

Олег Ноговицин

«Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II)*

OLEG NOGOVITSIN

‘ANTHROPOLOGICAL PARADIGM’ AND PARADIGMATIC METHOD: PARTICULAR AND COMMON NATURE IN THE TREATISE OF LEONTIUS OF BYZANTIUM *CONTRA NESTORIANOS ET EUTYCHIANOS* AND THE NEOPLATONIC COMMENTARY TRADITION (II)

ABSTRACT. The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium’s treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the ‘anthropological paradigm’, that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург). onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 13.2 (2020) DOI: 10.25985/PI.13.2.08

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

Acknowledgments: The study was funded by RFBR, project № 19-011-00778 “Leontium of Byzantium and Patristics”.

and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides significant reasons in favor of the second position. KEYWORDS: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

3. Антропологическая парадигма в СЧЕ Леонтия Византийского: защита двух природ во Христе с позиции философии

3.1. Полемические позиции халкидонитов, монофизитов и несториан в контексте использования антропологической парадигмы в христологии

Несмотря на очевидность антропологического примера — ведь парадигма человека ясно свидетельствует, что в одной ипостаси могут сосуществовать два иноприродных друг другу начала, — Леонтий Византийский сталкивается с непреодолимыми трудностями. В первую очередь, это не теоретические, но полемические трудности. Его противники, несториане и монофизиты-севириане, признают вероучительное основание антропологической парадигмы — во Христе соединяется божественное и человеческое начало, как и бессмертная душа и смертное тело в человеке, — но не признают онтологического, т.е. того, что есть такой круг вещей = ипостасей, которые состоят из двух самостоятельных и не смешивающихся между собой природ. Таким образом, применительно к логической структуре антропологической парадигмы они не признают соприсущности общих терминов силлогизма, обеспечивающего эффективность ее использования, т.е. непосредственно данную через пример человека присущность двух природ одной ипостаси (А присуще В) (и, соответственно, аподиктической достоверности, лежащей за этой демонстрацией, онтологически релевантной для Леонтия большей посылки правильного силлогизма: в мире есть такие ипостаси, которые состоят из двух несмешивающихся природ). Иными словами, несто-

риане и севириане нарушают для антропологической парадигмы принцип 7^{*1} действенности парадигматического метода.

Несториане вообще отказываются от использования антропологической парадигмы, указывая на радикальное неподобие Бога и человека даже во Христе, а севириане занимают промежуточную и двусмысленную позицию — они (этими словами начинается 5 глава) утверждают:

Что же, разве мы не говорим, что природа человека едина (μίαν φύσιν ἀνθρώπου), хотя и знаем, что соединившееся в ней различно? Какой от этого вред, раз в данном случае мы *называем природы [одной] природой* не для уничтожения особенности частей (ὡσπερ ὧδε οὐκ ἐπ' ἀναίρέσει τῆς ἰδιότητος τῶν μερῶν φύσιν καλοῦμεν τὰς φύσεις), если, как нам кажется, мы делаем подобное и в отношении Христа. Но вы поносите и насмехаетесь над нами, что мы примышляем смешение во Христе, когда обозначаем части именованием целого (CNE 5, 150.9–14)².

Иными словами севириане признают, что всякий человек есть целое одной природы, состоящее из частей, или двух природ (души и тела), т.е. что «А присуще В» в случае человека, и, кажется, то же самое они полагают в отношении Христа. Подтверждают они свою позицию ссылкой на то, что поступают так же, как и халкидониты, подразумевая характерную особенность языка Писаний, для которых привычно именовать части Христа, то есть Его природы, по именованию целого. Это следом отмечает Леонтий, парируя, что такой способ выражения не подразумевает именованья одной единой природы Христа также и двумя составляющими ее природами — он соответствовал бы именованию целого Христа по именам его частей, что также характерно для Писа-

¹ Номера с астериском отсылают к списку принципов функционирования парадигматического метода из 1-й части статьи (см. Ноговицин 2020: 207–208).

² Все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическому изданию Брайана Дэйли (Daley 2017). В цитатах из трактата использовался с вариациями готовящийся к публикации его полный русский перевод, выполненный Тимуром Щукиным.

ний, а значит, доводы севириан выдают их лукавство и желание скрыть свои подлинные взгляды³.

Более того, подобное признание севириан и само по себе не отменяет действительности их догматического словоупотребления: для них Христос обладает одной уникальной природой богочеловека, но никак не двумя природами в одной, то есть в действительности они не признают очевидного для всякого разума подобия Γ и Δ, *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека, взятого тем способом, которым это делают халкидониты (принцип 6* для них эффективен только в одном случае из двух). Но тогда как их понять? Леонтий в связи с этим немногим далее восклицает:

А вот еще какие затруднения вы создаете, опровергая слова о двух природах [во Христе]. Речь о том, что вы говорите не «две и одна» (*καὶ δύο καὶ μία*), как в данном случае [т.е. в случае человека, когда «мы называем природы одной природой»], а «только одна» (*μία*ν μόνην) — и потому, получается, страсть к смешению [природ] против воли одолевает вас, а страсть к разделению не отступает (*CNE* 5, 154.9–12).

Формула «две и одна», две природы и одна ипостась = природа, две части одного целого, означает признание того, что «А при-суще В» в отношении парадигмы Δ. Но в случае севириан это признание не касается меньшего крайнего термина Γ, в отношении которого и должно строиться доказательство. Напротив, Γ берется по формуле «только одна [природа]», и следовательно, парадигму Δ севириане должны заранее брать по той же формуле.

³ Указывая на небуквальный язык авторитетных Отцов, вошедший в общее употребление, Леонтий так первоначально отвечает на слова севириан: «Если вы желаете части называть именем целого, необходимо вам, конечно, и целое познавать с помощью именованя частей, и тогда никаких вопросов бы к вам не возникло. Называя Господа плотью или, скорее, человеком, вы обозначили бы целое [исходя из разделения] по частям, но не именуя при этом две природы одной природой. <...> Ведь мы, следуя божественным Писаниям и переданным от отцов умозрениям, часто называем целое именами частей и части именем целого, именуя Слово *Сыном человеческим* и исповедуя, что *Господь славы был распят*» (*CNE* 5, 150.15–18, 150.20–152.2).

Это означает противоречие в терминах, а также то, что в действительности они смешивают обе природы не только во Христе, но и в человеке, а потом произвольно и смутным образом выделяют присущее только по качествам душевному и телесному, божественному и человеческому в человеке и во Христе соответственно. Именно это и говорит, высказываясь на столь же формальном уровне, Леонтий чуть выше:

Вы же, используя пример (παράδειγματι) человека, разрушаете [сам] пример (παράδειγμα) вместе с самим первообразом (πρωτότυπο). Ибо мы говорим, что природа человека едина, не в том же смысле, что вы, когда отождествляете природу плоти с сущностью души, или наоборот. Впрочем, мы также не утверждаем, что не являющееся ни тем ни другим [ни плотью, ни душой] составилось из того и другого. Мы называем ее природой, не обращая внимания на отношение частей (ибо никакая предикативная речь (λόγος)⁴ не подвергает порче их иноприродность, даже и в единстве), но предикцируем (κατηγορούμεν) значение общего и вида (καθόλου καὶ εἶδους σημασίαν) частному и особенному (μερικοῦ καὶ ἰδίου) (CNE 5, 152.6–14).

В таком явно эпистемологическом и методологическом контексте рассуждение Леонтия касается не конкретных антропологических теорий, подобрать которые к набросанной Леонтием схеме смешений и разделений души и тела вряд ли представляется возможным, даже если задействовать все антропологические модели поздней античности. (К этому вопросу мы вернемся позднее⁵.) Однако суть претензии Леонтия ясна и состоит в том, что его оппоненты нарушают равновесие между сущностями души и тела в человеке как несмешиваемыми целостностями, соотнося его с отношением божества и человечества во Христе. Он, несомненно, дает упрощенную схему, в которой задействованы все

⁴ Перевод λόγος в этом месте в качестве простого высказывания, связанного с предикацией подлежащему любых предикатов вне зависимости от различия определений и приводящих признаков, мы обоснуем ниже.

⁵ См. параграф 4.1.

