.8). Именно в этой связи он обсуждает концепт бесстрастия Христа в 3 главе трактата «Против несториан и евтихиан», отвечая на следующее возражение: «“Но душа”, говорят защитники разделения, “описывается в теле и испытывает страсти, и терпит боль. И если Слово соединяется таким способом, то впору тебе подвергнуть Его тому же самому и сделать Его страстным и описуемым”» (*CNE 3*; Daley 2017, 140.6–9). Там Леонтий также указывает на эту глупость сторонников мнений, которые можно было описать как несторианские и которые не понимают, смешивая человеческую и божественную природы во Христе, что наличие тела не является условием наличия страстей, поскольку основой страстности или бесстрастности может выступать только природа вещи, т. е. если она вечна и неизменна, как природа Слова во Христе, то и не страдает, хотя плоть подвержена всем претерпеваниям, свойственным природе плоти. Поэтому Леонтий отвечает на приведенный вопрос так: «Я бы спросил, не вы ли скорее совершаете то, в чем нас обвиняете? Вы опасаетесь того, что Он соединиться с плотью и целым человеком, и станет по необходимости ограниченным и страдающим. Но если Слово по природе претерпевает или получает ограничение в пространстве, это будет в Нем Самом по Себе, а не по причине соединения с ограниченным и страдающим телом, и Оно будет тем самым страдающим и ограниченным, даже если не будет страдать и ограничиваться. А если Оно по природе неизменно, не имеет границ и бесстрастно, то даже если окажется в теле, сохранит свое собственное определение бесстрастия и совершенной неизменности» (*CNE 3*; Daley 2017, 140.10–18). — О. Н.
- 15 Леонтий имеет в виду «нетленность» и «бесстрашие» как основные характеристики монофизитского Христа в случае первого слова, и несторианского (в широком смысле несторианского образа мысли) Слова в случае второго. Язычники и иудеи во времена мучеников не обратили бы внимания, как пишет Леонтий далее, на тех, кто говорит о бесстрастности Слова, поскольку это была всеми принятая модель понимания вечного и неизменного Бога, пусть человек, на которого снизошла божественная сила вдруг бы даже и воскрес, что приписывалось многим. Так же дело обстоит и с нетленностью телесных языческих богов, у которых особое тело, ни в чем не нуждающееся, невидимое, неощутимое и неосязаемое. Монофизитский Христос просто влился бы в их пантеон. И никто бы из проповедников этих идей, не имеющих ничего общего с «безумием проповеди» Павла, т. е. со свидетельством рождения от Девы, распятия, погребения

остался непричастным столь великой их мудрости, вдобавок к обману умерли, не став при жизни столпами мужества. Ибо никто, я думаю, из жесточайших и враждебных гонителей прошлого, не потребовал бы для христиан никакого наказания, если бы в суде они признали Его только человеком, рожденным от Девы, распятым, погребенным и воскресшим. Действительно, какую неприязнь у них может вызвать сообщение о воскресении человека? Они не уличали в колдовстве никого из тех, о ком рассказывали, сочиняя басни или правдиво, что он ожил, хотя их было много. И не стали бы уличать, если бы приверженцы новой мудрости само тело Христа назвали бесстрастным, непревращающимся и неизменным. Столь же произвольно они богохульно называют Его невидимым, неосязаемым и неосязаемым (ἀόρατον... καὶ ἀναφῆς καὶ ἀψηλάφητον), не имеющим качества, количества, короче говоря, бестелесным. Все данные определения совокупно мыслятся (συνεπινοοῦσιν) в этом удивительном понятии (ὀνόματι) «нетленности».

Ибо что за произвол — давать Ему одни подобающее Богу имена и не давать другие, и лишать Его, как они бесчестно полагают, сверхъестественное, сверхприродное и бестелесное тело (ὑπερουσίου καὶ ὑπερφουῶς καὶ ἀσώματου σώματος) некой значительной части славы и чести. Кто из неверующих вознегодовал бы на нас, если бы мы сказали, что тело Господа не было видимо (ὀφθῆναι) по природе, не принимало пищу и питье, не погружалось в сон, не страдало, и не принимало всего прочего, что оно испытывало, не стыдясь безгрешно подвергаться человеческой слабости? Ведь так или иначе для всех очевидно, что все эти многочисленные состояния возникали по закону чуда (νόμῳ θαύματος), а не по велению природы (λόγῳ φύσεως). Ибо многочисленный иудейский народ не доходил бы до такой степени безумия, если бы ему предоставили доказательство (λόγος), что распятое ими, принявшее страсть и погребенное близкими тело не является подобным нам во всем, и поистине не является человеческой природой. Поскольку в Священном Писании множество откровений, можно понять, что благой Промысл о нас Бога нашего осуществился в человеческих образах и реальных вещах, действиях и мыслях (σχήματά τε καὶ πράγματα, ἐνεργείας τε καὶ λόγους) в соответствии с тем, что полезно для тех, на кого направлено божественное попечение. Однако ничто из этого не приводило их иудеев к принятию представлений (ὑπολήψεις) о Боге как о человеке, даже если Он действовал как человек. А вот Его смелые поступки убедили их, что Господь есть человек, такой же, как все остальные, хотя чудеса не убедили в том, что Он Бог, превознесенный над всем высотой природы (ὑπεροχῆ φύσεως).

---

и воскресения богочеловека, точно не стал бы мучеником. Просто, в основе всех этих языческих представлений лежит желание чуда, которое переносится на богов, которые такие чудеса и должны являть, в отличие от Христа, который был полностью подвержен действию, как и все люди, по своей человеческой природе, и бесстрастен по своему божеству. — О. Н.

Таким образом, и бесстрашие Единородного Слова, которое безбожники приписывают Христу, и нетленность плоти, что современные мудрецы приписывают делу нашего спасения, признаются воистину страстными и тленными. Первое не делает того, кто выше нас, тем, кто среди нас, а второе — не позволяет тому, кто среди нас, остаться таким, как мы, пока время исцеления не потребует, чтобы совершилось разумное и законное (ἐν λόγῳ καὶ τάξει) восхождение того, что наше, к тому, что выше нас, и воскресение. В самом деле, как мы будем способны на богоподражание, если не будем страдать вместе со Страдающим? Но как бы Он страдал, не страдая вместе с нами? Но Он бы не страдал как мы, если бы не оставался таким как мы. И Он никогда не был бы прославлен, если бы плотски не принял того, чем всегда обладал духовно<sup>16</sup>.

Недавно один из мудрецов, имеющих такие взгляды, при встрече сказал мне, что Господу для нашего спасения нужно было только вочеловечиться<sup>17</sup>.

+ Но как? — сказал я ему. — Разве для этого не достаточно было одной воли?<sup>18</sup>

\* Да, — ответил он.

+ Почему же тогда Он не спас нас одной только волей?

\* Потому что Ему хотелось руководствоваться не властью, а человеколюбием и справедливостью. Одно связано с деспотическим принуждением,

16 Действительность человечества Христа, взбесившая иудеев, познавших распятого ими Бога в качестве человека, по мысли Леонтий, довела их до безумия потому, что они поняли, что граница между трансцендентным Богом и человеком нарушена. По сути, Леонтий отождествляет приверженцев несторианских и монофизитских представлений с иудеями, поскольку они так же хотят восстановить этот разрыв между божественным и человеческим. Несториане боятся, что Бог станет страстным, соединившись с плотью в одной ипостаси, но монофизиты боятся того же, описывая свой страх в других выражениях, ведь страх того, что нетленная плоть Бога Слова делается тленной и Слово превратится в человека означает ровно то же самое. Вывод Леонтия заключается в том, что все еретики боятся одного — единственного требования и единственного правила, следование которому ведет к спасению, а именно требования подражать Христу в качестве его условия. К этой мысли, выражающей смысл практического богословия, Леонтий возвращается в конце диалога с афтартодокетом. — *О. Н.*

17 Леонтий вкладывает в уста афтартодокета мнение, выражающее основной онтологический и практический посыл тех, кто действительным образом не принимает реальность вочеловечивания Бога: спасение обеспечено самим актом воплощения, понимаемым в качестве демонстрации будущего, теперь обеспеченного заранее приобретения нетленной плоти и жизни вечной, поскольку Бог столь милостив, что этого захотел. — *О. Н.*

18 Леонтий с самого начала задает ироничный тон диалогу, отсылая читателя к ключевому учению афтартодокетов — о вольном участии Христа в страданиях одной только волей. Действительно, с точки зрения Юлиана Галикарнасского, участие Христа в спасении человека не предполагало восприятие Им законов падшей человеческой природы. По природе будучи нетленным и бесстрастным, Он не мог испытывать страданий, связанных с ростом, голодом, жаждой сном, болезнью и смертью. Всему этому Он подвергал Себя добровольно. Однако если вочеловечение было осуществлением воли Христа, которая не заключалась в том, чтобы страдать по природе, почему спасение не могло совершиться одной только волей? В чем был смысл всей жизни Христа после зачатия, т. е. после того, как Его тело уже стало нетленным и бесстрастным? Этот вопрос Леонтий поднимает ниже в более развернутой форме. — *Т. Щ.*



другое — от отеческой заботы. Одно прибегает к голому насилию, другое — удел свободного снисхождения. Одно — только Его дело, другое касается и нас. Из чего следует, что Бог не просто действует по своей воле, но предпринимает то, что могло бы убедить и усювестить спасаемого.

