

Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды

священномученик Василий Соколов

Опыт церковно-исторической монографии

Введение

Введение

Важность изучения древней церковной истории в ее общем процессе, и в отдельных представителях. Идеальный характер этой церкви по отношению к настоящему. Потребность в изучении древней истории церкви, вызываемая множеством темных мест в ней. Причины образования темных мест. Особенная потребность в разработке русской церковно-исторической науки и в пополнении ее учеными исследованиями из древней эпохи. Причины, обусловившие появление нашего сочинения. Критика иностранных, монографий о Леонтии: Лоофса, Рюгамера, Ермони и Юнгласа. Направление и задачи православно-русской церкви и богословской науки в связи с постановкой и направлением нашего, сочинения.

Предполагаемый план работы

Изучение истории древней христианской церкви, как в ее целом объеме и составе, так и в отдельных периодах и особых представителях и деятелях, всегда имело и будет иметь для христианского общества первостепенную важность, безусловное значение. В этой истории непостижимым образом оказывается завитою, как в своем коконе, вся последующая жизнь христианской церкви. Говорят не без основания, что история вообще повторяется и что весь, так называемый, исторический процесс есть неизменный круговорот одних и тех же явлений. Истинность такого утверждения нужно полагать, конечно, в том, что изменяются только названия событий и лиц на исторической сцене, принимает иной вид внешняя обстановка и группировка фактов, а внутрентй дух и смысл их, идейное их содержание оказываются часто, если не всегда, имевшими место в веках, бывших прежде нас (Екклес. 1, 10).

Философия в качестве объяснения данного явления указывает на эмиграцию идей, благодаря которой мысли и учения философов нового времени и близких к нам мест являются отражением и воспроизведением идей философов живших в отдаленных от нас веках и местах. Подобная эмиграция несомненно совершается и в ходе исторической жизни, поскольку эта жизнь является продуктом человеческих идей, или духовных сил вообще. Из признания же этого факта сам собою становится понятным тот глубокий интерес, который проявляют люди к изучению истории, к исследованию своего прошлого, ибо в этом прошлом они справедливо ищут ответов на вопросы настоящего, ибо эту историю они почитают своей учительницей и путеводительницей. В отношении к истории древней церкви признание такого факта приобретает особенно важное значение в виду того, что древне-церковная жизнь по многим своим сторонам представляет несомненный идеал, к репродукции которого христианское человечество всегда стремилось и будет стремиться.

Утвержденная на основании Апостолов и пророков, сущу краеугольну Самому Иисусу Христу (Ефес. 2, 20), христианская церковь в первые века своего существования проявила изумительную творческую силу духа, жившего в ее членах. Она выработала и установила такие формы своего внешнего устройства и быта, которые наилучшим образом способствовали осуществлению христианских идеалов и быстрому всестороннему расцвету христианской жизни. Недаром современные христиане так часто и с такою охотою обращают свои взоры к этим первобытным формам и образцам, ища в них надежного руководства в деле улучшения и обновления своего церковно – общественного строя. Древняя церковь в течение долгой и упорной борьбы с многочисленными еретиками пересмотрела весь кодекс своего веро- и нравоучения, заключила его в точные и неизменные формулы и правила, благодаря которым истины веры и жизни христианской были яснее поняты: и глубже усвоены христианами. Теперь к этим древнецерковным нормам и канонам с полным основанием обращаются нынешние христиане каждый раз,

когда хотят проверить себя, стоят ли они в истине относительно того или другого вопроса. Древняя церковь, не смотря на тяжелые условия своего существования, породила, воспитала и возрастила в своих недрах целые сонмы мужей и жен, явивших в себе то высокую святость жизни, то мужественное стояние за истину, то всестороннюю ученость, то разнообразную и широкую деятельность. Теперь к этим «страстотерпцам», «адамантам», «столпам», «правилам», каковыми церковь именует великих мужей древности, вполне резонно апеллируют христиан, делая оценку людям своего века и ища себе вдохновения на подвиги служения святой вере и церкви.

Вот в чем сказывается для нас идеальный характер древне-христианской церкви, и вот в чем вместе с тем причина особенного внимания христиан к данному периоду церковной истории! И нам думается, что все по той же самой причине никогда не ослабеет в христианском обществе интерес к изучению древней церковной истории, равно как не иссякнет и материал для этого изучения.

Пусть иным представляется поле древне-церковной истории заезженным и лишенным новизны, что допустимо, впрочем, по отношению к людям, исключительно-широкой учености и осведомленности в области истории¹ и что далеко не приложимо к состоянию русской церковно-исторической науки.

Пусть некоторые вопросы и факты исследованы и разобраны до мельчайших подробностей. Все это ничего не доказывает против необозримой массы неизученного исторического материала, против необходимости повсюдных и непрекращающихся занятий историей древней церкви.

Утверждать это мы можем тем с большим правом, что древняя история, отодвинутая от нас на целое тысячелетие, представляет для нас, говоря алгебраически, уравнение с очень многими неизвестными. Приведение последних в известность и приближенно к решению уравнения всегда было и будет сопряжено со многими иногда непреодолимыми трудностями вследствие отсутствия бесспорных свидетельств и подлинных памятников. А с постепенным установлением и открытием таковых будет возникать потребность в новом освещении, в

новых переработках церковно-исторической науки. Таким образом, несомненно, что всякие тревоги об оскудении научного материала в области древней церковной истории и всякие печали об утрате интереса к этой последней не только преждевременны, но и вообще не основательны.

Между прочим есть один характерный для древней истории факт, который служил и долго еще будет служить обильнейшим источником для научных исследований. Эта история изобилует темными местами, под которыми разумеются события и личности, не имеющие для себя достаточного, а подчас и никакого объяснения и освещения. Все равно, как в звездных пространствах имеются воздушные пропасти, в которых только с постепенным усовершенствованием телескопов открывается присутствие звезд, так и в древней истории есть такие времена и даже целые периоды, в которых только с постепенным углублением в изучение их замечаются выдающиеся события и лица. Естественно спросить: что же служило и служит причиной такого печального явления, благодаря которому история древней церкви редко в каком случае может похвалиться точностью и полнотой своих сведений?

Прежде всего в древнем периоде церковной истории наблюдается сравнительно слабое развитие письменности, обусловливаемое как дороговизною материалов письма (папируса, пергамента), так и самой его техникой (письмо от руки). Многих списков одного и того же сочинения, разумеется, не могло появляться. Такая ограниченность сама по себе уже весьма способствовала скорому и удобному исчезновению сочинений. Жизнь человеческая, затем, всегда представляла и представляет множество случаев к истреблению драгоценных плодов мысли человека и произведений его пера, начиная от простой небрежности и халатности в обращении с этими произведениями и до пожаров, наводнений и др. катастроф включительно. Прибавим к этому еще и своего рода исторические ураганы в смысле губительности для созревших плодов человеческого гения и христианской культуры в древней церкви, как-то: гонения языческих императоров, нашествия

гуннов, вандалов, священные магометанские войны, когда были преданы разграблению и огню – важнейшие и неоценимые книжные сокровища и мечу – бесчисленные и полезнейшие человеческие жизни.

Кроме указанных, так сказать, экстраординарных случаев, история знает и об умышленном, систематическом истреблении памятников письменности, а вместе с ними драгоценных церковно-исторических сведений. В летописях истории можно указать немало людей, оставивших по себе печальную известность своими безрассудными и беспощадными деяниями по уничтожению или по искажению произведенной литературы и искусства человеческого². Современные европейские библиотеки и музеи древностей заключают в себе множество различных сочинений, носящих на себе явные следы безразсудного и безжалостного к ним отношения. Сколько здесь всяких отрывков и жалких остатков некогда солидных книг, сколько сочинений без имен их авторов и сколько авторов, представленных одним-двумя листами, сохранившимися из числа их многих литературных трудов! Эпоха вселенских соборов, эпоха несравнимая, можно сказать, по своей значимости в истории христианской церкви, оказывается не только не более счастливою в отношении сохранности ее литературных памятников, но как раз наоборот. Какие же, спрашивается, были причины такого грустного явления? Кроме уже указанных нами причин здесь мы встречаемся с фактами варварского уничтожения и искажения подлинных произведений, из-за которого эти последние потеряли всякое значение.

В течение всего соборного периода древней церкви происходила не только оживленная, но и ожесточенная борьба православных с еретичествовавшими сектантами. В средствах для достижения победы над противниками особенно не стеснялись: и протекция, и подкуп, и униженные просьбы, и дерзкие угрозы – все пускалось в ход сторонами. Но для еретиков – сектантов особенную трудность в борьбе с православными представляло отсутствие у них святоотеческих авторитетов, подтверждающих их учение. Нужно было во что бы

то ни стало найти такие авторитеты и противопоставить их православным богословам. И вот они делают подлоги в сочинениях Св. отцов, т.-е. вставки или изъятия отдельных слов и целых выражений соответственно с своими коварными целями³. Иногда даже целые сочинения, вышедшие из-под пера еретиков надписывались именем православных отцов и распространялись в таком виде к общему смущению и соблазну⁴. Как могли реагировать православные на такое преступное поведение сектантов в отношении святоотеческой литературы? Не иначе как уничтожением ее. После осуждения той или другой ереси византийское правительство почти всегда распоряжалось об отобрании или конфискации книг у еретиков и истребление их через сожжение. Так мы знаем о сожжении книг Ария, Аполлинария, Нестория Феодора Мопсуестийского и др.⁵. Нет сомнения, что эти репрессией вызывали у потерпевших озлобление и ожесточение, и они не задумывались в отмщение производить такие же губительные операции над книжными сокровищами православных.

После всего сказанного несколько не приходится удивляться тому, что теперь оказывается так много утраченных литературных памятников соборного периода древней церкви. Удивительно, напротив, то, что все-таки еще кое-что уцелело для нас от этой важной эпохи: Такое положение дела с основными источниками истории древней церкви и открывает не только широкое, но прямо необозримое поле для ученых трудов по нахождению и разработка церковно-исторического материала.. Долго, а может быть и никогда не придет для работников на этом поле времени, когда они могут спокойно сказать, что теперь ими все найдено, все исследовано, все понято. Кто может поручиться, что в каких-либо забытых, заброшенных архивах, библиотеках не найдутся еще письменные акты и документы, или не будут вырыты из земли при археологических раскопках вещественные остатки старины, которые прольют новый свет на считавшиеся уже непоколебимыми факты, могут заставить пересмотреть и переоценить целые ряды событий, целые группы лиц. За последние годы, напр., такие находки весьма участились,

благодаря трудам специалистов ученых или ученых комиссий, командированных различными учеными обществами и учреждениями. С конца прошлого столетия были привлечены к изучению дотоле нетронутые письменные памятники сирийской литературы, в которой оказывается богатейший материал для пополнения и нового освещения событий лиц из эпохи вселенских соборов. Вообще церковно-историческая наука в отношении к изучению древнего периода истории церкви не только еще не исчерпала всех своих источников, не только не обречена на мертвый застой, но и может смело надеяться на многие приобретения и прогрессивное развитие в будущем.

Если далеки от совершенства результаты изучения древней церковной истории вообще, то эту истину надо в особенности утверждать относительно состояния церковно-исторической науки в нашем отечестве. Мы не имеем в виду в данном случае, проливать бесполезных слез об общей нашей культурной отсталости, ссылаться на низкий уровень нашего образования и т. д., а должны констатировать тот несомненный факт, что, во 1-х, наша наука вдвое моложе западно-европейской и что, во 2-х, мы не имеем дома и в своем распоряжении, можно сказать, никаких источников для изучения древней церковной истории. Этот факт в свою очередь и неизбежно ставит нас в известную зависимость от западной науки и *volens – nolens* обрекает нас на медленное и робкое движение в своих церковно-исторических занятиях и исследованиях. Для устранения этого нежелательного *status quo* нам предварительно нужно взойти на уже достигнутые вершины церковно-исторического знания, усвоить полностью, все результаты трудов западных ученых в области церковной истории. Исполненная добросовестно эта задача откроет широкие двери и нашему самостоятельному творчеству, проложить дорогу к созданию своей собственной, православно-русской, церковно-исторической науки.

Предлагаемым сочинением о Леонтии Византийском, церковном деятеле и писателе VI-го века, мы берем на себя смелость принести свою лепту на великое дело скорейшего осуществления вышеуказанной задачи. У нас совсем нет ни отдельной монографии, ни издания литературных трудов

Леонтия Виз. Мало того, наша церковно-историческая наука до крайности бедна учеными исследованиями, относящимися к тому столетию, которое протекло между четвертым и пятым вселенскими соборами. Вследствие этого данный промежуток времени по его изложению в наших церковных историях носит на себе печать недосказанности, необоснованности. От их глухих сообщений получается впечатление, что как будто в это время совершенно отсутствовали в церковной жизни такие события и лица, которые заслуживали бы надлежащего внимания и воспоминания. В действительности было наоборот. Христианская, католическая церковь пережила в указанный столетний период немало важных и серьезных событий, оказавших несомненное влияние на последующую ее историю. Хотя не изобиловала, но не была и лишена она в указанное время выдающихся деятелей и писателей, плодотворно трудившихся для блага церкви. В числе таковых одно из самых видных мест принадлежит Леонтию Виз., почему наследование об его личности: и литературной деятельности получает для нас сугубый интерес и особенное значение.

На западе ученые историки церкви уже с конца прошлого века стали: усиленно заниматься изучением эпохи между IV и V вселенскими соборами и относящихся к ней церковно-исторических памятников. На очередь исследования была поставлена и личность писателя Леонтия Византийского. В результате одна за другою появились четыре монографии об этом писателе, с которыми нам прежде всего и необходимо познакомить читателей, дабы ввести их в курс знания уже достигнутых успехов по изучению избранного нами автора.

1. Leontius von Byzanz. F. Loofs. Leipzig. 1887. Это первое и в научном отношении широко поставленное исследование о Леонтии Виз., и его литературных трудах. Лоофс смотрит на себя как на пионера в избранной им области и потому с первых же страниц приступает к выяснению вопроса о тех сочинениях, какие дошли до нас с именем Леонтия Виз. Путем критического анализа текста сочинений Лоофс приходит к заключению, что в существующем собрании литературных трудов Леонтия очень немногие сохранились в подлинном и неповрежденном виде,

большинство же в двоичной, тройной и не только вербальной, но и идейной переработке. На основании подлинной части сочинений Лоофс делает характеристику догматических воззрений автора, делает с присущим ему как столько же историку, сколько и догматику, умением. Такая характеристика дает возможность Лоофсу определенно высказаться по вопросу об историческом месте Леонтия Виз., именно, что этот автор должен жить и писать в первой половине VI века, в веке импер. Иустиниана. Но почему же некоторые сочинения Леонтия, в особенности его «Схолия» (De sectis), по своему содержанию не соответствуют намеченным хронологическим рамкам для этого писателя и по изложению лишены связности и стройности, говорящих о происхождении от одного автора? Решая этот вопрос, Лоофс создает смелое предположение о существовании одного большого ученого сочинения, принадлежавшего перу Леонтия Визант. и сослужившего в свое время громадную службу восточной церкви в ее борьбе с возмущавшими ее мир еретиками и сектантами. Кто же был, как историческая личность, этот Леонтий Виз.? Это был, отвечает Лоофс, тот Леонтий Византийский, который, выйдя из среды скифских монахов, действовавших в Константинополе и Риме в 20-х годах VI века, затем превратился в монаха Палестинского из обители Новой Лавры Св. Саввы Освященного и сделался одним из горячих последователей оригенизма. Оригенистом он и умер, по Лоофсу, в исходе первой половины VI века.

Отдавая должную дань талантливости, исторической осведомленности и громадной эрудиции, проявленных Лоофсом в исследовании о Леонтии, нельзя в то же время не повторить того, что сказал один из первых критиков его работы, Крумбахер: «Лоофс повсюду стоит под очарованием своим Леонтием»⁶ Это означает, что Лоофс старается непомерно возвеличить Леонтия, навязать ему такую историческую роль, какой он, безусловно, не мог играть, усвоить ему такое значение, какого он не мог иметь. Чтобы оправдать свои преувеличенные заключения, Лоофс нагромождает гипотезу на гипотезу, от внешнего сходства и легких намеков, какие подвертываются ему под руку в различных исторических

материалах, он сразу переходит к широким обобщениям и категорическим утверждениям. Ему хочется таким путем представить Леонтия крупным богословом-систематиком, давшим в своем обширном по объему сочинении свод апологетических аргументов против всех еретиков, волновавших Церковь не только в его, но и в раннейшее время. Ему хочется доказать сильное влияние Леонтия на императора Иустиниана, на все направление его церковно-религиозной политики, а отсюда и на весь ход церковной жизни на востоке. Он желает отстоять связь Леонтия с именитым полководцем Виталианом, этим ревностным защитником православия против монофиситов, а также и связь со скифскими монахами, тоже неустрашимыми борцами за религиозную истину. Все это, конечно, высоко поднимает авторитет Леонтия и значение его литературной деятельности. Но легко было, особенно под очарованием, поставить означенные тезисы, и не так легко оказалось доказать их документальными данными. Эти данные, не смотря на тщательные поиски их Лоофсом, свелись всего только к намекам, к упоминаниям, и больше к собственным домыслам и предположениям. Лоофс обнаружил при этом, нужно сознаться, много находчивости, остроумия и смелости. Начавши с одного слова (напр., «Λεόντια» в гипотезе о Схолии, или «Λεόντιος» в гипотезе о Леонтии, как скифском монахе и т. д.), он ухитряется развивать такие концепции, которые в конце концов оказываются беспочвенными. *Petitio principii* – это первородный грех, тяготеющий над всем построением Лоофса... Трагический конец Леонтия-оригениста плохо вяжется с намерением Лоофса окружить своего героя ореолом величия. Но изобретательность и здесь подсказала Лоофсу выход из неудобного положения: для Леонтия в этой принадлежности к оригенистам, передовым людям своего времени, нет ничего компрометирующего, а для нас, (для Лоофса в данном случае), в этом факте дается историей объяснение того недоразумения, почему Леонтий не упоминается и не цитируется ни современными ему, ни большинством позднейших историков и писателей. История Леонтия Византийца, бывшего оригенистом, есть история, зафиксированная документальными данными и в

виду этого отождествление с ним нашего Леонтия-писателя очень соблазнительно. Но и здесь, смеем думать, Лоофс впал просто в самообольщение, желая поддержать свою славу историка-реалиста и не желая сосчитаться с идеологией Леонтия Виз. и содержанием его трудов. Вообще всей своей обширной работой о Леонтии Лоофс показывает не то, кто такой Леонтий по объективным данным и его собственным сочинениям, а то, каким желательно видеть Леонтия самому Лоофсу. Соответственно этому и все значение исследования Лоофса сводится к тому, каким не следует представлять Леонтия Виз. Наконец, мы не можем при оценке этой работы умолчать о том, что она является собственно исagogической частью к изучению трудов Леонтия, систематическому обзору содержания их он не уделил почти никакого внимания. Может быть он думал сделать это во второй книге, так как рецензируемая нами надписана: «erstes Buch», но об этом намерении автора из его книги мы ничего не знаем и во всяком случае доселе оно остается не выполненным.

2. Указанный недочет в работе Лоофса был подмечен уже Рюгамером, работа коего о Леонтии носит такое заглавие: *Leontius von Byzanz*, W. Rygamer, Würzburg, 1894. Это сочинение имеет претензию быть исчерпывающим и, затрагивая все вопросы, исследованные Лоофсом, останавливается с особой подробностью на изложении содержания трудов Леонтия. Этому изложению отведена добрая половина диссертации. Доктрина Леонтия представлена в систематическом виде и порядке, хотя и в очень сжатом, иногда просто конспективном объеме. Автор и вообще в своем исследовании заметно отличается от Лоофса не только бережливостью, но даже излишнею скупостью в своих рассуждениях, аргументации, параллелях, цитатах и т. д. Ему, по-видимому, более нравится позиция ученого авторитета, словам и выводам которого должно внимать без критического к ним отношения. Для автора эта позиция, конечно, выгодна, для самого же дела она безусловно вредна. Она лишает нас возможности проникнуть в глубину истинных стремлений и убеждений автора и препятствует нам составить ясное понятие о том, что представляет из себя его работа в отличие от таковой

его предшественника. Может быть в таком впечатлении от книги Рюгамера и кроется причина того, что Лоофс в своей рецензии назвал ее ничтожной, повторяющей давно сказанное⁷. И действительно, в первой своей критической части Рюгамер в большинстве случаев склоняется в пользу тех мнений о Леонтии, его личности, времени жизни, принадлежности и подлинности сочинений, какие уже установлены Лоофсом. Во всех же других случаях расхождения во взглядах с последним Рюгамер обязан был, конечно, привести документальные основания в свою пользу. Он не представляет таких оснований и ограничивается малоубедительными конъектурами и соображениями.

Однако в этом критическом выступлении Рюгамера, и до некоторой степени отрицательном отношении к самоуверенным выводам Лоофса, можно усматривать и хорошую сторону его работы. Лоофс склонен был смотреть на результаты своей работы о Леонтии, как на последнее слово науки, и даже не хотел допускать возможности иных выводов о Леонтии, кроме им установленных⁸. Оказалось, что такая самоуверенность преждевременна, что иные взгляды на Леонтия совершенно возможны.

В монографии Рюгамера есть и еще большое достоинство, – это систематическое изложение доктрины Леонтия. Такая систематизация дает возможность приобрести надлежащее понятие о богословско-философских воззрениях Леонтия и дать им подобающую оценку. К сожалению в эту кадку меду Рюгамер сумел вложить хорошую ложку дегтя. Мы разумею в этом случае тенденциозное использование некоторых мест из Леонтия для оправдания новых католических догматов. На этот дефект в сочинении Рюгамера указывает проф. А. А. Спасский, в своем отзыве наговоривший автору так много лестного»: «Монография Рюгамера написана в живом, одушевленном тоне, но к сожалению в изложении богословия Леонтия автор-католик, вообще оценивающий историческое положение Леонтия лучше, чем Лоофс и Гарнак, допускает в частностях немало натяжек, желая представить его современным католиком, чуть ли не исповедующим папскую непогрешимость»⁹. И действительно в

этом неудержимом стремлении подкрепить сочинениями Леонтия свои конфессиональные отличия (догматы о filioque, непорочном зачатии Св. Девы, главенстве папы) дело не обходится у католического профессора без натяжек, передержек и даже противоречий¹⁰. Этот непохвальный литературный прием всего более портит впечатление от работы Рюгамера, которая после этого перестает внушать к себе доверие.

3. Третье исследование о Леонтии носить заглавие: *De Leontio Byzantino*», Ermoni, Parisiis, 1895. Ничего нового по сравнению с предшествующими монографиями эта работа не дает. Она представляет совершенную компиляцию работы Лоофса, при чем к своей невыгоде она освобождена от той солидной научной аргументации, какая имеется у Лоофса. Потому в качестве компендиума к работе Лоофса она, конечно, может иметь свое значение, как конспективный свод результатов работы Лоофса, страдающей во многих отделах большою разбросанностью и ненужною растянутостью. Сам Лоофс, который, кажется, должен бы быть доволен почтительною доверчивостью этого автора к его ученому авторитету, однако, воздержался от особых похвал его работе¹¹. Можно думать, что в это время и сам Лоофс стал уже далеко не так уверен в непреложности своих выводов. В своей рецензии он уже колеблется утверждать исключительное влияние Аристотелевой философии на Леонтия и согласен допустить влияние и Платона, т. е. уже признать синкретизм в направлении Леонтия. Ермони ничего подобного высказать не осмеливается и стоит в строгом согласии с прежним мнением Лоофса. Некоторым и при том выгодным отличием от Лоофса работы Ермони можно считать краткий очерк христологии Леонтия, а также объяснение религиозно-философских терминов. К сожалению относящийся сюда материал изложен не столько в ученом, сколько в учебном виде: он разбит на множество мелких рубрик и до крайности беден ссылками на всякие источники и пособия.

Вообще в смысле научности и оригинальности сочинение Ермони не представляет ничего особенно ценного.

4. Четвертая, подлежащая нашему рассмотрению монография, надписывается: «Leontius von Byzanz», J. Junglas. Paderborn. 1908. Собственно это не есть монография, занимающаяся исследованием всего, относящегося к личности и трудам Леонтия, а скорее – критические очерки в дополнение к имеющимся уже работам о Леонтии. Не смотря однако на такую односторонность и эпизодичность, эта работа носит на себе следы глубокого и вдумчивого изучения подлежащих материалов. Те выводы, к которым приходит Юнглас, являются совершенно неожиданными и роковыми для всех построений Лоофса относительно времени жизни Леонтия, его богословско-философской зависимости и церковно-исторического значения для своего времени. Так, если считать доказанными положения Юнгласа о зависимости Леонтия от Феодора Раифского, то придется время жизни первого отодвинуть на сто лет дальше – в первую половину VII-го века. Если признать в системе богословского учения Леонтия исключительное Преобладание александрийского платонизма, или неоплатонизма, то все мировоззрение этого автора должно быть истолковано под иным, чем у Лоофса, углом зрения и получить иную окраску и оценку. Вообще если согласиться во всем с Юнгласом, то надо признать все ученые изыскания Лоофса о Леонтии ошибочными. Однако, такая угроза «ученой и претенциозной работы» Юнгласа¹² как сам Лоофс аттестует ее, оказывается не такою страшной, какой она представляется с первого взгляда.

Дело в том, что результаты исследования Юнгласа о Леонтии ничего непрекаемого в себе не заключают и высказываются *ad hoc*. Они не столько опираются на наличные документальные доказательства, сколько рассчитывают на будущие счастливые находки, которые подтвердят высказанные положения. Но такие благочестивые надежды, вероятно, питают и все те, кто держится других взглядов, а потому построение Юнгласа нельзя не считать шатким и малообоснованным. Все значение его можно свести лишь к тому, что оно устанавливает несомненное право на известные ограничения предложенной Лоофсом теории и расширяет в некоторых отношениях круг материалов, прикосновенных к изучению Леонтия и его трудов.

Ценность такой заслуги за Юнгласом согласен признать и сам Лоофс, отныне еще более смягчившийся в отношении непререкаемости своего ученого исследования о Леонтии.

Самыми важными местами в работе Юнгласа нужно признать трактаты относительно философского направления Леонтия, об источниках его сочинений и о главных терминах его богословия. Безусловно, что высказываемые им здесь суждения отличаются большею основательностью и доказательной силой, чем мнения его предшественников, а потому и могут быть в некоторых случаях предпочтены этим последним. Жаль, что автор, показав себя в начале работы осторожным и беспристрастным исследователем, к концу увлекается взятой на себя ролью пророка – обличителя в отношении к своим ученым коллегам, и – вестника истины в отношении к Леонтию. То игнорируя, то прямо отвергая заслуги и значение Леонтия и его сочинений, Юнглас мало по малу совершенно развенчивает того, о важном значении которого доселе ни у кого не возникало никаких сомнений. Такой отрицательный итог работы Юнгласа, покоящийся не столько на положительных доказательствах, сколько на предвзятых мнениях автора, сам собою подрывает к нему доверие и умаляет ценность всего исследования.

Кроме указанных специальных монографий, о Леонтии Византийском и его литературных трудах можно найти сведения также в сочинениях: Барденгевера, Гарнака, Дикампа, Глецолля, Крумбахера, Тиксерона, у проф. А. А. Спасского, П. Гурьева, С. Епифановича¹³ и др. Все указанные нами авторы говорят о Леонтии и его сочинениях лишь постольку, поскольку это нужно для их прямых научных работ, и в общем очень немного. В своих взглядах на различные спорные вопросы они обычно примыкают к взглядам уже указанных нами ученых, в большинстве – к Лоофсу. Таким образом, нам нет никакой нужды здесь останавливаться на них, и потому мы прямо перейдем к обсуждению общего, вытекающего из сделанного нами обзора литературы о Леонтии, вопроса: в какой стадии развития находится теперь вопрос о жизни и деятельности Леонтия и какие директивы можем получить мы из предшествующих опытов по его изучению?

Что касается тех источников и вообще материалов, из которых извлекаются сведения о Леонтии и его литературной деятельности, то они наукой в достаточной мере использованы. Но несомненно и то, что они еще не все открыты и опубликованы. В христианской литературе народов малоазийского и аравийского полуострова, которая только что начинает разрабатываться, могут найтись документы и для освещения жизни и деятельности Леонтия, как нашлись они уже отчасти для Нестория, Севира и др. Возможно также, что и в громадных книжных хранилищах Европы, особенно в малоисследованных библиотеках греческих монастырей и городов руками кропотливых тружеников будут найдены дополнительные списки трудов Леонтия, которые прольют новый свет и на все настоящее их собрание. Такие *pia desideria* воодушевляют всех исследователей о Леонтии и удерживают их пока от категорических приговоров по спорным вопросам.

Недостаточность источников литературы для изучения Леонтия явилась прямою причиною того, что ученые в своих взглядах на эту личность и на его труды в сильной степени расходятся между собою. Такой результат говорит сам по себе, что здесь еще далеко до последнего слова о Леонтии и что новые исследования о нем не будут лишними. Тем более не может быть лишнею работа о Леонтии у нас на Руси, где пока нет ничего о нем ни переводного, ни оригинального, где нет на русском языке ни одного из его сочинений. Однако, приступая к изданию такой работы и имея в виду в будущем издать перевод и самых трудов Леонтия, мы должны откровенно сознаться, что не располагаем никакими новыми источниками, не сделали никаких особых открытий в данной области, на основании которых можно было бы предположить новые взгляды на нашего писателя, или по крайней мере твердо и решительно обосновать какой-либо из ранее высказанных. Но если мы не можем дать ни того, ни другого, то нам остается еще третья задача в предстоящей работе, – на основании новой проверки и изучения литературного материала о Леонтии, особенно же его собственных творений внести возможный поправки в решение спорных вопросов, представить в более или менее приемлемой

форме историко-биографические сведения о Леонтии, выяснить с возможной точностью принадлежность ему сочинений и их относительную подлинность и, наконец, сделать обстоятельную характеристику его богословского учения. Задача эта – существенно важная, в своем решении обещающая еще дальше раздвинуть горизонты знания в данной области и внести туда некоторый новый свет. Но какое основание мы имеем надеяться на такой результат нашей работы?

Иностранные исследования о Леонтии принадлежат людям, во многих отношениях различным: одно протестанту (Лоофс) и три католикам, два – немцам и два итальянцам. Эти национально-религиозные различия авторов оказали несомненное влияние на направление и решение взятых ими вопросов. Можно говорить, конечно, о научной объективности и независимости в исследовании, но освободиться от собственных, индивидуальных, или привитых воспитанием тяготений, точек зрения и т. д. мы не в состоянии. Потому как между указанными авторами, так между ими и нами в исследовании о Леонтии необходимо должны получиться различия: мы будем смотреть на Леонтия и ценить его деятельность с точки зрения православного, русского человека.

Восточная Греко-Российская церковь и ее православно-богословская наука в своем историческом развитии всегда имели тенденцию к умеренному, среднему пути, с одной стороны, и к выжидательному образу действие – с другой. Их не соблазняла быстрота и натиск в разрешении жизненно-практических и научно-теоретических вопросов. Однако это не значит, что наша церковь и наука тяготели к пассивному бездействию, или не чувствовали в себе никакой самостоятельной инициативы, не находили у себя дома никаких сил и средств достигнуть выдвигаемых временем и жизнью целей. Нет, медленный подъем на работу, столь характеристичный для нашей церкви и науки, всегда проистекал из благоразумной осторожности, из глубокого сознания высокой важности своего дела и строгой ответственности за него пред Богом и потомством. Несомненно, что такая своеобразная косность на посторонних наблюдателей производила самое

невыгодное впечатление и нередко подавала и подает повод говорить о застое, даже параличе православно-русской церкви и науки. Такое заключение, однако, совершенно ошибочно.

Православно-русская церковь и наука, взявшие на себя задачу сохранения церковных верований и преданий в их первоначальной чистоте и неизменности, всегда считали и, думаем, могут считать для себя не бесчестьем, а особым почетом раздающиеся по их адресу упреки в такой неподвижности, на которой покоится незыблемое соблюдение заветов прошлого, его идеалов и образцов мысли и жизни. Расценивая все ценности с указанной консервативной точки зрения, наша церковь и наука не торопятся выступать с непродуманными, скоропоспешными мнениями и взглядами, тем более остерегаются принятия и следования таковым, если бы они были им предложены. Они соглашаются всегда дольше ждать и больше работать над тем или другим вопросом, но избежать крайностей и вместо грязного кома лжи заплучить хотя одну песчинку, но – истины. Нечего и говорить о том, что такой *modus vivendi* не включает в себе ничего предосудительного и не грозит никакими вредными последствиями. Как в лике апостольском мы находим людей с различным направлением и настроением: то – пламенного Петра с его стремительною горячностью, приводившей его не только к высоким порывам веры и любви, но и к тяжелым падениям, то маловерного Фому, убеждающегося лишь после опытного видения и осязания, так есть свои типические особенности и у различных христианских исповеданий, а соответственно с ними и свои жизненные задачи и цели. Не затрагивая других, о своей церкви и богословской науке мы думаем, что Божиим Промыслом им назначено идти к свету истины путем медленным, осторожно пробираясь между Скиллой шумных научных успехов и Харибдой тяжелых падений и заблуждений.

Считаясь и примиряясь с таким курсом и задачами православно-русской церкви и богословия, мы загодя можем сказать, что в своей работе о Леонтии Виз. мы не ограничимся одним только повторением того, что достигнуто трудами

заграничных ученых. При некоторой общности, обусловливаемой одинаковыми источниками, мы все-таки должны разойтись в своих взглядах и выводах по многим вопросам. С этой стороны наша работа и будет носить на себе некоторую оригинальность и своеобразие по сравнению с другими ей подобными и в этом ее законное право на отдельное, самостоятельное существование среди печатных трудов.

Говорить относительно плана нашего сочинения много не приходится, хотя этот план и может возбудить пререкания. Чтобы размотать клубок ниток, всего естественнее, конечно, ухватиться за верный конец его. Так и для того, чтобы размотать большой и очень спутанный клубок всех вопросов о Леонтии и его сочинениях и добраться до истины, необходимо найти верные и неоспоримые данные как лично о нем, так и об его сочинениях. К сожалению такого верного конца в данном клубке мы не находим. Начиная с критического разбора сочинений, как сделали Лоофс и Рюгамер, мы будем приписывать их исторически неизвестному Леонтию, так как личность его оказывается весьма спорною. Начиная же с биографии Леонтия, как сделал Ермони, мы будем вынуждены ссылаться на сочинения, подлинность которых подвергается всяким сомнениям. Мы избираем из этих двух путей второй путь, – от биографии к сочинениям и от последних к богословскому учению Леонтия. Мотивируем такой выбор тем, что 1., во всякой монографии читателя всегда и прежде всего интересует самая личность, что 2., с установлением личности получает большую определенность вся окружающая историческая обстановка; что 3., вопрос о подлинности и принадлежности сочинений во многом предрешается определением личности их автора; что 4., теперь уже не то время, когда личность Леонтия была искомою и науке неизвестною¹⁴, что 5., среди сочинений, приписываемых Леонтию Виз., есть одно никем, не заподозреваемое в смысле принадлежности этому автору и совершенной неповрежденное, – это: „Contra Nestorianos et Evtychianos» и следовательно, ссылки на него в биографической части сочинения могут иметь всю силу и значение, и что 6., все биографические вопросы о

Леонтии в конечном счете решаются не сочинениями этого автора, а другими историко-литературными памятниками, подлинность коих стоит вне всяких сомнений.

Итак, наметив себе указанный план, и приступим к своей работе, поставив ее девизом золотые слова нашего писателя: ἡ ἀλήθεια συμμαχοῦμένη συμμαχεῖ τοῖς ὑπερμαχοῦσιν αὐτῆς = защищаемая истина помогает ее защитникам¹⁵.

Отдел I. Биография Леонтия Византийского и его литературные труды

Глава I.

Характеристические черты эпохи Леонтия Виз. Некоторые признаки сочинений Леонтия, говорящие за принадлежность автора их к VI-му веку. Разделение восточной и западной церкви в конце V-го и начале VI в. Причины, обусловившие это разделение. Усиление монофиситства после Халкидонского собора в связи с изменчивой политикой императорской власти. Церковные нестроения и волнения на этой почве – в Константинополе, Иерусалиме, Александрии. Заслуги монашества в деле победы православия над еретиками и сектантами. Спор теопасхитский. Личность имп. Иустиниана и черты его религиозно-церковной деятельности. Оригенистическое движение. Спор о трех главах. Соображения в пользу возможности помещения Леонтия Виз. в числе деятелей охарактеризованной эпохи.

Эпохою Леонтия Византийского можно и должно считать шестой век нашей эры. Почти с несомненным также правом можно еще ограничить этот период собственно для развертывающейся деятельности Леонтия временем царствования в Византийской империи императора Иустиниана. Воспроизведем здесь в кратких чертах движение идей того времени в связи с главными фактами церковно-исторической жизни. Таким предварительным очерком мы избавим себя от необходимости постоянно отвлекаться в сторону различных пояснений при дальнейшем изложении биографии нашего автора.

Постольку, поскольку сочинения Леонтия отразили на себе дух и события своего времени, а они не лишены такого отпечатка, можно заключить, что в то время церковь находилась в острой борьбе с многочисленными ересями, из которых главными были: несторианство и монофиситство с их подразделениями, что в то время общество переживало серьезный момент, характеризующийся необычайным волнением умов, партийными разделениями, тревожным поиском выхода из создавшегося тяжелого положения в церкви

и государстве. В такие моменты спасительным якорем от окончательной разрухи обыкновенно является объединение общества во имя одного какого-либо обще-приемлемого принципа, воодушевление каким-нибудь общепризнанным фактом. Таким принципом и фактом в эпоху Леонтия служить Халкидонский вселенский собор и его ѿрѣс – догматическое определение о Лице Иисуса Христа. Доказательство непререкаемой истинности этого вероопределения и вселенского значения Халкидонского собора составляет душу всех сочинений Леонтия. А так как о пятом вселенском соборе, признавшем четвертый собор в одинаковом достоинстве с первыми тремя, а на отвергающих его догматическое определение положивший анафему, у Леонтия нет никакого, ни прямого, ни косвенного упоминания, то временем его жизни и литературной деятельности можно указать лишь первую половину шестого века. В каком положении и состоянии представляется нам христианская кафолическая церковь в эту эпоху?

Прежде всего нужно отметить, что христианская церковь встретила шестой век при самых тяжелых и несчастных обстоятельствах: кафолическое единение церкви, дотоле свято соблюдавшееся, было нарушено разделением между западной и восточной ее половинами. Разделившиеся церкви прекратили взаимное общение, а главные их представители, римский папа на западе и константинопольский патриарх на востоке, анафематствовали и перестали почитать друг друга при совершении св. Евхаристии, (вычеркнули имена друг друга из диптихов). При встрече с таким прискорбным явлением сам собою напрашивается вопрос: какие же причины вызвали эту церковную схизму, чему она обязана своим возникновением?

Чтобы ответить на этот сложный вопрос нужно припомнить вкратце весь ход событий, начиная с Халкидонского собора. Не смотря на то, что этот собор был одним из многочисленных, по своему составу, что все дело на нем велось в духе свободы и крайней осторожности¹⁶, что определение его было принято всеми участниками единодушно и единогласно при общем ликовании, не смотря на все это, тотчас же после собора

сначала в Палестине, а потом в Египте и так далее Халкидонский собор стали отвергать, как вселенский, и его догмат стали трактовать, как ересь, новое несторианство. Причина особенного распространения и дальнейшего усиления этого зла зависела, с одной стороны, от нетвердости религиозных убеждений у представителей высшей духовной власти – епископов¹⁷, а также у монахов, игравших тогда самую выдающуюся роль в религиозно-церковной жизни, с другой стороны, от изменчивой церковной политики светской власти, которая имела такое доминирующее значение вообще в восточной церкви.

В самом деле, после кратковременного царствования ими. Маркиана (450–457) вступил на престол византийский Лев I (457 – 474), который, хотя сам все время держался определений Халкидонского собора и считал его вселенским, но не мог тем повлиять на развитие антихалкидонского движения. Это движение выросло в грозную силу, так что он должен был произвести опрос епископов, относительно законности Халкидонского собора и православности его догматического определения. Правда, почти все епископы высказались в утвердительном смысле, но император не мог не сознавать, что эти ответы не были вполне искренними. Дальнейший ход событий доказал это с несомненностью.

Император Василисик (476 – 477), насильственно захвативший царский трон у имп. Зинона, непосредственного преемника Льва I, сразу понял, что в государстве монофиситы сильнее православных, и потому издал свой «Εὐκὺκλιον», в котором Халкидонский собор был признан еретическим, предан анафеме вместе с его источником – томосом паны Льва¹⁸. Но узурпатор не рассчитал, что низы народные стоят за Халкидонский собор и потому, не смотря на поспешно изданный им «Ἀντεὐκὺκλιον». во время поднявшегося народного волнения ему пришлось поплатиться престолом и жизнью¹⁹. Свергнувшему его имп. Зинону нужно было бы хорошо запомнить этот урок, но у него не хватило ни тактичности, ни умения повести соответствующую моменту политику. Он увлекся мыслью о присоединении к церкви всех сектантов и с

этой целью издал в 482 году свой печальной памяти $\acute{\epsilon}\nu\omega\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$, который не только игнорировал Халкидонский собор, но и предавал анафеме тех, кто мыслит согласно с Халкидонским собором, учение же о Лице И. Христа он излагал в выражениях и терминах первых трех соборов²⁰. $\acute{\epsilon}\nu\omega\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$ никого не удовлетворил и не только не принес умиротворения для церкви, но еще более усилил церковные раздоры и нестроения. Этот же документ ближайшим образом послужил и причиной церковной схизмы между востоком и западом. Именно, римский папа, считая себя исключительным хранителем истины и судиею всех в делах веры, опротестовал $\acute{\epsilon}\nu\omega\tau\acute{\iota}\kappa\acute{o}\nu$, почти всеми восточными епископами уже принятый и подписанный, объявил его еретическим и предал согласных с ним анафеме. Так поступил Феликс III в 484 году и с того времени наступило тридцатипятилетнее разделение восточной церкви с западной.

Идейное настроение востока за этот период рисуется близким к анархическому. «Наступила такая смута, по выражению Гарнака, какой никогда не бывало прежде. Люди, которые употребляли одни и те же христологические формулы, сторонились друг друга и ожесточались друг против друга, ибо мыслили разное под одними и теми же словами»²¹. Воцарение императора Анастасия (491 – 518 г.) подавало в начале надежды на перемену к лучшему. Но он скоро оказался одним из числа $\tau\acute{o}\nu\delta\iota\alpha\kappa\rho\iota\nu\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$, т. е. колеблющихся, но выражению автора книги *De sectis*²², и начал всячески потворствовать монофиситам. Противо-халкидонская пропаганда приняла непозволительно широкие размеры в виду того, что борцов за Халкидонский собор император прямо смещал и ссылал, (Евфимий и Македоний, патр. Константинопольские). А вдали от столицы, в Александрии и Сирии монофиситство развивалось столь свободно и широко, что православие боялось заявлять о себе. В начале шестого века на историческую сцену выступили горячие и талантливые поборники монофиситства: Ксенай (Филоксен, еп. иерапольский) и Севир (монах, потом патриарх антохийский). С дозволения императора они составили соборы в Антиохии (508 509 г.) и в Сидон (511 – 512 г.), на которых

халкидонский догмат был отвергнут и последователи его, в том числе и патр. антиохийский Флавиан были осуждены. Возведенный в сан патриарха антиохийского за ревностную пропаганду монофиситства, Севир почел своим долгом приложить еще большее усердие в том же направлении. Чувствуя за собою силу и власть императора, он без стеснения анафематствовал Халкидонский собор, отлучал его исповедников от церкви и заменял своими единомышленниками²³.

В Палестине и, в частности, в Иерусалиме напору монофиситской волны сильно противостоял патриарх Илия, но и он в конце концов по проискам монофиситов был отправлен в ссылку (516 г.). Деятельную помощь монофиситской партии здесь оказывала проживавшая в Иерусалиме вдова (имп. Феодосия) – императрица Евдокия, тратившая огромные суммы на дело пропаганды²⁴. И хотя Евдокия, благодаря влиянию на нее преп. Евфимия, признала свое заблуждение, обратилась на путь халкидонской веры и подействовала в таком же направлении на других²⁵, однако монофиситство уже взяло перевес над православными, и последним волей-неволей приходилось уступать и молчаливо терпеть.

Египет с его главным центром Александрией во время правления имп. Анастасия служил главным гнездом, куда слетались, где учились и откуда расходились вожди и деятели монофиситства. В начале VI в. здесь сформировалась секта акефалов, строгих монофиситов, образовавших особую общину, отделившуюся от александрийского патриарха Петра Монга, который держался Енотикона и, хотя толковал его по-монофиситски, даже анафематствовал Халкидонский собор, однако не избегал общения и сношения с Константинопольскими синодитами. С Монгом остались в общении монофиситы более умеренные и миролюбиво настроенные. Вообще, в Александрии и Египте, как нигде, монофиситство чувствовало себя свободно. Вот почему, иногда при имп. Иустине I (518 – 527), воцарившемся после Анастасия, началось строгое гонение на монофиситов, то последние потянулись широким потоком в Египет. Туда убежал и Севир,

которого подвергли пытке и грозили сослать в ссылку²⁶, вместе с многочисленными своими приверженцами. Появление здесь Севира сопровождалось новым волнением в монофиситском мире. Именно, возник у Севира с Иулианом, еп. галикарнассским, спор относительно тленности тела И. Христа, при чем Иулиан, как более строгий монофисит, стоял за нетленность и со своими последователями выделился в особую общину.

Но говоря о широком распространении монофиситства в восточной церкви, о гласном и негласном покровительстве ему светских и духовных властей, нельзя думать, чтобы в среде православных в то же самое время не было людей стойких и преданных православной истине и ее провозвестнику – Халкидонскому собору. В Константинополе таковыми хотели быть монахи – неусыпающие (ἀκοίμητοι). В Палестине такую же роль играли монахи – савваиты и синаиты. Палестинские монахи из своей среды дали в особенности многих и высоких поборников православия, каковы: Евфимий и его ученики: Савва Освященный и Феодосий²⁷. Они за свою святость и глубокий опыт в церковно-религиозной жизни пользовались заслуженною славой и непоколебимым авторитетом у своих современников. Об них знали не только на той территории, на которой они жили или «процветали», по характерному выражению древних памятников, а далеко за ее пределами, на пространстве всей восточной церкви и даже на западе. Свое благотворное влияние они оказывали как на рядовых мирян, так и на венценосцев, как на современников своих, так и на многие поколения потомков. И не об особых только избранниках, но и вообще о монашестве восточном нужно сказать, что в эпоху вселенских соборов оно принимало самое горячее и деятельное участие в религиозных движениях, что оно весьма много способствовало благополучному разрешению сложных вопросов и выяснению истины. Монашество в своих тихих обителях сосредоточило богословское просвещение, покупкой и собственной перепиской оно копило и умножало книжные богатства. Пусть из среды того же монашества являлись и еретики, в роде Евтихия, Севира и др., но это только лишний

раз подтверждает то, что монашество не было равнодушным к религиозным, вопросам, живо реагировало на них и выделяло иногда таких фанатичных людей, которые не могли удержаться в границах должного и впадали в крайности, в ереси.

Хорошей иллюстрацией ко всему сказанному нами о значении монашества в описываемую нами эпоху могут служить теопасхитский и оригенистический споры, в которых восточное монашество принимало самое видное и деятельное участие.

Первый спор имел место при имп. Иустине и возник на почве различного понимания формулы: «один из Св. Троицы пострадал плотью» (ἓν αὐ τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σακί), или в латинском чтении: *unum e Trinitate erucifixum esse*). Эта формула употреблялась в церкви и в богословской литературе давно²⁸, и она не возбуждала никаких сомнений и перетолкований, если только в ней под словом ἓν αὐ твердо признавали второе Лицо Св. Троицы – Иисуса Христа, воплотившегося и вочеловечившегося Сына Божия. Нечего и говорить, что с Халкидонским догматом она оказалась при таком понимании в полном согласии. Но этой же формулой в ином уже, конечно, толковании воспользовались монофиситы для популяризации своих идей. Особенное усердие в этом недостойном деле проявил Петр Кнафевс (Фулло), патр. антиохийский. Он стал публично учить, что «одно (Лицо) из несотворенной и нераздельной Троицы пострадало», умалчивая о том, кто это – «одно», т. е. какое это из Лиц Св. Троицы, воплощенное ли Оно и каковым Оно стало по воплощении. Вместе с тем в Трисвятом на богослужении он сделал вставку: «распныйся за ны» – ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς, которая быстро вошла во всеобщее употребление на востоке. Римские епископы (особенно Феликс), осведомленные об этом богослужебном нововведении, много писали по этому поводу и выражали справедливое опасение, что означенной прибавкой проповедуется многобожие, отрицается единосущие Лиц Св. Троицы, воплощение Сына, воскрешаются ереси манихеев и савеллиан²⁹. Несомненно одно, что сам Кнафевс хотел своей прибавкой внести в православное понимание воплощения И Христа монофиситскую идею о μία φύσις во Христе: Христос

пострадал за нас одною Своею Божественною природою, (θεός πᾶσχει – отсюда теопасхизм), особой человеческой природы после воплощения Христос уже не имел.

По странной иронии судьбы та же самая теопасхитская формула оказалась весьма пригодной и несторианам для пропаганды ими своего учения. После Халкидонского собора несториане почти совсем стушевались. Халкидонский догмат о том, что Христос есть Единый Сын и Единое Лицо и что нельзя разделять Его вообще ни на одно мгновение на две личности, на два Сына, отнял у несториан всякую опору в их учении. Но с тех пор, как пошло в гору в своем развитии монофиситство, несториане почувствовали, что и для них не все еще потеряно. Успех монофиситов в перетолковании догматических выражений о Христе научил и их употребить такой же прием для проведения своих взглядов. И вот мы видим, что несториане повертывают теопасхитскую формулу в том смысле, что в ней говорится о Христе, состоящем из двух отдельных лиц: Сына Божия, который есть εἰς τῆς ἁγίας Τριάδος ἁγίος ἰσχυρός, и Сына Человеческого, который есть παθητός σαρκί, ὁ σταυρωθείς δι' ἡμᾶς. В возникшей по поводу такой интерпретации полемике православных с несторианами снова стали обсуждаться вопросы о числе Лиц Св. Троицы, об их взаимоотношении и т. д. вопросы тринитарного характера. Осторожность и благоразумие требовали отказаться от такой двусмысленной формулы, в которую можно вкладывать несколько пониманий. А в действительности происходило как раз наоборот. Теопасхитскую формулу одобряли к употреблению целые соборы, как-то: Константинопольский – 483 г. и другой таковой же 518 г., ее признавали константинопольские патриархи: Акакий, Македонии и др.

Решительным моментом в судьбе теопасхитской формулы было начало царствования Иустина, когда в столицу прибыли скифские монахи по предводительством и покровительством знаменитого полководца Виталиана. Виталиан настоял пред Иустином на восстановлении церковного общения с западом, состоявшемся в 519 году, и на предоставлении православным господственного положения³⁰. Этот факт послужил толчком к

целому ряду новых движений. Скифские монахи, имея в виду борьбу с монофиситами, избрали своим девизом теопасхитскую формулу, которой они и придавали тот смысл, что одно из Лиц Св. Троицы, т. е. Ипостасный Сын Божий, пострадал Своею плотью, т. е. человеческою природою, соединившеюся в Нем с Его Божеством. Однако, то самое обстоятельство, что и монофиситы ничего не имели против данной формулы, конечно, в своем толковании, поставило скифских монахов под подозрение, не суть-ли они скрытые евтихианисты. Противниками их выступили в особенности акимиты. Естественно, что в завязавшейся горячей полемике эти последние казались несторианствующими, как настаивавшие на дифиситизме. Скифские монахи искали себе помощи в императорском сановнике – полководце Виталиане, а чрез него в высших придворных сферах. Но они не только не нашли этой помощи, а вызвали против себя оппозицию. На состоявшемся по поводу жалобы скифских монахов заседании патриарха Иоанна и папских легатов домогательство их о признании православною теопасхитской формулы признано было неосновательным³¹. И даже после того, как один из этих монахов Иоанн Максентий написал два сочинения для оправдания своей формулы³² эта последняя не получила одобрения ни от папских легатов, ни от константинопольской духовной власти. Дело клонилось к тому, что в Константинополь их стали трактовать, как еретиков. Тогда для восстановления своей репутации, они отправились в Рим, где и стали добиваться у римского папы признания православным своего учения и своей излюбленной формулы. Папа не склонен был удовлетворить них. Монахи в свою очередь потеряли терпение и стали объяснять нерешительность римского папы его сочувствием несторианизму³³. В результате получилось то, что скифских монахов выслали из Рима, заклеивши именем евтихианистов.

Царствование Иустина, заявившего себя синодитом (τῶν συνοδιτῶν ὄντος)³⁴ и во всем принявшего сторону православных, обещало принести желательный мир церкви и положить конец распространению ересей. Надежды, однако, не

сбылись. Поборник православия – Виталиан был коварно умерщвлен. Если причину этого печального факта и не относить на счет самого императора, как то делает Евагрий³⁵, все-таки этот факт обнаружит враждебное настроение и активное выступление против православных. Действительно, скоро вернулись прежние времена. Этому до некоторой степени способствовали страшные бедствия, происходившие в Византийской империи: пожары в Константинополе, землетрясения в Антиохии, Финикии и проч. Монофиситы и несториане указывали на эти бедствия, как на Божие наказание за нечестие императора. Это оказало свое действие на высшие сферы власти и сектанты получили почти полную свободу распространять свои лжеучения.

То, чего не смог осуществить Иустин, поставил себе целью его преемник импер. Иустиниан I (527 – 565). Последний задался очень широкими планами государственных преобразований на началах тесного единения и сплочения всех государственных элементов. Хорошо понимая, что религиозно-церковное единство составляет самую главную опору его трона и залог успешности всех его мероприятий, он неустанно в течение всего своего продолжительного царствования стремился к нему. Но уже потому, что Иустиниан смешал высокие и идеальные цели религиозно-церковной жизни с своей государственной политикой, преследовавшей задачи далеко не всегда совместимые с христианским идеалом, потому его деятельность не принесла и не могла принести надлежащих плодов. При многих хороших качествах Иустиниан не отличался твердостью воли и самостоятельностью в своих действиях. На него легко приобретали влияние посторонние люди и делали его игрушкой в своих руках. В особенности огромное влияние на него и его церковно-государственные дела имела его супруга – царица Феодора, которую он официально утвердил своим сотоварищем и соправителем. Феодора была несомненно очень одаренной и талантливой женщиной и ее вмешательство в государственные дела не могло не быть полезным. Это признавал сам Иустиниан и, по предположению Евагрия³⁶ он намеренно даже распределил с ней роли по управлению, дабы

лучше достичь намеченных целей. Симпатии императрицы склонялись в сторону монофиситов, и она, не считаясь с планами своего супруга, оказывала им самое реальное покровительство. Зная хорошо даровитых вождей этой партии, она проводила их на высшие иерархические должности и служебные посты. Так по ее милости константинопольским патриархом оказался Анфим, а в Александрии Феодосии, – оба скрытые монофиситы. Благодаря ей и новому патриарху было введено в употребление за богослужением пение трисвятого с монофиситской прибавкой – «распныйся за ны». Наконец, не без ее содействия был вызван из своего заточения глава монофиситов Севир и ему предоставлено было право свободного проживания и проповедования в столице Византии. Благоволение к монофиситству вообще и к его севирианской секции в особенности со стороны царицы Феодоры подало повод и другим сектантским общинам, как напр. несторианству, также возобновить свою пропаганду. В монастыре акимитов, под самым Константинополем³⁷, и в обителях Палестины, под самым Иерусалимом³⁸, оказались несторианствующие монахи, старавшиеся пробраться к царскому двору для снискания себе милостей.

Вредная вообще для церковного мира деятельность царицы Феодоры могла бы стать совершенно губительной, если бы она не парализовалась время от времени благодетельными выступлениями в пользу церкви и православия самого Иустиниана. Будучи и сам недурным богословом, живо интересовавшимся решением спорных вопросов, Иустиниан нередко устраивал специальные диспуты православных с сектантами, с целью выяснить истину и посрамить ее противников. Таковы – состязания православных с севирианами, происходившие во дворце императора в 531 – 533 годах. С той же целью был созван Иустинианом поместный собор в Константинополе в 536 году при патриархе Минне, которого император поставил своею властью на место монофисита Анфима.

Весьма характерным показателем ревности Иустиниана о православии и искоренении ересей служит тот факт, что он и

сам питал глубокое уважение к Халкидонскому собору и его догматическому определению, и других старался всеми силами довести до сознания его истинности и вселенского значения. Он повелел ввести в церковном богослужении особый обряд, напоминавший всем о вселенском значении Халкидонского собора³⁹ наравне с предшествовавшими соборами. При таком положении вещей еретики начинают постепенно изнемогать в борьбе против православия и отступать с занятых позиций. К концу Иустинианова царствования все более и более развивается среди несториан и монофиситов движение к выселению из центра империи на окраины: в Персию, Армению, Аравию и др. места, где можно было чувствовать себя в большей безопасности и недосыгаемости.

В царствование Иустиниана развился с особенною силою и привлек к себе всеобщее внимание оригенистический спор. Необычайно высокая личность Оригена и его обширные ученые труды всегда производили импонирующее влияние на последующие поколения. На Оригене воспитались и выучились целые группы великих и малых учителей и писателей церкви, (напр., александрийцы, каппадокийцы). Но признавая все значение Оригена и преклоняясь пред его ученым авторитетом, ученики его никогда не забывали, что с его именем связано не мало «догматов», неприемлемых с чисто православной точки зрения. Знали также, что и Ориген эти свои догматы считал не более как мнениями и не выдавал их за обще церковное учение. Так в одном месте своего сочинения: « Περὶ ἀρχῶν» Ориген замечает по поводу высказанных своих мнений: это говорим мы с великим страхом и опасением более в виде исследования, нежели полагая за верное и определенное»⁴⁰. «Если кто может найти что-нибудь лучшее и подтвердить свои слова более очевидными доказательствами из Св. Писания, говорил Ориген, то, конечно, нужно принять эти последние доказательства»⁴¹. Во имя этого Церковь снисходительно смотрела на крайние мнения Оригена, тем более, что свою преданность православной церкви они засвидетельствовали всею своею многотрудною жизнью и исповедничеством даже «до крове». Но с течением времени из прямых последователей

Оригена образовались так называемые оригенисты, которые под видом учения Оригена стали выдавать свои собственный измышления, или же богословским мнениям Оригена стали придавать несвойственный им догматический характер. Одним словом, явились новые еретики, которые были тем опаснее, что принадлежали к числу людей образованных и видных по положению, а стало быть и более влиятельных. Таковыми при императоре Иустиниане были Феодор Аскида, еп. Кесарийский и Домициан, еп. Галатийский, за которыми стояли целые полчища фанатичных монахов. Иустишану доставило много хлопот и забот это оригенистическое движение, борьба с которым для правительства была делом новым. Император делал все, что мог: он написал большой трактат против Оригена и его нечестивого учения, во-вторых, он повелел созвать два особых собора для осуждения оригеновых догматов, состоявшихся в Антиохии в 542 г. и в Константинополь в 543 г., и, в-третьих, издал нарочитый эдикт разосланный всем патриархам пред Константинопольским собором⁴².