крайние варианты возможных отношений двух частей в едином объекте. Можно сводить природу плоти к сущности души, а можно сущность души — к природе плоти. Формально в этих случаях речь идет и о сведении природы человека либо к душе, либо к телу, то есть целого к части, либо, и это третий вариант, образовании природы человека (целого) посредством смешения этих частей. Иными словами, исходным вариантом для этих трех является полное смешение души и тела, бессмертного и тленного в человеческом индивиде как целом.

Сам Леонтий приемлет только конструктивно полноценный вариант этого исходного случая, который смешение как свою противоположность не предполагает, поскольку имеет дело с полноценным единством общего видового определения частного индивида, т.е. человека в его человеческой природе. Правильным является не обращать внимание на отношение души и тела в человеке с точки зрения механизма связи в нем двух разнородных природ и, соответственно, таким же способом использовать пример человека как образец для рассмотрения частей ипостаси Христа. Как говорит Леонтий, целостности души и тела, их иноприродности, в таком единстве целого никакая предикация (λόγος) каких-либо свойств субъекту этого единства, т.е. всякому отдельно взятому существу вида «человек», не угрожает.

Иными словами, и несториане, и севириане, отказываясь от онтологического принципа «две природы в одной ипостаси», постулируют ему противоположный «одна природа в одной ипостаси», соответствующий модели понимания сущего в античной философской традиции. По этой причине несториане вынуждены вводить помимо двух общих природ божества и человечества две ипостаси Слова и Христа как божественного человека, связанного со Словом не ипостасным (в понимании халкидонитов) или природным (в терминологии Кирилла Александрийского, применявшего понятие природы и для ипостаси Христа, и для божества и человечества) единством, но единством достоинства или особого совершенства Христа (единством Лица в их терминологии).

гии)⁶. Напротив, севириане, как видно из обширной цитаты Севира, приведенной нами в 1 параграфе, говорят об одной единичной природе Христа, которая уникальна в отличие от других вещей, являющихся в качестве частных природ единичными совокупностей единичных природ того или иного вида. Соответственно, они упрекают халкидонитов в том, что те смешивают значение природы как совокупности и как единичной природы, что ведет к смешению всей Троицы со всеми людьми.

В итоге в *CNE* демонстрация Леонтием антропологической парадигмы трансформируется в демонстрацию корректности принципов ее использования в качестве конкретного случая доказательства посредством *παράδειγμα* в контексте критических ответов на возражения оппонентов.

3.2. Частный характер *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека в *CNE* и частные сущности в александрийской неоплатонической школе

В восстановленном нами контексте полемики вокруг использования в богословии антропологической парадигмы приведенную выше цитату *CNE* 5, 152.6–14 следует читать как указание Леонтием на то, что он правильно, так же как и севириане, понимает термин природа в его двух значениях частного и общего, но что севирианское понимание Христа как одной уникальной природы приводит их к утрате возможности мыслить человечество во Христе как полноценное человечество, что противоречит вероучительному принципу наличия божества и человечества во Христе, и не позволяет им корректно применять антропологическую парадигму, а это, добавим, в свою очередь ведет к изъятию сотериологического основания из догмата о Воплощении.

Леонтий прямо утверждает, что условием правильного применения парадигмы является сохранение в пределах умозаключения структуры предикации терминов, т.е. отношений частного и общего в порядке определения понятий и их предикации в суж-

⁶ Об этом см. ниже в параграфе 4.1.

дении. То есть в этом месте 5 главы ему нужно показать, прежде всего, что *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека являются частными терминами (принцип 2*) или ипостасями (человек при этом соотносится с коллективным единством вида, которому принадлежит, а Христос — нет), а также что все элементы под ними или их части столь же индивидуальны и соотносятся определенным образом с тем или иным коллективным единством индивидов соответствующего вида (природы) (принципы 4* и 5*). Из этого следуют определенные выводы относительно нашего понимания соотношения божественного и человеческого начал во Христе, а именно то, что, как и в человеке, его душа и тело всегда индивидуальны, так что и во Христе природным единением соединяются Бог-Слово и индивидуальный человек (отдельная человеческая ипостась). Леонтий уже предлагал такое доказательство в предыдущих главах в первую очередь на языке богословов (об этом далее), но здесь, поскольку богословскими доводами убедить оппонентов не удалось, опирается на авторитет философов. Раскрывая структуру предикации общего частному в случае человека в сравнении со случаем Христа, он по очереди снимает оба аргумента севириан, состоящие в том, что 1) в отношении Христа принято именовать составляющие Его части по имени целого, и в том, что 2) формула «только одна природа» каким-либо способом включает две природы = ипостаси во Христе.

Леонтий в только что процитированном месте говорит: мы, а именно халкидониты, «предицируем (*κατηγοροῦμεν*) значение общего и вида частному и собственному» (*CNE* 5, 152.13–14), где *κατηγοροῦμεν* — технический термин Аристотеля и всех его комментаторов, означающий акт предикации. И в этом смысле его не интересует всякое сказывание, говорение или высказывание (*λόγος*) о том или этом существе, но только имеющее дело с «определением» вещей по родам и видам (Леонтий противопоставляет видовое частному), в отличие от произвольного смешения предикатов, составляющих определение вещи и обозначающих ее входящие свойства, которое, как подразумевается, и допускают,

не сознавая того, севириане. Именно это значение поддерживают комментаторы александрийской школы, указывая на то, что частные сущности подлежат общим сущностям, или служат подлежащим для них, в отношении предикации, или определения (πρὸς κατηγορίαν), в отличие от всех привходящих, которым они служат подлежащим в отношении их существования (πρὸς ὑπαρξιν) (об этом ниже).

Следом Леонтий непосредственно обращается к тем, кто передал халкидонитам (т.е. и ему самому) навыки в искусстве логики:

Поскольку, как передали занимающиеся логическими вопросами, то, что относится к частному (τὰ μὲν ἐπὶ μέρους), приобщается [присовокупляется] (κοινωνεῖ) общим (τοῖς καθόλου), а общие предикации (κατηγορεῖται) тому, что относится к частным, общее индивидов (ἀτόμων κοινωνία) относится к виду согласно природе, а общение общего (καθόλου κοινωνία) относится к частям согласно называнию (κατὰ τὴν κλήσιν), мы не устранимся от того, чтобы, как сказано, называть часть именем целого. *Поскольку единая природа (φύσεως τῆς μιᾶς) подчиняет целое (ὅλον) человеческого вида (ἄνθρωπέιου εἶδους) и поскольку ничто из причисляемого к одному и тому же виду не является иносущностным (ἑτεροούσιον), справедливо, что частное именуется по имени общего [совокупного]*⁷ (κοινοῦ). Ведь нельзя прийти к выводу, что некий [частный] человек (τινα ἄνθρωπον) имеет другой вид в отношении к общему человеку (καθόλου ἄνθρωπον) (CNE 5, 152.15–24).

По существу, Леонтий эксплицитно говорит здесь об индивидуе вида человек как о «частной природе». Выделенная нами фраза тому свидетельство. Каждый индивид из целого человеческого вида имеет одну и ту же природу, и соответственно ничто, т.е. никакие индивиды того же самого вида, не могут быть иной

⁷ У Леонтия прослеживается различие в словоупотреблении между общим, καθόλου, в характеристике предиката, как выражающим логическое определение общей сущности, и общим как совокупным, κοινόν, в характеристике предиката, как выражающим отнесение индивида к реальной совокупности (общности) индивидов такого-то вида = сущности. Это различие логического, общего самого по себе, и реального мы рассматриваем далее.

природы, чем сама эта сущность = природа. Леонтий уравнивает сущность, природу и вид как общее определение частного сущего (индивида). Это уравнение он вводит в 1 главе⁸, однако здесь допускает, следуя общему словоупотреблению (как в обыденной речи, так и для его оппонентов и в философских школах), именование части по имени целого. Чуть выше, в 5 главе, он показывает, что хотя для догматической строгости необходимо принять однозначное словоупотребление, тем не менее избежать именовании целого по имени части или части по имени целого не всегда возможно (CNE 5, 150.15–152.2). Именуя частный индивид по имени целого, т.е. совокупности всех индивидов общей сущности, мы всего лишь переносим имя природы на ипостась или индивид. И имеем на это право, поскольку все индивиды такого-то вида имеют одинаковую природу.