+ Прекрасно, друг мой, — сказал я. — Поэтому, как мне кажется, был явлен новейший вид Божьего благоденствия по отношению к нам, как единственное оставшееся средство спасения, после того как Промысл от начала времен многими и разнообразными способами проявлял заботу о нас. Я не мог бы изобрести ничего более действенного для обращения нас к лучшей жизни, чем плотское вочеловечение. Ведь, взяв на себя страдания людей, единственный мудрый врач наших душ, тем самым исцелил в Себе болезнь всех людей<sup>19</sup>.

\* Конечно, недопустимо, для тех, кто правильно мыслит, исповедовать что-либо иное, кроме того, что для нашего полного спасения вполне достаточно чудесной и великой тайны божественного Воплощения.

+ Я бы и сам не стал утверждать ничего, кроме того, что так дело и обстоит. Но при этом с радостью бы приобрел знание о способе воплощения, более ясному пониманию которого способствует тщательная умственная работа.

\* Давай, если хочешь, исследуем этот вопрос вместе.

+ Хорошо, — ответил я, — поскольку необходимо, чтобы Бог не только желал, но и делал что-то для нас, очевидно также, что эти дела должны быть таковы, чтобы ни в чем не отступать от мудрости.

\* Ты прав, поскольку нет ничего более Ему подобающего. Ведь для совершенного исполнения того, к чему Он стремится, Ему нужно было действовать именно так, а не иначе.

+ Правильно ты это говоришь, друг мой, — продолжил я. — Но вот над чем стоит серьезно подумать. Если Господь соединил с Собой только плоть, разве то, что для нас спасительно не оказалось бы в величайшей опасности?<sup>20</sup>

\* Конечно.

+ Ведь более всего, полагаю, нуждается в очищении и поэтому присоединяется (προσελήμμενης) душа. Потому что она первой испытала страсть и первой была осуждена.

\* Совершенно верно.

19 Леонтий явно смеется над афтартодокетом, выражая те мысли, которые в действительности принадлежат его оппоненту, но которые тот способен сформулировать только в виде штампов принятого им учения. В таком духе построен весь диалог, временами приобретающий все жанровые характеристики сократического диалога. Параллели обсуждаемых тезисов в немногих сохранившихся фрагментах афтартодокетов и их мнений в пересказе опять же совсем немногих полемистов, обсуждавших эту тему в первой половине VI в., см. в п. 4 вводной статьи. Далее по тексту, чтобы не повторяться, мы даем в основном предметный комментарий к отдельным терминам и историческим реалиям христологических споров, представленным в трактате. — *О. Н.*

20 Намек на Аполлинаристскую ересь, как прообраз монофизитской ереси. Аполлинарий, лишил плоть во Христе разумной души (или, по другим сведениям, только ума). — *О. Н.*

+ Следовательно, сущностно восприняв целого человека, составленного из тела и наделенной словом разумной души<sup>21</sup>, Он совершил спасение целого человека, очистив подобное подобным.

\* Прекрасные и совершенные вещи ты говоришь.

+ Я в свою очередь спросил: — Итак, могло ли быть так, чтобы восприняв душу, Он приобрел не мою душу? Ведь если мою, но она не была сущностно моей во всех отношениях (μή κατὰ τὴν ἐμὴν διὰ πάντων οὐσιωδῶς), то спасенное, конечно, было чем-то иным по отношению к моей душе.

\* Разумеется. Ведь спасение, конечно, принадлежало душе, с которой оно обнаруживало полное сходство (ἀπαρἀλλάκτως).

+ Точно так же, — сказал я, — если Он воспринял плоть, то разве не мою плоть? А если мою, но каким-то образом измененную, имелось бы отличие. И если бы эта плоть не могла страдать так же, как наши тела и не во всем была с ними сходна, очевидно, что спасение принадлежало бы той плоти, которой сделалась подобной плоть, которую Он посчитал достойной соединиться с С собой.

\* Кто же достиг такой степени безумия, чтобы не признавать этого за истину и причислять тех, кто думает иначе, к осужденным?

+ Таковы, конечно, те, кто определяет тело Христа как бесстрастное и нетленное.

\* Мы говорим, что тело не по природе является бесстрастным и нетленным, а стало таковым после соединения с Богом Словом.

+ Нет никакой разницы между первым и вторым, но и то и другое в равной степени способно причинить вред, если плоть Господа лишена всякого родства (συγγένειαν) с нашим телом в отношении способности страдать так же, как мы.

\* Почему ты так говоришь?

+ Потому что вопрос не в том, стало ли тело нетленным в результате соединения или по природе, а в том, сохранило ли оно признаки (γνώρισματᾶ) нашей природы, кроме греха.

\* Он сохранил их в том, что касается первичного состава природы (πρώτη αὐτῆς συστάσει)<sup>22</sup> и того, что Он имеет некоторые элементы от Богородицы,

21 Стандартная формула эпохи христологических споров, особенно часто с минимальными вариациями использовалась с обеих сторон в ходе монофизитской полемики, как способ подчеркнуть дистанцию от ереси Аполлинария или намекнуть на сходство положений оппонентов с соответствующими учениями. Для примера приведем цитату из «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского, где Иоанн использует эту формулу против Севира, которого он косвенно обвиняет в смешении природ во Христе, и который сам ее постоянно использовал: «В самом деле, как же нам не сказать, что сущность Божества всецело во Христе, когда мы говорим, что Он совершенный Бог? И каким образом, исповедуя Его совершенным человеком, мы не исповедуем также, что вся сущность человечества пребывает в Нем? Ведь Он воспринял не часть (μέρος) ее, как говорит Аполлинарий, плоть без разумной души, но всю сущность, то есть плоть, одушевленную разумной и мыслящей душой» (Jo. Caes. *Apol.* III.1.59–65; Richard, Aubineau 1977, 51). — О. Н.

22 Это Аристотелевский термин. В трактате «О возникновении животных» Стагирит рассуждает: «Природа, как хороший хозяин, имеет обыкновение не выбрасывать ничего

поскольку Она наша сестра по природе и причастна всякому свойству человеческого смешения (τῆς ἰδιότητος τοῦ ἀνθρώπου συκρίματος).

+ Твой ответ нуждается в более ясном истолковании, которое дало бы нам более четкое представление о предмете исследования. Потому что только на основании сказанного, я этого понять не способен.

\* Что же тебе непонятно из того, что я сказал?

+ Ты имеешь в виду, что поскольку тело Богородицы было изменено и вышло за пределы собственной природы силой Слова, то с Ним таким образом соединилась наша природа, пребывающая измененной от самого чрева. Или что поскольку Богородица осталась в пределах природных особенностей (ἐν τοῖς ἰδίωμασι τῆς φύσεως), но первые элементы, я имею в виду девственные крови, преобразовались, то плоть стала нетленной.

\* Некоторые, — думаю, из числа людей попроще, — придерживаются первого мнения, превознося Деву более, чем следует. Они не способны предвидеть той нелепицы, которая из этого мнения вытекает, а именно того, что если нечто подобное случится с Девой, то Она лишится самой способности к деторождению.

+ Ты говоришь чистую правду. Ведь нетление не предполагает возможности зачать и телесно родить ребенка. Вселение Духа не лишило Деву способности рождать и не помешало Ей. Напротив, оно сверхъестественным образом привело Её к тому, чтобы совершилось бессеменное зачатие. Мне представляется, следует принять во внимание и то, что если Дева стала нетленной

---

такого, из чего можно сделать что-нибудь пригодное. В хозяйстве лучшая часть приготовленной пищи предназначается для людей свободных; худшая и остатки — для служителей; самую же плохую дают домашним животным. Подобно тому как во внешнем мире разум производит это в целях содействия росту, так природа в самих возникающих существах образует из чистой материи мясо и тела прочих органов чувств, а из остатков — кости, нервы, волосы, далее ногти, копыта и все подобные им части; поэтому части эти образуются последними, когда уже появляются природные остатки. Природа костей возникает при первом образовании частей (Ἡ μὲν οὖν τῶν ὀστέων φύσις ἐν τῇ πρώτῃ συστάσει γίνεταί τῶν μερίων) из семянных излишков, а когда животные растут, получает прирост из природной пищи, из которой получают и главные части; из нее, однако, берут только остатки и излишки. Существует во всем нечто первое и второе...» (*De gener. anim.* II.6, 744b16–745a7). Ниже он использует данный термин также применительно к костям, но в сравнении с зубами, которые он считает вторичным образованием, не относящимся к πρώτῃ σύστασις (745b2–5). Логика Аристотеля прозрачна: в возникающем существе всегда есть нечто первичное и нечто вторичное, при этом вторичность вовсе не означает не необходимость. Скорее речь идет о возникновении чего-то как основы бытия, которое наблюдается в развитии, и побочного результата данного развития. Кости составляют основу человека, — это то, что он получает при рождении. А то, что является производным от костей — например, волосы и ногти — это результат развития костной ткани. Вероятно, примерно так мыслили афтартодокеты соотношение первоначального состава человеческой природы, того, чем обладал Адам в раю, и того, что получила природа Адама после грехопадения. Если первое Христос усвоил по природе, то второе принимал время от времени и чудесным образом. См. также толкование Иоанна Филопона (или Михаила Эфесского) к этому месту, которое, впрочем, не прибавляет ничего существенного к тому, что сказал Аристотель: *In De gener. anim.* 115.30–33; ed. Hayduck 1903. — Т. Ц.