Наконец, немало волнений в Церкви восточной при Иустиниане произвел еще и спор из-за трех глав, т. е. из-за трех епископов: Феодора Мопсуестийского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского. Этих епископов давно уже не было в живых, но были живы и в значительном числе приверженцы их взглядов, читатели их сочинений среди восточных христиан. Эти взгляды, эти сочинения, как известно, отличались несторианским направлением. Халкидонский собор, выразивший очень ясно и определенно свое отрицательное отношение к несторианству, тем не менее не провел до конца такого отношения, именно он пощадил указанных епископов, произнесших анафему на Несторья, и не осудил их сочинений. Из этого впоследствии стали выводить заключение, что Халкидонский собор вообще стоял под несторианским влиянием, а потому и определение его не выражает православной истины. Чтобы реабилитировать этот собор и снять с него всякие подозрения, Иустиниан издал эдикт, анафематствовавший три главы (в 544 г.)⁴³. Восточные епископы, хотя и не сразу и не все с охотой, но подписали эдикт. Подписал его страха ради и папа Витилий, очутившийся,

так сказать, в Византийском плену вследствие своего продолжительного пребывания в Константинополе и даже издал свой *judicatum* на три главы, однако, западные епископы поняли, что осуждение трех глав дело несправедливое и подняли горячий протест против этого осуждения. Попытка императора настоять на своем чрез проведение осуждения трех глав на собор в Мопсуестии (550 г.) и в специальном указе (551 г.) не привели ни к чему и император должен был решиться на созыв пятого вселенского собора – (553 г.) в Константинополь. Этот собор своими постановлениями, (к сожалению, в греческом подлиннике утраченными и дошедшими только в неисправном латинском переводе, сделанном, вероятно, для папы Вигилия), предал анафеме Феодора Мопсуестийского и его сочинения, осудил и сочинения Феодорита и Ивы, не касаясь самых личностей этих епископов, как раскаявшихся в Халкидоне в своих заблуждениях. Истинное учение и осуждение ересей, (несториан и монофиситов), изложены в 14 анафематизмах, сходных по содержанию и изложению с теми, какие находились во втором эдикте Иустиниана о главах (551 г.). Относительно того, осуждены ли были на этом соборе и оригенисты, существуют разные взгляды, в большинстве, впрочем, отрицательные. Дело в том, что к актам V-го собора был приложен эдикт Иустиниана с изложением нечестивых догматов Оригена и анафемой на них. Это и ввело в заблуждение некоторых историков, (Кедрина, И. Каллиста), предположивших что этот эдикт санкционирован собором. На самом же деле оригенизм окончательно был осужден частным собором 543 года⁴⁴... Но ничего неприемлемого нет и в том мнении, какое высказано по этому вопросу в *Bibliotheca Veterum patrum A. Gallandii presbyteri* (t. 12). Там мы находим: *Dissertatio ad Liberatum de quinta Synodo* (p. 181 – 185), в которой (*propositio III*) утверждается, что на V-м соборе осуждению подверглись те последователи Оригена, которые злоупотребляли его именем и выдавали за догматы то, что Ориген высказывал, как свое частное мнение. То есть осуждены были на V собор оригенисты, представители которых присутствовали на самом соборе.

Религиозно-церковная деятельность имп. Иустиниана носила исчерпывающий характер. Можно сказать, не осталось ни одного вопроса, ни одной области, которые бы он не затронул и не постарался так или иначе разрешить и упорядочить. Последующим за Иустинианом византийским государям во второй половине VI века уже не приходилось вести такой острой и упорной борьбы с различными религиозно-сектантскими движениями, какими изобиловала первая половина века. Восточная церковь в это время переживает застой в своем развитии и оскудение в религиозных деятелях и богословских талантах. Седьмой век для Византийской империи и восточной церкви полагает начало новым фазисам жизни и новым идейным движениям. Возникают войны с аварами, персами, арабами, которые отвлекают внимание от церковной жизни, а в этой жизни мало помалу назревают новые вопросы, зарождаются новые движения, как, напр., споры монофелитские. Этих событий, этих споров совершенно не касается Леонтий Виз. в своих сочинениях и потому их мы имеем право считать лежащими вне пределов его эпохи.

Относительно литературных произведений справедливо говорят, что они должны носить на себе печать того времени и того места, из которых они произошли. Прилагая такую мерку к сочинениям Леонтия Виз., мы найдем, что они носят на себе все черты только, что описанного нами VI века. Все идеи, какие развиваются автором в его сочинениях, все интересы, какими живет современное ему общество, все события и лица, с какими мы здесь встречаемся, – все это соответствует не другому какому-нибудь времени и месту, а единственно восточной церкви и византийской империи в VI веке. И если бы мы не имели совершенно никаких других источников для определения времени жизни Леонтия Византийского кроме этих его сочинений, то мы не могли бы поместить его в другое церковно-историческое время, кроме VI-го века.

Относительно времени самой литературной деятельности Леонтия мы также с решительностью можем сказать, что она протекала в конце первой и начале второй половины VI в. Данные для такого заключения можно извлечь прежде всего из

того соображения, что самая картина разворачивающихся в это время церковных событий требует присутствия на ней талантливых и деятельных участников. Мы видим напряженную борьбу различных религиозных партий между собою и с господствующим православием из-за проведения своих религиозных взглядов. Однако, не смотря на все их усилия, перевес в этой борьбе постепенно оказывается на стороне православной католической церкви и ее догматического учения. Сам собою возникает вопрос: кто же подогревал эти симпатии к церкви и охлаждал их – к еретикам, кто переубеждал общество в ложности учения последних и единственной истинности учения первой? Может быть, нельзя ли все это приписать энергии, благочестию и богатым дарованиям имп. Иустиниана? Но этот император, как мы уже и говорили, далеко не обладал такими качествами, которые позволили бы ему в единственном числе устранить все противодействия его церковно-религиозной политике и блестяще осуществить ее цели. Да и по меньшей мере странно усвоить одному, хотя бы самому недюжинному во всех отношениях человеку, достижение таких крупных успехов в церковной жизни, какие сделаны в Иустинианов век. Простая справедливость требует признать, что помимо императора были в то время и другие лица, которые своим высоким примером благотворно влияли на церковное общество, а своим умным и авторитетным словом умело направляли это общество к свету истинны. В числе таких лиц, думаем, безошибочно будет указать в первой половине VI-го века на монаха Леонтия Византийского, Ефрема, патриарха Антиохийского, Иоанна, еп. Скифопольского, Иоанна Грамматика еп. Кесарийского, Гераклеана еп. Халкидонского, Феодора, чтеца Византийского. Правда, все эти лица не получили себе в истории особенной известности, однако значение их от этого нисколько не умаляется.

В истории церкви можно различать такие эпохи, где на первый план выдвигаются отдельные лица, около которых, как около своего центра, группируются все происходящие события, и такие эпохи, где истинные направители и вдохновители совершающихся событий скрыты от человеческих взоров, стоят

как бы за кулисами. Примерами эпох первого рода можно назвать: эпохи Оригена, Афанасия Великого, Каппадокийских отцов и т. д. Образцом эпох второго рода может служить описанная нами эпоха времени между четвертым и пятым, а также и эпоха между пятым и шестым вселенскими соборами. На вопрос: почему же в эти последние эпохи мы не видим особенно выделяющихся личностей, можно ответить двояко: 1, – по настроению самого общества, которое под влиянием тяжелых примеров людской изменчивости и неустойчивости в истине переставало верить в наличные авторитеты и, обходя их, начинало искать себе просвещения и подкрепления в богатом опыте и испытанной мудрости древних отцов; 2, – по великой скромности и крайнему смирению самых личностей, оказывавшихся передовыми для своего времени. Всячески избегая выделения из среды общества и возвышения над другими, эти лица скрывались в отдаленные обители и там посвящали свое время и силы неустанным трудам над разрешением волновавших церковь и общество вопросов. Плодами этих трудов являлись многочисленные их сочинения, выходявшие, вероятно, даже и без подписи их настоящих авторов, ибо эти авторы столь же мало думали о славе своей среди современников, сколько и о будущей памяти в потомстве.

Одним из лучших представителей указанного нами типа подвижников – писателей шестого или, как говорят, Иустинианова века мы можем смело назвать монаха Леонтия Византийского. К детальному изучению этой глубоко интересной личности мы теперь и перейдем.

Глава 2

Вопрос о времени жизни Леонтия Виз. и его личности. Различные решения этого вопроса. Несостоятельность оснований для отнесения жизни Леонтия на VII веке. Личность Феодора в титуле *De sectis*. Роль его в отношении данного сочинения. Гипотеза Юнгласа, отождествляющего его с Феодором Раифским и ее опровержение. Данные в пользу отождествления его с Феодором, митр, Скифопольским, жившим, во 2-ой половине VI в. Время жизни Леонтия Виз. по свидетельству его собственных сочинений. Личность Леонтия Виз. по свидетельству других литературных памятников. Разбор ученых, мнений о личности Леонтия. Гипотеза Лоофса и ее критика. Скифские монахи и невозможность признать Леонтия одним из них Иоанн Максентий и его сочинения в сравнении с сочинениями Леонтия. Леонтий – не родственник Виталиана. Прения православных с севирианами в 533 г. и отношение к ним Леонтия. Леонтий Визант. – писатель и Леонтий Византийский – оригенист суть личности разные. Кирилл Скифопольский, как агиограф. Леонтий Визант. – участник собора 536 г. в, Константинополе. Основания для такого отождествления. Леонтия – игумен, лавры Св. Евфимия Великого. Наше представление о личности Леонтия Виз. и краткие биографические сведения о нем.

Ни те сочинения, которые дошли до нас с именем Леонтия Византийского или Иерусалимского, ни церковно-историческая традиция о нем не дают нам точных и определенных указаний относительно времени и обстоятельств жизни этого писателя. Его личность и биографические данные о нем во многих отношениях представляют из себя научный икс, для определения коего в настоящее время не имеется достаточного материала. И прежде всего много спорят о том, когда жил Леонтий Виз. А от того или другого решения этого вопроса весьма зависит и самое представление нами самой личности и всей биографии Леонтия.

Носителей имени Леонтия в древне-греческой церкви было всегда достаточно и, как мы увидим впоследствии, в литературных памятниках VI и VII веков таковых встречается не мало. Не только печальным, но прямо роковым обстоятельством для нашего Леонтия является то, что указанные памятники того времени, упоминая о разных Леонтиях, не говорят почти ничего о Леонтии, как писателе сохранившихся до нас сочинений его. Равно как и в самых этих сочинениях нет ясных и бесспорных указаний, служащих к установлению и определению личности автора и времени его жизни. Открывается просторное поле для всяких предположений и гипотез, представляется возможность: или считать Леонтия за личность, замалчиваемую историческими памятниками и, таким образом, оставшуюся исторически неизвестною, или отождествлять ее с каким-либо из тех Леонтиев, который более или менее подходит к описанной нами эпохе времени, т. е. VI-му веку. Принять первое предположение не позволяет достоинство уважающей себя науки: отказаться от освещения исторически темного места при наличности сочинений Леонтия Виз. значило бы для науки признать себя несостоятельной. Второе же предположение для принятия встречает себе затруднение в том, что – точно определить хронологические даты, на которые падает происхождение Леонтиевых сочинений, оказывается далеко не легкой задачей. Остановливаясь на разрешении этой задачи, мы прежде всего попытаемся возможно более сузить исторические рамки того момента, в коем следует поместить искомую нами личность, и точнее определить то историческое положение, которое ближе всего соответствует автору сочинений с именем Леонтия Виз.

До конца XIX-го столетия, или, что тоже, до выхода в свет работы Лоофса, церковная история вообще считала Леонтия за писателя конца шестого и начала седьмого столетия. Так Гефеле датирует смерть Леонтия Византийского 620 годом⁴⁵. Не иначе, как со слов этого же авторитетного ученого, и наш патролог-историк Филарет, Арх. Черниговский, пишет о Леонтии: «это было в начале VII-го века, и блаженная кончина Леонтия

последовала не позже 624 года»⁴⁶. Основанием для такой хронологии указанным авторам несомненно служили те две *Notitiae*, которыми предваряется издание сочинений Леонтия Византийского у Migne⁴⁷, (третье: «*Monitum*» биографии автора не касается. В первой и второй *Notitia* там очень положительно утверждается: «Леонтий, о котором здесь идет речь, на основании данных его сочинений, опознается, что он жил в исходе VI-го и начале VII-го века. Ибо, во-первых, исчисляя ряд епископов Александрийских он останавливается на Евлогии, который после 27 – летнего епископства умер в 607 г. Потом упоминает о Филопоне, как бы уже умершем⁴⁸. Фабриций с начала говорил, что это произошло не раньше 510 г., но потом переменял свое мнение, убедившись из самых сочинений Филопона, на что и мы после него обратили внимание, (т. е. что Филопон умер гораздо позднее). А в какое время умер наш автор (Леонтий), – предоставляется судить ученым мужам».

Относительно самой личности Леонтия в указанной *Notitia* находим тоже важные и интересные сведения: «Леонтий Византийский, по профессии схоластик или адвокат, который, по-видимому, занимался на Византийском суде гражданскими делами. После же, отказавшись от судебных обязанностей, думается, принял монашеское поставление в Палестине. Отсюда, быть может, он в некоторых кодексах рукописных и называется Иерусалимским, ибо монастырь Новой лавры находится недалеко от Иерусалима. Однако, не следует смешивать этого Леонтия, как то сделали *Canisius et Caveus*⁴⁹, с другим Леонтием, который был одним из главных оригенистов и несториан, как передает Кирилл Скифопольский. И наш Леонтий был некогда в обществе несториан, завлеченный в это нечестие их кознями еще в молодости, но он был вырван из их нечестия, благодаря старанию некоторых людей. Тот же Леонтий жил во времена Иустиниана, и до смерти держался нечестивой секты, в свое время он был лишен блаженным Саввою общения, за что Кирилл последнего и восхваляет».

В особом *Monitum* пред трактатом «*adversus, Nestorianos*» (A. Mai. *Scriptor Veter. nova Collectio* t. IX. p. XIII) читаем такое сообщение о Леонтии: «Леонтий, по родине Византиец, а по

местожительству Иерусалимский, ибо монашествовал в лавре Св. Саввы близ города Иерусалима, свое дарование, которым он отличался, долго упражнял против несториан и евтихиан в исходе VI-го века по Р. Хр.; в качестве свидетелей усердия его и трудов, остались некоторый его сочинения в сборнике Канизия, которые были собраны в библиотеку Галландия, т. 12» и т. д.⁵⁰.

Сопоставляя все эти заметки, послужившие базой для выше-указанных «ученых мужей» в их научных исследованиях о Леонтии, мы видим, что как будто они хотят говорить о разных личностях, но в деталях странным образом почти во всем совпадают. И тот, и другой Леонтий оказывается монахом, Византийским по рождению и месту первоначальной деятельности, и Иерусалимским по монашеской жизни в лавре Св. Саввы. Такое обстоятельство подало повод ученым историкам вообще различать двух Леонтиев: одного – оригениста и несторианина Иустиниановой эпохи, состоявшего монахом Новой лавры в Палестине и не оставившего после себя литературных трудов, а другого строго-ортодоксального монаха начала VII-го века, жившего в той же лавре и оставившего после себя целый ряд полемических сочинений против еретиков. Такого взгляда по данному вопросу держится Манси⁵¹, при чем из новых ученых его взгляд разделяют Рюгамер⁵² и Крумбахер⁵³. Также и Юнглас⁵⁴, хотя и не высказывает своего мнения с достаточною решительностью, но заметно склоняется к различению Леонтия – автора сочинений, жившего в VII-м веке, от Леонтия-оригениста, жившего в VI-м веке.

Те основания, на которые опирается вся эта группа ученых исследователей Леонтия Византийского, сводятся к следующему положению. Первое из серии сочинений (по

Migne) Леонтия Σχόλια или «De sectis» могло быть написано не раньше как в конце VI-го, или начале VII-го века, ибо в нем упоминаются: 1) Евлогий⁵⁵ в качестве последнего александрийского патриарха, а он вступил на кафедру приблизительно в 579 – 580 году и умер в 607 году⁵⁶, и 2) Иоанн Филопон⁵⁷, которого Леонтий обличает в тритеизме, а он умер в 610 году⁵⁸, следовательно его критик только после означенного

года мог о нем писать в такой форме: « τό δόγμα τῶν τριθεπτῶν, οὗ αἵρεσίαρχος γέγονεν δ Φιλόπονος», или в такой: « οὕτως οὖν καί ὁ Φιλόπονος ἔλεγεν»⁵⁹. Могут быть приведены и другие места из этого же сочинения: «De sectis», где указывается на происхождение этого сочинения в конце VI-го или начале VII-го века. Эти места мы подробно разберем после, при нарочитом рассуждении о вышеозначенном сочинении, а теперь остановимся на вопросе о том, какую силу доказательности имеют вообще ссылки на сочинение «De sectis». Эти ссылки имели бы неотразимое, решающее значение, если бы не было никаких поводов к сомнению в том, что это сочинение принадлежит, Леонтию Византийскому и никто другой в нем не принимал никакого участия. Этого последнего утверждать совершенно невозможно, как показывает и самое название сочинения, с каким оно дошло до нас. Надпись его в греческом подлиннике такова: « Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπό φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἁββα καί σοφωτάτου φιλοσόφου τήν τε θεϊάν καί ἐξωτικήν φιλοσοφήσαν#9#964;ος γραφήν». Спрашивается: чье же собственно это сочинение – Леонтия или Феодора? Из надписания явствует прежде всего то, что в составлении сочинения участвовали Леонтий и Феодор, но вот вопросы кто из них первоначальный и главный автор этого сочинения?

На разъяснении этого вопроса останавливается уже аббат Migne. В Notitia altera по поводу сочинений Феодора, чтеца Византийского⁶⁰ находим такое примечание: «Валезий думает, что Никифор (Каллист) не намеревался отводить много места в своей церковной истории целым книгам Феодора, но воспользовался только этими извлечениями из них, (его ἐκλογή ἀπό τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου ἀναγνώστου, ἀπό φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ἐνθοπούλου), кому-нибудь он их продиктовал, а потому и говорится: ἀπό φωνῆς Νικηφόρου, все равно как и книга Леонтия «De sectis», продиктованная аввою Феодором своему писцу, надписывается: ἀπό φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἁββα⁶¹«. Согласно такому толкованию истинным автором сочинения «De sectis» надо признать Леонтия Византийского, а Феодора философа только –

лектором, продиктовавшим эту книгу своему писцу или своим слушателям⁶². Понятно, что авва Феодор в своей репродукции Леонтиева сочинения легко мог допустить свои изменения и дополнения и притом сделать это невольно, как живший и работавший, может быть, и при жизни автора, но в иных условиях и при других обстоятельствах. Отсюда ничего твердого в смысле доказательности не будут представлять в сочинении «De sectis» все приведенный нами места, которые говорят, что автор их жил в конце VI-го или начале VII-го века: эти места могут быть отнесены на счет Феодора, или даже того писца, который записывал со слов Феодора.

Пытаются точнее определить личность аввы Феодора и по ней установить личности, Леонтия. Этой целью задался Юнглас и пришел к тому выводу, что авва Феодор есть Феодор, пресвитер Раифский⁶³. При этом роли данных лиц в отношении сочинения «De sectis» у него переменяются: Феодор является подлинным автором сочинения, а Леонтий в качестве ученика Феодора, записавшим слова или лекции своего учителя. В доказательство своей гипотезы Юнглас указывает, вообще, на необработанность изложения данного сочинения, что было следствием торопливых записей писца, или слушателя, и на самую форму трактации в нем: на начала и окончания отдельных (десяти) чтений (πράξεις), свидетельствующие о живой лекционной форме речи, в которой предлагались эти чтения. Так среди текста мы встречаем Обращения: μετέλθωμεν, λέγομεν, ἐπιλυόμεθα, λύσωμεν, ἐξετάσωμεν и т. д.⁶⁴, на конце же чтений попадаются такие выражения: μέχρι οὖν τῶν ἐνθαῦτα λέγει ἡ γραφή⁶⁵ ἐν τούτοις ἡ πράξις, ἐν τούτοις ἡ θεωρία⁶⁶.

Что сочинение De sectis носит на себе все признаки записок с чужих слов и беглого конспективного изложения его содержания, в этом мы не только согласны с Юнгласом, но готовы подтвердить еще и собственными наблюдениями над языком и стилем данного сочинения. Именно, в сочинении мы очень часто встречаемся с такими словами и выражениями, как: ἰστέον οὖν, τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων⁶⁷ φέρε⁶⁸. Все это несомненные следы живой речи лектора, диктовки его писцу или слушателям⁶⁹. Но все такие и подобные им наблюдения не

могут говорить о том, что настоящий автор сочинения *De sectis* есть Феодор Раифский, а не Леонтий Византийский. Уже самый титул, с которым идет из традиции это сочинение, говорить в пользу того, что Леонтий послужил для Феодора источником, этого сочинения, а не наоборот, как мы уже об этом и говорили⁷⁰.

Затем в сочинении *De sectis* есть места, которые дошли до нас в отдельных фрагментах, и эти фрагменты усвоятся Леонтию, а не Феодору⁷¹. Очевидно, что истинный автор как отрывков, так и всего сочинения есть Леонтий, а Феодор есть, только в лучшем случае реставратор Леонтиева подлинника. Теперь возникает вопрос об этой личности Феодора, нужно ли его считать за Феодора Раифского, согласно Юнгласу, или за другого какого-либо автора этого имени?

Юнглас настаивает на отождествлении Феодора *De sectis* с Феодором Раифским в силу общей зависимости сочинений Леонтия от сочинений последнего. Факт этой зависимости он устанавливает, на основании новооткрытого кодекса Phill. 1484, в котором найдено сочинение (фрагмент), принадлежащее по указанию каталогов Льва Алляция, Лаврентианского и Венецианского Феодору Раифскому. В этом сочинении замечается общее сходство мыслей с мыслями, развиваемыми автором *De sectis*, наблюдается тождественность терминологии, есть даже дословные совпадения в отдельных местах⁷². Из этого сопоставления Юнглас делает такой вывод, что настоящий автор *De sectis* есть авва и философ Феодор, устно изложивший свое сочинение, а Леонтий Византийский, как ученик Феодора, воспроизвел его и опубликовал в письменном виде. Отсюда другой вывод: Леонтий мог жить только в первой половине VII-го века, как младший современник, Феодора.

Мысль Юнгласа о близком идейном и даже вербальном сходстве сочинения *De sectis* с сочинениями Феодора Раифского не только нельзя отрицать, но даже можно еще усилить. Уже из имеющегося у нас под руками сочинения: «Προπαρασκεβή τίς γυμνασία⁷³ и т. д., в котором обличаются ереси манихеев, Павла Самосатского, Аполлинария, Феодора Мопсуестийского, Нестория, Евтихия, Юлиана Галикарнасского,

Севира, видно, что содержание его близко соприкасается с содержанием сочинения «De sectis», трактующего о тех же самых ересьях. Легко можно указать на многие весьма близко подходящие друг к другу мысли и выражения из обоих сочинений⁷⁴. Здесь мы можем сослаться еще на сохранившийся славянский перевод сочинения Феодора, пресвитера Раифского» о сущности и естестве (т. е. сочинения τίς φύσις καί οὐσία⁷⁵. Здесь автор определяет понятия: οὐσία (сущности), φύσις (естества), συμβεβηκτος (случайного), ὑπόστασις (собственного – особенного), γένος (рода), εἶδος (вида) и др. Есть рассуждение о «в особленном» (т. е. об ἐνυπόστατος): оно «особно не строится, но в собствах видимо есть, якоже вид, рекше естество человеческо, в своем собстве не видится, но в Петре или Павле, или в прочих человеческих собствах, якоже человек от души и тела сложен, да ни душа едина наричется, но в собственном теле, в особлена»⁷⁶. Все это напоминает нам и соответственные места в De sectis (особенно 7 πράξεις с. 1240) и многие из других мест в сочинениях Леонтия. И все это вместе с тем делает для нас несомненным, что сочинения Феодора Раифского как по внутреннему содержанию своему, так и по своему языку, терминологии и аргументации (у него те же разумные доводы вместе со ссылками на Св. Писание и на свидетельства св. Отцев), стоят в близкой связи с сочинениями Леонтия Виз.

Но принимая с Юнгласом данное положение, мы вовсе не обязываемся признать зависимость Леонтия от Феодора. Почему же не наоборот, почему нельзя считать Феодора стоящим в зависимости от Леонтия? Такая зависимость во всяком случае естественнее и понятнее: писатели менее одаренные и плодовитые скорее всего должны стоять в зависимости от людей более талантливых и плодовитых, хотя, не спорим, действительность иногда и не оправдывает таких ожиданий. Леонтий безусловно по всему превосходить Феодора и потому странно настаивать на влиянии именно последнего на первого. И трудно представить себе те мотивы, какими руководится в данном случае Юнглас. Может быть у него есть тайное намерение возвести Феодора Раифского в степень аввы-

философа, какая усвоится автору *Do sectis*?! Ни откуда, однако, не видно, чтобы такое название когда-либо соединялось с именем Раифского пресвитера. И содержание дошедших до нас сочинений Феодора, сочинений, не выделяющихся ничем из ряда других авторов того времени, не обличающих в авторе ни особого философского образования, ни склонности к самостоятельному философствованию, не дает никакого повода думать, что именно этот Феодор, а не какой-либо иной должен быть назван философом. Сверх всего и самое название Феодора философом в титуле *De sectis* не констатирует, конечно, общепризнанности за ним этого названия, а составляет плод личных взглядов на Феодора того лица, который ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου писал что это сочинение.

С другой стороны, в виду того, что Феодор Раифский является другом и современником пр. Максима Исповедника, гораздо основательнее утверждать, что имению влиянию этого многоученого мужа и плодовитого писателя Феодор Раифский и обязан сходством содержания своих сочинений с Леонтием Виз. Сочинения Максима Исповедника⁷⁷ носят на себе печать ясной как идейной, так и формальной зависимости от Леонтия Виз. Правда, Максим в своих творениях не делает прямых ссылок на Леонтия, как и вообще мало кого он цитирует с, точным указанием, автора, нет у него, хотя бы и глухих, но дословных выдержек из трудов Леонтия⁷⁸. Однако же вся терминология, аргументация и сюжеты речи в сочинениях Максима весьма напоминают Леонтия. Достаточно прочитать «*Opuscula theologica et polemica*», а в них трактаты Максима: «περί τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων» и «ὁ ροὶ διάφορο», (t, 91, с. 145, 149), чтобы убедиться в справедливости сказанного нами. Здесь защищается ἐνῶσις καθ' ὑπόστασιν природы во Христе и ἐνυπόστατον, как образ существования человечества во Христе. Есть у Максима рассуждения о συμβεβηκός, ἀνυπόστατον и др. характерных, для Леонтия понятиях (t. 91. с. 205, 261), есть совпадающими у обоих определения, напр.: ὑπόστασις ἐστὶν οὐσία τίς μετὰ ἰδιωμάτων, (с. 557 I). 528 A=t. 86 I, с. 1485 B). Может быть не случайны также у Максима названия трактатов: ἐπίλυσις σύντομος τῆς Σεβήρου ἀπορίας... (с. 492 D), κεφάλαια

περ' ούσίας καί φύσεως, ὑποστάσεως, καί προσώπου (с. 260 D), Μαξίμου μονάχου... ἐπίλυσις τῶν προτεταγμένων ἀποριῶν (с. 217 B, 284 B), περί ἀριθμοῦ... (513 A), ὃ τι ἀριθμός οὔτε διαιρεῖ, οὔτε διαιρεῖται (с. 473 B), περί διαφόρων ἀποριῶν (с. 1032 A) и др. В сочинениях Леонтия мы найдем весьма сходные подзаголовки трактатов и во многом одинаковое их содержание: t. 86 II. С 1770: Αποράα; с. 1916 C: ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σεβήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν; с. 1901 B: τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου; C. 2016 B: ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων περί τοῦ ἀριθμοῦ, ср. с. 1920. Вообще между сочинениями преп. Максима и Леонтия наблюдается близкая, идейная и вербальная солидарность и зависимость⁷⁹.

Вопрос о том, кто из этих двух авторов раннейший и служит источником для другого, разрешается тем соображением, что тогда как преи. Максим жил и писал в пору самого разгара монофелитских движений, т. е., в половине VII-го столетия, почему и сочинения его постоянно повторяют слова: θ ἔλημα и θ ἔλησις, у нашего Леонтия Виз. совершенно даже не затрагивается вопроса о волях во Христе и общая цель, какую он преследует в своих сочинениях, есть та, чтобы прояснить церковное учение о взаимоотношении природы во Христе в противовес ложному учению об этом еретических партий. Такая цель могла иметь свое место и свой смысл для православного писателя лишь, в VI-м веке, когда происходили сильные монофиситские и несторианские движения, когда Церковь восточная всецело была поглощена заботами и трудами по примирению и воссоединению этих сектантов.

Итак, в виду указанной не только идейной, но и формальной близости преп. Максима к Леонтию Виз., версия о зависимости Леонтия от Феодора Раифского окончательно отпадает, наоборот, становится несомненною, в силу хронологической смежности, зависимость Феодора от Максима, а чрез него опять – таки от нашего Леонтия. Укажем в подкрепление этого положения еще на один факт, заимствуемый нами из сочинения De sectis и до некоторой степени проливающий свет на время жизни его автора. Разумею место в t. 86 I, с. 1232 C: τὸν μὲν Γαπανὸν ἐξώρισε (καί

ἀφανής ἐγένετο ἐξ ἐκείνου μέχρι τῆς σήμερον), τὸν δὲ Θεοδόσιον ἐκάθισεν εἰς θρόνον. Здесь речь идет о том, что уполномоченный императора Иустиниана сместил александрийского патриарха Гайана, обвиненного в афтартодокетстве, и поставил на его место Феодосия – фтартолатра. Это произошло приблизительно в 537 году и «с того времени до сегодня Гайан как бы исчез», добавляет автор. Очевидно, этот автор во время написания своих строк считал возможным еще появление Гайана, считал его живым. Но такого предположения у него не могло бы и возникнуть, раз он писал в VII-м веке, когда Гайан без сомнения умер, и даже память о Гайане и гайанитах померкла.

Из приведенного аргумента вытекает не только то, что Феодор Раифский не мог быть автором *De sectis*, но и то, что его нельзя считать за лектора, использовавшего имевшейся у него под руками материал Леонтия, Феодор жил почти на сто лет позже написания *De sectis* и при том около Синайской горы в Аравии, стало быть очень далеко от Иерусалима, около коего жил Леонтий Виз.. Но если это так, то кто же этот Феодор, как историческая личность, благодаря которой явилось в свет сочинение *De sectis*? И прежде всего, к какому приблизительно времени должно относить жизнь и деятельность этого Феодора? В каталоге Венской Королевской библиотеки⁸⁰ на листе 103-м находим такое сообщение о сочинении *De sectis*: *Leontii Byzantini Scholiae, excerptae ex ore Theodoris, quorum titulus ex principium: σχόλια ἀπό φωνῆς Θεοδώρου* и т. д. Затем, на листе 143 читаем: «*Kυρίου Θεοδώρου, τοῦ φιλοσόφου ἐκ τῆς διηγήσεως τῶν θείων καὶ δεσποτοκῶν κανόνων*». Относительно автора последнего сочинения здесь замечается: «весьма справедливым мне кажется, что этот Феодор должен быть считаем за одного и того же Феодора, о котором есть упоминание ранее в этом же «кодекс», т. е. в надписи Леонтиевых схолий. А в объяснение времени жизни самого Леонтия даются такие указания: «*floruit saeculo post Christum sub Imperatore Justini II, sive juniore, Tiberio Frace et Mauricio*», т. е. признается, что Леонтий жил и во второй половине VI-го века, а отсюда и время жизни Феодора должно быть отнесено к той же эпохе.

В параллель с этим известием можно поставить еще сведение о Феодоре, заимствуемое из хранящихся в Московской Синодальной Библиотеке материалов. В одном из полемических сборников (№ 232 – 443) читаем следующее: ἀποφώνησις Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ᾧ ββα καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου... в 10 πράξεις, это совершенно похоже на заглавие сочинения *De sectis* в том виде, в каком оно имеется у Миня. Далее, в том же сборнике (№ 316 – 397) находим: ἀπό φωνῆς Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ᾧ ββα καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου: ὑπόθεσις εἰς τὴν οἰκουμένην τρίτην σύνοσον ἐν Ἐφέσῳ; ὑπόθεσις, на IV-ый вселенский собор, и ὑπόθεσις, на V-й вселенский собор. Кому принадлежит это ἀποφώνησις (изглашение, диктант) относительно трех указанных соборов, какому Феодору? Судя по заглавию, тождественному с *De sectis*, все одному и тому же философу Феодору и, следовательно, этот Феодор принадлежит к второй половине VI-го века.

Теперь можно поставить и другой вопросы кто же именно этот Феодор, как лицо историческое? Генрих Канизий в своей *Vita Leontii*⁸¹ предлагает считать за Феодора *De sectis* Феодора Аскиду, епископа Кесарийского. Соображения, высказанные им в пользу своей гипотезы, таковы: «книгу *De sectis* опубликовал Леунклавий. А что Леонтий есть автор этой книги, видно из названия его Византийским, во-вторых, из самых приемов диалектики, ибо она замысловатая, ученая и философская, Леонтий же был очень изощрен в философских дисциплинах. Этот Феодор есть не иной кто, как тот самый, о котором упоминает житие св. Саввы и Кириака, и которого Кирилл обвиняет вместе с Нонном и Леонтием, как еретиков оригенистов, возбуждающих раздоры в монастырях, он из монаха потом сделался Кесарийским епископом». Такое заключение Канизия о Феодоре, не имеет за себя других оснований, кроме сходства имен и близости Феодора Аскиды к Леонтию Византийскому. Но эта самая близость говорит и против теории Канизия. Аскида сближается с Леонтием и действует совместно с ним уже в сане епископа⁸². Если бы он диктовал это Леонтиево сочинение, то его сан не был бы забыт переписчиком – это во 1-х. Во 2-х, Аскида хотя и не чужд был

образованности, но безусловно не был ученым писателем. Автор жития Св. Саввы рисует его ловким практическим дельцом и карьеристом. Между тем, Феодор в титуле: De sectis называется: «боголюбезнейшим аввой и мудрейшим философом, изучившим всю божественную и светскую науку»⁸³. От Аскиды не сохранилось никаких сочинений. Евагрий упоминает только об одной фразе, пророченной Аскидой во время V-го вселенского собора: «если апостолы с мучениками и теперь чудодействуют и обретаются в чести, то, какой же будет для них апокатастасис, если они не сделаются равными Христу» (ἴσοι Χριστῶ)⁸⁴. Фраза при всей ее краткости очень характерна в том смысле что рисует Феодора Аскиду тем самым исохристом и оригенистом, каким он и оставался до конца дней своих. С таким положением идут в разрез весьма определенно выраженные противооригенистические воззрения автора «De sectis»⁸⁵. Если указанное место отнести на счет самого Леонтия, то дело ничуть не изменится, ибо и Леонтий, по житию Саввы, является вполне солидарным с Феодором и даже наиболее ревностным оригенистом.

У Иоанна Мосха, время жизни коего падает на вторую половину VI-го и первые годы VII-го века⁸⁶ есть известие о философе Феодоре⁸⁷ который жил, вместе с чтецом Зоилом в Александрии. Однако и этого Феодора, носящего название философа, трудно отождествить с Феодором De sectis, ибо он живет далеко как от Византии, так, и от Палестины, где жил и писал Леонтий. Кроме того. Мосх говорит о своем философе Феодоре в таких выражениях, которые почти не позволяют, думать об его богословско-литературных занятиях. Философом его называли за мудрые советы, которые изрекал он, своим собеседникам: это был мудрец в житейско-практическом, а не научно-теоретическом, смысле.

Во второй половине VI-го века живет и действует Феодор, митрополит Скифопольский. Мы останавливаемся на нем, как на возможном виновнике, появления в свет Леонтьевой схолии. Биографические известия об этом Феодоре начинаются с того момента, когда он сделался монахом, в палестинской лавре св. Евфимия Великого. Хотя монахи этой лавры отличались вообще

твердыми православными убеждениями, однако это не помешало молодому иноку Феодору увлечься оригенизмом, и несомненно потому, конечно, что он был из числа образованных людей, занимавшихся богословской наукой, ибо оригенизм, отличавшийся философским характером, был мало доступен для понимания простецов. В своем сочинении *Λίβελλος*⁸⁸ об этом печальном увлечении сам автор пишет так: «прежде и я в человеческой слабости держался известных воззрений относительно предсуществования, апокатастасиса, которые проповедал безбожный и нечестивый Ориген». Но затем он скоро прозрел и стал действовать в строго православном духе. Он не говорить, кому он обязан этим прозрением, но несомненно, что кто-то стоял около него и влиял на него силою своего ума и авторитета, (быть может наш Леонтий). После V-го вселенского собора Феодор из лавры Евфимия переходит в Новую лавру, где и делается игуменом. Принадлежность его к оригенистическому кружку дала ему сильную протекцию в лице Феодора Аскиды, с которым он, по-видимому, состоял в близких и постоянных связях. Благодаря ходатайству Аскиды, Феодор был назначен хранителем Креста и Митрополитом Скифопольским⁸⁹.

Из этих скудных биографических, данных нельзя извлечь никакого определенного представления об отношении Феодора Скифопольского к Леонтию Виз. В содержании *Λίβελλος*, – сочинения по размеру очень маленького, также нельзя найти ничего нового по этому вопросу. Это сочинение состоит из 12 анафематств оригенистам и даже в заключение самому Оригену Адамантовому. Цель, какую преследовал автор в этом сочинении, несомненно, та, чтобы реабилитировать себя в глазах восточных патриархов, которым оно адресуется, снять с себя всякую тень в оригенизме, к которому раньше был причастен Феодор. По мыслям это сочинение вполне соответствует концу 10 πράξις в *De sectis*, хотя форма изложения мыслей здесь и другая. Но если ни в биографии, ни в сочинении Феодора мы не видим ясных указаний на связь его с Леонтием Виз., то, с другой стороны, здесь мы не наблюдаем решительно ничего препятствующего признанию тесной связи

между этими лицами. И время, и место, и однородность служебных занятий и научных интересов – все это почти с необходимостью заставляет признать знакомство и связь Феодора с Леонтием. Посмотрим, насколько удовлетворяют такому нашему признанию те сочинения Леонтия Виз., которые дошли до нас.

Существенно важно в этом отношении одно обстоятельство, что в сочинениях Леонтия нигде не упоминается о пятом вселенском соборе и о сделанных на нем постановлениях, между тем как случаи для такого упоминания представлялись автору не раз. Так в книге *De sectis* перечисляются все вселенские соборы, собиравшиеся для осуждения еретиков и последним из таковых указывается Халкидонский собор⁹⁰. В сочинении *Advers. Nestor et Eutych.* о Халкидонском соборе автор выражается: «Это конечная печать всех бывших пред ним соборов»⁹¹. Затем у Леонтия есть речь о трех главах: Феодор Мопсуестийском, Феодорите Кирском и Иве Эдесском, но он смотрит на них глазами Халкидонского собора. Значит он не знает постановлений пятого вселенского собора относительно этих лиц, хотя об эдиктах имп. Иустиниана, направленных к осуждению этих мужей и их сочинений ему же, по-видимому, известно⁹². Тоже самое нужно сказать и относительно выступления автора *De sectis* против учения Оригена и его последователей⁹³. Если бы он, т. е. Леонтий, знал об императорском эдикте и о постановлениях Собора 544 г., направленных против Оригена, тогда он не прошел бы их в этом месте молчанием. Из всех этих соображений следует, что Леонтий писал свои сочинения не в другое какое время, а именно в первой половине VI века.

Далее, можно указать на присущую сочинениям Леонтия необыкновенную живость изложения, свидетельствующую о чрезвычайной злободневности трактуемых им вопросов. Тон его сочинений, если можно так выразиться, нервный, какой можно встретить у писателя, остро до болезненности переживающего то, о чем он пишет. Он препирается с своими противниками до раздражительности, желает, во что бы то ни стало, заставить их отойти с занятых ими догматических позиций и привести их к

соединению с православною церковью. Вот для характеристики место из сочинения: «Contra Nestor, et Eutychian»⁹⁴, где он пишет монофиситам: «что вы считаете одной природой? – одну природу воплощенную?! Тогда у нас нет препятствий соединиться с вами. И мы принимаем такую одну природу Слова. Что вы говорите об этой плоти Слова? Имеет ли она природу, или субстанцию, или часть какой-либо природы? Как вы избежите своего заблуждения? и т. д. В De sectis Леонтий полемизирует с монофиситами: «они упрекают нас: зачем мы осуждаем Феодорита и Иву? Они, говорят, были люди или хорошие, или дурные. Если хорошие, зачем вы их анафематствуете? Если анафематствуете их, как, дурных, зачем не делаете того же и относительно Халкидонского собора, который их принял и который вы признаете?»⁹⁵. В сочинении «Advers nestorianos» Леонтий пишет: «во Христе или нет ничего сложного, в природе и ипостаси, или же природа его простая, а ипостась сложная, или наоборот. Если природа и ипостась Его соединены вместе то почему вы отвергаете севириан (τοὺς σεβηρίτους). Если природа простая, а ипостась сложная, то будут две личности – Слова и Христа. С ипостасью, – если она сложная из природ, и мы согласны, а если из и ипостасей – нет»⁹⁶. Ясно, что и в отношении несториан Леонтий настойчиво преследует ту же самую цель, что и в отношении монофиситов.

Все это убеждает нас, что автор данных сочинений, Леонтий Виз., пишет во времена имп. Иустиниана, т. е. в первой половине VI в., когда восточная церковь вела оживленную борьбу с несторианами и монофиситами и старалась привести их в соединение с собою.

Наконец, почти в каждом сочинении Леонтия Виз. можно встретить горячую аналогию Халкидонского собора и его вероопределения. Так в «De sectis»⁹⁷ он разбирает многочисленные возражения еретиков против Халкидонского собора и находить их совершенно несостоятельными. Третья книга «Contra Nestor, et Eutych. вся направлена против осуждающих «великий и вселенский» Халкидонский собор и предпочитающих ему несториан⁹⁸. В сочинении «Contra Monophys. Леонтий, отстаивая согласие Халкидонского

вероопределения с учением отцов, церкви (Кирилла, Флавиана, Льва), с жаром восклицает: «мы готовы проклинать даже самого ангела, если он сойдет с неба и не поверить этому. Почему же они (монофиситы) не верят не признают вместе с нами, что Христос как есть из двух природ, так в них и существует? Почему не осуждают и не пригвождают Севира, Диоскора с их последователями, думающих иначе?»⁹⁹ И снова мы приходим к тому заключено, что Леонтий, писавший такие горячие реплики в защиту Халкидонского догмата и в опровержение несториан с монофиситами, не мог писать этого в другое время, как только в первой половине VI в. Если бы Леонтий жил в VII-м веке, то он совершенно не нуждался бы в защите Халкидонского собора, ибо в конце VI и начале VII века авторитет Халкидонского собора был уже признан непререкаемым. Мало того, в это время было признано и вселенское значение пятого собора, на котором, как известно постановления Халкидонского собора получили себе новое подтверждение и санкцию.

Итак, по всем данным, какими в настоящее время располагает наука, время жизни Леонтия Виз. или точнее – время его богословско-литературной деятельности, должно быть отнесено к середине VI-го века. Но кто же именно он был? Есть ли в современных ему литературных памятниках достаточные известия об его личности, или он обойден в них молчанием и является личностью неизвестною, неопределенною? Христианская письменность VI-го века оставила нам много лиц с именем Леонтия, так что беда не в том, что о нашем Леонтии нет упоминания в письменных памятниках, а скорее в том, что этих упоминаний много и все они остаются почти голыми упоминаниями, т. е. без тех подробностей, который давали бы нам право в ком-либо из них точно и бесспорно признать нашего автора. Для достижения своей цели нам остается воспользоваться теми когноменами, какие придаются нашему Леонтию в титулах приписываемых ему сочинений, так как эти титулы, хотя, может быть, и не принадлежат самому автору, все таки дошли до нас из глубокой древности вместе с самими сочинениями.

Вот какие наименования усвоятся здесь Леонтию: 1, μοναχός¹⁰⁰, σχολαστικός Βυζάντιος¹⁰¹, ὁ πάνσοφος μοναχός Ἱερουσαλύμιτος¹⁰², μακάριος Λεόντιος¹⁰³, ὁ τὴν ἐρημικὴν πολιτείαν καὶ μονάδα βίον ἐλόμενος, (Соборное послание Софрония, патр. Иерусалимского к Гонорию, императ. Римск.)¹⁰⁴, (у Германа, патриарха Константинопольского¹⁰⁵). Соответственно с такими наименованиями и определениями Леонтия, писателя VI-го века, нельзя считать за тождественное с ним лицо – ни одного из епископов, присутствовавших на соборах того времени¹⁰⁶, ни Леонтия архимандрита, диакона или одного из низших клириков¹⁰⁷, ни Леонтия, референдария или полководца императора Иустиниана¹⁰⁸. С большим или меньшим основанием представляется возможности, отождествить нашего Леонтия: или с одним из скифских монахов, Леонтием по имени¹⁰⁹, или с Леонтием, родственником генерала Виталиана, встречавшим римских легатов в Константинополе¹¹⁰, или с Леонтием, участвовавшим на состязаниях православных с севирианами в Константинополе в 533 году¹¹¹, или с одним из членов Константинопольского собора, бывшего при патр. Мине в 536 г.¹¹², или же с Леонтием Византийским, оригенистом, монахом лавры Св. Саввы Освященного, близ Иерусалима¹¹³, или, наконец, с одним из Леонтиев, монахов-лавры Св. Евфимия, и лавры Св. Феодосия в Палестине¹¹⁴.

Здесь, прежде всего, возникают вопросы: с которым из упоминаемых, в этих местах Леонтиев, можно отождествить нашего Леонтия Византийского, и все, ли из них суть различные личности, или же некоторые упоминания относятся к одному и тому же Леонтию, только в разные периоды его жизни и деятельности? Мнения ученых в ответе на эти вопросы сильно расходятся. Лоофс, первый взявшийся за научную разработку этих вопросов, остановился на отождествлении нашего автора с Леонтием из жития Св. Саввы, считая его в то же время, и скифским монахом, и участником севирианских споров, и собора 536 г. Рюгамер находит возможным признать за нашего Леонтия только того, который подписался под, актами севирианских споров. Издатели сочинений Леонтия Византийского – Фабриций и Фесслер¹¹⁵ в своих предисловиях к

сочинениям Леонтия оказываются не солидарными с Лоофсом, напротив, Май¹¹⁶ в *Monitum in tractatum adversus Nestorianos* вполне является единомышленником Лоофса и несомненным вдохновителем этого последнего.

Леонтий из жития Св. Евфимия Великого есть несомненно совсем особая личность, никем из указанных исследователей с Леонтием Виз. не отождествлявшаяся, потому ли, что она считалась ими совершенно не подходящею к нашему автору, или потому, что осталась ими незамеченною, хотя это и трудно допустить. Таким образом, для нас открывается задача детально рассмотреть все эти ученые мнения о Леонтии и установить определенные биографические данные для его личности, которые представляются с нашей точки зрения наиболее приемлемыми.

Что Леонтий был монахом и принял это монашество еще в юных летах, об этом он сам свидетельствует в прологе к третьей книге *Contra Nestor, et Eutyech*¹¹⁷. После юношеского увлечения несторианством, Леонтию, ставшему уже почти вернейшей добычей несториан, подана была свыше благодать, которая вложила в него пламеннейшее стремление к добродетели и в особенности желание странствования. «И кто, если не Тот, Который водил народ Израильский в пустыне, был вождем и в моем путешествии»? восклицаешь Леонтий. «Он меня не прежде оставил, как передал в руки божественных мужей, которые мне, слепому, не только очистили глаза, но и око души просветили святым светом из книг божественных мужей, из коих они сами почерпнули истину и прочие добродетели, кои и мои действия и мысли усовершили». Отсюда без всяких натяжек можно вывести то заключение, что Леонтий в молодых годах уже сделался монахом и при том не там, где он первоначально жил, но где-то в другом далеком месте. которого он достиг после долгого и трудного странствования. Если следовать теории Лоофса, то надо думать, что местом первоначальной жизни Леонтия была Скифия, а божественными мужами были скифские монахи. На чем же основывается такая теория?

Прежде всего Лоофс в отождествлении Леонтия Виз. с одним из скифских монахов опирается на то, что в числе этих монахов,

прибывших в Константинополь в 519 году из своей отдаленной провинции, был монах Леонтий. Причиной их прибытия в столицу была ревность по халкидонской вере, желание защитить ее от несторианизма и широким потоком разлившегося монофиситизма. Другим их желанием и, наверно, главным было – добиться осуждения и смещения своего епископа Патерна Томийского, подозреваемого в несторианском образе, мыслей¹¹⁸. Лозунгом своей партии в борьбе с еретиками, как нам уже известно, монахи выставили знаменитую теопасхитскую формулу¹¹⁹. Подробности всей этой деятельности скифских монахов мы узнаем из переписки импер. Иустиниана, папы Гормизды и других лиц. «Просим вас о том», – пишет Иустиниан папе – «чтобы такого рода письма, (какие подали скифские монахи папе и африканским епископам, письма явно тенденциозные и возмутительные), направлять к нам чрез нашего посла. Имена этих монахов: Ахилл, Иоанн, Леонтий и Маврикий (в схолии: Максентий). Это составляет великий предмет нашей заботы, чтобы не нарушалось из-за беспокойных людей то единение церквей, которое совершил ваш труд и разум»¹²⁰! Иустиниан, затем, просит папу прислать к нему обратно религиознейших монахов Иоанна и Леонтия из очевидного опасения относительно выдающейся фанатичности этих лиц и способности возбуждать других¹²¹. Этот факт показывает, что Иустиниан хорошо знал всех этих монахов, особенно же Иоанна и Леонтия. Так это и должно было быть. Монахи, еще будучи в Константинополе, приобрели себе репутацию людей ученых и претенциозных: они гордо повели себя против римских легатов, отказавшихся одобрить их поведение и учение, что и было причиной отъезда их в Рим, конечно, не без соизволения импер. Иустиниана, в начале ценившего этих горячих борцов за веру и церковь, но не успевшего разглядеть всей сущности их стремлений. А эти стремления оказались далеко, не соответствующими истинным намерениям Иустиниана. Он желал поддерживать мир и единение внутри всей своей империи, поддерживать хотя бы даже ценою таких уступок, которые явно шли в разрез с истиной. Император думал, что скифские монахи своим

одушевлением зададут примирительный тон на востоке и поспособствуют уничтожению партийности. Питать такие надежды Иустиниан имел тем большее основание, что монахи были в близких отношениях к Виталиану, генералу очень популярному в народе и славившемуся своей религиозностью¹²². Иустиниан надеялся, что Виталиан, как соотечественник скифских монахов, воздействует как на них, так и на религиозные партии в примирительном направлении. Скифские монахи не только не оправдали возлагавшихся на них надежд, но еще более усилили церковные раздоры, перенеся их с востока на запад. Западная церковь, свободная от партийных увлечений, сразу поняла, в чем главный вред, приносимый скифскими монахами. Их не без основания заподозрили в евтихианизме, в желании ниспровергнуть Халкидонское определение и подорвать авторитет Св. Льва, папы Римского¹²³. Папа Гормизда поспешил раскрыть глаза Иустиниану на них, как на людей фанатичных, возбуждающих народ к восстанию, Иустиниан, и сам трактовавший скифских монахов как людей беспокойных, спорливых, даже бунтовщиков¹²⁴ посоветовал папе без церемонии выслать их из Рима, где уже стали происходить народные волнения из-за вызывающего поведения монахов¹²⁵. Однако монахи упорно продолжали жить в Риме и сеять ложь, и раздоры, чем возбудили горячую и обширную полемику против себя со стороны римского и африканского клира¹²⁶. Каков был конец всей этой истории со скифскими монахами в Риме, точно неизвестно, но надо думать, что они со срамом должны были возвратиться туда, откуда пришли, т. е. в свою родную Скифию. На территории Византии они больше не появлялись.

Имеют ли какое-нибудь отношение скифские монахи к Леонтию Виз.? По Лоофсу Леонтий Византийский есть один из скифских монахов¹²⁷. В пользу такого отождествления Лоофс указывает: 1) на близость сочинений Леонтия Виз. к сочинениям Иоанна Максентия, близости, не только формальную, но и материальную и 2) на защиту нашим Византийцем теопасхитской формулы. Максентий был несомненно лидером партии скифских монахов, как человек образованный и

писатель¹²⁸. Касательно литературной близости его к Леонтию Виз. нужно сказать, что она, действительно, наблюдается. Так Максентий полагает в деле веры определение Халкидонского собора главным авторитетом для себя и считает, что оно составлено на основании вполне православных источников: Никео-Цареградского Символа, учения Св. Кирилла, архиеп. Александрийского и Св. Льва, папы Римского. В своей аргументации автор широко пользуется Св. Писанием и писаниями Св. отцев: Афанасия Великого, Григория Богослова, Кирилла Александрийского, папы Льва, Флавиана, Прокла и др. Не пренебрегает он и соображениями разума. Все это очень подходит к сочинениям Леонтия, характеризующимся с внутренней и внешней стороны теми же самыми чертами. В учении о соединении двух природ во Христе Максентий, по-видимому, хочет оставаться на православной почве признания двух естеств. Его сочинение: «Соптра асерphalos libellus» (с. 111 – 116) прямо направлено против тех, «кои глупо и неразумно утверждают, что во Христе одна природа после воплощения, так как нет природы без ипостасной». Последнее выражение не раз встречается и на страницах сочинений Леонтия¹²⁹, хотя вовсе не составляет характерной особенности его доктрины. Много и других общих мыслей у обоих авторов и излагаются он часто в совсем одинаковой форме, (напр. в диалогической, ср. *Adversus nestorianos* Леонтия и *Contra nestorianos* Максентия).

Об этой литературной зависимости нужно сказать, что она не обязывает к признанию совместной принадлежности обоих авторов к скифским монахам и легко может быть объяснена тем, что Леонтий имел в руках сочинения Максентия и пользовался ими в своей полемической деятельности. Цитовать его Леонтий, конечно, не считал удобным, потому что Максентий во всяком случае был сомнительным авторитетом и даже подозрительным по своему православию. Сочинение Максентия: «*Contra nestorianos capitula*», заключающее в себе 12 анафематств на неправомыслящих о соединении природы во Христе, безусловно носит на себе монофиситский отпечаток, и Леонтий Виз. под ним никак не мог бы подписаться. Максентий, как и все вообще скифские монахи, был сильно предубежден

против западно-римского учения, в котором он подозревал несторианство¹³⁰, и потому, составляя свои анафематства в противовес римскому учению, он невольно наклоняется в другую сторону – монофиситства. В данном случае с Максентием произошло то же самое, что случилось некогда с Св. Кириллом, который в своей полемике с Несторием выпустил против него свои 12 анафематизмов «(Τοῦ Σωτῆρος)». Конечно, в них нет прямых монофиситских взглядов, но они легко могут быть истолкованы в монофиситском смысле, почему, конечно, и не были одобрены Халкидонским собором, почему и служили предметом долгих пререканий между восточными христианами. Так уже в 1-м анафематизме Максентий, наряду с исповеданием во Христе «двух соединенных природ, божеской и человеческой, как передал досточтимый Халкидонский собор», говорить и о необходимости признания «одной воплощенной природы Бога Слова, как бы двух, соединенных в одной сущности и Лице»¹³¹ (*in una substantia atque persona*). Максентий выдвигает излюбленную монофиситскую формулу ο μίᾱ φύσιν и ставит ударение на соединении природ, не упоминая о разделении и неслитности их. Такую же тенденцию можно усматривать и в других анафематизмах, особенно в 9-м, который читается: «если кто не исповедует Христа после воплощения сложным, (*compositum*=сложенным), анафема»¹³². И вообще анафематизмы Максентия стремятся как можно сильнее оттенить Божество во Христе и субстанциальное или природное единение (анафем. 3).

Что касается собственно теопасхитской формулы, то Иоанном Максентием эта формула проводится с особенною настойчивостью, показывающею, что для автора она служит центральным пунктом его учения¹³³. На эту формулу, и действительно, скифские монахи смотрели, как на концентрацию православной христологии и всех не приемлющих ее считали за еретиков, за несториан. Мало того, они домогались возведения своей партийной формулы в догматическое достоинство, Чем как бы уже предлагалась ими поправка Халкидонского определения¹³⁴. Римская церковь не даром и увидала в теопасхитской формуле плохо скрытое

выступление против Халкидонского собора и учения папы Льва, этого выразителя чистого православия. Такая маскировка тем скорее была замечена на западе, что скифские монахи перейдя на территорию римской церкви, еще резче обозначили монофиситскую тенденцию в своей формуле, сокративши последнюю до выражения: «Христос есть один из Троицы»¹³⁵, т. е. выставляя на вид только единство Христа, причастность Его Божеству Св. Троицы. Потому-то папа Гормизда и писал о скифских монахах епископу Поссессору: «они только прикидываются последователями Халкидонского собора, а на самом деле стараются всеми хитростями расшатать веру этого собора»¹³⁶.

Переходя теперь к сравнению этого учения скифских монахов с таковым же Леонтия Виз., мы должны прямо сказать, что если есть близость между тем и другим, то только внешняя и поверхностная. У Леонтия только в одном сочинении: «*Contra nestorianos*» находится небольшой трактат, посвященный разбору теопасхитской формулы¹³⁷, а в других сочинениях эта формула ни одного раза не упоминается. Затем, и самый разбор формулы Леонтием показывает, что он в этом деле не пионер и не пропагандист, подобно Иоанну Максентию, а просто истолкователь ее в православном духе. Он направляет свое сочинение против тех, кто хотел бы отвергнуть ее, как монофиситскую, или вложить в нее неподобающей ей смысл, (против несториан главным образом, а потом, вероятно, и против последователей скифских монахов). Леонтий так говорить: «Христос есть один из трех Лиц по общению одной с ними природы, но не двух (природ)». «По ипостаси говорится, что и Слово страдало, ибо Оно восприняло способную к страданию природу в свою собственную ипостась вместе с своей собственной же бесстрастной природой, а относящееся к природе усвадается обычно и личности»¹³⁸. Леонтий никогда не думал, подобно Максентию, видеть в теопасхитской формуле лозунг своей доктрины, и если он раз остановился на ней, то это показывает только то, что «в ней под медом скрывается евтихианский яд»¹³⁹, и что выяснить настоящий смысл ее было, по его сознанию, необходимым делом: для православных,

чтобы они осмотрительно пользовались этой формулой, и для еретиков, чтобы лишить их одного из средств к совращению правомыслящих и к обвинению церкви в не православии.

Итак, сочинения Леонтия, но нашему мнению, не дают права считать его за одного из скифских монахов, в свое время так много на шумевших в Константинополе и Риме. Кроме того, спросим еще, какой смысл при таком признании имело бы самое название нашего Леонтия Византийским? Ведь не за эту же кратковременную деятельность в Константинополе, какую проявили монахи в 519 году, традиция усвоила ему наименование Византийского? Затем, Иустиниан сам писал о скифских монахах папе Гормизде: «это – монахи только по виду и они не имеют никакого навыка к диспутам»¹⁴⁰ Такая аттестация менее всего подходит к Леонтию, который сам о себе говорить, что он часто вел диспуты и на основании этих диспутов впоследствии составлял свои полемические сочинения¹⁴¹.

Наконец, Лоофс со своим отождествлением Леонтия Византийского с Леонтием из скифских монахов оказывается в невозможности хронологически согласовать жизнь этого Леонтия с Леонтием оригенистом из жития Саввы, с которым, по Лоофсу, первый есть одно и то же лицо. «Агапит, читаем в житии св. Саввы, принявши правление над Новою лаврою, нашел между братьями четырех монахов, принятых в лавру препростым Павлом, не имевшим точного об них знания, и тайно внушавших другим Оригеновы догматы. Главным между ними был некоторый палестинец, по имени Нонн»¹⁴² и т. д. Павел препростый был игуменом в Новой лавре всего 6 месяцев после Иоанна Отшельника, который скончался в 514 г. Каким же образом, спрашивается, Леонтий Византийский мог очутиться в числе скифских монахов, явившихся в Константинополь в 519 году? Эти монахи прибыли в Константинополь из Скифии, а не из Палестины, оригенистами они также не были, как не были теопасхитами монахи Новой лавры.