При этом именование частного по общему — не только результат общего характера имен, но сама возможность логического определения частного посредством общих имен, соответствующая процедуре предикации общего частному, зависит от первичного, предшествующего логическому делению понятий и именованию, приобщения частного общему, т.е. индивидов — виду, по самой их природе. Каждый частный человек в том виде, который есть у него, ничем не отличим от общего человека, то есть общей сущности (вида) «человек». Таким образом, Леонтий разводит логическое определение частного (индивидов) в предикации («ничто из причисляемого к одному и тому же виду не является иносущностным») и порядок причастности индивидов универсальным видам по их общей природе, т.е. по самим этим видам («единая природа подчиняет целое человеческого вида»). Действительным образом существующие в этом мире индивиды располагаются посередине между этими двумя порядками предсуществования общего и именовании по имени общего (καθόλου ἄνθρωπος⁹ — общего человека) некоего действительного частного

⁸ См. вступление к CNE, 126.1–3 и особенно CNE 1, 134.3–10.

⁹ Идиома ὁ καθόλου ἄνθρωπος употребляется, по сути, как термин уже Алек-

индивида (τις ἄνθρωπος — некоего, или частного, человека). Важно достичь однозначности именованя, поскольку логический порядок, выраженный в языке, в правильном применении целиком соответствует онтологическому делению индивидов. В таком именовании сказываются сами вещи.

Чтобы пояснить это трехуровневое определение природы у Леонтия и конкретней проинтерпретировать его ссылку на логиков, мы обратимся к определению понятия частной сущности в современной Леонтию александрийской школе неоплатонизма.

Для примера возьмем рассуждение Аммония Александрийского из комментария на «Категории» Аристотеля относительно двух смыслов понятия подлежащего (ὑποκείμενον)¹⁰. Это рассуждение содержится в комментарии к *Cat.* 1a20 («Из существующего одно [говорится] о каком-нибудь подлежащем...») и является частью стандартного для комментариев на «Категории» рассуждения, проясняющего различие между говорящимся о подлежащем и находящимся в подлежащем:

«подлежащее» (ὑποκείμενον) сказывается (λέγεται) двумя способами: с одной стороны, в отношении существования (πρὸς ὑπαρξιν), поскольку сущность (οὐσία) [служит подлежащим] для привходящих (συμβεβηκόσι); с другой стороны, в отношении предикации [определения] (πρὸς κατηγορίαν), поскольку частные сущности (μερικαὶ οὐσίαι) [служат подлежащими] для общих (καθόλου) [сущностей]. Потому что частные сущности служат подлежащими (ὑποκείνται) для общих, не в силу того, что [последние] существуют (ὑπὸστῶσι) (потому что общие пред-существуют (προϋφεστήκασι γὰρ αἱ καθόλου)), но чтобы [общие] можно было высказать о них. Поэтому, если бы он [Аристотель] просто назвал сущность «подлежащим», кто-то мог бы возразить, сказав, что

сандром Афродисийским (см., например, Alex. Aphr. *In Metaph.* 509.6–7, 509.11, 515.22, 523.13 sqq.), столь же широко она использовалась в александрийской неоплатонической школе и у христианских авторов VI–VII веков.

¹⁰ Комментарий является записью лекций Аммония анонимным учеником. Сохранился еще один вариант записи этих лекций, принадлежащий Иоанну Филопону, очень близкий по содержанию и структуре работе анонима, но более обширный и позволяющий понять темные места в первом комментарии.

он называет частную сущность подлежащим для общих только в отношении предикации (Ammon. *In Cat.* 26.10–16).

Итак, этим рассуждением проясняется вопрос, почему Аристотель не отождествляет прямо сущности и подлежащие, но описывает сущности так же и через отрицание привходящего (*In Cat.* 25.22–24). Помимо аргумента о том, что подлежащими, являющимися материей для предикатов определения и привходящего, не могут быть «только умопостигаемые» сущности (первичные и божественные сущности, не имеющие материи) (*In Cat.* 26.1–3), в числе других Аммоний приводит и этот. А именно, он утверждает следующее: всякая сущность есть подлежащее для привходящих (поскольку она есть условие их бытия, ибо они не могут существовать сами по себе без подлежащего — эту посылку Аммоний или его ученик, записавший лекции, здесь пропускает), но чтобы привходящие могли реализоваться в подлежащем, необходимо, чтобы существовала частная сущность такого-то вида и рода. Если отсутствуют определенные возможности, т.е. подлежащее как материя для реализации этих возможностей в привходящих, то и привходящее не появится в подлежащей вещи.

Таким образом, частные сущности являются подлежащими для общих сущностей, чтобы стать подлежащими привходящих для того, чтобы те существовали. Таковы два различных смысла любого высказывания о сущем, для разведения которых Аристотель и употребляет понятие подлежащего двояко, несмотря на то, что в качестве конкретной вещи это одно и то же подлежащее. И в первом случае он имеет ввиду подлежащее, в котором в отношении своего существования (πρὸς ἴταρξιν) реализуются привходящие, а во втором — подлежащее, о котором говорится в отношении его предикации, или определения (πρὸς κατηγορίαν), т.е. как о такого-то вида и рода сущем (ему соответствует комплекс εἶδολοῖο διαφοράι¹¹, которые составляют определение вещи), поскольку оно представляет конкретную материю (возможность) сущего

¹¹ Вопрос о составляющих вид различиях как сущностных ἰδιώματα = ἰδιότηα природы обсуждается в разных местах CNE. Этот контекст мы рассмотрим

для его бытия таким-то, а не другим, соответственно этой, а не другой материи.

В комментарии на *Cat. 2b5* «или находится в них как в подлежащих» Аммоний непосредственно определяет частную сущность, в качестве аристотелевской *первой сущности*, как реальную вещь (здесь же представлена упомянутая выше пропущенная в предыдущей цитате посылка, которую в этой цитате мы выделяем):

общие сущности (καθόλου οὐσίαι) сказываются (λέγεται) о частных [сущностях], а *привходящие имеют свое бытие в частных сущностях* (μερικάς οὐσίαις). Если не будет первых сущностей, не будет ни общих [сущностей], ни привходящих. Поэтому вполне разумно, что частные сущности считаются [Аристотелем] первыми. И он хорошо поступает, когда использует для общих «сказывается» (τὸ λέγεται), а для привходящих — «есть» (τὸ ἔστι) (Ammon. *In Cat.* 41.13–17).

Существование самих общих сущностей, как видно из приведенных цитат, берется Аммонием в очень специфическом контексте:

- 1) Подлежащее во втором смысле, как частная сущность, употребляется Аристотелем отдельно, поскольку частные сущности *являются подлежащими* для общих сущностей, не в силу того, что общие сущности существуют, ибо они сами по себе и так уже предсуществуют, но для того, чтобы общее можно было предцифировать частным сущностям. Так в первой цитате.
- 2) Поскольку первая сущность (или частная сущность) есть подлежащее как общих сущностей, так и привходящего, потому «Если бы не было первых сущностей, не было бы ни общих [сущностей], ни привходящих». Так во второй.

Данное противоречие является только видимостью, поскольку «сущность» в этих местах говорится в разных значениях. Здесь

ниже. Отметим, что на языке неоплатонических комментариев как минимум начиная с Порфирия составляющие вид различия (αἱ εἰδολοιοὶ διαφοραὶ), которые отличают одну вещь от другой по сущности, обозначались также как различия в наиболее собственном смысле словом ἰδιαιτάτα (Porph. *Intr.* 8.15–9.2), которое использовалось богословами как в этом, так и других близких значениях.

нужно иметь в виду классическое неоплатоническое различие между теологическим обсуждением универсального *прежде* многого частного, логическим обсуждением его *после* многого и физическим обсуждением универсального *во* многом¹².

Соответственно, в первой цитате подразумевается, что логическое измерение предикцирования следует самим вещам, т.е. природному (физическому) измерению, где существуют все частные вещи природы. И такие вещи сами являют себя в том виде и роде, которые говорятся о них. Но это возможно, только если общие сущности существуют и сами по себе, как конструктивные принципы различия вещей по видам и родам в космическом целом.

