

Олег Ноговицин

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

---

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 (III)

ABSTRACT. The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorians 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 14.1 (2021) DOI: 10.25985/PI.14.1.06

\* 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.

---

#### 4. Антропологическая парадигма в CNE Леонтия Византийского: защита двух природ во Христе с позиции богословия

##### 4.1. Антропологическая парадигма и понятие совершенной природы: критика Леонтием позиции несториан

В начале 2 главы CNE Леонтий Византийский различает два противоположных типа отношения к использованию антропологической парадигмы в отношении христологии.

Несториане отказываются признавать познавательную ценность этого примера (CNE 2, 134.21–24)<sup>1</sup>. По сведениям Леонтия, они указывают на то, что части человеческого индивида, хотя и разновидны, тем не менее возникают сразу и одновременно в единстве индивида. Напротив, во Христе Слово существует заранее, и хотя Христос также и человек, но в отличие от несовершенства частей всех остальных людей, их душ и тел, включает совершенные части, и потому к нему в собственном смысле деление на части не приложимо. Они говорят: «Каким же образом тогда ты прилагаешь человеческое смешение (κράμα) к Слову и Воплощению, раз они нисколько не подобны?» (CNE 2, 136.1–2).

Напротив поклонники Евтихия — монофизиты, по словам Леонтия, с удовольствием используют антропологическую парадигму постоянно, но «весьма безграмотно, сообразно смешению первообраза (τῆς πρωτότυπου συγχύσεως) и как его видимое

---

<sup>1</sup> 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.

отображение» (*CNE* 2, 136.4–6). Иными словами, севириане берут за основу свой концепт единой природы Христа, первообраза (πρωτότυπον), предполагающий смешение божественной и человеческой природ, и переносят его на единство человека, так что παράδειγμα человека служит ясным и точным отображением этого единства.

Леонтий отмечает, что парадигма или образ человека — не современное изобретение, но нечто, «переданное свыше, как говорится, от отца к сыну» (*CNE* 2, 136.7), т.е. в порядке природы воспроизводится в поколениях, и как парадигма (пример или образец) для прояснения первообраза, т.е. Бога, давно используется отцами Церкви для объяснения соединения человека и Бога во Христе. Поэтому «Нехорошо поступают с этой парадигмой (παράδειγμα) они [поклонники Евтихия], заставляя ее быть тем же, что первообраз (πρωτότυπον)» (*CNE* 2, 136.9–10). Причина в том, что между πρωτότυπον и παράδειγμα, как в смысле примера или образца для объяснения πρωτότυπον, так и в богословском значении явления первообраза Творца в образе человека, который наследуется в поколениях людей, всегда имеется различие. Без этого принципиального несходства, как указывает Леонтий, «парадигмы не было бы» (*CNE* 2, 136.10–11). В этом смысле, невольно отождествляя структуры, составляющие форму бытия как πρωτότυπον Христа, так и παράδειγμα человека, мы разрушаем и παράδειγμα, и πρωτότυπον (*CNE* 5, 152.6–7). Как мы видели, подобное отождествление, характерное для севириан, в структуре доказательства посредством παράδειγμα является следствием отождествления большого крайнего и среднего терминов (А и В), которое ведет к структурному тождеству отношений в суждении, составляющем меньший крайний термин (Γ — две природы во Христе есть одна природа), и в суждении, составляющем пример (Δ — две природы в человеке есть одна природа). В итоге в обоих случаях отождествление в одной природе двух выражается в смешении двух природ в одной и одновременном признании их различия в каком-либо другом отношении (как умопостигаемого

различия либо самих природ в одной природе, либо двух видов свойств в одной природе)<sup>2</sup>. Результатом описанного смешения,

---

<sup>2</sup> Эта критика Леонтием монофизитской доктрины вполне аутентична. Она также объясняет оставленный нами выше без разъяснений упрек Леонтия монофизитам в 5 главе относительно следствий смешения природ во Христе для антропологии: они либо сводят природу души к плоти, и наоборот, либо утверждают составленность природы из обеих частей в смысле их полного смешения. Приведем соответствующие доктринальные примеры. Скажем, Севир может в одном и том же тексте (мы цитируем «Послание к комиту Экумению») писать: 1) «Знай же, державный, ибо я отвечаю тебе, что нечестиво предавать анафеме тех, которые говорят о свойствах природ, я имею в виду — о божественном и человеческом, что и составляет единого Христа. В самом деле, плоть не перестает быть плотью даже тогда, когда она становится плотью Бога, а Слово не оставляет Своей собственной природы, даже когда Оно ипостасно соединяется с плотью, наделенной разумной душой» (Brooks 1919: 4–5; рус. пер.: Давыденков 2007: 206); и 2) «Мы анафематствуем не тех, кто верит в свойство природ, из которых единый Христос, но тех, кто разделяет свойства между двумя природами» (Brooks 1919: 7–8; рус. пер.: Давыденков 2007: 206–207), т.е. свидетельствуем в конце концов об одном свойстве «единой природы Слова воплощенного». Такая двойственность, как известно, привела к расколу в монофизитском лагере в связи с проблемой афтартодокетизма. Свидетелем этого раскола и спора Севира с Юлианом Галикарнассским был и сам Леонтий. Юлиан, следуя прямому смыслу утверждения о «единой природе Слова воплощенного» и утверждению одного свойства (*ιδιότης*) во Христе, отрицал тленность человеческой природы в Нем до Воплощения и радикально разводил безгрешную божественность Христа и греховную природу человека (см. Draguet 1924). В антропологической перспективе это означало примат греховности, т.е. телесной тленности, в природе человека после грехопадения — человек, прежде всего, есть его грешная плоть. Напротив, Севир сохранял представление о тленности Христа до Воскресения и, соответственно, особенности человеческой природы во Христе, но как элементы составной единой природы Христа, обладающей одной божественной энергией. В природе Христа, по его мнению, просто невозможно полностью разделить свойства по природе человека и по божеству. Так, Севир пишет: «Какой природе свойственно ходить по воде? Пусть ответят нам вводящие два естества по соединении. Божественной? Но разве свойственно божеству идти телесными стопами? Человеческой? Но разве не чуждо человеку ходить по влажной стихии? Как мы видим, исчезли твои две природы. Ведь для всякого, намеренно не закрывающего глаз, очевидно и несомненно, что как один и неразделен нас ради воплотившийся Бог Слово, так и энергия Его нераздельна (*ἁμίριστος... ἐνέρυεια*). И именно Ему свойственно ходить по воде, и в этом заключается как богоприличная, так и человеческая сторона» (Eust. Mon. Ep. (PG 86.1: 924–925; рус.

как уже отмечалось нами выше, оказывается нарушение главного принципа функционирования доказательства посредством *παράδειγμα* (между парадигмой и меньшим крайним термином имеется отношение сходства, но не тождества), на котором основаны все остальные условия его правильного построения.

Таким образом, это *несходство* *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека противоположно не *сходству*, как полагают несториане, а *тождеству*, т.е. как раз и предполагает определенное *сходство*. Именно этот принцип Леонтий выносит в качестве аргумента как против метода использования антропологической парадигмы севирианами, так и против оснований отказа ее использовать со стороны несториан. Далее он поясняет, что означает такое сходство с понятийной точки зрения.

Прежде всего, Леонтий отрицает те основания использования антропологической парадигмы, которые несториане могли бы приписать халкидонитам как их собственные:

Мы... используем человека как парадигму не по причине предсуществования или сосуществования, или несовершенства частей (*τὸ ἀτέλῃς τῶν μερῶν*) (оставим этим празднолюбцам говорить, что они несовершенны, хотя они не таковы в соответствии с логосом [определением] бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*))... (*CNE* 2, 136.11–14)

Попробуем разъяснить причины критики Леонтием оснований, выставляемых несторианами в качестве условий невозможности использования антропологической парадигмы. Эти осно-

---

пер.: Давыденков 2007: 228)). Следствием такого подхода оказывается, что усвоенная природой Слова «несамобытная» (*οὐκ ἰδιοσύστατος*) природа человека (см., например, *Sev. Ant. C. imp. Gram. 2.4* (Lebon 1938: 58–64)) становится медиатором божественной энергии, охватывающей разумную душу, которая полностью овладевает и руководит телом. В антропологическом измерении это означало понимание человека прежде всего исходя из его разумности, того качества души (бессмертной сущности), которое является, свидетельствуя о ее независимости от страстей тела, основой человеческой природы, несмотря на то, что последняя составлена из двух элементов. Но при этом позиции и Севира, и Юлиана предполагают и смешение свойств души и тела, и одновременно примат одной из этих частей человеческой природы над другой.

вания несториане, как подразумевается Леонтием, от противного приписывают халкидонитам, поскольку те поддерживают в качестве необходимого условия эффективности *παράδειγμα* человека ее *сходство* с *πρωτότυπον* Христа.