О родстве Леонтия Виз. с «знаменитейшим Виталианом» говорить много нечего, ибо это родство становится само собою

под вопрос, раз наш Византиец не скифский монах. И самые доказательства такого родства в приложении к нашему Византийцу не имеют никакого значения. Родство это предполагается на основании сообщения диакона Диоскора, папского легата, о том, что в числе родственников Виталиана в Константинополе имеется некто скифские монах Леонтий¹⁴³. Затем из того же донесения Диоскора видно, что для встречи легатов в Константинополе были высланы два мужа Стефан и Леонтий. Стефан называется тоже родственником Виталиана¹⁴⁴. Отсюда выходит, что Стефан и Леонтий – суть оба родственники Виталиана и занимали видные должности в Византии и были, стало быть, людьми очень образованными, но ни откуда не видно, что они были монахами, да едва ли и удобно было им таковыми быть по их служебному положению, а потому и в безусловном различии этого Леонтия от скифского монаха того же имени сомневаться не приходится.

Относительно отождествления Леонтия Византийского с Леонтием – монахом и апокрисиарием на религиозных прениях православных с севирианами в 533 году в городе Константинополе¹⁴⁵ нужно сказать то же, что и о предшествующих гипотезах Лоофса. Нет прочного основания для этой гипотезы. Самые прения, устроенные по инициативе импер. Иустишана в его же дворце, имели в виду примирение севириан с православными и возвращение их в лоно церкви. Такие прения происходили при Иустиниане нередко¹⁴⁶. Прениями 533 года руководил председатель – епископ Ефесский Ипатий. В числе диспутантов были... *apocrisarii... cum Leontio viro venerabile monacho et apocrisario patrum in sancta civitate constitutorum*. Центральным пунктом состязаний был Халкидонский собор, значение его вероопределения и отношение его к еретикам. В первой стадии споров были исследованы возражения монофиситов относительно осуждения Халкидонскими отцами Ефесского собора 449 года и тех лиц, которые верховодили на нем всеми делами. В защиту Ефесского собора и своих, солидарных с его постановлениями, взглядов на Лицо Богочеловека, севириане приводят места из сочинений свв. Афанасия и Кирилла архиепископов

Александрийских, ссылаются на авторитеты Феликса и Юлия пап Римских, а также на Григория Чудотворца и Дионисия Ареопагита, утверждая, что все эти отцы учили признавать во Христе после соединения природ или после воплощения только одну природу¹⁴⁷. Опровергая севириан, православные доказывали, что все эти сочинения, в которых говорится о слиянии во Христе двух природ: «*falsae sunt epistolae*», подложные, и потому на них нельзя основываться в христианском учении. Православные, ссылаясь на ясные слова вселенских учителей Афанасия и Кирилла, стараются утвердить учение о соединении природ во Христе согласно Халкидонскому учению. Они доказывают неправильное понимание монофиситами известной формулы: «одна природа Бога Слова воплощенная», говоря, что здесь нет речи о слиянии природ в одну, как то думают монофиситы, а есть речь только о Боге, принявшем плоть, т. е. о Божестве и человечестве, соединившемся в одном Лице Христа, значит содержится чисто Халкидонское учение, хотя и выраженное в неясной, свойственной пред халкидонскому времени, формулировке. Но не только монофиситы, и несториане не менее занимают участников коллоквиума. Они выясняют ложные взгляды несториан на Лицо Христа-Богочеловека, Марии Богородицы, одобряют правильное отношение Халкидонского собора к учителям несторианства, епископам: Феодору Мопсуестийскому, Феодориту Кипрскому и Иве Эдесскому. В конце заседаний затрагивается и теопасхитская формула, причем она не отвергается, а только дается ей православная интерпретация.

Если теперь сравнить все содержание этих прений с сочинениями Леонтия Виз., то ясно выступить для нас один несомненный факт: автор их пишет о тех же самых предметах, о чем ведутся рассуждения на коллоквиуме и пишет с живостью и увлечением, ясно показывающими, что эти предметы составляют для него интерес дня¹⁴⁸. Этим фактом, впрочем, может быть подтверждена только современность Леонтия Виз. этим прениям 533 года и в самом большом случае – его присутствие и участие в этих прениях. В Прологе к сочинению *Contra Nestor, et Eutychn.*¹⁴⁹ наш автор пишешь: «ученые и

богомудрые мужи одобрили наши рассуждения, кои мы вели часто и публично (τὰς εἰς τὸν καὶνὸν διαλέξεις), они убедили нас предать письмени изложение тех сомнений и решений, о коих мы часто толковали». Если угодно, эти слова можно считать за указание Леонтия и на присутствие в прениях с севирианами. О выступлениях Леонтия на прениях в актах ничего не говорится, но это могло быть конечно и опущено, ибо описатель прений Иннокентий, еп. Маронийский, замечает: «из многого, что там было сказано, я кратко доложу, ибо подробно писать у меня нет времени»¹⁵⁰.

Для нас собственно относительно этих прений важно выяснить вопрос, есть ли вышеупомянутый нами апокрисиарий отцев Леонтий – одна и та же личность с Леонтием Византийским? Мы полагаем, что это – разные личности, и вот почему. Прения в Константинополе происходили в 533 году. Леонтий же Византийский, тот, который сопровождал Св. Савву Освященного при его поездке в Константинополь с просьбою к императору о даровании первой и второй Палестине свободы от податей по причине произведенных в них самарянами убийств и опустошений¹⁵¹, присутствовал в Константинополе во дворце на спорах с апосхистами, т. е. отступниками от правоверия¹⁵² в 531 году¹⁵³. В это время Леонтий был обличен в оригенизме и в противлении Халкидонскому собору, за что был исключен Саввою из его свиты¹⁵⁴. Правда, Леонтий Виз. с этого времени остается в Константинополе, но разве возможно предположить, чтобы чрез год этот же Леонтий не только заставил забыть об его отвержении великим и уважаемым старцем, каким был Св. Савва, об его еретичестве, публично доказанному и даже сделаться старшиною апокрисиариев. В это время еще не было при дворе всесильного епископа Кесарийского и ему никто не мог проложить такой дороги к быстрому возвышению. Император Иустиниан, столь милостиво относившийся к Савве Освященному и по внушению последнего «восставший против ересей Несториевой и Оригеновой»¹⁵⁵, несомненно слышал доклад Саввы о Леонтии и других его сообщниках, державшихся еретических мнений и распространявших эти мнения среди православных. Иначе на чем бы основывался император в

своих последующих репрессиях по искоренению последователей сих ересей! Итак, все говорить за то, что указанная теория Лоофса принята быть не может, если не хочет быть самопротиворечивою и беспочвенною. Может быть, указанный Леонтий-апокрисиарий и есть наш Леонтий Византийский, автор известных нам сочинений с его именем, но только совсем особая личность, не тождественная с тем Леонтием, о котором повествует биограф Саввы Освященного.

Теперь, когда мы частично уже коснулись основной гипотезы Лоофса в отношении к личности Леонтия Виз., благовременно подвергнуть ее разбору и в целом виде. Итак, Леонтий Византийский, по Лоофсу, есть тот самый, о котором говорится в двух древних житиях: *Vita Sabae* и *Vita Cyriaci*¹⁵⁶. В обоих житиях, относящихся к VI-му веку, упоминается некто монах Леонтий, при чем особенно подробно и выразительно повествуется о нем в житии Саввы, где читаем следующее: «об искоренении губительной ереси Оригеновой Савва просил потому, что между монахами, при нем бывшими, нашелся один монах, родом Византиец, по имени Леонтий (τὶς τῶν μετ' αὐτῶν μοναχῶν Βυζάντιος τῷ γένει Λεόντιος, ὀνόματι)¹⁵⁷, который, будучи принять в Новую лавру в числе прочих принятых с Нонном на кончине игумена Агапита (около 520 года)¹⁵⁸, держался Оригеновых мнений. Он притворно защищал Халкидонский собор, а на самом деле держался Оригеновых мыслей. Почему отец наш Савва, услышавши о сем и вспомнивши слова блаженного Агапита, (Ново-лаврского игумена, отказавшегося принять в свою лавру Леонтия и его сообщников), употребил строгость, отверг от себя и отлучил от своего сообщества, как Леонтия, так и державшихся мнений Феодора Мопсуестийского, а императору внушил искоренить ту и другую ересь»¹⁵⁹.

В житии Кириака Отшельника точно также говорится: «Нонн был начальником этого зла (т. е. оригенизма в Новой лавре) и приобрел себе ревностного помощника в лице Леонтия Византийского, (Λεόντιον ἐββηκῶς τὸν ἐκ Βυζαντίου)"¹⁶⁰. К Нонну, который был «родом палестинец»¹⁶¹, в деле распространения им оригенизма, присоединились еще и другие и «прежде всего те, кто были в Новой лавре ученышими, именно: Петр

Александрийский, и другой Петр, родом из Греции, даже самый наместник лавры, родом Скифопольский, вернейший в религии и в добродетелях и просвещенный в науках»¹⁶².

Дальнейшая судьба Леонтия в связи с развитием оригенизма в Палестине представляется по сказанию жития св. Саввы в таком виде. После кончины св. Саввы (532 г.) Нонн и его последователи, почитая смерть Саввы удобным для себя моментом, начали распространять то зловерие, которое они скрывали в глубине души¹⁶³. В то время Дометиан, игумен обители Мартирия, и Феодор, по прозванию Аскида, настоятель Новой лавры, сильно заразившись учением Оригена, отплыли в Константинополь и там, притворно показывая себя защитниками Халкидонского собора, при содействии вышеупомянутого Византийца Леонтия, (который, по-видимому, после отвержения его Саввою жил в столице), сделались близкими к папе Евсевию, а чрез него и к самому императору Иустиниану. Вскоре Дометиан становится епископом Галатийским, а Феодор – Кесарийским. Нонн, благодаря их поддержке, смело сеет семена Оригеновы во всей Палестине¹⁶⁴. Леонтий уезжает из Константинополя и начинает работать рука об руку с Нонном. В Новой лавре собрались все главные виновники ереси (оригенизма). Леонтий Византийский обнаруживает особенную ревность в пропаганде ереси. Будучи давно недоволен блаженным Саввою, (разумеется, за публичное отвержение и посрамление), он дал всем еретикам совет вооружиться и приступить к разрушению Великой лавры (св. Саввы). Почему они и пошли вместе с Леонтием и прочими монахами, изгнанными из лавры, в обитель блаженного Феодосия, надеясь привлечь к себе здешних насельников, но были отвергнуты. Тогда еще с большим озлоблением они устремились на задуманное дело. И только благодаря тому обстоятельству, что они заблудились на дороге, их преступное намерение не было приведено в исполнение¹⁶⁵.

Затем, Леонтий хлопочет о принятии в Великую лавру изгнанных оттуда за оригенизм монахов и Евсевий, епископ Кизикский, будучи обманут словами Леонтия (ὑπὸ τῶν Λεοντίου λόγων ἀποπαθείς)¹⁶⁶ и ничего не зная об ереси, призвал к себе

авву Геласия (игумена лавры) и принуждал его принять изгнанных. В то же время бывший вместе с Евсевием в Иерусалиме патр. Антиохийский Ефрем, услышав о том, что произвели оригеннысты во Иерусалиме, воодушевился мужеством и соборным определением, состоявшимся в Антиохии (в 542 г.), предал проклятию оригеновы догматы. Последователи Нонна вознегодовали на Ефрема. Имея своим поборником Леонтия Виз., который отплыл тогда в Константинополь, они принуждали архиепископа Петра исключить имя Ефрема из церковных диптихов. Дело дошло до императора, который не только принял сторону Ефрема, но и сам издал указ против оригеновых догматов (эдикт 543 г.). Когда указ был обнародован в Палестине, то Нонн и прочие начальники ереси, (значит и Леонтий), с досадою на сие отделились от кафолической церкви... Когда весть об этом факте была получена в Константинополе, то Леонтий уже умер... Его место по распространению оригенизма с успехом занял Феодор Аскида¹⁶⁷. И только после осуждения этой ереси на V-м вселенском соборе и смерти Аскиды оригенистические волнения стали мало-по-малу затихать в палестинских монастырях. «Бог умилилосердился над сынами пустыни, пишет по сему случаю автор *Vitae Sabae*, посетил и спас нас от порабощения оригенистов изгнал их от лица нашего и нас поселил в селениях их»¹⁶⁸.

Приемлемо ли отождествление этого Леонтия – оригениста с Леонтием Византийским, писателем сочинений его имени? Лоофс отвечает утвердительно, и его авторитетное мнение действует на всех гипнотически. Ему следуют и Гарнак, и Ермони, и Дикамп, и только Рюгамер с Юнгласом позволяют себе усомниться в этом вопросе. Мы решаем поставленный вопрос отрицательно. Два обстоятельства, главным образом, склоняют Лоофса и его адептов к отождествлению. Во-первых, неимение в литературных памятниках VI-го века других носителей имени Леонтия, которые близко подходили бы к нашему Леонтию-писателю, и нетерпеливый гонор ученых историков, стремящийся во что бы ни стало разгадать поставленную историческую задачу. Во-вторых, – очень

соблазнительное совпадение в наименовании Византийским Леонтия – оригениста с Леонтием – автором сочинений его имени. Оба эти обстоятельства в качестве мотивов к отождествлению нам представляются недостаточными.

О первом обстоятельстве не стоит даже и говорить, как ничего общего с серьезной наукой не имеющем, а о втором нужно сказать, что для нашего автора его прозвание «Византийский» вовсе не характерно. Из выписанных ранее нами заглавий над сочинениями Леонтия видно, что только в титуле сочинения *De sectis* он именуется: *σχολαστικός Βυζάντιος*, (а не просто – Византийский), и что с не меньшим основанием можно усвоить Леонтию название *ἱεροσολύμιτος*. Видеть какой-либо намек автора *Vitae Sabae* в этом указании родопроисхождения Леонтия Византийца на его ученость и писательскую деятельность нельзя уже потому, что, как мы видели, он всех деятелей оригенистов обозначил, откуда каждый из них был родом. При этом о Петре Александрийском, Петре Греческом и др. он прямо говорить, что они ученейшие люди, а о Леонтии подобного ничего не сказал. Из того же, что Леонтий повсюду в житии Саввы рисуется практическим дельцом, разъезжающим и хлопочущим по делам своей партии и из того, что нигде не говорится об его книжных занятиях или о писательской деятельности, можно скорее и справедливее вывести то заключение, что Леонтий – оригенист и действительно не был писателем, особенно таким крупным писателем, каким мы знаем нашего Леонтия.

По главным препятствием к принятию гипотезы Лоофса для нас служить оригенизм Леонтия *Vitae Sabae*. Против оригенизма вообще мы собственно ничего не имеем и охотно соглашаемся, что принадлежность к оригенистическому движению по тому времени свидетельствовала о просвещенности, образованности человека, так как оригенистическая доктрина носила на себе несомненный философский отпечаток. Оригенизм в смысле принятия богословских мнений Оригена, особенно же в смысле усвоения и научного приложения начал его богословствования и философствования, не только не считался предосудительным, но и находил себе постоянно последователей среди учителей

церкви¹⁶⁹. Однако в восточной церкви всегда различалось следование Оригену от оригенизма, при чем под этим последним в собственном смысле разумелось злоупотребление Оригеновым учением, возведение его мнений в догматы и, сверх того, даже искажение истинного церковного учения еретическими мудрованиями под прикрытием того же Оригена. Герман, патриарх Константинопольский, в своей апологии Григория Нисского, обвинявшегося в оригенизме, пишет, что «писания Григория существенно отличаются от сочинений других оригенистов, кои злоупотребляют не только взглядами Оригена, но и церковным учением. Извращая последнее, они придают безусловное значение первым и усиливаются оправдать эти первые чрез подтасовку последнего. В этом Григорий: неповинен, ибо не производить подделок и извращений»¹⁷⁰. Таким образом, оригенисты характеризуются здесь, как люди беззастенчивые, считающие позволительными всякие средства для осуществления своей цели. Все это совершенно согласно с тою характеристикой, какая дается в Vita Sabae Леонтию, как оригенисту, и даже более того, – он изображается там как бунтовщик, способный на активное восстание и насильственные деяния до убийства и разорений включительно. Все это, совершенно не подходит к Леонтию – автору дошедших до нас сочинений, рисующих Леонтия смиренным иноком, предавшимся в тишине монастырской обстановки научным занятиям и подвигам нравственно-аскетической жизни.

Лоофс в подтверждение своей гипотезы ссылается на различные места в сочинениях Леонтия Виз., будто бы свидетельствующий о принадлежности его к оригенистическому кружку. Однако при ближайшем и беспристрастном рассмотрении эти ссылки оказываются не отвечающими своей цели. Остановимся на главных из этих мест: 1. Migne t. 86, I, «De sectis», с. 1264 В: «'Ο τοίνυν' Ορηγένης ἀρχαῖος ἄνθρωπος ὢν τῶν πρό Κωνσταντίνου γενομένων μέγας τε ἦν καί πεπαιδευμένος εἰς τήν ἀγίαν Γραφήν γραμματικὸς τε ἦν». Здесь автор отзывается об Оригене без сомнения в очень лестных выражениях. Но эти выражения всегда бывали свойственны

почитателям Оригена, его таланта и творений, и говорить только именно о почитании Оригена Леонтием, которое не мешало последнему осуждать крайности первого и быть совершенно непричастным еретическому учению и движению, прикрывавшемуся именем великого Александрийца.

2. Contra Nestorianos et Eutych. с. 1273 С 1276 А, где читаем: καλῶς γάρ αὐτοὺς εὐλαβῆς καὶ θεῖος ἀνὴρ οὕτω κέκληκεν. В схолии на слова θεῖος ἀνὴρ стоит: περὶ τοῦ ἁββα Νόννου φυσί. В том же сочинении с. 1285 А читаем: καὶ καλῶς εἰρηταί τινι τῶν πρό ἡμῶν ἀνδρί θεοσόφῳ: εἰς πόθος ἀγαθός καὶ αἰώνιος οὔτῃς ἀληθοῦς γνώσεως ἐφίμενος. В схолии на слова: ἀνδρί θεοσόφῳ стоит περὶ Εὐαγρίου. Евагрий и Нонн – известные оригенисты¹⁷¹. Но Леонтий не сам упоминает их имена, а тот, кто делал схолии к его сочинениям, а таковым мог быть всякий позднейший переписчик, не знавший намерений самого автора, – это во 1-х. Во 2-х, Леонтий в с. 1280 С говорит, что имеет в виду подтвердить свои мысли сочинениями богомудрых писателей (μαρτυρεῖ τὰ τῶν θεοσόφων συντάγματα). Теософами Леонтий в большинстве случаев называет трех Каппадокийцев или двух Александрийцев¹⁷², но не всяких зауряд-писателей. Затем ни у Евагрия, ни у Нонна, из которых о последнем и неизвестно – писал ли он вообще что-нибудь, нет цитируемых Леонтием слов. А потому и никаких выводов отсюда делать нельзя. Считать имя Нонна за уникам в VI-м веке, так же нет никаких оснований¹⁷³, как и Евагрия нельзя только видеть в известном авторе Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας. Нам же думается, что эти схолии есть плод просто досужих конъюнктуре, позднейшего переписчика или читателя, подозревавшего, как и Лоофс, в данном Леонтии. Леонтия оригениста, и потому вообще доказательной силы не имеют.

Но самым убедительным аргументом в пользу теории Лоофса, конечно, нужно считать, наличность оригенистических тенденций в сочинениях Леонтия Виз. Такой ревностный оригенист, каким рисует Леонтия «Vita Sabae», если он работал на литературном поприще, не мог замолчать своих убеждений. Однако не только обилии как бы следовало ожидать, но даже и редких мест с оригенистическим учением у Леонтия Виз. мы

найти не можем, если не считать более или менее неопределенных выражений, иногда встречающихся у него¹⁷⁴. Глагол *προϋπάρχειν* нередко можно встретить на страницах сочинений Византийца, но не в приложении к учению о предсуществовании душ, столь характерному для оригенизма. Нет у него речи и о других, выдуманных оригенистами, догматах. Он не проводит не только оригенистических, но даже и собственно Оригеновых богословских мнений.

На основании сочинений Леонтия Виз. гораздо легче доказать обратное, – его оппозиционность к оригенизму. В этом отношении особенно важна вторая половина 10-го отдела в «*De sectis*»¹⁷⁵. Здесь Леонтий специально рассуждает об Оригеновых догматах: о субординационизме в Св. Троице, о предсуществовании душ, апокатастасисе и конечности адских мучений в будущем. Он отвергает эти догматы как нечестивые и чуждые церковному преданию. Это место несомненно имело бы неотразимое и решающее значение, если бы оно не находилось в конце книги и не было по своему изложению и аргументации несколько слабее, чем другие места полемических трактатов Леонтия. Лоофс и его ученые адепты склонны считать данное место собственной приставкой Феодора, – популяризатора сочинения *De sectis*. Произвольность такого предположения очевидна, как ни на чем реальном не основанного. Более правдоподобным представляется то, что Феодор к концу книги сделался более краток и менее точен в передаче Леонтиева материала: к концу это так естественно. Кроме сего можно привести другие места сочинений Леонтия, где в отдельности отрицаются те или другие оригенистические положения, напр. – предсуществование души, человеческой природы и ипостаси во Христе и вообще во всяком человеке¹⁷⁶.

Наконец, совершенно уже несогласимо с нашим Леонтием то, что ему, в качестве оригениста должны быть приписаны такие деяния, как подделка святоотеческой литературы и стремление подорвать авторитет Халкидонского вселенского собора. Напротив, восстановление попорченного еретиками авторитета этого собора и обличение литературных подлогов эти два дела составляют *vivus nervus* сочинений Леонтия и

самую важную заслугу его жизни и деятельности. Этого не отрицают за Леонтием-писателем и те ученые историки, которые так усиленно хлопочут о производстве его в оригенисты. Прибавим еще, что и самая среда, в которой живет и действует Леонтий-оригенист, не подходит к нашему Леонтию-писателю. Его главные сообщники: монах Нонн, а потом Феодор Аскида – люди совсем иного склада и убеждений. «В числе пришедших в Константинополе, говорит биограф Св. Саввы Освященного, вместе с Саввою Освященным, монахов во время споров во дворце с апосхистами, некоторые оказались защитниками Феодора Мопсуестийского»¹⁷⁷. Мог ли находиться среди таких людей Леонтий Виз., – органический противник Феодора Мопсуестийского, изобличающий его беспощадно в своих писаниях? Затем, Леонтий оригенист является единомышленником Феодора Аскиды. А этот последний по своим взглядам билль чистый акефал и все время преследовал эту цель – дать перевес своей партии в церкви восточной¹⁷⁸. И опять – мог ли Леонтий, этот непримиримый борец с акефалами, уживаться среди них и дружит с ними? Думаем, что никак не мог; все говорить против такого предположения.

Но может быть биографические сведения о Леонтии, заимствуемые из *Vita Sabae*, должны быть признаны преувеличенными и тенденциозно освещенными в оригенистическом направлении по каким-либо мотивам автора? Может быть, упоминаемый здесь Леонтий есть все-таки писатель – Леонтий Визант., а не другая личность? Утверждать этого никак нельзя. Автор: *Vitae Euthymy. Vitae Sabae, Vitae Syriaci*, Кирилл, еп. Скифопольский, напротив, известен более со стороны правдивости и точности в передаче своих рассказов. При чтении этих последних сразу обращает на себя внимание это намерение автора – не оставлять сомнения в читателе относительно описываемых лиц и событий. Хронологические и топографические указания у него всегда на первом плане и, нужно сказать, отличаются достаточною определенностью. И сам Кирилл в прологе к житию Св. Евфимия умоляет своих читателей несомненно верить всему, что он уже сказал или скажет о св. подвижниках, ибо об этом он более всего и

старается, чтобы передать о них всю правду¹⁷⁹. В частности, правду о Леонтии Виз., которого Кирилл изображает в *Vita Sabae*, он должен был знать очень хорошо. Он сам вырос и воспитался в Палестине, монашествовал сначала в лавре Св. Евфимия Великого, а затем перешел в Новую лавру, где состоял препозитом или игуменом, откуда получил назначение хранителем Св. Креста и митрополитом Скифопольским¹⁸⁰. Потому надо предположить преднамеренное извращение фактов и преступное замалчивание со стороны Кирилла относительно Леонтия, если он не упомянул ничего о писательской деятельности его, об его похвальной борьбе с еретиками, о стараниях в пользу утверждения авторитета Халкидонского собора и о всем прочем, предположить то, что никак не мирится с понятием об этом авторе. Историки древней Византии, конечно, не без основания ставят труды Кирилла в разряд исключительных произведений по их исторической правде: «Узнер, Лекен и др., читаем у Крумбахера, ставят в особенную заслугу Кириллу стремление к точной передаче исторических событий... Представленные им очерки жизни святых отличаются достоверностью приведенных фактов, необычайною тщательностью хронологических указаний и поразительным для того времени историческим чутьем»¹⁸¹. На основании таких данных мы не можем признать в Леонтии – оригенист из *Vita Sabae* нашего Леонтия писателя и ревностного борца с еретиками его времени.

Отказ от гипотезы Лоофса для нас вместе с тем есть вопрос о том, кто же в таком случае Леонтий Византийский, или Иерусалимской? Такого Леонтия прежде всего мы можем указать в том Леонтии-монахе, которого находим в числе присутствовавших на Константинопольском соборе при патриархе Мине в 536 году. Этот собор, состоявший из 80 отцов и монахов, собрался для осуждения акефалов и вообще монофиситов по настоянию импер. Иустиниана. Хорошо сохранившиеся и изданные Манси акты этого собора позволяют точно установить участников его по подписям, какими было покрыто каждое из соборных постановлений. Среди этих подписей находим в первых 4-х местах такую: Λεόντιος μοναχός

καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητῆς πάσης τῆς ἐρήμου ὑπέγραψα¹⁸²». Есть некоторые вариации этой подписи в дальнейших местах, так в с. 991: Λεόντιος ἐλέω θεοῦ μοναχός ποιούμενος, τὸν λόγον ὑπὲρ τὸν κατὰ τὴν ἔρημον ἀγίων πατέρων δεηθείς ὑπέγραψα; с. 1019: Λεόντιος ἐλέω θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος ἰδίου μοναστηρίου..., в с. 1054: Λεόντιος πρεσβύτερος καὶ ἀρχημανδρίτης τοῦ ἐν ὁσίοις Τρύφωνος, в с. 1055: Λεόντιος πρεσβύτερος καὶ ἀρχημανδρίτης μόνης τοῦ ἀγίου Ἀρχαγγέλου. Кроме того, – в с. 1073: Λεόντιος ἐπίσκοπος, Σοσοῦσης, в с. 935, 950, 974 и 1148: Λεόντιος ἐπίσκοπος Ἐλενουπόλεως, в с. 1114 и 1115: Λεόντιος διάκονος и в с. 1127 Λεόντιος. Несомненно, что наш Леонтий-писатель не может быть отождествлен, с Леонтием пресвитером и архимандритом, с Леонтием епископом или диаконом, ибо ни в его сочинениях, ни в их надписях, ни в последующей церковной письменности ему не усвоятся никаких иерархических званий, кроме одного: » μοναχός«. Как монах, он мог быть, конечно, и игуменом какой либо обители, и местоблюстителем целой пустыни (τῆς ἐρήμου), в которой были сосредоточены монастыри.

На каких же, кроме этой малоговорящей подписи, данных мы можем обосновать такое отождествление Леонтия Визант. с этим Леонтием – участником указанного собора? Укажем, прежде всего, на идейную зависимость автора сочинений с именем Леонтия Виз. от постановлений этого собора. Особенно наводит на такую мысль сочинение *De sectis*, разделяющееся на 10 πράξεις (actio) так же, как и деяния собора. Содержание сочинения *De sectis* в более компактном и пространным виде представляет тоже самое, что составляло предмет обсуждения и дебатов на соборе. Затем и остальные труды Леонтия Виз. посвящены исключительно разбору и опровержению ересей – несторианства и монофиситства с их различными секциями, а также выяснению вопроса о подложной литературе, т. е. опять-таки – соответствуют в более узком масштабе занятиям и деяниям собора 536 года. В качестве участника собора Леонтий Виз. понял неотложную необходимость литературной борьбы с еретиками-сектантами и чувствуя себя достаточно подготовленным для осуществления этой важной задачи,

немедленно и приступил к выпуску своих сочинений, которые по этому самому и носят на себе отпечаток особенной живости и злободневности, как об этом мы и говорили раньше.

Другим основанием высказанной нами мысли может служить наименование нашего Леонтия в литературных памятниках Иерусалимским. Такое название могло быть дано ему на том основании, что он имел самое близкое отношение к Иерусалиму, что он там жил и трудился, на благо св. церкви. Судя по подписям, правда, мы видим, что монах Леонтий является представителем не – иерусалимских обителей, но – обителей окружавшей Иерусалим пустыни. Но эти последние обители стояли в непосредственной зависимости и самой тесной связи с Иерусалимом и потому насельники их могли получать себе прозвание от этого святого города. Так Св. Андрей, архиеп. Критский – (VII – VIII в.) получил наименование Иерусалимского за то, что 14 лет поступил в обитель Св. Саввы Освященного (12–13 верст от Иерусалима), и прожил там много лет¹⁸³.

Но не колеблет ли приведенного аргумента, наименование нашего Леонтия – «Византийским»? Несомненно, что это последнее название более прочно утвердилось за Леонтием, потому что с ним именно он перешел в традицию, а не с названием «Иерусалимский»? Какой же смысл имеет этот когномен? По общепринятому мнению¹⁸⁴ Леонтий называется Византийским потому, что он был родом из Византии или Константинополя и что там именно протекала его первоначальная жизнь и деятельность. Об этом родо-происхождении из Византии Леонтия нужно сказать, что оно не может быть подкреплено никакими другими соображениями и для объяснения самого когномена вовсе не характерно. Так наименование Феодора Анагноста таким же прозвищем: ὁ Βυζάντιος, объясняется его биографами в том смысле, что ποιεῖ id est Byzantii natum esse, sed lectorem Byzantii egisse, т. е. не то, что он рожден в Византии, но то что он состоял в Византии анагностом (чтецом)¹⁸⁵. И в отношении к первоначальной жизни наименование «Византийским» нашего Леонтия может иметь не одно только указанное объяснение. Оказывается Византийскими

также назывались знаменитые иноки Византийской киновии в Палестине, основанной препод. Авраамием¹⁸⁶. Но безусловно, что такое объяснение к нашему Леонтию нельзя относить: в числе иноков Византийской киновии имени Леонтия не сохранилось. Затем, Леонтий называется не монахом Византийским, а схоластиком Византийским, значит он занимался адвокатской практикой в Византийском суде. С этой практикой, как и вообще с Византией, Леонтий должен был расстаться вследствие тех трагических обстоятельств, о каких мы слышали из его собственной исповеди. Выходом из них было для него предпринятое им дальнейшее странствование, которое привело его к новому положению, к новым местам и новой деятельности, которое вместе с тем сообщило ему и новое название «Иерусалимской». Таким образом, мы видим, что два различных наименования Леонтия могут быть удобно отнесены к разным периодам его жизни и деятельности, могут иметь каждое для себя свое объяснение и потому оба эти наименования могут считаться несколько не колеблющими, не подрывающими друг друга.

Теперь остается решить самый важный и интересный вопрос: если Леонтий Византийский-Иерусалимский есть один из монахов Палестинских, бывших на соборе Константинопольском в 536 году, то нельзя-ли найти в литературных памятниках того времени дополнительных сведений к его биографии? На этот вопрос нельзя дать какого либо определенной ответа, а можно высказать лишь более или менее вероятный предположения. Так мы можем указать Леонтия в числе монахов обители св. Евнимия Великого, находившейся недалеко от Иерусалима¹⁸⁷. Сведения об этом Леонтии находятся в *Vita Euthymii*, написанной Кириллом, еп. Скифопольским. К сожалению, эти сведения переданы им хотя и в точности (σύν ἀκριβείᾳ), но разрозненно и беспорядочно, по собственному признанию автора¹⁸⁸. Там повествуется об иноке Леонтии, обретающемся в лавре Св. Евфимия и участвующем вместе с лаврским игуменом Фоною в деле отыскания похищенных неким Феодотом монастырских сокровищ Феодот скрыл под камень золото, и когда хотел взять, то был отогнан

явившимся змеем. Игумен Фома и Леонтий, узнав об этом и услышав, что никто не может подойти к камню, сказали Феодоту: покажи нам камень хотя издалека, мы не боимся змея. И нашли сокровища свои в сохранности. После Фомы игуменство было вручено в лавре Леонтию, который принял и меня грешного, говорить о себе Кирилл Скифопольский. Это случилось в 70-й год но кончине св. Евфимия, значить в 543 г.¹⁸⁹. В этом повествовании личность Леонтия появляется среди описываемых автором событий совершенно ex abrupto и потому, конечно, трудно сказать о ней что либо определенное. Но по хронологическим данным она несомненно подходит к Леонтию Виз.. Подходить она к последнему и по усвояемым ему нравственным качествам, так как Кирилл своим напоминанием о принятии его в монастырь этим Леонтием делает очень прозрачный намек на высокие духовные дарования и выдающееся значение этого последнего. Не достаёт нам здесь лишь сведений о полемико-литературной деятельности этого Леонтия, которая для Леонтия Виз. составляет главную задачу его жизни, иначе вопрос об отождествлении этих обеих личностей не оставлял бы в нас никакого сомнения¹⁹⁰.

Есть ещё сообщение о Леонтии у преп. Иоанна Мосха, автора: «Луга духовного»¹⁹¹ такого произведения, достоверность рассказов которого, как и произведений Кирилла Скифопольского, стоит вне всякого сомнения¹⁹². Но как и в Vita Euthymii рассказ о Леонтии здесь начинается, можно сказать, с конца. Именно здесь в главе IV-й читаем: «Авва Леонтий из киновии св. отца Феодосия рассказывал нам, что после того, как иноки из Новой лавры были изгнаны, я пришел в эту лавру и остался в ней. Однажды, в воскресный день я пришел в церковь для причащения св. Таин. Войдя в храм, я увидел ангела по правую сторону престола. Пораженный ужасом я удалился в свою келлию»¹⁹³.

В том же источнике можно находить сведения о Леонтии Киликиянине (авве киновии Новой в честь Марии Богородицы), который не отходя 45 лет усердно подвизался весь погруженный в себя самого¹⁹⁴.

Отожествление Леонтия Виз. с которым либо из этих двух Леонтиев «Луга духовного» задает нам новый вопрос: насколько позволяют сочинения Леонтия Виз. отодвигать время его жизни к концу VI века, когда жили эти два Леонтия? Что касается «Схолии» (De Sectis) Леонтия, то уже одно упоминание в них об Иоанне Филипоне и Евлогии, патр. Александрийском¹⁹⁵ говорить за возможность выхода их в свет в конце VI в. Затем в конце сочинения: «Contra Monophysitas» находится упоминание о Франках, Ланго-бардах и нашествии Сарацин на Палестину¹⁹⁶. Эти события по времени их происхождения относятся к самому концу VI-го века и потому ясно говорят, что передающий об них автор жил в тоже самое время, если не позже. Но с другой стороны процитованные нами два сочинения Леонтия Виз. как раз являются самыми сомнительными в отношении своей подлинности и не поврежденности, а потому и эти диссонансные, по сравнению с другими подлинными и неповрежденными его сочинениями, места скорее всего должны быть приписаны позднейшим интерполяторам и комментаторам. Из всего этого вывод может быть только тот, что данные из «Луга духовного» не могут считаться подходящими к общей нашей концепции о Леонтии, что Леонтий Виз. не должен считаться пережившим Иустинианов век (565 г.) и что единственную историческую личность, с какою он может быть отождествлен, является авва Леонтий из лавры св. Евфимия Великого.

Теперь резюмируя все сказанное нами порознь о жизни и деятельности Леонтия Виз., попытаемся представить его биографию в более или менее связном и компактном виде. Расходясь со взглядами Лоофса и Юнгласа на биографию Леонтия и более примыкая к Рюгамеру, мы помещаем нашего Леонтия в VI-м веке, относя рождение его на конец V-го или самое начало VI века, а смерть к шестидесятым годам этого века. Всякие точный даты (как-то: 480 г. – 490 г. для рождения, или 543 г. – 624 г. для смерти)¹⁹⁷ совершенно произвольны и не могут быть оправданы точными документами. Конечно, такое положение в сущности очень печально, но мы не должны забывать, что и многие более знаменитые лица древности до

сих пор не датируются определенными годами, (а только – веками), или обозначаются приблизительными цифрами¹⁹⁸). Возможно, что местом рождения Леонтия была Византия, хотя прозвание «Византийский», как мы говорили раньше, вернее всего усвоено Леонтию не по рождению, а по месту первоначальной общественной деятельности, которая поэтому несомненно протекала в Византии. Обстановкой родной семьи Леонтий, по-видимому, пользовался очень мало времени, и очень мало вынес из нее хороших христианских задатков. Леонтий сам о себе говорит, что «не получил светского образования, не приобрел способности писать, а также не навык и духовной мудрости, какая даруется божественною благодатью чистым сердцем»¹⁹⁹. Эти слова автора надо понимать несомненно, как слова большой скромности и смирения, ибо в этом же самом месте он говорит, что вел частые рассуждения на диспутах, где производил столь сильное впечатление своими решениями, что его упрашивали предать письмени эти его рассуждения. Необразованному человеку нельзя было, конечно, обратить на себя такое внимание, и потому нужно полагать, что Леонтий не проходил только высшей школы, но достиг домашним самообразованием самого высокого развития. В титуле «De seetis» Леонтий именуется «Византийским схоластиком», т. е. адвокатом. А эта должность непременно требовала высшего образования, и достигалась у греков серьезной научной подготовкой. Язык сочинений Леонтия в общем весьма подходит к адвокатским речам, язык изворотливый, стремящийся опрокинуть противника, загнать его в тупик и навязать свое мнение. Возможно, что Леонтий при своих богатых природных дарованиях и усиленных книжных занятиях получил и звание схоластика, адвоката, и с успехом применял свои таланты в византийском суде. Но ничего недопустимого нет и в том, что в применении к Леонтию Виз. название схоластиком нужно понимать в переносном смысле, как это нередко и употреблялось в то время, т. е. в значении вообще умного и ученого человека²⁰⁰. Допустимо даже и то, что традиция в своем названии Леонтия схоластиком просто отметила принадлежность ему сочинений надписываемого «

Σχόλια», (Desectis). В числе ученых мужей, особенно писателей древней церкви очень многие называются схоластиками, однако далеко не все они были адвокатами: некоторые получили свои прозвания вовсе по другим причинам, не относящимся к адвокатуре.

Очень рано, наверно в первые же годы общественной службы. Леонтия, в нем, пробудилось стремление к занятию религиозными вопросами. Эти вопросы необыкновенно сильно волновали современную ему восточную церковь. Христиане разделились на множество религиозных партий, из которых каждая считала свое учение единственно истинным. Голос истинного церковного предания, чистого православия был заглушен неистовым воплем всяких крикунов-сектантов и только чуткое ухо могло подслушать его. Леонтий, лишенный надлежащего религиозного воспитания и опытного руководства скоро должен был испытать на себе все тяжелые последствия вредных посторонних влияний. Увлечшись желанием найти и познать истину, он попал в общество несториан и принял их нечестивое учение. Об этом факте своей жизни он с глубокою печалью рассказывает так: «я принадлежал в качестве члена к их (несториан) обществу. Юношей, каким я тогда был, они завлекли меня к себе, полагая для себя позволительным всякое средство. Они предложили мне свое разъяснение догматов и я, как лакомка, кончиком пальца отведавши этого самого учения, не имел недостатка в своем усердии. Они же меня, как какого-нибудь слепца, постарались бросить в бездну своего нечестия. Но Бог сжалился надо мною и исхитил меня из их рук тогда, когда я был уже их добычей... Он не оставил меня и вверил водительство божественных мужей, которые просветили око души моей святым светом из книг божественной мудрости, из коих они почерпнули истину»²⁰¹. Эта страница исповеди Леонтия бросает яркий свет на всю его юношескую, многмятежную жизнь, вскрывает пред нами его честную откровенную душу, его горячий, увлекающийся характер, дает понять об его мучительных религиозных исканиях и горьких разочарованиях. Искренно жаль, что в этой исповеди Леонтий не обмолвился ни единым словом о том, где и когда имел место

описанный им факт. Нужно думать, что это было в Константинополе в двадцатых годах VI в. Правда, там в то время официально не было несторианства: забитое и загнанное со всех сторон оно ретировалось в Малую Азию и, главным образом, в пределы приютившей его Персии. Но небольшие, тайные общины несториан несомненно существовали и на европейском континенте, и особенно в столице византийской империи. Об этом мы знаем из истории скифских монахов. В такую-то несторианскую общину и вступил Леонтий, представлявший для ее членов завидное приобретение. Но недолго он оставался в этой общине. Его вывели из заблуждения божественные мужи, под которыми надо разумеать, конечно, знакомых ему сторонников и поборников православного учения и церкви, но не – скифских монахов, с которыми наш Леонтий ничего общего, не имел. Благодаря указаниям этих мужей и под гнетущим впечатлением пережитого падения, Леонтий бросает, светскую службу и отправляется в дальнейшее путешествие. Куда? Не в Рим, конечно, но в Иерусалим, этот средоточный пункт христианской святыни, куда издревле стремились люди, мучимые совестью и жаждущие подвигов добродетели, каким и был наш Леонтий. Вступив монахом в один из монастырей иерусалимской пустыни, может быть в лавру св. Евфимия Великого, Леонтий со всем жаром отдается аскетическим подвигам и в тоже время усиленно занимается изучением творений святых отцов, с которыми по его собственному признанию он был ранее совершенно незнаком²⁰². Кабинетные занятия не удовлетворяют кипучей натуры молодого инок и он стремится принять деятельное участие в борьбе с еретиками. С этой целью он выступает на публичных диспутах, какие происходили нередко при импер. Иустиниане как в Византии, так и в других городах, в том числе и в Палестине. Как ревностный защитник православия и опытный борец против еретиков Леонтий скоро выдвигается из среды монашествующей братии, получает ответственные назначения и поручения. Его посылают, между прочим, в качестве представителя от Иерусалимских монастырей на Константинопольский собор 536 года, под актами которого он и

кладет свою подпись. По возвращении с собора, на котором для Леонтия со всею силою выступило сознание необходимости активной борьбы с еретиками и сектантами, он и принимается за ученый, писательский труд, не прерывающийся до конца его жизни. Плодами этого труда являются одно за другим сочинения, который быстро переписываются и расходятся в публике, особенно среди людей, занятых полемикой с еретиками. Сколько лет продолжалась эта писательская деятельность Леонтия, мы не можем сказать с точностью, но судя по количеству и объему его трудов следует отнести для нее не один десяток лет. В сочинении *Contra Nestor, et Eutych*. Леонтий пишет: «вы же в своем стремлении к истине можете иметь в следующем средство забвения и после моего отшествия из этой жизни такой памятники любви, дабы не погибла красота ее с течением времени: обуздывайте дерзких, более же честных руководите к свету истины, чистому и ясному, какой блещет у св. отцов, и молитесь о нас, старающихся сочинять это по любви, как подсказывает наша совесть, и по нашему сердечному расположению»²⁰³. Эти слова являются как бы завещанием Леонтия, его лебединою песнью, в которой очень неприкровенно сквозит ощущение им близости своего конца. Когда именно последовал этот конец, мы не знаем, но предполагаем, что не ранее как в третьей четверти VI столетия. Конец Иустинианова царствования был временем сравнительного умиротворения и успокоения в жизни восточной церкви. Неусыпные труды императора, полемико-литературная деятельность ученых богословов, в числе коих был и наш Леонтий, сделали свое дело: волнения еретиков затихли. Еретики частью соединились с церковью, частью образовали тайные общины, частью удалились в места недосыгаемые для правительства. Леонтий спокойно доживал свои дни в суровой монастырской обстановке, вероятно, Новой лавры св. Саввы, куда переселилось большинство иноков лавры св. Евфимия после ее очищения от оригенистов²⁰⁴. Много испытавшему и много потрудившемуся служителю Церкви Божией дано было утешение видеть на кончине жизни исполнение заветных надежд его. Таковы, по нашему представлению, главные черты

скудной сведениями биографии Леонтия Византийского или Иерусалимского.

Глава 3

Литературные труды Леонтия Виз. Патрология Миня и ее источники: печатные кодексы и манускрипты. Перечень трудов Леонтия и их классификация. А. Подлинные труды Леонтия: 1) *Contra Nestorianos et Euthychianos*, его автор, время написания и содержание. 2) *Capita* 30, его автор, время написания и содержание. 3) *Adversus argumenta Severi*, его автор, время написания и содержание. 4) *Adversus fraudes apollinaristarum*, его автор, время написания и содержание. В. Интерполированные труды: 1) *Tractatus adversus Nestorianos*. 2) *Contra Monophysitas*. Единство автора этих трудов, их содержание и время написания. 3) *De Sectis*. Происхождение его от Леонтия Виз. Доказательства интерполированности. Время написания и краткое содержание. Общий взгляд на сочинения Леонтия. С. Фрагменты Леонтия. О фрагментах, вообще. Пять фрагментов. Леонтия, их происхождение и содержание. *Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione*. Происхождение этого сборника и его глубокая древность. Его автор. Зависимость Доктрины от сочинений Леонтия Виз. Сравнение святоотеческих извлечений (флорилегиев) у Леонтия и в Доктрине. Гипотеза Лоофса о «Схолиях» Леонтия. Основания для этой гипотезы, заимствуемый из сравнений Доктрины с сочинениями Леонтия. Критика их. Наше представление о первоначальном виде трудов Леонтия. D. Сочинения, приписываемые Леонтию: 1) две гомилии и 2) сборник о священных предметах Леонтия и Иоанна. Содержание гомилий и невозможность приписывать авторство их Леонтию Виз. Авторское участие Леонтия Виз. в сборнике о священных предметах. Иоанн Дамаскин – предполагаемый второй участник в составлении сборника. Общее заключение главы.

В настоящее время мы пользуемся обыкновенно тем собранием сочинений Леонтия Виз., которое помещается в 86-м томе греческой Патрологии аббата I. Миня: *Patrologiae cursus completus series graeca*, accurate I. P. Migne. 1860, p. I (с. 1185

1768) и р. II (с. 1769 2016). В своем полном объеме эта обширная Патрология представляет собрание сочинений святых отцов и учителей церкви, а также и вообще церковных писателей, заимствованных издателем из разных кодексов и сборников раннейшего времени. При составлении Патрологии издатель наблюдал главным образом возможную полноту в объеме сочинений каждого автора и хронологическое расположение их, насколько таковое могло быть установлено. Надлежащего внимания к подлинности самых трудов, к полноте их объема и цельности отдельных произведений, издателем не было оказано, впрочем, не почему либо другому, а потому, что он в то время не располагал во многих случаях достаточными средствами для собрания всего потребного материала и критического к нему отношения. Вот почему «в новейшее время найдено в этой Патрологии более тщательными исследователями много неисправностей и недостатков»²⁰⁵. В частности и 86 том, в котором находятся «*Leontii Byzantini opera*», не избавлен от привнесения в его состав элементов, настоящему автору не принадлежащих. Гасс в своем «Энциклопедическом словаре», (изд. 1865 г.), говорить по этому поводу следующее: «к имени этого древнегреческого полемиста и ересеолога (т. е. Леонтия) примешано много литературно-исторической путаницы и рукописных заметок. Важнейший из существующих сочинений с его именем несомненно принадлежат этому писателю, однако об одном или двух его сочинениях спорят, относится ли к ним это заглавие»²⁰⁶. Спрашивается: Отчего же могло произойти такое применение к сочинениям Леонтия чуждого им материала, и вообще – откуда произошла эта литературная путаница в собрании его трудов?

Ближайшею причиною для объяснения вышеуказанного явления служит несомненно то обстоятельство, что сочинения Леонтия взяты из различных кодексов, изданных еще задолго до Миня. Минь сам указывает этих своих предшественников по изданию сочинений Леонтия, именно: 1., Canisius: *Lectiones antiquae* (edit. Basnage 1725), и *Thesaurus monument, ecclesiast.* (ibidem); 2., Bignè *Maxima Bibliotheca patrum*, t. 9, (Parisiis, 1644); 3., Fabricius: *Bibliotheca Graeca patrurn.* t. 8. (edit, Harles); 4.,

Gallandius: *Bibliotheca veter. patrum*. t. 12 (Basel. 1578); 5., A Majus: *Scriptorum veter. patrum collectio nova*, t. 9 (Romae 1837) и *Specilegium Romanum*, t. 10 (Romae 1844), и 6., Fessler: *Institutiones Patrologiae*, t. 2 (1851)²⁰⁷.

Уже одно то, что все эти издания были выполнены в разное время и разными лицами по различным побуждениям, одно это заставляет с подозрительностью относиться к полноте и не поврежденности имеющих в них сочинений Леонтия. Зь всему могло быть место от нечаянных и грубых ошибок неопытных еще в то время наборщиков до сознательных и тенденциозных подтасовок, изъятий подлинного и привнесений чужого материала издателей. Но главная причина, по которой эти первоначальные печатный издания не могут считаться свободными от всяких погрешностей та, что эти издания напечатаны с различных древних манускриптов. О состоянии же манускриптов мы можем судить по нашим старинным церковно-богослужебным книгам, в которых, благодаря небрежности переписчиков, повсюду наблюдались «описи, недописи и точки не прямые». Вообще, ручная переписка ученых литературных трудов в связи с дороговизною писчих материалов всегда служили источником и причиною постепенной порчи и искажения подлинных произведений. Эта общая судьба манускриптов должна была неизбежно коснуться и трудов Леонтия Виз.

Углубляясь в исторический генезис этих трудов мы должны прежде всего сказать, что им все таки выпала довольно завидная доля, такая, какая выпадает лишь редким сочинениям, именно – эти сочинения, хотя и не дошли в подлинниках, но сохранились во многих рукописях, имеющих за собою почтенную древность. Это обстоятельство, в свою очередь, свидетельствует о несомненном уважении и широком распространении, какими пользовались эти сочинения не только среди современников автора, но и далеких потомков. Из таких древних рукописных кодексов, в коих содержатся труды Леонтия и кои послужили источниками для последующих печатных изданий этих трудов можно указать на следующие наиболее важные и древние: 1., Кодекс Ватиканский, имеющийся в

Римской Ватиканской библиотеке по времени происхождения относится к X веку; его приобрел для этой библиотеки Анжело Май, который с него и делал свои издания сочинений Леонтия. 2., Кодекс Турриановский, находящийся в Римской библиотеке иезуитской Коллегии XI века; с него произвел свое издание Канизий. 3., Кодекс Лавдиановский, принадлежащий Бодлеанской библиотеке в Оксфорде, и относящийся к IX – X веку и 4., Кодекс Омоновский, хранящийся в Парижской Национальной библиотеке²⁰⁸, приблизительно XII века. Самый ценный из всех этих кодексов есть без сомнения Лавдиановский. Он написан на пергаменте и отличается наиболее полным собранием сочинений нашего Леонтия. Обращает на себя внимание многозначительное послесловие, коим в этом кодексе заканчиваются сочинения Леонтия: «окончено с Богом разрушение и гибель всех ересей блаженного Леонтия, монаха и великого аскета». Кроме этих кодексов-манускриптов, включающих в себе более или менее полное собрание трудов Леонтия, есть кодексы, в которых находятся списки отдельных сочинений Леонтия. Таковы: Афонский кодекс, открытый Рюгамером²⁰⁹ в Афонском монастыре Св. Григория, в коем содержатся: 1., «Κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἰρετικῶν», сочинение, хотя и без имени автора, но ясно – Леонтиевское, ибо с таким же надписанием значится в кодексе Лавдиановском в числе других сочинений, принадлежащих Леонтию. 2., Кодекс Phillip. 1484, (упоминаемый в каталоге Meermannsch. Berlin. 1892), написан рукою Сирмонда (1559–1651), неутомимого библиотекаря Парижской Иезуитской Келлегии Кларомонтан; на этот кодекс указал Юнглас²¹⁰; в нем есть сочинение Леонтия Advers. Nestor, et Eutych. 3., Кодекс Januensis 27, XI-го века. 4., Кодекс Escorial. 458, XI-го века, 5., Кодекс Vatican. Palat. 342 a, XVI века²¹¹.

Таким образом, из этого обозрения рукописных кодексов мы убеждаемся, что сочинения Леонтия дошли до нас в многочисленных списках. С одной стороны это, конечно, облегчает задачу изучения трудов Леонтия и подает надежды на правильные результаты этого изучения. С другой же стороны, ознакомление с этими списками показало, что они отличаются

большою неисправностью, значительными погрешностями, начиная с самого надписания и кончая самым их содержанием. Вследствие этого возникает необычайная трудность в установлении круга подлинных трудов Леонтия, а равно в определении степени не поврежденности отдельных мест его сочинений. Эта трудность может быть преодолена только в том случае, когда будет общедоступным делом сличение и изучение различных списков сочинений, иначе сказать, когда будут все эти списки опубликованы и критически проверены. До тех, именно, счастливых времен и должно быть отложено окончательное научное решение о точном составе, и содержании трудов Леонтия. Пока же, по необходимости приходится базироваться в научных исследованиях о Леонтии и его литературных трудах только на тех изданиях их и на тех данных о них, какие дает нам наша наличная действительность.

В патрологии Миня, в настоящее время основном, не смотря на несовершенство, источнике для всех изучающих литературные труды Леонтия, отнесены следующие десять названий таких трудов.

1., Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου..., сочинение, в латинской формулировке надписанное. De sectis: (t. 86, I, с. 1193 – 1268). Сочинение взято из печатного кодекса Галландия, который заимствовал его у Леунклавия, а этот последний из манускрипта I. Самбуки²¹².

2., Λεοντίου μοναχοῦ λόγοι γ' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν, по латыни Минем надписанное: Contra Nestorianos et Eutychianos (t. 86, I, с. 1268 – 1396), в трех книгах. Перепечатано из собрания Мая, который взял его из Ватиканского рукописная кодекса; есть оно и в Омоновских манускриптах.

3., Τοῦ πανσόφου μοναχοῦ Λεοντίου τοῦ Ἱεροσολυμίτου κατὰ τῶν δύο τάς ὑποστάσεις Χριστοῦ λεγόντων... у Миня: Adversus Nestorianos (t. 86, I, с. 1399 – 1768), в семи книгах.

4., Τοῦ πανσόφου μοναχοῦ κύρ Λεοντίου Ἱεροσολυμίτου ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας..., Минем обозначаемое: Contra Monophysitas (t. 86, II, с. 1769 – 1901). Оба последние

сочинения взяты у А. Мая, который издал их с Ватиканского рукописного кодекса.

5., Τοῦ μακαρίου Λεοντίου τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου, Минем надписанное: *Capita triginta* (t. 86, II, с. 1901 – 1916) Минь напечатал это сочинение с издания Мая, Май же – с Ватиканского рукописного кодекса²¹³.

6., Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σεβήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν, у Миня надписанное: *Adversus argumenta Severi* (t. 86, II, с. 1916 – 1945). Греческий текст Мая и латинский – Канизия для этого сочинения сделан с манускриптов Ватиканского и Турриановского. Имеется это сочинение и в кодекс Лавдиановском.

7., Τοῦ αὐτοῦ Λεοντίου πρὸς τοὺς προφέροντας ἡμῖν τινὰ τῶν Ἀπολλιναρίου ψευδῶς..., у Миня: *Adversus fraudes Apollinaristarum* (t. 86, II, с. 1947 – 1975). Это сочинение находится во всех манускриптах кроме Омоновского.

8., Λεοντίου πρεσβυτέρου Κωνσταντινοπόλεως ὁμίλια, у Миня: *Leontii Byzantini Sermones* (ibid. с. 1976 – 2004). Греческое и латинское издание этого сочинения сделано с издания Комбефиса (*Graecolatin. patrum Biblioth. novum auctarium, Parisiis* 1648).

9., *Fragmenta Leontii Byzantini* (ibid. с. 2004 – 2016), заимствованные Минем у Мая, последним же из Ватиканских манускриптов.

10., *Appendix Leontii et Joannis collectanea de rebus sacris*, (ibid. с. 2017 – 2034). Минь перепечатал это сочинение с издания А. Мая.

Таков почтенный список сочинений Леонтия Виз., изданных в Патрологии Миня. Но все ли эти сочинения действительно принадлежат Леонтию Виз., все ли они – подлинно его сочинения? Достаточно только поверхностного наблюдения, чтобы ответить на этот вопрос отрицательно. О чем говорит, в самом деле, одно это разноречие в эпитетах по отношению к Леонтию, если не о различных авторах данных сочинений? То он – адвокат Византийский, то – монах Иерусалимский, то – пресвитер Константинопольский и т. д. Нельзя забывать еще и того, что кроме сочинений Леонтия в 86 т., у Миня же в других

томах есть сочинения: Леонтия, еп. Неаполитанского и Леонтия Дамаскина (t. 93, с. 1159 – 1747; с. 1748); Леонтия пресвитера и монаха (t. 88, с. 549 – 716). Такое различие в надписях сочинений с именем Леонтия сильно осложняет вопрос о числе и действительной принадлежности сочинений собственно Леонтию Виз. По счастью в распоряжении исследователя оказываются некоторые директивы, которые в значительной степени облегчают для него выход из указанных затруднений. Так из нашего исследования о личности Леонтия Виз. для нас выяснилось, что он не только Византийский, но вместе и – Иерусалимский, т. е. жил и трудился в Палестине около Святого Града, что он монах и игумен, (хотя пресвитерство при этом могло ему и не принадлежать), что он относится по времени жизни своей к VI-му веку. На основании этих данных мы можем более или менее смело и безошибочно рассуждать о подлинности и не поврежденности сочинений Леонтия Виз., и те сочинения, которые приписываются ему во всех манускриптах и не имеют существенных различий в своих текстах, считать подлинными и неповрежденными!. Те же сочинения, которые при одинаковых титулах обнаруживаются существенные различия в тексте, в составе отдельных книг и пр., считать хотя и подлинными но происходящими от Леонтия Виз. но интерполированными т. е. имеющими текстуальные изменения, вставки и сокращения. Наконец, те сочинения, которые по своему титулу и содержанию не удовлетворяют общим и основным требованиям, для сочинений Леонтия Виз., те и считать за неподлинные, ошибочно присоединенный волею издателей к собранию его литературных трудов. К первой категории из выше указанного списка сочинений Леонтия Виз. мы относим: 1., *Contra Nestor et Eutych.*, 2., *Capita 30*, 3., *Adversus argumenta Sev.*, 4., *Adversus fraudes Ap.*; ко второй категории: 1., *De sectis*, 2., *Contra Nestorianos*, 3., *contra Monophys*, 4., *Fragmenta Leontii*; к третьей категории: 1., *Leontii Byzantini Sermones* и 2., *Leontii et Joannis collectanea*. В таком порядке и приступим к подробному изучению этих сочинений нашего писателя.

А. Подлинные сочинения Леонтия Виз.