благодаря сошествию Духа, то Она, конечно, оказалась бы корнем нетления для нашего рода, а не произошедший из Нее божественный побег.

\* Хорошо сказано. Тем более, что оставшаяся жизнь Девы, как мы знаем из истории, не свидетельствовала об изменении природного состояния (τῆς φυσικῆς ἕξεως μεταλοίησιν). Сошествие Духа произвело в Ней душевное очищение и телесное освящение, но не вызвало перемены сущности или природы.

+ Добавь к сказанному и то, что Дух наполнил Деву жизнетворной силой, чтобы ее природа могла сверхприродным образом производить «клас неоранный»<sup>23</sup> и побег, сверхъестественно отрастающий от девственного корня.

\* Хорошо ты сказал, друг мой.

+ А теперь, милый, пришло время дружелюбно и ласково обсудить то, что из этого следует. Поскольку мы согласны в том, что Богородица оставалась той же по природе, и не приходила в какое-то другое состояние, отличное от того, чем Она была изначально, то разве залог нашей, произошедшей от Нее природы, не пережил время вынашивания согласно природному способу и порядку.

\* Совершенно верно.

+ Возникший и мало-помалу сформировавшийся в девственном чреве, он достиг в соответствии с законом развития плода полного совершенства, о чем можно узнать и из евангельских слов: «исполнишася дние родить ей» (Лк. 2:6). Затем в случае с рождением, как и в случае с первым зачатием, произошло нечто новое, небывалое и чудесное (καινοτομεῖται θαῦμα παράδοξον), а именно ни рождение не разрушело девственности, ни девственность не стала препятствием для деторождения.

\* Ты говоришь божественные вещи.

+ Но точно так же, как зачатие, которое превзошло нашу природу, не было отстранено от того, что является нашим, так и рождение, имеющее характер чего-то необычного, не изменило природу Того, кто был рожден ради нас, но и ветвь и плод выросли подобными породившей их утробе.

\* Относительно плоти Христа мы думаем вот что: в самом начале зачатия, как только Он соприкоснулся с девственными внутренностями, воспринятое тоже преобразовалось в нетление. Ибо как возможно было для него не отбросить тленную природу, присоединившись к нетленному Слову?

+ Мне кажется, друг мой, ты забываешь собственные слова. Ибо ты ранее согласился с тем, что Богородица Дева осталась неизменной, и что Творец времени не отказался поселиться и формироваться в девственном чреве в течение того времени, которое отводится на развитие человека после зачатия.

23 Метафора из богородичного песнопения. Ближайшая параллель в более или менее близком по времени тексте: «Невспаханная земля, родившая пахаря, пашня, колос жизни неоранно возраставшая, и доброт изобилие и всех благ избыток, голодом томящегося помилуй меня, Госпожа» (Ἡ ἀγεώργητος χώρα // γεωργὸν ἢ τεκοῦσα // ἡ ἄρουρα τὸν στάχυν τῆς ζωῆς // ἡ ἀνηρώτως βλαστήσασα // καὶ καλῶν ἀφθονίαν // καὶ πάντων εὐθηνίαν ἀγαθῶν // τὸν λιμῶν τετηκότα // διάθρεψόν με, Δέσποινα) (2.41.294–301; Eustratiades; Monachus Spyridon 1931). — Т. Щ.

Как тогда Тот, кто согласился поселиться во внутренностях Матери и пробыл там все время чревоношения, — причем Дева ни в чем не превосходит нас, кроме одной святости, — как бы раскаявшись в чем-то, отказался от природы собственного тела, хотя оно во всем и неизменно было тождественно той, которая Его родила.

\* С этим бы согласились вообще все. Но нам кажется правильным, что то тело, которое от Матери, взяв из Ее чрева тленным, Он сразу же превратил его в нетление.

+ Где же предел и продолжительность Его участия в нашей жизни, в чем мы имеем наибольшую нужду, если Он «вдруг и во мгновение ока» (1 Кор. 15:52) принял, как ты говоришь, подобие с нами, и тут изменил его, в то время как мы нуждались не только в этом, но и в том, чтобы Господь постоянно общался с нами и прошел все, с чего начинаясь, через что продвигаясь, человеческая природа приходит к собственному концу?

\* Что бы этому помешало, даже если бы соединение сделало тело бесстрастным?

+ Но как бы он вообще жил вместе с людьми или принимал страдания за них, если с первого соединения отказался быть таким же подверженным страданию как мы и смертным?

\* Он страдал, но, конечно, не по необходимости природы, а по закону Воплощения (λόγῳ οἰκονομίας), поскольку Слово допускало страдание.

+ Сказанное тобой — чем не загадка. Ибо как Он мог, страдая, иметь природу, которая превосходит страдания, и наоборот, как Он мог допустить Себе страдать от того, что принадлежит природе плоти, помимо этой природы? Ведь если соединение со Словом наделило плоть бесстрастием, Он не лишил бы ее уже дарованного и однажды присвоенного. Кроме того, если бы от своего соединения со Словом плоть приобрела нетление, то впору тебе было бы беззаконно осмелиться и разделить сверхъестественное и удивительное соединение. Ибо то, что приобрело бесстрастие в соединении, не могло пострадать, если сперва не было разрушено соединение, подобно тому, как тьма никогда бы не возникла, если бы не отступил источник света. Проще говоря, ничто, происходящее от основной причины (ἐκ τοῦ συνεκτικῆς αἰτίας), не может пребывать в последствиях, если причина не в наличии<sup>24</sup>. И вот еще что

24 τὰ συνεκτικὰ αἴτια (возможно словоупотребление и в единственном числе) — термин стоической философии, означающий причину, существование которой является безусловным условием бытия того, чего причиной она является. См. например пересказ Климентом Александрийским точки зрения Хрисиппа: «Из причин одни — предшествующие, другие — связующие (τὰ δὲ συνεκτικὰ), третьи — «сопричины», четвертые — содействующие... Когда прекращают действовать предшествующие причины, результат сохраняется. А связующая причина — такая, при наличии которой результат наличен, а при устранении исчезает. Связующую причину они синонимически называют «самодостаточной», поскольку она способна независимо и сама по себе вызвать результат. Если эта последняя причина являет самодостаточную для достижения результата энергию, то содействующая обозначает вспомогательные и совместные с другой причиной действия. И если ничего

прими во внимание: если Он испытал соединение с самим страдающим, Он должен испытать соединение и со страдающим телом.

\* Разве плоть страдала не потому, что Слово этого хотело, но подчинилось законам природы?

+ Кто мог бы сказать, что любое из того, что происходит с плотью, происходит не по воле Слова, и не потому, что Он позволяет телу, способному страдать, безгрешно подвергаться страданиям по природе? Ибо, не будучи по природе выше страдания, она стала страстной благодаря Слову. Как раз наоборот: случается, что плоть возвышается над природными страданиями, когда Слово дарует ей, как часто бывало, власть над страданиями. Так что соединение (συνψίχυν) Слова с плотью является нераздельным и совершенно неразрывным, но свобода от страданий не всегда была присуща телу. Ведь оно обладало бесстрашием не от соединения, но от воли Соединившего, дававшего его время от времени и для какой-то пользы. Если бы это было не так, нам пришлось бы признать одно из двух: или плоть вообще никогда не страдала, будучи бесстрашной по природе благодаря соединению, или во время страдания была полностью отделена от единства.

\* Но если, согласно твоим словам, плоть, имея страстную природу, испытывала различные вещи вплоть до смерти, тогда предмет нашей гордости, а именно то, что мы приобрели благодаря страданию плоти как бы ради нас, уйдет и погибнет.

