

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

АРГУМЕНТ СЕВИРА
АНТИОХИЙСКОГО
ОБ АБСУРДНОСТИ
ИСПОВЕДАНИЯ ДВУХ
ОБЩИХ ПРИРОД
ВО ХРИСТЕ, ОТВЕТНАЯ
АРГУМЕНТАЦИЯ
ИОАННА КЕСАРИЙСКОГО
И ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ
ПОЛЕМИКА
МОНОФИЗИТОВ
И ХАЛКИДОНИТОВ
VI–VII ВЕКОВ

ЧАСТЬ 3*

- * Окончание. Первая часть опубликована: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 66–91. Вторая часть опубликована: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2 // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 128–146. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта №19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Благодарю Т.А. Щукина и Д.А. Черноглазова за помощь в переводах и в выявлении греческих эквивалентов терминов, встречающихся в переводах сочинений Севира на сирийский и латинский.

Олег Николаевич Ноговицин

кандидат философских наук
старший научный сотрудник Социологического
института Российской академии наук Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук
190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14
onogov@yandex.ru

Для цитирования: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3 // Библия и христианская древность. 2022. № 3 (15). С. 69–103. DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.003

Аннотация

УДК 27-14

В статье рассматривается полемика, развернувшаяся вокруг знаменитого аргумента Севира Антиохийского, согласно общей формулировке которого исповедание во Христе двух природ, взятых как общие природы божества и человечества, необходимо влечёт за собой согласие с тем, что воплощение Христа означает воплощение всей Троицы во всём человечестве, а именно воплощение всех ипостасей Троицы в каждом из людей. На этот аргумент ответил в своей «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн Кесарийский. Центральное место в статье занимает подробный анализ данного аргумента, ответной аргументации Иоанна Кесарийского и ответа на его возражения со стороны Севира в 17–19 главах II книги трактата «Против нечестивого Грамматика». Кроме того, в тематическое поле исследования входит обсуждение вопроса о концептуальных рамках монофизитского и халкидонитского богословия, в котором этот аргумент Севира получает богословскую и полемическую значимость, обсуждение исторического контекста его появления и реакции на него в халкидонитском лагере, а также некоторые вопросы его рецепции в последующей полемической традиции монофизитских споров.

Ключевые слова: Иоанн Кесарийский, Сефир Антиохийский, христология, триадология, природа, сущность, ипостась, лицо.

The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries

Part 3*

Oleg N. 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

25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya Street, Saint Petersburg 190005, Russia

onogov@yandex.ru

For citation: Nogovitsin, Oleg N. "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part Three". *Bible and Christian Antiquity*, № 3 (15), 2022, pp. 69–103 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.15.3.003

Abstract. The article considers the controversy over the famous argument of Severus of Antioch, compliant to the general formula of which the confession of two natures in Christ taken as common natures of deity and humanity necessarily entails agreeing with that the incarnation of Christ signifies the incarnation of the whole Trinity in the whole humankind, namely, the incarnation of each of the hypostases of the Trinity in each human being. This argument was responded by Johannes of Caesarea in his «Apology for the Council of Chalcedon». The focus of the article is a detailed analysis of the given argument, the reciprocal argumentation of Johannes of Caesarea and Severus' reply to his objections in chapters 17–19 of the book II of the treatise «Against impious Grammaticus». Besides, the topical area of the research includes studying the issue of conceptual frames of Monophysite and Chalcedonite theology wherein this Severus' argument receives its theological and polemical significance, discussion over the historical context of its appearance and the reaction on it in the Chalcedonite camp, as well as some issues of its reception in the consequent tradition of Monophysite disputations.

Keywords: Johannes of Caesarea, Severus of Antioch, christology, triadology, nature, essence, hypostasis, person.

* Completion. The first part was published: *Nogovitsin O. N. The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1 // Bible and Christian Antiquity. 2021. № 4 (12). P. 66–91 (in Russian).* The second part was published: *Nogovitsin O. N. The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2 // Bible and Christian Antiquity. 2022. № 2 (14). P. 128–146 (in Russian).* Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 «Leontium of Byzantium and Patristics».

3. Аргумент Севира и проблема различия общего и частного

3.1. Учение Севира о сущности и ипостаси

Итак, мы проанализировали аргументацию Иоанна Кесарийского против аргумента Севира и тот набор антимонофизитских аргументов, которые либо уже содержались в ответе Иоанна Кесарийского в отчётливой форме, либо вытекали из него, а также кратко описали их судьбу в дальнейшей антимонофизитской полемике VI–VII веков. Однако остался один вопрос: каковы основания ответной аргументации Иоанна Кесарийского в самом аргументе Севира, раз уж эту аргументацию Иоанн привязывает именно к нему?

Тот факт, что Севир утверждает двойное единосущие Христа божеству и человечеству, но мыслит Христа как одну природу, равную ипостаси, имеет следствием то, что, поскольку эта природа остаётся единосущной божеству, то и Отец, и Святой Дух также должны получить плоть. Но непосредственно в посылках этого аргумента отсутствует предположение о том, что Севир делит сущность божества на части. Сам по себе такой аргумент только демонстрирует логическое противоречие, содержащееся в имплицированных в этот аргумент Иоанном базовых посылках христологии Севира. Поэтому он легко использовался впоследствии совершенно отдельно от аргумента Севира и, будучи построен на основе собственных посылок его учения, стал главным в антимонофизитской аргументации.

Аргумент о четверице в Троице, как мы видели, предполагает в качестве посылки формальное разделение сущности божества на части в том смысле, что только если мы понимаем единство ипостасей божества не на основе понятия общей сущности, которая может существовать только в трёх ипостасях с фиксированными ипостасными различиями, а на основе некоей способности, которая целиком передаётся и плоти, мы можем вписать в божество любой изначально не принадлежащий ему элемент. В этом случае такая способность или свойство будет составлять действительное общее сущности божества, а всё отличное от неё, в том числе и плоть, будет выражать особенности, отличающие её ипостаси друг от друга. В случае несториан этот аргумент действует непосредственно. В случае Севира, чтобы активировать этот аргумент, необходимо показать, что сам Севир смешивает понятия общей сущности и ипостаси: только тогда, показав, что он в действительности не делает ясного различия между сущностными свойствами

божества и свойствами его ипостасей, можно утверждать, что сущностные и ипостасные свойства человечества примешиваются Севиrom к этому композиту, а после разделяются им по собственному усмотрению. Собственно, именно это и сделал Иоанн Кесарийский в своём ответе, таким образом указав на произвольность различения Севиrom понятия общей сущности=общей природы Божества, отличной от ипостасей, и единичной природы=ипостаси Христа, и на этом основании далее применив свой главный аргумент против учения монофизитов. Однако опять же данная аргументация Иоанна Кесарийского о разделении Севиrom сущности Бога на части, на основе которой можно применять аргумент о четверице в Троице при опровержении его учения, может использоваться совершенно отдельно от исходного аргумента Севира, и так и использовалась в последующей полемике.

Как видно, все рассмотренные нами аргументы Иоанна можно было легко представить и отдельно от аргумента Севира, но тогда в чём же реальная причина привязки их именно к нему, и почему, отвечая на этот аргумент, Иоанн не ограничился простой демонстрацией того, что его собственная терминология в действительности предполагает строгое различие общего и частного? Мы уже говорили, что Иоанну, несомненно, нужно было привести очень сильные аргументы в ответ на содержащиеся в письме Севира к Марону обвинения халкидонитов в непонимании различия между частным и общим. Иначе эти разъяснения Иоанна выглядели бы как оправдания. Но это только полемическая причина, которая позволила нам проинтерпретировать аргумент Севира, а точнее отчётливо содержащееся в нём указание на неразличение халкидонитами общего и частного, в качестве повода к ответной аргументации Иоанна, которую тот мог бы развернуть и совершенно независимо от этого повода. Поэтому мы должны задать вопрос: каково то понятийное содержание аргумента Севира, которое непосредственно позволяет мыслить в нём основания для ответного обвинения Иоанна, брошенного им Севиру, то есть обвинения в том, что Сефир делит сущность Троицы на части и, вероятно, так же поступает с сущностью человека?

Ответ лежит на поверхности самой формулировки Севиrom своего аргумента. Он не обвиняет халкидонитов в том, что те создают бессмысленную языковую конструкцию, полагая, что во Христе соединяются две только мыслимые общности=сущности божества и человечества (или действительно сущие умопостигаемые идеи того и другого), а не Слово и конкретная плоть от Марии. Сефир утверждает, что, исповедуя

две общие сущности во Христе, халкидониты смешивают всю Троицу и всех людей во Христе. Иными словами, бóльшей посылкой аргумента, отсутствующей в самой его формулировке, является определение сущности божества и сущности человечества в качестве коллективного единства всей родовой совокупности ипостасей Троицы в первом случае и всей совокупности людей — во втором. Силлогизм Севира таков: общая сущность Божества тождественна Троице ипостасей и общая сущность человека тождественна совокупности, или роду, всех людей; Христос есть соединение общей сущности божества и общей сущности человека (мнение халкидонян); следовательно, во Христе соединились все ипостаси Троицы и все люди.