1. – На первом месте в числе подлинных сочинений Леонтия Виз. мы, как и все вообще исследователи, ставим сочинение: «Contra Nestorianos et Eutychianos». Право на такое помещение и признание дает нам сам автор, довольно прозрачно намекнувший в прологе к этому сочинению, что раньше им ничего не было написано. Здесь он говорит, что, не смотря на все просьбы письменно изложить свои мысли и решения, какие им высказывались на диспутах, он медлил исполнением этих просьб, и только теперь находит возможным исполнить этот долг любви и благодарности по отношению к своим почитателям и покровителям²¹⁴. О том же самом напоминает он и в предисловии к III книге того же сочинения²¹⁵. Затем во II книге Леонтий проговаривается относительно своих планов в будущем: «что касается до Севира, говорить он, то это мы оставим для дальнейших книг»²¹⁶. Из этого видно ясно, что автор данным сочинением начинает ряд других книг, в коих специально будет заниматься Севиром. Далее, в прологе к извлечениям из книг еретика Феодора Мопсуестийского²¹⁷, Леонтий говорит: «если Богу будет угодно и времени у нас достанет, мы особое сочинение напишем против него (Феодора), в котором обнаружим в его книгах все его нечестие, подтвердим это и авторитетами». Такую книгу и представляет собою у Леонтия: «Tractatus adversus Nestorianos», где детально разбираются, все заблуждения Феодора Мопсуестийского. Таким образом, в этом своем сочинении «Contra Nestor, et Eutycli.» Леонтий указывает на все другие сочинения, которые явились впоследствии. Вот почему в древнейших манускриптах, (напр. Лавдиановском) собрание сочинений Леонтия и открывается прямо сочинением: Contra Nest, et Eutych., а не сочинением De sectis, как это мы видим у Миня. Разбираемое сочинение не только в количественном счете есть первое из трудов Леонтия, но по справедливости может считаться первым и по его внутренним достоинствам, по важности и серьезности его содержания и по стройности и стильности его изложения. Прежде всего в нем, и только в нем, мы находим некоторый указание на личность автора. Отчасти мы уже видели это из ранее приведенной исповеди Леонтия об его уклонении в

несторианство²¹⁸. Теперь можно сделать и еще некоторые дополнения к сказанному для полноты данной нами характеристики нашего автора. В этом смысле наиболее сильным местом можно считать в III книге описание Леонтием тех приемов, к каким прибегают несториане с целью пропаганды своего учения. «Многие подарки и вспомоществования они обещают, даже милость императора, почет у властей и у ученых, которых имеют своими сообщниками. О безмерное зло! Они не отступят прежде, нежели незнанием, или нуждой, лестью и всякими другими способами опутают тех, кто небдительно хранишь свое сердце.... Потом после того как заберут свою жертву в руки, приводят ее к повиновению в том, в чем это им желательно; если он монах и притом грамотный, побуждают его к занятию сочинениями греческих авторов, и, посмеявшись над простотой монашеской жизни, ибо у них у самих никакого поста, уединения, бодрствования нет, (они отвергают деятельные упражнения и самого имени их не выносят), склоняют к изменению самого наружного вида, обещают принять в состав клира, или оказать какую-либо помощь, только бы сделать его участником своего нечестия. Если же он светский, обещают ему соответственные подарки, хотя на самом деле не выполняют обещаний, (это считается у них за хорошее»²¹⁹. В немногом здесь, сказано много, и прежде всего то, что пишущий эти строки есть монах и монах не по имени, а деятельный и строгий монах. К этому монашеству он имел очевидно расположение и влечение уже в ту пору, когда жил в несторианском обществе²²⁰. Нужно думать также по этим словам, что Леонтий в несторианском обществе положил начало изучению святоотеческой литературы, здесь воспринял первые уроки той религиозно-полемиической деятельности, которая впоследствии сделалась главной целью его жизни и составила содержание всех его сочинений. Пребывание в среде несториан для Леонтия имело своим последствием и то, что он сделался опаснейшим противником для них, ибо он знал из своего опыта все тайные ухищрения и козни, какие они употребляли в деле совращения православных в свое общество.

С другой стороны, это сочинение носит на себе очень ясные признаки не только о богословской, но и светской образованности автора его, хотя таковую он всячески старается скрыть по своей глубокой и искренней монашеской скромности²²¹. Так здесь мы находим оригинальное геометрическое доказательство несостоятельности монофиситского тезиса, что у Сына Божия одна природа по воплощении²²². Затем, и вообще язык этого сочинения изобилует многими философскими и научными терминами, которые возможны только в произведении писателя высокообразованного²²³.

Время написания разбираемого нами сочинения может быть отнесено приблизительно к 535-му году. Такое датирование мы можем обосновывать указанием на то обстоятельство, что автор этого сочинения считает разделение монофиситской парии на севириан и юлианистов фактом уже совершившимся и всем известным. А это разделение произошло в Александрии по смерти патриарха Тимофея в 535 году²²⁴. Лоофс, за ним и Рюгамер склонны датировать это сочинение более ранним временем, 528 – 529 годом²²⁵. Но данные, приводимые ими в свою пользу, не отличаются основательностью. Так название Антиохии Феуполисом²²⁶ не только не говорит против нашего утверждения, но усиливает его. Евагрий свидетельствует, что Антиохия в 526 – 528 годах сильно пострадала от бывших там землетрясений. «Когда же Антиохийский престол занял Ефрем, возведенный императором в звание комита востока, тогда Антиохия была переименована в Феуполис и император стал усиленно заботиться об ее благоустройстве»²²⁷. Ефрем был патриархом с 527 г. по 546 г. Таким образом, во 1-х, с точностью нельзя сказать в каком собственно году произошло переименование Антиохии; во 2-х Леонтий в цитированном месте говорить «о церкви древней Антиохии, теперь – vŭv называемой Феуполисом». Это «vŭv» могло быть с одинаковым удобством сказано в 529-м, как и в 535-м году.

Не противоречат устанавливаемой нами дате и ссылки Леонтия на Дионисия Великого²²⁸, под которым нужно разуметь не – Дионисия, еп. Александрийского, а Дионисия Ареопагита,

ибо оба цитируемые Леонтием места находятся в трудах этого последнего²²⁹, при чем второе место воспроизводится в более просторном виде Препод. Анастасием Синаитом²³⁰, с определенным указанием: « τοῦ ἁγίου ἀποστολικοῦ διδασκάλου Διονυσίου». Правда, что писатели IV в. наименование: « ὁ μέγας Διονύσιος» приписывают всегда Александрийскому епископу²³¹, но они еще не знают Дионисия Ареопагита, сочинения которого, по крайней мере в настоящем их виде, могли появиться не ранее V века²³². Однако, несомненно и то, что уже в первой половине VI в. сочинения Ареопагита на востоке стали повсюду известными и православные полемисты их не стесняясь цитировали²³³. И наш Леонтий приводит одну такую прямую цитату из Дионисия Ареопагита²³⁴. Последнее обстоятельство ставить пред нами новый вопрос: не подрывают ли указанной нами хронологии эти ссылки Леонтия на Ареопагита? Рюгамер думает, что писатель, цитирующий из Ареопагита и считающий его сочинения подлинными, должен жить даже раньше VI-го века, в ту пору, когда еще не заходила на востоке речь о подложности ареопагитских сочинений²³⁵. Вопрос об этом был поднят в первый раз на Константинопольском коллоквиуме православных с севирианами в 533 году. Но если Леонтий Виз. и был на этом коллоквиуме, тем не менее он через два года вполне мог оставить цитату из этого писателя в своем сочинении, ибо не все ведь произведения Дионисия были объявлены подложными, а только некоторые, подделанные и испорченные монофиситами-севирианами. Труды Дионисия в Палестине пользовались не только во времена Леонтия, но и долго после него весьма великим уважением и с полным доверием цитировались. Там жил вероятный современник нашего автора Иоанн, еп. Скифопольский, который составил первый комментарий на сочинения Ареопагита, также быстро распространившийся в Палестине²³⁶. Другим комментатором ареопагитик является преп. Максим Исповедник (VII в.), который отзываясь об Ареопагите как о « τῷ παναγίῳ καὶ ὄντως θεοφάντορι Διονυσίῳ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ»²³⁷. Вспомним, наконец, и о том, что автору обсуждаемого сочинения ничего неизвестно о

пятом вселенском соборе²³⁸, с его постановлением о личности и сочинениях Феодора еп. Мопсуестийского. Между тем Леонтий очень много места в сочинении уделяет опровержению учения Феодора и делает многочисленные ссылки на отеческие авторитеты в доказательство Феодорова нечестия²³⁹. Такое полемическое выступление против Феодора и всех его единомышленников для Леонтия весьма полезно было бы усилить указанием на состоявшееся публичное осуждение его. Но он этого не делает и не почему либо другому, как по тому, что пишет ранее указанных сроков и только подготавливает общество к совершившимся в них событиям.

Сочинение «Contra Nestor, et Eutych.» по своему содержанию разделяется на три книги. Сам автор во введении намечает схему такого деления: «итак, говорит он, мы напишем три книги...., разделим книги на главы, так что каждая будет содержать то, что к ней относится»²⁴⁰. Мысли, развиваемые автором в сочинении вкратце таковы.

В первой книге автор доказывает неправомыслие несториан и евтихиан и старается подчеркнуть ту мысль, что и те и другие в сущности приходят к одному результату в своем учении, который он называет енантиодокетизмом. Справедливо полагая, что в борьбе с противниками самое важное дело – условиться в понимании главных терминов, Леонтий тщательно исследует значение этих последних и доказывает, что монофиситы допускают в своей терминологии и аргументации много передержек, натяжек и всякой путаницы. Они придают ложное толкование аналогии человека, почитая соединение в нем души с телом, за прототип для соединения Божества и человечества во Христе. Леонтий устанавливает правильный взгляд на этот пример и выясняет истинное значение самого единения в применении к Личности Христа-Богочеловека.

Во второй книге Леонтий доказывает ту истину, что Христос по человечеству был истинным человеком, состоявшим из разумной души и тела, и истинным Богом, не потерпевшим изменения или умаления от соединения с человечеством. Страдания и смерть Христос терпел, как человек, способный по природе к страданию, а не как Бог, бесстрастный по природе.

Отсюда Юлиан и его последователи являются неправыми, когда утверждают, что тело Спасителя было нетленно до воскресения, чрез это они уничтожают во Христе истинного человека, и этим в свою очередь разрушают все дело спасения нашего чрез Христа. Леонтий не хвалить, однако, и Севира с его адептами, как не выдержавших своей тонкий зрения в учении о лице И. Христа. Но автор откладывает более подробное суждение о севирианах до последующего сочинения, а теперь все внимание сосредоточиваешь на афтартодокетах, учение коих и подвергает всестороннему рассмотрению и опровержению.

Третья книга посвящается разбору несторианского учения, при чем дается обстоятельная характеристика недостойных приемов несториан при завлечение ими жертв в свои сети. Автор обрушивается со всею силою своей эрудиции на ересеначальников Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, нечестивое учение коих последовательно воспроизводится здесь и пунктуально разбирается. В конце первой и второй книги Леонтий приводит специальные выдержки из писаний святых отцов и учителей церкви для доказательства развитых им мыслей, а в конце третьей книги выписывает места из Диодора, Феодора и Нестория для обнаружения их согласного нечестия. Каждую книгу Леонтий начинает и сопровождает преди-и после-словиями, в коих то говорить о своих личных намерениях, то обращается к своим читателям, то воссылает благодарение Господу: такое однообразие в построении сочинения свидетельствуешь о несомненной принадлежности его во всем объеме одному автору – Леонтию Виз.

2., Сочинение «Capita 30 contra Severum» в греческой редакции находится у А. Мая (t VII, p. I, p, 40 – 45 Collect, nova vet. script.), а в латинской у Галландия (t. XII, p. 715 – 18 Biblioth. vet. patr.), при чем в последней носит надпись, заимствованную из Турриановского манускрипта: «dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas, т. е. предположительный и объяснительная мысли против тех, кто отрицает во Христе две истинные

природы»²⁴¹. Своим малым объемом и конспективностью изложения, напоминающую простые тезисы к какому-либо обширному сочинению, это сочинение производит, действительно, впечатление схематического указателя тех пунктов, в коих расходится монофисит Севир с православною церковью. Такой указатель мог быть вызван необходимостью для автора быстро ориентироваться при встрече с севирианами, особенно на публичных диспутах с ними. Можно предполагать и то, что автор в этом указателе обобщил и объединил те основные вопросы, которые он имел в виду подробнее рассмотреть в задуманных им сочинениях против севириан. Подобную форму особого сочинения эти тезисы могли получить и после Леонтия в руках его издателей. На такое предположение наводит самое заключение данного сочинения. Здесь Леонтий пишет: «мы не предполагали писать книги, но желали бы всеми силами людям, более нас способным и усердным, задать материал и побуждение для окончательной обработки»²⁴². Возможно отсюда, что эти *Capita* по времени их сочинения автором, (но не выпуска в свет) предшествовали выпуску сочинения: «*Contra Nestor, et Eutychn.*». Подтверждением такого предположения могут служить, на наш взгляд, далее начальный слова сочинения «*Contra Nestor, et Eutychn.*», где автор говорит, что ему предстоишь «объяснить некоторые тезисы, имеющиеся в первом исследовании» (... τινὰ κεφάλαια, τῆς ἀκολουθίας ἔχόμενα τῆς πρώτης ζητήσεως ἐπιλύσασθαι)²⁴³. Что же за πρώτη ζήτησις понимает здесь он? Нельзя, конечно, сказать с уверенностью, но предположительно можно считать его за κεφάλαια (*capita*) 30. В сущности по своему содержанию *Contra Nestor, et Eutychn.* и представляет развитие в широком масштабе все тех же вопросов, какие в кратком виде поставлены в *Capita* 30²⁴⁴. Таким тесным родством обеих этих сочинений определяется и время опубликования *Capita* 30, именно вслед за сочинением *Contra Nest, et Euthych.*, приблизительно в 536 году, в том году, когда Леонтий участвовал на соборе, осудившем фальшивую терминологию догматики и недостойные приемы полемики севириан.

Содержанием Capita 30 служит указание тех заблуждений, в какие впадают севириане с своим учением об одной божественной природе во Христе. Аргументация, на какую они опираются в своем взгляде, подвергается со стороны Леонтия строгой критике и вся признается несостоятельной. Те упреки, какие делают севириане по адресу восточной церкви, принимающей Халкидонское определение, совершенно неосновательны: церковь учит правильно и разумно о Христе, ее терминология по отношению к Лицу Богочеловека есть точная и совершенная терминология. Изменение или перетолкование ее ведет за собою искажение истинного понятия о Лице Спасителя и о совершенном Им деле искупления рода человеческого. Все свои доводы Леонтий излагает в виде строго логических умозаключений, которые окончательно разрушают позиции противников и заставляют принудительно соглашаться с убеждениями нашего автора.

3., Сочинение: *Adversus argumenta Seven* (или *Επιλυσις*) тесно примыкает к предидущему сочинению и по своему внутреннему содержанию и по своей зависимости от сочинения *Contra Nestor, et Eutych*. Потому в древних манускриптах оба эти сочинения обычно и следуют одно за другим непосредственно. Обращают на себя особенное внимание два места этого сочинения, проливающий свет на его происхождение. Первое: «и того, что прежде нами собрано было в защиту истинного учения из св. отцев против несториан и еutihан, было бы по милости Божией достаточно для окончательного поражения их лжеименного знания, но так как эти виновники зол выдвигают некие новые аргументы, которые ранее не употреблялись ими, то мы вынуждаемся предложить еще это сочинение, хотя и не составляющее подробного исследования»²⁴⁵. Отсюда ясно видно, что Леонтий был вызван на это сочинение своими противниками вследствие пущенных ими в оборот новых аргументов в защиту своих лжеучений. Второе: «о том, как понимают отцы образ соединения Слова Божия и человечества (во Христе), об этом в первой главе недоуменных вопросов и в первой книге труда нашего против енактиодокетов с Божиею помощью нами сказано весьма

обстоятельно (ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀρτίως ἡπορημένων καὶ ἐξῆς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῆς πραγματείας τῆς γενομένης ἡμῖν κατὰ τῶν ἐναντιοδοκητῶν). Поэтому повторяться и кружиться (παλιλλογεῖν καὶ ἀνακίκλοῦν) мы уклоняемся²⁴⁶. Это место нам кажется весьма неприкровенно указывающим на предидущие сочинения Леонтия: «Capita 30» «Contra Nestor, et Eutyech», первая книга коего направлена против енантиодокетов²⁴⁷. Самая диалогическая форма речи данного сочинения весьма напоминает вторую книгу Contra Nestor, et Eutyech. В виду именно этой материальной и формальной зависимости Епилисиса от «Contra Nestor, et Euthycli», Май в своем издании Леонтия поместил Епилисис между 1-й и 2-й книгой сочинения «Contra Nestor, et Eutyech». Находясь в близком отношении к этому последнему сочинению вообще, Епилисис по мыслям и выражениям также часто напоминает и Capita 30²⁴⁸. Все эти соображения, в свою очередь, убеждают нас в несомненной принадлежности данного сочинения Леонтию Виз., а время написания этого сочинения отодвигают к сороковым годам VI столетия, к тому времени, когда Севир и его партия, претерпевая сыпавшиеся на них со всех сторон удары, делали последние и отчаянные усилия спасти свое положение, забронировать свое учение несокрушимой аргументацией.

Содержание сочинения составляет разговор православного с акефалом, при чем первый опровергает возражения последнего по вопросу о соединении природ во Христе. Автор в качестве, православного доказывает акафалу несообразность утверждения, что во Христе соединились две природы в одну, как будто обе эти природы существовали порознь одна от другой пред соединением. Соединение нельзя понимать в смысле слияния, при котором соединяемые части уничтожаются и образуют нечто новое, отличное от них. Природы во Христе совершенно различны и потому не слиянны. Их можно разделять и сливать мысленно (τῇ ἐπινοίᾳ), в действительности же обе природы существуют одновременно – и в единении и в разделении; в единении, но не слитно, в разделении, но не в отчуждении. Эту истину нельзя усвоить умом, но можно воспринять верою. Усматривая, что акефалы в своем учении

базируются на ложном толковании терминов в отношении к Лицу И. Христа, Леонтий обстоятельно и точно выясняет значение их согласно требованиям здравого разума и учению св. отцев, на слова которых он каждый раз ссылается.

4., В противоположность Лоофсу и Ермони²⁴⁹ мы причисляем и сочинение «*Advorsus fraudes apollinaristarum*» к подлинно-Леонтиевским трудам. Этот труд имеется в Ватиканском кодексе, что побуждает и Рюгамера смотреть на указанное сочинение, как на подлинное сочинение Леонтия²⁵⁰. Несомненно также, что это сочинение находилось и в прототипах кодексов Турриана и Лавдиана, о чем догадывается и Лоофс, так как Турриан с Лавдианом в своих изданиях сохранили текст подложного письма папы Юлия к Просдоксию, которым Леонтий в данном сочинении и занимается. Причиной же, по которой Лоофс исключает из числа подлинных это сочинение и даже указывает на более вероятного писателя его Иоанна Скифопольского²⁵¹, служит то, что Леонтий в данном сочинении становится как, бы в противоречие сам с собою, когда в сочинении «*Contra Nestorian. et Eutych.*» цитирует то самое послание Юлия, принадлежности, которого Аполлинарию для автора *Advers. fraud.* должна быть очевидной²⁵². «Но этот довод, говорит проф. А. Спасский, теряет свою силу, если мы допустим с Рюгамером, что сочинение «*Advers. fraud.*» написано позднее «*Contra Nest. et Eutych.*». Леонтий мог и изменить свое первоначальное мнение²⁵³. Указанное соображение, конечно, имеет свое значение, но оно не решает окончательно вопроса об авторе данного сочинения. Нам кажется, что более сильным доказательством в пользу принадлежности этого сочинения Леонтию Виз., а не кому-либо другому, может служить все внутреннее содержание этого сочинения, все те мелкие его детали, какие не бросаются в глаза порознь, но взятые вместе являются неотразимо убедительными.

В данном сочинении автор специально обследует ту апокрифическую литературу, какую пользовались монофиситы для оправдания своего учения и для обвинения Халкидонского собора в еретичестве. Такая литература не могла, конечно появиться в руках автора сразу, а накапливалась им

постепенно. Он ее искал и тщательно хранил, имея в виду заняться ее критическим разбором. По сочинениям Леонтия мы легко можем наблюдать эту постепенность роста собираемого им материала и все более глубокого изучения его автором. Так в *Contra Nestor, et Eutycli*. Леонтий высказывает только в виде намека свои подозрения в подозрениях, говоря: «и если кто возьмет в руки церковную историю, составленную учеником Аполлинария Тимофеем, тот не вынесет от этого труда никакого другого впечатления, кроме, одобрения Аполлинария, ибо вся она собрана из многочисленных писем к нему и ответов на них»²⁵⁴. Для Леонтия, очевидно, еще не выяснился вопрос о подделке монофиситами или несторианами святоотеческой литературы. Он только жалуется на недостойное обращение их с текстом этих писателей, так как они бесцеремонно вырывают отдельные слова и фразы и на основании их навязывают писателям мысли, каких они не держались²⁵⁵. В сочинении «*Contra Monophysitas*» Леонтий более определенно, хотя тоже не совсем уверенно, смотрит на апокрифы. Так здесь Леонтий приводит цитату из Ἰουλίου τῆς Ρώμης, "ὡς δοκεῖ", ἐκ τῆς περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος...²⁵⁶. Вслед за сим он говорит, что по содержанию своему приведенная фраза не соответствует взглядам Юлия: таких слов нет ни в каком из старых собраний сочинений Юлия, что, наконец, Иоанн Скифопольский прямо нашел эти слова в сочинениях Аполлинария и, стало быть, они только выдаются за слова Юлия. Здесь автор обнаруживает уже достаточную осведомленность в вопросе об апокрифах, но его: «ὡς δοκεῖ» свидетельствует о том, что он еще не считает себя в полном курсе дела. Таковым же показывает себя автор и в дальнейших приводимых им цитатах из «того же Юлия, еп. Римского, из послания к Дионисию», и «из сочинения о единении во Христе»²⁵⁷. Вслед за выдержками из этих сочинений автор говорит: «сказал ли бы это Юлий, пусть каждый желающий сам рассмотрит». Следующую за тем цитату из Григория Чудотворца Леонтий надписывает так: Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ, ὡς φασί, ἐν τῇ κατὰ μέρος πίστει²⁵⁸. И дальше говорит: «во-первых скажем, что такое сочинение неизвестно, и сильно можно сомневаться на счет его авторитетности». Эти

слова вместе с « ὡς φασί» опять-таки свидетельствуют о колебательном настроении автора относительно трактуемого предмета.

Ничего подобного не наблюдается в сочинении Леонтия «Adversus fraudes».... Здесь виден специалист в деле критики апокрифов, обладающий обширным материалом и точными сведениями относительно значения их. Леонтий ясно и решительно утверждает, что последователи Аполлинария, Евтихия и Диоскора в целях защиты своей ереси надписывали некоторые сочинения Аполлинария именем св. отцев..²⁵⁹. И далее приводит одно за другим эти места из сочинений Аполлинария и его учеников (Валентина, Тимофея, Полемиа). В своем отзыве о них Леонтий твердо говорить: «мы знаем их за сочинения самого Аполлинария, не только из свидетельства учеников, которые надписывали эти сочинения ложными именами то Юлия, то Григория, то Афанасия, но и из самого рода речи и стиля»²⁶⁰. На основании всех этих данных мы считаем не только возможным, но и необходимым утверждать, что настоящее сочинение есть подлинное сочинение Леонтия Виз. и относится не к первым опытам его пера, но является зрелым плодом расцвета его таланта и развития писательской деятельности²⁶¹. Хронологически мы можем его отнести не раньше, как к началу сороковых годов VI-го столетия. В виде основания для такого датирования можно сослаться на следующее место из данного сочинения: «письмо Аполлинария из давнишнего экземпляра, найденного в библиотеке Андрея, боголюбейшего (θεοφιλέστατου) епископа Сидонского»²⁶² И далее приводится самый текст письма. Название Андрея θεοφιλέστατος а не μακάριος. указывает на то, что Леонтий считает его живым во время написания своего сочинения. Об этом Андрее мы знаем два факта: 1., его участие на соборе в г. Тире в 518 году и 2., подпись его под посланием Епифания, еп. Тирского, к собору Константинопольскому 536 года²⁶³. Допустимо, что Леонтий в качестве участника указанного собора получил здесь возможность познакомиться с присланным документом из библиотеки Андрея и впоследствии

воспользовался им для обличения аполинаристов в их подлогах.

Относительно содержания разбираемого сочинения говорить много нечего после того, что уже сказано²⁶⁴. В нем с начала и до конца приводятся одна за другой выдержки из сочинений Аполлинария и аполинаристов ложно надписываемые именем св. отцев. Сам же автор ограничивается только вступительными и попутными критическими замечаниями. Но от этого сочинение не проигрывает в своей убедительности и ценности. Материал, выписываемый Леонтием, говорит сам за себя, и потому автор, вообще не любящий без нужды выделяться и разглагольствовать, предоставляет, читателям самим учесть все те последствия, какие с очевидностью явствуют из представляемых им доказательств аполинаристических подлогов.

Цикл подлинных сочинений Леонтия Виз. рассмотренными четырьмя его трудами исчерпывается. Теперь перейдем к изучению следующей группы его сочинений – интерполированных.

В. Интерполированные сочинения Леонтия Виз.

Под именем интерполированных сочинений Леонтия Виз. мы разумеем ту серию его трудов, которые являются в сущности его же собственными и подлинными трудами, но которые носят на себе ясные следы постороннего участия и вмешательства, идущего, главным образом, со стороны то – небрежных переписчиков и корректоров, то – непонимающих издателей и читателей. Эти следы можно наблюдать в виде неисправности текста, (пропусков, повторений и т. п.), внесения отдельных слов и фраз, несогласованных с общим содержанием сочинений, в виде перерывов в развитии мыслей, в нарушении плана работы и т. д. Легко могло быть, что и сам Леонтий некоторые из своих сочинений не привел в обработанный и законченный вид, и предоставил сделать это другим. В особенности это нужно сказать о сочинении «De sectis», которое уже самым надписанием своим убеждает нас в том, что оно обязано своей окончательной обработкой и опубликованном

авве и философу Феодору. В Патрологии Миня De sectis стоит на первом месте, в ряду сочинений Леонтия, но в смысле подлинности и не-поврежденности его по вышеуказанной причине следует наоборот поставить на последнем.

1., Первым же из интерполированных сочинений мы считаем: «Tractatus adversus Nestorianos», который является самым большим по объему сочинением у Леонтия Виз. Оно состоит из 7 книг, разделенных на 218 глав. Каждая из книг носить особое заглавие, в котором и указывается основная мысль, развиваемая автором. Так в 1-й книге Леонтий опровергает тех, кто неправильно учить о соединении Божества и человечества во Христе, кто признает во Христе две особые ипостаси и отрицает соединение их в одну. Автор выясняет словесные термины, какими выражается соединение и путем логических умозаключений доказывает еретикам, что их «общие принципы и выводы обнаруживают только их глупость»²⁶⁵. Во 2-й книге Леонтий разрушает, нечестие тех, кто не признает одной ипостаси в воплотившемся Христе и двух природ, соединенных в Нем ипостасно. Автор определяет точно и всесторонне самое понятие ипостаси, и наклоняет свои доказательства к тому выводу, что только «блаженны мы, знающие две природы и одну ипостась»²⁶⁶. В 3-й книге Леонтий обличает несториан в признании ими двух особых сынов во Христе. Путем аналогий, примеров и свидетельств св. Писания он доказывает всю нелепость такого учения и говорить о необходимости признавать Христа одним Лицом и одним Единородным Сыном Божиим, с Которым нераздельно соединился и Сын Девы Марии. 4-ая книга посвящается опровержению ложных взглядов несториан на Пресв. Богородицу Марию. Леонтий ставит одно за другим возражения несториан против признания Девы Марии Богородицею и разбивает их на основании рациональных и библейских аргументов. Здесь же он защищает св. Кирилла Александрийского от несправедливых нападок несториан и выставляет его, как поборника истины и выразителя истинного церковного учения об И. Христе и Пречистой Матери Его. В 5-й книге Леонтий обличает заблуждение тех, кто не считает Христа по природе

Богом, а только обожествленным человеком. Автор меткими соображениями парирует неотразимые, по мнению несториан, удары православной догматике, якобы впадающей в самопротиворечие с своим учением о страданиях Божества во Христе, об унижении Божества до человеческих слабостей и немощей. Книга 6-я направлена против коренного заблуждения несториан, что Христос есть человек – Богоносец, а не Бог – плотоносец. Автор настаивает на признании общецерковной и основной истины, что Слово воистину стало плотью, а не только обитало во плоти, как в храме своем, что воплощение было не только внешним актом, а действительным и истинным соединением Бога и человека в едином Лице, именуемом Христом²⁶⁷. Наконец в 7-й книге, пригвождаются к позорному столбу, по собственному выражению автора, те, кто осуждает принимающих выражение: «один из Троицы пострадал плотью»²⁶⁸. Но Леонтию, этот тезис несколько не еретичен, если он православно истолковывается, если, именно, под словами: «один из Троицы» разумеют Иисуса Христа, Сына Божия, вторую ипостась Св. Троицы, во плоти ставшую вместе и Сыном св. Девы Марии. При таком признании страдания Христа, страдания истинные и реальные, не только не стоят в противоречии с Его Божеством, но и открывают единственный путь к правильному пониманию Божественного домостроительства о нашем спасении, ибо только Богочеловеческие страдания могли принести людям спасение от вечных страданий и смерти. В общем из всего этого трактата вырисовывается яркая и детальная картина несторианского учения в его противоположности ортодоксальной церковной догме. Автор вводит нас во все закоулки и изгибы хитрой несторианской мысли в ее стремлении к своей реабилитации. В авторе на каждом шагу виден бывший несторианин, на горьком своем опыте узнавший все их полемические приемы и аргументы и теперь высыпавший на их собственный головы те угли, которыми они думали сжечь души православных христиан. Собственно вот это широкое знакомство автора с несторианством, с его научно-богословской тактикой и этикой, в связи с обширной авторской эрудицией, острой диалектикой и

всесторонним знанием библейской и святоотеческой литературы, все это собственно и служит самым ясным показателем принадлежности данного трактата против несториан Леонтию Виз. ибо он по преимуществу был таким богословом в половине. VI в.

Для большей убедительности в авторской принадлежности Леонтию Виз. этого трактата напомним о том, что еще в сочинении *Contra Nest. et. Euthych.* Леонтий обещал написать обстоятельное сочинение против несторианского учения и его главных представителей особенно против Феодора Мопсуест.²⁶⁹ Справедливо видеть в трактате против несториан осуществление этого намерения Леонтия. Кроме того, в самом содержании сочинения нельзя не усматривать некоторых признаков, красноречиво говорящих в пользу авторства Леонтия Виз. Сюда нужно отнести самый способ ведения полемики с еретиками. Леонтий усвоил себе методе борьбы со врагами тем же оружием, каким они оперировали против православных, метод богословско-рационалистический. Этим именно методом автор трактата и пользуется в своей полемике с несторианами, приводя к абсурду все их утверждения, какими они думали поставить в безвыходное положение православных. Не другой, но такой же полемический метод наблюдается и в подлинных сочинениях Леонтия, особенно в «*Contra Nestor, et Eutych*» и в «*Advers. argum. Severi*». Далее можно указать в разбираемом сочинении много мест, весьма сходных по идейной и формальной их стороне с текстом подлинных сочинений Леонтия²⁷⁰. Решительным же свидетельством принадлежности разбираемого трактата Леонтию Виз., а не кому-либо другому, служит не только близость, но совершенная тождественность той терминологии, какую автор пользуется в своей полемике с несторианами. Эта терминология слишком своеобразна и характерна, чтобы не узнать по ней сразу нашего Леонтия, автора прежде рассмотренных нами сочинений.

Но признавая в главном и существенном это сочинение подлинным произведением Леонтия Виз. мы не считаем его свободным от интерполяций, сокращений и других текстуальных повреждений. Доказательством этого служит наличие

некоторых особенностей, не свойственных подлинным сочинениям Леонтия Виз.. Так уже в самом титуле этого сочинения Леонтий называется «мудрейшим монахом Иерусалимским», тогда как все подлинные сочинения надписываются именем монаха Леонтия, или блаженного Леонтия. Всматриваясь пристальнее в текст сочинения, мы находим еще более сильные доказательства его интерполированности. Так среди блестящей речи, отточенных фраз мы встречаем здесь иногда грубые выражения²⁷¹, которые совсем не подходят к стилю Леонтия. Наряду с художественно выполненными в литературном смысле страницами²⁷², в этом же сочинении по местам наблюдается у автора неясность в выражениях, запутанность в развитии мыслей, вообще необработанность речи. Наличное состояние текста, в каком мы находим его у Миня, с первого же взгляда убеждает нас в его нечистоте и поврежденности. Так мы здесь видим неоднократные перерывы текста²⁷³, свидетельствующие о неисправном состоянии оригиналов, с коих производилось печатное издание. В свою очередь неисправность дошедших оригиналов говорить слишком ясно о тяжелой судьбе, испытанной ими от рук переписчиков и читателей на протяжении многих веков существования, именно о пропусках, вставках и изменениях, не без ущерба, конечно, для смысла и содержания сочинения.

В отношении к данному сочинению, к сожалению, приходится признать даже нечто большее простой интерполированности, это – переделку плана сочинения по сравнению с первоначальным расположением частей. Так во введении ко сочинению автор говорит, что оно должно состоять из 8 частей, и в последней 8-й части должно заключаться опровержение «тех, кои измышляют некоторые иные, несуществующие соединения» (с. 1401 А). Но в сохранившемся до нас тексте имеется только 7 частей, или книг этого сочинения. Вот почему на конце последнего мы встречаем такую заметку переписчика: «думаю, что не достаёт обличения 8-го их нечестия и его рассмотрения. Книга сия переписана Корнелием Мурмурейским в 1552 году²⁷⁴. Догадка Корнелия,

конечно, могла быть и ошибочной, его авторитет в данном случае для нас не обязателен. Но вот мы встречаем подтверждение его догадки в свидетельстве лица, безусловно компетентного. В Vita Leontii Генриха Канизия²⁷⁵ читаем следующее: «в Bibliotheca Bavarica № 117 существует знаменитый том того же Леонтия против евтихиан, или севириан и несториан, разделенный на 8 книг, первая из которых имеет надпись: 63 ἀπορίαι или предложенные исследования о тех, которые признают одну природу во Христе и опровержение этого догмата, и свидетельства отцов. Вторая – против тех, которые признают две ипостаси во Христе... и т. д. (согласно плану, изложенному во введении к существующему трактату Advers. Nestor.). Вот какое сокровище скрывается здесь в Баварской Библиотеке. О, если бы нашелся ученый переводчик, который бы его извлек!» Из этого свидетельства Канизия ясно видно, что первоначальный состав сочинения Advers. Nestor, действительно был из 8 книг, и этою 8-ю книгою являлась ныне существующая у Миня книга с особым титулом: «Contra Monophysitas», в которой находятся 63 ἀπορίαι и к которой приложены свидетельства отцов. В таком только полном составе это сочинение и может действительно соответствовать вышеуказанному нами намерению автора (в с. 1385 А). Вместо такого цельного сочинения мы теперь имеем две отдельные с особыми заглавиями части, что само собою говорить за самовольное нарушение первоначального плана, а с ним, вероятно, и сокращение объема сочинения позднейшими его редакторами.

Едва ли можно также сомневаться, что те кто не остановился пред коренною ломкою плана сочинения, не стеснялись переделками и в деталях. Мы видели уже отчасти печальные следы таких переделок в тексте сочинения. К этому прибавим еще бросающееся в глаза место в 4-й книге, 37-й главе²⁷⁶, где автор заканчивает свою речь о Пресв. Деве Марии торжественным: Ἀμήν. Каждая из 3-х книг сочинения: «Contra Nestor, et Eutych. также такой конец имеет²⁷⁷. Но в настоящем сочинении вслед за конечным: «аминь» мы находим продолжение той же самой книги на протяжении целых 12 глав,

в которых автор опровергает возражения несториан против учения св. Кирилла Александрия, о Лице И. Христа и Его Пречистой Матери. Возможно, что это есть материал самого Леонтия и, судя по языку и мыслям, даже положительно можно сказать, что это его материал. Но Леонтий в своих сочинениях всегда держится строгого порядка в изложении своих мыслей, работает по определенному плану и вообще не терпит беспорядочности и разбросанности. Таким образом, приведенное место мы волей-неволей должны считать в известной степени переработкой, а вместе с тем и все сочинение включить уже в разряд неподлинных, интерполированных.

Относительно времени написания Леонтием трактата *Adversus Nestor*, нужно сказать, что он должен был явиться не позже конца первой половины VI столетия, того именно времени, когда сильно разгорелся в восточной церкви спор относительно вождей несторианства и подготавливалось соборное осуждение их и их сочинений, благодаря известному эдикту импер. Иустиниана о трех главах и возникшей из-за него горячей полемике между востоком и западом. Означенное сочинение Леонтия носит на себе все признаки злободневности. Автор нередко проговаривается о том, что в это время написания им сочинения идет живой обмен мнений между православными и несторианами, и что обе стороны усиленно стараются доказать свою правоту и склонить общественное мнение на свою сторону. Так в 1-й же книге Леонтий пишет: «Какая вам надобность сравнение души и тела приводить в качестве универсального подобия? Мы снова напомним вам то, что вы игнорируете, именно: все соединения не совсем подобны тому, с чем соединяются, также и все энергии и прочие их последствия. А вы на все это не обращаете внимания²⁷⁸ и т. д.» Во 2-й книге читаем: «что человек существует в Боге Слове, мы об этом более, чем вы, кричим, но вы, как видится, не понимаете того, в чем с нами расходитесь и проповедуете иное», и т. д.²⁷⁹. В с. 1585 А есть намек на происходивший в то время взаимный спор несториан с севирианами: «если природа и ипостась во Христе соединены, то почему же вы отвергаете

севириан (τοὺς σεβηρίτους)?» спрашивает Леонтий. Все такие речи Леонтия получают свою уместность только в период совместной жизни несториан и севириан с христианами греко-восточной церкви, когда они еще не выделились и не организовались в особые общины, не избрали себе отдельных мест жительства, что, как известно, случилось только во второй половине VI-го века.

2., Как уже было выше нами указано, сочинение «Contra Monophysitas» в древних рукописях составляло часть трактата Advers. Nestor. Всматриваясь в содержание настоящей книги, мы сразу же убеждаемся в том, что эта книга написана совершенно по тому же методу, по какому и весь означенный трактат. Как там сначала ставится возражение несториан, а потом дается опровержение его с православной точки зрения, так и здесь представляются одно за другим ложные взгляды монофиситов, а затем делается хотя и краткий, но меткий и сильный разбор и опровержение их. Но здесь сразу же для нас встает такой вопрос: дает ли эта книга надлежащий ответ на поставленную автором в общем плане, изложенном во введении к трактату adversus Nestorian., тему? Эту тему он формулировал так: «против нечестия, состоящего в отрицании ипостасного единения, (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἑνωσιν), и в признании некоторых других несуществующих единений» (с. 1401 А). В издании Миня данное сочинение надписывается: «против признающих одну соединенную природу Господа Нашего Иисуса Христа²⁸⁰. Таким образом, уже Минь, по-видимому, в настоящем сочинении усмотрел, нечто иное против намеченного планом содержания. Но это только по-видимому. По существу же дела и Миневское заглавие, и все содержание сочинения сводится и направляется к одному – к выяснению невозможности никаких других единений природе во Христе, какие предлагаются монофиситами, кроме одного ипостасного единения, т. е. к раскрытию заданной ранее темы. Автор приводит и исследует в своем сочинении многие виды соединений, которые выдумываются противниками и которые никак неприменимы ко Христу²⁸¹. Все свои рассуждения автор заканчивает собранием свидетельств отцов (μαρτύρια τῶν

ἀγίων). Такое приложение стоит в прямом согласии с другими произведениями Леонтия²⁸² и всего лучше подтверждает принадлежность ему настоящего сочинения. В доказательство той же принадлежности можно сослаться и на отдельные места в «Contra Monophysitas», хотя и не точно по словесному их выражению совпадающая, но по мыслям весьма близко напоминающая места из других трудов Леонтия²⁸³.

Но будучи безусловною собственностью Леонтия, сочинение Contra Monoph. есть несомненно интерполированное сочинение. На это указывают уже первые строки книги, который начинаются с « ἀλλά » – союза соединительного: « ἀλλ' αὐταῖς αὐτῶν ἀπαντήσαντες ἀπορίαις, ὀλίγα τινὰ νῦν ἐκ πλείονων καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς ἀνταπορήσωμεν »²⁸⁴. Ясно, что здесь мы имеем дело с продолжением речи, начало коей утрачено. Затем, самое расположение материала в книге не отличается упорядоченностью и дает повод подозревать вмешательство чужих рук, в первоначальный состав и расположение его. Так после свидетельств св. отцев, начиная с с. 1877В., в сочинении следует ряд возражений (монофиситских) против Халкидонского собора и опровержение их. А далее предлагаются на разрешение вопросы, касающиеся внутренней жизни монофиситской общины, т. е. прямого отношения к трактуемому предмету не имеющие. При этом в данной здесь характеристике монофиситской общины есть очень прозрачные намеки на более позднее время, чем в какое могло быть написано это произведение Леонтием. Так здесь упоминается о франках (с. 1805С), о лангобардах (с. 1896С), и о нашествии сарацин на Палестину (1900А), т. е. о таких исторических движениях и событиях, который имели место позднее, нежели жил и писал наш автор. Наконец, в данном сочинении замечаются грубые ошибки, прямо невозможный при признании сочинения неповреждённым!.,. Так в с. 1821С и в с. 1829А одна и та же выдержка оказывается то в письме св. Кирилла к импер. Феодосию, то в письме Кирилла к Иоанну Антиохийскому. Еще: в с. 1805D и с. 1884AB одна и та же формула св. Кирилла оказывается происходящею то от св. Афанасия, то от аполлинаристов. К этим явным признакам интерполированности

можно прибавить немаловажную справку об этом сочинении из истории его текста. Минь заимствовал этот текст из собрания Мая: «Collectio nova voter, patruii.» t. VIII. Romae, 1833, а Май взял его или у Галландия из Bibliotheca antiquor. patr. (t. XII, 1799 г.), или у Манси (t. VII, 1762 г.), Манси же свое издание сделал с рукописного кодекса Марциана (12 века)²⁸⁵. Сличение рукописного текста данного сочинения с печатными его изданиями обнаруживает различное расположение материала в содержании и по местам неодинаковое его изложение. Все это убеждает нас в необходимости признать данное сочинение в настоящем его виде значительно поврежденным по сравнению с своим подлинником.

Вопрос о времени написания данного сочинения решается на основании тех же самых данных, как и относительно «Tractat. adversas Nestor». Но можно привести несколько мест и из «Contra Monoph.» для подтверждения той мысли, что во время написания этого сочинения происходят в восточной церкви оживленная борьба религиозных партий и настойчивое стремление их отстаивать свои убеждения в виду неотразимой критики их со стороны православных. Так в с. 1817A. Леонтий говорит: «если так рассуждать об единении Христа, то лучше вам оставить судить о том, Бог Он, или человек. Если же таковым вы Его и не считает, то укажите кого-нибудь между избранными отцами, говорящего о таком соединении в природе, тогда мы с вами перестанем спорить». «Почему вы, забегая отовсюду, склоняете нас к своему убеждению?» спрашивает также Леонтий в с. 1804D²⁸⁶. Затем, относительно Севира Леонтий выражается так: «у нас не было цели, Господь свидетель, порицать незнание одно-природного мужа (ἑνὸς ὁμοφυοῦς ἁγνοίαν ὀνειδίζειν.) и опубликовать гнилые его речи, но так как он сам горячо противодействовал догмату (Халкидонскому) и был изгнан с Антиохийской кафедры..., то необходимо было нам представить оценку этого мужа, дабы неопытные не обманулись его учением»²⁸⁷. Такие выражения говорят по меньшей мере о хронологической близости писавшего эти строки к Севиру, который умер в 538 году. Потому как вообще весь «Tractatus advers. Nest.», так в частности и

данное сочинение, мы считаем написанным в конце первой половины VI-го века.

Содержанием сочинения «Contra Monoph.» служит опровержение неправильных взглядов монофиситов, представлявших воплощение Христа, как соединение, (σύνυσις), слияние в Нем человечества с Божеством в одну Божественную природу (εἰς μίαν φύσιν). Леонтий разъясняет, что слияние природ уничтожает смысл воплощения и делает невозможным правильное понимание Богочеловеческого Лица Иисуса Христа. Две природы должны быть сохранены с их свойствами и объединены в одной Божественной ипостаси, усвояющей себе свойства человеческой природы, как свои собственные. Такое учение не, есть какое-либо новое учение, это учение св. отцов: Афанасия, Кирилла и других. И автор делает многочисленные выписки из их сочинений. Не довольствуясь этим, он для сравнения с православными авторами приводит и подлинные выдержки из сочинений монофиситов: Аполлинария, Тимофея (Элура) и Севира. Относительно первого из них Леонтий выясняет, что его сочинения монофиситами заведомо выдавались, за сочинения свв. отцов: Афанасия Александрийского, и Юлия – Римского, что доказывается сочинениями аполлинаристов: Тимофея и Полемона, а также свидетельством Иоанна, еп. Скифопольского. Монофиситы в своем учении исходят из совершенно неправильного понимания Халкидонского вероопределения, которое они считают несторианствующим, как и самый собор – пристрастно действовавшим. Леонтий оправдывает как действия собора, так и его формулу, а севириан осуждает как за догматические заблуждения, так и за многие неблагоприятные явления в практической жизни их общины.

3., Относительно последнего из интерполированных сочинений «Схолий» Леонтия, или «De sectis» нам уже не мало приходилось говорить при выяснении личности Феодора, упоминаемого в титуле этого сочинения. Мы приняли такое положение, что Феодор есть лицо, обработавшее и опубликовавшее имевшийся у него под руками подлинный

материал Леонтия Виз. в особой книге под именем «Λεοντίου» Записанный, затем, со слов Феодора переписчиком этот материал и получил настоящий вид книги «De sectis». Доказательством того, что в основе этого сочинения лежит Леонтиевский подлинник, могут служить параллельные места с подлинными произведениями Леонтия. Так, напр., в с. 1197D и д., где автор рассуждает о взаимоотношении ересей Савеллия и Ария, Нестория и Евтихия, можно наблюдать не только одинаковые мысли, но и тождественную словесную формулировку их с «Contra Nestor, et. Eutych. с. 1276C и д. В с. 1240 – 41 совершенно одинаково с внутренней и даже во многом с внешней стороны развиваются мысли об енипостасном человечестве Христа с с. 1276 – 77 из сочинения «Contra Nest. et Eutych». В рассуждении относительно подложных писем, выдаваемых аполлинаристами за святоотеческие, усматривается множество сходных по мыслям и выражениям мест (напр., с. 1253 – 56) с «Contra Monophys (с. 1864 – 5) и Adversus fraudes apollin», (с. 1949A, 1968A). Вообще – язык, терминология, аргументация не оставляют никакого сомнения в том, что De sectis принадлежит Леонтию Виз.

Но если нет сомнения в принадлежности сочинения De sectis Леонтию, как его первоначальному и главному автору, то несомненна также и значительная интерполированность этого сочинения в его настоящем виде. Такими переделками и вставками оно обязано прежде всего, конечно, авве Феодору, благодаря коему сочинение увидело и свет. А затем, так как это сочинение с первого же времени нашло себе очень большой спрос среди читателей, то оно весьма часто переписывалось, а эти переписки сопровождались также неизбежными описками и ошибками, т. е. способствовали искажению подлинного текста. Что утверждения наши в данном случае не являются голословными, укажем здесь на некоторые наблюдения наши над текстом De sectis.

Так в 5 actio автор, излагая историю событий в восточной церкви после Халкидонского собора, говорит: «по смерти Анастасия царем становится Иустин I-й (Ἰουστίνος πρῶτος), а чрез полтора года (μετὰ ἓνα ἥμισυ ἐνιαυτόν) на трон всходить

Иустиниан. Когда же этот царствовал и был синодитом (τοῦτου βασιλεύσαντος καὶ τῶν συνοδιῶν ὄντος...), тогда Севир, испугавшись, убежал в Александрию вместе с епископом Юлианом Галикарнасским»²⁸⁸. Относительно этих слов нужно сказать, что тот кто их писал, безусловно писал во время имп. Иустина II или позже, ибо иначе он не имел основания к Ἰουστίνος прибавлять πρῶτος, и не мог говорить о царствовании Иустиниана в форме прошедшего времени (βασιλεύσαντος), т. е. автор должен жить и писать во второй половине VI-го столетия. Таковым по нашей версии не мог быть Леонтий Виз., не переживший Иустинианова века. Но в таком случае как же мог Леонтий ошибиться так грубо, как это допущено здесь? Именно, Иустин I царствовал около 10 лет, а не I ¹/₂ года, бегство же Севира в Александрию падает на время царствования Иустина I, а не Иустиниана. Леонтию это должно было быть хорошо известным. Рюгамер, относя все эти несообразности на счет ошибок переписчиков, восстанавливает подлинный текст такой конъектурой; вместо: ἔν ᾧ нужно читать: ἐννέᾳ, вместо τοῦτου=τοῦ ²⁸⁹ Возможно, конечно, принять и эту догадку, но она имеет значение только для устранения первой несообразности (времени царствования Иустина I), вторая яге (бегство Севира) остается в силе. Потому, не насилуя текста, так как мы не думаем настаивать вместе с Рюгамером на подлинности сочинения De sectis в его теперешнем виде, означенные хронологические неточности мы предпочитаем отнести на прямой счет аввы Феодора. При этом последний мог и ошибаться при соображении годов царствования Иустина I, так как в действительности почти во все время его правления рядом с ним стоял в качестве соправителя и главного деятеля Иустиниан, племянник Иустина²⁹⁰.

Такое же по существу объяснение может быть дано и относительно дальнейших анахронизмов в этом сочинении. Так в том же 5 actio исчисляется ряд александрийских патриархов, при чем автор останавливается на Евлогии, занимавшем кафедру с 579 по 607 г. Целью автора в данном случае является желание указать, что, благодаря стараниям имп. Иустиниана, и в Александрии, этом старинном гнезде

монофиситства, дело изменилось к лучшему: «все они (епископы) после Павла были сиинодиты», т. е. последователи Халкидонского собора. Авва Феодор (еп. Скифопольский), в качестве реставратора Леонтиева подлинника, свободно мог добавить сведение об Евлогии, каковому предположению благоприятствует и контекст: μετὰ Ζωίλον "γίνεται" (не ἢ ν) Ἀπολλινάριος, ... μετὰ Ἰοάννην Εὐλόγιος²⁹¹. Ничего неприемлемого нет и в том, что эту вставку сделал позднейший переписчик по своей симпатии к Евлогию, или просто, чтобы округлить приведенный здесь ἡ τάξις τῶν ἐπισκόπων.

Вслед за указанной хронологической погрешностью в том же actio находим и другую: это – сообщение об ереси тритеитов, οὗ αἵρεσίαρχος γέγονεν ὁ φυλόπωνος²⁹². Иоанн Филопон не был виновником этой ереси, которая возникла в половине VI века²⁹³. Филопон же выступил с теоретическим оправданием этой ереси и потому, конечно, стал для нее αἵρεσίαρχος²⁹⁴. Выражение автора «De sectis» о Филопоне « γέγονεν» наводит на мысль, что он уже далеко по времени отстоит от Филипона, значит – и от Леонтия Виз., с которым Филопон был, нужно думать, современником. И опять, – такие сведения можно отнести на долю аввы Феодора, для которого имело свой смысл, раз зашла речь о развитии ересей в Александрии, закончить ее сообщением о последнем еретическом (тритеистском) движении. Такое предположение подкрепляется еще наблюдением, что тотчас после указанного сообщения автор снова возвращается к обсуждению Халкидонского догмата и его последствий, и тем обнаруживает сделанное им отступление от бывшего под руками подлинника.

В 6-м actio сочинения De sectis находим такое неудобосогласимое с хронологией Леонтия, как автора сочинения, выражение: ἄλλη ἀπορία ἡμῖν ἀνεφύη ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ, т. е. иное недоумение явилось у нас со времен Иустиниана, это именно – анафематство Иустинианом трех глав. « Ἀπὸ τῶν χρόνων» можно, конечно, истолковать и по Рюгамеру²⁹⁵ в смысле: «с начала царствования Иустиниана», однако все же более естественным и правдоподобным будет видеть здесь указание автора, что времена Иустиниана для него

давно прошли, а потому и объяснить это место удобнее опять-таки ссылкой на авву Феодора, под диктовку коего кто-то и записал сочинение Леонтиево «De sectis».

Указывают²⁹⁶ еще и на другие места, в которых видна интерполированность текста данного сочинения. В одном из таких читаем: «по многим данным можно убедиться, что это письмо (к Дионисию Коринфскому) принадлежит не блаженному Юлию, а Аполлинарию. Все семь писем, которые приписываются Юлию, суть его Аполлинария. Если кто это письмо рассмотрит, тот ничего достойного Юлия в нем не найдет»²⁹⁷. Но в «Advers. fraud, apollin.» говорится, что его автору – Леонтию известно и о подлинных письмах папы Юлия, «о которых помнили Афанасий и историки»²⁹⁸, а в «Contra Monoph.»²⁹⁹ он даже и приводит цитату из такого письма. В с. 1256D утверждается, что то место из послания св. Кирилла Александр., где формула последнего: «одна природа Бога Слова воплощенная» признается происходящею от св. Афанасия, есть место подложное. Наоборот в «Contra Monoph.» (с. 1865A) говорится, что Кирилл сам хвалил Афанасия и его вышеозначенную формулу, вполне разделяя ее. В с. 1261D, 1264B незнание (ἄγνοία) в отношении человеческой природы Христа считается автором за православие, а в «Contra Nest, et Eutych. (с. 1373B) ἄγνοεῖν во Христе, как Богочеловеке, автором отрицается. Лоофс, признавая Леонтия Виз. оригенистом, вынуждается вместе с тем и целую половину последнего 10 actio в De sectis признать добавочно к Леонтиевскому оригиналу, так как здесь опровергаются Оригеновы догматы³⁰⁰. Для нас не стоит такой необходимости, потому что в наших глазах Леонтий антиоригенист: как в своих сочинениях, так и в своей жизни и деятельности.

Вопреки Лоофсу в De sectis есть некоторые признаки, по которым можно догадываться, что это сочинение все до конца, включая и противоригенистическое место, принадлежит одному писателю. Так последнее actio начинается теми же словами, какими начинается и речь об Оригене и его догматах³⁰¹. Конец actio в свою очередь совершенно напоминает таковой же конец каждой из трех книг Contra Nest, et

Futyh.³⁰². Все это вместе с характерным Леонтиевским языком говорит о принадлежности обсуждаемых мест нашему Леонтию Виз., хотя и прошедших чрез вторые руки. Далее, все древние списки этого сочинения заключают в себе полностью и последнее actio, следовательно и опровержение оригенизма³⁰³. Наконец, существует сочинение одного неизвестного монаха Георгия, писателя VII. в., опубликованное Дикампом³⁰⁴, под заглавием: Γεωργίου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου: Ἐκ τῶν κεφαλαίων τῶν πρὸς ἐπιφάνιον περὶ αἵρεσέων. Автор этого сочинения обнаруживает несомненное знакомство с сочинениями Леонтия Виз.: Contra Nest, et Eutych., Contra Monophys. и De sectis, даже делает из них извлечения. Между прочим, он утилизирует место из De sectis, actio 4, с. 1220С, в котором характеризуется учение Аполлинария (=κεφάλαιον 10: περὶ Απολλιναρίου, у Георгия). Наблюдаемый в тексте сочинения Георгия разности против текста De sectis Леонтия свидетельствуют с одной стороны, что этот последний текст подвергнулся переработке не раньше VIII-го века, во всяком случае после Георгия, и с другой стороны, что Леонтий в VII веке считался за антиоригениста и что такой элемент антиоригенистический в его сочинениях был, иначе Георгий, горячий противник Оригеновых догматов, не свел бы знакомства с нашим Леонтием.

О времени написания De sectis Леонтием хотя бы в черновом, необработанном его виде, сказать нужно то, что оно должно было явиться не ранее, как в последние годы его литературной деятельности. Это потому, что данное сочинение представляет из себя во всяком случае, попытку к систематизации всего того материала, какой по частям дан в отдельных трудах Леонтия. Судя яге потому, что сочинение кончается обличением оригенизма, можно полагать, что оно написано в те времена, когда вопрос обе этой ереси сильно волновал умы христиане восточной церкви. А это было в пятидесятые годы VI. в., до – и после пятого вселенского собора. Этим самым временем мы и считаем необходимым датировать написание De sectis.

Содержание сочинения De sectis составляет изложение ересей, или различных сектантских заблуждений, со стороны их исторического происхождения и со стороны догматической их сущности. Сочинение делится на 10 πράξεις (actio), каковое название можно понимать в смысле глав, отделов, или даже точнее – чтений, так как по изложению они составляют не что иное, как лекции. В первой главе автор, начавши с определения некоторых догматических терминов, излагает учение об основных истинах христианской веры, указывает на исторический генезис христианства из иудейства и затем переходит к перечислению первоначальных ересей в учении о Св. Троице и о Лице И. Христа. Во «2-й главе говорится о каноне священных книг и об еreseх иудействующих и самаритан. Автор опровергает заблуждения этих ересей главным образом на основании Библии. С 3-ей главы излагается история христианской Церкви в связи с появлением в ней различных ересей, при чем устанавливаются 3 периода: 1 – до импер. Константина, 2 – до Халкидонского собора и 3 – до автора. Указываются главные еретики первого периода и исчисляются св. Отцы и учителя церкви, боровшиеся в разное время с еreseями. В 4-й главе обстоятельно говорится об еreseях Македония, Аполлинария, Нестория и Евтихия, и о тех, кто проявил особую ревность и заслуги в искоренении их: о св. Кирилле, Александрийском, Флавиане Констант, и Льве Римском. В 5-й главе рассказывается история после – халкидонских событий, описывается развития монофиситства и разделения его на секты, упоминается также обе ереси тритеитов, 6-я глава посвящена Халкидонскому собору и составленному им определению веры, защищаются от разных нареканий действия собора и доказывается непреложная истинность его учения о Христе. В 7-ой главе дается рациональное и философское обоснование Халкидонскому догмату о Лице И. Христа и устраняются возражения, какие с разных сторон раздавались против него. В 8-й главе продолжается реабилитация того же собора и опровергаются все те возражения, какие предъявлялись к нему с разных сторон доказывається согласие его определения со св. Кириллом

и обличаются подлоги аполлинаристов, защищавших свои воззрения при помощи подложных сочинений. 9-я глава (небольшая) по своему содержанию является дальнейшим развитием мыслей предыдущей главы, она подтверждает, что Халкидонское определение вполне согласно с св. Кириллом Алекс, а не с Несторием. В 10-й главе сообщается об ересь гайянитов, агноитов и оригенистов, опровергается их учение рассуждениями от разума и ссылками на Св. Писание и писания св. отцев.

Итак, общее обозрение сочинений Леонтия Виз., убеждает нас в той несомненной истине, что эти сочинения действительно принадлежат этой личности³⁰⁵, при чем одна часть сочинений дошла до нас в подлинном и (более или менее) неповрежденном виде, другая же в интерполированном, испорченном позднейшими вставками и переделками. Несомненно также и то, что для письменных трудов Леонтия выпала завидная доля – сохраниться в полном составе до наших дней, просуществовав 13 1/2 веков. Мы не знаем и не имеем оснований предполагать, что у Леонтия что либо из трудов его было утрачено. Некоторое сомнение в этом отношении могут возбуждать в нас разве только фрагменты сочинений Леонтия. Но ближайшее рассмотрение их, к которому мы и переходим, убеждает нас в принадлежности и этих фрагментов все к тем же сочинениям Леонтия и потому несколько не колеблет истинности высказанного нами тезиса.

С. Фрагменты сочинений Леонтия Виз.

В списке сочинений Леонтия Виз., кроме семи отдельных и цельных книг, есть еще пять фрагментов, происхождение и назначение которых вызывает в читателе не мало недоуменных вопросов. По своим небольшим размерам фрагменты напоминают отдельные заметки, или разъяснения по разным вопросам. По своему внутреннему содержанию они являются дополнением и даже чаще повторением тех или других мест из сочинений Леонтия Виз. Спрашивается, как же нужно смотреть на эти фрагменты, что они представляют собою на самом деле?

Фрагменты сочинений сами по себе не являются чем либо редкостным в древне-церковной литературе. Напротив, здесь

это, можно сказать, обычное, хотя и печальное, явление. Фрагменты представляют из себя остатки! утраченных произведений того или другого писателя; иногда же они являются отдельными эскизами задуманной, но неисполненной автором работы; случается, что эти же фрагменты не подходят ни к той, ни к другой категории и служат для исследователя мучающей его загадкой, когда, напр. он видит перед собою два, три отрывка и даже без авторского имени. В разрешении вопроса относительно фрагментов Леонтия Виз. мы находимся сравнительно в хороших условиях, именно благодаря тому, что знаем о Леонтии, как плодовитом писателе, достаточно ярко обрисовавшемся перед исследователями его литературных трудов. Руководясь таким представлением о Леонтии, типическими чертами его ученой физиономии, сравнительно легко было бы выработать наиболее правильное решение относительно его фрагментов. Однако в научных исследованиях часто создаются совсем неожиданные комбинации, которые осложняют и затрудняют благополучное разрешение вопросов. С такими именно неожиданностями мы и встречаемся на путях к объяснению фрагментов Леонтия, загроможденных многими учениями догадками и гипотезами.