+ О страдании Господней плоти за нас, друг мой, говорится две вещи. Во-первых, то, что страдание в ее случае имело место, потому что Слово соглашается на это (ведь, по мнению Афанасия Великого, Он мог воспрепятствовать

---

не происходит, такая причина не называется и содействующей, а если что-то происходит, то лишь в этом случае она может считаться причиной того, что появилось. Вспомогательная причина, следовательно, та, которая реализуется в ходе появления результата: иными словами, она очевидна в том, что с очевидностью налично, и неясна в том, что еще неясно. “Сопричина” относится к роду причин в том же смысле, в каком солдат является “соратником”, а юноша — “сверстником”. Таким образом, если вспомогательная причина содействует связующей причине в произведении того, что происходит от этой последней, то сопричина имеет другое значение: она налична лишь в том случае, когда нет [единой] связующей причины. А именно, сопричина представима лишь в сочетании с другой [такой же причиной], которая неспособна сама по себе произвести нужный результат, и потому является “причиной вместе с [другой] причиной”. Содействующая причина отличается от сопричины тем, что сопричина производит результат лишь вместе с другой причиной, которая сама по себе неспособна его вызвать, а содействующая причина, ничего не производя самостоятельно, тем не менее, сопутствует другой причине, самостоятельно производящей результат, помогая ей достичь его более быстрым путем. И как раз то обстоятельство, что содействующие причины появляются из предшествующих, лучше всего объясняет, почему они усиливают действие» (Fr. 351; Arnim 1903; Столяров 1999, 192–193). Из этого описания видно, что *συνεκτικὴ αἰτία* является наиболее «устойчивой» причиной в отношении своих следствий: если прочие причины могут либо не существовать при существовании следствий, либо не существовать при несуществовании главных причин, то *συνεκτικὴ αἰτία* никогда не перестает существовать в качестве причины и по отношению к следствиям и по отношению к сопутствующим причинам. Леонтий Византийский использует данный термин довольно точно. — Т. Цц.

этому, но не воспрепятствовал<sup>25</sup>). Во-вторых, то, что, будучи выше всякого греха, она сама по себе не должна была умирать, поскольку смерть изначально вторглась через грех и распространилась во всей человеческой природе, «в которой», по словам Павла, «все согрешили» (Рим. 5:12). Нет и не было ни одной человеческой души, любого возраста, чистой от вольного или невольного греха, но я бы сказал, что и на душах святых можно было найти хотя бы небольшое пятно греха, если не в действии, то уж точно в мыслях. И это ясно слышится в учении Господа: «идет князь мира сего, и во Мне не найдет ничего» (Ин. 14:30). Ибо, говоря «во мне» и «ничего», Он определенно указал, что является единственным, кто свободен от всякого, в том числе мысленного греха. Поэтому наказание за грех, не найдя в нем места, остановилось и получило границу, и с тех пор удалилось от обвиняемых. Ибо смерть умерла, вкусив безгрешной плоти. Но думать, что, будучи бесстрастной и бессмертной по природе, она добровольно допустила то, что не присуще ей по природе, значит, прежде всего, не принимать во внимание то, что желать и не желать — это удел не плоти, а разумной души, в которой наблюдается независимость воли и склонность к выбору одного или другого. Кроме того, люди, которые так мыслят, делают плоть обвиняемой, поскольку она желает противного природе и выбирает то, чего не было. Последнее — это и есть определение греха<sup>26</sup>.

И того мы не оставим без внимания, что из трех известных причин всякого совершаемого действия одно происходит из природной возможности, второе — из отклонения от природного состояния (*παράτροπῆς τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως*), а третье наблюдается в восхождении и продвижении (*ἀνάβασιν καὶ πρόοδον*) к лучшему. Из этих трех действий одно называется естественным, второе неестественным, а третье — сверхъестественным. Неестественное (*ἢ παρὰ φύσιν*), по самому именованию будучи неким отклонением (*ἀπόπτωσις τῆς*) от естественных состояний и сил (*φυσικῶν ἕξεων καὶ δυνάμεων*), оскверняет как саму сущность, так и ее природные действия. Естественное происходит от причины, которая действует, не встречая препятствий и с опорой на природу. А сверхъестественное ведет вверх, возвышает, и делает способным на более совершенные вещи, а именно на такие вещи, которые невозможно было бы совершить, оставаясь в рамках естественного. Конечно, сверхъестественное не отменяет естественного, но ведет к тому и поощряет не только в том, чтобы быть способным на естественное, но и помимо того воспринимать способность к сверхъестественному.

25 Ath. Inc. 21.7; Kannengiesser 1973, 344.42–44. — Т. Щ.

26 Отсылка к основной мысли «Послания к Римлянам» ап. Павла, особенно: Рим. 7:14–17: «Ибо мы знаем, что закон духовен, а я плотян, продан греху. Ибо не понимаю, что делаю: потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю. Если же делаю то, чего не хочу, то соглашаюсь с законом, что он добр, а потому уже не я делаю то, но живущий во мне грех». Это также и новый намек на существенной сходство позиции монофизитов и исповедующих нетленность плоти Христа с самого зачатия, ведущей к отрицанию человечества Христа, с иудейским отрицанием Его божества. — О. Н.

\* Поясни то, что ты сказал, простым примером. Потому что мой ум пока не справляется.

+ Рассмотрим это так. Точно так же, как в вещах, изготовленных с помощью искусства, можно увидеть, что искусство преобразует структуру вещи (κατασκευάσμα), придает природной бесформенности подлежащей материи более подобающий образ и форму, и требует от нее все большей полезности. Ведь искусство дарует именно то, чего не имела природа. Так флейты, кифары и подобные им инструменты принуждаются искусством к тому, чтобы издавать звук. Так ваение преобразует различные материалы, в том числе золото, в тысячи разновидностей неразумных животных и даже в человеческие изображения. Механика, опять-таки, изобретает небесные глобусы, солнечные часы и подобные вещи. Долго можно было бы перечислять виды вещей, к которым разум ремесленника (ὁ τεχνικὸς λόγος), притом, что сама природа пребывает в собственных границах и ни в чем не терпит ущерба, прилагает порядок и полезность (εὐκοσμίαν καὶ εὐχρηστίαν) искусства. Тем же способом, каким мы в качестве примера для понимания божественных и возвышенных вещей берем вещи низменные, несущие отголосок истины, ты можешь мыслить и плоть Господа. Притом, что законы ее природы и после сержьествественного и чудесного соединения остались неповрежденными, она приняла и то, что выше природы, так что ни одно из двух не было отделено от другого и не стало препятствием для него. Ведь тому, что выше природы, нет места там, где природа не действует согласно природе. И чудо перестало бы быть чудом, если бы природа превратилась в то, что выше природы. И честолюбие (φιλοτιμία), тиранящее (τυραννίσασα) истину, превращается в высокомерие.

\* Мне тоже так кажется, однако я думаю еще и так, что страдания случились с плотью Господа по закону чуда (θαύματος λόγῳ), в то время как ее бесстрашие и неподверженность гибели основывались на не знающих ошибок законах природы (φύσεως νόμοις ἀδιαπτῶτοις).

+ И откуда ты взял это, друг мой? Кто тот оракул, который внушил тебе эту странную мудрость? Или ты не знаешь, что закон природы — это то, что существует не время от времени, а всегда, или наблюдается и сохраняется в большинстве случаев? Господь наш, обитая среди нас целых тридцать три года, прославил человечество неуклонением от свойственного нам, ел, пил, спал и все прочее допускал естественное, что демонстрировало истинность воспринятого Им тела. И творить чудеса он начал, когда Ему исполнилось тридцать лет, не раньше — действительно, никому не следует приводить в качестве довода, что Его детские деяния, совершенные на основании детского разума, были чудотворениями, потому что этот возраст является совершенным испытанием добродетели и временем обучения — когда он проведет то, что для нас воистину является Доброй Вестью и в залог истинности своих богодухновенных учений запечатлевают сказанное необыкновенностью чудес. Но и тогда, кажется, настолько нуждаясь в естественных и безукоризненных телесных вещах, что приобрел славу «ядца и винопийца» (Мф. 11:19), Он удовлетворял



свои нужды так же, как и мы. А что вы можете сказать о том, что Она всегда являлся в нашем образе, вращаясь в толпе и ничем внешне от множества людей не отличаясь? Ведь «народ теснил» (Лк. 8:45) Его, как сказал Петр, и предающий Его подал знак, по которому Его узнали богоубийцы, благодаря тому внешнему подобию, которое Господь, как сказал один из наших, имел с учениками<sup>27</sup>. От самого рождения до восшествия на Крест и трехдневного погребения события происходили сообразно естественному порядку и последовательности. Но для открытия еще не очевидной для многих Божественности, изредко, если сравнивать с общей продолжительностью жизни, Он начал творить чудеса (θεοσημεῖα), связанные с телом, чтобы показать, повторюсь, собственную божественность, не отменяя истину тела. Поэтому он не утонул в море и преобразился на горе, а до этого целых сорок дней оставался без пищи и забыл о естественных потребностях, вышел из девственных внутренних, в то время как цветок девства остался нетленным. Он творил чудеса, чтобы указать на сорковище, а не для устранения и преобразования того, что присоединил. Короче говоря, Он являл невыразимые чудеса в доказательство существования божественности. Но его страдания, и прежде того Его зачатие, рождение, младенчество, взросление, и все остальное, что происходило по закону природы в Его телесной жизни, показали, что Он был истинным и единственным нам человеком.