Таким образом, Севир передаёт эту бóльшую посылку своего силлогизма халкидонитам в качестве их собственного мнения и полагает, что коллективное единство сущности=рода тождественно содержанию понятия этой сущности=рода, общему для всех его членов, то есть может быть представлено в одном реально существующем субъекте, или ипостаси. Божество и человечество — это две так понятые сущности или два рода; и во Христе эти два коллективных субъекта, тождественных двум единицам, или ипостасям, соединяются в ещё одну единицу-ипостась. Формально весь аргумент Севира — всего лишь один из софизмов, построенный на смешении понятий общего и частного и одновременно — одного и многого. Поэтому, исходя из реконструкции его бóльшей посылки, Иоанн Кесарийский, конечно, мог с полным правом сказать, что в основе собственной позиции Севира лежит понимание сущности любой вещи как коллективного единства всех единосущных ей экземпляров, то есть понимание общего понятия сущности как численного собрания всех её частей. Поскольку соединяются в одну ипостась все ипостаси со всеми их общими и индивидуальными свойствами, постольку из этого понятия о сущности непосредственно следует неразличимость общих и частных свойств этих частей, и именно оно предоставило Иоанну основания для введения в полемику описанных нами аргументов.

Однако в этой связи неизбежно возникают вопросы: откуда в принципе Севир взял такое понятие об общей сущности, несомненно представляющее собой нонсенс для всей философской и богословской традиции его времени, и есть ли содержательный контекст, в котором оно ему функционально необходимо, помимо его риторико-полемического использования в качестве простого софизма? Чтобы на него ответить, на наш взгляд, нужно проанализировать словарь логико-онтологических

понятий Севира. Но поскольку словарь этот не формализован им самим вне собственно полемического контекста аргументации, то, чтобы прояснить значения понятий сущности, рода и ипостаси, которые он использует, можно взять в качестве мерил разметку философских понятий сущности, рода и индивида, характерных для современных Севиру школ философии, и даже для одной только Александрийской философской школы, коль скоро с Александрией во многом связано его собственное школьное образование и именно там он провёл последние двадцать лет жизни после изгнания из Антиохии (518–538). Семир вполне мог в какой-то мере ориентироваться на философский словарь¹, и меру эту также можно оценить.

В порядке анализа основных философских понятий понятие «род» подробно обсуждалось современниками Севира в Александрийской философской школе в курсах, посвящённых комментарию «Исагоги» Порфирия². В этом курсе оно выделялось как первое из звучаний (предикабилей), или слов, которые конституируют весь порядок понимания структуры сущего в целом и каждого сущего в частности. Прежде всего, выделялись три омонимичных значения «рода», из которых первые два значения — грамматические и используются всеми людьми, третье — философское. Мы остановимся на этих значениях подробнее, поскольку они в значительной мере пересекаются со значениями рода у Севира.

Согласно первому, род есть совокупность всего, что ведёт происхождение и получает имя от одного начала, как, например, род Гераклидов — от Геракла. Вещи, составляющие такую совокупность, определённым образом относятся к одному началу и друг к другу, то есть имеют между собой и в отношении этого начала родственную связь³. Второе

- 1 Семир в молодости учился грамматике и риторике в Александрии и, возможно, был знаком также и с лекциями по философии, которые читались в школе Аммония Александрийского и которые посещал его друг — Захария Ритор.
- 2 У Аммония Александрийского (между 435/445 — между 517/526) — схолаха школы вплоть до 20-х гг. VI в. — этот курс открывал программу обучения философии, в частности курс логики.
- 3 Исходный текст Порфирия: γένος γάρ λέγεται καὶ ἡ τινῶν ἐχόντων πῶς πρὸς ἓν τι καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις, καθ' ὃ σημαίνονμενον τὸ Ἡρακλειδῶν λέγεται γένος ἐκ τῆς ἀφ' ἑνὸς σχέσεως, λέγω δὴ τοῦ Ἡρακλέους («родом называется совокупность тех или иных вещей, известным образом относящихся к чему-нибудь одному и друг к другу, в этом смысле говорится о роде Гераклидов, благодаря отношению к одному, а именно — к Гераклу») (*Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categoriae Commentarium* / ed. A. Busse. Berlin, 1887. (СAG; IV/1). S. 1:18–19). В комментарии к этому месту Давид, поясняя его и дальнейшее разъяснение Порфирия, указывает, что своим примером Порфирий «подчёркивает отношение (σχέσιν) одного ко множеству», а говоря «относящихся друг к другу»,

значение рода — высказывание об отце или отечестве человека, когда о ком-то говорят, что он — сын Пелея или родом из Фессалии. Третье значение — философское, согласно которому «родом называется то, что охватывает множество» (*γένος λέγεται τὸ κατὰ φιλοσοφίαν ἐπὶ πολλὰ ἐξαιλούμενον*)⁴, то есть совокупность множества разнovidных вещей. Стандартный пример рода в философском смысле, опять же начиная с Порфирия, — животное, поскольку род животного охватывает разные виды. Философское понятие рода сходно с первыми двумя грамматическими значениями: 1) здесь все виды тоже получают имя от одного начала, как Гераклиды — от Геракла, так и животное сказывается о лошади, собаке и т. д.; 2) философский род охватывает множество видов, как в первом значении род охватывал множество людей (Геракла и его потомков); 3) род в философском значении служит началом для каждого подчинённого ему вида так же, как отец для потомков служит началом. Кроме того, род в философском значении также есть то, что сказывается о многих и разных по виду вещах с указанием того, что есть вещь, то есть её сущности. Это определение Порфирия, которое повторяет Давид⁵, по-видимому, современник или младший современник Севира⁶, изложение которого мы приводим, поскольку он наиболее близок в этих местах к исходному тексту Порфирия.

он «отмечает то отношение (*σχέσιμ*), которое имеют [родственные вещи] друг к другу» (*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* / ed. A. Busse. Berlin, 1904. (CAG; XVIII/2). P. 126:25–127:8). В исходном для Давида комментарии Аммония эти два отношения (*δύο σχέσεις*) в роде поясняются крайне доступным образом, если первое отсылает к первопредку, то во втором случае речь идёт о разнообразных отношениях родства: брата к брату, дяди к племяннику и т. д. (*Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* / ed. A. Busse. Berlin, 1891. (CAG; IV/3). P. 49:33–50:2). Ср.: *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria* / ed. A. Busse. Berlin, 1900. (CAG; XVIII/1). P. 54:13–19.

- 4 *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. P. 124:28. Исходный текст у Порфирия: τὸ πλῆθος περιέχειν πᾶν τὸ ὑφ' ἑαυτὸ («[род] охватывает всё подчинённое ему множество [или: всё множество под собой]») (*Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. P. 2.12–13).
- 5 γένος ἐστὶ τὸ κατὰ πλείονων καὶ διαφερόντων τῶ εἴδει ἐν τῶ τί ἐστὶ κατηγορούμενον (*Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. P. 133:6–8). Оригинал Порфирия: *Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias Commentarium*. P. 2:15–16.
- 6 Его комментарий на «Исагогу» включает наибольшее количество проблем, по сравнению с исходным комментарием Аммония и комментарием Элия. Также и курсы «Определений философии», открывавшие полный курс философии Элия и Давида, являются разработкой введения к курсу по «Исагоге» Аммония, причём курс Давида более разработан, чем курс Элия, но оба курса, как и их комментарии на «Исагогу», имеют серьёзные разночтения, что может свидетельствовать о том, что они формировались параллельно друг другу.

Соответственно этому определению и определению остальных четырёх звучаний в школьной философской раскладке понятий, род совместно с видом дают понятие о всякой вещи, или частной сущности. Знание о природе или сущности вещи получается через её определение. Во всяком определении вместе сводятся указание на род и составляющие вид различия: так человек есть животное (род), разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию (видовые различия). Значение элементов определения соответствует значению имени общей сущности; в свою очередь, это имя относится ко всем индивидам данного вида: так мы легко различаем между тем, идёт ли речь о человеке вообще или об этом конкретном человеке. Привходящее и собственное (ἰδιος)⁷, то есть отличительные особенности ипостасей в христианском богословском словаре, существуют в вещи (частной сущности), а не сказываются о ней. Соответственно этим делениям, всё сущее разделяется под десятью категориями: девятью категориями привходящего, под которыми распределяются привходящие различия вещей, и первой категорией сущности, которая выражает содержание определения бытия самостоятельных единичных вещей. Категория сущности, над которой уже нет никакого рода, делится на виды, которые являются родами для нижестоящих видов вплоть до последних видов, под которыми находятся только индивиды. Все рода и виды также именуются сущностями. Сущность, а именно та, выше которой уже нет рода, есть род в наивысшей мере⁸: она стоит наверху, над всеми делениями родов и видов; соответственно, все низшие, находящиеся под ней, ей логически и онтологически подчинены. Несомненно, обозначение категории сущности как высшего рода также имеет аналог в обыденном значении, в том смысле, в каком Геракл возвышается над всеми своими потомками как начало рода и его имени.

Из того, что сущность есть наивысший род, никак не следует, что числовое единство всех сущностей под категорией сущности непосредственно тождественно содержанию понятия самой сущности или что сущность как общее может быть реальным чувственно данным или умопостижимым индивидом, включающим все индивиды под ним. То же касается и любой сущности под категорией сущности. Разъяснению этого обстоятельства служит трёхчастное разделение вещей и, соответственно, сущностей. В порядке вещей *до многого* мы можем говорить об общей

7 Которым церковные писатели этого времени чаще всего пользовались в значении «частного» вместо слова *μέρος*.

8 См., например, исходный для комментариев к «Исагорге» текст Порфирия: *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. P. 5:1–2.

сущности вещи в её умопостигаемом бытии единичного образца (предмет философского богословия), *после многого* имеется бытие абстрактных понятий в уме (предмет логики), структура которых описана выше: частные сущности таким образом служат подлежащим для сказывания общих сущностей и включают каждая полностью всё содержание понятия общей сущности, соответствующей этой конкретной вещи. В порядке вещей *во многом*, из которых мы получаем материал для обобщающей деятельности ума, частные сущности предстают как природные вещи (предмет физики)⁹. Такова стандартная схема, согласно которой распределяются значения базовых понятий, которым учили в начальных курсах философии, преподававшихся в современных Севиру философских школах.