Первый фрагмент Леонтия надписан так: »ᾧ πό τῶν Λεοντίου", второй: ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου, третий: ἐκ τῶν Λεοντίου μοναχοῦ Βηζαντίου, четвертый: ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου и наконец, пятый: ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων. В общем, как видится, разница в титулах незначительная и особенных сомнений возбуждать не может. Из схолий Леонтия, монаха Виз., – вот смысл всех надписей. Является вопрос прежде всего: что такое схолии? Схолиями называются краткие объяснения или толкования на известное слово или выражение в тексте сочинения, помещавшиеся на полях книги. Такие схолии могли наноситься на поле как самим автором сочинения, пожелавшим после написания пояснить известное место, так и переписчиком, даже читателем, вздумавшим интерпретировать автора. В некотором отношении схолии можно сравнить с примечаниями, с ученым аппаратом в сочинениях нашего времени, только без обозначения настоящих виновников их

происхождения. При переписках сочинений нередко эти схолии заносились и в самый текст. Так образовывались безобидный интерполяции и искажения подлинных текстов сочинений. Иногда же эти схолии в виду их больших размеров присоединялись к самым сочинениям автора, как особое к ним дополнение. Отсюда легко могло случиться, что схолии получали особое самостоятельное существование, будучи помечены именем автора тех сочинений, на страницах коих они нашли себе приют³⁰⁶. Тем или иным из указанных путем образовались вообще все существующие в древне-церковной литературе фрагменты. Для примера возьмем хотя бы фрагменты, имеющиеся в нашем 86 томе греческой Патрологии Миня. Здесь мы видим: *Theodori lectoris fragmenta dogmatica* (с. 216), *Thimothei III Alexandrini fragmenta dogmatica* (с. 265), *Κυρίλλου ἐκ τοῦ ἰά κεφαλαίου τῶν σχολίων* (с. 1824), *Fragmenta Ephremii Antiocheni patriarchae* (с. 2104), *fragmenta Eulogii, Alexandrini episcopi* (с. 2940). Все эти фрагменты суть ни более ни менее как остатки, отрывки не дошедших до нас сочинений, принадлежавших указанным авторам.

О схолиях Леонтия нужно сказать, что они идут из глубокой древности, и именно как особые письменные комментарии Леонтия по известным особо важным для его доктрины вопросам. Так первый фрагмент, взятый Минем у А. Мая из «*Scriptorum Veter. nova collectio*» (t. VII; 1833), последним заимствован из *Codices Vaticani duo*³⁰⁷. Манускрипты этого фрагмента имеются в кодексах: *Palatini Graecae Bibl. Vatic.* (H. Stevenson 1885), в *Biblioth. Caes. Vindobon.* (cod. 174, fol. 121 – 125, princip: ἀπό τοῦ Λεοντίων), в *Biblioth. Lambecii, Bodlean.* и др. Фрагменты 2-й, 3-й, 4-ый, и 5-й Минь взял из выше означенного издания Мая, который извлек их из сочинения: *Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione*. Эта справка не оставляет сомнения в том, что с глубокой древности усвоились означенные фрагменты именно Леонтию и именно в таком виде самостоятельных отрывков.

Сравнительное обозрение текста фрагментов Леонтия показывает, что по своему содержанию они представляют из себя не иное что, как эксперты из известных уже нам сочинений

Леонтия. Так 1-й фрагменте по частям находим в сочинении *Contra Nest, et Eutych.* в таких параллелях: с. 2004C=1277CD – 1280B; с. 2005BD=1280B – 1301A; с. 2008BC1301A – 1304B; с. 2009A – 1305A, 1308BC; с. 2009BC=1309A, 1380BCD. Второй фрагмент находится в *De sectis*, именно: с. 2009D – 2012A=1240C – 1241A. Фрагмент 3-й имеет себе параллель в *Adversus argumenta Severi*, с. 2013AB=1932AB. Для 4-го и 5-го фрагментов находятся параллельные места в *De sectis*, именно: с. 2013B – 2016B=1248D – 1249D; с. 2016BD=1244BC³⁰⁸. Из сопоставления означенных текстов видно, что между фрагментами и подлинными сочинениями Леонтия есть некоторые различия: пропуски слов и даже фраз, замена одних слов и фраз другими. В особенности замечается много несходных мест в 1-м фрагменте с его прототипом в *Contra Nest, et Eutych.* Обращает на себя внимание также повторение одной большой тирады во 2-м фрагменте: « ἡ ὑπόστασις κατὰ δύο...κτλ – ἀνάθεμα ᾗ τῳ »³⁰⁹, несомненно, что такого повторения у самого Леонтия быть не могло. Чем же объяснить такие различия и такие явления в фрагментах Леонтия и, вообще, что нужно думать о их происхождении и последующей судьбе?

По нашему мнению, ответ на эти недоуменные вопросы при настоящем состоянии научных знаний о Леонтии Виз. может быть дан только такой, что эти фрагменты образовались из тех извлечений, какие производились после Леонтия из его сочинений полемистами в целях борьбы с еретиками, или выписывались с целью помещения ими в своих сочинениях в качестве авторитетных цитат, как это было весьма принято в полемических сочинениях того времени. В фрагментах Леонтия трактуется о важных и трудных вопросах христологии, о таких, которые не всякий в силах изложить своими словами. Отсюда легко может явиться потребность к выписке тех или иных мест из сочинений известного автора. Ничего невероятного не видим мы и в такой гипотезе, что эти фрагменты остались после самого Леонтия как подготовительные наброски к его капитальным трудам. Все художники, приступая к написанию большого и сложного полотна, предварительно заготавливают отдельные эскизы. Все писатели пред написанием большого

труда разрабатывают отдельные, в него входящие, вопросы. Ничего удивительного нет в том, если Леонтий оставил после себя такую разработку отдельных вопросов, которая вошла за тем в текст его сочинений. Также понятно с точки зрения обеих этих гипотез и то, что мы находим теперь некоторые различия между подлинными сочинениями Леонтия и фрагментами. И пользовавшиеся Леонтием полемисты, и сам Леонтий могли по своим соображениям допускать те или другие изменения утилизируемого текста, укорачивать, расширять, вообще видоизменять его.

Леофсу такие объяснения для фрагментов Леонтия кажутся слишком простыми и поверхностными, и он хочет поставить вопрос о фрагментах глубже и научнее³¹⁰. Он предлагает гипотезу, которая имеет в виду дать совершенно новое освещение вопросу о первоначальном составе трудов Леонтия и об их исторической судьбе. Исходя из того, что в I-ом фрагмента усматривается много лишнего по сравнению с его параллельными местами в *Contra Nestor, et Eutych.*, особенно принимая во внимание находящееся в нем выражение: »ἔσται τοῖς ἀπὸ Νεστορίου"³¹¹, Леофс полагает, что этот фрагмент должен быть заимствован из обширного антинесторианского сочинения, которое цитировало Леонтия. Этот фрагмент находится в древнейшем манускрипте Кларомонтанском (XI века), а его прототип должен быть и еще более глубокой древности. Все это говорит за то, что первоначальное место данный фрагмент имел в отличном от настоящего сочинения Леонтия *Contra Nestor, et Eutych.* труде, труде более пространном, направленном против несториан. Леофс дает этому предполагаемому труду особое название: « τὰ Λεόντια », и приводит целый ряд остроумных доказательств для обоснования своей гипотезы. Центральное место в этом ряду принадлежит одному древнему сборнику под названием: « *Antiquorum partum doctrina Verbi incarnatione* », с которым нам и нужно прежде всего познакомиться.

По своему происхождению этот сборник патристических свидетельств о воплощении Бога-Слова обычно относили ко времени 662–679 годов³¹². Теперь с выходом в свет нового

издания Доктрины приходится изменить эти даты на такие: 685–726 г. Прежде руководились в определении времени появления этого сборника тем соображением, что в нем не упоминалось о VI вселенском соборе и об иконоборческом движении. В 40-й главе новоизданной Доктрины оказались иные данные для ее хронологии. Там читаем: ἐκ τοῦ προσφωνητικοῦ τῆς ἁγίας καὶ οἰκουμένης ζ' συνόδου πρὸς τὸν εὐσεβέστατον Κωνσταντῖνον³¹³. Это приветствие шестого собора имп. Константину (Пагонату) могло быть представлено конечно не ранее 16 сентября 681 года, времени окончания собора. А в 35-й главе Доктрины дается очень ясно понять, что VI-й собор уже отстоит на несколько лет от излагаемых здесь событий. Таким образом, и получается terminus a quo для Доктрины – 685 год. За terminus ante quem можно считать 726 год на том основании, что на начало спора об иконопочитании, нигде еще нет указания в сборник, только есть одна цитата вообще о почитании икон, наличие которой скорее всего объясняется позднейшей вставкой³¹⁴.

Глубокая древность этого сборника стоит вне всякого сомнения и свидетельствуется тем, что он встречается в рукописях конца первого тысячелетия нашей эры. Он находится в кодексе Ватиканском – Колумбизиевом (Vaticanus-Columbini), который относится к IX-му (иными даже к VIII-му) столетию³¹⁵. Этот сборник содержат кодексы: Афонский – Ватопедский (XII века). Бодлеанский-Кларомонтанский (в Оксфорде), кодекс древнейший, по выражению Питры, едва ли не X века³¹⁶. Манускрипты этого сборника то в целом виде, то по частям находятся еще в кодексах: Парижском (XIII в.), Парижском (XV в.), Ватиканском (XV в.), Венецианском (XIV в.) и других³¹⁷. Из этих рукописей в разное время и разными лицами Доктрина была взята в печатные издания. А. Май, у которого заимствовал фрагменты Леонтия Минь, издал Доктрину на основании ватиканских рукописей³¹⁸. Этот факт гарантирует нам древность списка той Доктрины, которой теперь мы пользуемся, древность не только не меньшую, но даже и большую, чем списки фрагментов Леонтия.

Однако, не смотря на такую древность, какую наука установила за Доктриной, эта последняя дошла до нас не в подлинном виде, – это тоже несомненный факт. В 24 главе, в апологии Халкидонского вероопределения приведены две редакции цитат, попавших сюда не иначе как из различных источников, одного – старше, другого моложе³¹⁹. Такое явление можно объяснить предположением, что у составителя Доктрины были под руками и древнейшие рукописи ее, из коих он черпал материал в свою рукопись. Убедиться в этом факте нам особенно важно для разрешения вопроса о составителе Доктрины, личность которого считается спорною. Так одни предполагают, что составителем Доктрины надо считать – Софрония, патр. Иерусалимского († 641), цитаты из сочинений которого находятся в Доктрине³²⁰, другие – Иоанна Дамаскина († 777), третьи – неизвестного пресвитера Анастасия, который неоднократно цитируется Доктриною. Против признания патр. Софрония автором сборника говорит вышеуказанный нами *terminus a quo* для этого сочинения. Считать Иоанна Дамаскина за автора Доктрины – это значит происхождение ее относить к VIII-му веку. Такое отнесение является серьезным затруднением в объяснении факта двух различающихся списков Доктрины в самое раннее время ее существования. А это время для нее и определяется VIII, или началом IX-го века (Ватиканский манускрипт). Итак, мы должны признать временем выхода подлинной Доктрины VII век, чтобы не попасть в безвыходное положение при объяснении последующей ее интерполяции.

Но кто же был в таком случае первым составителем Доктрины? Дикамп указывает на Анастасия Синаита († 688) и с его указаниями нет оснований не согласиться³²¹. Анастасий Синаит упоминается 10 раз в Доктрине, именно в схолиях к извлечениям из различных авторов, при чем ему усвояются эпитеты: монах, пресвитер, или просто – Анастасий. Главное сочинение Синаита «Ὁδηγός» – Путеводитель носит на себе все признаки тесной связи с Доктриной, ибо в нем цитируются авторы с ней тождественные, а потом в 3-ей главе этого сочинения находится указание, что автор его составил сборник из свидетельств писателей и учителей церкви о православной

вере. Иного такого сборника, кроме Доктрины, мы не знаем от VII-го века. То обстоятельство, что все таки между «Путеводителем» и «Доктриной» наблюдаются и отличия в патристических цитатах, легко объясняется тем, что «Ὁδηγός» писан автором в последние годы его подвижничества, в пустыне, где с ним не было никаких и даже собственных его книг³²². Если он цитировал в это время из отцов, то цитировал на память, которая легко могла в иных местах и изменять ему. Ничего загадочного нет и в том, что имя автора Доктрины не сохранилось в титуле ее. Такие сборники не считались писателями того времени за особое сочинение. Они составлялись постепенно по мере накопления автором патристического материала и, вероятно, выходили в свет тогда, когда самому автору становились не нужны, т. е. после его смерти. Анастасий Синаит в своем «Путеводителе» упоминает о догматическом, полемическом и антинесторианском сочинениях, которые не сохранились до нашего времени. Такая широкая писательская деятельность сама по себе ставила Анастасия в необходимость иметь под рукою извлечения из творений святоотеческой и вообще учено-богословской литературы и даже систематизировать их в применении к известному догматическому пункту, как это мы и видим в Доктрине, обнимающей учение отцов о воплощении Бога-Слова.

Все указанные результаты относительно Доктрины, ее происхождения и состава, имеют для нас, изучающих сочинения Леонтия Виз., величайшую важность. Именно, они убеждают в несомненной давности происхождения тех сочинений Леонтия, из которых имеются извлечения в Доктрине, как то: *Contra Nestor, et Futych., De sectis, Adversus argum. Severi* и помещенного в целом виде: *Capita 30*³²³. Ясно, что все, эти сочинения находились в обращении уже в VII веке, иначе они не попали бы в состав Доктрины. Но здесь можно поставить такой вопрос: следует ли отсюда, что Анастасий Синаит пользовался сочинениями Леонтия Виз., не пользовались ли они оба третьим, неизвестным нам, сочинением? Для решения этих вопросов необходимо обратиться к более подробному рассмотрению обоих писателей в их взаимной зависимости.

Сличение фрагментов Леонтия с цельными сочинениями последнего, как мы видели, устанавливают факт пользования Доктрины Леонтием, теми его цельными сочинениями, в которых фрагменты содержатся, именно сочинениями: *De sectis*, *Contra Nest, et Eutych.*, *Advers. argum. Severi*. Очень характерно в смысле, сравнения с Доктриной следующее место из *De sectis*: actio 6, с. 1233 – 1237, параллель коему Доктрина представляет в « ἐκ τῶν Λεοντίου σχολίων »³²⁴. Последняя почти вдвое короче своего прототипа, при чем ее автор передает мысли подлинника во многом своими словами. А параграф шестой, в коем, между прочим, находится вставка: ἀπό τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ, остается Доктриной незатронутым, как бы для нее совсем неизвестным. Не говорит ли этот факт о том, что данное место и действительно чуждо подлиннику и составляет позднейшую интерполяцию? И не следует ли далее, отсюда, что автор Доктрины имел пред собою более чистый источник – подлинный оригинал сочинений Леонтия?! Затем, нельзя не обратить внимания на самое начало обсуждаемого места в Доктрине, где стоит: » Λέγουσιν", вместо: μέλλομεν λέγειν, как имеется в *De sectis*, что указывает на перифраз подлинника, а не дословное его приведение. И еще, во второй цитате Доктрины: ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου³²⁵, взятой из *De sectis* (actio 7, с. 1240 – 1241 C), делается значительное сокращение подлинника и все заканчивается словами: δεῖ οὖν ἡμᾶς γινώσκοντα...κῖλ, являющимися, очевидно, уже авторским прибавлением, своего рода комментарием к извлечению. Наконец, в выдержке: «ἐκ τῶν Λεοντίου σχολίων" Доктрины³²⁶, равняющейся *De sectis* с. 1244CD, примеры Сократа и Платона заменены Петром и Павлом (не с намерением ли замаскировать заимствование³²⁷ и самая выдержка заканчивается пространным, рассуждением автора по поводу приведенных, слов. И если бы мы пошли далее этим путем сличения цитат из Леонтия в Доктрине с их параллелями в настоящих сочинениях Леонтия Виз., то повсюду нашли бы подтверждение нашей мысли о материальном пользовании Леонтием автора Доктрины и то расширении, то сокращении им своего источника.

Центр тяжести в суждении о зависимости Доктрины от сочинений Леонтия можно вернее всего полагать в сравнении святоотеческих извлечений в Доктрине и в сочинениях Леонтия Виз. И вот, какие выводы могут быть сделаны на основании такого сравнения. Самые заглавия тех сочинений, из коих сделаны извлечения в Доктрине, говорят за то, что этот сборник имел в виду скорее всего цитаты из сочинений Максима Исповедника, а не Леонтия Виз.³²⁸. Это во 1-х. Во 2-х, флорилегий, (сборник извлечений из церковных писателей), 1-й книги *Contra Nest, et Eutych.* обнимает 89 патристических, цитат³²⁹, из коих 38 находятся в Доктрине, при чем 14 из них по объему одинаковы, 10 – длиннее у Леонтия, а 14 – наоборот длиннее в Доктрине³³⁰. Так, же дело обстоит и относительно второй книги. В конце ее находится 27 цитат из разных писателей, и только две цитаты находят себе параллели в Доктрине (сар. 7, ,X, сар. 11, VI), при чем объем их далеко неодинаков. Напротив, флорилегий 3-ей книги *Contra Nest, et Eutych.* почти совсем совпадает с Доктриной не только по расположению цитат, но и по объему их, за исключением 5-ой цитаты из Леонтия, замененной в Доктрине иной выдержкой³³¹. Такое же точно впечатление выносится и из наблюдений над флорилегием, в *Contra Monophys.* и его параллелью в Доктрине. И здесь, – в одних цитатах наблюдается расширение текста у Леонтия сравнительно с Доктриной³³², в других наоборот, и последних гораздо больше, нежели первых³³³. Есть даже разница в самых титулах цитируемых сочинений. Так в *Contra Monophysii.* (с. 1836B.) после слов: » Πρόκλου Κωνσταντινοπόλεως" стоит " εἰς τό παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν«, а в Доктрине, (р. 49 – V) читаем: ἐν τῇ τεσσαρακότη В *Contra Monophys.* (с. 1864A) находим: μεγάλου Αθανασίου, в Доктрине же (р. 62 – X) на этом месте стоит: Ἀπολλυναρίου ἐκ ἐπιστολῆς πρὸς Ἰωβιανόν τὸν βασιλέα. Иногда можно встретиться с частичной выемкой в Доктрину из цитат Леонтия, как напр. из толкования Кирилла на послание к Евреям – col. 1850AB в Доктрину р. 20 XXXII. Случается, что цитаты, помещенные в Доктрине, порознь, у Леонтия стоят объединенными и наоборот, (как напр. с. 1837D и Doctr. р. 12 – VII, 36 – V; или: с. 1825C и

Doctr. 83 – VII, 93 – VI). Интересно такое сопоставление: в Contra Monoph. с. 1825D под титулом: τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου... κτλ пишется: " τοὺς λέγοντας (μετὰ τὰ ἐν μέσῳ τινά) τὰς φύσεις τοῦ Χριστοῦ... κтл. В Доктрине же (р. 15 – VII) помещено полностью то, что там ἐν μέσῳ опущено, и во всей этой цитате сверх сего слово φύσις заменяется словом: οὐσία. Не останавливаясь на других менее важных различиях между сочинениями Леонтия и Доктриной, поставим вопрос о том, какой же можно сделать вывод на основании всего изложенного о взаимном пользовании этих авторов? Прежде всего отсюда следует, что на происхождении цитат Доктрины из Леонтия в их теперешнем виде настаивать, никак нельзя. Против этого слишком сильно говорят, указанные нами отступления текста Доктрины от сочинений Леонтия: объяснять же эти различия корректурными ошибками, или свободным обращением с текстом составителя Доктрины было бы слишком произвольно. Вот для научного объяснения этого последнего результата наблюдений над сочинениями Леонтия и Доктриной, равно как и для объяснения наличности фрагментов у Леонтия, цитируемых также и Доктриною, Лоофс и выдвинул свою гипотезу о «Схолиях Леонтия Византийского». как цельном и основном труде, ставшем источником всех имеющихся в настоящее время сочинений этого автора.

Лоофс свою гипотезу базирует на подмеченной им тесной зависимости сочинения Contra Monophysitas от De sectis. В начале 6 actio De sectis (с. 1233B) Леонтий ставит себе, задачу наследовать с трех сторон правоту возводимых диакриноменах (колеблющимися: πάντες οἱ διακρινόμενοι) на церковь обвинений: исторически (τὰ αὐτῶν ἱστορικά), рационалистически (τὰ ἀπὸ συλλογισμῶν καὶ περὶ νοίας) и патриотически (τὰ ἀπὸ χρήσεων). Далее автор так и следует намеченному плану, посвящая каждой стороне исследования особый отдел (6-й, 7-й и 8-й). Параллель этим отделам De sectis, оказывается, можно усмотреть и в плане сочинения Contra Monoph.. Уже одно то, что во всех этих отделах Леонтий занимается разрешением тех самых « ἀπορίαι», (в с. 1236D и далее постоянно повторяется этот термин), из которых, числом

63, состоит и сочинение *Contra Monoph.* (в его теоретической части), дает веские основания подозревать близость по содержанию обоих сочинений. В *Contra Monoph.* только в более кратком виде развито все то же, что содержится и в *Do sectis*, при чем терминология, словарь, обороты речи, отдельные выражения оказываются то совсем тождественными, то очень напоминающими это последнее сочинение³³⁴. Из такого факта, по Лоофсу, следует, что сочинение *Contra Monoph.* имеет своим первоисточником сочинение *De sectis* или *Σχόλια Λεοντίου*. Но так как *Contra Monoph.* соединялось в раннейшее время с *Tractatus adver. Nestorianos* в одно сочинение, то следовательно все это цельное сочинение надо считать переработкой из его прототипа – Схолий Леонтия.

Но этого мало. Через Доктрину, содержащую в себе выдержки из сочинений *Contra Nest, et Eutych.*, *Advers. argum. Severi* и *Capita 30*, устанавливается также связи, и этих последних сочинений со Схолиями Леонтия, связь, заставляющая предполагать, что данные сочинения также являются переработанными из основного первоисточника. Доктрина, цитируя места из означенных сочинений Леонтия, надписывает над цитатами: « ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου ». В древнем манускрипте. *Palatini Graecae Bibliothecae Vaticanae* (II. Stevenson, *Rom. 1885*), относящемся к XI веку, есть на одном фрагменте такая надпись: « ἐκ τῶν Λεοντίων ». Это последнее название само собою наводит на мысль о существовании Леонтин, как общего и цельного сочинения Леонтия, из которого делаются заимствования. Выше указанное нами выражение в 1-м фрагменте (с. 2005B): « ἔσται τοῖς ἀπὸ Νεστορίου » дает основание считать этот фрагмент извлечением из цельного сочинения против несториан. Но имея для себя более или менее ясные параллели в *Contra Nest, et Eutych.*, этот фрагмент оканчивается таким текстом (с. 2009CD), которому вообще нет прямого соответствия в сочинениях Леонтия, хотя с другой стороны нет ничего и противоречивого с последними по материи и изложению. На этом конце фрагмента выясняются философские понятия: γένος, εἶδος, διαφορά и пр., т. е. то, чего весьма часто касается Леонтий Виз. в своих трудах. Этот факт, в

свою очередь, заставляет думать, что первоначальное сочинение, откуда взять 1-ый фрагмент, было обширным и обстоятельным произведением, включающим в себя все взятые вместе сочинения Леонтия и их настоящие фрагменты с присоединением трактата о философских предпосылках автора³³⁵. Нынешнее сочинение Леонтии *De sectis* в своем титуле сохранило и это общее наименование, прилагавшееся к первооригиналу сочинений Леонтия, именно: Λεοντίου Βυζαντίου σχολαστικῆς σχολία. Автор Доктрины, составивший ее через 100 лет после Леонтия, пользовался несомненно подлинником в таком его первоначальном виде, что и служить причиной наблюдаемых нами ныне различий Доктрины с сочинениями Леонтия, которые представляют из себя раздробление и переработку подлинника.

Лоофс идет еще далее. Он усиливается доказать и то, что сочинение *De sectis* в своем настоящем плане и содержании сохраняет еще ясные следы своего архитипа. Ядро этого последнего составляют 6, 7, 8 и отчасти 10-й *actiones*. Все мысли этих мест только в более пространной форме развиваются в остальных сочинениях Леонтия. *Actio* 9 по существу является продолжением 8-го и об нем можно бы не говорить, но Лоофс не задумывается подыскать специальную параллель и ему в 24-й главе Доктрины, а чрез нее, как наполненную патристическими извлечениями, устанавливает связь с второй частью *Contra Monoph.*, которая также содержит свидетельства отцов. Таким образом выдвигается предположение о том, что 9 *actio De sectis* переработан из 2-й части *Contra Monopli.* но не наоборот конечно, ибо последняя несравненно обстоятельнее и материальнее первого.

На большое затруднение наталкивается Лооф при рассуждении о первой половине *De sectis*. Что из себя представляют эти 5 *actiones* в отношении к основным Схолиям? По изложению и содержанию они вообще мало подходят к Леонтиевским писаниям, как содержащие в себе более церковно-исторический материал, чуждый полемического и философского элемента, ярко отличающего труды Леонтия. Лоофс не задумывается считать всю эту первую половину *De*

sectis собственности аввы Феодора, присоединившего к ним в конспективном виде и основное учение Леонтия, с которым он хорошо познакомился по Схолиям. Только для первого actio Лоофс делает снисхождение и согласен считать его, (хотя и не в полном виде), родственным Леонтию. На это вызывается он наличием близкого сходства его содержания с 7 actio, затем – с Advers. argum. Sev. (с. 1936С), с Contra Nest, et, Eutych. (с. 1277D) и с трактатом advers. Nest. (с. 1560AB).

То предположение, что все настоящие сочинения Леонтия суть части одного цельного и основного, по мнению Лоофса, еще подтверждается и фактом неоднократного повторения во всех его сочинениях главных мыслей и при том в одних и тех же почти выражениях. Леонтий говорит, что он не любит παλιλλογεῖν καί ἀνακίλοῦν, и потому всегда извиняется, если бывает иногда вынуждаем изменить своему правилу³³⁶. Таким образом, для указанного явления остается одно только естественное объяснение, это – принятие, что все отдельные сочинения Леонтия суть позднейшие выделения из одного общего первоисточника, каким были Схолии Леонтия.

Дальнейшие усилия Лоофса доказать свою гипотезу, т. е. вывести и все остальные труды Леонтия из Схолий Леонтия, как из их первоисточника, и чрез то привести все числители к одному знаменателю, все более и более затрудняются. Обширное и разнообразное содержание этих остальных сочинений оказывается невозможным уместить в малый сосуд сочинения De sectis т. е. указать идейную и вербальную зависимость от него других сочинений. Так уже относительно Contra Monophys и Advers. arg. Severi Лоофс лишь с помощью всяких натяжек мог доказать зависимое отношение их от 7 actio, и при этом должен был сознаться, что в тесные рамки этого actio нельзя уложить весь материал этих сочинений³³⁷. Сочинение же Adversas fraud, apollin. и Capita 30 почти совсем не могут быть выведены из сочинения De sectis, а отсюда – и из основных Схолий Леонтия. Все заключения Лоофса в этом направлении отличаются не только большою проблематичностью, но и прямо произвольностью, бездоказательностью. Вот почему и сам автор смелой гипотезы

впоследствии должен был сузить свой широкий размах и ослабить в себе ту неподатливость, с какою первоначально отстаивал свои тезисы. В своей рецензии на книгу Рюгамера Лоофс уже смягченным тоном заявляет: «справедлива осторожность Рюгамера относительно принятой мной гипотезы для сочинения *De sectis*, как *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*. Я считаю, что это сочинение дошло до нас в позднейшей и притом глубокой переработке, и что сочинение *Contra Nest. et. Eutych.* в их настоящем виде не произошли от Леонтия, но первоначально являлись частями сочинения Леонтия, позднее переработанного в *De sectis*. А гипотезу о том, что *Advers. argunn. Severi* и *Capita 30* суть части этого же сочинения, я пока оставляю»³³⁸. И чем дальше шло время, тем больше Лоофс спускался с высот своего ученого гонора в равнины единомыслия со своими коллегами. В 1902 г. Лоофс пишет: «в отношении этого вопроса (вопроса о Схолиях Леонтия), я думаю теперь иначе, нежели 15 лет назад. Быть может его (основное сочинение Леонтия) составляли и отдельные *Κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἰρετικῶν*, (каковая надпись встречается в кодексах Лавдиановском и Афонском), в которых патристические цитаты были приведены с пространными догматическими, полемическими и историческими схолиями. Из этих схолий и происходить выдержки с заглавиями: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου*. Из того же материала в переработке аввы Феодора получились и *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου*³³⁹. Таким образом, теперь мы должны уже считаться с этим последним реформированным мнением Лоофса, по которому основной и источник труд Леонтия представлял собою не единое целое: «Леонтины» или «Схолии» Леонтия, а просто разрозненный книги с догматико-полемиическим и историческим содержанием, объединенные лишь внешним образом в одно превосходное издание, по указанному выражению патр. Германа, носившее название: *Λεόντια*, т. е. книги (*βίβλια*), или главы (*κεφάλαια*) Леонтия Виз.

Относясь критически к гипотезе Лоофса, мы прежде всего должны сказать, что по существу своему эта гипотеза не представляет ничего нового и оригинального. Эту мысль о «*Σχόλια Λεοντίου*» мы находим все в том же 86 томе Патрологии

Миня, с которым нам приходится постоянно иметь дело. Именно, в конце сочинения Леонтия «Adversus. fraud. Apollin», можно читать такую заметку: «не без труда и усилий издал я в летние жары Римского неба греческий текст пяти трудов Леонтия, взятый из прекрасного кодекса. Если бы соединить эти труды с другими двумя еще большего значения и присовокупить части, разбросанные по разным местам, то появилось бы некоторое превосходное богословское издание, которое, по убеждению св. Германа, должно быть названо » Λεόντια« и должно быть помещено в сокровищнице церковной с благоговением»³⁴⁰, Лоофс подхватил эту мысль и развил в том смысле, что такое сочинение в целом его виде вышло уже из под пера самого Леонтия, как плод его полемики с еретиками пи вообще его научно-богословских занятий. Но одно дело – выставить и построить гипотезу, другое дело доказать и обосновать ее. На это последнее дело у Лоофса, по нашему убеждению, оказалось весьма недостаточно научных сил и средств. Как мы говорили уже в критике монографии Лоофса вообще, (см. введение в нашу работу), гипотеза Лоофса заводит его в логический круг. Те доказательства, на какие он ссылается для подтверждения своей гипотезы в сущности сами гипотетичны и требуют себе доказательств. Он часто считал доказательствами не объективные, не документальные данные, а свои же собственные домыслы, которые и возводил очень скоро на степень несомненных истин. Все его построения имеют только видимость серьезной науки: он анализирует тексты и на основании этого анализа делает свои обобщения и заключения, не думая о том, что сам же эти тексты признал неподлинными и переработанными. Гиперболизм его выводов по сравнению с настоящими научными ресурсами неизменно сопровождает каждый шаг развиваемой им гипотезы. Вот почему у Лоофса и не нашлось никого вполне солидарного с его гипотезой о сочинениях Леонтия, да и сам он в конце концов вынужден был постепенно отказаться от многих своих прежних утверждений.

Кроме того, мы не склонны придавать данной гипотезе в деле изучения Леонтия Виз, и особенной важности и полагаем, что вопрос о фрагментах Леонтия, существующих в издании

Миня, а равно об извлечениях, из его сочинений, находящихся в Доктрине, может быть до некоторой степени уяснен без всякого предположения одного цельного первоисточника сочинений. Надписание первого фрагмента, взятого из *Contra Nest, et Eutych*: « ἐκ τῶν Λεοντίου» говорит не о чем ином, как о заимствовании его из какого-нибудь сочинения вообще, а не из общего и цельного его труда³⁴¹. Такое же объяснение может быть дано и надписанию (фрагмента 3-го, параллель коего находится в *Advers. arg. Severi*. Остальные же фрагменты, надписанные: « ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου» и в действительности находятся в *σχόλια Λεοντίου*, стало быть по праву должны быть надписаны так составителем Доктрины, имевшим пред собою настоящее сочинение *De sectis*, несомненно только в его подлиннике, свободном от различных интерполяций, каким оно подверглось в последующее время.

Что касается до тех прибавлений текста, иногда, как в 1-м фрагменте, очень значительных сравнительно с параллельными местами в сочинениях Леонтия, а также до текстуальных различий, замечаемых особенно в извлечениях Доктрины, то все таковые – и прибавления, и изменения, легко могли быть сделаны в самых этих фрагментах и извлечениях, которые к своему бытию были вызваны другим автором, руководившимся при этом своими специальными целями! Разве, не мог этот автор присоединять к одному извлечению и другое, подходящее для него по материи. Разве, не мог он вносить в него своих толкований согласно известным побуждениям! Извлечения и фрагменты во всяком случае заслуживают с нашей стороны меньшего доверия в смысле их подлинности, чем цельные сочинения писателя, и именно потому, что люди всегда склонны ценить и беречь цельное, нежели отрывки. Мы убеждены, что в эти истекшие 1300 лет, цельные сочинения Леонтия сохранились в более близком к своим оригиналам виде, нежели фрагментарные части их, как то хочет доказать Лоофс своей хитроумной гипотезой.

Итак, мы признаем, что существующая сочинения Леонтия Виз. в таком же виде отдельных произведений и вышли из рук своего автора, в каком мы их теперь имеем. И все авторы VI –

VII вв. (напр. имп. Иустиниан, Ефрем Ант., Анастасий Синаит, Максим Исповедник) свои труды выпускали в дробном виде и составе: в особых посланиях, ответах, тезисах и пр., словом, в отдельных книгах по каждому вопросу. Едва ли, конечно, ставил сам автор над каждым из сочинений те или другие надписания. Эти последние скорее всего были поставлены его современниками, читающей публикой, которая не могла не интересоваться сочинениями Леонтия, как отвечавшими насущным запросам времени и нисходившими от авторитетного лица.

Относительно собственно сочинений *De sectis* и *Capita* 30 нужно сказать, что титулы их: «σχόλια и κεφάλαια» могли быть приданы и самим автором. Леонтий знал сочинение св. Кирилла «κεφάλαια» против Феодора и цитовал его³⁴². Далее, Леонтий делал извлечения из «τοῦ αὐτοῦ (Κυρίλλου) ἐκ τοῦ ἰα κεφάλαια σχολίων»³⁴³ и по несомненной симпатии к своему учителю мог сам заняться составлением подобных ему схолий. То обстоятельство, что в первой половине его Схолий более имеет места исторический, нежели полемический элемент, несколько не говорит против принадлежности Леонтию этого сочинения во всем объеме. Излагая в первых 5 отделах историю развития ересей, Леонтий все время имеет в виду несторианство и евтихианство и хочет этим самым историческим генезисом установить их родство с учением древних еретиков. Таким образом и в исторической части Леонтий преследует все ту же полемическую цель, которую он ставит себе и в других своих сочинениях, особенно в *Contra Monophys.*, *Contra Nestor et Eutych.* Таким образом, вопрос о признании сочинений Леонтия Византийского вышедшими из рук их автора в том же самом виде, в каком они существуют и ныне, может быть разрешен в благоприятном смысле, и вообще не нуждается, для такого своего разрешения в шатких гипотезах, подобных гипотез Лоофса.

Заканчивая настоящую главу, мы считаем необходимым возвратиться снова к ее началу, к речи о фрагментах Леонтия. Из того, что эти фрагменты издавна существовали и существуют рядом с цельными сочинениями Леонтия, мы должны считать их

не только не бесполезным балластом в собрании трудов Леонтия, но и весьма важными и характерными для понимания и изучения этих последних. Но всех фрагментах Леонтий выясняет значение тех самых терминов на истинном истолковании которых он и стремится обосновать церковное учение о соединении природ во Христе. Автор оперирует здесь с логическими и философскими аргументами, имея в виду подобную же полемику со стороны противников. Повсюду он настаивает на точном смысле и определений понятий, считая, что и все разногласие людей происходит именно от того, что они говорить на разных языках и не понимают друг друга. В частности, первый фрагмент вскрывает смысл терминов: ὑπόστασις, φύσις, ἐνυπόστατος, ἑνωσις³⁴⁴, и обличает несториан в извращении понятия о соединении природ во Христа. Зная о несторианских привычках переводить богословские рассуждения на язык философии и в этой области запутывать противника, Леонтий сам дает определение тех философских понятий (γένος, εἶδος καὶ διαφορά)³⁴⁵, которыми оперируют несториане, поражая их собственным их оружием.

Во втором фрагменте Леонтий подробно исследует три главные христологические понятия: ἐνυπόστατον, ἀνυπόστατον и ὑπόστασις³⁴⁶, находя в каждом из них двойственный смысл и стараясь устранить проистекающую отсюда возможность впасть в заблуждение при применении таких терминов к христологическому догмату. Маленький третий фрагмент содержит в себе рассуждение Леонтия о тех умственных источниках, из которых проистекают несуществующие в действительности соединения в роде гиппоцентавров и сирен³⁴⁷. Рассуждение автора клонится к уяснению истинного понятия об ипостаси, которая не должна заключать в себе ничего общего – фантастического, а только единичное – реальное. Фрагмент четвертый заключает в себе силлогистическое доказательство положения, что если человек есть одна природа, то Христос есть две природы, ибо Он по одной природе Бог, а по другой – человек, по Божеской – один из Св. Троицы, по человеческой – один из нас³⁴⁸. Человек же, как это на примере уясняет автор, есть только одна природа, хотя в ней и различается тело с

душей. Субъектом этих природ во Христе является Его ипостась, ибо только она может воспринять совмещение двух природ. В последнем фрагменте Леонтий трактует о числе³⁴⁹. Понятие числа для многих являлось камнем преткновения в применении ко Христу. Леонтий смотрит иначе: что не приложимо в отношении к другим, то может быть приложено ко Христу, в Нем могут совместиться один и два, одна – ипостась Богочеловека, и две природы – Божеская и человеческая. Таково учение всех отцов церкви.

Д. Сочинения, приписываемый Леонтию Виз.

К литературным трудам Леонтия Виз. в издании Миня присоединяется еще четвертая группа сочинений, которые хотя и надписываются именем Леонтия, но по многим данным должны считаться не подлинными его произведениями, а только приписываемыми ему. Эту группу составляют: 1) две гомилии Леонтия, пресвитера Константинопольского и 2), сборник о священных предметах Леонтия и Иоанна. Первая гомилия имеет такую надпись: » Λεοντίου, πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως, ὁμίλια εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστήν καὶ εἰς τὸν ἐκ ὑσννητῆς τυφλὸν καὶ εἰς τό: μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν"³⁵⁰. Вторая надписана так: « λόγος Λεοντίου, πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως, εἰς τὴν ἀγίαν παρασκεβὴν τῆς μεγάλης ἐβαομάδος εἰς τό πάθος τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς Ἰώβ: Κύριε εὐλόγησον"³⁵¹.

Содержание первой гомилии состоит из следующих главных мыслей: сущность праздника преполовления заключается в продолжение празднования Воскресения Христова и в приближении к другому празднику Сошествия Св. Духа. Своим воскресением Христос разрушил средостение ограды врагов, которые вплотную окружили человека и грозили ему конечную гибелью. Это средостение воздвиг Адам своим преступлением и укрепили люди своими грехами. Примирить человека с Богом и восстановить нарушенное между ними тесное общение никто из земнородных не был в состоянии. Сделал это Господь Своим воскресением из мертвых. В сознании этого благодеяния Божия и состоит вся сущность радости для любящих Господа в дни воскресения. Все христиане призываются разделить эту радость. Христиане – не

Иудеи, которые могут сеять только зло и нечестие, а потому не могут иметь и чистой, святой радости. Иудеи не в состоянии повредить делу Христову, делу спасения людей. Христос разрушит и сокрушит все козни и замыслы их против христиан. Так они посадили в тюрьму высочайшего из апостолов Петра (κορυφαίωτάτου τῶν Ἀποστόλων Πέτρον)³⁵², но воскресный Господь чудесно освободил его. Они и Самого Господа заключили во гроб, запечатали и приставили стражу, и постоянно при жизни Его приносили Ему одно досаждение и бесчестие. Они считали Его и даже звали демоном. Сами демоны признавали Господом Христа Спасителя, ибо не Соломона, создавшего Иерусалим, а Иисуса. все в руке Своей содержащего, они спрашивают о повелении войти в, стадо свиней. Соломон сам стал рабом демонов, может ли он быть господином над последними? Христос совершал дивные чудеса: исцелил, напр., слепого от рождения, а Иудеи сочли за это Его грешником, преступником, нарушителем субботы. Может ли раб отпустить раба на свободу и пленный выкупить пленного? Может быть, по вашему, и Лазаря Христос воскресил, как грешник?! Воспримите же вы, иудеи, себе вождем в жизни слепого от рождения и научитесь у него вере во Христа! Христос несомненно превосходит всех ветхозаветных пророков и законодателей, Моисея, Илию. Елисея и др., ибо сами они не могли творить ничего подобного Христу. Итак, Христос не только не слабый грешник, но безмерно Высший и Могущественнейший всех Бог. Напрасно иудеи умаляют славу Христа и бесчестят имя Его. Ничего грешного и преступного никогда Он не сотворил. Он не нарушил и закона о субботе тем, что восстановил у человека то, чего он лишился по действию диавола. В данном случае иудеи весьма походят на судей Сусанны. Безмерную радость своим поведением они доставляют врагу нашему диаволу и тем сами на себя навлекают осуждение. Оставьте же свое безумие! Не судите на лица, но судите праведный суд. Суд иудеев в отношении ко Христу – суд лицемерный, суд пристрастный. За такой суд, за такое насилие над неповинными людьми всегда постигал праведный Божественный суд, воздававшей им погибелью. Так

погибли Новуходоносор, Ирод и др. Для Христа и для всех мучеников пасшие над ними не приносят им вреда, оно дает им мученические венцы и доставляет Церкви Христовой новых членов. Иудеи заслужили тяжкое осуждение и высшее наказание за свое ненавистное отношение к верующим во Христа. Они все осквернили и запятнали злодейством, что еще было у них чистого и достойного почтения: и свою синагогу, и пасху, в первой они присуждают к кандалам, во вторую осуждают на убийство. Так погибельно судить с пристрастием! Итак, должно хранить себя от осуждения, если хотим достойно праздновать свои праздники. Не о том должна быть забота у нас в праздники, чтобы вырядиться в новый наряд, но чтобы освободить душу свою от рабства греху и исполнить ее радостью о Христе.

В слове на Страстную Пятницу автор развивает такие мысли: велики дары молитвы и неисчислимы ее прекрасные плоды. Молитва управляла кораблем Ноя, оплодотворила неплодную Анну, извлекла Тону из чрева кита, спасла Ниневитянам город и жизнь. Потому и Христос, будучи человеком, Сам молился и учил молиться Своих учеников. Он молился даже на кресте за Своих врагов-распинателей. Если когда, то в этот момент особенно выступает напоказ вся низость и жестокость иудеев, которые продолжали поругание Христа, молившегося за них пред Отцем об отпущении их греха. Христос знал, что делал, когда творил Свою крестную молитву. Не этих жестоковыйных иудеев Он думал спасти от грозившего им наказания за Богоубийство. Он видел между этими иудеями Павла, будущего Своего апостола, видел Стефана, первомученика Своего. Как Бог, Христос и не нуждался в молитве к Своему Отцу, но, как человек, он хотел привлечь милость Отца Небесного к Себе. И для нас людей этим обращением к Богу Отцу Христос дал нам неложное свидетельство о Своей Сыновней близости к Нему, как в свою очередь Отец Небесный Своим гласом с неба о Сыне на Иордане показал, к Кому Он особенно благоволил. Посему не считай Кого либо меньше между Отцем и Сыном. ‘ Υἱός происходит от οἶος и значит: каков Отец, таков?, и Сын, Если

Отец есть Бог, то и Сын также Бог. Если Христос молится, то по Своей человеческой природе (κατὰ τὸν τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγον). Все страдания Христовы также относятся к Его человеческой природе, хотя и соединенной с Божеством. «Христос молится домостроительственно οἰκονομικῶς). чудодействует?, же богопристойно (θεοπρεπῶς); не иной страдающий, а иной чудодействующий, но один и тот же, Кто спал, Тот и мертвых воскрешал. Кто жаждал, Тот и насыщал. Один и тот же Единородный Сын, Который обитает безболезненно и неизреченно в девическом?, чреве, распят на деревянном кресте, почивает тридневно в высеченном гробе, возносить Себя в облаке восхождения, спосаждает на Лоне Отца и ни в чем не имеете недостатка»³⁵³. И не смотря на такую могущественную силу Божества, какая обитала во Христе, Он не отлагал молитвы, ибо считал ее для человечества Своего необходимой. Что велики дары молитвы и что она необходима для всякого, послушай наставление Моисея, повествующего: «и сказал Господь к Елифазу Феманитянину: ты согрешил и твои друзья³⁵⁴ и т. д. Молитва Иова оказала благодеяние его друзьям, без нее они могли бы погибнуть. Эти друзья оказались не лучше врагов: они смущали Иова своими речами и вызывали его на богохульство, говоря: «твой же Бог и подвигоположник нас послал к тебе, чтобы просить твоего ходатайства за нас, худо поступивших». Иов не смущался безумными речами друзей и, продолжая терпеливо переносить свою долю, не только сам себя сохранил от наказания и гибели, но получил дерзновение своею молитвою помогает и неразумным своим друзьям. Всем христианам нередко приходится быть на положении как Иова, так и друзей его. И в обоих случаях не следует пренебрегать молитвой, или самим творить ее, или просить молитв за себя у других, близких, к Богу, Иов спас своею молитвою и свою жену, обезумевшую от горя и дававшую мужу нечестивые советы, которые прекратили бы его здешние страдания, но положили бы начало его вечным мукам. Иов отверг эти советы и, сотворив молитву, не только себе самому возвратил прежнее благополучие и благоденствие, но и разделил его с своей женой. Итак, и вы, женщины, и все вообще

христиане, пусть никто не отчаивается в спасении, в избавлении от временных бед, хотя бы и впал в грех и лишился благоволения Божия. Залогом этих благ и милости Божией служат для нас страдания Христа. Ибо сегодня венец сплетается, и Иов венчается, гроб печатается и небо открывается, и вся человеческая природа от греха и смерти освобождается.

Мы с намерением подробнее, чем следовало, воспроизвели содержание проповедей Леонтия, пресв. Константинопольского, чтобы яснее показать, насколько подходят они по материи и стилю к сочинениям Леонтия Виз. Нам думается, что с этой стороны – материи и стиля эти проповеди не представляют ничего решительного для суждения о принадлежности их Леонтию Виз. Правда, что у последнего в сочинениях более преобладают рациональные и философские приемы аргументации, правда, что у него отводится мало места нравственно-назидательному элементу, правда, что у него немного встречается экзегетико-истолковательных мест, но все это далеко еще не достаточно ни для отрицания, ни для признания принадлежности нашему автору этих проповедей. Проповедь – не полемический трактат и здесь по необходимости приходится употреблять и другие приемы рассуждений, приходится иначе и аргументировать, следовательно в качестве проповедника мог написать подобные проповеди и Леонтий Виз. Затем есть некоторый и сходные мысли как в первой³⁵⁵, так и особенно во 2-й проповеди с сочинениями Леонтия Виз., в особенности эта речь о различии во Христе божественной и человеческой природы с специальными для каждой из них свойствами и действиями очень родственна нашему Византийцу³⁵⁶. Эту вторую проповедь издатель не одобряет со стороны изложения и языка³⁵⁷. Относительно такой оценки мы должны сказать, что во всяком случае она несправедлива. Если о первой проповеди сказано: «это – труд ученый с прекрасным и чистым стилем»³⁵⁸, то и вторая не ниже ее. Издателю второй проповеди не понравилось то, что автор «в ней ничего почти не рассуждает о кресте», однако это справедливо лишь отчасти, т. е. что автор мало

говорить о кресте, но это обусловливается взятой им темой о молитва, строго им выдержанной. Издатель очевидно судил с современной ему точки зрения о данной проповеди, потому им и дан такой не в меру строгий приговор. Мы полагаем, что обе проповеди, если и не отличаются особою учености, то во всяком случае не сконфузили бы нисколько Леонтия Виз. своею принадлежностью ему. В них есть и хорошие мысли, и правильное построение, и достаточная убедительность, очевидно, их составлял не ученик, а опытный в проповедническом искусстве оратор. Но вот эта-то самая сторона данных проповедей нас и ставит более всего в затруднение относительно признания авторской принадлежности их Леонтию Виз. Ни откуда не видно, чтобы он занимался проповедничеством и пастырством, и притом в столице Византийской империи. Между тем надписание: «пресвитер Константинопольский» определенно говорить об этом. О нашем Леонтии мы знаем, что он был только византийским адвокатом, а потом иерусалимским монахом и игуменом, а потому приписывать ему указанный гомилии с явно неподходящим к нему надписанием было бы по меньшей мере голословно.

Посмотрим теперь, не найдется ли каких-либо указаний на автора разбираемых проповедей в церковно-патристической литературе. Минь заимствовал означенные проповеди пресвит. Леонтия, первую из издания Комбефиса³⁵⁹, а вторую из собрания сочинений Гретсера³⁶⁰. Но есть много и других кодексов и каталогов, которые содержать в себе эти проповеди. И вот что можно найти там: 1., Bibliotheca Caes. Vindobonenis., p. 82: *Leontius scholasticus aut presbiter Byzantinus et postea Laurae S. Sabae monachus...*, *ejus oratio in Iovum habita feria secunda sanctae magne Hebdomadis, princ: εὐκαιρον ἐν τῷ παρόντι... Λεοντίον πρεσβυτέρου Κωνσταν, λόγος εἰς τὴν ἀγίαν παρασκεβήν... κίλ... Μεγάλα.. Λεοντίου πρεσβυτέρου... ὁμίλια εἰς τὴν πεντικοστήν*». Таким образом, здесь схоластик смешивается с пресвитером и, судя по началам речей, последние имеют различные редакции. 2., В каталоге: *Codicum Graecorum Sinaiticorum*, №190 читаем: » *Λεοντίου πρεσβυτέρου Κωνσταντ... εἰς τὴν Μεσοπεντικοστήν καί εἰς*

τόν ἐκ γεννητῆς τύφλον καί εἰς τόν ἅγιον Πέτρον τόν ὑπό 'Πρώδου ἐκ τῆ φυλακῆ ἀποκλειθέντα", в № 380: " Λεοντίου πρεσβυτέρου 'Ιεροσολύμων, εἰς τὰ προφωτίσματα καί εἰς τὰ Βάπα καί εἰς τήν ἔγερσιν τοῦ Λαζάρου«. В этом каталоге Леонтий оказывается пресвитером Иерусалимским, но с иными гомилиями, чем какие приписываются пресвитеру Константинопольскому. 3., В 'Ιεροσολυμιτικῇ Βιβλιοθήλῃ, 1897 г. читается: » Λεόντιος ὁ Βυζάντιος – ἀποσπάσματα λόγος εἰς τόν 'Ιώβ (t. 3, 76; 24), – τήν Μεσοπεντικοστήν (t. 3, 77; 37), – Λεοντίου πρεσβυτ... Ιεροσολύμων λόγος εἰς τήν ἀγίαν ἑορτήν τῶν Βαίων (t. 4, 188). Но в той же библиотеке мы встречаем и следующее: « Λεόντιος Νεαπόλεως τῆς ἐν Κύπρῳ λόγος εἰς τήν Μεσοπεντικοστήν (t. 1, 22), – εἰς τὰ προφωτίσματα (242). Таким образом, при снесении приведенных цитат Иерусалимской библиотеки с Синайским каталогом Леонтий Неапольский или Кипрский оказывается тождественною личностью с Леонтием Иерусалимским. Потому небезосновательным можно считать и утверждение Рюгамера, приписывающего первому гомилии Константинопольского пресвитера³⁶¹. 4., В каталоге Моск. Синодальной библиотеки №215 находим следующее: сборник слов Леонтия, пресвитера констант.: εἰς τὰ φωτίσματα, καί εἰς τὰ Βάπα, καί εἰς τόν Λάζαρον. В других рукописях той же библиотеки (№№ 216, 389, 392) эти речи приписываются св. Иоанну Златоусту. Далее там же в № 217: сборник слов Леонтия, пресв. констант. εἰς τόν 'Ιώβ; №412 – εἰς τήν μέσσην 5 καί εἰς τόν ἐκ γεννητῆς τύφλον; №. 231 – princ: ὁ σοι περὶ τήν ἑορταστικήν.

Сопоставляя настоящие цитаты с раннейшими, мы находим, что Леонтию константинопольскому снова здесь усвоятся те же речи, какие приписывались и неапольскому епископу. Отсюда естественно возникает мысль, не есть ли этот Леонтий, еп. неапольский одна и та же личность с Леонтием, пресвитером констант.? В таком предположении ничего неприемлемого не представляется, особенно если принять такую дополнительную комбинацию, что этот пресвитер константинопольский впоследствии возвысился в епископа неапольского³⁶². Первоначальные издатели проповедей Комбефис и Гретсер ничего не говорят определенного о

личности Леонтия, при чем второй из них прямо сознается в своем незнании³⁶³, первый же дает такую реплику: «многие видят в этом Леонтии того же Леонтия Византийского.... Эпоха его обозначается импер. Иустинианом. Сюид хвалит некоего Леонтия Византийца во время Зинона, тоже монаха. Может быть он и был тем Леонтием, который из монаха сделался пресвитером константинопольским»³⁶⁴. Это последнее мнение, конечно, есть не иное что, как простая догадка никакой реальной почвы под собой не имеющая. И, вообще, нужно сказать в заключение, что вопрос об авторстве проповедей при настоящем отсутствии бесспорных доказательств не может быть решен окончательно и должен оставаться открытым впредь до нахождения новых документов с более точными указаниями.

В аппендиксе к сочинениям Леонтия Виз. у Миня помещено: *Leontii et Ioannis collectanea de rebus sacris, lib. secundus*³⁶⁵. Первой книги здесь не достаёт и об ней не дается никаких сведений. Эта же вторая книга взята Минем у Мая из t. VII, *Collectio nova script, veter. patr.* Данная книга разделяется на 2 части, из коих в первой по отдельным рубрикам сообщаются предметы содержания книги (οἱ τίτλοι τῶν στοιχείων) со схолиями, в которых указываются сходственные пункты данного сочинения с «Священными параллелями» («Τὰ ἱερά παράλληλα») Иоанна Дамаскина. Во второй части приводятся цитаты из Свящ. Писания, сочинений св. отцов и различных философов, иногда со схолиями к ним. Первый и важный для нас вопрос относительно этого сочинения есть вопрос о писателе его, кому оно принадлежит?

Судя по надписи сочинения и по тому, что оно присоединено к трудам Леонтия Виз., этого последнего и нужно считать участником в составлении данного сочинения. Издатели именно такого мнения и были³⁶⁶. Самое сочинение по своему содержанию даёт некоторые основания к такому признанию в авторе его Леонт Виз. Именно, если кто, то наш Византиец был весьма начитан и сведущ в Свящ. Писании и творениях отцов и учителей церкви, а также и в философских сочинениях. Этими источниками он всегда и широко пользовался для подтверждения своих положений. Ссылаясь повсюду в тексте

своих трудов на эти источники, Леонтий иногда составлял целые отделы – флорилегии из таких ссылок и присоединял их к своим книгам. Потому, повторяем, совершенно подходит к Леонтию Виз. составление такого сборника религиозно-богословских по разным вопросам мнений священных писателей и философов. Имена авторов, цитируемых в разбираемых книгах, не стоят с Леонтием Виз. ни в хронологическом, ни топографическом противоречии. Это – все известные писатели кафолической церкви, жившие до VII века. Некоторые личности в роде: Феотима Скифа, Афинодора и др. смущать нас не могут, как личности неизвестные нам. Разве только одно возражение против Леонтия Виз., автора данного сочинения, может быть поставлено: чем, объяснить наличность в сборнике многих цитат из Филона. Леонтий Виз. ни разу не ссылается на Филона в своих сочинениях. Да и вообще этот «не язычник и не христианин»³⁶⁷ очень мало имеет общего с мировоззрением нашего Византийца. Однако, возникающее отсюда затруднение ничего в сущности непримиримого с участием в этом сочинении нашего Леонтия не представляет. Это сочинение имеет еще и другого участника в составлении – Иоанна, на счет которого удобно можно отнести все то, что несовместимо с Леонтием.

Но кто же был этот Иоанн, – сотрудник Леонтия? Конечно, можно указать некоторых лиц с таким именем и из современных Леонтию Виз. Таковы напр., Иоанн Схоластик, (сконч., 577 г.), и Иоанн Постник (сконч. 595 г.) патриархи Константинопольские, Иоанн Мосх, о котором предполагают, что он виделся с Леонтием, адвокатом Визант., и многому у него научился³⁶⁸. Но дело в том, что никаких фактических данных в пользу такого отождествления привести нельзя: первые два были канонистами, третий агиографом и, следовательно, к составлению богословско-полемиического сборника они никакого побуждения иметь не могли. Есть еще одно имя, которому можно с большим основанием приписывать авторство обсуждаемого сборника, это – Иоанн еп. Скифопольский. Он написал одно сочинение против Севира, состоявшее из 8 книг, другое – *κατά τῶν ἀποσχιστικῶν τῆς ἐκκλησίας*, в 12 книгах. Фрагменты его сочинений сохранились в соборных актах у Манси³⁶⁹. Нужно сказать, что этот автор

весьма подходит по характеру своей литературной деятельности и по времени жизни (середина VI в.) к тому, чтобы признать за ним участие в составлении сборника. Но опять-таки никаких положительных доказательств этого участия мы не имеем. Новейшие ученые вторым автором сборника на ряду с Леонтием называют св. Иоанна Дамаскина († 777 г.). Опубликованное Лекенем в 1712 г.³⁷⁰ сочинение: «Τά ἱερά παράλληλα» Иоанна Дамаскина не существовало так в первоначальном виде. Оно обнимало 3 книги, из коих первая трактовала о Боге, вторая – о человеке, а третья – о добродетелях и пороках. Общий титул для первых двух книг был τὰ ἱερά, для третьей: παράλληλα, в соединении же и получилось указанное название для труда И. Дамаскина. Первые две книги были отделены от третьей: первая была найдена в кодексе Coislinianus, (X-го века), вторая нашлась в Ватиканском кодексе, (XVI-го века), из которого Май и взял ее в свое издание (1825 г.). Голль³⁷¹ в своем специальном исследовании этих параллелей нашел и другие их списки, которые представляют некоторое различие в своем объеме и внутреннем распорядке материала³⁷². Относительно авторства этих параллелей установлено с несомненностью, что оно принадлежит Иоанну Дамаскину. За это говорит все: свидетельство предания, внутренняя близость между священными параллелями, в особенности близкое родство больших схолий второй книги и подлинных писаний Дамаскина³⁷³. Но с признанием автором «Свящ. параллелей» И. Дамаскина возникает для нас новый вопрос о возможности сотрудничества с ним Леонтия Виз. Несомненно, что они оба не могли вместе работать над этим сочинением, как жившие на двухсотлетнем расстоянии друг от друга. Итак, не другой ли Леонтий, современный Дамаскину, должен подразумеваться в титуле сборника о «Священных предметах»? Но такого Леонтия история пока не знает. До тех же пор, пока наука его обнаружить, мы не видим особенной надобности отвергать Леонтия Виз., как одного из авторов сборника.

Между Иоанном Дамаскиным и Леонтием Виз. есть несомненная и тесная связь. Подробнее об этом мы будем

говорить в следующей главе. Здесь же скажем только, что допущение такой связи основывается на полной возможности для И. Дамаскина воспринять и усвоить себе литературное наследие Леонтия. Дамаскин жил и работал в той духовной атмосфере и в той даже внешней обстановке, где и Леонтий Виз., именно в Палестине, в лавре св. Саввы Освященного, там, где, по всей вероятности, окончил дни свои и наш Леонтий. Для Дамаскина было делом вполне естественным и законным – заняться собиранием, изучением и приведением в порядок сочинений Леонтия Виз., так как и сам он работал в области тех же самых христологических и догматико-полемиических вопросов, над какими трудился и Леонтий. Основываясь на этом, мы и считаем вполне допустимым, что Дамаскин в своем сборнике поместил литературный материал полученный им от Леонтия Виз., расширил его своими цитатами и придал ему свой план и систематизацию. А так как сам по себе этот труд не представлял собою ничего оригинального, то в его титуле и не было сделано точного обозначения его составителей, или авторов. С принятием такой гипотезы устраняются сами по себе всякие рассуждения о том, почему известные факты или лица, не синхронистичные Леонтию, находят себе место в сборнике, равно как почему там помещены в большинстве писатели V – VI века, удаленные от Дамаскина, устраняются тем соображением, что в данном обстоятельстве сказалось происхождение сборника от разновременных авторов.