Но позволь мне добавить кое-что, о чем я чуть не забыл.

\* Конечно, говори.

+ Мне представляется правильным и, по общему мнению, благочестивым, что как Господь всего, когда Он участвовал в том, что принадлежит Ему Самому по плоти, оставался в своих пределах (ἀνεκφοίτητος) и сохранял устойчивость согласно природе, так и Его человечество, пребывая в природных границах (τοῖς κατὰ φύσιν) и обладая природными силами и действиями тела, а также нисколько не отказываясь от общих и безукоризненных страстей, и достигая по самой сущности предела нашего совершенства, разделяло все блага, происходящие от Слова. Точнее сказать, имея Слово в качестве самого источника благ, оно изливает из себя все, что принадлежит Слову, через Слово. Ведь не воображаем же мы, что говорим нечто великое о плоти Господа, когда приписываем ей то, что не делает ей чести и лишает чести нас. Ибо нет славы для Слова в том, чтобы лишать наших качеств плоть, остающуюся нашей плотью, и нет славы для человечества, обладающего сродством (συγγένεια) с нами, в том, чтобы чураться способностью страдать, как мы (если, конечно, мы не будем отступать от самого подражания Богу). Не стоит расценивать как нечто великое и прибавление к плоти Господа того, что будет присуще всем, праведным и неправедным, после воскресения, а именно бессмертия и нетления, а прежде того способности не алкать, не жаждать, не иметь нужды во сне. Тем самым можно уверенно сказать, что «слава в сраме» тех, кто ради чести, бесчестит

<sup>27</sup> Источник не найден. — Т. Щ.

и нас и плоть Господа, лишая плоть наших качеств, а нам отказывая в том, что мы имеем от нее. Ибо та плоть, которая прославляет через страдание, не сможет прославить, не страдая вместе с прославляемым.

\* Послушай, только что, даже не желая того, ты различил тленное от страстного. Ведь тела грешников вместе с душами страдают в месте наказания (*ἐν τῇ κολάσει*), но, конечно, даже страдая, они не подвергаются смерти и тлению. Из этого ясно, что тленное не тождественно страстному, поскольку они страдают, но не испытывают тления.

+ Но друг мой, я не говорил, что всякое страдание является причиной тления для страдающего, но только некоторые его виды и для некоторых людей. Я бы не сказал, что адским наказаниям и происходящим от них болезненным ощущениям свойственно разрушать природу, которая им подвергается. Осмелюсь сказать, что они даже некоторым образом обеспечивают длительное существование наказуемых. То же самое и в случае медицинских препаратов. Ведь они закипают и возвращают природе теплоту, пробирая до нутра, и не позволяют ей угасать в оцепенении, но сохраняют болью, и сильным жаром приводят в напряжение, делают плотной. Но человеческие и естественные страдания тела, которые принял Господь, были таковы, что некоторым образом изнуряли плоть, утомляли ее, мучили и в конце концов разрушили, что, как мы знаем, произошло на Кресте. За разрушением, насколько это возможно для природы, следует и тление. Таким образом, человеческие страдания способны заставить природу скорбеть, расторгнуть единство, и, в конце концов, привести к разделению и подвергнуть тлению. Все это Господь, как и мы, «также воспринял» (Евр. 2:14), согласно великому учению апостола.

\* В чем ином вы пытаетесь этими словами убедить и что доказать, как не то, что Христос будучи страстным, причем по природе тела, а не благодаря воле Божества, будет по необходимости и тленным? Ваши намерения не ускользнули от нас. Но именно это мы никогда и не примем, хотя бы и добавили к уже сказанному тысячу слов. Следует скорее верить предводителю апостолов Петру, а также среди царей богодухновенному и верховному пророку Давиду, провозглашающим, что Его плоть «не увидела истления» (Деян. 2:27; Пс. 15:10).

+ Поскольку вы, хоть и с опозданием, отступили от человеческих умозаключений и аргументов, прибегнув к Божественному Писанию, и нам на ум пришло кое-какое пророческое изречение, которое, кажется, имеет смысл, противоположный вашему. Прошу тебя, истолкуй нам его сейчас.

\* Расскажи, что ты такое имеешь в виду.

+ Я имею в виду, речение божественного Иеремии, которые он произнес в книге Плач Иеремии, уже тогда открыто возгласив об Избавителе от плачей: «помазанный Господь пойман в растлениях их» (Плач. Иер. 4:20). И тот же самый смысл можно найти в том, что пророк провозгласил от лица Господа: «что пользы в крови моей, когда я сойду в истление?» (Пс. 29:10). Ведь и заглавие псалма, и вся последовательность речений заставляют нас думать, что в псалме

таинственно и прообразовательно говорится о Господе, согласно толкованию богословов. Но и сам Петр появляется, чтобы сказать со всей серьезностью неверующим в воскресение Спасителя: «воскресил Его из мертвых, так что Он уже не обратится в тление» (Деян. 13:34). И слова «Он уже не обратится в тление» показывают, что Тот, о Ком они сказаны, не был неуязвимым для тления. Не кажется ли тебе, что эти речения противоречат тем, которые ты привел ранее, и что мы все больше запутываемся в сетях затруднений.

\* По правде говоря, в этих речениях полно неясностей, если только не случится некий истолкователь, который, взирая на истину, исправит кажущееся несоответствие в них.

+ Так давай, любезнейший, открой без обиняков затемненный смысл этих речений, обнажи для нас истину, вне зависимости от того, у тебя ли она или ты заимствовал ее у кого-то другого.

\* Мне кажется, не найти ни одной достаточно веской и приемлемой причины противоречивыми словами речений окружать истину еще большей неясностью, чтобы у тебя затруднение влекло за собой двусмысленность, а двусмысленность — признание лжи. Что касается меня, то независимо от того, объясняет ли какое-то рассуждение или не объясняет противоречие речений, я никогда не оставлю своего собственного мнения, поскольку Богодохновенное писание ясно декларирует: «не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления» (Деян. 2:31).

+ Она не видела тления, как то, что от природы способно истлевать? Или нет? Ответь.

\* Как то, что не способно, — говорю прямо и без экивоков.

+ Что ж, то же самое тебе надлежит утверждать, конечно, и о душе. Ведь пророк благодарил от лица Спасителя вместе и за то, и за другое, когда произнес «не оставлена душа Его в аде, и плоть Его не видела тления».

\* Действительно, мне следовало бы сказать тоже самое о душе Господа, поскольку она не способна по природе оставаться в аду.

+ Но разве мы не признаем, что душа спустилась в ад?

\* Я бы не стал этого отрицать, но Он вовсе не был удержан.

+ Отличается ли по природе от наших душ душа Господа?

\* Дело не в отличии, а в том, что в соединении с Господом (τῷ Κυρίῳ συυκκεκραμένη) душа оказывается выше и сильнее власти ада.

+ Таким образом, не благодаря своей природе (ведь она обладала природой подобной всем прочим душам), но благодаря божеству Слова, вместе с которой душа сошла во ад, Он не только освободился от удержания, но и разорвал узы тех, кто удерживался там и верил в Него.

\* Так и есть.

+ Мы можем точно так же думать и о плоти Господа, а именно, что в силу подобия Его плоти телам прочих людей, она как умерла, так и могла истлеть. Но то, что она не истлела, указывает не на изменение природы, но на всемогущую и действенную силу божественной помощи — точно так же, как хождение

по водам не было проявлением природы тела, а признаком Божества. Таким образом, природе тела свойственно умирать, но то, что оно не истлевает, указывает на силу Божества.

\* Я и сам думаю так.

+ Но почему же тогда, ты, как в поговорке, «хорошо приносишь, но хорошо не разделяешь», для чего нужно приписать плоти то, что свойственно природе, а то, что выше нее, приписать невыразимой и сверхсущностной силе Слова? Ведь тем самым ты бы устранил противоречие в речениях, приведенных выше, и уловил бы истину, сказав, что природное бытие (τὸ πεφυκέναι) означает для Него «быть пойманным в растлениях наших», «сходить в истление», и, родившись в местах и при обстоятельствах, вызывающих тление (ἐν τοῖς φθωροποιούσιν... καὶ τόποις καὶ πράγμασι), «не видеть тления», поскольку Слово не дало телу испытать это, чтобы и нетление, наряду с прочим, стало избранным даром благодати воскресения. Поскольку нетление началось с Него и в Нем, распространяется же и распространится на все человеческое смешение, то Он, став его начатком, в Самом Себе стал закваской для целого смешения.