Несториане подчеркивают *несходство* *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека, но, как полагает Леонтий, только в силу того, что бояться допустить их *тождество*. Несторианское понимание делает антропологическую парадигму неприменимой. Это обстоятельство объясняется как минимум двумя причинами.

1. Первая причина кроется в том, как несториане понимают совершенство природы человека и Бога. Согласно Несторию, совершенная (*τέλειος*) природа по определению своего бытия не нуждается в другой природе, чтобы существовать<sup>3</sup>. Таковы природы Слова и человека. Однако душа и тело не соответствуют этому определению совершенства. Эти природы несовершенны и в этом смысле нуждаются друг в друге, чтобы могла образоваться совершенная природа конкретного человека. Причем тело нуждается в душе, поскольку тело само по себе не способно к жизни и жизнь ему сообщает душа, а душа нуждается в теле, чтобы получать чувственные восприятия<sup>4</sup>. В этом смысле совершенное единство души и тела, т.е. несовершенных природ, является природным; оно есть следствие необходимости естественного порядка вещей. Человеческая природа всегда мыслится как частная вещь — этот человек, и существование его как единства частной души и частного тела есть продукт происходящего одновременно природного сочетания в одну природу. Напротив, во Христе соединяются две совершенные и, соответственно, самостоятельные природы: Слова и человека. Поэтому такое единство не может быть природным единством, и они не составляют одной природы. К тому же Слово уже существовало до соединения с человеком, что еще более подчеркивает неприродный характер их соединения. Вследствие этого единство души и тела является единством двух индивидуальных природ в одной самостоятельной индивидуальной природе (*ипостаси*) *по природе*. Напротив, о единстве Слова и человека во Христе можно говорить только как о единстве двух природ (или ипостасей) в одном лице, и оно носит неприродный

---

<sup>3</sup> Nest. *Heracl.* 2.1 (Driver, Hodgson 1925: 304).

<sup>4</sup> *Ibid.*: 301–302.

характер<sup>5</sup>. По этим причинам Несторий прямо говорит о неадекватности применения антропологической парадигмы к единству божества и человечества во Христе: для Нестория ипостасное соединение, каковым является соединение тела и души в человеческой природе есть соединение их в одну частную природу, что никак не соответствует соединению природ = ипостасей Слова и совершенного человека<sup>6</sup>. Это обоснование с известными оговорками можно назвать философским.

2. Однако понятийным аспектом определения бытия души и тела в человеке как природного единства в силу его природного характера, ни в чем не подобного сверхъестественному единству Слова и человека во Христе, дело у Нестория не ограничивается. Различие в определении бытия этих двух единств связано с более широкой богословской, в первую очередь — сотериологической, перспективой. Во Христе было исправлено то, на что оказался не способен Адам. Христос проявляет послушание в том, в чем Адам нарушил божественную волю и тем самым лишил человечество бессмертия<sup>7</sup>. Данный момент отражает богословскую сущность несторианского определения единства природ, а точнее — ипостасей (индивидуальных природ), во Христе как единства по достоинству ( $\tau\acute{\omega}$  ἄξιώματι). Соединение по природе для несториан означало смешение божественной и человеческой природ во Христе, как это происходит, как они полагали, с душой и телом в человеке. Природное единство привело бы в тому, что человеческое начало лишилось бы собственной жизни — разума, восприятия и воли души, которые заместило бы Слово<sup>8</sup>. В итоге само Слово испытывало бы страсти и зависело от изменчивости телесной природы, будучи ограниченным ею, как это происходит с душой. Природное единство — страстно и тленно, так и душа разделяется со своим телом и ждет восстановления в нетленной плоти. Поэтому соединение Сына с человеком во Христе было свободным соединением из взаимной любви, предполагающей свободное принятие человеческой ипостасью во Христе воли Бога и их общую славу. Такое соединение определяется особым достоинством соединяющихся крайностей, и Христос, в отличие от Адама, это достоинство подтверждает, устаиваясь Воскресения и нетленной плоти.

---

<sup>5</sup> *Ibid.*: 313–314.

<sup>6</sup> *Ibid.*: 161.

<sup>7</sup> Nest. *Heracl.* 1.1.66–69 (Driver, Hodgson 1925: 61–63).

<sup>8</sup> Nest. *Heracl.* 2.1 (Driver, Hodgson 1925: 172–173).

Таким образом, несториане, как мы увидим, по меньшей мере с точки зрения халкидонян и Леонтия, включают в антропологическую парадигму событийные и при этом еще и генетические и профетические компоненты соотношения природ во Христе и тела и души в человеке, а понятие совершенства смещают из поля природного определения в морально-профетическое. Логос предсуществовал Христу, а тело и душа в человеке сосуществуют; части Христа, как божественное в нем, так и человек в меру возможности для человека — совершенны, а остальные люди — совершенны только по определению их природы, но несовершенство частей этой природы ясно обнажает единство онтологического и морального моментов: душа их грешна, а тело до общего Воскресения плоти тленно, хотя перед изгнанием из Рая было нетленно. То есть несториане обращаются к различным модальностям возможного, возможностям реализованным и нереализованным или тем, что могут быть реализованы позже, и только в перспективе их полной реализации, уже наступившей в случае Христа и взыскуемой в случае человека. В действительности понятие совершенного (τὸ τέλειον) ими берется только в этом смысле: Христос уже полностью совершенен как минимум после Воскресения, а человек ожидает решения своей судьбы, и потому несториане отказываются включать в сравнение с двуприродностью (= двуипостасностью) Христа то понятие о человеке, которое соответствует его естественному состоянию в этом мире.

Наши соображения Леонтий подтверждает в конце 2 главы, где отчетливо указывает, продолжая полемику с несторианами:

[предикаты] времени, как и места, не включаются в определения (ὄρος) вещей, потому что они [время и место] относятся к тому, без чего их [определений вещей] не бывает, и только. К тому же всякое определение есть определение нынешней вещи (Ἐτι πᾶς ὄρος τοῦ νῦν πράγματός ἐστιν ὄρος), а не того, что из нее произойдет. Иначе тем самым ничто из находящегося в становлении не показало бы определения бытия (ὄρον τοῦ εἶναι), того, что оно есть, поскольку ничто не пребывает, но все находящееся в возникновении и уничтожении превращается во все. Но и все разумные



сущности, возрастая и умаляясь в добродетели, иногда так, а иногда иначе, созерцаются в становлении. Пребывать в одном и том же не является свойством сотворенной природы, если на самом деле применительно к Богу и только к Нему говорится: «Ты — тот же» (Пс. 101:28) (CNE 2, 138.17–140.5).

Основанием применения примера человека к объяснению составной природы Христа является вневременное и непространственное «определение» (ὄρος) человека по сущности (или по природе). Время и место не входят в определения вещей, «потому что они [время и место] относятся к тому, без чего их [определений вещей] не бывает, и только (τὸν ἄρ ὧν οὐκ ἄνευ, καὶ μόνον, λόγον ἐπέχουσιν)», как разъясняет Леонтий. Судя по всему, он объединяет здесь школьную традицию неоплатонического комментария к Аристотелю и стоическое понимание времени и места как того, без чего никакое причинение и его эффект невозможны, потому что, хотя они и не участвуют в действии, без них ничто произведено быть не может: на это указывает техническое для стоиков выражение ὧν οὐκ ἄνευ (или οὐκ ἄνευ)<sup>9</sup>. Не все, что сказывается о вещи, есть ее определение, но то, что не есть определение, в первую очередь зависит от ее акцидентальных характеристик, которые так или иначе связаны временем и местом. Определения содержат только те предикаты, которые выражают природу той или иной вещи, а именно, согласно комментаторам, ее частную сущность<sup>10</sup>. С другой стороны, стоическое понимание времени и места вписывается Леонтием в контекст христианского взгляда на творение и позволяет ему указать на сугубо формальный характер необходимых тождеств и различий между вещами, в их нынешнем состоянии погруженными в становление, тление и смерть. Таково свойство природы всего сотворенного: всякая вещь обладает неизменной природой лишь в определении ее бытия, но определение только задает границы, в которых она

<sup>9</sup> Ср. Clem. *Str.* 8.9.25.1–4 Stählin; Bas. *Spir.* 3.5.12–13 Pruche (cf. Pruche 1968: 265, n. 3); Alex. *Aphr. De. An.* 161.26–37.

<sup>10</sup> См. параграф 3.2.

претерпевает изменения, и то в ограниченном времени ее частного существования.