С другой стороны, во второй цитате первые сущности как подлежащие в высказывании, в измерении говорения о сущем (логическом измерении), есть основание бытия и общих сущностей, и привходящих. И таковыми же они с очевидностью являются в природном измерении. Поскольку, как утверждает Аммоний в комментарии на *Cat.* 2a35, если погибнет какая-либо первая сущность, то погибнет и то, что существует в ней как в подлежащем, и то, что сказывается о ней как подлежащем (*In Cat.* 40.22–41.12). Иными словами, здесь имеется в виду не сама по себе общая сущность и не привходящие, которые в своем самобытии столь же универсальны, но то, что всякая первая (или частная) сущность, как подлежащее высказывания, основанного на созерцании реальной природной вещи, имеет только собственные, принадлежащие только ей общие предикаты. Они же выявляются как общие лишь исходя из созерцания частного и абстрагирования от множества сходных по этому общему вещей. Аммоний только повторяет вслед за Аристотелем и всей предшествующей комментаторской традицией, что природные вещи существуют и мыслятся в отношении общего только как частные вещи, а само общее

¹² См. краткий, но содержательный, обзор проблемы: Sirkel et al. 2015: 136–138, п. 146. Там же см. литературу по теме. См. также важнейшую статью Л. Бенакиса, целиком посвященную данному различию в александрийской школе и в последующей византийской философско-богословской традиции (Benakis 1982).

соотносится с ними двояким образом, и этой двойственности соответствуют два вышеозначенных смысла подлежащего.

В этом смысле применительно к различию двух способов говорения о подлежащем у Аристотеля, по мнению Аммония, озвученному в последнем предложении приведенного фрагмента из комментария на *Cat.* 1a20, тот, кто следует этому различию, совершенно прав, поскольку если бы он назвал сущность просто «подлежащим», ему бы указали на второе значение подлежащего, а именно, что эта частная сущность (каковы и все конкретные вещи, то есть сущности) соотносится с самим по себе существующим общим только в отношении предикации того, что составляет ее общее определение с другими частными сущностями (но, добавим окончание фразы, — не в отношении принадлежности ей привходящих).

То, что это дополнение релевантно для чтения текста и Аммоний имеет ввиду, что общими являются не только сущности, но и привходящие, что о них также не следует забывать, и существуют они в вещах и высказываются в их отношении особым образом, отличным от общих сущностей, — свидетельствует пояснение Иоанна Филопона. Он пишет в комментарии к тому же месту из Аристотеля:

«подлежащее» используется двумя способами: подлежащее в отношении существования ($\pi\rho\sigma\ \upsilon\lambda\alpha\rho\xi\iota\nu$) и [подлежащее] в отношении предикации [определения] ($\pi\rho\sigma\ \kappa\alpha\tau\eta\gamma\omicron\rho\iota\alpha\nu$). Сущность есть [подлежащее] в отношении существования (поскольку она служит подлежащим в отношении существования привходящих), а частные есть [подлежащие] в отношении предикации, поскольку они служат подлежащими для общих в отношении их предикации, но не в отношении их существования. Общие не нуждаются в частных для того, чтобы существовать, а нужны для того, чтобы предикцироваться им. Частные, напротив, нуждаются в общих в отношении [своего] существования, а не в отношении предикации; ибо если не будет человека просто ($\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\pi\lambda\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\lambda\omicron\upsilon$), не будет Сократа и Платона.

Среди тех, которые являются подлежащими в отношении предикации, некоторые есть сущности, а другие есть привходящие. Как

уже сказано, частная сущность служит подлежащим общей сущности в отношении предикации, как Сократ [служит в качестве подлежащего] для человека просто и животного просто. И частное привходящее (μερικὸν συμβεβηκὸς) [служит в качестве подлежащего] для общего [привходящего], например белое в этом камне для белого просто и для цвета [просто]. Ибо говорим, что белизна этого камня есть белое, а белизна просто есть цвет (Phlp. *In Cat.* 30.25–31.4).

Данный пассаж дает прозрачную формулу для понимания отношений существования и предикации (определения) в отношении частных сущностей, но кроме того дополняет рассуждение Аммония указанием на универсальный характер привходящих: в логическом рассмотрении подлежащими для предикации общих привходящих являются частные привходящие, так же как частные сущности являются подлежащими для предикации общих сущностей. В этом смысле мы можем различать, например, белое и цвет как общие привходящие в их родо-видовом соподчинении и белое в конкретном камне.

Леонтий Византийский фактически следует этому троякому различению 1) общего пред-существующего (у него в рассматриваемом месте *CNE* 5, 152.15–24 берутся для рассмотрения только общие сущности), 2) общих сущностей = природ в логической предикации частным вещам или индивидам (первым или частным сущностям неоплатоников) и 3) вещей природы, т.е. самих индивидов. С оговорками перенося имя целого на часть, Леонтий фактически эксплицитно говорит о природах как об индивидах (единичном) в севирианском словоупотреблении¹³.

¹³ Следует отметить, что термин «частная природа» (μερικὴ φύσις), используемый Иоанном Филопоном как в «Арбитре», так и в его более ранних философских сочинениях, достаточно точно коррелирует с понятием «частной сущности» как подлежащего для общего после многого, в отличие от общего прежде многого, и употребляется им для именованя общего во многом в качестве частного. Однако он не соответствует ни индивидуальной природе Севира, ни индивиду или частной природе Леонтия Византийского, представляя собой оригинальный продукт сложного философского анализа реального процесса позна-

Итак, «общий человек» означает совокупность индивидов вида «человек», а «частный человек» означает конкретного индивида, выделенного из этой совокупности. Однако в случае Христа, как указывает Леонтий, «такой порядок отношений (τις τάξις συήσεων) нельзя обнаружить» (CNE 5, 152.24–25); мы имеем дело с эксклюзивной ипостасью:

Поскольку если Христы составляют вид, как и люди, из них некий один, провозглашенный Христом, словно посредством какого-то обособления от общего (καθόλου) и совокупного [общего] Христа (κοινὸν Χριστὸν), единой природой (μία φύσις) не называется по отношению к тем и от тех [т.е. Христов], чтобы нам называть Его и одной и двумя природами (καὶ μίαν αὐτὸν καὶ δύο φύσεις), имея одно [название] благодаря тому, что [Он] является общим [совокупным] (κοινὸν), а другое — благодаря Его частям (μέρη), как в случае нас [людей] (CNE 5, 152.25–29).

В конце этого сложно построенного, но по смыслу прозрачного описания Леонтий уточняет (CNE 5, 152.28–29), что, с одной стороны, мы не можем называть Христа одной природой по причине наличия общего, т.е. совокупности Христов, которая в реальности отсутствует: в случае Христа нельзя найти отношений, которые имеются в рамках отношения совокупности вида «человек» и индивидов, его составляющих, поскольку Он, если назвать Его одной природой, не из числа индивидов такой общей природы. С другой стороны, мы не можем поэтому называть его одновременно и двумя природами, т.е. сразу одной и двумя природами, перенося имя общего вида на частного индивида, который при этом состоит из двух природ, как это происходит в случае человека. Леонтий поясняет далее, что сказанное им верно, так как для применения ко Христу имени одной природы и двух природ в означенном смысле невозможно найти той же причины, по которой люди таковы. Ведь «ясно, по какой причине человек называния природы и производства общего самой природой на основе индивидуального. О частной природе в богословии Филопона см. Ноговицин 2019.

вается и одной, и двумя природами. Одно именование он имеет благодаря общению в виде (εἶδος κοινωνίαν), а другое получает благодаря неизменности частей [души и тела]. Однако там, где нет вида [Христов], каким образом два [две природы] могут называться одним [именем этого вида]?» (CNE 5, 154.2–4).