\* Что Христос страдал, мы слышали из слов Божественного Писания, и что Христос способен страдать по плоти, величие Павловой мысли нам сообщило. Но то, что Христос тленен, об этом Писание нигде вот так, прямым текстом, не сообщает. Ведь слова «Он пойман нетлении», очевидно, такого смысла не имеют.

+ Хорошо, говорит ли Писание только о том, что Он страдал, или также о том, что он по плоти родился от Девы?

\* Это относится к тому, что мы исповедуем. Ведь как иначе понять слова «книга рождения Иисуса Христа» (Мф. 1:1).

+ Получается, помимо, что Он страдал, Писание провозглашает и о Его рождении?

\* Точно так.

+ Что еще? Не узнаем ли мы из Писания и о Его телесном возрастании?

\* Узнаем, конечно.

+ А как ты думаешь, то, что внешние называют [качественным] изменением (ἀλλοίωσιν), проистекает из способности страдать, или нет?<sup>28</sup>

28 Это очевидная отсылка к «Физике» Аристотеля: «Так как не существует движения ни сущности, ни отношения, ни действия, ни претерпевания, то остается только движение в отношении качества, количества и места, ибо в каждом из них имеется своя противоположность. Движение в отношении качества мы назовем качественным изменением (ἀλλοίωσις); это общее наименование объединяет [обе противоположности]. Я разумею под качеством не то, что принадлежит к сущности (так как и видовое различие есть качество), а то, что способно испытывать воздействие (τὸ παθητικόν), в отношении чего [предмет] называют подвергающимся воздействию или не подверженным ему (πάσχειν ἢ ἀπαθεῖς)» (*Phys.* V.3, 226a 23–29; рус. пер.: Аристотель 1981, 165). Аристотель, конечно, трактует «страдание» вещи совершенно иначе, чем Леонтий Византийский и его оппонент — в этот термин не вкладывается никакого религиозно-этического смысла. «Страдание» вещи, ее способность

\* И где в Священном Писании мы найдем подобное?

+ Мы духовно руководствуемся словом Самого Спасителя, прямо говорящего: «дух бодр, плоть же немощна» (Мф. 26:41). Говорит о Нем и Божественный Павел: «Хотя Он и распят в немощи, но жив силою Божию» (2 Кор. 13:41). Что такое немощь как не изменение и переход в другое состояние силы в отношении ее наличия (τῆς καθ' ἑξιν δυνάμεως ἀλλοίωσις καὶ μεταβολή)? И великий Исаия говорит: «человек в язве и знающий, как это переносить болезнь» (Ис. 53:3). И немного ниже: «и мы видели Его, и не было у Него ни вида, ни славы. Но вид Его бесчестен, умален больше сынов человеческих» (Ис. 53:2–3). Можно ли как-то иначе называть умаление и болезнь, нежели изменением, происходящим от страданий, которому подвергается тело, бледнея и не сохраняя цвет, в который естественным образом окрашивается, из-за того, что тепло утекает в глубину, а поверхность, из-за сокращения кровоснабжения, охлаждается и меняет цвет на бледно-желтый.

\* Ты говоришь правильные вещи, и мне кажется, подражаешь в этом Василию Великому, дающему физиологическое описание телесных страстей.

+ Ничто из сказанного мной не является моим, — все я беру у отцов. Но если хочешь, давай рассмотрим, что из этого следует.

\* Каким образом?

+ Если Божественное Писание ясно говорит нам о рождении, возрастании и изменении, давай исследуем и прочие связанные с этими вещи, можно ли их найти в Божественных Речениях.

\* Я понимаю, к чему ты ведешь. Достигнув признания пространственного (μεταβατικῆν) движения Господа с места на место, ты теперь пытаешься доказать что-то об умалении и тлении — относительно чего, как мне кажется, тебе умозаключения не построить.

+ Ты правильно говоришь, обращая внимание на нашу слабость. Но истина, сражаясь вместе с нами, сражается против тех, кто нападает на нее. Считаешь ли ты, что голод и жажда — это стремление к еде и питию?

\* Считаю.

---

претерпевать — это способность изменяться, оставаясь тем, что она есть. Соответственно и воздействующее на нее воздействует лишь в каком-то отношении, и претерпевание касается только одного из аспектов вещи, не составляющего ее сущности. Леонтий интерпретирует страдание (или претерпевание) как болезненное состояние плоти в следствие ее природной неполноты. Другое дело, что богослов ссылкой на Аристотеля подчеркивает тот факт, что страдание является не индивидуальным переживанием, единичным аффектом, а тотальной данностью человеческого существа. И то, что для афтартодокетов страдание является следствием волеизъявления Спасителя, означает только то, что они не понимают, как «устроена» человеческая природа после грехопадения. Страдание для нее перманентно существованию. Природа находится в постоянном становлении, в постоянном изменении, а это значит, что будь страдание Господа следствием только Его волеизъявления, это волеизъявление должно было быть чем-то постоянным. Богочеловек должен был хотеть страдать не время от времени, а постоянно. В таком случае, на что и указывает Леонтий, почему бы не сказать, что волеизъявление Господа как раз и заключалось в подчинении плоти Спасителя законам природы? — Т. Щ.

+ Разве ты не полагаешь, что стремления возникают относительно того, в чем есть нужда?

\* Да, что такое вожделение, как ни желание того, чего недостает, чтобы восполнить утраченное?

+ Ты дал очень хорошее определение вожделению. Ведь и Василий Великий говорит, что Господь алкал, «когда у Него испарялась твердая пища» в теле<sup>29</sup>. И вы прекрасно знаете, что из этого следует. Мы говорим, что сокращение сна (ὑπνου συστολήν) ведет ни к чему иному, как к вялости воспринимающего духа, как и труд к напряжению мышц и нервов. В них природные силы уменьшаются и расходуются, и нуждаются во сне для восстановления способности к жизни и восприятию, а также в отдыхе, чтобы сухожилия ног, рук и всего тела могли расслабиться, поскольку организм изнашивается от какой-нибудь ходьбы или от напряжения, связанного с прочими видами деятельности. Природа ищет пищу и питье, когда твердые и жидкие элементы, из которых мы состоим, рассеиваются и возникает нужда в замещении того, что израсходовано и утекло.

\* Это верно применительно к нашим телам, друг мой, но в случае с телом Господа дело обстоит не так.

+ Но если в случае плоти Господа дело обстоит по-другому, и не точно так же, можно смело сказать, что Он и вовсе не рождался. Только представь Его отличным от нас: не назовешь ли ты Его, в самом деле, плодом воображения?

\* До такого безумия бы никогда не дошел. Ведь эти вещи и правда происходили с Ним, но потому что того желало Слово и попускало для плоти быть этим состоянием.

+ Хорошо ты говоришь. Ведь тот, кто говорит и думает, будто естественные страсти происходили с плотью не с позволения Слова, не смог бы выбрать лучшей трактовки изменения.

\* Так и мы веруем. Ведь Бог непостижим для людей, если хочет.

+ Тогда, дорогой мой, если ты приписываешь телу Господа рождение, изменение, возрастание, передвижение, что, скажи мне, мешает приписать Ему и прочее, что из этого следует?

\* То есть то, что Он подвержен тлению, как ты сам говоришь?

+ Вовсе нет.

\* Что ты имеешь в виду?

+ То, что для Него это было невозможно?

\* Почему?

+ Потому что Он должен был вкусить наши страдания вплоть до самого опыта смерти, однако не стать действительно тленным, но поскольку Он во всех отношениях обладал и нашим, и тем, что превышает нас, то и со смертью Он соприкоснулся по-своему. Ведь то, что Он умер, принадлежит нам, и является исцелением нашего омертвения. А то, что Он не истлел, это удел

29 Bas. Caes. *Homilia de gratiarum actione* 5; PG 31, 228C14–299A1. — Т. Щ.

лучшей силы Слова, которое помешало тому случиться, вовсе не позволив плоти истлеть, чтобы от нее и на нас перешло и стало началом нашего нетления. Действительно, нетление присуще Его непобедимой силе, и произошло в силу чуда, а не по закону природы.

\* Но Господь также именовался Новым Адамом. Как бы Его так называли, если бы Он не носил тело первозданного человека? А до грехопадения первозданный человек был нетленным. Следовательно, нетленно и тело Господа. Ведь оно всегда оставалось безгрешным.

+ Было ли тело первозданного человека нетленным или нет, я не говорю, поскольку и они не стыдятся не приписывать бессмертие первозданного человека Господу. Ведь признают же они, что Он умер, если не хотят взять на себя полноту ответственности за признание Его плодом воображения. Какой бы смелости это не потребовало, я буду настаивать на том, что Господь воспринял такое тело, каким обладал не только первозданный человек, но и мы, ведь Он пришел не только ради Себя, но и ради нас. Поскольку болезнь является общей, крайне нелогично было бы походить на одного и отличаться от всех остальных, которым нужно сходством с Ним во всем, ради действенности исцеления.