Семир не поддерживает различие рода и вида, везде говоря о видах в философском смысле исключительно как о родах¹⁰, точнее он говорит только о видах, ниже которых могут быть лишь индивиды=ипостаси (это, что не удивительно в христологическом контексте, почти всегда Троица и человечество). Однако он постоянно говорит о «сущности» и «родовом и общем значении» вещей и о том, что общее охватывает частные вещи, правда, в специфической формулировке, пример которой, образцовый и редкий по полноте среди текстов Севира, мы приведём. Так в 23 главе II книги «Против нечестивого Грамматика» Семир утверждает:

«...каждая из ипостасей причастует сущности. И сама сущность, которая также благодаря общему значению рода охватывает все ипостаси, причастующие ей в равном достоинстве, может причастоваться. Ибо каждый из нас причастует общему человечеству и единой для всех высшей сущности¹¹ и является одним человеком и одной ипостасью. Однако из того, что он причастен сущности, не следует, что его нужно называть не ипостасью, а сущностью. Ведь одно причастует, а другое допускает причастие. И одно охватывается, а другое собой охватывает все ипостаси единичных вещей»¹².

- 9 Наиболее простое и подробное для корпуса неоплатонических комментариев к Аристотелю изложение этого трёхчастного деления порядков бытия вещей, даже без акцента на понятие сущности, см. в комментарии Аммония к «Исагоге»: *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. P. 41:10–42:22.
- 10 Семир использует понятие «вид» (εἶδος) в значении внешнего облика отдельной ипостаси. См.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio I, 9; II, 33 // CSCO. 111–112; [syg.] 58–59. P. 44–47, 258–259 (сир. текст), 35–38, 202 (лат. пер.)*.
- 11 Высшей для всех единосущных ипостасей сущностью Семир называет и сущность божества. См., например: *Ibid. II, 18. P. 170 (сир. текст), 133 (лат. пер.)*.
- 12 *Ibid. II, 9. P. 191–192 (сир. текст), 149 (лат. пер.)*. Рус. пер. Т. А. Щукина.

Как мы видим, у Севира конкретная сущность и конкретный род (поскольку он имеет общее значение, которому соответствует эта сущность, и поскольку общее значение имени этого рода она принимает) охватывают все единичные вещи=ипостаси, причастующие им. В примере Севира — это общее человечество (род) и единая для всех человеческих ипостасей высшая сущность, поэтому каждый человек есть один человек (который принимает родовое и общее имя человека) и одна ипостась. Сущность и род, по существу, тождественны и, как мы видим, понимаются Севиром в качестве коллективного единства для множества ипостасей, охватывая их, но они не тождественны ипостасям, которые охватываются этим охватывающим и допускающим причастие, которое Севир именуется родом и сущностью. В соответствии с данными разделением понятий Севир чуть выше указывает также на то, что из всего этого понял и чего не понял Иоанн Кесарийский, явно обращая внимание читателя на какое-то, по мнению Севира, общее для всех разумных людей понимание, которое должно было сложиться и у Иоанна, а именно: он понял, что общее значение предполагает охват сущностями множества ипостасей, и отсюда проистекает его представление об общих сущностях, соединившихся во Христе (что очевиднейшим образом не соответствует действительному смыслу позиции Иоанна), но не понял главного: ипостась причастна только тому, что есть «общее сущности»¹³. Это понятие — «то, что есть общее сущности» (ἡ κοινὴ οὐσία, quod commune est, substantiae), постоянно употребляемое Севиром и не встречавшееся как специально отмеченный термин ранее нигде, — как видно, призвано, в его понимании, различить общее и частное как целиком совпадающее по содержанию понятия с общим, но не являющееся общим непосредственно. Непосредственно общее, то есть сущность и род, есть коллективное единство или совокупность всей Троицы и всех людей, о чём Севир прямо и говорит при формулировке своего аргумента и в других местах трактата¹⁴. Ипостась, в свою очередь, целиком включает в своё понятие содержание этого «общего сущности», но не есть «вся сущность». Иными словами, как это представляет Севир, Иоанн понял сущность как коллективное единство многих ипостасей, но не понял основания их единосущия в качестве различных вещей; он не понял того, что они причастны только общему для них содержанию

13 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 9 // Op. cit. P. 191 (сир. текст), 149 (лат. пер.).

14 Например, в отношении Троицы Севир говорит, что «всецелая сущность, то есть божество, охватывает три ипостаси» (Ibid. II, 19. P. 173 (сир. текст), 135 (лат. пер.)), что эта «всецелая сущность божества» и «есть Троица» (Ibid. P. 136 (сир. текст), 174 (лат. пер.)).

понятия сущности, и поэтому не может не мыслить коллективное единство сущности, или рода, иначе, чем через причастность одной ипостаси всем ипостасям того же рода как реальное соединение в одну вещь, какой и является для него общая сущность.

Состав того, что есть общее сущности, Севир описывает на конкретном примере человека в 17 главе II книги, к продолжению анализа которой мы перейдём ниже. Так, Пётр, как и Павел и Иоанн, не смешанные между собой как ипостаси, причастны тому, что есть общее сущности, а именно: разумности, смертности и восприимчивости к уму и знанию, то есть к составляющим вид различиям из определения человека по школьному философскому понятию¹⁵. А в другом месте той же главы Севир поясняет (уже используя стандартные для Кирилла Александрийского формы выражения), что «одарённая умом плоть воплощённого Бога Слова тому, что является общим сущности, и общему человечеству всех [людей] полностью и совершенно причастует», но в силу этого «мы не будем её мыслить всей сущностью и человеческим родом»¹⁶. В свою очередь, каждая ипостась имеет, помимо общих с ипостасями того же рода свойств, свои индивидуальные свойства¹⁷. Ими ипостаси разделяются между собой.

Там же, в 23 главе, где Севир говорит о понятном и непонятом Иоанном Кесарийским в разделении значений сущности, он, по-видимому, указывает на экзегетический материал, на основе которого такое понимание могло бы сформироваться у Иоанна, и одновременно на источник собственного понятия о «том, что есть общее сущности». Он отсылает Иоанна к тому месту из письма Василия Великого к комиту Терентию, которое, как подразумевается, Иоанн и не понял: «...каждый из нас по общему определению [или: понятию, значению, смыслу] сущности причастен бытию»¹⁸ (Ἐκαστος... ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει...) ¹⁹.

15 *Severus Antiochenus*. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Op. cit. P. 156 (сир. текст), 122 (лат. пер.).

16 *Ibid.* 166 (сир. текст), 129 (лат. пер.).

17 Вероятно, иногда Севир употреблял в качестве обозначения отличительных свойств ипостасей также и слово «характер» (χαρακτήρ) во множественном числе. По крайней мере, Лебон в своём переводе ставит латинскую кальку *character* на место сирийского ܪܫܘܘܐܝܢܐ. Однако, имея в виду перевод цитат Севира из Иоанна Кесарийского, в которых последний употребляет имеющее для него понятийное значение термин «характер», нельзя сказать, что сирийский переводчик как-то особым образом выделял это слово и соблюдал какое-либо единообразие при его переводе.

18 *Ibid.* II, 9. P. 191 (сир. текст), 149 (лат. пер.).

19 *Basilii Caesariensis*. Epistula 214, 4 // *Saint Basile Lettres / texte établi et traduit par Y. Courtonne*. T. II. Paris, 1957. P. 205:9–10. Выражение: κοινόν τῆς οὐσίας – в разных вариациях

Мы не склонны понимать это различие между сущностью (или родом), «тем, что есть общее сущности» (или общим и родовым определением сущности или рода) и ипостасями как указание на философское различие между ноуменальным порядком бытия вещей *до многого*, логическим порядком их бытия *после многого* и физическим *во многом* соответственно, или же понимать понятие «того, что есть общее сущности», как промежуточный уровень бытия между бытием самих высших сущностей и отличным от них бытием их ипостасей²⁰. В 17 главе II книги Севира однозначно понимает имена сущности, рода и ипостаси как свойственные только человеку понятия, которые мы применяем к Троице только лишь за неимением других. Он говорит, что никому недоступная и никем непостижимая Троица называлась прежде «природой», «сущностью», «ипостасью», но правильнее принять для её обозначения имя «сущность», которое указывает на её «родовое значение», так что Отец, Сын и Святой Дух есть «одна сущность» и «одно божество» так же, как и отдельные люди составляют «одно человечество», то есть один род²¹.

Конечно, Севиру, знакомому с сочинениями Дионисия Ареопагита, хотя следы этого знакомства крайне скудно присутствуют в его творческом наследии, можно было бы попытаться приписать неоплатонические трактовки уровней бытия²², однако самое большее,

часто встречается именно у свт. Василия Великого, а также свт. Григория Нисского (благодарю Т. А. Щукина за это наблюдение).