Многократное использование ὅρος во всей второй половине 2 главы ясно указывает на соответствие школьному философскому словоупотреблению (как перипатетиков, так и неоплатоников и стоиков), начиная с Аристотеля, придавшего ему терминологическое значение: в перипатетической и комментаторской традиции определение задано под категорией сущности и оно однозначно (синонимично). Напротив, акцидентальная предикация предполагает возможность омонимии, т.е. принятие сущностью противоположных определений, предикацию в различных смыслах под остальными категориями<sup>11</sup>. Именно на это указывает Леонтий, говоря о многообразии перемен в состояниях становящегося сущего: они переменяются во все и гибнут, их смертная природа в случае разумных сущностей касается даже нравственного совершенствования: они всегда на пути к совершенству совершенного человека, а потому возрастают и умаляются в добродетели.

Именно в виду этого Леонтий отрицает всякое соединение по достоинству. В 7 главе *CNE* он утверждает, что невозможно соединить достоинства, не смешав их в одно, именно потому, что всякое соединение морального свойства (по единству воли, в славе и т.д.) в конце концов является не «соединением вещей», а «соединением достоинства» (οὐ πραγμάτων ἔνωσις ἢ τῆς ἀξίας ἔνωσις) (*CNE* 7, 166.13–14). В подтверждение он приводит исключительно богословский аргумент: если бы соединение по достоинству было соединением вещей, т.е. соединением несмешивающихся в таком соединении природ в их определении по сущности, то мы должны были бы признать, что все святые, поскольку они получили божественное достоинство, должны были бы почитаться подобно Христу как обладающие божественной сущностью и сущие в двух природах (*CNE* 7, 166.14–16). Причина в том, что достоинство

---

<sup>11</sup> Данное место обще для всей традиции комментариев к Аристотелю и не требует подтверждений, основной комментируемый фрагмент — 5 глава «Категорий».

непосредственно не является характеристикой природы вещи, т.е. не входит в определение ее сущности, и если вещи по природе изначально не разделены и мы берем достоинство в качестве определения сущности, то большая степень совершенства природы одной вещи поглотит меньшее совершенство другой: «насколько большим оказывается отличие, настолько больше оно соединяет природы» (*CNE* 7, 166.17–18). Иными словами, такая позиция в христологии приведет к смешению природ Христа.

Напротив, соединение по сущности (καθ' οὐσίαν ἕνωσις), или по природе, как уже много раз отмечалось, предполагает неизменность соединяемых частных вещей в своей природе — они не покидают границ своего определения (ὄρος). Несториане, оставляя в отдельности две ипостаси в едином лице Христа, боялись смешать то, что смешаться не способно (*CNE* 3, 140.10–12). В 3 главе *CNE* Леонтий указывает, что Слово, соединившись с человеком по природе, может быть ограничено телом и стать страстным, как и оно, только если мы признаем в Его природе такую возможность до всякого соединения. Напротив, ни когда Логос творил мир, ни когда Он воплотился, Он вовсе не ограничивал себя творением и плотью. Так же и душа стала бы видимой, испытывала бы все страдания плоти и умерла бы, будь это ее соединение с телом смешением природ. Но она, напротив, остается бессмертной, ибо ее страдания не есть страдания тела, она страдает своим собственным страданием, ибо создана такой, что страдает от потенциальной возможности страдать и таковой остается, тело покинув. Это подтверждают и страдания душ в аду, сейчас, еще до восстановления плоти (*CNE* 3, 140.12–142.11).

#### *4.2. Антропологическая парадигма и понятие совершенной природы: позиция Леонтия Византийского*

Итак, как мы уже показали здесь и ранее на материале 5 и 6 глав, для Леонтия основу парадигмы человека, взятой в качестве способа демонстрации двух природ во Христе, составляет вневременное и внепространственное определение его сущности как

частной ипостаси, составленной из двух самостоятельных целостностей, природ души и тела. Именно это он и высказывает, переходя к пояснению действительных причин, по которым, полагает он, антропологическая парадигма дает основу для эффективной демонстрации сходства человека и Христа в отношении структуры элементов, составляющих сущностную форму их бытия:

Мы ведь используем человека как парадигму... для прояснения того, как Слово по самой сущности соединилось с телом таким же, как наше, и никогда без него не созерцается, при том что сохраняет в соединении различие, как, конечно, и общий человек (κοινὸς ἄνθρωπος), поскольку ни у Слова, ни у человека особенности (ιδιώματα) не оказываются смешанными. Ведь ни наша душа не превратилась в видимую и смертную из невидимой и бессмертной, ни Слово не стало видимым и смертным, хотя и наша душа, и Слово родились в видимом и смертном теле. Каждая из упомянутых реальностей непреложно сохраняет свое свойство (ιδιότητα), согласно которому она является тем, что она есть: общим человеком (κοινὸς ἄνθρωπος) из души и тела и Спасителем из божества и человечества. Но они [несториане] берут парадигму не в ее подобии, а в несходстве, и извращают понимание данных вопросов (CNE 2, 136.14–25).

Антропологическая парадигма предполагает *сходство* прототипов Христа и παράδειγμα человека без *тождества*. Но обеспечить это возможно, только если правильно понимать совершенство в понятии природы = сущности применительно и к Христу, и к человеку. В первую очередь нельзя допустить смешения особенностей, идиом (ιδιώματα) природ во Христе и в человеке, т.е. того, что допускают севириане и не признают несториане. Все природы реально существуют согласно логосу бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον). Здесь ὁ τοῦ εἶναι λόγον означает определение вещи, в границах которого она существует. Именно так, через понятие вида (εἶδος) вещи, в конце 1 главы Леонтий определяет τὸν τοῦ εἶναι λόγον (CNE 1, 134.6–8). Соответственно, не обмениваются собственные ιδιώματα, составляющие и Христа, и человека, и соответствующие их отдельному природному свойству

(ιδιότης). Как таковые *ιδιώματα* могут означать видовые различия, составляющие определение как человека и соединенных в нем природ — души и тела, так и природ во Христе — Бога и человека (но с определенным ограничением для непознаваемой сущности Бога и за исключением ипостаси самого Христа, не имеющей общего вида ни с одной из вещей ни этого, ни потустороннего мира). Но они могут обозначать также и приводящие особенности, поскольку актуализация приводящего возможна только в границах определения вещи. Однако, как мы видели, здесь Леонтий имеет в виду отвлечение от приводящего в природах, их пространственных и временных характеристик, всего, что предполагает изменчивость. Он говорит, например, об общем человеке (κοινὸς ἄνθρωπος) и по отношению к человечеству во Христе, и по отношению к человеку как парадигме Христа.

Логическое определение всех названных природ через общее определение (которое целиком отсутствует только у Христа) при этом соответствует онтологическому: природы, о которых говорит Леонтий, даны только как действительные индивиды, свойства природ которых не приходят в смешение. В этом смысле как душа в человеке, так и Слово во Христе не превращаются из невидимых и бессмертных сущностей в видимые и смертные, оказавшись в своем частном смертном теле. Здесь это обстоятельство понятийно не эксплицировано, но очевидно.

Далее Леонтий вводит подразделение в понятие совершенства природы и начинает с парадигмы человека. Человек не состоит из несовершенных частей, если исходить из их собственного бытия и определения взятых самих по себе, «даже если в отношении определения целого человека части не принимают логоса целого именно как целого (εἰ καὶ ὡς πρὸς ὅρον τοῦ ὅλου ἀνθρώπου τὸν τοῦ ὅλου τὰ μέρη λόγον, ὡς ὅλου, οὐκ ἐπιδέχεται)» (CNE 2, 136.30–31). Здесь Леонтий уже взаимозаменяемо начинает употреблять λόγος и ὅρος<sup>12</sup>. Душа по своему определению совершенна: как отдельной и самостоятельной живой сущности, ей не нужно ничего иного, чтобы быть бестелесной и самодвижной, поскольку она

<sup>12</sup> Комментаторы предпочитают вариант — ὀρισμός.

бессмертна и неразрушима (*CNE* 2, 136.31–138.3). Так же и тело совершенно в согласии со своим определением, которое дают ему те, кто занимаются определениями (философы): тело трехмерно, т.е. обладает фигурой, и способно к органической жизни (*CNE* 2, 138.3–6). (И отметим: ни душа, ни тело не могут мыслиться в данном случае иначе как индивиды из числа соответствующих общих совокупностей.) То же, как уже было показано Леонтием, касается и человечества и божества во Христе.

Однако, будучи совершенны сами по себе по определению своего бытия, они несовершенны *в отношении* ипостаси целого, которое составляют, *если берутся сами по себе вне связи с этим целым*, когда оно уже имеется как целое (Христос, а не Слово и человек; конкретный человек, а не душа или тело сами по себе). 1) «Хотя Слово и есть совершенный Бог, оно не будет совершенным Христом, если к нему не присоединится человечество» (*CNE* 2, 138.14–15). Слово как Христос несовершенно, пока по провидению не свершилось Воплощение. Христос несовершенен как Бог, лишенный человечества, и как человек, лишенный Бога: действительность таинства Христова домостроительства целиком зависит от действительности Воплощения (*CNE* 2, 138.9). 2) «И душа не есть совершенный человек, хотя она и совершенная [т.е. бессмертная] сущность, если вместе с ней не будет мыслиться тело» (*CNE* 2, 138.15–16).