Да и каким образом, друг мой, тело первозданного человека стало нетленным? Ведь его устройство не предполагало бессмертия. И тем более нетления, поскольку, как я думаю, ему не нужно было бы древо жизни, причастия которому его, по словам отцов, лишил грех, ведь благодаря причастию животворным плодам человек стал бы бессмертным. Впрочем, говорить об этом не время, поскольку вопрос устройства Адама не является догматом. А вот предметом настоящего исследования является то, что Господь соединил с Собой по ипостаси такую плоть, какую, очевидно, имел осужденный после грехопадения Адам, и какую мы все имеем из того самого смешения. Ведь Он пришел спасти не безгрешного Адама, чтобы Адам уподобился Ему, но согрешившего и павшего, чтобы он, сострадая Христу, и совоскрес с Ним. И как еще Он заплатил за нас долг, или отменил поражение, или стал примером добродетели, и дал всем в Самом Себе в качестве определения наилучшего поведения совершенную жизнь.

\* И каким же образом кто-нибудь сможет подражать жизни Господа?

+ Неизменное подобие плоти Господа нашей плоти сделало возможным наше подражание Ему, чтобы Павел и его последователи могли сказать: «Будьте подражателями мне, как я Христу» (1 Кор. 11:1), и Сам Господь: «Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем» (Мф. 11:29). В самом деле, смерть, умершая благодаря омертвлению Господа, никогда бы не отступила от последующих людей, если бы не набросилась на Того, кто во всем подобен тому, кто подчинился ей в давние времена, поскольку, попробовав Его, настолько «оскоминились» ее «зубы» (Иер. 31:29), согласно пословице, что она больше не осмеливалась набрасываться на тех, кто подобен Ему, и исторгла тех, кого проглотила прежде. Ведь действие лекарства, я думаю, ясно показывает его

природу. А Он принудил пожирателя исторгнуть совершенно подобное Ему. И как могли быть соблюдены правила поединка в начавшемся испытании, если испытываемая природа не имела природного подобия с павшим Адамом? Ибо участвовать в поединке, нарушая правила, означает не побеждать, а злоупотреблять. Правило же поединка состоит в том, чтобы взять верх над уже победившим с помощью когда-то павшего, и тем самым отменить состоявшуюся победу.

И как нам подражать обладателю исключительной, насколько исключительны Его возможности (παρὰ τὴν τοῦ ὀργάνου διαφοράν), добродетели, если от нас требуется достичь подобия с нетленным в страстном и тленном теле? Ведь это, мне кажется, то же самое, что предписывать кузнецу выполнить свою работу с помощью столярных инструментов. Если бы это было так, нас вовсе нельзя было бы упрекнуть за неудачу в подражании Богу. Образец далеко, и выходит, что учителя превосходят те, кто подражает Его добродетели, поскольку живет и борется в более слабом по природе теле. Позволю себе сказать, что правила практической и человеческой добродетели не распространяются на нетленное тело, которому, поскольку оно выше человеческих страстей, не ведом голод, и потому оно не нуждается в воздержании, труд, и потому оно не знает усердия, гордость, и потому оно не смиряется, и прочие подобные вещи (чтобы нам не тратить время, разбирая подробности). Не будет преувеличением сказать, что невозможно увидеть ни одного проявления добродетели в нетленной и не имеющей ни в чем нужды природе. Ведь если природа не страдает, то нет и борьбы. А если нет борьбы, то нет и победы. А если нет победы, то нет и победных венцов. Вот до какой степени нелепости довело нас это остроумное слово — нетление.

\* Но это бы полностью разрушило великую тайну соединения, если бы Слово с самого начала не даровало бы нетления собственному телу, но для Себя, точно так же, как и для нас самих, сберегло бы нетление на потом.

Проявлением большего благоговения было бы сказать, что вознесение Господа и Его сидение одесную произошло через некоторое время, но не тут же при соединении. Ибо по крайней мере для меня неправильно было бы возвеличивать Его как-то иначе.

\* Но если дело обстоит именно так, то нам от этого никакой выгоды.

+ Почему?

\* Потому что мы попросту не участвуем в божественном замысле, и Царство Небесное не даруется нам сразу же с момента рождения, будь то рождение физическое или в Крещении.

+ Вот тут-то дай и мне часть в таинстве нетления. Потому что какая нужда Ему и в дальнейшем жить нашей жизнью, если мы в Нем обрели всю полноту тайны с того момента как были сотворены? Если же Он все же жил нашей жизнью, то нам придется признать, что все Боговоплощение было не ради нас, и таинством в собственном смысле является лишь преддверие таинства.

\* Что ты имеешь виду? Я не понимаю твоих слов.



+ Я говорю о том, что согласно вашим словам, Он воплотится ради нас и, следовательно, ради нашего нетления, но для чего Он разделил наши страдания и воскрес, я не знаю. Если целью Господа было восставить павшего, искупить его от смерти, призвать к жизни и обновлению, и украсить нетленным телом, то это не могло произойти никак иначе, чем когда Господь явил каждого из них в собственной плоти. Но в данном случае, по-вашему, выходит, что Господь все совершил уже в момент соединения, превратив свое тело в нетление. Следовательно, с самого первого момента тайны у нас есть вся тайна, а последующая часть плана Боговоплощения оказывается излишней. Точно так же, как если бы большим полное исцеление приносила первая доза лекарства, то усилия, предпринимаемые врачами против однажды побежденного недуга, оказывались бы излишними, так и если через соединение с плотью Он вложил в нас благо нетления, то было бы излишним все прочее в развитии таинства.

Но я думаю, что вы так смотрите на события, потому что не знаете, что смысл возникновения сущности тела (λόγος τῆς οὐσιώσεως τοῦ σώματος)<sup>30</sup> — это одно, а способ соединения (ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος) — другое, и что одно случилось с ним благодаря пришествию и вселению Духа, сформировавшего его в творческом акте, а другое — не благодаря действию Слова, но полному и сущностному соединению с Ним. Действительно, сила Духа одарила Деву способностью рождать, как сказал, и хорошо сказал, один из наших<sup>31</sup>,

30 В качестве параллели к этому месту уместно привести слова Дидима Слепца, процитированные Прокопием Газским. О том, что Леонтий был знаком с сочинениями Дидима, мы не имеем никаких достоверных сведений, кроме свидетельства Кирилла Скифопольского, который упомянул Дидима просто в числе наиболее известных оригенистских богословов (Сур. Scyth. *Vita Sabae*. 36, 90; Schwartz 1935, 124.28, 199.5). А вот с катенами на книгу Бытие, составленными Прокопием, или с другими сборниками толкований святых отцов, в число которых мог попасть и Дидим, Леонтий вполне мог быть знаком. Прочитируем этот отрывок: «Имея в виду этот образ, и Павел увещевает [коринфянин]: “дабы быть по образу Создавшего...” (Кол. 3:10), хотя они и так уже бытийствуют по образу осуществления (κατὰ λόγον τῆς οὐσιώσεως). В самом деле, всякий человек как создание (δημιούρημα) Божие, будучи восприимчивым к слову, бытийствует (ὕλαρχεῖ) по образу, поскольку способен вместить в себя этот образ и способен стать ему причастным. А если человек воспримет его еще и по энергии, как тот [праотец], что был создан в самом начале, то обнаружит бытие по образу (τὸ κατ’ εἰκόνα) уже действующим в себе самом» (Proc. G. Gen. 1.26.290–295; Metzler 2015, 73; пер. Д. И. Макарова). В данном случае «смысл возникновения» соответствует образу Божьему в человеке, т. е. смыслу того, что в человеке заложено, но не еще не осуществлено. Проще говоря, οὐσιώσις — это создание сущности в смысле возможности бытия, а осуществление сущности, ее действительность, соответствует тому, что Священное Писание называет подобием Божиим. Эта антропологическая модель очень хорошо ложится на рассуждения Леонтия в конце книги: точно так же как создание человека еще не дает ему спасения, обожения, осуществления божественного замысла о нем, так же создание тела Христа еще не делает эту плоть нетленной. Для этого Христос должен пройти длинный путь: зачатие, вынашивание Матерью, рождение, детство, возрастание, выход на проповедь, страсти, смерть и воскресение. — Т. Щ.

31 Брайен Дейли не смог найти источник этой цитаты (Daley 2017, 384). Я предлагаю в качестве источника слова Памфила Кесарийского: «Способность рождать Деве Святой Дух

возникновение сущности тела произошло творческим действием Духа Святого, а материю сущности оно получило от Богородицы. Но Слово обитало в храме, созданном для Него Духом, с самого начала его построения, не ожидая, как кто-то точно выразился<sup>32</sup>, завершения строительства храма, но соединившись в мастерской природы, в самом начале развертывания невыразимого плана, все здание возвел вокруг Себя. Ведь когда тело возникло, Он не вошел в него извне, но построив вокруг Себя, воспринял в Себя наш образ (ἀγαματοφορεῖ τὸ ἡμέτερον).