- 20 Так описывает связь понятий сущности, общего сущности и ипостасей о. Олег Давыденков, рассматривая её скорее в рамках догматического анализа и не строя гипотез о её происхождении и способе функционирования в учении Севира (см.: *Давыденков О. В.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. Диссертация на соискание учёной степени доктора теологии. М., 2018. С. 174–185). На описанные понятийные уровни понимания проблемы общего и частного у Севира также обратил внимание Т. А. Щукин, указав на концепции школьного неоплатонизма как на возможный источник рецепций Севиром своих понятийных схем. См.: *Щукин Т. А.* Сефир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М.; СПб., 2009. Т. 1. С. 629–631, 632–635. Отметим, что, в отличие от христологических формул, проблематика логико-онтологических понятий в учении Севира, помимо данных работ, по сути, не разработана в историографии.
- 21 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17* // *Op. cit.* P. 155–156 (сир. текст), 121 (лат. пер.).
- 22 Мы имеем в виду неоплатонические иерархии, разворачиваемые в комментариях к Платону, по отношению к которым описанная нами трёхчастная схема деления порядков бытия сущностей служила своего рода формулой согласования Платона и Аристотеля в том смысле, что сущее *до многого*, т. е. порядок бытия общих сущностей, толковалось

что можно по этому поводу сказать — это то, что он, как христианский богослов, не мог не рассматривать порядок разделения вещей мира на едино- и разносущностные, а также разноипостасные вещи как продукт божественного творчества и замысла Бога о мире. Однако важнее то, что Севир, с полной очевидностью, неверно понял элементарные школьные философские деления понятий общего и частного, хотя в какой-то мере, как видно из приведённых нами параллелей, мог о них знать, и столь же неверно оценил соответствующие деления понятий отцов-каппадокийцев. Все параллели с понятийной логикой философских разъяснений понятий «сущности» и «рода», которые легко увидеть из нашего изложения, могли, впрочем, исходить и из чтения христианских авторов, как в случае с заимствованием у Василия Великого и Григория Нисского выражения «общее сущности», тем более что они крайне минимальны, как и сам словарь логико-онтологических понятий Севира. Скорее всего, в его случае имело место «творческое» смешение интеллектуальных продуктов, несомненно, внимательного чтения богословских текстов и восприятия философских понятий, известных понаслышке или из поверхностного чтения.

Очевидно, что Севир в понимании сущности, или рода, поддерживает натуралистическое обыденное значение «рода» со всеми сопутствующими ему определениями, значение, к которому примешаны элементы философского обобщения и в котором начало для всей совокупности всех членов рода в одном лице (Геракле для Гераклидов) также обозначается как одно, высшее, всецелое. Все определения сущности, тождественной роду, то есть описание её как одной для всех ипостасей, как всецелой, охватывающей их, высшей, под которой они имеют своё бытие, у Севира строго соответствуют этому обыденному понятию «рода», данному в философской языковой транскрипции, и вообще эпитетам начала и их содержательной развёртке во всякой философской классификации античного образца. Единственное, что отличает понятие сущности, или рода, у Севира от философского понятия рода — это отмеченный нами натурализм обыденного сознания: он понимает сущность (род) буквально, в качестве числовой совокупности единосущного. Его ипостаси одного рода по отдельности не суть «вся сущность» именно потому, что «вся сущность»

в качестве совокупности тех единичных образцов (родов и видов), созерцая которые платоновский Демиург творит космос, а два других порядка сущего *во многом и после многого* рассматривались как область чувственного космоса и логических форм его разумного познания.

(или «весь род») — это они же, но собранные вместе или мыслимые как собранные вместе в уме. Такое собрание в уме, конечно, не имеет никакого отношения к философскому понятию сущности и рода в смысле теории. Но имеет отношение к политическому и экономическому понятию в смысле праксиса, поскольку такое понятие о роде как о совокупности членов действительно выражает специфическое несовпадение рода как совокупности с самим собой как простой совокупностью единосущного. Род в этом смысле есть высшее и господствующее начало, в понятии о котором мыслится источник его силы, славы, власти и богатства, так что каждый член персонифицирует эту совокупность и отвечает за несоблюдение правила поддержания её единства — основы жизни рода. В этом смысле род включает также и предков, мера достоинства которых, вкупе с делами живых, обнаруживает силу и слабость, высоту и ничтожество падения рода в целом и каждого его члена в отдельности.

В полемическом контексте Севир называет эту сущность-род «общей сущностью» в форме κοινῆ οὐσίας²³, то есть сущностью совокупной, а присутствие совокупности признаков этой общности в каждой из подчинённых и составляющих эту сущность ипостасей в качестве их общих свойств — «тем, что есть общее сущности», то есть опять же тем, что есть её совокупное. Такое понятие о сущности нельзя оценивать ни как номинализм, ни как реализм или реализм умеренный, оно вообще не имеет отношения к теории, в том числе к созерцанию умопостижимых вещей неоплатоников, но имеет непосредственное отношение к «религии» в смысле универсального понятия, в котором христианская вера отождествляется с родовыми свойствами человечества как рода из всех людей. И эти свойства присутствуют уже в его начале, то есть в первом человеке Адаме, а точнее в его состоянии после грехопадения. Конечно, подобное понятие только в обездействованном, нейтральном виде можно было бы применить к Троице, где нет убывания и усиления действия ипостасей, но так же, как и в случае всего рода людей, имеется порождающее и изводящее начало (Отец) и его продукты (Сын Слово и Святой Дух), три ипостаси и их связь друг с другом через начало в Отце, которые нельзя мыслить непосредственно так же, как и связь через начало в Адаме членов всего человеческого рода, сохраняющегося в бытии посредством природного порождения. Но эта

23 В противоположность философскому καθόλου οὐσία, указывающей не на совокупность, а именно на общее значение сущности, в отличие от её материального подлежащего — μερικῆ οὐσία.

аналогия для Севира принципиальна: Троица тоже есть совокупность различённых ипостасей, как и человечество, и также персонифицирована в каждой своей ипостаси, которые тем не менее реально отделены друг от друга, как и люди не сливаются друг с другом в своём бытии. Вот почему мышление такой совокупности, с точки зрения Севира, имеет позитивный смысл присутствия общей всем людям разумности во всяком, кто её мыслит, то есть является признаком наличия у него здравого смысла. Соответственно, противоположностью последней будет смешение такого различённого совокупного в одном, или соединение многих ипостасей в одну ипостась, которое и приписывается еретикам, то есть безумцам по определению.

По существу, для Севира это методологический принцип и полемический приём, действие которого хорошо видно в случае понимания им такого феномена, как соединение разнородного в одно, для которого он знает только два случая: воплощение Христа и единство души и тела в каждом человеке. Такое соединение он определяет как природное и ипостасное соединение. Оно ипостасное, поскольку не может быть соединением совокупного в одно, то есть соединением в одно сущности, или рода, и оно природное, поскольку его можно мыслить только как природное порождение. Иной вариант немыслим, поскольку предполагал бы всего лишь чудесную передачу свойств одного сущего другому, но не действительное единство, или же соединение уже существующих ипостасей в одну ипостась, что просто непредставимо. Отсюда понятие «природа» для Севира тяготеет к означиванию единичного ипостасного бытия, то есть пониманию его как бытия, существующего по природной необходимости, опосредованной творческой и благой волей Бога.

Именно так Сефир мыслит природное основание спасения человеческого рода как родовой совокупности ипостасей в Воплощении Христа. В важной 25 главе II книги «Против нечестивого Грамматика» Сефир обвиняет Иоанна Кесарийского в непонимании тайны Домостроительства, указав на подмену им единичного соединения Бога Слова с одной плотью, наделённой душой и умом, соединением ипостасей в «том, что есть общее сущности человечества». В уме Иоанна сливаются два несравнимых порядка соединения ипостасей: «относительное и общее соединение» ($\kappa\alpha\theta\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\iota\ \alpha\ \kappa\alpha\theta\alpha\upsilon\tau\omicron\varsigma$; *habitudinalis et communis unio*²⁴ или, если реконструировать исходное греческое выражение, ἡ συζητικῆ

24 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 25 // Op. cit. P. 203:1–2 (сир. текст), 158:20–21 (лат. пер.).

καὶ κοινῇ ἕνωσις) и «природное соединение» (ἕνωσις κατὰ φύσιν). Севир отождествляет соединение посредством «того, что есть общее сущности человечества», с «относительным и общим соединением», которое как раз и путают Несторий и его тайные последователи халкидониты с истинным «природным соединением» Слова и плоти²⁵. Природное или ипостасное соединение — это соединение ипостасей в одну природу=ипостась, свойственное только соединению Слова с плотью в Воплощении и души и тела в каждом человеке. Оно не предполагает предсуществования ипостасей (кроме предвечного существования Слова в случае Воплощения) и является продуктом соединения без какого-либо слияния и смешения нечувственного и чувственного единичных элементов (умопостигаемого сущего и материального) в процессе порождения единой природы=ипостаси. Отсюда столь большая значимость антропологической парадигмы в полемических выпадах Севира против его противников. Напротив, относительное и общее соединение человеческого рода принадлежит к соединению ипостасей, различных и разделённых на отдельные индивиды, но единосущных, причастных родовому и общему определению. Для человечества единство его рода и сущности обеспечивается последовательностью природных порождений во времени и отношением ипостасей этого рода друг к другу и к своему началу в первом человеке Адаме. Христос, как воплотившееся Слово, даёт таким образом вторые начала человеческому роду: Слово соединило нас с собой посредством вторых начал (божества и плоти) человеческого рода во Христе, а мы через Христа породнились с Отцом. Однако такое соединение не перестаёт от этого быть относительным и общим²⁶. Именно так толкуется Ин. 17, 20–23: *Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня. И славу, которую Ты дал Мне, Я дал им: да будут едино, как Мы едино. Я в них, и Ты во Мне; да будут совершенны воедино*²⁷. Соединение, о котором Иисус возвещает ученикам, является совершенно иным, нежели прежнее соединение человеческого рода в Адаме, но всё же относительным и общим соединением²⁸.

25 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 25 // Op. cit. P. 202–203 (сир. текст), 158 (лат. пер.).