Здесь Леонтий вводит особое различие в понятие совершенства природы. Он говорит, что есть два определения совершенства (*τελειότητος ὅρων*): «одно говорится о простом [о самом по себе совершенном], второе же созерцается в отношении (*καὶ τὸν μὲν ἀπλῶς λέγεσθαι, τὸν δὲ ἐν σχέσει θεωρεῖσθαι*)» (*CNE* 2, 138.10–11). Первая из сторон различия точно соответствует общему понятию определения сущих вещей природы по их сущности у неоплатонических комментаторов Аристотеля и соответственно выражает понятие сущностной предикации общего частному в структуре суждения и умозаключения, как мы показали в ходе анализа 5 главы *CNE*. Но второе понятие очевидно вносит нечто но-

вое. Однако прежде чем более отчетливо прояснить разницу между ними, мы сделаем одно замечание, чтобы выделить богословский контекст содержания понятия определения у Леонтия Византийского, его зависимость от вероучительных догм христианской доктрины.

В действительности контекст определения (ὄρος) в философском смысле предикации частному подлежащему, т.е. конкретной единичной вещи, ее видовых различий и рода, составляющих полное определение вещи, дополняется Леонтием специфически новозаветными коннотациями. Когда он утверждает, что предикаты «времени, как и места, не включаются в определения вещей» и «всякое определение есть определение нынешней вещи, а не того, что из нее произойдет», то говорит  $\pi\acute{\alpha}\varsigma \delta\omicron\rho\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon \nu\acute{\upsilon}\nu \pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \delta\omicron\rho\omicron\varsigma$ , т.е. о вещах этого века, и очевидно отсылает не просто к временности творений в их акцидентальных характеристиках в противоположность вневременному и внепространственному определению, но к особому состоянию мира после пришествия Христа. Схожим образом  $\nu\upsilon\nu\acute{\iota}$ , «теперь», многократно употребляется в Новом завете, и прежде всего в ключевых, обладающих особой суггестивной силой местах посланий апостола Павла. Например, таких: *1 Кор.* 13:13 —  $\nu\upsilon\nu\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota \pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma \acute{\epsilon}\lambda\pi\acute{\iota}\varsigma \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta \tau\grave{\alpha} \tau\rho\acute{\iota}\alpha \tau\alpha\upsilon\tau\alpha \mu\epsilon\acute{\iota}\zeta\omicron\nu \delta\grave{\epsilon} \tau\omicron\upsilon\tau\omega\nu \eta \acute{\alpha}\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta$  («теперь же пребывают сии три: вера, надежда, любовь; но любовь из них больше»); *1 Кор.* 15:20 —  $\Nu\nu\acute{\iota} \delta\grave{\epsilon} \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\gamma\eta\gamma\epsilon\rho\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa \nu\epsilon\kappa\rho\omega\nu, \acute{\alpha}\lambda\alpha\rho\chi\eta \tau\omega\nu \kappa\epsilon\kappa\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$  («Теперь же Христос воздвигнут из мертвых, первенец из усопших»); *Рим.* 6:22 —  $\nu\upsilon\nu\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\rho\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma \acute{\alpha}\lambda\omicron \tau\eta\varsigma \acute{\alpha}\mu\alpha\rho\tau\acute{\iota}\alpha\varsigma \delta\omicron\upsilon\lambda\omega\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\varsigma \delta\acute{\epsilon} \tau\omega \theta\epsilon\omega \acute{\epsilon}\chi\epsilon\tau\epsilon \tau\omicron\nu \kappa\alpha\rho\lambda\omicron\nu \acute{\upsilon}\mu\omega\nu \acute{\epsilon}\iota\varsigma \acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\sigma\mu\omicron\nu \tau\omicron \delta\acute{\epsilon} \tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma \zeta\omega\eta\nu \acute{\alpha}\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$  («Теперь же, когда вы освободились от греха и стали рабами Богу, плод ваш есть святость, а конец — жизнь вечная»); *Рим.* 7:6 —  $\nu\upsilon\nu\acute{\iota} \delta\acute{\epsilon} \kappa\alpha\tau\eta\rho\gamma\eta\theta\eta\mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\alpha}\lambda\omicron \tau\omicron\upsilon \nu\omicron\mu\omicron\upsilon \acute{\alpha}\lambda\omicron\theta\alpha\nu\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma \acute{\epsilon}\nu \tau\omega \kappa\alpha\tau\epsilon\acute{\iota}\chi\omicron\mu\epsilon\theta\alpha \acute{\omega}\sigma\tau\epsilon \delta\omicron\upsilon\lambda\epsilon\upsilon\epsilon\iota\nu \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\nu \kappa\alpha\iota\nu\omicron\tau\eta\tau\iota \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha\tau\omicron\varsigma \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon \pi\alpha\lambda\alpha\acute{\iota}\omicron\tau\eta\tau\iota \gamma\rho\acute{\alpha}\mu\mu\alpha\tau\omicron\varsigma$  («теперь же, умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве»)<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Синодальный перевод с изменениями.

Во времени этого *vuvì* определение есть собственный логос бытия. Как замечает в уже цитировавшемся выше пассаже Леонтий: «оставим этим празднолюбцам говорить, что они [душа и тело человека] несовершенны, хотя они не таковы в соответствии с логосом бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*)». Это тот самый логос бытия, который он в знаменитом месте 1 главы приравнивает к природе и который выступает в качестве вида (*εἶδος*) вещи (*CNE* 1, 134.6–8). Но этот собственный логос бытия включает настоящее положение вещей после пришествия Христа и до Страшного суда и восстановления тел, поэтому-то как аргумент у Леонтия берутся и свидетельства о душах, уже отделившихся от тела, но живых в другом мире. И поэтому, когда речь идет о Христе, о Нем говорится в двойной модальности — истории Христа между Воплощением и Воскресением, с его тогда еще тленной плотью, и тем, что он есть *vuvì*, как тот, кто исполнил сотериологическую задачу Воплощения.

#### 4.3. *Совершенство (определение) природы само по себе и в отношении*

Различие между понятиями совершенства природы самого по себе и в отношении Леонтий Византийский поясняет в первой половине 4 главы *CNE* опять же в контексте полемики с несторианами. Он сокрушается, что его оппоненты не понимают того, что сказано им о совершенстве природы во 2 главе, когда предлагают ему согласиться с двумя ипостасями в лице Христа, раз уж он согласен, что это не общие, а частные, индивидуальные и притом совершенные природы (иначе как же мыслить такие природы в единстве как столь же совершенной природе), и говорит:

Кажется, они задают вопросы то ли в высшей степени порочные, то ли очень глупые. Как будто мы уже не разъяснили относительно «совершенного» (*τελειωμένων*), каким образом о нем говорится и что у него два значения. И кроме того, говоря о собственном значении слова «ипостась», они переходят от природы Слова (ведь [здесь] «природа» означает общее (*τὸ κοινὸν σημαίνουσης τῆς φύσεως*) наряду с особенным ипостаси (*τοῦ ἰδίου τῆς ὑποστάσεως*),



а о «природе Слова» мы сказали, что это не [божественная] природа как таковая [или «просто», ἀπλῶς] к его значению особенного (ιδίου), обозначающего «ипостась». И они говорят, что ипостась Слова совершенна (τελείαν), тем самым называя природу Сына «самосовершенной» (αὐτοτελή) — не являющейся иной по отношению к Отцу, но различающейся только характеристикой свойства (τῷ χαρακτηριστικῷ... τῆς ιδιότητος) согласно рождению, — используя в высказывании индивидуальную особенность вместо того, в чем эта особенность находится (τὸ ἰδίωμα κατηγοροῦντες ἀντὶ τοῦ ἐν ᾧ τὸ ἰδίωμα), и отношение (σχέσιν) их друг к другу вместо того, относительно которого оно предсказывается (κατηγορεῖται). Ибо из имен одни объясняют природу подлежащих (τῆς φύσεως τῶν ὑποκειμένων), а другие показывают отношение вещей (τῆς σχέσεως τῶν πραγμάτων) (CNE 4, 144.13–25).

Он еще раз указывает, что совершенство природы имеет два значения для разных вещей, имея в виду, что большинство вещей имеет одну природу, но это не случай ипостаси Христа как совершенного сущего, которое является целым по отношению к своим частям и в этом смысле частного бытия в целом — частям несовершенным. Для большинства ипостасей, у которых одна природа, понятие совершенства их природы указывает на их собственное в качестве ипостасей простое (или само по себе) совершенство, но во Христе совершенство природы само по себе принадлежит его ипостаси, а в ее отношении совершенство природы божества и человечества, частей, ее составляющих, является относительным.