Каждый человек обладает общей природой с другими людьми и может называться природой, или частной природой, по одному основанию (отношение вида, или природы, и индивидов под ним той же природы), но двумя природами совсем по иному основанию (наличие в индивиде двух различных природ), и нельзя сделать так, чтобы Христос в этом отношении был таким же, как и человек. Для Христа выполняется только условие второго из этих оснований. Следовательно, перенести единое имя общего на частного представителя этой общей совокупности в случае Христа невозможно (CNE 5, 152.29–154.1) — целое, от которого можно было бы перенести на этого Христа имя, общее многим Христам, не наблюдается в сущем и не представлено в номенклатуре естественного языка. Метафорический перенос имени с целого на часть, который работает в том числе при именовании общим именем вида индивида этого вида (общий и частный человек) и терпим, даже когда мы переносим имя одного из наиболее общих терминов (общая и частная природа) с вида на индивида, перестает работать, когда мы переносим такой термин с целого на часть в случае уникального индивида, не имеющего над собой вида. Христос — ипостась, а не единая природа. Христа только метафорически можно именовать по имени Его части Словом или Сыном человеческим, как можно и целое имени Христа переносить на часть, когда мы говорим «Господь славы был распят» (CNE 5, 150.20–152.2), но это не означает того, что Он сам как целое из двух различных природ — часть чего-то общего, таковы только части его единой ипостаси (Сын из Троицы и один человек от человеческой природы), и поэтому имя «природа» к целому его ипостаси в строгом смысле, без указания на то, что это ипостась, не применимо.

3.3. *Вопрос о возможности антропологической парадигмы: частный характер природ частей Христа и человека и проблема дизъюнкции тождества/присущности в отношении терминов «две природы» и «одна ипостась»*

В истолкованной нами части 5 главы *CNE* Леонтий Византийский показал, что $\pi\rho\omega\tau\acute{o}\tau\upsilon\lambda\omicron\nu$ Христа и $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ человека в том способе формулирования антропологической парадигмы, который он использует, как и у севириан, являются индивидуальными ипостасями или частными терминами в $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ (принцип 2* функционирования антропологической парадигмы). Христос не мыслим через видовое определение, а человек по определению берется в примере как частный человек, имеющий то же определение (род и вид), что и всякий другой из совокупности всех людей. Севириане согласны, что душа и тело в каждом частном человеке ($\tau\iota\varsigma \acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\lambda\omicron\varsigma$) индивидуальны и, соответственно, принадлежат к виду (природе) душ и виду (природе) человеческих тел, т.е. являются индивидами из этих двух совокупностей (принципы 4* и 5* в отношении $\lambda\alpha\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ человека). Леонтий принимает и то, что во всех случаях отношения индивида и его вида можно говорить о частной природе и общей природе, т.е. эта характеристика относится и к двум природам во Христе.

И он утверждает, что мы «знаем только три способа [пути] ($\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\upsilon\varsigma$), которыми именуемое может называться единой природой ($\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$)»: 1) «либо оно [именуемое] есть вид» (это общее понятие вида = природы); 2) «либо оно причастно ($\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$) тому же виду» (это частное понятие природы; таковы душа и тело в человеке, таково же и частное божество во Христе — в отношении Слова это очевидно всем участникам дискуссии, — как причастное общей божественной природе Троицы, и частное человечество в Нем, как причастное человеческому виду); 3) «либо оно путем смешения разных видов составляет в нечто иного вида, которое причастно тому и другому, но в точности ни тем, ни другим не является». И здесь он снова ссылается на знающих людей, т.е. философов, которые такую природу «называют незаконнорожденной ($\nu\acute{o}\theta\omicron\nu$)» (*CNE* 5, 154.5–8).

Гипотезу о том, что Леонтий имеет в виду под проблемой смешения природ в философии того времени, мы кратко представим позже, хотя уже ясно, что в данном месте он отсылает читателя к незаконному смешению видовых и привходящих признаков вещей, что в случае двуприродных сущих дает целиком вымышленное сущее неизвестного происхождения. Здесь важно то, что он оставляет право на существование в структуре предикации в суждении только отношению частного и общего как совокупности частного¹⁴. Однако это отношение не соответствует отношению большего крайнего и среднего терминов (А — две природы, и В — одна ипостась) в антропологической парадигме.

С одной стороны, последнее отношение только опосредованно названным отношением общей природы и ее частного представителя, которое непосредственно дано в *παράδειγμα* человека (единичные душа и тело из соответствующих им общих совокупностей природ души и тела) (Δ) и подобным же образом должно мыслиться в отношении человечества и божества во Христе (Γ). То есть две природы в большем крайнем термине антропологической парадигмы у Леонтия есть частные природы, так же как частными природами в случае и человека, и Бога являются составляющие их природы (это соответствует принципам 4* и 5*).

С другой стороны, отношение большего крайнего и среднего терминов (А присуще В) есть отношение не общего и частного в суждении, но именно двух терминов в специфическом умозаключении, образованном посредством парадигмы, поскольку требует доказательства из онтологически заданных посылок. Для Леонтия, как мы покажем далее, такое доказательство присущности двух природ одной ипостаси Христа (Γ) не есть силлогизм в философском смысле, поскольку для него это непосредственное усмотрение (включающее минимальный понятийный анализ, чтобы быть представленным в уме и речи) действительности

¹⁴ Леонтию важны различия в природах Христа и их привходящих особенностях, т.е. возможность отделить только человеческое во Христе от его божества. Об этом см. 4 параграф.

состава из двух самостоятельных природ человеческой ипостаси и ипостаси Слова. Как таковое, это суждение по форме подобно усмотрению определения первой сущности в перипатетической и неоплатонической школах, и потому прямо не доказуемо через силлогизм. Это также самоочевидный вывод из правильного силлогизма, который скрыт формой доказательства посредством *παράδειγμα*, когда мы относим Христа к подобным ему по структуре сущим. Еще раз воспроизведем этот силлогизм: две природы присущи одной ипостаси; Христос есть одна ипостась; ипостась Христа включает две природы. Но поскольку обычно у ипостаси одна природа, то и сам этот силлогизм требует дополнительных разъяснений. Точнее, поскольку он самоочевиден в своем выводе для верующего и при этом думающего над предметом своей веры христианина в отношении Христа и не очевиден для многих, считающих себя христианами, этот вывод должен быть доказан иным способом, нежели тот, что дает данный силлогизм. Но никаких средств его доказать нет, помимо обращения к примеру человека, что неизбежно заставляет Леонтия прибегнуть к риторической демонстрации этого вывода посредством *παράδειγμα*. Поэтому только благодаря примеру человека, самоочевидному для всех, он может рассчитывать риторически доказать своим оппонентам, а точнее — всякому разумному верующему христианину, что специфика структуры бытия человеческого индивида относится и к Христу, иными словами — что есть вещи, форма существования которых предполагает две природы в одной ипостаси, и Христос, как и человек, среди них. Как отношение общего и частного (вида и индивида) в суждении, так и отношение двух частных природ = ипостасей в одной ипостаси в правильном умозаключении, которое скрыто риторической формой доказательства посредством *παράδειγμα*, он, как мы видели, по традиции описывает в виде отношения целого и части. Но это два разных типа отношения.

Именно это положение лежит в основе логико-философской (согласно членениям дисциплин в школьной неоплатонической

философии) критики Леонтием позиции севириан в рассматриваемых местах 5 главы *CNE*.

К каким же следствиям ведет отказ от признания двух природ во Христе, т.е. признания эффективности антропологической парадигмы, взятой исходя из понятийной симметрии отношений двух природ в человеке и во Христе? Леонтий поясняет это философскими аргументами в 5 (вторая половина) и 6 главах. Он применяет доказательство от противного: если не принять отношение включения «две природы в одной ипостаси» (А присуще В), то есть не признать эффективность его варианта антропологической парадигмы, и остаться в пределах утверждения о «только одной природе» Христа, мы получим исключительно самопротиворечивые способы решения вопроса о том, как божество и человечество сосуществуют во Христе, и в итоге упраздним саму возможность доказательства посредством примера человека.

Чтобы показать это, он обращает аргумент Севира против халкидонитов, состоявший, как мы помним, в том, что принимающие две природы во Христе получают в выводе воплощение всей Троицы во все человечество, против самого Севира. Что же будет с этим аргументом, если эти две природы по условию задачи вполне в духе Севира частные, а не общие?

То, что равно одному и тому же, говорят, будет равно и друг другу. Возьмем чертеж равностороннего остроугольного треугольника. Как первая сторона будет относиться ко второй, а вторая к третьей, так и первая будет относиться к последней. Нарисуй три стороны и приложи три лица, по одному к каждой стороне, и обнаружишь, что как первое лицо соотносится со средним и среднее с последним, так первое соотносится с последним. Почему я говорю это? Потому что, раз, по-твоему, едина природа Слова (Λόγου) и плоти (σαρκός), и при этом есть учение о единой природе Отца и Слова, следует признать единую природу плоти и Отца (*CNE* 5, 154.15–24).