26 Ibid. P. 200–202 (сир. текст), 156–158 (лат. пер.).

27 Ibid. P. 201–202 (сир. текст), 157 (лат. пер.).

28 Совершенно также на философском языке как соединение посредством приводящего свойства трактует это евангельское место Иоанн Филопон в «Арбитре»: у него этим

Такое «общее и относительное соединение» есть соединение по приводящему (в философском определении), оно не может теоретически мыслиться как соединение ипостасей человеческого рода в род или трёх ипостасей божества в Троицу. В школьной философии этому различию соответствует противоположность обыденных значений и философского теоретического значения «рода», разделение сущности и приводящего. Севир несмотря на то, что номинально различает общие и частные свойства ипостасей²⁹, в действительности не мыслит такого различия, поэтому для него «общее и относительное соединение» человечества вполне тождественно родовой совокупности человечества, то есть его сущности. Но он, конечно же, не может так мыслить Троицу, даже если, как он полагает, но не утверждает открыто, люди и вынуждены её так мыслить по аналогии с тварными вещами. Однако мы не можем её мыслить и в виде смеси всех её ипостасей в одну, как и в случае человечества. Тайна Троицы остаётся тайной.

Что же тогда представляет собой ещё более чудовищное смешение, которое Севир приписывает халкидонитам, а именно смешение ими разнородных ипостасей под именем природного соединения двух множеств (общих сущностей)? Если соединение божества и человечества во Христе в случае несториан просто не состоялось, даже в фантазии, то каковы и чем опасны фантазии халкидонитов? Ответ на этот вопрос Севир дал, истолковывая собственный аргумент в ответе на критику этого аргумента Иоанном Кесарийским. Непосредственно ответ Севира на аргументацию Иоанна в рассматриваемом нами фрагменте его «Апологии» занимает значительную часть II книги «Против нечестивого Грамматика» (начиная с середины 17 по 23 главы), но и далее главы 24–28 во многом выступают подготовлением к 29 главе, в которой Севир подходит к итоговому вопросу Иоанна о единосущности севирианского Христа Отцу и всем людям при одной Его природе. Ответ на этот вопрос Иоанна, по существу, растягивается вплоть до конца книги и дан в форме критики несторианства и всей антиохийской традиции богословия, а также экзегетической демонстрации сходства и даже тождества мнений несториан

пониманием несториане замещают истинное понятие о соединении Слова и плоти, выраженное в Ин. 1, 14: *Слово стало плотью* (Joannes Philoponus. *Arbiter* 1, 7; Lang U.-M. *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter»*. Leuven, 2001. (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; 47). P. 178–179 (англ. пер.); *Opuscula monophysitica Iohannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. P. 9 (сир. текст)).

29 По этой причине было бы принципиально неверно приписывать Севиру понятие о «частной сущности», ипостась у него — просто индивид в родовой совокупности.

и халкидонитов³⁰. Однако сам по себе аргумент Севира об абсурдной нечестивости исповедания двух общих природ во Христе в полном виде представлен прежде всего во второй половине 17 главы и в 18–19 главах. Именно здесь в полемической форме, отвечая на аргументацию в первой части фрагмента Иоанна, Севир попытался продумать саму возможность мышления двух природ во Христе непосредственно в их общем значении, то есть дал интерпретацию своего аргумента под видом демонстрации действительного, с его точки зрения, содержания мнения халкидонитов. К анализу этих глав мы и перейдём.

3.2. Ответ Севира на возражение Иоанна Кесарийского: анализ 17–19 глав II книги «Против нечестивого Грамматика»

3.2.1. Глава 17: определение понятий

Сам по себе ответ Севира на аргументы Иоанна, в отличие от формулировок последнего, не имеет логической формы. Это почти исключительно риторическая конструкция, за исключением конечного вывода Севира, который он делает на основе представленных в 18 и 19 главах догматических обвинений в наличии, по его мнению, крайних еретических мнений в суждениях Иоанна. В результате, разворачивая эту вторую линию аргументации, ведущую по отношению к риторической линии, Севир приходит к заключённому в образе еретического Христа логико-онтологическому парадоксу, который он приписывает учению Иоанна и халкидонитов и который в безобидной форме логического просчёта как раз и выражается в суждении о том, что Иоанн, замещая ипостась, то есть индивид, общей сущностью, неправомерно пересекает границу между тварным и нетварным в своём истолковании события Воплощения и, соответственно, неверно трактует спасение плоти.

То, что риторическая линия аргументации Севира убедительна, почти целиком зависит от вполне православных толкований множества цитат из отцов, которые он приводит. Однако проблема в том, что эти мнения об отношении частного и общего в Троице и в человечестве (его единственный и естественный для христологического трактата пример для тварного мира) идентичны суждениям и самого Иоанна. Также идентичны мнения обоих по поводу единичного характера ипостасей Бога Слова и плоти, соединившихся во Христе. В силу этого, не обнаруживая логических возможностей отвести аргумент Иоанна

30 Из 57-ми глав II книги сохранились 37.

о том, что монофизитская двойная единосущность воплощённого Слова другим лицам Троицы и всем другим людям при условии признания одной природы Христа делает плоть единосущной Отцу и Духу, Севир вынужден прибегнуть к уловке и пойти на подлог, то есть приписать Иоанну мнение о том, что вся совокупность лиц Троицы воплотилась во всех людях. Севир это делает лишь на том основании, что Иоанн говорит об «общей сущности» божества и человечества, которые соединились во Христе. Само понятие «сущности», которое, как мы помним, Севир отвергал для характеристики Воплощения, закрепив за ним значение общего и как совокупности рода, и как содержания общих родовых свойств, присущих каждому из индивидов под ним, становится поэтому для Севира меткой неразумности и ереси в суждениях Иоанна.

Во второй половине 17 главы, составляющей преамбулу ответа Севира, он на фоне множества пространных цитат из отцов как раз и занят главным образом тем, чтобы провести различие между правильным понятием об общей сущности (или природе в значении общего) как родовой совокупности индивидов, причастных тому, что есть общее сущности, то есть обладающих одними и теми же родовыми свойствами, и понятием об ипостаси как отдельном индивиде из такой совокупности, обладающем этими родовыми свойствами наряду с собственными отличительными свойствами. Поразительное многословие Севира, множество раз повторяющего эту простую мысль, служит лишь двум вещам. Во-первых, Севир подводит читателя к ожидаемому обвинению Иоанна в том, что в описании Воплощения он это различие в действительности не соблюдает. Это обвинение Севир подробно формулирует в очередной раз в конце главы. Во-вторых, проводя это различие, Севир значительное место уделяет демонстрации на основе Писаний того факта, что применение родового понятия сущности к ипостасям Троицы мыслилось всеми отцами только сравнительно с пониманием связей между индивидами и их родовыми свойствами в тварном мире. К вещам этого мира отношение общей сущности и ипостаси легко приложимо, но Троица является столь возвышенным предметом, что не подпадает под имена сущности и природы. Поэтому, применяя их, мы только отдалённо способны выразить и понять недоступное уму очевидное различие лиц Троицы, Которая есть три лица и одно божество, то есть одна сущность. Соответственно, с точки зрения Севира, особые способы возвышенного выражения, используемые отцами, хотя и направлены на то, чтобы коснуться тайны богословия, но нужно всегда учитывать радикальное различие между тем, что мыслится под различием общей сущности и ипостасей в Боге и в тварных вещах.

Примечательно, что, связывая демонстрацию различия между понятиями об общей сущности и об ипостаси с мотивом непостижимости Троицы, он, как мы видели, прибегает, как минимум отчасти, и к рациональным описаниям своих концептов, сложенным из элементов школьного философского языка и из заимствований у отцов-каппадокийцев³¹. Так, он точно выделяет составляющие вид различия в определении человека: разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию, то есть различия, которые выявляют общее в индивидуальном, то общее, в соответствии с которым однородные ипостаси получают свои родовые имена. Каждая из ипостасей «подчинена роду и сущности, а также общему значению», и «это общее значение есть сущность, охватывающая многие ипостаси»: она «равно причастна всему, что является в общем роде»³², а также имеет индивидуальные признаки, которые характеризуют её и отделяют от других ипостасей. Ограниченность нашего разума компенсируется знанием имён сущности, рода и ипостаси и пониманием их значений, но в попытке понять тайну Троицы этот порядок различий в тварных вещах может нам помочь лишь отчасти, поскольку «познание имеет смысл описания, в то время как божественная природа неопишима, не даёт возможности себя понять и не подпадает под сущность, потому что она выше сущности»³³. Мы не постигаем Троицу, но благодаря различию общего и индивидуального можем понять то, что различается в лицах Троицы и отличить лица от их общей сущности в соответствии с этим различием. Севир явно хочет подчеркнуть свою осведомлённость в школьных знаниях на фоне, как ему кажется, вызывающе бравирующего ими Иоанна, которого он иронично величает мудрецом.

Ещё одна важная деталь: среди цитат из отцов (Василия Великого и Григория Богослова) Севир использует фрагмент из 52-го письма Василия Великого. В нём упоминается имя основателя ереси модализма, Савеллия, в контексте того, что правильное понимание единосущности позволяет не только указать на единство сущности вещи, но и на фоне этого общего проявляет различие единосущных ипостасей, чем исправляется зло, произведённое Савеллиевым их отождествлением³⁴. Появление имени этого ересарха в тексте неслучайно.

31 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Op. cit. P. 155–157 (сир. текст), 121–123 (лат. пер.).*

32 *Ibid. P. 156 (сир. текст), 121–122 (лат. пер.).*

33 *Ibid. P. 156–157 (сир. текст), 122 (лат. пер.).*

34 *Ibid. P. 158 (сир. текст), 123 (лат. пер.).* «Кроме того, то же выражение исправляет и зло, созданное Савеллием, потому что уничтожает тождество Ипостасей и вводит совершенное

Цитируя повторно выдержки из возражения Иоанна, Севир указывает на искажение им смысла понятия «сущность», используемого Василием Великим применительно к Троице, и подчёркивает, что оно возникает вместе с переносом этого понятия о родовом общем для различного индивидуального в христологический контекст. Он искренне удивляется стремлению Иоанна напугать его, как маленького ребёнка, призраком Аполлинария, уделившего лишь часть плоти Христу, коль скоро всё общее, свойственное всем людям есть в одной плоти, которую приняло Слово. Но оно приняло не общую сущность человечества, как думает Иоанн, испуганный призраком аполлинариевской ереси³⁵. Такое допущение совершенно излишне.