Леонтий для начала берет только это одноприродное сущее, а именно ипостась Слова<sup>14</sup>, и на ее примере указывает, что всякая ипостась определяется как природа (и при этом совершенная по своему определению природа) в двояком отношении: она означает и общую (κοινὸν) природу совокупности всех ипостасей такого-то вида (общее божество Троицы в случае Слова), и особенное (ιδίον) ипостаси как индивида в такой совокупности вида. Это отношение правильной предикации общего (совершен-

<sup>14</sup> Леонтий говорит о *природе Слова*, поскольку таков характер словоупотребления, соответствующий полемике несториан и Кирилла Александрийского.

ства = определения природы) частному (ипостаси). Поэтому Леонтий подчеркивает, что речь идет именно о частной природе Слова, а не о божественной природе как таковой, или просто (*ἀπλῶς*), используя технический термин школьной неоплатонической философии, обозначающей общую природу вещей одного вида до ее бытия во многом.

Однако теперь — и здесь мы должны вспомнить *vuvì* 2 главы, — когда Слово воплотилось, и есть только Христос, Слово пребывает в Нем и как часть несовершенно. И тем не менее, несториане возвращаются от общей природы Слова к частной ипостаси Слова и «говорят, что ипостась Слова совершенна, тем самым называя природу Сына ‘самосовершенной’». Они определяют Слово как ипостась через совершенство общей природы, каковую и мыслят как ипостась, т.е. дополняют это совершенство общей природы Слова и Отца отличием идиомы: Сын потому и Сын, что отличается от Отца идиомой или, если с известными предостережениями следовать перипатетической систематике понятий, акциденцией (привходящей особенностью) «рожденности». И эту идиому они субстантивируют, т.е. мыслят во Христе в качестве подлежащего (конкретной вещи или ипостаси) идиому — некоего рожденного.

Согласно Леонтию, Отец и Сын есть частные природы (или ипостаси), принадлежащие одной общей природе. Соответственно, их отношения друг к другу есть именно отношения индивидов или ипостасей (с учетом того, правда, что ипостась Слова уже есть часть другой ипостасной единицы — Христа). Не понимая этого, несториане, когда они, по словам Леонтия, выдвигают идиому вместо подлежащего («того, в ком идиома»), ставят на место природы Сына отношение Сына и Отца, т.е. полагают идиому на место того, кому как подлежащему это отношение «рожденности» в качестве идиомы должно быть предсцировано. Но в действительности как Сын в отношении Отца есть рожденный, так же и Отец в отношении Сына — нерожденный и причина (об этом Леонтий пишет ниже процитированного пассажа — в *CNE* 4, 14б.11–13). Это отношение Отца и Сына и порождает обе идиомы,

так что рожденность не есть ни свойство общей природы их Божества, ни, как полагают несториане, свойство совершенной природы = ипостаси Сына в отдельности.

Но очевидно и то, что, не будучи свойствами (сущностными различиями) природы Отца и Сына, эти акциденции могут актуализироваться в ипостасях того и другого только в силу того, что эта возможность актуализации в свойствах природы заключена<sup>15</sup>. То есть отношение к общей природе и сущностному определению всех ипостасей под ней делает возможной актуализацию этих свойств в идиомах (акциденциях) — как в общении ипостасей этого вида (или определения) друг с другом, так и с другими ипостасями. И это отношение через определение к общей природе вещей одного вида является, как было показано Леонтием во 2 главе, *совершенным*. Они в смысле этого отношения определения есть совершенные частные природы (или частные сущности), называемые Леонтием *совершенными природами просто (или самими по себе)*. Но в то же время эти же совершенные природы, если они входят в состав ипостаси другой частной природы (пример человека) или уникальной природы (случай Христа), сами по себе в этом составе как его самостоятельные части становятся несовершенными: тогда совершенство им придает отношение к целому, т.е. к ипостаси, в которой они находятся. Это совершенство Леонтий и называет «совершенством в отношении» (*CNE* 2, 138.10–11). Сама же такая составная ипостась оказывается совершенной сама по себе и может иметь это совершенство через собственное сущностное определение, либо как уникальная ипостась, определение которой нам неизвестно, поскольку у нее нет всем известного вида<sup>16</sup>. Таким образом, если следовать мысли Леонтия, *совершен-*

---

<sup>15</sup> Именно в этом смысле нужно понимать указание Леонтия в 1 главе о том, что «Ипостась показывает единичность (τὸν τινὸς)... Ипостась определяет лицо характеризующими идиомами (τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι)» (*CNE* 1, 132.20–22). Не набор идиом дает единичность, но единство целого или ипостаси позволяет актуализироваться привходящим идиомам в ипостаси как подлежащем или в подлежащих природах одной ипостаси (в этом смысле они вместе и есть ипостась как такое двухчастное подлежащее).

<sup>16</sup> В этом смысле случай Христа вносит определенную неоднозначность

*ными сами по себе могут быть только частные природы (или ипостаси), которые не являются частями других частных природ (или ипостасей), т.е. те, что либо имеют одну природу, либо две, но выступают по отношению к своим частям как их собственное целое.*

Далее по процитированному тексту Леонтий указывает, что природа подлежащих (т.е. в данном случае Отца и Сына) дана в их именах, т.е. в их собственных определениях, но иным образом познаются отношения вещей. Леонтий строго различает общие природы или определения вещей и отношения вещей как их акциденции, находящиеся в них как в подлежащих. Вещи или ипостаси становятся понятны через их отношения, природа же их выражает только то, что они есть по логосу бытия их вида, или, точнее, то, чем они могут быть, вступая в отношения с вещами как того же вида, так и других видов, в границах собственного определения. Ведь определение и общая природа вещи выражает лишь действительность подлежащей ипостаси как совокупности данных в этом определении возможностей, которые актуализируются в приводящем, т.е. в отношениях с другими ипостасями. По этому определению одновидные вещи не различаются, различаясь прежде всего отношениями их ипостасей и числом этих ипостасей (в случае природы божества их три).

Леонтий поясняет также, расширяя сферу отношений вещей одного вида посредством идиом до отношений вещей разных видов, что отношения вещей разных видов, выражающие их общение друг с другом, упорядоченно соотносится с отношениями вещей одного вида, т.е. одного определения. А именно: «чем индивиды одного вида сообщаются с индивидами разных видов, тем они отличаются внутри своего вида [т.е. приводящими идиомами]; а чем отличаются от индивидов другого вида, тем самым они имеют общение с индивидами внутри своего вида [т.е. определе-

---

в тождество совершенства, всегда соотносящегося с частной вещью, и определения, взятого в качестве усмотрения сущности частной вещи как ее собственного определения. Но из того, что мы не знаем определения Христа, еще не следует, что его нет вовсе, его определение — тайна, точнее, это и есть тайна божественной ойкономии.

нием = природой = сущностью или видом]. Отличаясь числом внутри своего вида, они числом соединяются с индивидами другого вида, а соединяясь определением внутри своего вида, они определением же различаются с вещами другого вида» (*CNE* 4, 144.25–146.4).

Если вспомнить, что в школьной философии комментаторов различие между сущностью и акциденциями проводилось как различие между первой категорией (сущности) и девятью остальными (акцидентальными предикатами), то можно сказать, что Леонтий Византийский выделяет категорию отношения в качестве образцовой формы для актуализации акцидентальных определений вещей. Но и сущность, как высшая категория философов, и частные сущности, т.е. совершенные природы, у Леонтия актуально есть только в сплетении их отношений друг с другом. И в одних случаях это отношения вещей одного вида, а в другом — отношения вещей разных видов.

Но мы не должны забывать, что для Леонтия эти отношения вещей (ипостасей) одного вида и вещей разных видов включают также отношения с вещами или сущностями составными, такими как Христос или человек, имеющими две природы (ипостаси) в своем составе в качестве частей целого. В этом случае отношения частей такой природы в качестве самостоятельных ипостасей (или частных природ) с другими ипостасями даны через их сущностное определение: они в возможности могут иметь только такой-то набор идиом. Но актуализируются эти идиомы (акциденции) только в единой ипостаси целого и могут выделяться нами как принадлежащие этим частным природам только как части их совместных актуализаций в конкретных проявлениях — претерпеваниях и действиях — этой ипостаси. В 7 главе Леонтий предлагает великолепный пример (*παράδειγμα*) такой актуализации частных природ или двух частей составной совершенной самой по себе ипостаси (*CNE* 7, 170.24–172.4). Он приводит пример светильника, в котором две противоположные друг другу природы — фитиль и огонь — совмещаются, находясь одновременно друг подле друга и друг в друге, и составляют один светильник.