Рюгамер считает вопрос об авторах сборника нерешенным: «вопрос о писателях этого сборника, говорит он, должен быть оставлен открытым, так как позволительно считать происхождение его не ранее 614 года»³⁷⁴ И мы, предлагая свой взгляд на авторов сборника: «О священных предметах» не считаем его неопровержимым и непоколебимым, а только – наиболее удовлетворительным при настоящих научных знаниях по этому вопросу. Возможно, что в этом сборнике кроме указанных двух его авторов помещали свои выдержки и другие лица. Иначе трудно, даже прямо невозможно понять: зачем, напр., Леонтию или Иоанну понадобилось столько цитат из Филона, зачем понуждалось подыскивать свидетельства: об

агрикультуре (с. 2042С), об одеждах (с. 2084А) и других предметах, неподходящих для наших серьезных богословов, или для чего приводятся цитаты о свободе воли Слова (с. 2056С), когда во дни Леонтия Виз. этот вопрос еще не затрагивался, а во дни Иоанна Дамаскина являлся уже отжившим. Одним словом, разных недоумений сборник возбуждает очень много, и разрешить их одним только признанием авторства Леонтия Виз. и Иоанна Дамаскина нет никакой возможности.

На этом мы оканчиваем наш обзор литературных трудов Леонтия Виз. Из этого обзора для нас во всяком случае выясняется та бесспорная истина, что личность Леонтия Виз., не смотря на всю ее мало известность, есть крупная историческая личность, заявившая о себе широкою полемико-литературной деятельностью. Поставим теперь на обсуждение вопрос о том, как отнеслось к Леонтию Виз. и его литературному наследию потомство, как смотрела на него и как ценила его византийская церковь и ее богословская наука в последующее века. Занятие этим вопросом помимо своего научного интереса имеет ту несомненную важность для нас, что обещает существенно подкрепить все установленные нами тезисы о нашем авторе и его литературных трудах.

Глава 4

Значение факта сохранности сочинений Леонтия Виз. в полном их объеме до нашего времени. Непонятное забвение о Леонтии в древне-церковной литературе. Возможные объяснения этого явления: оно не случайно, оно не может обуславливаться предполагаемым оригенизмом Леонтия. Оно есть необходимое следствие особого склада церковной жизни в век Иустиниана, который и сам способствовал затенению Леонтия. Особые черты характера Леонтия и его сочинений, как причина непопулярности их. Упоминания о Леонтии в различных, церковно-исторических памятниках, (в сочинениях Софрония, Германа, Иоанна Дамаскина, Никифора Константиноп. Феодора Студита и др.). Итак, забвение о Леонтии не безусловное и не служит к унижению нашего писателя.

Лучшим свидетельством того, что Леонтий Виз. и его сочинения не были обделены вниманием потомства, не были забыты византийской церковью, служит тот факт, как об этом уже и раньше мы замечали, что эти сочинения сохранились до наших времен ни при том в своем полном составе. Тогда как от одних писателей древне-христианской церкви остались лишь одни имена их, да сведения об их утраченных сочинениях, от других дошли лишь фрагментарные остатки их произведений, от третьих – только выдержки и цитаты, сохранившиеся у других писателей, от нашего же Леонтия уцелели все его произведения и в такой (сравнительно) чистоте текста, в какой пришлось сохраниться только редким церковным писателям. Несомненно отсюда, что в византийской церкви всегда находились люди, живо интересовавшиеся сочинениями Леонтия, охотно и с любовью их перечитывавшие и переписывавшие и тем самым доставившие возможность распространиться этим сочинениям по всему христианскому миру, а чрез то сохраниться в целостности до наших дней.

В каком то непонятном противоречии с констатированным нами фактом стоит редкое упоминание о Леонтии и его

сочинениях в церковно-исторической литературе. Многие авторы несравненно меньшего ранга, чем Леонтий, снискали себе благодарную память потомков, о них говорили, их цитовали, вследствие чего они и получили историческую определенность. Совершенно неожиданно Леонтий Виз. оказывался у своих современников и потомков если не в полном забвении, то в значительном затмении. Его личность не только не нашла себе специального биографа, но не удостоилась и более или менее ясного, определенного упоминания. Его сочинения, не смотря на их многочисленность и высокие внутренние достоинства, по-видимому, не встретили себе радушного приема на страницах ученых писателей и историков. О нашем Леонтии ни слова не говорит церковный историк Евагрий, который с многими подробностями повествует об эпохе Иустиниана, о монофиситском, несторианском и оригенистическом движениях, о вождях этих движений и борцах против них³⁷⁵. Также странно и молчание о Леонтии Максима Исповедника, который несомненно стоит в тесной зависимости от Леонтия, говорит языком последнего, проводить идеи его в своих сочинениях. В середине VI в. писал свою церковную историю Псевдо-Захария, который между прочим дает благоприятный отзыв об Ефреме, патр. антиохийском. Затем во 2-й половине VI в. жил и писал Иоанн Ефесский († 586), составившей тоже церковную историю (до 585 г.), вторая часть которой сохранилась в рукописях Британского Музея³⁷⁶. Продолжателем его истории (до 631 г.) был Кир Батнский, который, как монофисит, интересовался и занимался историей монофиситства. Он имел уже несомненные побуждения отметить Леонтия, как ревностного борца против монофиситов³⁷⁷. Однако и эти историки проходят молчанием нашего Леонтия и его сочинения. Ничего не говорить о нем также и имп. Иустиниан, которому всего ближе надо было бы знать Леонтия и всего естественнее упоминать о нем в своих богословских трактатах, так как наш автор в сущности преследовал ту же самую цель, какую – и император. Что же все это значить?! «Случайно то, что этот муж без традиции», говорят некоторые ученые исследователи Леонтия³⁷⁸. Но

случай, представляемый в качестве причины известного явления, показывает просто – или намеренное уклонение от разумного объяснения, или незнание такового. Итак, попытаемся дать здесь те или другие соображения для уяснения этого факта умолчания о Леонтии Виз. многими даже из тех, кто необходимо должен был бы о нем говорить.

Лоофс указывает на замешанность Леонтия Виз. в оригенистическом движении, как на причину пренебрежения к нему православных его современников и ближайших преемников на писательском поприще. «Без традиционность Леонтия всего лучше объясняется из того, что он скомпрометировал себя этим оригенизмом», говорит Лоофс³⁷⁹. Мы, с своей стороны, считаем такой аргумент совсем неубедительным, именно потому, что если бы он и был оригенистом, тем более ученым представителем оригенистов, то в этом случае он нашел бы себе оппонентов в лице современных ему и последующих антиоригенистов – писателей. Если бы он был из оригенистов раскаявшихся и примирившихся с церковью, (хотя по гипотезе Лоофса Леонтий Виз. таковым не оказывается), то и тогда он не должен бы быть забыт ни церковью, ни наукою. Мы знаем многие примеры людей впадавших в заблуждения (Ориген, Августин, Григорий Нисский, Феодорит еп. Киррский и др.), но из-за этого не лишившихся внимания и уважения к себе и своим сочинениям ни у современников, ни в потомстве. Леонтия Виз. мы имеем полное право причислять к писателям и деятелям вполне православного образа мыслей, а потому к нему следовало ожидать самого сочувственного отношения и всеобщего уважения в византийской церкви. И не смотря на это, все-таки имя Леонтия и извлечения из его трудов отсутствуют у большинства современных ему и последующих церковных писателей. Чем же объяснить такое во всех отношениях странное явление?

Наиболее естественным и сильным соображением в ответ на этот вопрос нам кажется то, что Леонтий играл весьма незначительную роль в церковной жизни своего времени, занимал весьма скромное место, потому и остался как бы

незамеченным своими современниками, потому же не скоро был понят и оценен и своими потомками. Мы знаем, что Леонтий всю свою жизнь провел вдали от мира, от шумной жизни, не принимал почти никакого, тем более видного участия в современных церковных движениях. Если он и участвовал в спорах с севирианами, на соборе 536 года, то ничем не проявил себя, не выделился настолько, чтобы стать предметом особенного внимания, как, напр., выделился на первом вселенском соборе архидиакон александрийской церкви Афанасий. Леонтий был и до смерти своей оставался монахом, в строгом смысле слова, таким же, каким был и его вероятный современник, монах Евстафий, оставивший нам свое: «Ἐπιστολή πρὸς Τιμόθεον σχολαστικόν περὶ δύο φύσεων κατὰ Σεβήρου»³⁸⁰, но личность которого и доселе остается совершенно загадочной.

Затем, Леонтий по самой сущности своего учения не мог приобрести себе широкой известности среди современников, а чрез это и всеобщей памяти в потомстве. Леонтий не сказал ничего нового, что облетело бы восток и заставило бы говорить о нем всех, как изрекали напр., великие Александрийцы или Каппадокийцы. Он работал над старыми вопросами, большинству уже наскучившими, и при этом не выделялся какими либо особыми, в общем неизвестными приемами полемики. Напротив, его диалектика и логистика, его философская терминология, которыми он оперировал в своих ученых трактатах, способны были производить невыгодное впечатление на рядовых читателей: он казался сухим, отвлеченным и трудно понимаемым автором. Немудрено, что простая, малообразованная публика не интересовалась Леонтием, и только узкий круг ученых полемистов-богословов понимал и ценил надлежащим образом труды Леонтия и благоговел пред его именем и авторитетом.

Далее, громкой известностью и широкой популярностью всегда пользуются те люди, которые появляются на горизонте народной жизни в удачный момент. История подтверждает нам многими фактами ту истину, что люди столько же себе и своим талантам, сколько и благоприятным историческим

обстоятельствам всегда бывали обязаны своим возвышением и славою среди людей. Во время зарождения новых идей, развития религиозных или других движений и т. под., в такое время человек, воплотивший в себе идею, связавший свое имя с движением, легко получает всеобщую известность и историческое бессмертие. Во времена же застоя, или вообще ровного течения жизни, все становятся ординарными, выделиться из массы, подняться над толпой, бываете положительно невозможно. Эпоха же Леонтия в религиозно-церковной жизни была именно таким относительно ровным и спокойным переживанием старых вопросов и интересов. Восток продолжает вести свой старый спор с еретиками и переходить от одних средств к другим в целях мирного уложения дела, воссоединения отпавших и водворения церковного мира. Церковным деятелям и писателям такого времени не сулила сама судьба особенного блеска, громкой славы. Им суждено было в тишине и безмолвии делать свое великое и трудное дело и достигать тех целей, великое значение которых было понято и оценено лишь впоследствии. Может быть в другое время тот же Леонтий: Виз. и заблистал бы яркой звездой на церковном небосклоне, его имя прогремело бы от востока до запада, но шестой век по всему ходу и складу церковно-исторической жизни не представлял благоприятных условий для этого.

Наконец, припомним еще и то, что Леонтий Виз. жил и писал в веке имп. Иустиниана, того Иустиниана, который своей фигурой хотел заслонить всех не только в восточной империи, но и в восточной церкви. Иустиниан сам себя считал философом и богословом κατ' ἑξοχήν и не хотел иметь себе соперников в этой области. Вот почему при нем трудно было кому-либо из простых смертных получить ученую, богословскую известность. Император закрыл высшие философские школы в империи и думал этим пресечением путей к высшему знанию и образованию остановить шумный поток разливающегося сектантства. Понятно, поэтому, что при таком неблагоприятном отношении императора к науке и просвещению, ученые люди не имели возможности громко

заявлять о себе, равно и сочинения их не могли свободно и широко распространяться среди общества. Леонтий должен был на себе испытать все эти тяжелые усилия для своей учено-литературной деятельности. Может быть другой на месте Леонтия даже и совсем отказался бы от неблагодарной работы. Но наш автор, по счастью, не обладал таким острым самомнением и считал, прежде всего, необходимым для себя делом принести посильную пользу церкви Христовой. Друзья и почитатели Леонтия просили его³⁸¹ написать очерк (ὕποτύπωσις) тех недоумений и решений, какие часто трактовались им, и он уступил этой просьбе. Благодаря этому только мы и имеем труды Леонтия. Отсюда ясно, насколько чуждо было самому автору их желание огласки своего имени в современном ему обществе, и насколько мало думал он о памяти в потомстве.

Теперь мы проследим те немногочисленные упоминания о Леонтии и его сочинениях, с какими мы встречаемся в церковной письменности. В первой половине VII века о Леонтии, как писателе против акефалов, вспоминает Софроний, патр. Иерусалимский (634 – 644). В соборном послании к Гонорию, импер. Римскому, Софроний перечисляет многих отцов и писателей, «учивших благочестиво о Христе Боге и двояком в Нем действии» (τὴν διπλοῦν ἐνέργειαν), говорит, далее, и о Леонтии в таких словах: « καὶ Λεόντιος, ὁ τὴν ἐρημικὴν πολιτείαν καὶ μονάδα βίον»³⁸². Затем, во 2-й половине VII в. мы должны указать на Анастасия Синаита (сконч. 686 г.) и его сборнике: *Doctrina patrum...*, где Леонтий не раз называется своим собственным именем, где приводятся многие выдержки из его сочинений и где даже находится целое, хотя и небольшое, его сочинение *Capita* 30. В первой половине VIII-го столетия мы находим свидетельство о Леонтии у Германа, патр. Констант, (сконч. 733 г.). В своем сочинении: «*De haeresibus et Synodis*»³⁸³ Герман повествует об оппозиционной деятельности Иоанна Филопона против постановления Халкидонского собора и о противоборстве его пагубному учению Леонтия Виз.: Λεόντιος δέ, ὁ τῆς ἐρήμου μοναχός, βιβλίον συνέθηκεν εὐαπόδεκτον ὑπὲρ τῆς τοιαύτης συνόδου ἐνιστάμενος, πολλάς δέ μαρτύριας ἐν αὐτῷ

καταγράφας περί τῆς δοπκῆς φωνῆς, ὅθεν καί Λεόντια τό βιβλίον ἐκ τοῦτου ἐκλήθη»=«Леонтий же, монах-пустынный, сочинил прекрасную книгу, защищающую этот самый собор, снабдивши ее многими свидетельствами относительно двоякого смысла, почему и называется эта книга: » Λεόντια"³⁸⁴. Германе принадлежит к числу прямых продолжателей полемической деятельности Леонтия, ратовавших за всеобщее признание Халкидонской веры и усиленно боровшихся против монофиситов³⁸⁵. Такому человеку не только знакомы, но и дороги должны быть сочинения Леонтия. Герман говорит только об одной книге Леонтия с мартириями (свидетельствами), которой могла быть *Contra Monophys.*, вероятно находившаяся в то время в соединении с *Tractatus adver. Nest.* О других книгах Герман не упоминает может быть потому, что не имел их в руках, или потому, что не пользовался ими в своей полемике.

Во второй половине VIII века мы встречаемся со свидетельством о Леонтии святого Иоанна Дамаскина. Мы имели уже случай заметить, что между обоими этими писателями наблюдается тесная литературная связь, и эта связь при более глубоком изучении оказывается не только идейной, но даже вербальной. Язык, стиль, терминология и аргументация, все это в сочинениях И. Дамаскина настолько сильно напоминает Леонтия Виз., что становится по многим местам затруднительным провести черту различия между этими обоими писателями. Так все главное сочинение Дамаскина: «Источник знания» (Πηγὴ γνώσεως) с его разделением на три части: «Философские главы», «О ересьях» и «Точное изложение православной веры»³⁸⁶ очень родственны по внутреннему содержанию и по внешнему изложению соответствующим местам из трудов Леонтия Виз. Но вот здесь мы встречаемся и с прямою ссылкой Дамаскина на Леонтия: «итак, здесь естество Слова он (Кирилл Александ. в формуле: μία φύσις...) употребил вместо естества. Ибо если бы он принял естество за ипостась, то не неуместно было бы сказать это и не прибавляя слова: воплотившееся, ибо, говоря просто об Ипостаси Бога Слова, мы не погрешаем. Подобным образом и Леонтий Виз. понял изречение в отношении к естеству, а не в смысле ипостаси»³⁸⁷. В

сочинении Леонтия «De sectis» мы, и действительно, находим это воспроизведенное Дамаскиным место³⁸⁸. Еще более подробное в том же духе истолкование формулы: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ дано Леонтием в сочинениях: «Contra Monophys.» и «Capita 30»³⁸⁹. Особенно же яркое сходство между Леонтием и Дамаскиным наблюдается при сравнении сочинений «'Εὐχερίδιον» и «Contra Iacovitas» Дамаскина со всеми сочинениями Леонтия вообще. Здесь усматривается согласие обоих авторов во множестве мыслей и выражений, так что факт пользования Леонтием со стороны Дамаскина становится непререкаемым³⁹⁰. Этот несомненный факт литературной связи между И. Дамаскиным и Леонтием Виз. и очевидной зависимости первого от последнего для нас представляет темь большую важность и значение, что И. Дамаскин занимает совершенно исключительное место среди богословов-христологов, как давший первое и образцовое изложение христианских догматов с философским их обоснованием. Если такой писатель и церковный авторитет цитирует Леонтия и широко утилизирует произведения его мысли и пера, то значить и сам Леонтий был не без известным автором, тем более не был в пренебрежении у богословов.

В начале IX-го века находим упоминание о Леонтии Виз. в творениях Никифора, патр. Константин., (сконч. 828 г.) мужа учнейшего, бывшего украшением своего времени. В одном из своих четырех «Антирретиков»³⁹¹ Никифор, приводит выдержку из сочинения Contra Nest, et Eutych. под заглавием: «блаженного Леонтия из книги против Нестория и Евтихия, начало коей: τὸν περὶ ὑποστάσεως.... третье предложение еретикам»³⁹². Затем, Никифор в своих сочинениях имеет большой сборник цитат из св. отцов и учителей церкви. Просматривая эти цитаты, можно легко убедиться, что автор цитирует места часто в том размере и в той форме, в каких мы находим у Леонтия Виз. Далее, Никифор занимается исследованием подложной литературы. В своих рассуждениях и приводимых ссылках по этому поводу Никифор иногда до буквальности повторяет Леонтия, трактующего об этих

предметах в сочинениях Contra Monophys., Adversus fraud. apollin. и De sectis...³⁹³.

В том же IX в. цитирует Леонтия преп. Феодор Студит (сконч. в 826 г.). В одном из своих многочисленных писем³⁹⁴ Феодор говорит: « τὸ γὰρ ὑποκείμενον, ὃ θαυμάσιε, κατὰ Λεόντιον τὸν μακάριον, οὗ τὰ σχόλια ὑπερκαλῆ οὐσίαν εἶναι λέγει μετὰ ὑποστάσεως »³⁹⁵. Это место Лоофс приводит в качестве одного из доказательств своей гипотезы о » σχόλια Λεοντίου«, – прототип подлинных сочинений Леонтия. Но смысл настоящего места не позволяет считать без явной натяжки выражение: τὰ σχόλια цельным сочинением, носящим такое заглавие, а только именно за схолии, за те примечания или толкования Леонтия, которые имелись в сочинениях Леонтия наряду с текстом, или отдельно от него, в виде тех, может быть, фрагментов, какие существуют и доныне при сочинениях Леонтия.

От IX – X веков имеются уже рукописные кодексы, в коих сохранились и сочинения нашего автора и, таким образом, этим фактом свидетельствуется само собой внимание к трудам Леонтия со стороны ученых людей того времени. Далее, есть извлечения из Леонтиева сочинения «Capita 30» у Евфимия Зигадина (сконч. 1118 г.) и Никиты Хониата (сконч. 1206 г.) под таким заглавием: « Λεοντίου Βυζαντίου ἐκ τῶν λ' κεφαλαίων τῶν κατὰ Σεβήρου »³⁹⁶.

Весь этот ряд свидетельств заканчивается Никифором Каллистом (XIV в.)³⁹⁷. В своих церковно-исторических чтениях Каллист рассказывает о появлении многочисленных еретических сект вслед за Халкидонским собором, сообщает об Иоанне Филопоне и ереси тритеитов. По поводу, именно, этих еретиков он и делает такое замечание: «многие восставали против них. В особенности же из всех монахов Леонтий (ὁ μοναχὸς Λεόντιος) мужественно противопоставил им целую книгу в 30 главах, совершенно ниспровергавшую эту ересь и весьма укреплявшую против них благочестивый догмат. Такого же взгляда держался и удивительный диакон и рефендарий Георгий Писидийский, который был его (Леонтия) современником, хотя и очень младшим по возрасту»³⁹⁸. Приведенная выдержка из Никифора полна глубокого интереса.

Во 1-х, здесь дается очень меткая характеристика самому Леонтию, который своими сочинениями ниспровергает ереси и укрепляет благочестивые догматы. Во-2-х, упоминаемый здесь Георгий Писидийский, единомышленник Леонтия, жил в первой половине VII века³⁹⁹. Такое сближение его с Леонтием, мы думаем, подкрепляет наше положение о том, что Леонтий жил не только в первой, но и в начале второй половины VI в., иначе трудно было Георгия считать за младшего современника его. Здесь кстати еще спросить: не этому ли Георгию принадлежит опубликованное Дикампом сочинение монаха и пресвитера Георгия: « Ἐκ τῶν κεφαλαίων τῶν πρὸς ἐπιφάνιον περὶ αἵρεσέων», в котором есть цитаты (безымянные или глухие) из сочинений Леонтия? Правда, Георгий в титуле этого сочинения называется пресвитером, но разве он не мог сделаться таковым после своего диаконства? Если же это так, то в приведенном свидетельстве Никифора Каллиста данные нашей биографии Леонтия получают себе весьма сильное и авторитетное подтверждение.

Итак, хотя сравнительно и немного мы нашли свидетельств, о Леонтии и его сочинениях в церковно-исторической литературе, однако не можем сказать и того, что наш автор без традиции, совсем забыт потомством. Те, кому он был нужен, всегда помнили о нем, читали и изучали его сочинения. К сожалению, постепенно все менее и менее находилось таких его почитателей. И это объясняется, именно, тем, что сочинения Леонтия по содержанию и изложению были доступны лишь для избранных читателей. В древности интересовались более сочинениями исторического и нравственно-аскетического содержания. Такие сочинения не только широко распространялись среди общества, но и переводились во множестве на другие языки. Сочинения же Леонтия, кроме латинского, не переводились ни на какие другие языки. В памятниках сирийской литературы пока не найдено таких переводов. Отсутствуют они и на нашем славянском языке. Даже сочинение «De sectis», столь разнообразное и интересное по своему содержанию, не встречается в нашей переводной литературе, использовавшей не мало сочинений подобного

рода, напр. Св. Максима Исповедника, Феодора Раифского и Св. Иоанна Дамаскина.

Итак с одной стороны, факт совершенного умолчания о Леонтии его современников и редкого упоминания о нем и его сочинениях потомков не подлежит никакому сомнению. С другой стороны, этот факт находить себе достаточное оправдание и объяснение, и потому не набрасывает никакой тени на нашего автора, нисколько не служит к его унижению и ничуть не подрывает подлинности дошедших до нас его трудов. В этих трудах мы можем найти достаточные свидетельства, говорящий и за их подлинность и за историческую действительность писавшего их автора. Правда, что по этим сочинениям мы не в состоянии точно восстановить всю биографию Леонтия Виз., но мы можем вполне воспроизвести по ним духовно-нравственный его образ, уяснить себе его влияние и значение среди современников и потомков. Последнее безусловно важнее первого. Такую, именно, задачу мы и ставим себе, переходя ко второму отделу нашей работы – изучению богословской доктрины Леонтия Виз. по его сочинениям.

Отдел II. Богословское учение и полемиическая деятельность Леонтия Византийского

Глава 1

Краткий очерк учения о Лице Господа И. Христа до Леонтия Виз. Христология евангельская, апостольская и святоотеческая. Учение о Лице И. Христа восточных писателей: свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, и западных: Тертуллиана Карфагенского, Илария, еп. Пиктавийского, блаж. Августина, еп. Иппонского и св. Льва, папы Римского. Согласие папы Льва с Кириллом и Флавианом, архиеп. Константинопольским. Христология соборов: Антиохийского 269 года, 1-го вселенского, Александрийского 362 г., 2-го вселенского, 3-го вселенского, Константинопольского 448 года и 4-го вселенского Халкидонского. Анализ вероопределения Халкидонского собора. Задачи, поставленные этим собором в отношении христологии для последующего времени.

Изложению богословского учения Леонтия Виз. мы считаем необходимым предпослать краткий очерк учения о Лице Господа нашего И. Христа с тою целью, чтобы показать, какие результаты в этом учении были достигнуты вселенскою церковью к началу VI-го века, т. е. ко времени писательской деятельности нашего автора. На основании этих результатов мы можем без ошибочнее судить, какие черты в ученой физиономии Леонтия являются типическими для него, что в нем оригинального сравнительно с его предшественниками, что у него составляет ту подпочву, на которой базировалась и развивалась его литературная деятельность, и какое, судя по всему этому, значение должна иметь эта деятельность.

Учение Иисуса Христа о Себе Самом, с одной стороны, как о Сыне Божиим, Истинном Боге, единосущном с Отцем, с другой, как о Сыне человеческом, истинном человеке, единосущном со всеми людьми, это учение, какое мы находим в св. евангелии⁴⁰⁰, отличается такою таинственностью и прикровенностью, что может быть истолковано, как и действительно истолковывалось в разных смыслах: то в смысле признания в Нем только Бога, одной Божественной природы,

(как это делали древние докеты и монофиситы вообще), то – одного человека, одной человеческой природы, (как это допускали древние евионеи, несториане *et tutti quanti*), то в смысле признания Его Бого-человечества, ипостасного соединения в Нем двух природ – Божеской и человеческой, (как это искони признавала и признает православная католическая церковь). Но это Богочеловечество, соединенное из противоположных элементов – вечного и временного, бессмертного и смертного, всемогущего и немощного, вездесущего и ограниченного, оно *eo ipso* трудно приемлемо для человеческой мысли. Вот почему как некогда многие из слушавших Христа учеников, так и многие из последующих христиан даже доднес на благовестие о Богочеловечестве, Боговоплощении готовы сказать: «жестокое слово сие, и кто может его послушать?» (Иоан. 6, 60).

Правда, в учении Св. Апостолов Христовых, этих непосредственных очевидцев и служителей воплощенного Слова (Лк. 1, 2), христианам дано много существенных разъяснений христологического догмата⁴⁰¹. Но вместе с тем Апостолы же подтвердили, что Боговоплощение есть великая благочестия тайна (1Тим. 3, 16), что усвоение этой тайны возможно только чрез веру (2 Кор., 5, 7; Евр. 4, 2–3), чрез пленение разума в послушание Христово (2Кор. 10, 5). И это понятно. Богочеловечество Христа есть факт беспримерный, сверхъестественный, безусловный уникум, не подходящей ни под какую мерку, не выразимый точно никакими определениями и сравнениями. Чтобы понять это Богочеловечество нужно всецело просветиться Божественным Откровением, совершенно проникнуться Евангельским духом, стяжать себе ум Христов (1Кор. 2, 16). Не смотря, однако, на всю трудность для человека подняться на такую высоту религиозного ведения, в христианском обществе никогда не прекращались стремления уразуметь сокровенную тайну Богочеловечества Христова. В историческом процессе развития этих стремлений можно различать два больших периода: пред соборный (до IV в.) и соборный (до IX в.).

Сведения о жизни христианской церкви в первые три века пред соборного периода дошли до нас в неполном и отрывочном виде, но и из таких сведений все таки мы с ясностью убеждаемся, что первенствующее христиане признавали неизменно истину Богочеловечества во Христе⁴⁰². Об этом красноречиво говорят так называемые крещальные символы различных местных церквей: римской, иерусалимской, антиохийской, кесарийской и др. В них повсюду выражается вера в Господа И. Христа, истинного Бога и истинного человека, имеющего единое нераздельное Лице. Такое же точно учение содержится и у всех церковных писателей того времени: мужей апостольских, апологетов, отцов и учителей церкви. В их писаниях мы не найдем, конечно, специальных и детальных исследований по вопросам христологии, ибо не было и особых поводов к таким рассуждениям, но мы найдем в них живое и ясное предание о том, что И. Христос имеет Божескую и человеческую природы, соединенный в одной ипостаси Слова (Логоса). В посланиях св. Игнатия Богоносца и Поликарпа, еп. Смирнского, в сочинениях св. Иустина Философа, Ириней, еп. Лионского, Климента, еп. Александрийского, Оригена и Дионисия Александрийского и Киприана, еп. Карфагенского и др., повсюду можно проследить с неизменной точностью наличность этого общецерковного предания⁴⁰³. И притом, чем дальше идет время, тем все шире захватывается область христологии, тем подробнее разрабатываются относящаяся сюда идеи и понятия, тем богаче становится словесное их выражение, обильнее пополняется христологический словарь.

Начало IV-го золотого века в истории Церкви сразу же поставило на очередь несколько христологических вопросов. Арианство, хотя было собственно антитринитарною ересью, но исходным пунктом ее был Христос – Логос, ложно понятый в смысле сотворенного существа. Отсюда борцы против арианства вынуждались волей-неволей излагать истинное учение о Лице Господа И. Христа, об Его воплощении и Богочеловечестве. Таков, прежде всего, св. Афанасий, архиеп. Александрийский (293 – 373 г.). Этот первый богослов-христолог, создавший более или менее полную и определенную

христологическую доктрину. Правда, этот св. отец в своей христологии держится еще логологии своих предшественников, но Логос у него уже ясно квалифицируется с понятием Божественной природы во Христе, как воплотившемся Сыне Божиим⁴⁰⁴. Этот Логос Афанасием облекается в плоть и кровь, обособляется от Отца и выявляется, как истинный Спаситель человеков, небесный Посланник в мире⁴⁰⁵. В учении Афанасия существенно важным пунктом является утверждение, что Христос, будучи от вечности Богом-Логосом, во времени стал истинным, реальным человеком. Хотя Афанасий всегда больше и охотнее рассуждает в своих сочинениях о Божестве Христа, но это только дань времени, именно, борьбе св. отца с арианами, отрицавшими Божество И. Христа. Вообще же, он постоянно рядом с Божеством упоминает и о человечестве, считая воплощение (ἐνσάρκωσις) Сына Божия актом реальным в высшей степени, так как Логос не только обитал в человеке, но и стал самым человеком⁴⁰⁶. Характерным термином св. Афанасия для обозначения соединения природ во Христе служит ἐνωσις φυσική или ἐνωσις οὐσιώδης, т. е. соединение естественное, существенное⁴⁰⁷. Подобно тому, как Сын есть по природе ὁμοούσιος Отцу, так в Сыне Божиим человечество существенно соединено с Божеством, при чем обе природы не слились и не образовали нового вида природы⁴⁰⁸. У Афанасия есть также склонность признавать φύσις σύνθετος во Христе⁴⁰⁹. На основании такого тесного и не слитного единения природ Логос мог страдать в своей собственной плоти, мог знать все, как Бог, и не знать всего, как человек, быть страждущим и не страждущим (ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων⁴¹⁰). Отсюда и Пресв. Дева Мар1я является истинной θεοτόκος⁴¹¹. Не был ли воплотившийся Логос кажущимся человеком, или особенного рода человеком? Нет, Он соделался человеком по всему подобным нам, кроме греха, усвоил Себе все, свойственное нашей плоти, все ее немощи, как-то: «алкание, жажду, страдание, утруждение и все тому подобное, что удобоприемлемо для плоти. И эти немощи плоти Слово носило в Себе, как Свои собственные, ибо плоть была Его, и плоть служила делам Божества, потому что в ней пребывало

Божество, и тело было Божие»⁴¹². Говоря о плоти человеческой во Христе, Афанасий понимает собственно человеческую природу, состоящую из тела и души. Усвояя Иисусу Христу все свойственное телу человеческому по его природе, он усвояет Ему и все, свойственное Его человеческой душе, кроме греха. Он не задумывается приписать ей даже и особую волю человеческую: «человеческая воля по немощи плоти отрекается от страдания, а Божеская Его воля готова на него»⁴¹³. Чем же побуждается св. Афанасий в своем настойчивом утверждении полноты человечества во Христе и его единосущии со всеми людьми? – Тем соображением, что иначе не совершилось бы спасение людей чрез Христа, иначе тщетно было бы Его пришествие в мир, страдания и смерть. «Слово воплотилось, чтобы обожить нас», говорит автор «Слова о воплощении Логоса»⁴¹⁴. Θεώσις или θεοποίησις, обожение или обожествление человека, всей его духовно-телесной природы, вот что составляло цель воплощения Сына Божия и без чего это воплощение теряло бы свой смысл и значение. Но эта цель только и могла быть достигнута при взаимном усвоении (ἰδιότησις) и проникновении обеих природ во Христе, когда все Божие становится человеческим и все человеческое Божиим, и когда все Христово – богочеловеческое делается достоянием всего рода человеческого, поскольку все люди причастны Христу по Его человечеству. «Слово попустило, говорит св. Афанасий, пострадать Своему собственному телу, дабы через страдания и все бывшее, поколику это относилось к Самому Слову, соделать, чтобы более это уже не касалось людей, но совершенно уничтожилось Им, и люди, как храм Слова, пребывали уже нетленными во век»⁴¹⁵. Ясная мысль св. отца не нуждается в комментарии. Вообще у него в первый раз и с большою смелостью развивается принцип дифиситизма во Христе. Конечно, здесь не захватывается этот принцип во всем разнообразии соприкосновенных с ним вопросов, не выражается также он безусловно точными и определенными терминами, тем не менее для него намечаются уже верные контуры, и ему дается правильная постановка. В этом все значение христологии Афанасия, во многих отношениях ставшей

образцом для последующих христологов. Не только восточные, но и западные богословы много черпали из этого глубокого кладезя Афанасиевой христологии, развивая и усвершенствуя заданный в ней начала и тезисы сообразно с потребностями своего времени. В этом мы тотчас же убедимся, если только воспроизведем христологические воззрения наиболее видных богословов-христологов IV века каковыми считаются по всей справедливости Каппадокийские отцы: Василий, архиеп. Кесарийский, Григорий, еп. Назианзский и Григорий, еп. Нисский.

Указанная нами богословская триада представляет собою исключительное в своем роде явление в смысле взаимной литературной солидарности: у нее повсюду один дух, одно направление, одно идейное содержание, даже один язык и стиль, одна терминология. Вместе с тем вся эта триада стоит в самой тесной, – и идейной и вербальной, зависимости от св. Афанасия⁴¹⁶. В частности, христологии св. Василия Вел. (329 – 379 г.) по существу своему сводился к таким положениям: «Бог явился между нами во плоти (Θεός ἐν σαρκί), действуя не издали, как в пророках, но воспринимая человечество в самую тесную связь ни чрез соестественную нам плоть возводя к Себе человечество. Ибо чрез Одного вошел свет и во всех: как огонь в железе присутствует не изменяя его, но сообщаясь ему (οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς) – таков и образ Божества во плоти»⁴¹⁷. «Не брата ищи для своего искупления... не простого человека, но Богочеловека Иисуса Христа»⁴¹⁸. Таким образом истинное Богочеловечество, предание о котором идет неизменно от св. апостолов и их учеников и преемников, вот что составляет сущность христологии св. Василия. Но уже этот Святитель, наиболее близко стоящий к своему современнику Афанасию, не удовлетворяется одним повторением его идей и делает некоторые шаги вперед, побуждаясь к этому главным образом новым еретическим движением. Во время Василия Великого особенно усиливается ересь Аполлинария, еп. лаодикийского, первая, можно сказать, ересь в области христологического учения, вследствие чего для православных борцов с нею возникает необходимость дать более точную терминологию в учении о Лице И. Христа. Примененные к этому

учению староникейские тринитарные термины оказались сбивчивыми и вносили путаницу в понятие о второй Ипостаси Сына Божия. Кесарийский Святитель специально занимается этим делом, и устанавливает различие сущности (οὐσία) от ипостаси (ὑπόστασις), каковые прежде вообще считались за понятия тождественные и употреблялись безразлично. Сущность есть общее, родовое понятие (τό κοινόν), а ипостась есть особенное (ἰδιόζον), личное, индивидуальное. Имя ипостаси выражает личные свойства или отношения именуемого. В христологии св. Василия получает права гражданства, хотя и не без известный, но дотоле неопределенный термин πρόσωπον – в значении собственно разумно свободного неделимого, в узком смысле конкретного существа⁴¹⁹. Такая терминология оказалась весьма плодотворною в истории христологических движений и принесла огромную пользу в деле уяснения вопроса о соединении природ во Христе, об их отношении к Ипостаси Христа. Леонтий Виз. широко воспользовался в этом случае новоникейской терминологией и развил ее до конца в приложение ко второму Лицу Св. Троицы. Однако, о христологии Великого Каппадокийца нужно сказать, что она не отличается полнотою и совершенством. Понятие о христологических воззрениях Василия можно получить лишь из отдельных, спорадических изречений и замечаний. Святитель был слишком занят другими более острыми вопросами своего времени: ересями Евномия и Македония, колебавшими тринитарный догмат. Потому и всю силу своего литературного дарования он направил именно в эту сторону – защиты Троичности Лиц в Едином Боге, выяснения вопроса об Их природе и ипостасных свойствах. При этом, пролагая путь новым понятиям, св. Василий не мог совершенно отрешиться и от прежних воззрений, а потому в его богословие, более чем у других каппадокийцев, чувствуется неточность и непоследовательность, свойственная его предшественникам⁴²⁰.

Два других каппадокийца, Григорий Назианзский и Григорий Нисский вносят важные поправки и дополнения в христологию Василия Великого и, таким образом, придают еще большую оригинальность и типичность специально каппадокийскому

учению о Лице И. Христа⁴²¹. Св. Григорий (Богослов), еп. Назианзский (329 – 389 г.) развил свою христологию в противоположность учению Аполлинария, утверждавшего, что воплотившийся Христос, Сын Божий, не имел человеческого ума (νοῦς), который заменило Ему Божество (θεότης). Таким образом, Христос, по нему, был человеком неполным и несовершенным. Григорий; находить подобное утверждение ниспровержением всего домостроительства о спасении человека во Христе Иисусе. Он держался в этом случае одинакового с св. Афанасием образа мыслей, того именно, что, если Христос не сделался совершенным человеком, то не совершилось обожение всего человека, возведение его в богоподобное достоинство. «Сын Божий стал человеком, чтобы человек стал Богом»⁴²². Человеческая природа Христа обожествилась от соединения с природой Божеской, а так как Его человечество обще всем людям, то в Нем и все люди достигли своего обожествления. Если же ума человеческого у Христа не было, то человечество осталось не искупленным, ибо поврежденный ум есть главный виновник греха в человеке и, стало быть, наиболее всего нуждался в своем обновлении и освящении силою Христовою. Ум человеческий, богословствует Григорий, есть единственное начало, которое представляет собою удобную среду для соединения с Божеством. Ибо ум духовен и сроден Божеству, и если не с ним, то совершенно невозможно соединение Бога с человеком, только чрез ум Бог мог соединиться с человеческой плотью⁴²³. Провозглашая такой способ единения Божества с человечеством во Христе, Богослов не отрицает термина: «ἐν ὧσις φυσική», которое употреблял св. Афанасий в смысле истинного, действительного единения. Св. Григорий, как и вообще каппадокийцы, начинает сознавать некоторую соблазнительность этого термина, некоторую его материалистичность и потому начинает его избегать, хотя, конечно, нисколько не отрицая и не умаляя действительности единства природ во Христе. Тезис Аполлинария: «если приавший Бога есть истинный Бог, то богов было бы много, ибо многие воспринимают Бога»⁴²⁴, Григорий окончательно разрушает тем, что Христос, не смотря на две

самостоятельные природы, есть все таки одно Лицо (ἓ ν πρόσωπον). Как в одной Троице три Лица объединяются в одной природе (φύσει, οὐσίᾳ), так две природы соединяются в одном Лице, одной Ипостаси Христа. «Если кто вводит двух сынов: одного из Бога Отца, другого от Матери, а не одного и того же, то да лишится он всыновления, ибо хотя два естества: Бог и человек, но не два Сына, Спаситель есть иное и иное, но не иной и иной... Хотя в Свящ. Писании и есть указание на такое разделение, на Сына Божия и Сына человеческого, но все это относится к одной Личности (ὑπόστασις) Бога Слова», пишет св. Григорий пресв. Климонию⁴²⁵. Григорий начинает настойчивее вводить термин: ἓ νωσις καθ' ὑπόστασιν – соединение ипостасное, принятое впоследствии за единственно истинное выражение православного учения о соединении природ во Христе. Смысл этого термина тот, что Христос и по воплощении являет Собою Единое Лице, или Ипостась, с одним самосознанием, при чем составляющая Его природы не утрачивают ни своей целостности, ни самостоятельности: Христос есть в самом истинном смысле Богочеловек. Св. Григорий указывает и аналогии такого единения в душе и теле человека⁴²⁶, аналогию, столь часто повторяющуюся затем в святоотеческой литературе, в частности и у Леонтия Виз. Признание существенного и неразрывного соединения природ во Христе дает возможность уже Григорию наметить путь к учению о взаимообщении свойств этих природ, вследствие которого Божеское становится человеческим и наоборот. Он также начинает чаще и чаще употребляет такие выражения, как: Бог пострадал, умер, кровь Божия и т. д., выражения, допустимый лишь на основании реального общения природных свойств во Христе⁴²⁷. Сообразно с таким понятием об Иисусе Христе Григорий Богослов учит и о Деве Марии, что она есть истинная Богородица (θεοτόκος) и несомненно в этом случае имеет в виду тех лжеучителей (Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского), которые явились истинными вдохновителями и родоначальниками несторианства⁴²⁸. Вообще, св. Григорий, если в чем, то в этом глубоком проникновении в тайну Св. Троицы и Боговоплощения оправдал вполне свое наименование

Богослова и предвосхитил многое, что ясно и смело стало высказываться лишь чрез сто лет после него. Важные места его христологии приводили отцы Ефесского и Халкидонского соборов, как образцовые в смысле, согласия с истиной православия.

Григорий, еп. Нисский (335 – 395 г. предположительно), питая самое глубокое уважение к своему старшему брату Василию Велик., в совершенстве восприимчив к все высокие и светлые идеи последнего и усвоил себе все богатство его научно-богословской мысли и таланта. Отличаясь при этом философским складом ума, свободой и широтой взглядов, Григорий в некоторых пунктах дерзнул продвинуться дальше своего знаменитого брата, так что даже поплатился за это свое дерзновение заблуждением, (впал в оригенизм). Христология Нисского носит на себе все черты его смелого, свободного, философски образованного ума. Объем и круг христологических идей, конечно, у него остается тем же, какой мы видим и у других каппадокийцев, т. е. он учит о двух природах во Христе, соединенных не слитно в единой Ипостаси Сына Божия. В Богочеловеке Божество остается со всеми своими свойствами так же, как и человечество со своими. Соединение души с телом не более постижимо, как и соединение Божества с человечеством (*ἀνάκρασις τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον*). Показанием Божества в И. Христе служат Его чудеса, Его рождение от Девы, Его воскресение. И если Бог, Сам в Себе всегда бесстрастный, воплотился, то конечно только по любви к бедным людям⁴²⁹. Но в развитии всех этих в то время уже не новых тезисов, Григорий Нисский употребляет такую терминологию и аргументацию, которая значительно отличает его от предшественников.

Так наступающий с воплощением Христа синтез природ св. Григорий, благодаря богатству греческого языка, свободно обозначает различными терминами. У него мы найдем: *μίξις* и *κρᾶσις* (также *ἀνάκρασις*, *κατὰκρασις*), означающее тесное соединение и даже слитие в смысле раствора, напр. уксуса или вина в воде, – термины, впоследствии особенно охотно употреблявшиеся монофиситами; и *συνάφεια*, термин,

излюбленный несторианами и указывающей на внешнее соприкосновение соединенных частей; и ἐνωσις, особенно ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν в смысле ипостасного соединения природ во Христе. К различению терминов: οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον Григорий относится гораздо строже своих предшественников и явно избегает, напр., употреблять выражение ἐνωσις καθ' οὐσίαν в применении ко Христу, что прежде допускалось именно на основании неразборчивости в отношении означенных терминов. Οὐσία, по нему, есть комплекс признаков, присущих многим, а не одному кому либо. Напр. человек означает сущность, ибо включает в себя всех одаренных общечеловеческими свойствами, так-то: телесностью, духовностью и т. д. Отсюда οὐσία Божия есть Божество в равной степени принадлежащее всем трем Ипостасям и притом каждой из них в одинаковой мере и полноте. Ὑπόστασις, по Григорию Нисскому, означает совокупность признаков, отличающих известный предмет из числа всех других однородных и разнородных. Петр, Иоанн и др. имена, или: этот вол, этот конь и другие подобные названия определенных вещей и существ, все это суть обозначения их ипостасей. Если οὐσία есть единство во множестве, то ὑπόστασις есть множество в единстве. Христос и есть Ипостась, означающая двойство (естеств) в единстве (Божества)⁴³⁰.

В христологической аргументации Григорий Нисский отводит очень много места и придает много значения доказательствам от разума и науки вообще, хотя ничуть не пренебрегает и библейскими, и патристическими аргументами. Он борется с учеными и искусными в слове еретиками: Евномием и Аполлинарием их же собственным оружием, и потому диалектика у него оказывается на первом плане⁴³¹. Нельзя, конечно, сказать, чтобы эта терминология и аргументация Григория Нисского представляли из себя что либо непререкаемое и законченное. Но то можно сказать с уверенностью, что в лице Григория Нисского мы наблюдаем тип православного богослова эклектика, который утилизирует для целей разумного понимания и истолкования истин веры данные науки и Слова Божия, сочетает мистику и рационализм и,

таким образом, открывает путь к доброму согласию веры и разума, к служению философии богословской науке. И наш писатель, Леонтий Виз. усвоил подобные же приемы христианской полемики и апологетики в своей научно-богословской деятельности, и в этом смысле он является несомненным продолжателем каппадокийской христологии как, с материальной, так и с формальной стороны.

Учение Каппадокийских отцов при всей его высокой ценности было, если не исключительно, то в большей своей части теологией, а не христологией. IV век есть эпоха движений по преимуществу тринитарных, потому от него нельзя было и ждать обстоятельного и систематического изложения учения о Лице И. Христа. Такие христологии появляются в V веке, когда возникают под влиянием новых ересей – несторианства и евтихианства – горячие споры собственно об Иисусе Христе, обе Его Лице. Первая такая христология и принадлежит св. Кириллу, арх. Александрийскому, который в собственном смысле и есть *doctor incarnationis*⁴³². Св. Кирилл специально занимался вопросом о воплощении И. Христа, всесторонним раскрытием этого догмата для верующего разума. Ближайшим поводом к такому занятию было появление и усиление в восточной церкви несторианства.

Несторианскими идеями уже давно, с конца IV в., была насыщена церковная атмосфера на востоке. Несторию собственно принадлежит только дерзость публичной пропаганды этих идей. Он начал ее словами: «не Божество родила Мария, но родила человека – орган Божества»⁴³³. «А потому вернейшее наименование Святой Деве должно быть не Богородица, а Христородица»⁴³⁴ «Дева есть мать Христа, но не Бога-Слова»⁴³⁵. Кто же Христос? Предшественник и учитель Нестория Феодор Мопсуестийский с свойственной ему прямолинейностью отвечал на этот вопрос: человек был во чреве Девы Марии, человек и вышел из нее⁴³⁶. Этот человек, Иисус, ничем не отличался от людей одной с ним природы, кроме того, что Бог даровал Ему благодать»⁴³⁷.

Несторий высказывался несколько осторожнее, стараясь замаскировать настоящий смысл своих слов, в чем и

заклучалось великое коварство его учения. По Несторию, Христос есть единый сам в себе и двойственный по природе⁴³⁸. В Нем различается Божество и человечество. «Тело Христа есть храм Его Божества, храм соединенный с Божеством каким-то высоким божественным союзом, в котором божественное естество усвоило себе то, что свойственно телесному⁴³⁹. Этот союз Божества и человечества во Христе начался с самого Его зачатая во чреве Св. Девы. Поэтому, Матерь Божию, бывшую Христородицей, мать Христа-человека⁴⁴⁰, можно именовать словом Θεοδόχος (Богоприемница) и даже Θεοτόκος, (Богородица)⁴⁴¹, не забывая при этом об условности такого выражения, именно, не забывая о том, что «храм Бога-Слова, рассматривается нераздельно с нею, (материю), а не так, что она есть как бы Матерь Бога Слова»⁴⁴². Христос, учит Несторий, «единосущен Отцу по Божеству, а человечество после во времени родилось от Св. Девы»⁴⁴³. Это не означает, что явилось два Христа, два сына (Божий и человеческий), Христос не стал ἄλλος καί ἄλλος. «Христос – имя общее обоим естествам, указывающее в одном лице сущность, подверженную страданиям и неподверженную им, дабы можно было понять, что Христос был и нестрадающий и страдающий, не страдавший по Божеству и страдавший по телу»⁴⁴⁴.

Таким образом, Несторий признает даже одно Богочеловеческое Лице во Христе⁴⁴⁵ и с этой точки зрения его христология должна бы соответствовать православному преданию. Но Несторий отверг во Христе единение природ истинное и действительное, выражавшееся у св. Афанасия и: Каппадокийцев терминами: ἕνωσις κατὰ φύσιν (или φυσική), κατ' οὐσίαν (или οὐσιώδης), καθ' ὑπόστασιν (или ὑποστατική). Он признал только единение внешнее, механическое, которое обозначала, терминами: «ἡ ἕνωσις σχετική, ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν, κατ' ἀξίαν, κατὰ τὴν ἡμῶν, чаще же называл словом: συνάφεια, (усиливая до: ἄκρα, θεῖα, ἀκριβής συνάφεια). Естественно, что при таком не существенном, не реальном единении допускается лишь формальное или, точнее, номинальное усвоение свойств той и другой природы в Личности Христа Спасителя. Об истинном усвоении и взаимообщении свойств у Нестория не

может быть речи уже потому, что для Нестория природа (φύσις) и ипостась (ὑπόστασις) – понятия равнозначущие, а потому считая во Христе две природы, Несторий *implicite* признает и две Личности, два личных самосознания, два Сына и т. д., признает то, что тщетно старается скрыть. Он говорит: «разделяю природы, но соединяю поклонение»⁴⁴⁶. Иначе сказать, разделение остается по существу разделением, только ради чести и достоинства (ἀξία καί τιμή) Бога-Слова это разделение возводится к единству и человечеству воздается такое же поклонение во Христа, какое принадлежит Ему по Божеству⁴⁴⁷. Несторианство в таком виде было повторением того, что утверждали еще языческие мифологии, т. е. обожествлением человека. Собственно же христианский элемент, искупление и спасение людей чрез Богочеловека Христа, в нем был уничтожен, ибо если Христос не – Бог но человечеству и не – человек по Божеству, то бесполезными являются для нас и Его воплощение, и Его страдания, и вся вообще Божественная икономия (οἰκονομία=домостроительство) о Мире и человеке.

Нечестие и зловредность несторианства были скоро поняты на востоке и вызвали себе сильную оппозицию, во главе которой стал св. Кирилл, архиепископ Александрийский, (приблиз. 377 – 444). Он написал много сочинений, из которых некоторые прямо направлены против Нестория и его учения. Таковы: 1, «О воплощении Единородного (περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Μονογενοῦς и что Христос един и Господь», 2., Что Христос – един⁴⁴⁸. В особенности высокий догматический, или, точнее, христологический интерес представляют послания св. Кирилла: 1., к Несторию, начинающееся словами: « Καταφλυαροῦσι μὲν и т. д., 2., к Несторию же, начинающееся:» Τοῦ Σωτῆρος с приложением к нему 12 анафематизмов; 3., к Иоанну, еп. Антиохийскому, начинающееся: « Εὐφραίνεσθωσαν οἱ οὐρανοί⁴⁴⁹.

Точкою отправления и вместе базой христологии св. Кирилла служит Иоанново: ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο=Слово плоть бысть (Иоан. 1, 14)⁴⁵⁰. Это положение, не поддающееся ясному пониманию человеческого разума и точному словесному его

выражению, Кирилл обосновал на непоколебимой вере в истинность и непреложность возвышенных нам слов о Слове жизни (1Иоан. 1, 1). Кирилл унаследовал от своего великого предшественника, св. Афанасия, как твердую веру и глубокое благочестие, так и научную образованность и богословскую проницательность⁴⁵¹: это и помогло ему сделаться выразителем истинного православия, не смотря на всю сумятицу церковных волнений и религиозных разделений, какие царили на востоке в его время.

Центральным пунктом доктрины св. Кирилла служит утверждение единства Лица Г. И. Христа в противоположность Несториеву разделению Христа на две ипостаси. «Христос есть единый и единственный», это – красная нить всех сочинений Кирилла, это – жизненный нерв его деятельности⁴⁵². «Един есть Иисус Христос, Сын Единородный, с собственной Его плотию, чтимый единым поклонением». «Все, заключающиеся в Евангелиях, изречения должно относить к единому Лицу, к единой воплощенной Ипостаси Слова, ибо, по Писанию, един Господь Иисус Христос» (1Кор. 3, 6)⁴⁵³. Субъектом Христа, таким образом, является Логос, Сын Божий. К Нему, единому, возводятся и от Него исходят все явления богочеловеческой жизни И. Христа. Все предикаты Божества и человечества во Христе относятся к Логосу, Сыну Божию, как единому Лицу, носителю Богочеловеческого самосознания. «Мы исповедуем Христа единым и Господом не так, как бы поклонялись Слову и какому то еще человеку..., но покланяемся единому и тому же Слову..., потому что не два Сына сидят вместе с Отцем, но один, соединенный с Своею плотию»⁴⁵⁴.

Настаивая на единстве И. Христа, Сына Божия, св. Кирилл не менее твердо высказывается и о двойстве в Нем природе: Божеской и человеческой. «Слово, соединив с Собою в единстве, Лица тело, одушевленное разумною душою, неизреченно и непостижимо для нашего ума стало человеком. Это не так, что прежде родился от Св. Девы Марии простой человек, а после сошло на Него Слово, но Оно, соединившись с плотию в самой утробе, родилось по плоти, усвоив Себе плоть, с которою родилось»⁴⁵⁵. Логос не механически только

соединился с человеком от Девы Марии, не по благоволению только обитал в нем, как в своем храме, но истинно Сам стал человеком по всему подобным братьям, кроме одного греха⁴⁵⁶. Таким образом, при единстве Божественного Лица Иисуса Христа в Нем сохранились цельными и неизменными две природы: Божеская и человеческая. «Это мы представляем не так, говорит Кирилл, что в семь соединении уничтожилось различие естеств, но так, что Божество и человечество при неизреченном и необъяснимом соединении пребыли совершенными, являя нам единого Господа и Сына»⁴⁵⁷. Соединение природ Кирилл доказывает обычными у отцев подобиями: соединений – души и тела в человеке, огня с дровами, благоухания с цветком, злата и кедра в Кивоте Завета⁴⁵⁸.

Природы во Христе соединились неизменно и неслиянно (ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως – выражения взятые в Халкидонское определение)⁴⁵⁹, ибо соединились истинно, существенно, действительно (κατ' ἀλήθειαν, κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν)⁴⁶⁰, а не наружно только, не внешним соприкосновением (κατὰ συνάφειαν)⁴⁶¹. В своей терминологии св. Кирилл, подобно Каппадокийцам, не является ригористом и часто употребляет такие термины, которыми пользовались и его противники. У него мы можем встретить ἀνάληψις и πρόσληψις (восприятие Божеством человечества), ἐνοίκησις, и к ατοίκησις (вселение, обитание Божества в человечестве), даже συνάφεια (союз Божества с человечеством)⁴⁶², хотя он и старается вообще избегать этого последнего термина⁴⁶³. Но эта свобода в словоупотреблении не означает собою безразличного или неопределенного отношения автора к тому, какой смысл он вкладывает в понимание единения природ во Христе. Повсюду он настаивает на одном понимании ипостасного единения (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν)⁴⁶⁴. Такое единение состоит, по Кириллу⁴⁶⁵, в том, что одна Личность, (ἐν πρόσωπον, ἡ ἑοὺν ὑπόστασις) и именно, Сын Божий, Бог Слово, возглавил Собою две природы – Божескую и человеческую, при чем под человеческой разумеется здесь общая всем людям человеческая природа, т. е. соединение тела и души но не – личный человек, не – особый

индивидуум. О том, как был, или как мог быть Христос истинным человеком, не имея особой человеческой личности, на этот вопрос Кирилл не дает ответа. Он и не усиливался разрешить это «quomodo», ибо он хорошо сознавал, что в этом пункте никакие усилия разума человеческого, никакой изощренный язык не в состоянии выразить точно данную истину. Только благочестивая вера может дать примирение и принести успокоение испытующей мысли человеческой⁴⁶⁶.

На вопрос о том, как представлять Христа после Его воплощения, т. е. после соединения в Нем двух природ, Кирилл отвечал, что после этого, Христос есть: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ ⁴⁶⁷. Эта формула, бывшая девизом доктрины Аполлинария, представляла большой соблазн для последователей Кирилла еще при его жизни. Кирилла обвиняли в отрицании человечества и в признании одной только Божественной природы во Христе, в аполлинарианстве, в монофиситстве. Он должен был написать два специальных сочинения для защиты своих 12 анафематств против Нестория, в которых восточные епископы: Иоанн Антиохийский, Феодорит Кирский и др. усматривали наклон к отрицанию двух полных и совершенных природ во Христе. В этих сочинениях св. Кирилл с особою силою опровергает все возражения против него и настаивает на том, что его учение вполне соответствует свидетельствам св. отцов и символу веры. В частности он выясняет здесь и значение псевдо-афанасиевой формулы⁴⁶⁸ в том именно смысле, что «Слово Божие, соделавшееся человеком, именуемое и Богом, Которому поклоняются и в человечестве, ибо Оно по природе есть Бог и возсияло от Бога Отца». Таким образом, означенным термином «воплощенная» ($\sigma\varsigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$) св. Кирилл хотел только указать на истинность и непреложность состоявшегося природного единения в одном Лице Христа. Еще точнее св. отец разъясняет это в своем письме к Сукенсу⁴⁶⁹. Здесь он отвечает на возражение, что при принятии одной природы Господа должно приписать страдание Божественной природе. Кирилл отвергает все это, потому что он признает не просто одну только природу, но воплощенную природу Логоса. Он хочет сказать: поскольку во Христе

Божественный Логос с Его Божественной природой стал человеком, постольку и можно говорить об одной Божественной природе, как об одном воплотившемся Божественном Логосе. Таким образом, указанное выражение должно обозначать восприятие Божественным Логосом, Сыном Божиим, человеческой природы в ипостасное единство с Своим Божеством⁴⁷⁰, при нем эти природы познаются нами *in abstracto*, а не созерцаются *in concreto*. Здесь св. Кирилл вплотную, так сказать, подошел к той терминологии, которую впоследствии Леонтий Виз. выразил словами: *ἐνυπόστατος ἑνωσις*⁴⁷¹.