Первый выделенный нами мотив непонимания Иоанном смысла того, чем различаются общее и частное, далее составит основную линию аргументации Севира, а второй, указывающий на необходимость всё же отличать связь сущности и ипостасей в Троице от их связи в тварных вещах, позволит ему дополнительно обвинить Иоанна в том, что он мыслит связь лиц Троицы как *отношение*, то есть равнозначно связи вещей в тварном мире, как «общее и относительное соединение» вещей. Теперь, дав разметку понятий, которыми он далее будет пользоваться, Севир может приступить к уточнению догматического смысла своих доводов и к более аргументированной защите от тех обвинений Иоанна, которые содержались в первой части его возражения.

3.2.2. Главы 18–19: призрак модализма

В последующих двух главах тон Севира, до этого момента назидательный, постепенно, по мере того как он задействует уже припасённые в виде налётов аргументы, сменяется на обличительный, а речь его всё более и более наполняется оскорблениями и угрозами. В начале 18 главы, продолжая рассуждение, прерванное в предыдущей главе, и дав несколько цитат из «Апологии» Иоанна, он обвиняет его в том, что тот ходит «по кругу»³⁶

понятие о Лицах. Ибо единосущное — не одно и то же с самим собою, но иное с чем-то иным» (*Basilius Caesariensis. Epistula 52, 3, 1–4 // Saint Basile lettres. T. I. P. 135, 137*).

35 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Op. cit. P. 163–164 (сир. текст), 128 (лат. пер.)*.

36 *כחם כחם* (*Ibid. II, 18. 167:13 (сир. текст); per circuitum (Ibid. P. 130:33 (лат. пер.)*). Вполне возможно, что Севир ассоциирует манеру рассуждения Иоанна Кесарийского с круговым доказательством, чтобы задеть его. Доказательство по кругу (*ἡ κύκλω δέξις*), или взаимовозвратное доказательство (*ἡ διάλληλος ἀπόδειξις*) (это название в дополнение к первому

и постоянно возвращается от верных высказываний к одному и тому же нечестивому мнению, чем с ясностью указывает на собственное понимание того, что под общими сущностями божества и человечества во Христе Иоанн вовсе не мыслит совокупности самих ипостасей Троицы и людей, причастных соответствующим сущностям. В изложении Севира, Иоанн, как младенец, искушаемый человеческим учением и хитрым искусством обольщения (2 Кор. 4, 2; 2, 17; Еф. 4, 14), постоянно то по глупости обозначает ипостасное соединение как соединение двух сущностей, равное соединению двух природ (несомненно, по мнению Севира, Иоанн должен пользоваться его различием индивидуальных природ и общих сущностей, но не делает этого), то начинает объясняться, что он только имеет в виду присутствие в ипостаси Христа всего, что относится к сущностям человека и Бога, ведь Христос совершенный Бог и совершенный человек. Такое толкование удобно Севиру, поскольку риторически обосновывает и таким образом поддерживает в читателе фоном проходящую мысль о том, что в действительности Иоанн, либо просто из неразумности не продумав мысль о двух природах во Христе до конца и не поняв, что она ведёт к исповеданию двух Его ипостасей, без конца путается в собственных словах и толкованиях Отцов, либо ловко, при помощи «в высшей степени хитроумного лукавства», скрывает свою ересь. Но это не всё, и Сеvir, как мы покажем, держит в уме и другой ход, отмеченный выше упоминанием ереси модализма, и иное обвинение, уже направленное одновременно на Иоанна Кесарийского, на всех халкидонитов и на несториан.

Попеняв Иоанну на его непоследовательность и указав, что Воплощение — это именно воплощение одного лишь Слова в одной, одарённой душой и умом плоти (т. е. показав, что это индивиды), Сеvir переходит к долгому описанию связей между лицами Троицы на древнем языке образа и прообраза (τύπος — πρὸτύπος), а также мистического света, обеспечивающего общение между ними: Сын есть образ Отца, который есть

закрепилось, начиная со скептиков), представляет собой силлогизм, в котором заключение может быть поставлено на место малой посылки и наоборот. Несмотря на то, что определённые виды силлогизмов позволяют такое обращение (ἀντιτροπή), за этим доказательством закрепилась дурная репутация, явно выходящая за пределы философских школ. По этому типу строилось множество расхожих софизмов, а у философов сила рассуждения нередко определялась отсутствием в нём круга в доказательстве. В Александрийской философской школе Аммония его обсуждали ещё на первых занятиях. См. сохранившиеся современные полемике Севира и Иоанна Кесарийского тексты о доказательстве по кругу: *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. P. 74:8–75:15; *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II / ed. M. Wallies*. Berlin, 1909 (CAG; XIII/3). P. 42:5–57:13.

прообраз этого образа, и сам Сын есть прообраз для Духа как своего образа, а вместе они есть один свет божественной сущности, который исходит от каждого из них (он, естественно, не замечает, как и в предыдущей главе, что рассуждение Иоанна также построено на адекватной концептуализации этой традиции). Коль скоро этот язык использовался также и всеми еретиками от Оригена до ариан, то, естественно, пышный цитатник, к которому прибегает Севир, состоит, как и в 17 главе, прежде всего из фрагментов сочинений о Святом Духе отцов-победителей арианской ереси: Василия Великого, Григория Богослова (а также их младшего современника — общепризнанного авторитета Иоанна Златоуста), давших окончательный вариант троичного богословия на языке образа и прообраза с переводом его на язык общей сущности божества и отличительных особенностей, выделяющих ипостаси, с особо подчёркнутым (против арианского нечестия) мотивом их равенства. В этом равенстве лестница образа и прообраза, протянувшаяся от Отца через Сына к Святому Духу, не есть свидетельство иерархии в Троице, но выражение «точного порядка богословия», то есть знания, приобретаемого в меру человеческих сил теми, кого ведёт свет Святого Духа. Перемежая этот цитатник своими пересказами, он делает сногшибательный риторический ход, проявляя невероятную смесь совершенного тщеславия (ведь он ставит себя в ряд отцов) и смирения (ведь он только цитирует и пересказывает, являя свой образ веры), и обращается к Иоанну:

«Итак, разве кто-нибудь говорит, что это, [как] тебе кажется, рассекает сущность Отца и Сына, или [же, напротив], показывает, что о всякой Ипостаси, пребывающей в сущности божества, поскольку она в Себе Самой имеет собственное природное бытие и поскольку не имеет никакого [природного] отличия от единосущных Ипостасей, говорится, что она участвует вместе с Ними в одной и той же сущности, ибо одна есть сущность, высшая всех единосущных Ипостасей? Ведь также и каждый из нас пребывает в сущности человечества, будучи отделён от других собственными свойствами, и по причине единства человеческого рода, те, кто участвуют в одной и той же сущности, считаются единосущными, потому что та же самая сущность всех равным образом охватывает. Однако всякая ипостась, поскольку пребывает в сущности человечества, не считается [в силу этого] всем человечеством, которое простирается превыше всех ипостасей и все ипостаси [в себе] заключает»³⁷.

37 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 18 // Op. cit. P. 170 (сир. текст), 133 (лат. пер.). Рус. пер. О. Давыденкова: *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 290.

Кажется, Севир только показывает таким образом своё правове- рие, толкуя Василия Великого, его слова о поклонении в Духе как покло- нении в самом Боге, то есть в сущности божества, что ясно указывает на то, что высшее сущности для Севира всегда дано через персонифика- цию общего рода как простой численной совокупности, но в ясном зна- нии об ипостаси, в которой это общее сущности себя являет, ведь в Духе как в образе открывается Сын, а в Сыне как в образе — Отец³⁸. И значит, гнев Севира и его сетования на глупые обвинения Иоанна в разделении Бога на части — праведны. Однако дело не только в этом: он тщательно готовит мощный удар по Иоанну и даже мельком даёт соответствующие указания уже в самом начале изложенного нами рассуждения, куда помещает короткую вставку, опять вспоминая еретиков-модалистов:

«Христос же не есть вся сущность божества, но одна Ипостась в Троице со- зерцаемой и мыслимой сущности божества: каковая ипостась есть Сын, Сло- во, непреложно воплотившееся в одной одарённой душой и разумом плоти, которую Он воспринял от Богородицы Девы через ипостасное соединение, в каковой [Ипостаси] Он являет Отца, ибо образ являет первообраз, и по- скольку Слово ипостасное с точностью являет Ум, Его родивший, не слива- ясь, однако, с самой Ипостасью Отца: таково [же] нечестивое смешение Са- веллия и Маркелла»³⁹.

Итак, Севир снова, уже высказываясь от своего лица, называя имена Савелия и Маркела Анкирского, вспоминает о модализме, то есть о том нечестивом еретическом учении, согласно которому есть только мона- да божества, иллюзорными проявлениями которой являются её лица: Отец, Сын и Дух. Нетрудно проследить ход мысли Севира: если в ос- нове учения и несториан, и халкидонитов лежит мысль о Боге как та- ком «одном», в котором слиты все ипостаси, то тогда понятны и все их ухищрения: несториане, мысля две ипостаси во Христе, открывают путь всякому человеку в это единство, проявлениями которого явля- ются и три ипостаси Троицы и само человеческое лицо Христа. Халки- дониты, в свою очередь, ещё более близки к модализму, и даже усили- вают его, поскольку, мысля природы во Христе как общие, буквально сливают всё божество и всё человечество. Значит, именно поэтому

38 *Basilii Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto XXVI, 64 // PG. 32. Col. 185AC.* Отметим, что в кон- це этой цитаты дважды появляется χαρακτήρ.