Он четко показывает, что светильником (по своей общей природе светильника) этот светильник является только в актуальном состоянии горения. Леонтий отказывает в ответном слове тем, кто начнет разглагольствовать о частях этой составной природы как самостоятельных совершенствах, или природах, ибо они дают светильнику быть светильником только в возможности и в ограниченное время горения: нет смысла говорить здесь «о масле, которое является посредствующим элементом при их соединении, или в том смысле, что оно служит подлежащим масляным качеством, или в том, что его не хватает на долгое время и оно сторает» (CNE 7, 172.1–4).

Имея в виду сказанное, перейдем к продолжению критических замечаний Леонтия против позиции несториан. Если взять отношения ипостасей в одном виде, а Леонтий рассматривает отношения в Троице, то получается следующая структура:

Итак, поскольку в том, что относится к Слову, созерцаются два отношения — одно, согласно которому Сын имеет тождество с Отцом, и второе, согласно которому Сын от Него отличается, и одно именуется «природа», а другое известно под именем «ипостаси», — переставив одно отношение вместо другого, они приписали плоти отношение, отличающее Слово от Отца как ипостаси, не понимая, что сущность Слова есть всецелая природа Бога, совершенная совершенного (τελείου τελεία), а особенность рождения сделала так, что Он называется ипостасью и Сыном, как в случае Отца особенность нерожденности и причины делает Его ипостасью и Отцом. То же самое необходимо мыслить и относительно Святого Духа. Ибо природа Отца, Сына и Святого Духа не дополняет друг друга, она не такая, что ее больше в одном, чем в троих. Троица есть по природе то, чем является любой из тех, кто в Троице созерцается, потому что не из несовершенных происходит совершенный, а из трех совершенных сверхсовершенный и предсовершенный, как в одном месте сказал великий Дионисий (CNE 4, 146.5–19).

Слово соотносится с Отцом через тождество по общей природе, им принадлежащей частным образом (это отношение тождества и называется «природой» в собственном смысле слова) и раз-

личается по привходящей идиоме (это отношение различия именуется в понятии индивидуальной «ипостаси» и это ипостась в собственном смысле слова). Так же и Отец относится к Сыну через тождество по природе и идиому нерожденности и причины по ипостаси. Эти отношения есть отношения частного к частному. Несториане мыслят Бога за границей этого двойного отношения Сына к Отцу и таким образом переворачивают отношения тождества по общей природе и привходящей идиоме, т.е., как было указано Леонтием выше, превращают идиому рожденности или отношение, отличающее Сына от Отца в качестве отдельной ипостаси, в характеристику природы Сына и следом приписывают эту идиому рожденности, которой Сын отличается от Отца, плоти во Христе. Только совершив эту подстановку, они и могут говорить о двух совершенных природах, тождественных двум совершенным ипостасям во Христе, и соответственно о двух Сынах, т.е. двух Рождениях, так понимая Воплощение: здесь одна совершенная природа = ипостась рожденного Сына дополняется еще одной совершенной природой = ипостасью, принятой в сыновство по достоинству плоти в лице Христа.

Такая процедура ведет к печальным следствиям не только для христологии несториан, но и для их триадологической доктрины. Поскольку, отделяя идиому рожденности как выражение отношения Сына к Отцу от природы Троицы и одновременно не отличая ее от природы Сына, они делают это, «не понимая, что сущность Слова есть всецелая природа Бога, совершенная совершенного, а особенность рождения сделала так, что Он называется ипостасью и Сыном, как в случае Отца особенность нерожденности и причины делает Его ипостасью и Отцом». И «то же самое необходимо мыслить относительно Святого Духа». Иными словами, в действительности несториане мыслят Бога не как Троицу или три ипостаси одной природы, но как сумму из трех природ, тождественных трем ипостасям. Однако, как говорит Леонтий, «природа Отца, Сына и Святого Духа не дополняет друг друга, она не такая, что ее больше в одном, чем в троих».

Это означает, что отношения ипостасей к общей природе в Боге несториане в действительности не учитывают, как и не мыслят отношение частного к частному через отношение к общему. Они различают вещи только числом и поэтому им не понятно, как Христос может быть одной ипостасью и для Бога, и для человека. Для них есть только индивидуализированные природы, в которых и привходящие, и сущностные свойства четко не различаются, но только суммируются. Вместо дизъюнкции акциденций в вещах по их природам, исходя из отношений этих вещей, они имеют дело с конъюнкцией качеств в единицах вещей-природ.

Но в действительности «Троица есть по природе то, чем является любой из тех, кто в Троице созерцается, потому что не из несовершенных происходит совершенный, а из трех совершенных сверхсовершенный и предсовершенный (ἐκ τριῶν τελείων ἐν υπερτελέῃς καὶ προτέλειον)». Если отделить от этого высказывания теологический контекст и оставить только понятийный, то мы увидим, что согласно его исключительно терминологическому смыслу общая природа не есть отдельное или совокупное совершенство ипостаси, но выражает себя в каждой из собственных ипостасей как их определение — она дает совершенство (определение) ипостасям и потому называется «предсовершенной» и «сверхсовершенной», но не «несовершенной» или «совершенной», каковыми могут быть лишь единичные вещи.

Можно искать в этих определениях Троицы неоплатонические мотивы (предсовершенное и сверхсовершенное как общая сущность до множества вещей), но ясно, что для Леонтия это было бы неприемлемо. Основным в его утверждении является то, что он мыслит общую природу исключительно как реальность, эксплицированную через отношения частных вещей (или частных природ).

И тогда, как утверждает Леонтий, «поскольку мы созерцаем шесть отношений: два — Отца к Слову и Слова к Отцу, два — Слова к плоти и плоти к Слову, и два — Христа к нам и нас к Нему, получаются три общие пары» (CNE 4, 146.19–22). Теперь



он может перейти к полной развертке структуры отношений природ во Христе и человеке и продемонстрировать наглядно их подобие, т.е. предъявить риторически доказательство посредством *παράδειγμα* того, что в *πρωτότυπον* Христа даны две природы в одной ипостаси.

5. *Полная формула подобия *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека: уникальная природа Христа и ординарность частной природы человека*

Итак, Леонтий демонстрирует три пары отношений в *πρωτότυπον* Христа, связывающем небо и землю, божественное и человеческое. Все элементы этих пар — частные, как и должно быть в доказательстве посредством *παράδειγμα*. Мы будем пользоваться разверткой *παράδειγμα* человека, которую он дает следом, чтобы сразу понятийно уточнять краткие указания Леонтия.

Первая и третья пары отношений выражают отношение ипостасей одной природы или, точнее, отношение Слова к Отцу как ипостаси той же божественной природы через рожденность и Отца к Нему через нерожденность и Его начало, а также отношение Христа как человека с каждой ипостасью из совокупности ипостасей человеческой природы. Связывает их вторая или средняя пара, т.е. отношение Слова и плоти, двух частных природ в одной ипостаси Христа (малый крайний термин  $\Gamma$  или  $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$ ).

Леонтий следующим образом описывает эту связь:

И первое отношение пар таково, что третья пара соотносится с первой, а второе [отношение у них] со средней [парой]; ибо чем концевые пары связаны между собой, тем противоположны (*ἐναντίως ἔχουσι*) средней паре. И средняя наоборот (*ἔμπλαλι*): чем она противоположна (*ἐναντίως*) внутри себя, тем она связана (*οἰκείως ἔχει*) с крайними парами (*ἀκρότητας*), и чем она связана внутри себя, тем противоположна крайним (*CNE* 4, 148.1–5).

Крайние пары (первая и вторая) соотносятся между собой. Это первый тип отношения пар. Они также соотносятся со средней парой. Это второй тип отношения пар.

По *первому типу отношения пар отношений* берутся первая и третья пары отношений. Первая пара отношений есть отношения Сына (Слова) к Отцу и Отца к Сыну. В *первой паре отношений* Сын отличается от Отца через ипостасную идиому рожденности и тождественен ему через отношение к общей природе божества, т.е. через сущностное определение, которое их связывает и в каждом дано частным образом полностью; также Отец отличается от Сына через идиому нерожденности и вневременной причины вневременного бытия Сына и тождественен ему через совершенное отношение к общей природе обоих. Во *второй паре отношений* Христос как человеческая частная природа (или ипостась) относится к любой человеческой ипостаси посредством тождества в их общей природе, которая их связывает вместе, и отличается через специфические идиомы своей человеческой природы, которые можно выделить в идиоматических проявлениях жизни ипостаси Христа; также и любой человек отличается от Христа как человеческой ипостаси идиомами и тождественен ему по общей природе или сущностному определению.

Обе эти пары отношений структурно тождественны и представляют первый тип отношения, называемого Леонтием ниже при демонстрации примера человека совершенным. В этом смысле части Христа — Слово и Его человеческая ипостась — совершенны, но как взятые в отдельности.