Итак свойства тела можно вывести не из соединения со Словом, а из силы Духа, создавшего и сформировавшего его, не прибегая к изначальным инструментам природы. Но безгрешность и совершенную святость, полное соединение и смешение с целым Воспринявшим его, бытие и именование Единым Сыном, проявление со всей очевидностью аспектов целого сыновьего свойства (ὄλης τῆς υἱικῆς ιδιότητος τοῦς χαρακτήρας φανωτάτους ἐπιφαίνεσθαι) — результаты тесного соединения Слова, блаженство которых неизменно, поскольку соединение нераздельно. Так что мы узнаем о составлении и особенности тела по действию Духа, а о соединении не по отдельному действию Слова, а по существенному смешению с Самим Словом.

Вот что мы с недавним нашим встречным обсудили, пытаюсь, насколько были в силах, разрешить трудности, казавшиеся ему непреодолимыми. Мы считаем, что читающим это наше небольшое сочинения было бы правильно обратиться к трудам святых отцов, взяв которые за отправную точку и мы написали эту книгу, и выдержки из которых в подтверждение сказанного мы приведем. И пусть Господь дарует обоим партиям, с любовью к истине (φιλαλήθως) и в согласии с Его волей ищущим и исследующим, найти явленную им истину, которая есть «Христос над всем Бог» (Рим. 9:5), которому слава и сила во веки. Аминь.

---

даровал, а материей тела непорочная Дева снабдила» (Τὸ μὲν γὰρ γόνιμον τῇ παρθένῳ τὸ ἄγιον πνεῦμα παρέσχε, τὴν δὲ τῆς σαρκὸς ὕλην ἢ ἄχραντος παρθένος ἐχορήγησεν) (Pamph. Caes. *Diversorum capitum seu difficultatum solution* 3.86–88; Declerck 1989, 148). Для сравнения приведу цитату в том виде, в каком она дана Леонтием: Τὸ μὲν γὰρ γόνιμον τῇ Παρθένῳ ἢ τοῦ Πνεύματος δύναμις ἐχορήγησεν. Понятно, что это цитата по памяти и неточная, но это, очевидно, та самая цитата. Время активной деятельности Памфила Кесарийского М. Ришар датирует промежутком между 557 и 630 гг., склоняясь к нижней границе этой датировки (Richard 1938, 52). *Terminus ante quem* — первое проявление тритеитской ереси, о которой ясно упоминает Памфил (Pamph. Caes. *Diversorum capitum seu difficultatum solution* 11.110–115; Declerck 1989, 205). Поэтому совершенно невероятно, чтобы Леонтий в данном случае цитировал Памфила Кесарийского. Остается предположить, что мы имеем дело с неким общим источником, который Памфил цитирует более точно (в силу того, что его труд вообще носит более компилятивный характер). — Т. Щ.

32 Источник неизвестен. — Т. Щ.

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Arnim J. von, ed. (1903) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.
- 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. T. 12. Fasc. 2. N. 58).
- Declerck J. H., ed. (1989) *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea I: Pamphili theologi opus*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 19).
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Draguet R. (1924) *Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ*. Étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (Texte syriaque et traduction grecque). Louvain: Imprimerie P. Smeesters.
- Eustratiades S., Monachus Spyridon, ed. (1931) *Μνημεῖα Ἀγιολογικά: Θεοτοκάριον*. Vol. 1. L'Ermitage: Chennevières-sur-Marne.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1989) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Hayduck M., ed. (1903) *Ioannis Philoponi (Michaelis Ephesii) in libros de generatione animalium commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIV. Pars 3).
- Hespel R. (1952) *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe*. Édition et traduction. Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 133–134; Scriptorum Syri. Vol. 68–69).
- Holl K., ed. (1922) *Epiphanius*. Bd 2: *Ancoratus und Panarion*. Leipzig: Hinrichs.
- Kannengiesser S., ed. (1973) *Sur l'incarnation du verbe*. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes. Vol. 199).
- Metzler K., ed. (2015) *Prokop von Gaza: Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*. Teil 1: *Der Genesiskommentar*. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter.
- Moss Y. (2016) *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity, Christianity in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Richard M. (1938) «Leontius et Pamphile». *Revue des Sciences Philosophique et Théologique*. Vol. 27. No. 1. P. 27–52.
- Richard, M., Aubineau, M., ed. (1977), *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 1).
- Schwartz E., hg. (1939) *Kyrrillos von Skythopolis*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 49.2).
- Аристотель (1981) «Физика». Пер. В. П. Карпова. Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. Москва: Мысль (Философское наследие. Т. 83). С. 59–262.
- Столяров А. А., изд. (1999) *Фрагменты ранних стоиков*. Том II: Хрисипп из Сол. Часть 1: Логические и физические фрагменты. Фрг. 1–521. М.: «Греко-латинский кабинет» Ю. А. Шичалина.

Щукин Т. А. (2009) «Север Антиохийский». *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. В 2 т. Т. 2. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА (Smaragdus Philocalias; Византийская философия. Т. 5). С. 623–644.

## CONTRA APHTHARTODOCETAS

Leontius of Byzantium

Translated by Timur Shchukin, comments by Timur Shchukin and Oleg Nogovitsin

Timur Shchukin

*Associate Research Fellow.*

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

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

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

Oleg Nogovitsin

*PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher.*

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

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

**E-mail:** onogov@yandex.ru

## REFERENCES TO COMMENTS

- Aristoteles (1981) “Physica” (tr. by V. P. Karpov). Aristoteles. Works in 4 vol. Vol. 3. Moscow: Mysl (Philosophical Heritage. Vol. 83): 59–262. (in Russian).
- Arnim J. von (ed.) (1903) *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2. Leipzig: Teubner.
- 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. T. 12. Fasc. 2. N. 58).
- Declerck J. H. (ed.) (1989) *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea I: Pamphili theologi opus*. Turnhout: Brepols (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 19).
- Daley B. E. (ed.) (2017) Leontius of Byzantium. *Complete Works*. Edition and English translation. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Draguet R. (1924) *Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d’Antioche sur l’incorruptibilité du corps du Christ*. Étude d’histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (Texte syriaque et traduction grecque). Louvain: Imprimerie P. Smeesters.
- Eustratiades S., Monachus Spyridon (ed.) (1931) *Commemorations of Saints: Theotokarion*. Vol. 1. L’Ermitage: Chennevières-sur-Marne.
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1989) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Band 2/2. *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert*. Freiburg; Basel; Wien: Herder.
- Hayduck M. (ed.) (1903) *Ioannis Philoponi (Michaelis Ephesii) in libros de generatione animalium commentaria*. Berlin: G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIV. Pars 3).
- Hespele R. (1952) Sévère d’Antioche. *Le Philalèthe*. Édition et traduction. Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus scriptorum christianorum orientalium. Vol. 133–134; Scriptorum Syri. Vol. 68–69).

- Holl K. (ed.) (1922) Epiphanius. Bd 2: *Ancoratus und Panarion*. Leipzig: Hinrichs.
- Kannengiesser S., ed. (1973) *Sur l'incarnation du verbe*. Paris: Éditions du Cerf (Sources chrétiennes. Vol. 199).
- Metzler K. (ed.) (2015) *Prokop von Gaza: Eclogarum in libros historicos Veteris Testamenti epitome*. Teil 1: *Der Genesiskommentar*. Berlin; Munich; Boston: Walter de Gruyter.
- Moss Y. (2016) *Incorruptible Bodies: Christology, Society, and Authority in Late Antiquity, Christianity in Late Antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Richard M. (1938) «Leontius et Pamphile». *Revue des Sciences Philosophique et Théologique*. Vol. 27. No. 1: 27–52.
- Richard, M., Aubineau, M. (ed.) (1977), *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 1).
- Shchukin T. A. (2009) “Severus of Antioch”. *Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*. In 2 vol. Vol. 2. Moscow: Nikeya; St. Petersburg: Izd-vo RHGA (Smaragdus Philocalias; Byzantine philosophy. Vol. 5): 623–644. (in Russian).
- Schwartz E. (hg.) (1939) *Kyryllos von Skythopolis*. Leipzig: J. C. Hinrichs (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. 49.2).
- Stolyarov A. A., ed. (1999) *Fragments of early Stoics*. Vol. II: Chrysippus of Sol. Part 1: Logical and physical fragments. Frg. 1–521. Moscow: «Greco-Latin cabinet» Yu. A. Shichalin. (in Russian).

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

DOI: <https://doi.org/10.31119/essephts.2021.6.1.10>

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 6. No. 1. 2021. P. 209–237.

© Timur Shchukin, transl., comment., 2021 © Oleg Nogovitsin, comment., 2021