У св. Кирилла можно наблюдать некоторое более дерзновенное утверждение о *μία φύσις*. В послании к Акакию, еп. Мелитинскому, он пишет: «верим, что после этого соединения, как бы уничтоживши разделяемость на двое, пребывает одно естество Сына, как единого, но вочеловечившегося и воплотившегося... Если внимательно исследовать образ воплощения, то мысли человеческой представятся два (начала), соединенные между собой совершенно неизреченно и неслиянно, впрочем соединение их она никогда не разделяет, а допускает и признает приличным существование одного (из того и другого) и Бога, и Сына, и Христа, и Господа»⁴⁷². Отсюда видно, что св. Кирилл не думал о каком либо слиянии Божества и человечества, о поглощении последнего первым, об образовании из этого смешения средней природы, уничтожающей две соединенные. Видно также, что в данном месте св. отец хочет говорить и не об одной Ипостаси Слова (*μία ὑπόστασις*) объединяющей собой две самостоятельные природы в Богочеловеке, как некоторые услужливо интерпретируют Кирилла⁴⁷³. Нет, *μία φύσις* по Кириллу – это действительно одна природа, и именно природа Богочеловека, которую может прозревать вера, углубляющаяся в тайну внутренней жизни воплотившегося Господа, это одна Богочеловеческая жизнь, одно Богочеловеческое существование, *τό ἐν ζῶον Χρίστα*, (выражение, настойчиво вкладываемое в формулу Кирилла и нашим Леонтием)⁴⁷⁴. «Мы верим в одну природу Сына (*μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν*), говорит Кирилл, верим, что Он есть один, ставший

человеком и плотию»⁴⁷⁵. Эта μία φύσις есть высший синтез двух соединенных во Христе природ, различаемых по соединении уже не столько in concreto, сколько in abstracto, θεωρία μόνη, κατά μόνην τήν θεωρίαν, ἐν ψιλαῖς διανίαις⁴⁷⁶. Такого синтеза требует верующий разум в качестве основы Богочеловеческой Личности Христа. «Единородное Слово Божие стало человеком совершенным, нам подобным. Но Оно не претерпело изменения, или смешения, или разделения. Оно в нашей природе осталось тем же, чем было прежде»⁴⁷⁷.

Эта высочайшая и непостижимая μία φύσις Сына Божия не препятствует различению в Нем двух особых природ, имеющих каждая свои свойства. «От Отца Он есть Бог и Слово, от Матери – Он человек. Как Бог Он выше закона, а по человечеству Он под законом. По Своей собственной природе Он Господь, по воплощенной же Он имеет образ раба»⁴⁷⁸. С точки зрения св. Кирилла, строго говоря, нельзя рассуждать ни об ἀντίδοσις τῶν ἰδιουμάτων (о взаимообщении свойств), ни об ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων (взаимозамещении имен), ибо все свойства, действия, состояния относятся к единому и единственному субъекту – Логосу, Сыну Божию. Но Кирилл, вызванный своей оппозицией Несторию на учение о примате единства природ во Христе, не уклонялся от указаний на сохранение всех особенностей и свойств каждой природой во Христе, на свободное их проявление в жизни И. Христа, при чем во имя ипостасного единства все человеческое становилось вместе и Божественным, и все Божественное – человеческим. «Само Единородное Слово Отца, соделавшись Человеком, не перестало быть тем, чем было: и в человечестве Оно осталось Богом и в образе раба Владыкой, и в уничижении нашем с полнотой Божества, и в немощи плоти Господом сил, и в человеческой мере со всеми свойствами, ставящими Его выше всей твари. Чем Оно было до принятия плоти, тем и осталось неизменно по принятии, т. е. Богом, а чем Оно до принятия плоти не было, приняло на себя по домостроительству, потому что Оно усвоило Себе все, принадлежащее плоти: плоть воспринятая Им была не чужою, а стала собственной Его плотию, непостижимо и неизреченно принятою Им в единение с

Собою»⁴⁷⁹. Это учение о взаимообщении и усвоении свойств и действий природы Божественной природе, человеческой и обратно, весьма не нравилось Несторию и в нем он чувствовал сильный удар своей доктрине. «Одобряю, что ты, говоря о Божестве и человечестве, говоришь и о разделении одного естества от другого и о соединении их в одном Лице. Все это учение православное, пишет в ответе Несторий Кириллу. А прочие твои слова заключаюшь мудрость непонятную и непостижимую для читающих... со словом: «усвоение» приписывать Богу Слову качества тела, с Ним соединенного, каковы: рождение, страдание, смерть, это есть неправильная мысль» и т. д.⁴⁸⁰. Что для Нестория, подходившего к тайне воплощения с холодным аналитическим разумом, казалось неправильным и непонятным, то для Кирилла, воодушевленного верою в единую Ипостась Бога Слова, усвояющего Себе Самому свойства обеих природ, считающего эти свойства проявлением одной Своей жизни, это представлялось чистым православием, вполне согласным с преданием Моисея, пророков, апостолов и св. отцев, ему предшествовавших⁴⁸¹.

Существенно важным пунктом в христологии Кирилла является учение о Св. Деве Марии. Несторий, как мы говорили, именно и начал с извращения этого догмата о Пресвятой Богородице. «Они, выражался он о православных, с какою то дерзостью Деву Христородицу называет Богородицею... Но это слово не соответствует тому, что Она родила, потому что истинная мать должна быть одного естества с тем, кто от нее родился»⁴⁸². Кириллу предстояло защитить достоинство Пресв. Девы и отстоять установившееся за нею с первых дней христианства дорогое для всех наименование Богородицы. С этой целью он написал два сочинения: «Что Св. Дева Богородица, а не Христородица», «Против непризнающих Богородицею Св. Деву»⁴⁸³. Кирилл хорошо понимал, что признание Девы Марии Богородицею, Богоматерию составляет для всей христологии краеугольный камень. С этим признанием связывается самым тесным образом вопрос об единстве Лица Христа и двойстве Его природ. «В правом и безупречном

исповедании нашей веры признание Богородицей Св. Девы, (τὸ Θεοτόκον λέγειν), есть необходимое положение»⁴⁸⁴, говорит он. Справедливость названия Богородицею Св. Девы Кирилл доказывает аналогией тайны воплощения Христа с рождением человека. Как от матери рождается дитя во всей его целости, не только по телу, но и по душе, так как душа одна сама по себе рождена быть не может, то этот случай и подходит к рождению воплощенного Слова. Всякая мать не считается только σαρκοτόκος, но ἀνθρώποτοκος. Поэтому и Мария, Матерь Иисусова, есть θεοτόκος. В письме к епископу Иконийскому Валериану Кирилл пишет: «если священное писание и говорить: рожденное от плоти плоть есть (Иоан. 3, 6), то ничего оно не нарушает в догмате воплощения, ибо Христос есть вместе Бог и человек. Но при этом Единый не должен быть разделяем на два и не должно думать о слиянии Бога с человеком, но только об одном воплощенном Боге, почему и Мария по праву именуется θεοτόκος»⁴⁸⁵. Так признание единства Божественной Ипостаси во Христе необходимо приводить к признанию Марии Девы истинной Богородицей.

Вообще христология Кирилла, не смотря на некоторые ее неточности и особенно неясности, столь простительные для преданного своему делу богослова-полемиста, есть первая специальная и более или менее систематическая христология, верно отражающая в себе православную истину. Поэтому-то сочинения Кирилла с самого их появления, получили себе такую высокую оценку в восточной и западной церкви. Римский папа Агафон выражался о Кирилле: » ὁ σιγατικός καὶ ὀρθόδοξος πότεως κήρυξ« – представитель и провозвестник православной веры⁴⁸⁶. На Халкидонском соборе отцы единодушно восклицали: «так веруем, как Кирилл, Кириллу да будет вечная память»!⁴⁸⁷. Ценность учения св. Кирилла возрастает еще и от того, что оно в конечном своем итоге явилось синтезом александрийского и антиохийского – школьных направлений. Исторически известный факт первоначального разногласия св. Кирилла с Иоанном еп. Антиохийским, а потом – взаимного соглашения в учении о Лице И. Христа, – этот факт играет в христологических движениях V века самую крупную роль. Из

этого факта – столкновения и примирения разных христологий – с несомненностью выяснилось то, что помимо всяких местных традиций и школьных направлений в церкви неизменно сохранялась единая православная истина, к признанию которой христиане и приходили после долгих и мучительных исканий. Св. Кирилл и Иоанн Антиохийский имели в виду одну главную цель – правильно понять и выразить учение о Лице Иисуса Христа, но в согласии с традициями своих местных церквей и школ шли к сей цели разными путями, оперировали различными методами, одушевлялись неодинаковыми идеалами. Отсюда они сначала сочли друг друга противниками, но потом, по добром рассуждении, они пришли к убеждению, что между ними нет разномыслия, что вера их одна и та же, хотя и высказывается в разных словах и терминах. Вечным памятником такого их взаимного соглашения и мирного разрешения спорных вопросов является обмен посланиями, в коих торжественно было исповедано ими в одних и тех же словах учение о Лице И. Христа⁴⁸⁸. Это учение имеет за собою то важное значение, что оно послужило одним из главных источников для Халкидонского вероопределения⁴⁸⁹.

Но говоря о христологии отцов восточной церкви, мы не должны забывать, что это учение своим развитием обязано было не только высоким духовным дарованиям его творцов, не только высокой христианской культуре востока, но до известной степени и влиянию западной церкви, находившейся в живом и неразрывном общении с восточной церковью. Западная церковь в IV и V веках очень не бедна была просвещенными епископами и богословами, которые не были безучастными к современным им религиозным движениям и запросам. Получая с востока массу выходявшей там богословской литературы, они усваивали ее и в свою очередь составляли сочинения, отсылая их на восток. Отсюда понятною становится для нас необходимость привлечь к настоящему, христологическому обзору и учение о Лице И. Христа некоторых западных писателей, так как это учение не могло не оказать того или другого влияния на общий прогресс богословской науки. Мы остановимся на четырех наиболее типичных писателях

богословах запада: Тертуллиане Карфагенском, Иларию, еп. Пиктавийском, Августине, еп. Иппонском и Льве, папе Римском.

Западное богословие по своему направлению и методам исследования характеризуется практическим, реалистическим и рационалистическим наклоном в решении богословских вопросов. Западные богословы не любят витать за облаками, углубляться в корень, в сущность вещей и всегда хотят представить дело как можно естественнее, ближе к букве и к жизни. Вот почему и вопрос о Лице И. Христа с самых первых веков в западной церкви был разрешен ясно и правильно без особых мудрований, хотя, конечно и без особенной глубины с метафизически-научной точки зрения. В таком именно виде предстает пред нами богословие Тертуллиана (умер в 211 г.) по образованию блестящего юриста, плодотворно применившего свою специальность к богословию. Он без всяких колебаний ставит во главу своей христологии положение, что Христос есть истинный человек по рождению от Девы Марии и истинный Бог по рождению от Отца⁴⁹⁰. Тело Христа было истинным человеческим телом, испытывавшим и холод, и голод, и жажду, и смерть и все вообще, что свойственно человеческой природе. Св. Дева Мария была также истинною матерью своего Сына, родившей и воспитавшей Его по обычным человеческим законам. В двух сочинениях: «Против Праксея» и «О плоти Христа» Тертуллиан подробно развивает свои христологические воззрения и формулирует их в таких словах: «во Христе мы видим двойственное состояние, не смешанное, но соединенное в одной личности (*in una persona*) Богочеловека Иисуса.... А так как обе субстанции (*substantiae ambae*, т. е. Божеская и человеческая природа) каждая в своем положении проявлялась различно, потому у каждой из них есть свои состояния (*duae status*) и свои действия»⁴⁹¹. Итак, две субстанции и одно Лицо, – здесь мы уже имеем как бы Халкидонское определение в кратком виде!⁴⁹² Терминология Тертуллиана, благодаря его знанию стоической философии, отличается неожиданною для его времени точностью. Он редко (по недосмотру) употребляет «слияние» (*confusio* *σύχυσις*), которое означает превращение соединенных элементов в новый особый вид. В большинстве он

употребляет «смешение» «(κρῆσις commixtio), в котором соединенное вступает в действительную, неразрывную связь без утраты свойств и действий соединенных частей: homo Deo mixtus, говорит Тертуллиан. Тертуллиан просто и решительно высказывается даже по таким глубоким вопросам христологии, как communicatio idiomatum во Христе. Об этом вопросе не многие дерзали говорить в IV и V веках и притом понимали его далеко не так ясно, как бы следовало. Правда, и Тертуллиан не говорит подробно по этому вопросу, но важно уже и то, что он принимает такое взаимообщение свойств и взаимное усвоение действий каждой из природ, как необходимое следствие признания во Христе двух самостоятельных природ. Тертуллиан говорит: «две субстанции различно действуют по своему состоянию, и тело никогда не бывает духом, а дух телом»⁴⁹³ Сообразно с этим Тертуллиан выражается: «Deus natus est,⁴⁹⁴ Deus crucifixus⁴⁹⁵ и проч., т. е. говорит языком св. Кирилла Александ., смело и ясно выразившего истину единства Лица во Христе при сохранении и двух совершенных природ. Такая правильная трактация и верное решение основных вопросов христологии, с какими мы встречаемся у Карфагенского богослова, не остались без влияния на последующее богословие западно-римской церкви и проложили ему верный путь к достижению истины.

Принципы Тертуллиановой христологии хорошо усвоил себе и с особенной оригинальности развил Иларий, еп. Пиктавийский (умер 366 г.). Он считается Афанасием запада, потому что в свою богословскую доктрину он заимствовал многое из учения Афанасия Александрийского и вообще восточных богословов. В своей христологии Иларий выдвигает на первый план учение о Божестве и Богосыновстве Иисуса Христа, Которого, по примеру Афанасия, он склонен более представлять со стороны Его Воинственной природы, в виде Логоса. Но он не замалчивает и учения о человечестве Иисуса Христа, считая Его – носителем двух полных и совершенных природ. «Тот не понимает и своей жизни, кто не считает И. Христа истинным Богом и истинным человеком... Нельзя отрицать во Христе ни Его Божества, хотя Он и человек, ни Его плоти, хотя Он и Логос»⁴⁹⁶. Тело Логоса

есть полное человечество, состоящее из души и тела. Но от Девы Марии, земной матери Своей, Логос получил только одно тело. Душу Он заимствовал не от нее, ибо тогда Его душа была бы греховной. Логос Сам Себе сотворил Свою душу, как всемогущий Творец всего. Строго говоря, даже и тело не Дева Мария возрастила Христу от пречистых своих кровей, так как одно тело без образующей его души есть лишь мертвая масса. Всякое живое тело есть столько же, если не более, произведение своей души, сколько и продукт утробы матерней. Поэтому и о восприятии Христом Своего тела от Марии Девы можно говорить лишь условно, правильнее же мыслить, – что и тело Христа есть создание Логоса, хотя и из тела матери Девы. Отсюда Иларий называет тело Христа – *corpus coeloste*. *Caro illa de coelis est*, говорит он о Христе⁴⁹⁷. Но вопрос о взаимообщении природ, или субстанций, как их называет Иларий, разрешается им своеобразно и неопределенно. Целью воплощения Сына Божия Иларий согласно с восточными отцами считает обожение человека. Это обожение необходимо требует от Спасителя, чтобы Он был Богом и человеком, ипостасно соединил в Себе Божескую и человеческую природы. *Persona* (ὑπόστασις) Христа должна слагаться из элементов небесных и земных, поскольку Логос, будучи Богом, свою телесную материю заимствовала от Девы Марии. Каким же образом могут сблизиться столь противоположные элементы? Ответ на этот вопрос у Илария звучит аполлиналианством и даже монофиситством. Иларий не мог усвоить себе истины действительного и совершенного человечества во Христе, в равной мере Ему присущего, как и Божество. По Иларию человечество во Христе надо представлять, как переживаемый момент Божественного Логоса, как временную и призрачную, а не постоянную и реальную часть Его существа. Для оправдания такого соединения субстанций в Логосе Иларий вводит в свою систему учение об эвакуации (*evacuatio*) формы Логоса во время земной жизни Христа т. е. об его самоограничении, истощании. Божество Логоса добровольно уступает свой примат во Христе человечеству и усваивает себе рабский вид. Логос-солнце как бы скрывается за тучу, за человеческое тело.

Божество на время как бы сжалось, потускнело в своем славном облике, чтобы затем снова воссиять в прежнем блеске и славе. Это не значит однако, что человечество Христа имело исключительный перевес над Божеством во дни Его плоти. По мысли св. отца обе природы во Христе пребывают совершенными и все их свойства и действия относятся к единой Богочеловеческой Личности, как единому субъекту во Христе. «Чрез всю христологию Илария красной нитью проходит мысль о строгом единстве Богочеловеческой Личности Спасителя, которое достигается исключительно тем, что собственно носителем ее является Логос»⁴⁹⁸. У Илария нет надлежащей отчетливости в формулировке христологических понятий, как и вообще нет обстоятельного учения о Лице Христа Спасителя. Его богословская система страдает противоречиями и наклоном к докетизму, аполлинаризму и пр.: может быть здесь сказался основной дефект римского богословия – неспособность к отвлеченной спекуляции и широким богословским обобщениям.

Ничем особенным не выделяется и христология блаж. Августина, еп. Иппонского (353 – 430 г.), и если мы на ней кратко остановились, то только потому, что Августин является одним из тех крупных богословов, каких дала западная церковь в золотой век богословской литературы. Между прочим, в богословском учении блаж. Августина отведено значительное место логике и философскому обоснованию христианских истин, так что на западе его можно считать первым схоластиком⁴⁹⁹, но схоластиком в лучшем смысле слова, в каком мы считаем нашего Леонтия Виз. первым схоластиком на востоке. Специальной христологии Августин не писал, но он имел особенные побуждения высказываться по христологическим вопросам. В его время на западе явился Ленотий – этот в своем роде западный Несторий. Он проводил такую резкую грань между Божеством и человечеством во Христе, при которой утрачивалось их ипостасное единство и получалось впечатление, как будто бы во Христе действовали совершенно самостоятельно и независимо один от другого два различных субъекта в строгом соответствии с Его двумя

сущностями или природами⁵⁰⁰. Лепорий вращался в кругу блаж. Августина и под его несомненным влиянием сознал свое заблуждение и отрекся от него в особом покаянном письме под заглавием: «Libellus emendationis, sive satisfactionis»⁵⁰¹. Естественно, что блаж. Августин, боровшийся с Пелагием и его учением о природной безгрешности и самодовлеемости человека ко спасению, учением, клонившимся к уничтожению всего искупительного дела И. Христа, и имевший пред собою Лепория в корне извращавшего христологический догмат, должен был писать о Лице И. Христа. И он писал, хотя и не в специально христологических сочинениях, если не считать маленького письма «De incarnatione Verbi». Так в «Слове об изложении веры», читанном на IV всел. соборе, он говорит: «Сам Бог Слово, как восприявший все, что есть человеческого, является человеком, воспринятый же им человек, как усвоивший все, что есть Божеского, есть ничто иное, как Бог. Из того же, что Он признается воплотившимся и смесившимся не следует думать об умаление Его существа. Бог умел смешаться без вреда для Себя и притом смешаться истинно... Он умел воспринять в Себя так, что ничего у Него не прибавилось и не произошло никакого умаления»⁵⁰². В «Энхиридионе» Августин, очевидно, под влиянием восточной христологии стремится утверждать единство Лица Богочеловека: «Слово стало плоть, говорит он, так что плоть была воспринята Божеством, а не Божество изменилось в плоть. ...Иисус Христос, Сын Божий, есть и Бог и Человек. Бог прежде всех веков, человек – в нашем век. Бог, – потому что Слово Божие, человек, потому что в единство Лица со Словом вступила разумная душа и плоть... Не два Сына Божия Бог и человек, но один Сын Божий, Бог без начала и человек с известного начала, Господь наш И. Христос»⁵⁰³. Терминология Августина не отличается оригинальностью: это все та же неточная и несовершенная, латинская терминология, какую мы видели и у его предшественников: *una persona, duae substantiae, utraque natura commixtus, crucifixus, perductus ad mortem Deus, et cet.*⁵⁰⁴. Вообще Августин, по своим христологическим воззрениям вполне примыкает к учению св. Афанасия Александрийского и

ни в чем не выходит из заданных в христологии последнего рамок.

Цикл западных богословов-христологов в предхалкидонскую эпоху находит себе достойное завершение в лице св. Льва, папы Римского (умер 461 г.). Его христология раз и навсегда отлилась в известном его «Томосе», под которым разумеется его послание от 13 июня 449 года к Константинопольскому архиеп. Флавиану⁵⁰⁵ послание, одобренное в качестве правила веры Халкидонским собором, и, судя по этому, оказавшее на отцов этого собора не меньшее влияние, чем известные послания св. Кирилла. Содержание этого послания вкратце таково: «Христос есть Единородный Сын Божий, родившийся от Св. Духа и Девы Марии... Рождение это есть единственное и изумительное, и должно быть постигаемо не так, как будто необычайностью рождения уничтожились у родившегося обыкновенные свойства человечества. Божество восприняло нашу немощь не нарушив ни того, ни другого свойства... Плодотворность Деве дарована Св. Духом, а истинное тело заимствовано от ее тела. Таким образом, с сохранением свойств той и другой природы и сущности и при сочетании их в одно Лице, воспринято величие уничиженное, могуществом немощное, вечностью смертное. Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: всецел в Своем, всецел в нашем (*totus in suis, totus in nostris*). Оба естества в Нем сохраняют свои свойства без всякого ущерба. Господь принял от матери естество, но без греха. И если уничижение человека и величие Божества соединились взаимно, то в этом единстве нет никакого превращения. Ибо Тот, Кто есть истинный Бог, Тот же есть и истинный человек. В таком соединении нет ничего несправедливого, так как та и другая форма (т. е. природа) действует в общении с другою так, как ей свойственно: Слово делает свойственное Слову, плоть – свойственное плоти, (*agit enim in utraque forma, cum alterius commune, quid proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est*)» – изречение в последующей церковной литературе особенно часто повторявшееся и сослужившее большую службу

в разработке христологии!). Одно естество сияет чудесами, другое подлежит страданию. Ибо Один и тот же, (об этом нужно чаще повторять), есть истинный Сын Божий и истинный Сын человеческий; есть Бог, ибо «в начале бе Слово и Слово бе к Богу», и есть человек, ибо «Слово плоть бысть и вселися в ны»... Во Христе одно Лице (persona) Бога и человека. По причине этого единства Лица, мыслимого в той и другой природе (propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura inteiligendam)..., мы исповедуем в символе едиnorodного Сына Божия распятым и погребенным. В Нем свойства Божественного и человеческого естества пребывают нераздельно, чтобы мы знали, что в Нем Слово не то же, что плоть, и исповедывали Единого Сына Божия и Словом и плотью. А что значить разделять Иисуса, как не отделять от Него человеческое естество, и упразднять таинство веры, которым одним мы спасены. Кафолическая церковь живет, возрастает и преуспевает тою именно верою, чтобы во Христе Иисусе не исповедывать ни человечества без истинного Божества, ни Божества без истинного человечества... Столько же нечестиво говорит, что Единородный Сын Божий имел два естества до воплощения, сколько нелепо утверждать, что в Нем одно естество после того, как Слово плоть бысть». Приведенные собственные слова папы Льва сами за себя говорят. Этими словами высказано вполне православное учение о Лице И. Христа в противовес учения Евтихия, сливавшему Божество и человечество Христа в единую Божественную природу. Потому и на Халкидонском соборе епископы восклицали одобрительно по поводу его послания: «Это – вера отеческая, это – вера апостольская!.. Петр чрез Льва так вещал, Апостолы так учили. Благочестно и истинно Лев учил. Кирилл так учил. Вечная память Кириллу! Лев и Кирилл одинаково учат... Это вера истинная. Это вера отеческая»!⁵⁰⁶. Эти возгласы на соборе констатируют такой факт, который наиболее кажется спорным в отношении доктрины св. Льва. Невидимому, он с Кириллом стоит на разных полюсах. Если Кирилл защищает всеми силами единение природ в едином Лице Христа, то Лев стоит более за раздельность во Христе естеств и только об этом и говорит в

своем послании. И на собор так сначала показалось епископам⁵⁰⁷. Но потом по выяснении недоумений было найдено, что мысли Льва – мысли православный, почему собор и наименовал Льва στηλή ὀρθοδόξεως, – столпом православия⁵⁰⁸. И это действительно так, ибо Лев утверждал в сущности те же христологические положения, какие и Кирилл, только в других выражениях и с таким же наклоном к разделению природ против Евтихия, с каким Кирилл утверждал единство Лица И. Христа против Нестория. Безусловно, что Лев был односторонен столько же, сколько и Кирилл, не более того⁵⁰⁹. И как в свое время христология Кирилла по стольку была признана за общецерковное учение, поскольку восполнена была учением Иоанна, еп. антиохийского, так и христология Льва постольку была признана православною, поскольку она оказалась в согласии с учением св. Кирилла, архиеп. Александрийского, послания коего были читаны на Халкидонском соборе пред Томосом Льва, и с учением Флавиана, архиеп. Константинопольского, догматическая переписка которого по поводу ереси Евтихия тоже была предложена вниманию отцов собора⁵¹⁰ Флавиан писал Льву: «Единение двух сошедшихся во Христе естеств состоит не в том, будто эти естества слились своими свойствами вместе во едино, но в том, что свойства естеств пребывают неизменными во взаимном общении... Хотя и соединились вместе различные естества, но один есть Христос Сын Божий в двух естествах (ἐν δύο φύσεσιν, выражение, использованное Халкидонским собором), не так чтобы в Нем уничтожилось различие естеств по причине их соединения, но, лучше сказать, чрез неизреченное и непостижимое сочетание во едино Божества и человечества для нас един стал Господь Иисус Христос»⁵¹¹. Тот же Флавиан в своем изложении веры для императора пишет: «итак, исповедуя Христа в двух естествах после Его воплощения от Св. Девы и вочеловечения, мы исповедуем в одной Ипостаси и в одном Лице одного Христа, одного Сына, одного Господа, и не отрицаем, что одно естество Бога Слова воплощенное и вочеловечившееся (μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη...), ибо из двух естеств один и тот же есть Господь наш Иисус

Христос»⁵¹². Таким образом отличительной чертой христологии Константинопольского архипастыря служит то, что в ней ударение стоит на единстве Ипостаси И. Христа и на отнесении свойств и действий каждой природы к единому Лицу Богочеловека. Иначе сказать, христология Флавиана носит на себе тот же дух и излагается в тех же терминах, как и христология св. Кирилла. С принятием ее на собор отпали и всякие сомнения в православии св. Льва, как выразителя верований всей западной церкви, и вообще определилось истинное понимание христологического догмата и отношение к искажавшим его еретикам – Евтихию и Диоскору⁵¹³.

Но если имеют несомненное значение и важность в истории христологических движений отдельные учения отцов и учителей церкви, то тем более это нужно сказать об учении целых соборов, в котором без сомнения еще сильнее сказался голос истинного церковного предания о Лице Господа Иисуса Христа. Отметим некоторые более важные из этих соборов, так или иначе касавшихся христологии, и во 1-х большой собор Антиохийский 268 – 269 года⁵¹⁴. Этот собор был созван для осуждения ереси Павла, еп. самосатского, который учил, что «Христос по своей сущности (οὐσία) был простой человек, удостоившийся лишь за свои нравственные подвиги причастия Логоса. Логос обитал в Нем как в своем храме, соделав Его Сыном Божиим, хотя не по природе, а по благодати (усыновлению – adoptione)»⁵¹⁵. Не трудно видеть, что Павел по своим воззрениям является совершенным единомышленником Нестория, за полтораста лет предвосхитившим все главные положения его системы. Естественно, что он и вызвал строго отрицательное и резко порицательное отношение к своему учению со стороны современного ему христианского общества. В Антиохии не раз собирались соборы для осуждения нечестивого учения и зловредной деятельности Павла, На последнем из них было сформулировано определенное православное учение о Лице И. Христа, в противовес ереси Павла⁵¹⁶. «Сего Сына рожденного, Сына едиnorodного... исповедуем Богом не по предуведению, но по существу и ипостаси»... Отцы говорят больше о Божестве И. Христа,

которое отрицал еп. Самосатский. В деяниях Ефесского собора приводится «Исповедание веры», составленное, как полагают некоторые, отцами этого собора⁵¹⁷. В этом Исповедании точно сказано: «исповедуем в Нем (И. Христе) одно Лице, сложное из Божества небесного и человеческой плоти... Не по Божеству Он единосущен человекам, но с Божеством Он единосущен нам по плоти». Такое исповедание находит себе подтверждение в «Свидетельстве Константинопольского клира о том, что Несторий единомыслен с Павлом самосатским, за 160 лет до Нестория преданным православными епископами анафеме»⁵¹⁸, где говорится: «Церковь антиохийская знала не двух сынов Бога, из которых тот и другой есть особое существо, но единого Сына, прежде веков рожденного, Бога от Бога Отца, единосущного Отцу при Августе кесаре родившегося от Марии Девы» и т. д.

Первый вселенский собор в г. Никее (325 г.) в своем постановлении имел в виду ересь Ария, отрицавшего Божество Сына Божия, признававшего Его сотворенным во времени Богом Отцем и при том не из сущности Отца, а из несущего (ἐξ οὐκ ὄντων). Против этой ереси только то и требовалось сказать, что сказали св. отцы в первой половине нашего священного символа веры, именно, что Един есть Господь И. Христос, Сын Божий, едиnorodный, т. е. из сущности Отца, что Он Истинный Бог, как и Отец, рожденный Им прежде всех веков, несотворенный и единосущный Отцу, затем, что Он есть и истинный человек страдавший, и воскресший и вознесшийся на небеса⁵¹⁹. Учение о человечестве И. Христа не нашло себе подробного разъяснения в Никейском определении веры, потому что отцы собора и не имели в виду этих собственно христологических вопросов при составлении символа.

Никейский собор хотя и выполнил в совершенстве ту догматическую задачу, для которой он был созван⁵²⁰, однако не мог предусмотреть и предупредить всех имевших впоследствии возникнуть вопросов по поводу его вероизложения. Этих вопросов оказалось не мало, как с формальной, так и с материальной стороны вероизложения. Попытки разрешить эти вопросы были причиной деления на враждебные друг другу

партии христиан восточной церкви, защищавших свои излюбленные термины в учении о Сыне Божиим, и причиной появления новых еретических движений, в виде лжеучений: Маркелла, еп. анкирского, Фотина, еп. сирмийского, Евномия, еп. кизикского и Аполлинария, еп. лаодикийского. Для изобличения и осуждения их собирались неоднократно поместные соборы в IV веке.. Наиболее значительным в христологическом отношении является Александрийский собор 362 года. Именно, этот собор занимался вопросом о значении терминов: οὐσία и ὑπόστασις, тех терминов, которые до сих пор большинством считались одинаковыми по своему смыслу, а потому и вызывали постоянные недоразумения. К сожалению, насколько известно о решениях, принятых на соборе⁵²¹, эти решения мало способствовали разъяснению данных терминов. С одной стороны, на соборе было признано, что Троица есть истинно Троица, Отец есть истинно Отец и Сын – истинно Сын, и Дух Св. – истинно Дух Св., что Они составляют Три Ипостаси (τρεῖς ὑποστάσεις), три отдельные Лица. С другой стороны, там же было сказано, что у Троицы – μία ὑπόστασις, т. е. одна сущность (οὐσία), ибо и Сын из существа Отца (не ἀνούσιος) и Дух не безыпостасный (ἀνυπόστατος, т. е. не лишенный сущности). Таким образом, оказалось явное колебание в решении. Чувствовалась необходимость шагнуть вперед в развитии терминологии и признать одно существо или природу в Боге и три самостоятельных Лица или Ипостаси, обладающих совершенною полнотою Божественной природы при особых личных свойствах. Но уже сам председатель собора св. Афанасий, дорожа миром церкви, предпочел довольствоваться старым положением и Никейскими терминами. Потому и поднятые собором вопросы не получили надлежащего разрешения. Однако, важно было уже и то, что они были поставлены, ибо этим самым дан был толчок к дальнейшему исследованию и обсуждению их. Каппадокийские отцы, как мы знаем, своими трудами блестяще разрешили эти вопросы, благодаря чему христология встала на путь правильного и успешного развития.

Второй вселенский собор в Константинополе (381 г.) также не прошел бесследно для христологии. Его задача не в том только состояла, чтобы опровергнуть ересь македониан – духоборцев, но и продолжателей Ария – евномиан, аполлинаристов и др. И он выполнил эту задачу своим дополнением и продолжением начатого Никейским собором символа веры. Существенные дополнения в 4, 5, 6 и 7 членах и имеют, несомненно, в виду – противопоставить истинное православное учение о Лице И. Христа доктринам указанных еретиков⁵²².

В собственном смысле христологическое определение предстояло вынести третьему вселенскому собору в Ефесе (431 г.), собравшемуся для осуждения ереси Нестория, ереси низводившей И. Христа на степень простого, обоженного человека. И он сделал такое определение, хотя и не формулировал его в точном догматическом постановлении. Этот собор подробно исследовал нечестивое учение Нестория⁵²³ истребовал от св. Кирилла Александрийского обстоятельное изложение и объяснение догматических тезисов, выставленных им против Нестория⁵²⁴ и указал на те руководящие авторитеты, какие могут считаться выражением истинной кафолической веры в Господа И. Христа. В числе таких авторитетов было одобрено, между прочим, очень важное определение епископов, бывших на соборе в Никее «о воплощении Бога Слова, Сына Отца и против Павла самосатского»⁵²⁵. Это определение научает исповедывать во Христе одно Лице (ἓν ὑ πρόσωπον), совершенного Бога и совершенного человека..., всецело единосущного Богу с телом, но не по телу единосущного Богу... когда мы высказываем эти различия и объяснения, то не для разделения одного нераздельного Лица, но для обозначения свойств Слова и плоти, и не для слияния раздельного. Данное Никейское определение нашло себе впоследствии еще более ясное и точное раскрытие, именно в определении Константинопольского частного собора (σύνδοξ ἐνδημιῶσα 448 г.), который осудил в первый раз Евтихия и одобрил в качестве православного униюнное исповедание, составленное антиохийскими

епископами во главе с Иоанном антиох.⁵²⁶. Это Антиохийско-Константинопольское определение веры учит: «Господь наш И. Христос, едиnorodный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек – из разумной души и тела; Он рожден ипрежде веков от Отца по Божеству, а в последние времена ради нас и нашего спасения от Марии Девы по человечеству, ибо в Нем совершилось единение двух естеств. Почему мы и исповедуем Одного Христа, Одного Сына, Одного Господа. На основании же такого соединения исповедуем Пресвятую Деву Богородицею, ибо Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собою храм от нее воспринятый»⁵²⁷. На Халкидонском соборе не только было читано все это определение, но собор нашел справедливым положить его в основу своего догматического δ ροζ'α, сделав лишь незначительные к нему дополнения.

Но безусловно, что самое важное значение в истории учения о Лице И. Христа имеет IV Халкидонский вселенский собор. Этот собор, стоя в середине седмерицы вселенских соборов, занимает между ними не только численный, но и идейный центр, так как обнимает в своем определении догматическое учение о Христе всех предыдущих веков и простирает свое неотразимое влияние на все последующие времена. «Халкидонский собор, говорит Шаппер, с его христологическими положениями составляет результат и заключение всего предшествующего развития христологической догмы»⁵²⁸. Халкидонский догмат о Лице Христа явился тем фокусом, в котором были собраны все лучи истины, как открытые людям свыше, так и добытые собственными усилиями человека, думавшего о существе тайны Боговоплощения. В виду такой важности Халкидонского определения веры остановимся на нем с большим вниманием и пристальнее рассмотрим его содержание.

В содержании Халкидонского догмата⁵²⁹ о Лице Иисуса Христа можно различать две стороны: положительную и отрицательную, т. е. то, что церковь признает, как неизменное православное учение о Христе, и то, что она отвергает как еретическое суемудрие и заблуждение. Православное учение

состоит в признании того, что 1., Иисус Христос есть один и тот же Господь наш, есть Один и тот же Сын и Единородный. Тожество Христа не без намерения подтверждается в определении трижды: в начале, середине и конце определения, этим указывается на преимущественную важность данной истины. Воплощение Сына Божия, Его рождение на земле, жизнь в условиях человеческого существования, Его страдания и смерть на кресте, – все это суть восприятия и действия одного Лица Иисуса Христа, Сына Божия. Для восстановления древленарушенного мира, и общения между Богом и человеком, для спасения этого последнего от греха и его погибельных следствий Сам Бог сделался человеком, стал плотию человеческою. Это – ἐνανθρώπησις или ἐνσάρκωσις θεοῦ явилось делом второго Лица Св. Троицы – Сына Божия, Который уничижил Себя в Своем Божестве до полного и совершенного единения с человечеством. Это вочеловечение И. Христа не произвело никакого изменения в бытии Его, как второй Ипостаси Божества. Сын Божий и остался Сыном Божиим, хотя и стал сыном Марии Девы. Единородный пребыл таковым, хотя и родился по-человечески на земле. Воплощение не есть прибавление или убавление Божества Сына Божия, ибо Божественному Лицу свойственно пребывать всегда Одним и Тем же истинным и совершенным Богом.

2., Христос после Своего воплощения есть истинный Богочеловек Θεός καί ἄνθρωπος или Θεάνθρωπος⁵³⁰. Богочеловечество Христа состоит в том, что Он, будучи совершенным и истинным Богом, стал совершенным и истинным человеком. Во Христе явилось некое чудное двуединство, не двусущество, т. е. две особые личности в совместном их обитании, и не среднесущество, т. е. одно смешанное существо без разделения и самостоятельного существования в Нем Божества и человечества. Богочеловек есть высочайший и совершеннейший вид единения противоположных, примирения непримиримых частей. Это совершенство выражается в неуничтожимости и неизменяемости соединяемого с одной стороны, и в реальном бытии целого, соединенного с другой. Богочеловек – это высшая

реальность совершеннейшего синтеза Божества с человечеством.

3., В своем Богочеловеческом виде и состоянии Христос есть одно Лицо и одна Ипостась (ἓν ὡς πρόσωπον καί μία ὑπόστασις). Есть некоторое тонкое различие между πρόσωπον и ὑπόστασις. Первое – πρόσωπον (лик, внешний облик) означает сумму богочеловеческих свойств и совершенств, усвояемых нами Христу, как Божественной Личности, жившей и страдавшей за нас на земле в теле человеческом, имевшем подобно всякому человеку известный облик, как внешний, так и внутренний. Вторая – ὑπόστασις, обозначает ту же сумму богочеловеческих свойств и совершенств, усматриваемых нами во Христе, как втором Лице Св. Троицы, соединившем в одну Божественную жизнь, в одно нераздельное существование Божество и человечество. По существу Лицо и Ипостась – одно и то же, но они различаются по отношениям, при чем первое имеет более отношения и приложения к человечеству Христа вторая же – к Его Божеству. Единая и неделимая Ипостась Христа заключается в Его едином «Я», в одном Божественном субъекте, имеющем одно самосознание. При этом единое самосознание во Христе относится собственно к Его Божеству, принадлежит Ему, как Сыну Божию, точно так же, как телесная жизнь Его, страдания и смерть, относящаяся к Его человечеству, принадлежать ему, как Сыну человеческому. Божество есть высший принцип Богочеловеческой жизни во Христе, человечество же есть начало низшее и подчиненное, как, напр., человеческая душа есть главенствующее начало в отношении к своему телу. Отсюда человечество во Христе не безипостасно, но не имеет и своей особой ипостаси: оно воспринято в Божественную Ипостась Сына Божия, которая существовала до воплощения Христа и продолжает неизменно, ибо Бог не изменяем, существовать и по воплощении Христа. По этому самому отдельной человеческой личности во Христе не могло и быть. Ипостасное Слово, восприняв человеческую природу, возглавило ее Своею собственной Ипостасию, вследствие чего эта природа ничего не утратила в своей цельности и полноте и являла собою совершенного человека (τέλειος ἄνθρωπος).

Таким образом, единое Лице и единая Ипостась Бога-Слова есть гармоническое сочетание и возведение в высшее единство Божества и человечества во Христе»

4., Во Христе при единстве Лица сохраняются неслитно и неизменно две природы: Божеская и человеческая, при чем последняя понимается, конечно, в ее безгрешном состоянии: Христос греху ли служитель, да не будет! (Гал. 2, 17). От причастности греху человеческую природу Христа предохранило зачатие Его от Св. Духа. Но все следствия греховности, как наследство от человеческой матери (болезни, смерть) Христос воспринял, как и говорит о сем пр. Исаия (53, 4). Каждая природа, не смотря на тесное взаимное единение, сохраняет целыми свои свойства и качества, и существует не в абстракции, не в наших мыслях только, но в живой действительности. В историческом Христе такая реальность природ является оправданною несомненными фактами Его жизни: то – сверхъестественными, то – естественными, иначе сказать, Божескими и человеческими. По Божественной Своей природе Христос на земле рождается чудесно с устранением многих естественных законов, телесных и духовных, которым в особенности подлежит греховное, падшее человечество. Как истинный Бог, Он препобеждает многие мировые законы, творит великие чудеса, и, наконец, Сам Своею силою воскресаает из мертвых. В то же самое время, как истинный человек, И, Христос испытывает все немощи плоти, возрастает телесно и развивается душевно, наконец, претерпевает страдания и смерть. Нельзя, однако, представлять дело так, что эти свойства и действия природ существуют во Христе параллельно и обособленно друг от друга, или так, что каждая природа со своими свойствами и действиями имеет самостоятельное значение. Нет, Христос всецел в своем и всецел в нашем. В каждом свойстве и действии Божественной природы Христос участвует и своим человечеством, равно как и в каждом свойстве и действии человеческой природы участвует Своим Божеством. С этой стороны природы Христа Богочеловека находятся во взаимообщении, во взаимном проникновении, так что все Божественное в Нем есть и совершенно человеческое и

все человеческое есть совершенно Божественное, не обожествленное только, но именно Божественное, принятое в нераздельное единство с Божественной Ипостасью Сына Божия. Только такое общение природ во Христе и делает возможным распространение совершенного Христом спасения на весь род человеческий, Делает его спасением универсальным и вечным.

Отрицательная сторона Халкидонского вероопределения состоит в обличении и отвержении всех ложных мнений и учений, какие в то время высказывались о Лице И. Христа. Этой стороне и посвящена, вся первая и большая половина Халкидонского постановления, направленная против «старающихся отвергнуть проповедь истины» и «извратить таинство домостроительства». В числе таковых указываются «вымышляющие одно естество плоти и Божества» (монофиситы) и «болтающие, что рожденный от Св. Марии есть простой человек» (несториане). Против монофиситов, или, вернее сказать, евтихиан, появление которых и послужило поводом к созванию собора, в особенности много направлено отдельных слов и выражений в определение. Евтихий заявлял: «исповедую, что Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество»⁵³¹. Сам Евтихий не был ученым богословом»⁵³² и увлекал других за собою только благодаря почтенному старческому возрасту и аскетической жизни. Учено-богословской силой на соборе со стороны евтихиан выступил александрийский епископ Диоскор, славившейся большою патриотической начитанностью и в придачу твердым решительным характером. Диоскор убежденно говорил: «Я имею свидетельства святых отцев: Афанасия, Григория, Кирилла, говорящих во многих местах, что не должно признавать двух естеств после соединения, но одно воплотившееся естество Слова. Я защищаю догматы отцев и ни в чем не отступаю от них. Свидетельства их не просто, не мимоходом, а в книгах имею»⁵³³. Вот почему Халкидонский собор в своем определении старается возможно рельефнее оттенить мысль о том, что Христос не есть только Бог по природе Своей, как представляли евтихиане, но есть также и человек по природе. Вот почему собор учит признавать Христа

«в двух естествах неслитно и неизменно (ἐν δύο φύσεσιν, ἄσυχύτως, ἀτρέπτως) так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества», – все это направляется против евтихианистов, учивших о слиянии природ, об изменении их в одну Божественную природу с утратою своих специфических свойств и действий.

Против несториан, учение которых уже было осуждено третьим вселенским собором, Халкидонский собор должен был вновь высказаться потому, что несторианство на востоке еще было сильно и даже на соборе присутствовали епископы, симпатизировавшие Несторию (Феодорит и Ива). В обличение безразсудства Несториева, Халкидонское определение и говорит: «поучаем исповедывать одного и того же Сына..., рожденного прежде веков от Отца по Божеству, а в последние дни нас ради и нашего ради спасения от Марии Девы Богородицы – по человечеству... одного и того-же Христа ..., нераздельно, неразлучно (ἀδιαίρέτως, ἀχωρίστως) познаваемого»... Таким образом, здесь отвергается несторианское разделение исторической Личности Христа на два Сына и признание ее только человеческой личностью, в которой, как в храме своем, обитал Сын Божий. Нет, Божество обитало во Христе нераздельно и неразлучно, не было даже одного мгновения, когда бы Христос, родившийся от Девы Марии, был только человеком в разделении, в разлучении с Божеством Своим, потому и мать Его именуется Богородицей. Рожденный во времени, предвечный Сын Божий есть единое Лице и Единая Ипостась, не на два Лица рассекаемый или разделяемый, но один и тот же Сын и Единородный. Природы во Христе не имели каждая своей ипостаси или лица, и не образовали какой либо новой смешанной, соединенной ипостаси, (ὑποστάσις σύνθετος), но одна и та же Ипостась Бога – Слова, Единородного Сына Божия, соделалась и Ипостасью для воспринятого ею человечества, с которым она уже никогда после воплощения не разлучалась, ни при каких же обстоятельствах земной жизни И. Христа, ни даже при Его крестной смерти.

Против аполлинаристов, которые вследствие близкого родства их учения с евтихианством и монофиситством весьма усилились во времена Халкидонского собора, этот собор направляет такие свои слова: «Иисуса Христа..., истинно Бога и истинно человека, того же из разумной души и тела». Не погрешая в отношении Божества, аполлинаристы грубо заблуждались в отношении человечества Христова, считая его лишенным самой высшей и лучшей силы – ума и приписывая ему только неразумную (чувствующую) душу. Аполлинарий боялся, что с признанием человеческого ума в душе Христа Его человечество получит свой особый ипостасный вид, особую личность, т. е. боялся того, что в его время уже утверждали Диодор, еп. Тарсский и Феодор, еп. Мопсуестийский. Он думал выйти из такого затруднения чрез признание того, что место ума заняло во Христе Его Божество. Но сохранив единство Ипостаси Христовой, Аполлинарий отверг целостность человеческой природы во Христе, признал Его неистинным человеком, а фиктивным, чем разрушил всю тайну домостроительства о спасении людей, которая требует признания Христа истинным человеком с разумной душой и, подобным нашему, телом.

Халкидонское определение не забывает и ариан и повторяет (отчасти) высказанные против них Никейскими отцами слова: «единосущного (ὁμοούσιον) Отцу по Божеству и того же единосущного Отцу по человечеству, во всем подобного нам кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству». Не смотря на то, что с появлением несторианства, увлечение арианством, имевшим много родственного с учением этого последнего, стало быстро проходить среди восточных христиан, все таки отдельные последователи его еще находились, а потому Халкидонские отцы сочли нужным обличить ложь и арианской догматики. Выше приведенные слова поражают эту догматику в самом корне чрез утверждение истинного Божества, единосущия с Отцом и предвечного рождения Сына Божия, И. Христа.

Таково идейное содержание Халкидонского ὁρσ'α α о Лице Г. И. Христа. Безусловно, что в этом содержании богопросвещенная мысль отцев собора обняла все, что до сих

пор было высказано по христологии отдельными богословами и целыми соборами отцев и учителей церкви. Мало того, в благодатном озарении Св. Духом отцы собора несомненно вложили в свое определение нечто и превосходящее уже достигнутые результаты. Это нужно сказать в особенности относительно решительного утверждения двух естеств при единстве Ипостаси во Христе, того утверждения, которое как раньше, так и после всегда служило и служит даже доселе и камнем преткновения и соблазна для многих, не могущих подняться на высоту благочестивой веры и богословской проницательности Халкидонских отцев. Эта таинственная глубина Халкидонского вероопределения была причиной того, что даже многим отцам – участникам собора оно показалось с первого взгляда почти новым учением, идущим в разрез с традицией и потому эти отцы далеко не сразу выразили согласие на принятие его. «Когда в первый раз было прочитано определение веры, то обнаружилось, что некоторые сомневались, а Иоанн, еп. Германикийский, прямо сказал: «не хорошо составлено определение и должно быть исправлено». «Римские и некоторые восточные епископы также воздержались от одобрения»⁵³⁴. Акты халкидонского собора весьма ясно показывают, что соответственно великой важности определяемого догмата участниками его приложено было и самое тщательное внимание и старание к точному выражению истины. До самого последнего момента отцы собора подвергали самой строгой критике предлагаемый текст определения. Казалось даже, что не будет и конца спорам и пререканиям из-за различных слов и выражений. Но вот вдруг на взволнованное собрание снизошло действительно как бы осененное свыше. Присутствовавшие доселе безмолвно на соборе императорские сановники вмешиваются в прения и достигают успеха совершенно неожиданного. «Возвысив голос, они спросили: «итак, кому следует – святейшему Льву или Диоскору»? Но Диоскор только что был анафематствован отцами. И естественно, что выбор тотчас пал на Льва. «Как Лев, так веруем. Противоречущие – евтихианисты». – «Итак, говорят сановники, прибавьте к определению по мысли Льва, что во

Христе два естества соединены неизменно, нераздельно и неслитно»⁵³⁵. Прибавление тут же было сделано и *ὁ ρος* не только был всеми единогласно принят, но и вызвал громкие крики одобрения и удовлетворения.

Наблюдая процесс выработки Халкидонского определения на соборе, легко заметить, что сначала мнение отцов склонялось в сторону антиохийской христологии и ее формуле. Когда предложена была к принятию на соборе первая редакция определения, то раздались бурные крики: «Несториан вон! ...Святая Мария пусть пишется Богородицей, так прибавить в символе». «Несториан вон! вон богоборцев! вон еретиков! «Богородица Мария» – да будет прибавлено в определении, Христос есть Бог»⁵³⁶. Эта первая редакция определения до нас не дошла, но очевидно, что в ней догмат изложен был в выражениях антиохийской христологии, благоприятствовавшей несторианизму. Восточные же христиане всегда тяготели более к александрийскому богословию, к признанию самого тесного единения природ во Христе и к утверждению примата Божества в Нем. С такой христологией стояли в самой тесной связи все сотерилогические упования христиан, по которым только тогда достигается действительное обожение человека и воссоединение его со Христом, когда Христос есть истинный Бог в образе человека. Потому-то, отстаивая такую дорогую для всех истину, отцы Халкидонского собора всего чаще и обращали свое внимание на учение св. Кирилла Александрийского, подчеркивали намеренно согласие с ним других богословов, как то Льва, папы Римского, потому-то даже самого Dioskora, как тоже александрийца отцы сначала готовы были оправдать и признать единомысленным с Кириллом⁵³⁷.

Легко заметить, что во второй редакции Халкидонского определения, какую мы теперь имеем, сделаны несомненный и существенный уступки в пользу александрийской христологии, почему она и была единодушно принята. Но не трудно видеть, что и в этой последней редакции Халкидонский *ὁ ρος* не мог вполне удовлетворить восточных христиан и положить конец всяким догматическим спорам. Отцы собора ставили своею задачею выразить православную истину независимо от разных

симпатий востока или запада, а согласно лишь с библейским учением и церковным преданием. Отсюда, по подобию Никейского собора, бывшего образцом для всех последующих соборов, Халкидонский собор идет в своем определении самостоятельным путем, не стесняясь в выборе выражений и терминов. Так восточные находили, и не без основания конечно, что самые излюбленные и дорогие для них термины, как-то: $\mu\acute{\iota}\alpha$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ $\varepsilon\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ были обойдены в определении и заменены другими, свойственными более антиохийским и римским богословам. Те центральные четыре наречия ($\acute{\alpha}\sigma\upsilon\chi\upsilon\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\tau\rho\epsilon\lambda\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\delta\iota\sigma\tau\acute{\epsilon}\tau\omega\varsigma$, $\acute{\alpha}\chi\omega\rho\acute{\iota}\sigma\tau\omega\varsigma$), в которых сокрыта вся невыразимая таинственность учения о соединении природ во Христе при единстве Его Лица, не были характерными для восточной христологии и потому не могли сразу быть правильно поняты и благосклонно приняты всеми восточными. Напротив, есть все основания предполагать, что в этих выражениях именно и заключался настоящий источник всех последующих споров из-за Халкидонского определения. Действительно, направивши данными терминами человеческую мысль на истинный путь к разрешению вопроса о соединении природ во Христе, определение поднимало вместе с тем много других соприкосновенных вопросов. Как сочетаются в одном Лице Христа две противоположные природы, как представлять взаимоотношение этих природ во Христе, как человечество может быть совершенным без своей особой ипостаси, как Божественная Ипостась может совместить в себе человеческую ограниченную природу и т. д. – все эти вопросы предоставлялись в своем решении собственным усилиям верующего разума на основе указанных собором директивов. Действительность, однако, показала, что эти директивы в зависимости от различных настроений и намерений людей могут пониматься различно. Соборное определение, поскольку кроме Божественных в нем участвовали и человеческие силы, и само по себе не исключало возможности в нем некоторой недосказанности и неясности, (в роде, напр., выражения: « $\varepsilon\nu$ $\delta\acute{\upsilon}\omicron$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\sigma\iota\nu$ »⁵³⁸, которые в глазах скептически и фанатически настроенных людей всегда могли представляться искажением

догмата, а это обстоятельство, в свою очередь, на практике приводило к постоянным столкновениям разномыслящих и вообще к церковным волнениям.

Впрочем, мы спешим оговориться, что всеми этими справками относительно Халкидонского вероопределения мы собственно не имели в виду набросить какую-либо тень на него, или указать в нем какие-либо недостатки⁵³⁹. Данной ссылкой на его терминологическое несовершенство и неясность некоторых, выражений мы хотели только подкрепить свое утверждение о том, что это определение, раскрывающее один из глубочайших догматов христианских, необъятных мыслию и неизреченных словом, необходимо должно было заключать в себе некоторый элемент непостижимый для разума, и с этой стороны всегда могло подавать повод к различному пониманию и различной оценке его. В этом отношении весьма интересны отзывы о Халкидонском определенной веры, собранные импер. Львом от всех восточных епископов. Так епископы второй Финикии пишут: «мы утверждаем о блаженных отцах, собравшихся в Халкидоне, что они из того, что теми (другими соборами) было правильно определено, ничего не оставили, чтобы надлежащим образом не усвоили себе. Поэтому, если мы признаем их постановления нетвердыми, то без сомнения подрываем и никейские определения»⁵⁴⁰. Епископы же Памфилии пишут: «вера, изложенная папою Львом и св. Халкидонским собором – не для народа, чтобы он от этого должен был подвергнуться соблазну, а только для священников, чтобы они имели оружие, которым могли бы отражать противников... То, что сказано на св. соборе не есть символ или формула, а скорее опровержение еретического заблуждения»⁵⁴¹. Епископы Нового Епира пишут: «Хотя изложение кафолической веры, составленное в Халкидоне, распространено многими словами, впрочем оно... есть как бы толкование прежних немногих выражений. Если кто захочет трезво, верно, а не вздорно рассуждать об этом, тот согласится со многими определениями, большая часть которых не противна требованиям, разума. Ибо не могло бы произойти единодушного согласия всех в слове речи, если бы Дух Св. не присутствовал, там ради дела истины»⁵⁴². Из этих отзывов о

Халкидонском вероопределении мы можем видеть то, что оно не есть простой символ, назначенный для усвоения верующими, но скорее ученый, полемический трактат, назначенный для помощи пастырям церкви в борьбе с ересями, и что в общем, данное определение, совершенно согласно с требованиями разума и не противоречит истине, ибо выработано при содействии Св. Духа, присутствовавшего среди Халкидонских отцев.

Содержаннем Халкидонского *όρος* а определилось и отношение к нему последующих поколений христиан. В нем, как в своеобразном коконе, была завита истина и потому к нему стали усиленно стремиться, чтобы его развить и сделать содержимую в нем истину достоянием всех: Не все, однако, могли браться за такое дело и достигать в нем успеха. Такие люди должны были обладать при глубокой вере и благочестии солидную научной подготовкой и широкой начитанностью в области церковного и святоотеческого учения. В числе таких именно людей в VI веке мы и встречаем нашего автора, Леонтия Виз. Он ревностный и убежденный последователь и апологет Халкидонского собора и его вероопределения. Для него вообще церковный собор, тем более многочисленный по отцам и вселенский, представляет высший, непререкаемый авторитет. «Разрешений всякого сомнения по церковным канонам, говорит Леонтий, есть определение соборов (ἡ τῶν συνόδων ἐπίκρισις). Кто восстает против них, тот против всех христиан делает мятеж»⁵⁴³. Тем большую силу и важное значение имеет для него Халкидонский собор, собор 630 епископов, «печать всех святых соборов»⁵⁴⁴. К такому пониманию о Халкидонском соборе он и хочет привести всех, хочет убедить в непреложной истинности его догматического определения, в совершенном согласии последнего с учением всех св. соборов и св. отцев, в полном соответствии с здоровой наукой и требованиями разума. В духовном облике Леонтия, воспроизвести который мы поставили своей задачей во втором отделе сочинения, указанное отношение его к Халкидонскому собору является первой и самой видной чертой этого облика. Можно сказать, что ею определяется вся учено-богословская

деятельность нашего писателя, ею отмечается всякий литературный труд, вышедший из-под его пера. Те пути и средства, те приемы и методы, какими наш автор достигает в своих сочинениях поставленной им цели, отличаются также большим своеобразием и оригинальностью. Обрисовать их – это значит прибавить новые штрихи, положить новые краски на полотно с изображением Леонтия Виз. Такую, весьма существенную для нас задачу мы и постараемся выполнить в дальнейшей своей работе.

Глава 2

Богословско-философское направление Леонтия Виз. Факторы, под влиянием которых сложились типические черты личности Леонтия, как писателя. Культурное состояние греков, их религия и философия. Благодетельная перемена, внесенная христианством в греческую культуру. Высшие христианские училища на востоке: александрийское и антиохийское. Характеристические особенности того и другого. Среднее, каппадокийское направление богословской мысли. Несомненная принадлежность Леонтия Виз. к этому последнему направлению: александринизм и антиохинизм в направлении его богословской доктрины. Литературная близость Леонтия к каппадокийским отцам-писателям. Богословы-писатели VI в., державшиеся одного направления с Леонтием: Ефрем, патр. Антиохийский, Евлогий, патр. Александрийский, Памфил и монах Евстафий. – Философский элемент в сочинениях Леонтия. Вопрос о принадлежности его к аристотеликам. Несомненность наибольшего идейного влияния на Леонтия – философии Платона, формального же влияния – философии Аристотеля. Характеристика философских начал Платона и Аристотеля в сравнении их с учением Леонтия. Неоплатоническое влияние на Леонтия. Пять слов (понятий) Порфирия и значение их в доктрине Леонтия. Леонтий есть философ-эклектик. Философский эклектизм, как и богословский синикретизм Леонтия обуславливался особыми запросами его времени.

Говорят, что каждый писатель есть продукт своего народа, своего времени и своей индивидуальности. Это обозначает, что характеристическими особенностями сочинений каждого автора, типичными чертами его ученой физиономии, непременно слагаются под влиянием этих трех указанных факторов. Таким образом, и Леонтий Виз., как писатель, должен отобразить в себе существенные особенности духовного облика греческой нации, репродуцировать религиозное и научное состояние современной ему жизни греков и так или иначе проявить свои

индивидуальные черты при литературной обработке занимавших его вопросов. Для более подробного раскрытия и научного оправдания высказанных нами тезисов, мы попытаемся теперь сделать хотя краткое и общее обозрение относящихся к данному пункту церковно-исторических сведений.

Греческий народ, составлявший в главной массе древневосточную церковь всегда отличался большой впечатлительностью и живой восприимчивостью, усиленной возбудимостью и порывистостью, словом, такими качествами, которые при надлежащих интеллектуальных дарованиях открывали широкий простор для развития наук и искусств среди этого народа. Хорошо известно, каких блестящих результатов достигли греки с этой стороны в языческо-классический период своей истории. Христианство дало талантам греков новое и лучшее приложение и направило их духовные силы на работу в другие более возвышенные области. Греки искони были благочестивы и много думали о своей религии. Расставшись с языческим политеизмом, хотя и красивым, но бездушным и безнравственным, они сосредоточились на изучении и постижении христианской веры. Ее универсальный и трансцендентный характер представили собою особенно благоприятную почву для упражнений гибкого и пытливого ума греков. Необыкновенная любознательность греков скоро стала затрагивать то один, то другой вопрос христианского вероучения. Так, благодаря этим психическим особенностям и задаткам греческого народа, начала быть, разрастаться и обогащаться греческая богословская наука.