*Второй тип отношений пар отношений* связывает Слово и человека в одной ипостаси, как соотносящиеся через средний термин противоположности, т.е. как части Христа как целого этих его частей. Это — их отношение к Христу как целому ипостаси, которая выступает средним термином для противоположности Слова и человека во Христе (или вторым термином по отношению к двум элементам первого термина в нашем описании стандартного примера в школьной комментаторской традиции во 2 параграфе —  $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$ ). В этом отношении и Слово, и человек несовершенны, но совершенна ипостась Христа, пусть у нее и нет известного людям определения. Это *средняя пара отношений*: Слова к плоти и плоти к Слово.

Соответственно в такой противоположности Христос как целое отношений своих частей, т.е. средней пары отношений, связывает также и две другие, крайние пары отношений.

Первая и третья пара отношений структурно тождественны и содержательно подобны (человек не есть Бог, и наоборот) друг другу. Но по отношению к Христу как средней паре отношений, их связывающих, они противоположны: т.е. противоположны средней паре отношений, как участвующие в отношениях двух частей одной ипостаси друг к другу через ипостаси, им принадлежащие и эти части одной ипостаси составляющие (Слово и человек во Христе). Если в случае классических для философии сущностей одной природы ни одна из них не противоположна другой, то наличие индивидов двух разных сущностей, которые стали частями третьей сущности, ставит и этих индивидов, и совокупности индивидов под общими сущностями, которым они принадлежат, в отношения противоположности.

Соответственно, средняя пара отношений противоположна внутри себя, а именно в том, что Христос состоит из противоположности Слова, соединенного с другими ипостасями Троицы тождеством в общем понятии божества, и человеческой ипостаси, соединенной с другими человеческими ипостасями тождеством общего понятия человека. В этом качестве она связана с крайними парами, поскольку совмещает эти противоположности двух ипостасей, имеющих каждая свою общую природу, т.е. она связывает две общие природы.

И наоборот, средняя пара отношений связана внутри себя отношением к общей ипостаси Христа как целого этих вступивших в ней в отношения частей (Слова и человека). Но в этом средняя пара отношений противоположна крайним парам, поскольку они структурированы отношением к общей природе, а не отношением частей (ипостасей) к целому одной ипостаси, и поскольку, будучи связаны средней парой отношений, они и сами вступают между собой в отношения противоположности, т.е. противоположны и ипостаси, которые эти пары включают каждая в свои

отношения через общую сущность — это касается и Слова на первой стороне противоположности, и конкретного человека во Христе — на второй стороне.

Итак, Христос связывает общие природы божества и человечества в одной ипостаси посредством связи ипостасей, тождественных всем ипостасям того же вида (природы = сущности = определения).

И далее Леонтий приводит структурно тождественный и содержательно подобный пример человека:

Сказав это кратко, я попытаюсь прояснить это на примере (παράδειγματος). Представим три вещи (πράγματα): душу саму по себе, тело само по себе и человека, состоящего из души и тела; и есть отношения (σχέσεις) этих вещей друг к другу, а именно: души к душе, души к собственному телу и человека к его телу самому по себе и к его душе самой по себе. Душа объединена с душой тождеством сущности и различается различием в ипостаси. Это первое и совершенное отношение пар (Τούτο ἢ πρώτη τε καὶ ἢ τελευταία σχέσις τῶν συζυγιῶν). Душа отличается от своего тела различием в природе и объединяется [с ним] определением ипостаси, которую создает их совместная жизнь. Второе или среднее отношение сохраняет это. Но человек по отношению к телу самому по себе и душе самой по себе, как целое полностью от них отличаясь, по причине первого отношения к частям самого себя создает второй тип общения с ними (CNE 4, 148.6–18).

Итак, мы берем три ипостаси:

- 1) душу саму по себе как совершенную ипостась, поскольку она принадлежит совокупности ипостасей душ, тождественных между собой по общей природе = сущности души и различных по идиомам (привходящим особенностям);
- 2) живое тело само по себе как совершенную ипостась, поскольку оно принадлежит совокупности ипостасей живых тел, тождественных между собой по общей природе = сущности тела (данное Леонтием во 2 главе определение тела как трехмерного тела, способного к органической жизни и совершенного в отношении этого определения, мы приводили выше) и различных по идиомам (однако в данном случае, в отличие от ипостаси человека во Христе, тело берется

Леонтием только в отношении к нему души как дающей ему органическую жизнь, почему мы и говорим о живом теле, но не о теле в потенции);

- 3) человека как целое и совершенную ипостась, состоящую из индивидуальных ипостасей души и тела, в нем совершенных только через отношение к нему и несовершенных в качестве его частей самих по себе.

Все они есть пары отношений, структуру которых мы только что описали:

- 1) отношение души к любой другой душе из совокупности душ под общей природой души (здесь «Душа объединена с душой тождеством сущности и различается различием в ипостаси», и «Это первое и совершенное отношение пар», как и в случае со структурой отношений первой и третьей пар отношений в прѡτότυπον Христа);
- 2) отношение души как начала органической жизни к телу, которое также мыслится как ипостась из совокупности ипостасей той же природы, т.е. к конкретному живому телу, от которого душа отличается «различием в природе [само тело в своем бытии целиком ограничено собственным отдельным от души определением] и объединяется [с ним] определением ипостаси, которую создает их совместная жизнь»<sup>14</sup>;
- 3) отношение человека к душе самой по себе и к телу самому по себе.

Это отношение человека к душе и телу самим по себе есть среднее отношение (парадигма  $\Delta$  или  $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$ ), как и в случае Христа (малый крайний термин  $\Gamma$  или  $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$ ). Как говорит Леонтий, «второе или среднее отношение сохраняет это», т.е. отношение души к телу как двух противоположностей или двух крайних отношений — души к душе и живого одушевленного тела к другим живым одушевленным телам, несмотря на то, что именно душа дает органическую жизнь телу. Леонтий подчеркивает это обстоятельство следом: «Но человек по отношению к телу самому по

---

<sup>14</sup> То есть, не говоря прямо, что тело — ипостась из совокупности ипостасей под общей природой тела, Леонтий проговаривает это косвенно посредством экспликации отношений души к телу в отношении их общих природ и ипостасности того и другого.

себе и душе самой по себе, как целое полностью от них отлича-  
ясь, по причине первого отношения к частям самого себя создает  
второй тип общения с ними».

Иными словами, человек соотносится со своим телом самим  
по себе, т.е. совершенным по своему определению, и своей ду-  
шой самой по себе, т.е. опять же совершенной по определению,  
как полностью отличное от них как совершенных природ целое.  
И в этом целом совершенство им придает его собственное совер-  
шенство в качестве единой ипостаси, частями которой они явля-  
ются. Первое отношение, т.е. отношение совершенства, опреде-  
ления всякого человека как разумного живого существа, делает воз-  
можным второе общение с ними, т.е. их отношение как частей  
к человеку как совершенному целому, и наоборот, его отношение  
как совершенного целого к ним как его частям.

Подчеркнем также более подробно то, что тело, взятое как  
живое тело сразу в единстве с душой во втором отношении  
пар в описании *παράδειγμα* человека, кажется, явно отклоняется  
от разметки пар отношений, которую Леонтий дал в описании  
*πρωτότυπον* Христа. По точной пропорции Леонтий должен был  
бы говорить о теле в человеке как о теле из совокупности тел под  
общим определением тела, и тогда пара отношений души и тела  
была бы дана как средняя под понятием человека. Однако Леон-  
тий не делает этого, и тому, очевидно, есть причины.

Он явно исходит из того, что, как и в случае Христа, в случае  
человека мы не имеем дело с ситуацией предсуществования тела  
до рождения конкретного человека. Соответственно, ситуация от-  
дельного существования тела, после разделения души и тела по  
смерти конкретного человека, может мыслиться только через та-  
инство восстановления плоти после Страшного суда, в чувстви-  
тельном же мире тело тленно (отдельный случай — вопрос о нетлен-  
ности тел святых). Рассмотрение вопроса о возможном оригениз-  
ме Леонтия и о том, что он разделял идею предсуществования  
душ, в случае нашей интерпретации *CNE* посредством парадиг-  
матического метода было бы оправдано только в контексте анало-

гии с предсуществованием Слова<sup>15</sup>. Но сам Леонтий задает ограничения для подобной интерпретации настоящим моментом состояния природ в этом мире, временным периодом заданным событием Воплощения. Кроме того, подобие *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека при правильном использовании парадигмы и не должно быть совершенно полным. Мы ничего не знаем относительно того, как тела сохраняются до восстановления. А в этом мире мы имеем дело только с единством ипостаси живого одушевленного тела, так же как и в случае Христа — с нерасторжимым единством двух природ в Нем.