Таким образом, если природа Христа стала единой природой Слова и человека, то раз природа Слова — та же природа, что

и природа Отца (и, как подразумевается, Святого Духа), и природа человека во Христе — та же, что и у всех людей, то в силу Воплощения Сына у Отца (добавим — и у Духа) и у человека — одна природа. Такой человек, понятно, не может быть общим, то есть смысл аргумента не сводится к этому простому доказательству. Дело не просто в том, что принятие одной природы Христа непосредственно смешивает всю Троицу и все человечество: если мы имеем дело с частными природами — подобного смешения не происходит. Собственно, в этом и состоит позиция Леонтия Византийского. Но и Севири имеет в виду частные природы.

Речь у Леонтия идет не о смешении Троицы и совокупности всех людей, но о том, что если в Воплощении во Христе Слово смешивается с человеком по природе, то либо одна природа Христа уже не будет той же, что у Отца и у человека, либо одновременно будет одной и той же, что и у них обоих. Как утверждает Леонтий, в этом случае «тождественное в одном и том же смысле будет и единосущным и иносущным, и единой природой и не единой природой» (*CNE* 5, 156.6–8), т.е. природа Христа будет и единосущной с Отцом и человеком, и иносущной им, а также в первом случае — одной иносущной им природой, а во втором — двумя природами, единосущными им. Но и то, и другое одновременно, так что ни одна из соединившихся природ, оставаясь разделенной, не сохранится в своей целостности в этом тождестве одной уникальной природы.

Севириан не спасает и ссылка на постулируемое ими наличие двух разных способов существования единства природ, озвученное Леонтием: у Отца и Сына их единство имеется «в смысле тождества природы», т.е. их природа тождественна по принципу отношения вида как совокупности индивидов и индивида из этой совокупности, но во Христе Слово и человек едины «в смысле логоса соединения (τῷ λόγῳ τῆς ἐνώσεως)» (*CNE* 5, 156.1–3). Но тогда, что бы севириане ни понимали под этим принципом соединения, повторяя столь распространенное для богословского язы-

ка описания Воплощения слово¹⁵, раз единое по природе (Отец и Сын = Слово) и единое благодаря соединению (Слово = Сын и человек) «не тождественны, — отвечает Леонтий, — то одно едино так, а другое иначе». Однако в этом случае (то есть случае единой природы Христа, в которой должно сохраняться и человеческое, и божественное) получится, что «тождественными окажутся один и два, одно благодаря соединению, а два — благодаря природам» (CNE 5, 156.4–6).

Иными словами, если природа у Христа одна и она себе тождественна, т.е. является самостоятельной природой, как полагают севириане, то в ней одним способом существует одно, а другим другое. Следовательно, одно и два оказываются одним и тем же, только не одним, как в случае уже рассмотренного варианта единства по природе и Сына с Отцом и Слова с человеком, а двумя способами: одно — по единению, и два — по природам. С одной стороны, Христос будет уникальным единством после соединения Слова и человека, а с другой — включать и одновременно исключать два природных единства: Бога, поскольку Сын тот же по природе, что и Отец (и, соответственно, Дух), и человечества, поскольку человек во Христе тождествен по природе всем людям. Но обе эти стороны будут выражать полное тождество. В силу этого такая единая природа Христа хотя и будет в действительности включать видовое разделение природ божества и человечества, но при этом ни то, ни другое не сохранится после соединения в этой природе в целостности своей собственной природы в силу совершенной тождественности себе того целого, в которое они оказываются заключенными.

В этом случае нетождества смыслов единства Христа, с одной стороны, и его составляющих природ, с другой, итог будет тем же, что и в первом случае тождества в одном смысле (по одному способу) природы Христа как Сына Отцу и как человека другим людям. Леонтий, восклицая, «что может быть глупее этого?», под-

¹⁵ Лямпе в своем словаре только для христологического контекста дает три столбца вариантов употребления ἕνωσις (Lampe 1961: 487–488).

водит именно такой итог: «Тем самым называемое вами единой природой не избегает разделения, которое имеет природа во множестве общающихся в ней лиц, и вводит смешение в тождестве сложной [составной] природы (ἐν τῷ ταύτῳ τῆς συνθέτου φύσεως), не сохраняя ни одно из соединившихся после соединения (μετὰ τῆν ἔνωσιν)» (CNE 5, 156.8–12). В свою очередь, халкидониты «с Божьей помощью надежно защищены и от того и от другого: и различие соединившихся, даже в соединении, благодаря двойственности природы, объявлено, и тождество лица выведено в итоге благодаря схождению соединяющихся природ в одной ипостаси» (CNE 5, 156.12–15).

Отметим, что эта предпринятая Леонтием критика учения монофизитов возможна только в рамках антропологической парадигмы, если, конечно, мы не принимаем во внимание вариант крайней монофизитской позиции, которую не разделяли Севир и его последователи: Бог воплотился только по видимости, но не в действительности своей природы. В границах принятия антропологической парадигмы халкидонитской формуле «две природы — одна ипостась» может противостоять только одна позиция: две природы тождественны одной ипостаси. В соответствии с этим позиция Леонтия формулируется через отношение включения терминов А и В — две частные природы принадлежат одной ипостаси. Ее противоположность, предполагающая, как у Севира, сохранение свойства божества и человечества в одной природе Христа, есть позиция логического тождества: две частные природы тождественны одной ипостаси, что влечет онтологическое противоречие: А есть В (смертное тождественно бессмертному) и одновременно А не есть В (смертное не тождественно бессмертному). Собственно, эту позицию и критикует Леонтий, поскольку она упраздняет всякую возможность доказательства того, что божество и человечество, бессмертное и смертное, не превращаются во что-то третье, неизвестного и непонятого свойства. Он добавляет, что севирианская позиция не избегает разделения, характерного для отношения вида и включенных в него индиви-

дов, имея в виду, что Христа можно поставить и под вид Бога, и под вид человека, поскольку в нем смешаны свойства (как видовые, так и привходящие, поскольку это частные природы, или индивиды) и того, и другого, — и это все в силу того, что севириане допускают смешение природ, вводят его в тождество составной природы (CNE 5, 156.8–12). В основе этого противоречия, повторим, лежит логическое отождествление А и В, большего крайнего и среднего терминов антропологической парадигмы, на что и указывает Леонтий.

Таким образом, севириане помещают тождество самосущего бытия (καθ' ἑαυτὸν εἶναι¹⁶) Спасителя (средний термин В антропологической парадигмы) на уровень двух природ (большой крайний термин А), и в силу этого нарушают порядок отношений индивидуальных природ во Христе и индивидов из тех видовых совокупностей, которым они принадлежат (отношение Отца и Сына, как и человека во Христе и любого другого человека). Они смешивают две природы в тождество природы = ипостаси и отделяют Христа от божества и человечества, а потом произвольно выделяют их в Нем, опять же произвольно указывая на наличие у этой одной природы = ипостаси свойств того и другого. В итоге они уничтожают саму парадигму как метод доказательства, поскольку упраздняют два общих термина этой парадигмы: их антропологическая парадигма представляет собой произвольное сопоставление человека и Христа, как содержащих свойства бессмертия и тленности, что вводит массу противоречий уже в само богословие (пока ограничимся примером: бессмертная душа не может мыслиться в человеке как свойство — это частная сущность = природа). А это, в свою очередь, ведет к внутренней деструкции христологии, т.е. идеи божественной ойкономии (домостроительства), поскольку между Богом и человеком с точки зрения смешения свойств во Христе «после соединения»

¹⁶ Леонтий в 1 главе различает εἶναι λόγον — логос бытия индивидуальной вещи по виду, т.е. по ее определению, и καθ' ἑαυτὸν εἶναι — логос самобытия ипостаси (CNE 1, 134.6–7).

природ уже невозможно провести онтологическое различие. Это означает упразднение основного условия возможности применения парадигматического метода: между парадигмой и меньшим крайним термином имеется отношение сходства, но не тождества (принцип 1*). Этот вопрос в общей форме Леонтий обсуждает в начале 2 главы, и мы вскоре к нему перейдем.