39 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 18 // Op. cit. P. 167 (сир. текст), 131 (лат. пер.).* Рус. пер.: *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского. С. 288.

сторонник полного единства Божества, Иоанн Кесарийский, и обвиняет Севира в делении сущности Бога на части, ведь для него самого никакого различия между ипостасями в качестве самостоятельных лиц просто не существует, и он нападает именно на правую веру Севира, всё время путаясь в своих утверждениях.

Только проницательный и опытный читатель мог бы уже в этом месте вывести все следствия этого замечания Севира о савеллианстве. Он спокойно продолжил рассуждение и только тогда, отведя подозрения Иоанна и публики в том, что он делит сущность Бога на части и подготовив развязку всего этого действия, Сефир в назидательном тоне припоминает Иоанну его неосторожное употребление по отношению к описанию связи ипостасей в Троице слова *συέσις*, а это явный признак скрытого несторианского образа мысли Иоанна, но, как уже ясно, также и модализма, в безумии которого открывается вся иллюзорность этих отношений⁴⁰:

«Следует же знать также и другое: отцовство, или нерождённость и рождение, и исхождение [т. е. отличительные особенности Отца, Сына и Духа] не суть пустые наименования, а также не *отношения*, которым ничто не соответствует в действительности...»⁴¹.

В 19 главе Сефир наносит удар. Итак, он подчёркивает, что Слово воплотившееся не отличается по своей божественной сущности от Отца и Духа. А далее задаёт вопрос:

«Итак, каково же разделение, которое ты подозреваешь? Объясни нам, о Грамматик: неужели ты подозреваешь разделение и рассечение сущности, потому что мы не исповедуем, что всецелая сущность, то есть божество, заключающее в себе три Ипостаси, воплотилось?»⁴²

Первая часть аргументации Севира в формальном смысле сводилась к тому, что он в своём понимании связи ипостасей в Троице учитывает характер (в разных словесных вариантах выражения характера в цитируемых Писаниях) каждой из них. Этим Сефир добивается убедительности своей речи, если, конечно, вообще имеет в виду Иоанна

40 Отметим, однако, ещё раз, что только через отношения и мыслится отличие ипостасей одной сущности у самого Севира.

41 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 18* // Op. cit. P. 170 (сир. текст), 133 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., *свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского. С. 290.

42 *Ibid. II, 19. P. 173* (сир. текст), 135 (лат. пер.). Рус. пер.: Там же. С. 293.

в качестве собеседника. Иоанн, со своей стороны, строит аргументацию на прямом переносе отождествления природы и ипостаси в христологии в сферу троичных отношений и смотрит, что тогда произойдёт с пониманием ипостасей в Троице. Точно так же, исходя из положения о тождестве смысла различия общей сущности и частной ипостаси в обоих частях богословия, он предварительно перенёс этот порядок из области троичных отношений в область христологии и извлёк все следствия из такого переноса. Его метод формально корректен. Но Севира не интересует содержание аргументации Иоанна, его вопрос строится как зеркальное отражение брошенного ему Иоанном обвинения в рассечении сущности и Троицы, и человека. Если Иоанн принимает посылку Севира об одной природе=ипостаси Христа и делает соответствующие выводы для бытия Троицы, то Сефир вменяет Иоанну мысль, которой тот не придерживается с самого начала рассуждения. Он сразу приписывает ему такое представление о Воплощении, которое предполагает превращение и ипостасей Троицы, и всех людей в одну ипостась, включающую эту коллективную совокупность индивидов в качестве собственных проявлений. Для него именно Иоанн рассекает это мыслимое им как итог Воплощения единство на множество, но обвиняет в этом его, Севира.

В итоге Сефир ожидаемо делает вывод о невменяемости Иоанна, ведь только в силу недостатка рассудка можно прийти к такому противоречию: Иоанн мыслит сущности божества и человечества Христа как общие, но не хочет высказать следствия этого, то есть то, что при таких исходных посылках Отец и Дух воплотились, как и Слово. Иоанн сливает вместе все ипостаси, лишая их самостоятельности, но они различны, ведь «ничто не является образом самого себя, но совершенно другого, точно так же нечто именуется единосущным чему-то иному, а не самому себе»⁴³. По словам Севира, он намеренно демонстрирует это противоречие, говоря то о различии ипостасей Троицы, то утверждая, что во Христе пребывает всё божество и всё человечество, чтобы таким странным способом утвердить мысль о том, что Воплощение есть полное слияние сущности Бога со всем человеческим родом. Сефир даже указывает на формальные признаки такого слияния: Иоанн говорит

43 Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 19 / Op. cit. P. 174 (сир. текст), 136 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 293. В конце процитированного нами отрывка имеется скрытая цитата из 52-го письма Василия Великого, приведённая Севиром дословно в конце 17-й главы и нами в примечании 34.

о двух общих сущностях во Христе, но «таково есть родовое значение сущностей, ибо это сущность, заключающая в себе множество ипостасей, а не одна ипостась, участвующая вместе с другими однородными ипостасями в одной и той же сущности подобно тому, как какой-нибудь человек участвует в человечестве; в противном же случае получается, что ипостась есть сущность, потому что участвует в сущности, что в высшей степени смешно и в то же время близко к нечестию»⁴⁴.

Христос, в таком образе открывшийся Севиру, — это ипостась, непосредственно являющая собой индивид, в котором как в образе можно созерцать дьявольскую сущность, плод Воплощения, включающую в себя всю Троицу и всё человечество. И поскольку этот парадоксальный индивид в них участвует, это есть и образ, и прообраз их ипостасей, и, соответственно, есть сама эта сущность. Сефир с неизбежностью приписывает данное представление оппоненту: здесь — Иоанну Кесарийскому, в другом случае и с другими модуляциями концепта — Юлиану Галикарнасскому (потенциально он мог бы прямо высказать подобные претензии и Сергию Грамматикку с его одной уникальной сущностью Христа). Само собой, рассуждение Севира завершается ритуалом изгнания дьявола:

«И таким образом, ты считаешь, что поступил мудро, [но] сказал пророк Михей: “Будет ночь тебе вместо видения, и тьма — вместо предвещаний”, ведь таковы суть твои предвещения и опасные соображения, “зайдёт солнце над пророками и потемнеет день над ними, и устыдятся прозорливцы” (Мих. 3, 6–7): ведь бредни же суть твои мрачные суждения, над которыми будут смеяться и против которых все будут говорить, потому что не будет того, кто [мог] бы это слушать. Ведь то же самое допустил [и] ты, в то время как ты изменяешься и обращаешься к нечестию и, избегая упреков в безумии, снова впадаешь в то же самое, о чём другой пророк сказал: “То же, как если бы кто убежал от льва, и попался ему навстречу медведь, или если бы пришёл домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его”» (Ам. 5, 19)⁴⁵.

Формально парадокс, к которому приходит Сефир — это своеобразная вариация парадокса наивной теории множеств, а именно парадокса множества всех множеств, которое, будучи множеством, включает само

44 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 19 / Op. cit. P. 174–175 (сир. текст), 136 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 294.*

45 *Ibid. P. 175 (сир. текст), 136–137 (лат. пер.). Рус. пер.: Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 294.*

себя в качестве элемента: одно Слово, а в действительности вся Троица, которое потому есть вся сущность, то есть все индивиды под понятием сущности, что участвует в сущности, проникает в мир и воплощается в нём. Это парадокс сущности, взятой как совокупность своих элементов, которая воплотилась в своём оставленном творении, то есть во множестве, дифференцированном за счёт чисто формального присутствия её имени в качестве имени множества (множестве отдельных классов вещей). Реальное воплощение такой сущности лишает элементы этого множества смысловой определённости, прописанной в различиях имён, то есть обнаруживает условность смысловых определений всех вещей в качестве действительной проблемы. Мыслить такого Христа Севир не в состоянии и изгоняет его вместе с нарисованным им же самим призраком его творца, Иоанном Кесарийским⁴⁶.

Заключение

В заключение мы отметим некоторые следствия тех результатов, которые составили содержание описанной нами полемики вокруг аргумента Севира. Часть из них мы описали выше, набросав очерк развития двух взаимосвязанных стратегий халкидонитской аргументации: аргумента о четверице в Троице и аргумента об обретении плоти Отцом и Духом в силу появления одной природы=ипостаси Христа, единосущной и божеству, и человечеству. Как мы показали, эта аргументация в первоначальном виде была предложена Иоанном Кесарийским в качестве возражений на аргумент Севира. Теперь кратко укажем на судьбу самого аргумента Севира.

Примечательно, что уже у Иоанна Филопона этот аргумент потерял то всеобъемлющее для полемики с халкидонитами значение, которое ему придал Севир. Филопон полностью отказывается от терминологических новаций Севира. Как философ он просто не мог потерпеть волюнтаризма по отношению к традиции и восстановил двойственность значения

46 Отметим, однако, что Севир сохранил фрагмент Иоанна Кесарийского, в котором тот также обвиняет его в савеллианстве. См.: *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 33* // Op. cit. P. 252 (сир. текст), 197 (лат. пер.) = *Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis 26* // CCSG. 1. P. 13. См. также демонстрацию тождества позиции противоположных пар столь различных ересей савеллианства-евтихианства и арианства-несторианства у Леонтия Византийского: *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos Proem* // *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford, 2017. (Oxford Early Christian Texts). P. 128:2–130:6.