Соответственно, Леонтий переносит напрашивающуюся при сравнении со схемой описания *πρωτότυπον* Христа схему разделения души и тела на уровень естественной очевидности для слушателя и читателя, ведь всем ясно, что живая душа и живое тело все же есть нечто разное. Двусмысленная формулировка «душа отличается от своего тела различием в природе и объединяется [с ним] определением ипостаси, которую создает их совместная жизнь» тем самым учитывает и единство ипостаси души и тела, т.е. человека, и различие души и живого тела как отдельных частных сущностей, «совместная жизнь» которых эту ипостась и создает, а поддерживает эту связь второе отношение пар отношений в человеке как в собственной форме такого единства. В итоге Леонтий достигает симметрии между схемами описаний *πρωτότυπον* Христа и *παράδειγμα* человека, не прописав пару от-

---

<sup>15</sup> Символическую интерпретацию 4 главы *CNE* Дэвидом Эвансом при помощи толкования схем Леонтия в качестве варианта демонстрации оригенистского мифа мы оставляем за пределами нашего исследования по принципиальным методологическим соображениям (см. Evans 1970). Она потребовала бы отдельной развернутой критики. Здесь отметим только то, что, как было показано в анализе 5 главы в 3 параграфе нашего исследования, Леонтий Византийский не только ограничивает использование небуквальных имен в богословском рассуждении, но и прямо запрещает их применение в сфере понятийного анализа догматической проблематики. Отметим также, что имеется еще одна интерпретация 4 главы *CNE*, предпринятая Дирком Краусмюллером с целью показать индивидуальный характер природ божества и человечества во Христе, см. Krausmüller 2014: 361–370.

ношений живого тела к другим живым телам, но ясно указав на нее как на тело само по себе наряду с душой самой по себе, т.е. совершенными крайними парами отношений, которые связаны в конкретном человеке (целом), задающем в своем понятии связь между этими крайними парами отношений посредством своей души и своего тела (частей целого), которые уже в этом единстве без отношения к целому человеку будут несовершенны. Причем еще раз подчеркнем: в отличие от уникальной природы Христа, этот второй тип отношений пар отношений целой ипостаси к ее частям в случае человека поддерживается первым типом связи всех людей под общей природой человека. В таком типе связи через общую природу он как минимум обретает очевидность риторического и научного свойства.

Подобное двойное смещение от того эталонного описания структуры отношений двух природ во Христе, с которого начал свое рассуждение Леонтий, на наш взгляд, обусловлено двумя моментами.

Во-первых, структурой самого доказательства посредством *παράδειγμα*. Пример должен быть очевиден для всякого. И очевидность парадигме человека придает именно тот факт, что этот пример есть нечто неопровержимое в общем мнении — проще говоря, таких существ, как каждый из людей, — множество, и все их знают, так же как всякий афинянин или посетитель риторической школы помнит случай с Писистратом, который получил телохранителей и стал тираном. В этом смысле наличие у человека первого типа отношений пар, т.е. совершенных отношений с ипостасями того же вида, задает формальную очевидность *παράδειγμα* человека. Содержательная же очевидность состоит в том, что совершенство души и совершенство живого тела как отличных друг от друга и от него самого полностью явно именно в человеке: его бытие, данное в его определении, к ним не сводится, хотя и не обходится без них, но и душа, и тело способны отделиться друг от друга (в то время как человек не властен с этим что-либо поделывать).

Соответственно, во-вторых, подобно всякому человеку, Христос, лишенный какой-либо экзemplарности бытия, мыслится



посредством антропологической парадигмы не как неизвестной природы монстр, но тот, кто подобно тому, как душа дает жизнь телу благодаря бытию в человеке обоих, дает жизнь вечную всей совокупности людей, будучи Богом, участвуя в их природе. На этот специфический контекст указывает и двусмысленная формулировка Леонтия в описании отношений пар во Христе: вместо того, чтобы сказать, что третье отношение пар есть отношение человека во Христе к нам и нас к нему, он говорит об отношении самого «Христа к нам и нас к Нему». Этот сотериологический смысл своего предприятия Леонтий поддерживает, завершая демонстрацию примера человека и соответственно выделяя важнейшее в этом примере на его уникальном и таинственном подоби:

Таким образом, [как и человек], и Христос по отношению к нам и Отцу, будучи целым из частей, благодаря этим частям посредствует между крайностями. Поскольку отношения различения и соединения рассматриваются попеременно, будучи всецело ипостасью по отношению к Отцу благодаря своему Божеству вместе со своим человечеством и будучи всецело ипостасью по отношению к нам вместе со своим Божеством, из-за своего человечества Он познается по отношению к самому себе благодаря частям Себя самого, а благодаря общности частей с крайностями Он получает отношение с Отцом и с нами. Нужно воспринимать эти «части» с рассуждением. Ибо я их называю «частями» не из-за того, что они являются несовершенными по природе, а потому что они вместе составляют лицо ипостаси Христа (CNE 4, 148.18–150.7).

Христос соотносится со всеми ипостасями Троицы и со всеми людьми благодаря общности частей с этими совокупностями сущих и становится познаваемым в отношении самого себя, поскольку это части его самого, т.е. Он истинный Бог и истинный человек, а значит, Он — спаситель.

В заключение отметим, что в своей демонстрации антропологической парадигмы Леонтий Византийский не только прямо эксплицирует базовые принципы применения парадигматиче-

ского метода (1\* — между Г и Δ должно быть отношение сходства, а не тождества; 2\* — Г и Δ являются частными терминами), но и дает полную развертку протότυлов Христа и παράδειγμα человека как когерентных вариантов схемы двух типов логико-онтологических отношений между ипостасями в структуре «одна ипостась — две природы» (общее — частное, целое и его части) в строгом соответствии с частными принципами 3\*, 4\* и 5\* парадигматического метода. Общее положение, заданное отношением присущности «А присуще В», т.е. две природы присущи одной ипостаси, которое эксплицитным образом демонстрируется Леонтием посредством антропологической парадигмы на протяжении всего трактата, служит и основанием (данным в парадигме — Δ), и проблемным моментом полемики Леонтия с несторианами и севирианами. Оно постулируется Леонтием, но развернуто им как протότυлов Христа и как παράδειγμα человека не посредством определения сущности и Христа, и человека, но как элемент схемы отношений двух природ во Христе и в человеке. Однако именно в этом и сказывается доказательная ограниченность парадигматического метода, и как следствие — антропологической парадигмы.

Леонтий прекрасно понимает, что для его оппонентов данная им демонстрация антропологической парадигмы остается только риторическим приемом (т.е. актуализация условий убедительности парадигмы — принципы 6\* и 7\* — для него оказывается невыполнимой задачей). Он сокрушается в 7 главе по этому поводу, рассчитывая уже скорее на любого разумного читателя, чем на способность оппонентов понять его рассуждения, и в итоге обрушивает на них уничижительную критику и упреки. В конце 7 главы он наращивает количество примеров, подтверждающих возможность существования составных сущностей по принципу «две природы в одной ипостаси», и в связи с уже описанным нами примером со светильником указывает, что читатели должны помнить, когда они судят об этих примерах, «что мы уже сказали относительно примера (παράδειγματος) и его ограниченности

(ῥου)» (CNE 7, 172.5–6). В самом факте того, что Леонтий сознательно обращается к использованию парадигматического метода, на наш взгляд, нет ничего экстраординарного, ведь, как мы попытались показать в ходе исследования, он был прекрасно знаком с риторической и логической традицией школьной неоплатонической философии своей эпохи. И это была еще живая традиция, а технические модели доказательства, которые в ней культивировались, применялись не только в школах, но и на городских площадях, на соборных диспутах, и в других многообразных формах публичной полемики.

---

### Литература

- Давыденков, О. (2007), *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М.: Издательство ПСТГУ.
- Brooks E.W., ed. (1919), “A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts”, *Patrologia Orientalis* 12: 163–342.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford: Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts.)
- Davydenkov, O. (2007), *Christological System of Severus of Antioch: A Dogmatical Analysis*. Moscow: STOУH. (In Russian.)
- Draguet, R. (1924), *Julien d’Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d’Antioche sur l’incorruptibilité du corps du Christ. Étude d’histoire littéraire et doctrinale, suivie des fragments dogmatiques de Julien* (Texte syriaque et traduction grecque). Louvain: P. Smeesters.
- Driver, G. R., Hodgson, L., ed. (1925), *Nestorius. The Bazaar of Heracleides*. Newly translated from the Syriac and edited with an Introduction Notes & Appendices. Oxford: Clarendon Press.
- Evans, D. (1970), *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington: Dumbarton Oaks.
- Krausmüller, D. (2014), “A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ”, *Scrinium* 10: 361–382.
- Lebon, J., tr. (1938), *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt. Translatio*. Louvain: CSCO.
- Pruche, B., ed. (1968), *Basile de Césarée. Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte, traduction et notes. Paris: Les Éditions du Cerf.