Напротив, в халкидонитском варианте Леонтия две природы и одна ипостась являются самостоятельными терминами в антропологическом примере. И принцип тождества находится на уровне ипостаси, а не двух природ, которые включены в ипостась как индивидуальные (частные) природы, и это подтверждает *παράδειγμα* человека: душа покидает тело, но не разрушается, Слово существовало и до соединения с плотью; но душа теперь ждет нового единения со своей оставленной и в будущем — после Страшного суда — нетленной плотью, а воскресший Христос более уже никогда не будет просто Словом. Все эти вероучительные истины очевидны и принимаются всеми сторонами. Мистерия Воплощения, когда в одной ипостаси соединяются две частные природы = ипостаси, открывается в чуде творения человека по образу и подобию Божьему, когда подобным образом в ипостаси человека неизменно с каждым новым рождением соединяются две частные природы = ипостаси души и тела.

3.4. Проблема определения Христа как вопрос об очевидности антропологической парадигмы

В силу сказанного выше ничем, кроме невежества, Леонтий не может объяснить поставленное им в начале 6 главы возражение севириан, которые стремятся вменить халкидонитам исповедание трех природ во Христе, т.е. следуя своей позиции о тождестве ипостаси Христа и двух индивидуальных природ, указывают халкидонитам на то, что те говорят о трех индивидах (Слово, душа и тело) в одном Христе (*CNE* 6, 156.16–20). Леонтий вынужден обратить внимание оппонентов на то, что всякое диалектическое обсуждение предполагает принятие очевидных посылок, которых

необходимо держаться, как и выводов, которые из них делаются, но не обращаться вспять и возвращаться к очевидному, как будто оно не ясно (CNE 6, 156.20–158.4). Все согласны в том, что «человеческая природа» не является простой и как целое имеет части — тело и душу. Но севириане не считают, что в случае Христа нужно остановиться на том, что и в Его непростой природе только две части, божество и человечество, и речь не идет о Боге и душе, или Боге и теле, так что в конечном счете в полемике о Его природе возникают три части этой природы как целого (CNE 6, 158.4–14). Никто не ссылается на то, что зависит от простого человеческого понимания в мысли о Христе, то есть о божестве и человечестве в Нем: никакого многообразия мнений в этом вопросе среди христиан и не возникало бы, если бы именование Христа «означало истину подлежащей вещи (ὁλοκεμένου πράγματος ἀλήθειαν ἐστήμαιεν)» (CNE 6, 158.18–19), т.е. было определением, подобным тому, что имеется для всех индивидов вида в случае человека и других вещей.

Имя «человек» всем понятно, и все разумные существа так или иначе знают его определение. Но поскольку у Христа определения и видового понятия нет, то возникает широкое поле для спекуляций и использования Его имени чуть ли не как технического термина, значение которого доступно лишь немногим знатокам богословия (CNE 6, 158.19–23). Несомненно, Леонтий имеет в виду философские экспликации христологических проблем монофизитами. Они говорят о трех природах во Христе, к Слову добавляя тело и разумную душу¹⁷. Леонтий исходит из того, что

¹⁷ Пожалуй, помимо 6 главы CNE Леонтия Византийского, единственным сохранившимся развернутым свидетельством обсуждения проблемы философского определения уникальной природы Христа, значения его имени и анализа проблемы отношения двух и трех природ в составе природы Христа в эпоху христологических споров является «Арбитр» Иоанна Филопона, написанный в преддверии анонсированных императором Юстинианом свободных и доступных как халкидонитам, так и монофизитам прений по вопросам христологии на близящемся Константинопольском соборе (553 г.). Этот анализ составляет все основное содержание его трактата и проводится в полемике как с халкидони-

принцип тождества ипостаси и двух природ во Христе играет с севирианами злую шутку, поскольку деление того целого, что он собой представляет, после деления на три далее можно продолжать бесконечно (CNE 6, 158.24–160.6). Он приводит обширную сводку последовательных делений частей, качеств и способностей, на которые разделяется человек, начиная с первичного деления на душу и тело, — сводку, стандартную для современной ему философской литературы. Более того, он ссылается и на дополняющие эти деления спекуляции в медицинской литературе (CNE 6, 160.7–22).

Аргумент Леонтия вовсе не прост. Он указывает на нелепость деления человека и Христа более чем на две части, т.е. на две самостоятельные, но не самосущие (καθ' ἑαυτὸν εἶναι) в ипостаси природы, поскольку свойства (ιδιότητα) человечества и божества не имеют самостоятельного существования вне этих ипостасей, как и иные части, качества и способности, которые можно в них выделить. В силу этого, если взять монофизитское представление о единой природе Христа, эти части могут только мысленно выделяться в такой уникальной ипостаси, которой Он является.

С высокой долей вероятности понятным становится и то, на какое понятие незаконнорожденной смешанной природы ссылается Леонтий в 5 главе (CNE 5, 154.6–8). Перипатетическая и неоплатоническая философии не отрицают смешения (σύγχυσις) тел. Леонтий пишет, что существование совершенно новых природ, полученных в результате смешения, сохраняющих причастность каждому из смешанных видов и при этом не являющихся в чистом виде ни одним из них, знающими людьми признается сомнительным по принципу своего происхождения. Можно поду-

тами, так и с несторианами. Доказать, что трактаты Леонтия писались в ответ на «Арбитр», невозможно, поскольку у него нет упоминаний о Константинопольском соборе, однако тексты Леонтия свидетельствуют о том, что вся эта проблематика уже до собора имела историю широкого обсуждения, в котором Филопон, несомненно, участвовал как одна из главных фигур партии севириан еще при жизни Севира (ум. в 538 г.), тем более что оба они были жителями Александрии, подлинного центра как философской мысли империи, так и монофизитского христианства того времени. См. Lang 2001; Šanda 1930.

мать, что речь идет о перипатетическом принципе «смесь — это объединение способных к смешению веществ, когда они уже изменились в качестве» (Arist. *GC* 328b23). Такая способность выражается в единстве материи и противоположности качеств смешиваемых веществ. При этом их собственные качества в смеси сохраняются в возможности, но не в действительности. Однако не ясно, что имеет в виду Леонтий под сохраняющейся причастностью каждому из первоначальных видов. Если речь идет о сохранении качеств, присущих божеству и человечеству во Христе в той единой природе, о которой говорят севириане, то, несомненно, они не должны быть только потенциальны. Поэтому предположение об их актуальности в смешанной природе было бы противоречием в терминах: Христос не был бы смесью, а значит, и одной природой. Но это только аналогия, поскольку было бы наивным приписывать Богу и человеку единую материю, на основе которой только и возможно смешение. Сам Леонтий в 7 главе эксплицитно говорит о том, что всякое смешение имеет своим следствием возникновение новой природы с новыми качествами, в которой не сохраняются ни особенности смешивающихся природ, ни общее этих природ, явно обращая это обвинение севирианам (*CNE* 7, 172.27–174.10). Судя по всему, делая это признание, он остается посередине в споре стоиков и перипатетиков, указывая на оба мнения, но строго обосновывая неприменимость логики смешения природ в случае Христа и человека.

На наш взгляд, учитывая прежде всего логико-онтологический контекст определения понятий, в котором ведет свое рассуждение Леонтий (вопрос о том, что можно называть одной природой), и его отказ делить природы во Христе и в человеке и, соответственно, определения их вида на части по способностям и качествам, у него для случая Христа речь идет, прежде всего, о недопустимости в этом случае смешения видового определения и привходящих качеств, частных сущностей и привходящего, т.е. разных родов сущего школьной неоплатонической философии. И это тем более верно, поскольку в 5 главе все аргументы

Леонтия против севириан направлены на то, чтобы подчеркнуть, что, смешивая несмешиваемые природы во Христе и в человеке, на логическом уровне (общее *после* много неоплатоников) они взламывают границы определения этих природ и, как следствие, перестают различать в привходящих свойствах единой ипостаси, какие из них принадлежат природе божества, а какие природе человечества во Христе, или душе и телу в человеке. Иными словами, Леонтий может обвинять своих оппонентов в том, что они рассматривают сущности как простые агрегаты различных качеств. Именно такое, прежде всего, логическое смешение, способно породить фантазию о том, что в совершенно новой природе Христа могут смешаться свойства (ἰδιότητα) разных природ.