общего и частного для сущности в обоих разделах богословия. Тем самым Филопон, по существу, снял сами основания возможности чисто риторического подхода к аргументации против халкидонян, который позволял приписать оппонентам, как это сделал Сефир, использование термина в значении, которого они не придерживаются, и после вывести следствия из такой подмены. В итоге аргумент Севира, что обычно не замечается исследователями, попал у Филопона в его главном христологическом трактате, уже упоминавшемся «Арбитре», в раздел (первая половина 7-й главы)⁴⁷, который располагался между его собственным обоснованием одной природы и одного определения Христа, которое Филопон проделал исключительно на основе метода школьной философии, и полемической частью трактата, построенной преимущественно на основе ответов на отобранные Филопоном возражения халкидонитов. Этот раздел был посвящён определению богословских понятий посредством их обратного перевода на язык философии, то есть установления соответствующих терминологических эквиваленций, причём в итоге оказалось, что словари монофизитов и халкидонитов почти ничем не различаются. Единственное исключение составило собственное понятие Филопона — понятие «частной природы», в целом эквивалентное «частной сущности» и даже «ипостаси» с той разницей, что в полном соответствии с философским языком означало частное подлежащее реальной вещи для привходящих определений, то есть ипостасных особенностей в уже утвердившемся языке богословия⁴⁸. Тем самым он попытался избавить богословский язык от преследовавшей его двусмысленности в использовании одних и тех же терминов сущности и природы в частном и общем значении в отношении к ипостаси как означающей только индивид: «частная природа» была недостающим звеном, располагавшимся между регистром понимания ипостаси как самостоятельного сущего (подлежащего определению) и регистром её понимания в качестве совокупности особенностей, которые ещё нужно было поделить на общие, относящиеся к сущности=природе, и частные, относящиеся к отдельному индивиду. Соответственно, аргумент Севира оказался всего лишь примером демонстрации терминологического различия общего и частного в понятии всякой вещи с указанием ошибок, которые следуют

47 *Joannes Philoponus. Arbitr 7, 21–26 // Op. cit. P. 51–54.*

48 См.: *Ноговицин О. Н. 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 / сост. К. В. Султанов. СПб., 2019. С. 313–327.*

при несоблюдении этого различия: в триадологической формулировке Филопона, общая природа божества дана в бытии трёх частных подлежащих, частных природах Отца, Сына и Святого Духа. Соответственно, воплощение любой из них (Филопон, конечно, говорит о Сыне) не могло привести к воплощению остальных, что случилось бы, если мыслить под природой её общее понятие. Нетрудно заметить, что у Филопона просто отсутствует использование данной демонстрации в качестве полемического аргумента и вообще доказательства чего-либо, поскольку она таковым и не является с точки зрения школьного философского метода. Это именно способ интерпретации различия между частным сущим и его общим определением, существующим индивидом и видом. Такая интерпретация относится к логической части философии. А использование этого способа в качестве аргумента является едва ли не самым очевидным из всех возможных софизмов.

Вероятно, прочтение сочинения Севира против Иоанна Грамматика убедило в этом вердикте едва ли не всех участников дискуссии. Одни об аргументе Севира не упоминают вовсе, как Леонтий Византийский. Другие сохранили свидетельства его сложной рефлексивной обработки и использования в виде элемента апорий-дилемм, построенных на делении частного и общего с привлечением дополнительных различий, их примеры можно найти в 53 и 58 главах раздела «Апории» трактата «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского⁴⁹. Напротив, свидетель более поздних дискуссий, Анастасий Синаит, в «Путеводителе» рассматривает этот аргумент, как и когда-то Иоанн Кесарийский, скорее, как нелепое обвинение, бессодержательность которого он демонстрирует, пространно объясняя действительный взгляд на Воплощение халкидонитов⁵⁰.

Однако сама по себе неадекватность этого аргумента сыграла во многом положительную роль в развитии богословия как монофизитов, так и халкидонитов, которым теперь нужно было более чётко прояснить способ связи природ в ипостаси Христа. Обсуждение истории этого процесса в современной патрологии в отношении халкидонитской ортодоксии даже породило специфический концепт «неохалкидонизма»⁵¹, разработка

49 *Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford, 2006. (Oxford Early Christian Texts). P. 212, 216, 218.*

50 *Anastasius Sinaita. Hodegos XVII, XXIV // CCSG. 8. P. 271–273, 315–320.*

51 См. обзор современного состояния проблемы: Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин *ἐνωπότητων* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // БВ. 2018. № 1 (28). С. 72–95.

которого привела к немалому числу историографических казусов, подобных такому, как дискуссия по поводу двух христологий Леонтия Византийского: ранней, когда он не задавался вопросом об индивидуации общих природ во Христе, и поздней, когда в трактате «Силлогизмы против Севира» он признал частную природу монофизитов и по своему её истолковал⁵².

Ещё одним продуктом полемики Севира и Иоанна Кесарийского стало введение в богословие использованной Иоанном философской терминологии *части и целого*, а также *отношения*. Так Леонтий Византийский строит свой концепт антропологической парадигмы на основе философской модели доказательства посредством парадигмы и рассматривает взаимосвязь индивидуальных природ, индивидуализированных во Христе, друг с другом и с членами видовых совокупностей, которым они принадлежат (Лица Отца и Духа в Троице и все люди), как систему сложно структурированных отношений частей, принадлежащих различным целым и соединяемых посредством нового целого, состоящего из двух полностью разнородных частей, каковым выступают и Христос, и всякий человек, поскольку состоит из души тела⁵³. В итоге в 551 г. в ходе подготовки к VI Вселенскому Собору Юстиниан I опубликовал имевший силу указа документ, содержащий его личное исповедание веры, в котором соединение божества и человечества во Христе было сформулировано в терминах части и целого: во Христе после соединения природ их различие сохраняется, каждая природа существует внутри Христа, и «признаётся, что и части существуют в целом, и целое [существует] в частях» (καὶ τὰ μέρη ἐν τῷ ὅλῳ ὑπάρχει καὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν γινώσκειται)⁵⁴. Данный тип богословского дискурса получил легитимность и даже определённую меру обязательности. Примером

52 См.: Шукин Т., Ноговицин О. Леонтий Византийский и его трактат «Опровержение силлогизмов Севира» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 173–185.

53 См.: Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия (I) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 12. № 1. С. 190–213; Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13. № 2. С. 174–208; Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos» и школьная неплатоническая философия (III) // Платоновские исследования. 2021. Вып. 14. № 1. С. 122–156.

54 Drei dogmatische Schriften Iustinians / ed. E. Schwartz. Munich, 1939. P. 74:20–21.

неоднозначного отношения к подобным формулировкам может служить опять же богословие Иоанна Филопона, для которого это различие, будучи одним из нескольких, в понятийной системе школьной философии выражающих реальность соединения вещей, никак не подходило к тому типу соединения, каковой обнаруживал свои черты во Христе⁵⁵. Напротив, в халкидонитском богословии язык части и целого с этих пор использовался с постоянством. Замечательным образцом христологического трактата, построенного на каркасе этого типа терминологии, может служить уже упоминавшееся 15-е письмо Максима Исповедника, в котором он модифицирует схему описания двух природ во Христе, представленную в трактате «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, изъяв её из контекста демонстрации антропологической парадигмы двух природ в одной ипостаси Христа.

Источники

- Acta conciliorum oecumenicorum* / ed. E. Schwartz. Vol. I–II. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1914–1940.
- Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1891. (CAG; Bd. IV/3).
- Anastasius Sinaita. Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8).
- Basilii Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto* // PG. T. 32. Col. 67–217.
- Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1904. (CAG; Bd. XVIII/2).
- Drei dogmatische Schriften Iustinians* / ed. E. Schwartz. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, 1939.
- Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1900. (CAG; Bd. XVIII/1).
- Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppeditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain: Brepols; Université catholique de Louvain, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II* / ed. M. Wallies. Berlin: Reimer, 1909. (CAG; Bd. XIII/3).
- Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).

55 См.: Ноговицин О. Н. Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством ἀναλογία и παράδειγμα // СХОЛН. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. № 2 (15). С. 804–807.

- Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Texts).
- Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. (Texte und Untersuchungen; Bd. 1).
- Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1887. (CAG; Bd. IV/1).
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. (CSCO; vol. 111–112; [Syr.] 58–59).
- Saint Basile lettres / texte établi et traduit par Y. Courtonne*. T. I–II. Paris: Les Belles Lettres, 1957. (Collection des Universités de France).
- Полемические сочинения: Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский / пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневича. Краснодар: Текст, 2011.

Литература

- Давыденков О., свящ. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
- Давыденков О. В. Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. Диссертация на соискание ученой степени доктора теологии. М.: ПСТГУ, 2018.
- Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин *ἐνυλόστατον* и формула *unus de Trinitate passus est carne* // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.
- Ноговицин О. Н. Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие «частной природы» в «Арbitре» Иоанна Филопона // Историческое сознание и постматериальные ценности. Сборник научных статей / сост. К. В. Султанов. СПб.: РГПУ им. А. И. Герцена, 2019. С. 313–327.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 12. № 1. С. 190–213.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13. № 2. С. 174–208.
- Ноговицин О. Н. «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (III) // Платоновские исследования. 2021. Вып. 14. № 1. С. 122–156.

- Ноговицин О. Н.* Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством *ἀναλογία* и *παράδειγμα* // ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция. 2021. № 2 (15). С. 789–813.
- Шукин Т. А.* Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х тт. Т. 1. М.; СПб.: Никея; РХГА, 2009. С. 623–644.
- Шукин Т., Ноговицин О.* Леонтий Византийский и его трактат «Опровержение силлогизмов Севира» // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4. № 2. С. 165–190.
- Lang U.-M.* John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter». Leuven: Peeters, 2001. (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; vol. 47).