Тогда Леонтий имеет в виду одну из проблем, связанных с пониманием различий (διαφοραί) в школьной неоплатонической философии. Видовые или составляющие вид различия (αἱ εἰδοποιοὶ διαφοραί), как важнейший тип различий (наряду с разделяющими род различиями), в пассаже из *Cat.* 329–33 Аристотель называет частями сущности, которые и сами есть сущности. Проблема, однако, в том, что составляющие вид различия, хотя и составляют вместе с родом определение сущности, могут выступать и как привходящее, а именно как привходящие качества (ποιότητα)¹⁸. Эта проблема в школьной неоплатонической традиции в контексте анализа «Категорий» была поставлена еще Порфирием¹⁹, во всяком случае, его цитирует Симпликий в контексте обсуждения этого вопроса. Так, в подробней всего развернутом примере Порфирия жар в огне является его видовым различием и принадлежит определению сущности огня как ее часть, и в этом смысле не находится в подлежащем, но в железе жар является привходящим и находится в подлежащем, поскольку входит в железо и отходит от него, его не разрушая (*Simp. In Cat.* 48.24–

¹⁸ Технический термин, обозначающий качества, начиная с Аристотеля.

¹⁹ Видимо, в несохранившемся комментарии на «Категории» Πρὸς Γεδάλειον сохранился другой, написанный в форме краткого школьного диалога. «К Гедалию» активно использовал в своем комментарии Симпликий.

26). На тот же пример ссылается Аммоний в своем комментарии на «Категории». Он сообщает о тех, кто полагает, что существуют различия (διαφοραί), такие как жар в огне, промежуточные между категориями сущности и качества, и утверждает, что думать так абсурдно, поскольку тогда нужно было бы добавить еще один высший род — одиннадцатую категорию (Ammon. *In Cat.* 46.11–19). О том же пишет и Филопон (Phlp. *In Cat.* 66.6–12)²⁰. Абсурд в том, что в этом случае мы вводим род сущего, который не подчиняется условиям правильной предикации по определению (сказываемое о подлежащем) и привходящему (находящееся в подлежащем). Леонтий также исходит из того, что именно смешение севирианами видовых различий определенных в своей природе сущностей и различий как привходящих качеств, то есть смешение родов сущего как следствие отождествления ипостаси и ее природ в случае таких сущих, как человек и Христос, — основная причина их неспособности сохранить правильную форму предикации вида в отношении частей ипостаси как одного, так и другого. И в этом его позиция ясно указывает, что в своей критике севириан в 5 и 6 главах он и в случае человека, и в случае Христа опирается на данный логический контекст рассуждений комментаторов Аристотеля.

Обратим еще раз внимание, что методологически подобное смешение ведет к разрушению антропологической парадигмы в том виде, в котором ее используют севириане. Леонтий указывает и другие следствия.

Первое из них — отказ от признания или неспособность помыслить очевидность того, что ипостась Христа составлена из двух самостоятельных природ по примеру человеческой ипостаси. Обычно люди непосредственно схватывают смысл деления Христа на части и не видят там более двух частей, поскольку в этом и состоит смысл целого, сочетающего смертное и бес-

²⁰ Подробней видовые различия в связи с проблемой качеств в школьном неоплатонизме обсуждает А. Жиркова (Zhyrkova 2017: 209–213). Этот вопрос она рассматривает в контексте интерпретации соответствующих мест в 1 главе *CNE*.

смертное (*CNE* 6, 162.1–5). Леонтий дает емкую формулу первичного схватывания умом смысла вещи, которое является материей различия ее состава, схватывания, без которого, соответственно, невозможно понимание и какой-либо разумный разговор об этой вещи:

Все же простое и общее восприятие вещей (τῶν πραγμάτων ἢ ἀπλῆ καὶ καθόλου ἐπιβολῇ) порождает в нас цельное и непроясненное [т.е. неразложенное на части] понимание (ἐννοῖαν ἡμῖν ὁλοσχερῆ καὶ ἀτράνωτον); а разделение их в размышлении (ἐπίνοῖαν) приводит нас к точному знанию (ἀκριβῆ γνῶσιν) того, из чего они составлены (*CNE* 6, 160.1–3).

Данное определение, несомненно, когерентно аристотелевскому понятию о сути бытия вещи, без которого невозможно никакое последующее рассуждение о ней²¹. Все, что можно усмотреть в этом различении первичного смысла вещи, дает ее определение (ὅρος), как мы увидим ниже. Леонтий говорит о простом и общем восприятии вещей, т.е. получаемое в таком восприятии их цельное понимание касается структуры соотношения частного и общего в конкретных вещах — она-то и обнаруживается в различении целого и его частей в мысли. Для человека и Христа это прежде всякого дополнительного различения — две составляющие их природы. Попытка же деления частей на части чужда и догмату, и лаконичному языку Евангелия, но есть часть технического языка ученых, трудного для восприятия обычного человека (*CNE* 6, 162.10–14). Так Леонтий, по существу, указывает, почему севириане не принимают принципы 6* и 7* функционирования антропологической парадигмы. Эпистемологическую структуру, мыслимую в первичном понимании вещи, для Христа и человека данную через специфическое отношение общего и индивидуального в их частях и этих частей как индивидуальностей, составленных в одной ипостаси, Леонтий предлагает в 4 главе. Там он, таким об-

²¹ См., например, образцовое место, в котором речь идет как о сути бытия вещи, так и о несоставных вещах: Arist. *Metaph.* 1051b18–33.

разом, раскрывает структуру, обеспечивающую зримое подобие Христа и человека.

Второе следствие отождествления ипостаси и природы во Христе, ведущего к суждениям типа «душа или тело есть часть Христа», к смешению божественного и человеческого во Христе, сотериологического свойства. Ибо такое смешение ставит под сомнение совершенство человечества Христа, делает Его чуждым нашей природе, как будто Он «не усвоил наше изначально, или не сохранил неповрежденным то, что Он получил от нас, твердый залог спасения всей нашей природы» (CNE 6, 162.7–10).

Это итоговый богословский вывод Леонтия Византийского из философского прояснения им смысла отрицания оснований функционирования антропологической парадигмы севирианами. Богословские проблемы, связанные с таким отрицанием, Леонтий обсуждает во 2, 3 и 4 (начале) главах, и начинает с утверждения первого и главного принципа доказательства посредством *παράδειγμα*: она предполагает отношение сходства, а не тождества со своим *πρωτότυπον*.

Литература

- Ноговицин, О.Н. (2019) “Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие ‘частной природы’ в *Арбитре* Иоанна Филопона”, in *Историческое сознание и постматериальные ценности: сборник научных статей*, 313–327. СПб.: Издательство РГПУ им. А.И. Герцена.
- Ноговицин, О.Н. (2020) “‘Антропологическая парадигма’ и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)”, *Платоновские исследования* 12.1: 190–213.
- Benakis, L. (1982), “The Problem of General Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought”, in Dominic J. O’Meara (ed.), *Neoplatonism and Christian Thought*, 75–86. Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts.)
- Lampe G.W.H., ed. (1961), *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Lang, U.-M. (2001), *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the “Arbiter”*. Leuven: Peeters.
- Nogovitsin, O.N. (2019), “Influence of the School Tradition of Alexandrian Neoplatonism on the Christological Controversies of the VI century: The Concept of ‘particular nature’ in the *Arbiter* of John Philoponus”, in *Historical Consciousness and Post-Material Values: Collection of Scientific Articles*, 313–327. St. Petersburg: Herzen University Publishers. (In Russian.)
- Nogovitsin, O.N. (2020) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I)”, *Platonic Investigations* 12.1: 190–213. (In Russian.)
- Šanda, A., ed. (1930), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Beryti Phoeniciorum: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Sirkel, R.; Tweedale, M.; Harris, J.; King, D., trs., (2015), *Philoponus. On Aristotle, Categories 1–5. Philoponus. A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. Bloomsbury Academic.
- Zhyrkova, A. (2017), “Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation”, *Forum Philosophicum* 22.2: 193–218.