Возникая в голове отдельных мыслителей, богословские вопросы захватывали, затем, целые группы ученых людей, возбуждали иногда всеобщие религиозные споры, порождали сильные народные волнения, сопровождавшиеся, вследствие свойственной южным народам горячности темперамента, грандиозными беспорядками в империи. Эти беспорядки представляли большую опасность и приносили громадный вред не только для византийского государства, но и для восточной церкви, так как часто являлись причиной страданий и гибели

самых талантливых и полезных членов греческого общества и вообще сильно тормозили развитие и преуспевание богословской науки и религиозно-церковной жизни. Но была и своя добрая сторона в этих бурных, религиозных движениях восточной церкви. Именно, благодаря им там не переставали появляться ревностные деятели и плодовитые писатели, которые всесторонне разрабатывали религиозные вопросы и ярко освещали тот мрак мысли, какой по временам окутывал умы всех в виду разноречивых суждений по возбужденным вопросам. Благодаря им же, на востоке постоянно собирались многочисленные церковные соборы, занимавшиеся точным выяснением и словесным выражением истин христианской веры и правил благочестия и благочиния, строго определявшие этими своими догматическими и каноническими постановлениями нормальный круг верований и правильный строй церковно-христианской жизни на все последующие времена. Те и другие, ученые труды богословов-писателей и догматико-каноническая деятельность соборов, в свою очередь оказывали самое благотворное влияние на усиление и подъем христианского просвещения среди всего греческого, народа, на более глубокое постижение им высоких истин веры и усвоение нравственных идеалов христианства. Словом сказать, на развалинах древне-классической культуры среди греков скоро создалась и расцвела блестящая христианская культура, преобразившая не только их внутренний духовный мир, но и внешний материальный вид и уклад их жизни.

В числе других сторон жизни, испытавших на себе культивирующее влияние христианства в греческом народе, подверглось изменению в лучшем смысле и занятие философией, к которой греки издавна имели склонность. Интерес к философии оживился и развитие ее пошло по новому направлению, в христианском духе. Христианские богословы, полемизируя с доживавшими свои дни языческими учеными, силою вещей вынуждены были изучать философию и привлекать ее выводы и изыскания на службу христианской религии, дабы побороть противников их же собственным оружием. Так в первые века нашей эры создалось особое

философское направление, известное под именем неоплатонизма, которое поставило целью объединить религию с философией и выработать особый тип философской религии. Практического значения эта затея, конечно, не имела, но она способствовала поднятию интереса среди христиан к изучению древних столпов философии Платона и Аристотеля с целью использовать их учение для научного обоснования христианской религии. Христианские ученые стали заимствовать из философии понятия и термины, усвоить методы и приемы мышления и рассуждения, и этими средствами содействовать оправданию и разумному пониманию религиозных истин и тайн. Так с первых же веков на востоке зародились два учено-богословских направления, известных под именем александрийского и антиохийского. В первоначальном виде это были две скромные огласительные школы в г. Александрии и г. Антиохии, в IV-м веке превратившиеся в высшие богословско-философские училища на восток. Каждое из этих училищ создало свой круг идей и стремлений, к которым наиболее тяготело и из которых выработало себе определенные принципы для своей деятельности⁵⁴⁵.

Александрийская школа в лице своих главных руководителей еп. Климента и Оригена усвоила себе мистико-спекулятивное направление. В основу своих взглядов александрийцы полагали философию Платона с ее идеалистическим воззрением на все земное. Они рассуждали так: в мире нет ничего подлинного, существенно ценного, все призрачно и условно. Сущности вещей в потустороннем мире, в мире идей, этих первообразов каждой земной вещи и каждого существа. Тело человеческое и вообще вся телесная деятельность человека с этой точки зрения являются малоценными и даже ничтожными, все же значение и важность усваивается душе, которая в потенции носит в себе и свое тело, реализируя последнее по своему типу. В свою очередь, как всякая отдельная идея, так и всякая отдельная душа не сами, по себе являются полноценными, а в зависимости от того, насколько они служат отображением единой всеобъемлющей идеи или Божества. Эти общие начала платонизма в

приложении к христианскому веро- и нравоучению породили стремление сводить все вещественное на духовное и все духовное возводить к Богу, как единому, высочайшему принципу...

В области гносеологии симпатии александрийцев склонялись более всего к занятию предметами отвлеченными, сверхчувственными, при чем они вполне соглашались с признанием невыразимости, таинственности, иррациональности высших религиозных истин. Главным методом исследования и познания в этом случае они считали веру, веру как объединенный порыв всех духовных сил человека к пониманию и признанию недоступных нашему ведению истин. Участие разума, как главной силы души, этим приматом веры, конечно, не отрицалось, только это участие введено было в определенные границы и результатам его деятельности было усвоено второстепенное значение. Девизом александрийской гносеологии служило краткое, но выразительное слово св. Апостола: «верую разумеваем» (Евр. 11, 3). «Что предано вере, то прилично постигать не человеческою мудростью, но слухом веры, пишет св. Афанасий Алекс. Ибо какое слово может достойным образом объяснить то, что выше естества сотворенного⁵⁴⁶.

Для научных исследований в области религиозных вопросов александрийцы наиболее удобным и пригодным считали синтетический метод, как метод всеобъединяющий и все возводящий к высшим конечным началам. Напр. в учении о Боге они более всего останавливались на доказательствах единства существа Божия, единства Лиц Св. Троицы, единства природ во Христе». В учении о мире, о человеке и т. д. они затрагивали вопросы о том, что соединяет, связывает вещи или существа одною идеею, одним принципом. Такая тенденция к усмотрению во всем и проведению повсюду начала единства для некоторых богословов, не умевших вовремя остановиться в своих обобщениях, оказывалась губительною. Примеры Аполлинария, Евтихия, Диоскора, Севира и др. служат печальным напоминанием об этом. Недаром также и великие александрийцы: Афанасий и Кирилл были заподозреваемы в

монофиситских тенденциях, так как действительно они с настойчивостью и с увлечением проводили мысль об едином Лице Г. И. Христа и Его Божественном достоинстве, о соединении (неслитном) в Нем двух Его природ: некоторые выражения из их сочинений, взятые в отдельности, приводились евтихианами и монофиситами в свою пользу⁵⁴⁷.

Что же воодушевляло александрийцев к такому последовательному и неотступному проведению принципа единства в религиозной области? Самым главным побуждением для них в этом случае была идея воссоединения всего с Богом вообще и обожения человека в частности. Без единения с Богом, без физического, самого тесного и реального проникновения Богом всего тварного и земного не может последовать ни обновления этого тленного мира, ни возвышения человека до Божеского достоинства, не может осуществиться та заветная цель, которою жил весь греческий мир не только во времена христианские, но даже и в языческий период своей истории.

В противоположность александрийскому – антихийское направление, созданное трудами пресвитера Лукиана и его достойных преемников епископов: Иоанна – Константинопольского – Златоустого и Иоанна – Антиохийского, характеризуется наклоном к реализму и рационализму в понимании и познании всего существующего. В своих исследованиях антиохийцы предпочитали пользоваться основаниями, методами и приемами философии Аристотеля. Острая диалектика, строгая логика, стремление к ясности и отчетливости в своих понятиях и представлениях об исследуемом служили для них сильными помощниками в достижении истины и в борьбе с ее противниками. Они не стеснялись открывать большую свободу и простор разуму в сфере религиозных вопросов и старались разумным пониманием осветить все самое сокровенное и таинственное. Употребительнейшим методом исследования у них был анализ, разложение и расчленение данных явлений и вещей с целью найти их корень и основание, упростить их понимание и усвоение. В своей гносеологии антиохийцы охотно руководились

аристотелевскими началами познания и широко пользовались развитой Аристотелем системой категорий.

Известно, что Аристотель, этот чистый позитивист и эмпирик, за действительно существующее считал возможным признать лишь то, что можно исчислить, измерить и взвесить. То же, что не поддавалось точному эмпирическому учету, то он не почитал и существующим. Мир трансцендентный, духовный он отрицал и даже «умопостигаемые», абстрактные сущности вещей он помещал в самых вещах, в их форме. Отсюда познание видимости и действительности квалифицировалось им с познанием самой истины. Познание существующего естественного мира есть, по нему, *πρώτη φιλοσοφία*, а знание сверхъестественного и абстрактного не может считаться несомненным и достоверным. Но он не игнорировал этой области в виду ее существования среди людей, только учение о ней он изложил *μετά τὰ φυσικά*, вследствие чего оно и стало называться метафизикой. Знание отдельного и реального имеет, по нему, преимущественное значение пред знанием всеобщего и идеального, элемент исторический и практический важнее метафизического и теоретического⁵⁴⁸. Следуя таким принципам аристотелизма, и антиохийские богословы мало вдавались в спекулятивное умозрение при исследовании религиозных вопросов, при толковании свящ. писания и т. д. Они старались познавать религиозные истины путем и методами более рассудочного мышления. К силам и способностям этого человеческого разума они питали такое большое доверие, что считали их самодовлеющими и в решении таинственных догматов веры. Если александрийцы тяготели в своих религиозных исканиях к невидимому мистическому, непостижимому, то антиохийцы стремились иметь дело только с реально видимым, осязаемым, опытно познаваемым. Если первые предоставляли повсюду примат вере и религиозному чувству, то вторые – разуму и данным опыта.

Так в учении о Боге антиохийцы останавливают преимущественное внимание на наличности трех Ипостасей. Конкретная живая Личность в Боге их более интересовала и они охотнее ее защищали, чем таинство Троиинства в Божестве⁵⁴⁹.

В учении о Лице Иисуса Христа антиохийцы останавливают внимание главным образом на различии Божества и человечества, на полноте человеческой природы, как видимой, реальной и совершенной. Все, что касается человеческой природы, ее целостности, ее самостоятельности, то их занимает и интересует более, чем Божество во Христе и соединение Божества с человечеством. Историческая Личность Иисуса, раскрытие Его Богочеловеческого существа по Евангельским повествованиям о Нем, являются для антиохийцев самым важным делом богословия, и в этом отношении они иногда до противоположности расходятся с александрийцами, стремившимися нередко изобразить Христа не живым Лицом, а отвлеченной идеей, завитой в исторический тип. В своей христологии александрийцы везде имеют в виду Логоса, предвечное Божие Слово, Которое своим воплощением поднимает человека до Себя, до Своего Божества, и по соединении с человеческой природой после воплощения неизменно остается тем же Словом и Сыном Божиим. Человеческая природа воплощенного Спасителя и все вообще проявления Им человечества в земной жизни затушевываются и принижаются, дабы чрез то, с одной стороны, лучше оттенилась высочайшая Божественная Личность Логоса и Его чрезмерная милость и любовь к людям, а с другой – рельефнее обрисовалась та высота и достоинство, каких сподобился обожествленный воплощением Логоса человек. Напротив, антиохийцы воздерживались вообще в христологических вопросах аргументировать от идеи Логоса и настаивали самым усиленным образом на положении о двух самостоятельных природах во Христе, обладающих всею полнотою специфических своих свойств. Александрийцы искони боязливо обходили деликатный вопрос о человеческой воле во Христе, считая его неудоборазрешимым. Антиохийцы же открыто провозглашали эти самые тезисы и требовали признания самостоятельной человеческой воли в совершенной человеческой природе Иисуса, уклоняясь, наоборот, от александрийского ἐν ὧσις φύσικῇ человечества с Божеством в виду трудности соглашения его с основами своей догматики.

Вообще, последовательное проведение начал антиохийского богословия требовало большой осторожности, ибо грозило превращением Христа Богочеловека в Христа человекобога и, вместе с тем, – разрушением всего таинства домостроительства спасения человеческого в Иисусе Христе. Печальные примеры Диодора Тарсского, Феодора Мопсуестийского, Ария и Нестория и др. служат ярким доказательством справедливости этого утверждения.

Оба указанные направления – александрийское и антиохийское в IV и особенно в V веках достигают своего полного расцвета и положительно доминируют над умами греко-восточной церкви. Церковь западная, в начале стоявшая под идейным влиянием Александрии, затем пошла самостоятельной дорогой и оказалась почти тождественной по своему направлению с антиохийцами. По крайней мере послание папы Льва, – этот кульминационный пункт богословской мысли запада – решительно стоит на стороне антиохийской христологии. Под его несомненным влиянием и Халкидонский собор составил свое определение в антиохийском духе. Но за всем тем нужно сказать, что начала александрийского направления в древне-христианской церкви вообще всегда вызывали к себе более сочувствие и имели больший круг адептов. Весьма наглядным подтверждением этого служит, во 1-х, широкое распространение и продолжительное существование монофиситизма, и в 2-х, то, что сам Халкидонский собор, почти сто лет не находивший себе признания на востоке, в конце концов был принят только потому, что ему учеными трудами Леонтия Виз. и его сподвижников дана была александрийская интерпретация, что была, наконец, доказана полная солидарность его с Кирилло-александрийским богословием.

Говоря об александрийском и антиохийском направлениях нельзя, однако, забывать того, что чистых представителей и выразителей их принципов было не много, и не эти представители, конечно, были настоящими светилами церкви, истинными двигателями богословской науки. Уже в изложении христологии отдельных отцов и учителей церкви мы видели, что

они ни в вербально-терминологическом, ни в идейно-богословском отношениях не были упорными проводниками идей своей школы и ее направления, но нисколько не игнорировали мнений и терминов другой школы и направления, если таковые находили себе опору в св. писании и церковном предании. Этот факт говорит о том, что в древней церкви существовало некоторое среднее, примирительное или объединительное направление, которое представляли богословы, следовавшие собственно не школам и их особым началам и традициям, а чистому учению божественных писаний и живому соборному сознанию и преданию церкви. К таким богословам внешкольного или, лучше сказать, синкретического направления в особенности можно причислить каппадокийцев и всех тех, кто шел по их стопам. А этими стопами шли все более видные церковные деятели и писатели, плодотворно трудившиеся на пользу св. церкви. Таковыми можно считать и Иоанна, патр. Антиохийского и св. Кирилла Александрийского, Флавиана Константинопольского и Льва, папу Римского, и многих им подобных. Таковыми должно считать и отцов Халкидонского собора, мудро использовавших в своем вероопределении лучшие стороны и элементы обоих школьных направлений. Об этом так рассуждает наш авторитетный церковный историк А. Лебедев: «Свою особенную важность догматическое определение Халкидонского собора получает от того, что оно не дало предпочтения ни воззрениям александрийским, ни антнихийским. Оно примирило их между собою. Учение той и другой школы слилось в одно учение. Два богословских направления, которые доселе более или менее враждебно наступали друг на друга, в вероопределении Халкидонском братски примирились. Из двух родов богословствования возникло одно богословское течение»⁵⁵⁰.

Халкидонский собор в своем *óρoς* действительно дал санкцию этому среднему богословскому течению, или, как мы считаем его, каппадокийскому направлению богословской мысли. Правда и после IV-го собора это направление не возобладало над умами христиан и не уничтожило, даже почти и не умалило числа последователей других крайних

направлений, но это означает только одно, что люди всегда и повсюду, от лет древних и доныне, более склонны и способны держаться крайностей, но не золотой середины, в которой обретаётся истина. Каппадокийское течение, бывшее такой серединой, требовало наличности в человеке недюжинных интеллектуальных сил, требовало, с одной стороны, глубокой веры и религиозной настроенности, с другой – ясности и проникновенности ума при всей изощренности логического мышления и гибкости языка. Естественно, что удовлетворить таким требованиям могли только редкие талантливые люди, почему и выразителей каппадокийского направления находилось всегда немного.

К какому из указанных и охарактеризованных нами богословско-философских направлений принадлежал по своим воззрениям Леонтий Виз.? Ответ на этот вопрос может быть дан совершенно определенный и решительный: он принадлежит к среднему – каппадокийскому направлению. Многочисленные труды Леонтия носят на себе все признаки смешанности, синкретичности его богословского мирозерцания, следы восприятия и органического претворения им добрых элементов александрийского и антиохийского направления. Лучшим доказательством усвоения им начал александрийской школы может служить глубокая симпатия нашего автора к св. Кириллу, архиеп. Александрийскому и полное доверие к его авторитету. По меткому выражению Юнгласа: «Леонтий есть Erklärer (истолкователь) Кирилловой христологии»⁵⁵¹. Это выражение надо понимать, конечно, в том смысле, что Леонтий своими сочинениями выяснил истинный смысл и значение христологии св. Кирилла, служившей для всех восточных христиан символом чистого православия.

Всю важность этого совершенного Леонтием дела мы легко поймем, если припомним религиозные настроения христиан того времени. Халкидонский собор, хотя и одобрил послания св. Кирилла: «Καταφλουαροῦσι» (послание к Несторию и «Εὐφραίνεσθωσαν» (послание к еп. Иоанну Антиох.), но он, во 1-х, не одобрил его: Τοῦ Σωτῆρος, (12 анафематизмов), в которых так ярко подчеркнуты особенности александрийской

христологии и, во 2-х, выразил свое определение в терминах антиохийцев, в отвлеченно-логической формулировке. Восточным христианам, в большинстве тяготевшим к александрийскому богословию, всегда казалось более необходимым настаивать на $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ во Христе и аргументировать о Лице И. Христа более с точки зрения сотериологии. Халкидонские отцы после продолжительных рассуждений и прений нашли невозможным отстаивать такую христологию и терминологию, в которой не было строгой определенности и ясности, а потому и пошли в своем определении своим путем, строго говоря независимым ни от какого одного авторитета или направления. Восточным в их рабской привязанности к св. Кириллу казалось обидным и несправедливым такое отношение к столпу православия, св. Кириллу, Халкидонского собора, а потому считалось и самое соборное определение чуждым вселенского православия и истины. Восточные находились в великом заблуждении и ослеплении. Нужно было их разубедить и просветить в отношении св. Кирилла и Халкидонского собора. Такую существенно важную и серьезную задачу берет на себя Леонтий Виз. и после тщательного исследования христологических воззрений св. Кирилла приходит к решению, что этот св. отец ни в чем не расходится с христологией Халкидонского собора, что он всегда стоял за одну Ипостась во Христе и за две природы в ней, как стоял за то же самое и Халкидонский собор.

В приложении к сочинению: «*Contra Monophysitas*» Леонтий дает целый ряд выдержек из святоотеческих писаний по вопросу о том: «какое соединение во Христе разумеют отцы», где между прочим приводит очень много цитат из св. Кирилла, из его писем к Несторию, Акакию, Иоанну Антиохийскому и др. И все эти цитаты по своему содержанию сводятся к одной: «мы утверждаем, что две природы, один же Христос и Сын, и Слово Божие вочеловечившееся и воплотившееся»⁵⁵², В том же сочинении наш автор энергично восстает против упреков по адресу Кирилла, что он учил об одной природе во Христе и доказывает, что «отец Кирилл и в своих словах об одной природе Бога Слова воплощенной православно думал о двух

природах, соединенных между собой по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), согласно с мудрейшим Львом и святыми отцами Халкидонского собора»⁵⁵³. Не один раз в своих сочинениях (особенно «Contra Monophys.») пытается Леонтий выяснить правильное понимание этой глубокой по содержанию, но не особенно удачной по выражению формулы: μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη, которую, не ведая ее аполлинарианского происхождения, горячо отстаивал св. Кприлл. И все эти попытки клонятся единственно к тому, чтобы реабилитировать православие Кирилла во мнении всех христиан, доказать, что его μία φύσις в этой фразе не препятствовала ему признавать и δύο φύσεις во Христе и быть, таким образом, вполне солидарным с определением Халкидонского собора. Он иногда усиливается даже доказать, что самое это выражение учить о двойстве природ во Христе. Так он говорит в «Contra Monophys.: «начало выражения указывает на Божество, а конец (σεσαρκωμένη) на человечество»⁵⁵⁴.

Но не только своим согласием с доктриной св. Кирилла и ревностной защитой ее тезисов Леонтий обнаружил свою принадлежность к александрийскому направлению, но и вообще он доказал это неуклонным проведением принципов этой школы на всем пространстве своих литературных трудов. Леонтий – это горячий апологет, чтобы не сказать – фанатик, идеи единения. Он охотно и подолгу останавливается над этим словом, разбирает различные его наименования и старается отстоять как единственно приемлемое в рассуждении о соединении природ во Христе единение ипостасное: «ἡ ὡσις καθ' ὑπόστασιν». Но он не берет на себя смелости считать в этом термине все понятным для человеческого разума, все подлежащим его анализу. Как истинный александриец, он всегда стоит за веру, как высший фактор в деле религиозного познания и ею именно призывает главным образом пользоваться в деле уяснения неизреченного таинства воплощения Бога Слова⁵⁵⁵.

Исповедание Леонтием начал антиохийской школы видно прежде всего из того, что он в ранней своей молодости увлекся несторианством и как деятельный член несторианской общины,

был посвящен в самые сокровенные тайны несторианского учения. Несторианство же и исторически и догматически стоит в тесной безусловной связи с антиохийской школой и ее началами. Правда, Леонтий освободился от своего временного увлечения несторианством и возвратился в лоно католической церкви, но к его мышлению и общему богословскому мирозерцанию прочно привились отличительные методы и принципы антиохийских богословов. Это самым рельефным образом отразилось на его сочинениях.

Вчитываясь в эти сочинения Леонтия, нельзя не заметить, что в них (с внешней стороны) многое напоминает нам Диодора Тарсского, этого столпа антиохийской школы. Вот как характеризуем последнего А. Гарнак: «Диодор Тарсский обнаруживается, как строгий школьный логист и диалектик, и при том та школа, чрез которую он прошел, есть школа Аристотеля. Посредством определений и силлогизмов разрешаются им все трудные проблемы. Особые обороты речи, фигуры и пр. следуют друг за другом. В этой формалистике Диодор антиципирует средневековую схоластику»⁵⁵⁶. Леонтий знал и читал сочинения Диодора⁵⁵⁷, следовательно мог заимствовать у него терминологию и приемы аргументации, встать в вербальную и формальную зависимость от него, или не от него собственно, а от антиохийского богословия вообще, началом которого, как открывавшим широкий простор для разумных исследований, Леонтий всегда симпатизировал. Но при этой симпатии он умел избежать тех крайностей, которые приводили неосторожных антиохийцев к бездне заблуждений и ересей. Этому своему умению Леонтий был обязан тем, что по своим внутренним убеждениям, по своим идейным настроениям он более тяготел к началам александрийского богословия. Счастливый и плодотворный синтез этих двух богословских направлений александрийского и антиохийского, как мы говорили раньше, всего яснее сказался в богословском учении каппадокийских отцов и учителей церкви. К таким каппадокийцам по литературному направлению нужно причислить и нашего Леонтия Виз. Его собственные симпатии к каппадокийским писателям проступают в его сочинениях очень

ясно. Так в одном месте он пишет «итак, тому, чем отличается сущность от ипостаси, т. е. природа от личности, можно научиться у великих светил Василия и Григория»⁵⁵⁸. Ясно, что писавший эти слова считал для себя первым авторитетом в богословской науке, именно этих каппадокийцев и питал к ним самое глубокое уважение, И в других местах трудов Леонтия Виз. мы повсюду находим ссылки на сочинения этих отцов церкви нередко с подчеркнутым к ним особенным почтением⁵⁵⁹

Далее, и этот, нами уже доказанный факт, что Леонтий есть апологет Халкидонского собора, убежденный поборник и истолкователь его вероопределения, говорит не о чем другом, как о принадлежности его по богословскому направлению к каппадокийцам, к людям «золотой середины не очень строгим консерваторам, но и не рьяным прогрессистам. Эти, именно, люди в своем неусыпном попечении о благе св. церкви изобрели и популяризировали: » ὁμοούσις", " ζωοποιός«, они защищали: » θετόκος«, нашли и одобрили: » ἐν δύο φύσεσιν Χριστός«. Леонтий Виз. точно также является одним из таких умеренных богословов, столько же уважающим церковное предание и божественное откровение, сколько дорожащим свободой разумного исследования догматических вопросов. Проникнутый глубокой верой в истину Халкидонского догмата, Леонтий с жаром и во всеоружии богословских и философских знаний выступает на защиту его от неправильных подозрений со стороны колеблющихся и от голословных отрицаний со стороны сектантов. Особенно много места уделяет такой защите Леонтий в сочинении Contra Monoph., где пункт за пунктом разбивает все возражения, какие делались антихалкидонитами относительно выражения: ἐν δύο φύσεσιν⁵⁶⁰, присутствия на соборе несторианствующих епископов⁵⁶¹, неправильного осуждения Диоскора, еп. Александрийского⁵⁶². Те же мысли развиваются Леонтием и в сочинении De sectis⁵⁶³. Общий вывод, к какому приходит наш апологет в отношении Халкидонского собора тот, что этот собор есть вполне православный и вселенский собор, нисколько не ниже Никейского и других, что его вероопределение точно выражает догмат о воплощении И. Христа о соединении в Нем двух естеств во единой Ипостаси, и

что этим своим догматом собор «разорил в конец все несторианское нечестие и скрытое нечестие Евтихия»⁵⁶⁴.

Итак, Леонтий есть посредствующий богослов⁵⁶⁵, державшийся примирительной тенденции между школьными направлениями в духе каппадокийцев. Но один ли только он был таковым в VI-м веке, как некоторое исключительное явление среди всеобщего оскудения ученых богословов в восточной церкви? Оказывается, что Леонтий был не одинок и шестой век вовсе нельзя считать временем полного упадка богословской науки на востоке, как это может представляться при настоящем слабом освещении и исследовании данной эпохи. Легко указать рядом с нашим автором имена, которые сделали бы честь любому времени. Таковы, напр., Ефрем, патр. Антиохийский и Евлогий, патр. Александрийский. Мы считаем не лишним хотя вкратце сказать об ученой деятельности этих лиц, дабы наглядно подтвердить всю истинность высказанных нами положений.

Святой Ефрем, патр. Антиохийский, был весьма ученым богословом и плодовитым писателем VI века. Хотя в целом составе и подлинном виде его трудов не сохранилось до нас, но это не лишает нас возможности воздать должное его писательской деятельности. Преп. Анастасий Синаит, св. Иоанн Дамаскин и, наконец, патр. Фотий, один из ученейших и многосведущих авторитетов, делают ссылки на сочинения Ефрема, судя по которым нужно думать, что св. Ефрем написал несколько и довольно обширных полемических трактатов против Севира, в защиту Халкидонского собора, а также немало и проповедей⁵⁶⁶. Сохранились отдельные фрагменты сочинений Ефрема в знаменитой «Библиотеке» Фотия⁵⁶⁷ и в патрологии Миня⁵⁶⁸, где имеется, кроме сего, и список тех авторов, из коих делал извлечения в свои труды антиохийский патриарх.

На основании этих имеющихся у нас под руками данных, можно безошибочно сказать, что сочинения Ефрема весьма близко стоят к трудам Леонтия. Так же, как и Леонтия, Ефрем является противником Севира, писавшим против него специальные трактаты, и ревностным апологетом Халкидонского собора, защищавшим его определение в своих

сочинениях и нарочитых соборных постановлениях Аргументация и терминология у Ефрема очень сходственна с таковыми же у Леонтия. Как и Леонтий, Ефрем сильно отстаивает формулу св. Кирилла: μία φύσις... и дает ей сходную (хотя и не тождественную) с Леонтием интерпретацию, именно, что в том выражении φύσις, употреблено вместо ὑπόστασις, доказывая это ссылками на другие места из сочинений св. Кирилла, напр. на его письмо к еп. Магну, где св. Кирилл пишет, «что Еммануил познается ἐν δύο φύσεσιν⁵⁶⁹, как определено на IV вселенском соборе против тех, кои разделяют две природы в единении, а не против тех, кои различают их в соединении»⁵⁷⁰. Кирилл сказал, пишет далее Ефрем: τό ἐν ζῶον, τούτέστιν ἡ ὑπόστασις, а не сказал: μία φύσις что было бы ересью Аполлинария⁵⁷¹. Кирилл говорит: «они (природы) не смешанны чрез единение, так что природа Слова не перешла в природу плоти, ни последняя в первую, но каждая пребывает в своем свойстве при этом неизреченном соединении, показуя нам как бы одну природу Слова воплощенную (μίαν ἡμῖν ἔδειξεν Υἱοῦ φύσιν σεσαρκωμένην)⁵⁷². Относительно истинности Халкидонского определения Ефрем не сомневается, что оно есть выражение веры всей церкви и всех отцов. «Благочестиво, и с мыслью отцов согласно признание двух природ во Христе и одной Личности и Ипостаси... Соединивши мысли св. отцов святой Халкидонский собор и утвердил благочестие»⁵⁷³.

Что касается христологической терминологии Ефрема, то вся она совершенно одинакова с терминологией Леонтия. Ефрем постоянно рассуждает о φύσις, и ὑπόστασις, об νῦνσις καθ' ὑπόστασιν, об ἰδιώατα⁵⁷⁴, в том же духе и в тех же словах, как ни наш Леонтий. Но особенную близость Ефрема к Леонтию можно наблюдать в извлечениях из сочинений св. отцов. Ефрем весьма широко пользуется этими извлечениями для подтверждения своих мыслей. Имена цитируемых авторов те же самые, что и у Леонтия⁵⁷⁵. Затем встречаются у Ефрема выдержки из таких авторов, которые характерны и для нашего Леонтия, как своего рода редкости патристической литературы, таковы напр. извлечение из Ерехтия, еп. Антиохии Писидийской⁵⁷⁶. Далее, Ефрем упоминает дважды о св.

Симеоне Столпнике, о Варадате и Иаков, которых хвалит за их мужество в борьбе с противниками Халкидона⁵⁷⁷. Так же отзывается об этих личностях и наш Леонтий⁵⁷⁸. Можно указать, наконец, буквальные заимствования у Леонтия из сочинений Ефрема. Так в помещенной у Леонтия цитате: «μεγάλου Ἐφραίμ, ἐκ τοῦ εἰς τὸν μαργαρίτην λόγου»⁵⁷⁹, текст ее оказывается взятым из двух фрагментов сочинений Ефрема, помещенных у Миня⁵⁸⁰. Леонтиевская цитата под заголовком: τοῦ ὁσίου Ἐφραίμ ἐκ τοῦ εἰς τὸν μαργαρίτην κατὰ Μαρκίωνος (с. 1396А) целиком и дословно взята из соответствующего фрагмента Ефрема⁵⁸¹.

Не располагая полными и подлинными сочинениями Ефрема трудно высказаться, конечно, с точностью о всех позаимствованиях, какие сделал у Ефрема наш автор⁵⁸². Но то не может подлежать сомнению, что Леонтий стоит в близком литературном родстве с Ефремом и даже в некоторой литературной зависимости от него, как пользовавшийся некоторыми местами его сочинений. Последний факт приобретает для нас особенно важное значение именно потому, что он проливает очень яркий свет на самую личность Леонтия и на время его жизни. Ефрем занимал антиохийскую кафедру с 527 года по 545 год⁵⁸³. Отсюда писательская деятельность Леонтия должна падать не раньше, как на сороковые-пятидесятые годы VI века⁵⁸⁴. Затем, об Ефреме известно, что он вел усиленную борьбу против оригенистов. В 542 г. он соборно анафематствовал оригенистов, в том числе и Леонтия Византийского⁵⁸⁵. Ясно, что если бы наш автор был оригенистом, то он не стал бы заниматься с таким вниманием сочинениями своего противника, тем более не пожелал бы из них брать цитаты. Таким образом, здесь мы еще раз убеждаемся в том, что Леонтий Византийский «Vitae Sabae» не тождествен с нашим автором, хотя и носить одно прозвище с ним, что наш автор есть особое лицо хотя и жившее одновременно с Леонтием – оригенистом.

Очень близкое сходство с патриархом Ефремом в его отношении к нашему Леонтию имеет другой патриарх восточной церкви св. Евлогий Александрийский, живший во второй половине VI-го столетия, (патриаршествовал с 580 – 607 г.)⁵⁸⁶.

Евлогий написал много сочинений, но в своем полном составе они не дошли до нас. Сохранились только: 1) одна речь, 2) трактаты (κεφάλαια ἑπτὰ) о двух природах во Христе и 3) небольшие фрагменты из различных его сочинений⁵⁸⁷, Об утраченных же трудах можно судить по подробным рецензиям о них Фотия в его Библиотеке⁵⁸⁸.

По содержанию своему сочинения Евлогия полемического характера и направлены против тех же самых еретиков, с какими боролся и Леонтий Виз. Фотий перечисляет сочинения Евлогия против Евтихия, против севириан, против агноитов, феодосиан, гайанитов и акефалитов. Главное положение, какое защищает Евлогий в отношении Лица Г. Иисуса Христа, высказывается им в таких словах: «исповедую одного Господа Христа в двух природах нераздельных и неслитных (ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις καὶ ἀσυγχύτοις), в совершенном Божестве и совершенном человечестве»⁵⁸⁹. Этот тезис Евлогий находит совершенно согласным как с учением св. Кирилла вообще и с его формулой: μία φύσις, в частности, так и с учением Халкидонского собора, который прошел серединою (καθ' αὐτό τό μέσον) между крайностями, остановившись на следующем изложении Флавиана: «исповедуем, что Христос после воплощения состоит из двух природ в одной ипостаси, одной личности, признавая единого Христа и единым Сыном»⁵⁹⁰.

Христология патр. Евлогия приобретает особенную силу убедительности от того, что она весьма насыщена доказательствами из свящ. писания и из святоотеческой литературы. Из наблюдений над этими цитатами можно установить некоторый не безъинтересные для нас заключения. И во 1-х, оказываются не только одинаковыми с Леонтием и Ефремом имена цитируемых Евлогию авторов, но встречаются иногда и прямо сходные по содержанию и формулировке места у всех трех писателей. Не говоря о том, что все христологические термины, как-то: φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἰσιώματα и т. д. совершенно тождественны у этих писателей, даже целые выражения, как: » οὐκ ἔστο φύσις ἀπρώσοπος или ἀνυπόστατος, σὰρξ ἐμψυχομένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ εἷς ἐστὶν ὁ Χριστός καὶ οὐ δύο καὶ σύνθετος αὐτοῦ ἡ

ὕψωσις" и др.⁵⁹¹ оказываются повторяющимися почти буквально и у Ефрема⁵⁹² и у нашего Леонтия⁵⁹³. У Евлогия также, как и у Ефрема и Леонтия есть упоминания о Симеоне Столпнике и Варадате⁵⁹⁴.

Но говоря о большом сходстве между тремя данными авторами, не следует замалчивать и некоторых различий между ними. Именно у Евлогия Леонтиевская терминология воспроизводится гораздо точнее и полнее, чем у св. Ефрема. Тогда как у Ефрема совсем нет самого характерного для Леонтиевой христологии термина: ἐνυψωσις (ἐνωσις), у Евлогия он повторяется чуть не на каждой странице⁵⁹⁵. У Ефрема совсем нет упоминания о подложных сочинениях, которыми так много и серьезно занимается Леонтий, Евлогий же говорит о «свидетельствах из Григория Чудотворца и Юлия папы Римского», что это «глупость Аполлинария»⁵⁹⁶. Эти наблюдения позволяют нам, думается, заключить, что патр. Евлогий писал уже после выхода в свет сочинений Леонтия и несомненно пользовался его трудами. Правда, Евлогий не упоминает имени Леонтия и не делает дословных выписок из его трудов. Это обстоятельство указывает на то, что у Евлогия или не было под руками самых сочинений Леонтия, или не был достаточно известен автор их патриарху-писателю, почему он и воздержался от цитации его. Но те идеи и та терминология, которые были пущены в научный оборот Леонтием, несомненно, были известны Евлогию, им усвоены и широко использованы в его сочинениях. Учитывая этот факт литературной зависимости Евлогия от нашего автора, мы не можем не видеть в нем косвенного подтверждения своего положения о том, что наш Леонтий-писатель жил и писал в период времени пред Евлогием, т. е. пред последней четвертью VI века.

Из числа других церковных писателей и деятелей VI-го века, стоявших в более или менее близкой связи с нашим Леонтием Виз. можно указать еще на импер. Иустиниана, Гираклиана, еп. Халкидонского, Памфила, Евстафия монаха и др. Об имп. Иустиниане мы будем говорить впоследствии и говорить подробно в виду его особенного отношения к нашему автору. Что же касается Гираклиана, который писал в самом

начале VI столетия, то памятников его письменной деятельности сохранилось совсем мало. Сохранились лишь четыре выдержки ἐκ τῶν 'Πρακτικῶν, помещенные в известной нам Доктрине⁵⁹⁷. Но уже судя по этим небольшим фрагментам, можно не сомневаться, что наш Леонтий держался одного образа мыслей и одного направления, какого и Гираклиан. Именно, все писания Гираклиана – полемического характера и имеют в виду монофиситов и несториан, с которыми боролся всю жизнь свою Леонтий. Те приемы, какие он употребляет в своей полемике, совершенно тождественны с приемами Леонтия. На первом плане у него философско-рационалистические аргументы, на втором же – доказательства от свящ. писания и писаний св. отцев. В одном месте, (в последней выдержке), он доказывает, что число не разделяет исчисляемых вещей, и что не все единое по числу – просто по содержанию: бывает и сложным, и не все сложное по содержанию множественно числом: бывает и единым. В том же духе и стиле об этих предметах рассуждает и наш Леонтий⁵⁹⁸. Много сходственных мыслей и тождественных выражений встречается у Гираклиана (в 3-й выдержке) с нашим писателем в трактации вопроса о природах во Христе: в человеке – одна природа (человеческая – духовно-телесная), иначе, если в человеке две природы (дух и тело), то во Христе будет уже три природы⁵⁹⁹. Леонтий не цитирует Гираклеана, и возможно, что он даже не видал его сочинений. Но тем важнее то, что Леонтий оказывается очень близким к нему по воззрениям и аргументации значит, вообще, писатели VI-го века на востоке живя в разных местах, и не зная друг друга, самостоятельно приходили к сознанию необходимости занимать в церковно-литературной деятельности ту самую позицию, на которую стал наш Леонтий, а за ним и другие полемисты.

То же самое, что о Гираклеане, можно сказать смело и о Памфиле в его отношении к Леонтию. Памфил – это неизвестный автор, из сочинений коего сделаны в Доктрине две выдержки⁶⁰⁰. В них он занимается выяснением терминов – тех же самых и в том же духе, как и наш Леонтий⁶⁰¹. По предположению издателя Доктрины – Дикампа фрагменты

Памфила в Доктрине надо считать заимствованными « ἔκ τῆς δογματικῆς πανοπλίας» Эта «Паноплия», принадлежащая перу неизвестного автора, без сомнения, носит на себе следы близкого соприкосновения с трудами нашего автора, но не столько, впрочем, со стороны ее внутреннего содержания, сколько со стороны ее цитат и ссылок⁶⁰². Богатый флорилегий (сборник извлечений) Паноплии включает в себе 11 цитат, имеющих и у нашего Леонтия. Но кто от кого из обоих этих авторов зависит, не только трудно, но и прямо невозможно решить на основании данных цитат. Совпадение в цитации мест из различных сочинений у авторов того древнего времени наблюдается очень часто и наиболее правильная причина этого лежит в том, что в то время, время напряженной борьбы с многочисленными еретиками, существовали особые сборники, содержащие в себе выписки из святоотеческой литературы, которыми авторы и пользовались в своей полемике и вообще в своих письменных работах. Доктрина, между прочим, и представляет собою один из сохранившихся образцов подобного рода флорилегиев. Затем, Памфил есть несомненный современник Леонтия, так как он говорит о тритеизме вполне согласно с нашим писателем⁶⁰³. В качестве же современников Леонтий и Памфил едва ли могли бы пользоваться сочинениями друг друга, и потому естественнее предположить, что оба эти автора для своих цитат имели особый источник, – сборник святоотеческих извлечений.

Относительно монаха Евстафия и его « Ἐπιστολή πρὸς Τιμόθεον σχολαστικόν περὶ δύο φύσεων κατὰ Σεβήρου.....⁶⁰⁴ приходится повторить снова то же, что и о предшествующих авторах: он говорит тем же самым языком, думает о тех же самых предметах, как Памфил и наш Леонтий. Выступая против Севира, он старается запутать его в его собственных сетях, пускает в ход силлогистику, ловит на словах, усиливается всячески опрокинуть доводы своего противника. Библейские тексты у него чередуются с цитатами из отцов, особенно из сочинений св. Кирилла Александрийского,⁶⁰⁵ но больше всего он уделяет места всетаки аргументам рационалистическим. У Евстафия не раз встречается термин ἐνυπότατος,

употребляемый для обозначения соединения человеческой природы во Христе с природой Божественной⁶⁰⁶. Евстафий решительно настаивает на реальности человечества во Христе против докетствующих, еutihанистов и фантазиастов и отвергает их упрек по адресу православных, что такая реальность необходимо ведет к признанию δύο πρόσωπα⁶⁰⁷. Он твердо стоит за положение: «если соединенный Христос (ὁ Χριστός σύνθετος) не только состоят из двух природ, но и действительно имеет их в себе, как состоящий из них, а не существует в них, как чуждый в чуждых (ἄλλος ἐν ἄλλοις), тогда сохраняется и все значение соединенного»⁶⁰⁸. И наш Леонтий развивает в своих сочинениях не только одинаковые с Евстафием, мысли, но даже и в одинаковых выражениях⁶⁰⁹. Евстафий старательно защищает св. Кирилла от различных обвинений. Совершенно согласно с Леонтием⁶¹⁰ он выясняет, что у Кирилла под μία φύσις Христа разумеется ἐν ζῶον «не сказал учитель (ὁ διδάσκαλος), что образуется одна природа из обеих, но составляется единое, живое (существо), которое можно обозначить: ἐν πρόσωπον⁶¹¹ Кирилл не уничтожает двух природ, но признает ἐπί συστάσει μᾶλλον αὐτῶν καί κατ' οὐσίαν ἀσυγχύτου καί ἀτρέπτου καί ἀμειώτου ἐνώσεως αὐτῶν⁶¹² т. е. что он находятся в состоянии неслитного, неизменного и неумаленного единения. Много места уделяет Евстафий опровержению взглядов Севира, которого он называет ἡ δίκηφαλος ἀλώπηξ (двуголовой лисицей), или ὁ δίγλωσσος ὄφις, (двухязычной змеей)⁶¹³ за то, что он обольщает своими хитрыми речами нетвердых в истине и тем отторгает от церкви и спасения православных. Как мы уже знаем, и Леонтий был таким же горячим и убежденным противником Севира много писавшим в опровержение его учения, которое по своей отвлеченности и запутанности задавало вообще много труда православным полемистам. Одним словом, разбираемое нами сочинение Евстафия по всему напоминает нам сочинения Леонтия Виз. и легко могло бы быть причислено к этим последним, не будь надписано именем другого автора. Этот Евстафий по времени жизни является современником и сподвижником нашего Леонтия. В одном месте он

проговаривается, что пишет чрез восемьдесят слишком лет после Нестория⁶¹⁴. В другом месте восклицает так: «и это после почти 600-летнего единения»⁶¹⁵. Все это указывает на шестой век, на его середину, как на время жизни Евстафия.

Кроме указанных нами писателей-богословов одного направления с нашим Леонтием мы могли бы в VI веке найти и еще несколько других подобных лиц. Мы могли бы говорить об Иоанне, еп. Скифопольском, который «учено и благочестиво писал о Халкидонском соборе»⁶¹⁶, об Иоанне Грамматике Кесарийском, на которого ссылается, как на борца против Севира, монах Евстафий⁶¹⁷, выдержки из полемики с которым приводит и Леонтий⁶¹⁸. Думается что после всего сказанного теперь уже для нас с достаточной убедительностью выяснилось принятое нами положение: Леонтий Византийский был одним из типичных представителей целой плеяды ученых богословов VI века, тесно связанных друг с другом общностью интересов и идей своего времени. Думается также, что теперь с достаточной определенностью вырисовались пред нами и основные черты этого богословского направления, к которому принадлежал как сам Леонтий, так и все другие богословы VI века, и именно – к смешанному александрийско-антиохийскому, или каппадокийскому направлению. Таким нашим выводом определяется одна сторона направления Леонтия, именно – как богослова восточной церкви. Другую сторону представляет его философское направление, поскольку Леонтий вместе с богословием в своих сочинениях пользовался и философией. К освещению этой стороны теперь и приступим.

А. Гарнак утверждает, что «при переходе из V-го в VI веке аристотелизм снова воспрнял силу.... В первой половина VI-го века нам встречается муж, – Леонтий Византийский, который как богослов и догматист, является столь же сильным, как и плодовитым, и о котором известно, что он, хотя думал и верил как Кирилл, однако свою защиту Халкидона предпринял совершенно свободно. Когда хотя бы допытаться, каким способом ему удалось представить Халкидон, как Кириллово богословие, то оказывается, что этим средством явились аристотелевские категории, иначе сказать, схоластика. Леонтий есть первый

схоластик»⁶¹⁹. Мнение Гарнака – не оригинальное мнение. Он заимствует его у Лоофса и только разве выражает его в более определенной форме. Так Лоофс на вопрос: «какое догматическое место занимает Леонтий?» – отвечает: «у него не экзегетические и не религиозные аргументы выступают на первый план, а философские, и философское воззрение его есть решительно аристотелевская, а не платоновского происхождения. Наш автор – предтеча Иоанна Дамаскина». Сказать это значит все то же, что сказать: предтеча – схоластики, ибо Дамаскин действительно открывает свою догматику путь схоластическому богословию.

И в самом деле, первое впечатление, получаемое от чтения сочинений Леонтия, таково, что автор – схоластик: он оперирует рассудочными доказательствами, повсюду ссылается и опирается на философию и логические положения, и при этом заимствует эти положения у Аристотеля, а не у Платона. Логикой занимается, как известно, и Платон. Свою «Диалектику» он специально посвящает разработке логических определений, выясняет образование понятий, их сведение (συναγωγή) и разделение (διάκρισις). Он говорит здесь о родах и видах (εἶδη καὶ γένη), о формах или идеях, об их взаимоотношении, о составных частях предложений и. т. д. Но в этой логике Платона положены, можно сказать, только зародыши настоящей логики, истинным отцом коей следует по справедливости считать Аристотеля. Последний не только разработал систему понятий, но дал теорию силлогизмов, вывел основные логические законы человеческого мышления и указал пути к построению научных доказательств. Всякий научный тезис должен, по Аристотелю, обосновываться на своих логических посылах. Непрерывная цепь таких посылок необходимо приводит к известному результату, к искомой истине. Там, где в порядке развития мыслей не достает какого-либо посредствующего члена, необходимой переходной мысли, где цепь заключений прерывается, там не достигается и желательный вывод, обнаруживается, напротив, несостоятельность всего построения, получается логический абсурд. Вся сила убедительности в известной истине состоит в

правильности развитого силлогизма, в оправдании истины со стороны согласия с разумом. Этот человеческий разум признается компетентнейшим судьей в определении истинности или ложности искомого. Он есть самодовлеющий источник знаний и всемогущий двигатель всякой науки. Отсюда всякий внешний авторитет, всякое апостериорное доказательство, если и имеешь значение, то уже второстепенное и обязательно для нас постольку, поскольку приемлемо нашим разумом, согласимо с априорными данными его.

Можно ли применить к Леонтию Византийскому указанные нами начала аристотелизма? Можно, но только *cum grano salis*, с известным ограничением. В этом случае мы присоединяемся к мнению Рюгамера, который утверждает, что Леонтий дает место и Платону и Аристотелю, при чем последнему следует в большем, нежели первому⁶²⁰. Так же и Юнглас полагает, что «Леонтий ни платоник, ни аристотелик, ибо элементы той и другой философии синтезировались в его доктрине»⁶²¹. Пробным камнем для распознавания принадлежности нашего автора к тому или другому философскому направлению возьмем антропологию. У Леонтия антропология носит на себе несомненную печать Платоновой философии, а не – Аристотелевой. Платон представляет человека состоящим из двух разнородных частей – души и тела⁶²². Душа, по нему, есть начало движущее и самодвижущееся, посредствующее между телом и идеями, материальным и трансцендентным миром. И Леонтий согласно с этим говорит: «ἡ νῦν ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστῶς»⁶²³, и трактует о душе, как о » τῇ ψυχῇ χωριστὴν ἐχούσῃ καὶ ἴδιαν ζωὴν πρὸς τὸ εἶναι οὐσίαν ἄσώματον αὐτοκίνητον»⁶²⁴. По Платону душа необходимо бессмертна, и по Леонтию она есть τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον" " τὸ μὲν ὄρατον, τὸ δε ἀόρατον, καὶ θνητόν καὶ ἀθάνατον, καὶ τὰ ἄλλα»⁶²⁵. По своему содержанию душа Платоном разделяется на две части (δύο μέρη): одна вечная, духовная – τὸ θεῖον, другая телесная, смертная – τὸ θνητόν, которая, кроме того, распадается на лучшую и худшую часть. Божественная часть – дух, разум (λόγος, νοῦς, τὸ λογιστικόν) составляет самую сущность человеческой души. Вторая часть ея – θυμός – мужественная

воля, и третья часть – то ἐπιθυμητικόν – желание. Согласно с этой трихотомией души и наш Леонтий учит: μέρη ἀνθρώπου: ψυχὴ καὶ σῶμα, μέρη δὲ τῶν μερῶν αὐτοῦ ἐπὶ μὲν ψυχῆς, οὐσία λογικὴ καὶ ποιότης ἀσώματος; ὧν τό μὲν ἡγεμονικόν, τό δε θυμικόν, τό δε ἐπιθυμητικόν⁶²⁶.

Далее, Платон признавал предсуществование душ, которые, переходя из идеального мира в земной, реализируют каждая по своему типу и свое тело. Леонтий в общем отвергает эту мысль о предсуществовании душ. «Не из предсуществующей души и тела создается человек», говорит он⁶²⁷. Но такое категорическое отрицание предсуществования у Леонтия исходит несомненно из других мотивов, именно, из-за опасности впасть в оригенизм, столь распространенный в Палестине и вообще на востоке в его время. В качестве же последовательного платоника Леонтий не прочь был бы и признавать такое предсуществование. Между строк оно у него иногда и проглядывает, как напр. в таких словах: «а что некоторые говорят, будто человечество Христа не было прежде образовано и не имело прежде ипостаси в себе и не было воспринято совершенным, но имело ипостась в Логосе, составив эту ипостась из обеих (природ), это отчасти правда, отчасти – нет. Мы даже признаем, что Он не имел в Себе ипостаси и не был прежде образован. Но того мы не признаем, чтобы из-за этого быть одной ипостаси обоих, так как иначе не может соединиться Бог и совершенный человек»⁶²⁸. Леонтий, надо заметить при этом, знает о различии в учении о предсуществовании оригенистов и платоников. В De sectis он говорит: «почему лошади, будучи одной природы, одни изнуряются от непосильных трудов, другие нежатся у богатых людей. И оригенисты не считают душ предсуществующими. А платоники, во избежание всякой укоризны, признают предсуществование душ бессловесных»⁶²⁹. По смыслу этого места Леонтий во всяком случае предпочитает платоников оригенистам и считает их учение более последовательным, хотя ясно не высказывается относительно своей принадлежности к числу их.

Теперь, что такое тело по учению Леонтия? Это – вторая часть человека, часть такая же несовершенная, как и душа (ἐκ ἀτελῶν ἐστὶ μέρων), но оно есть « φυσικόν ὀργανικόν δυνάμει ζῶήν ἔχον»⁶³⁰. Тело состоит из головы, рук и ног. А эти части распадаются на кости, мясо и нервы, эти же последние – на четыре основных элемента (στοιχεῖα)⁶³¹. Элементы состоят из материи и формы, первооснов всего существующего. И тело, и душа находятся в непрерывном взаимодействии между собою. Душа терпит телесные страдания ради единения с телом (παρὰ τὴν τοῦ σώματος κρᾶσιν), в котором живет⁶³². Это учение о теле также почти совпадает с началами платонизма. Платон учил о материи и форме (ὁ λη καὶ εἶδος): материя есть пассивное начало (μήδον), принимающее различные формы. Форма же есть та творческая идея, которая превращает материю в реальный предмет или явление. Для тела, состоящего из материи, душа является формой, потому она есть подлинная сущность и причина бытия тела, как и всех происходящих в последнем явлений.

Если мы сопоставим антропологию Леонтия с таковой же Аристотеля, то сразу же почувствуем, что последняя по своим философским принципам, непримирима с первой. Аристотель – материалист, эмпирик, хотя и не чистой воды⁶³³, и уже по одному этому понятно, что его антропология не может совпасть с таковой же нашего писателя. Можно что угодно навязывать Леонтию из чуждого ему и что угодно можно у него отрицать из свойственного ему, но нельзя, думается, отрицать у него чистого, христиански-просвещенного взгляда на человека и все существующее, нельзя приписывать ему язычески-материалистических воззрений. Между тем, аристотелизм, который в качестве основных начал мирозерцания хотят навязать Леонтию, весьма мало сроден христианству. Платонизм с его идеалистическим мирозерцанием, с учением о трансцендентном, идеальном мире, о бессмертной душе человека и вообще с учением о превалировании всего духовного, невещественного над материальным и вещественным несравненно более подходит к христианскому учению. Разве мог бы Леонтий примкнуть к аристотелевскому

понятию о человеке, как повышенном типе животного, у которого душа есть не более как функция телесного организма и потому должна уничтожиться вместе с последним навсегда? Правда, Аристотель признает разум (νοῦς) в душе, который имеет самостоятельное бытие и в этом смысле – бессмертие. Однако у Аристотеля этот разум не есть душа, как особая личность, и его бессмертие не есть личное существование по смерти. Аристотелевское бессмертие есть космическое, безличное бессмертие, бессмертие материи, есть метемисихозис, переход в иные и иные формы. Такого бессмертия Леонтий – христианин не мог признать.

Кроме того, материалистическая философия Аристотеля противоречит всей полемической деятельности Леонтия. Лоофс, Гарнак и др. за ними считают Леонтия одним из рьяных и последовательных оригенистов и в то же время – аристотеликом. Но ведь оригенизм есть не иное что, как крайнее развитие принципов александринизма, т. е. проповедь аллегоризма, мистицизма, словом, такого учения, которое стоит в полном контрасте с началами философии Аристотеля. Даже отрицая принадлежность Леонтия к оригенизму, как это мы делаем, и считая его по богословскому направлению исповедником соединенных начал александрийской и антиохийской школы, мы и при этом не видим возможности сопричислять Леонтия к чистым аристотеликам. Иначе не имела бы для себя никакого объяснения ни оправдания вся его горячая полемика с несторианством, которое безусловно опочивало на аристотелизме, питалось и развивалось на положениях философии Стагирита. Иначе, затруднительна для понимания была бы вся его полемика с аполлинаристами, которые утверждали согласно с Аполлинарием, что для Бога – Слова невозможно соединиться с душой человеческой, как с греховной, нечистой, полуживотной. «Мы же говорим, что наоборот, нужно считать, что скорее всего Он соединился с греховным более, как с нуждающимся во спасении. Ибо Он спас того, с кем соединился»⁶³⁴ И вообще с признанием Леонтия аристотеликом нам пришлось бы стать прямо в безвыходное положение при решении вопросов о том, откуда в сочинениях

Леонтия могли явиться горячие выступления в защиту веры, как главного и единственного источника знания в области религии, откуда могли быть занесены речи о непостижимом, неизреченном, таинственном, духовном. Этими речами полны сочинения Леонтия и полны именно потому, что наш автор держался начал философии Платона, а не Аристотеля.

Но признавая Леонтия с метафизически-принципиальной стороны более платоником, чем аристотеликом, мы соглашаемся утверждать обратное со стороны логико-психологической трактации религиозно-философских вопросов, а также со стороны терминологического изложения и методологических приемов рассуждения. Так прежде всего нужно сказать, что Леонтий усвоил себе некоторые взгляды Аристотеля на душевную жизнь и применял их к делу в своей литературной полемике. Аристотель определяет душу, как чистую форму, как движущую силу, энтелехию своего тела и всех его отправлений⁶³⁵. В отличие от Платона Аристотель учит еще о многих видах души, считая самым низшим видом – растительную (τό θρεπτικόν), средним – ощущающую (τό αἰσθητικόν), желающую (ὀρεκτικόν) и движущуюся (κινητικόν), какова у животных, и высшим – размышляющую (τό διανοητικόν), какова у человека⁶³⁶. Он также учит о различных силах душой и о такой эволюции их, вследствие которой каждый человек переживает несколько душ в течение своей жизни⁶³⁷. Согласно с таким учением Аристотеля или точнее с такой его психологией и наш Леонтий учить, что в душе есть много частей кроме главных ее свойств: разумности и бестелесности, волящей и чувствующей способности, есть именно: τό ἐννοηματικόν καί διανοηματικόν, μνημονευτικόν καί βουλευτικόν καί δοξαστικόν, τό ὀρεστικόν καί ἐκκλητικόν, τό ἀμυντικόν καί δραστικόν καί πολλά ἕτερα⁶³⁸. Подобныт же мысли развивает Леонтий и в других местах своих сочинений⁶³⁹. Аристотель различает в душе человека двойной разум (διπλοῦς νοῦς): актуальный и потенциальный, деятельный и страдательный (ποιητικός καί παθητικός)⁶⁴⁰. Только первый истинно действителен и может быть назван бессмертным, как чистый от примеси индивидуальности и материальности. В последнем качестве

νοῦς является мировым, универсальным началом и по существу не может даже считаться принадлежностью души известного человека. И наш Леонтий в душе человека различает активные силы от пассивных и говорит о παθητικάι δυνάμεις, о παθητικάι ποιότητες⁶⁴¹, которые и являются собственно подверженными страданию.

В своем учение о материи и форме, как основах всего сущего, Аристотель вносит значительные поправки в учение Платона. Материя по Аристотелю есть δύναμις, потенция, а форма, ἐνέρεια – действительность. Под потенцией понимается не логическая только возможность, но реальная: материя есть необходимое и действительное предуказание формы, чрез саму себя она и указывает на эту форму. Нет материи без формы, как и формы без материи. Отсюда обе они друг друга обуславливают в своем существовании и каждая фактом своего существования подтверждает реальность другой. При этом постоянной силой, переводящей материю в форму, служит движение (κίνησις). Движение есть посредствующая между потенциальным (материей) и актуальным (формой) бытием возможность, которая непрестанно стремится стать действительностью⁶⁴². По этому движение является причиной множественности, разнообразия и изменчивости явлений и вещей в мире. Наш писатель Леонтий, базирующийся в своих космологических воззрениях на платоновских началах, использовал для своих целей и эти внесенные Аристотелем в учение Платона изменения и поправки. Центральный пункт христологии Леонтия есть соединение двух природ в одной ипостаси Христа. На этом пути Леонтию нужно было привести рациональные доказательства в пользу совместимости единства со множеством и притом не жертвуя реальностью и целостью соединяемых частей. Платон безусловно помог Леонтию составить понятие о личности, об индивидууме, об единстве в человеке. Аристотель же, считающий все существующее реальным и конкретным, не знающий ничего трансцендентного кроме разве перводвижителя (πρῶτον κινῶν), самой чистой формы (или божества), подсказал ему путь к разумному обоснованию двух природ во Христе с их

неизменными свойствами и единством их носителя – Богочеловека. О движении, как способе становления возможного действительными нередко упоминает и Леонтий, хотя и окрашивает это понятие в несколько иной цвет сообразно с своим христианским мирозерцанием и богословскими задачами⁶⁴³. В этом отношении характерно место в соч. *De sectis*, где наш автор прямо интерпретирует Аристотеля приспособительно к своей цели: «чтобы аргументировать философски (ἐμφιλοσόφως) нужно знать, что число не обозначает всего разделяемого количества, но оно говорится также и в отношении сплошных (количеств) в том смысле, в каком мы о дереве говорим, что оно пятилоктевое, и, как говорит Аристотель, что время есть число движения (ἀπὸ χρόνος κινήσεως), ибо числом он (Арист.) и назвал время, считаемое сплошным»...⁶⁴⁴ И дальше Леонтий на основании того же Аристотеля доказывает, что нет никакого противоречия утверждать единство и двойство во Христе, выясняя и самые эти понятия единства (τό ἓν) и двойства (τά δύο), и во всем этом опираясь на Стагирита, ибо «он относительно материи и формы говорит, что он одно в числе, а два по виду (τῷ εἶδει). Наконец, Леонтий не раз говорит о четырех элементах (τέσσαρα στοιχεῖα), т. е. огне, воздухе, воде и земле, из которых состоит весь мир вообще и каждая вещь в частности⁶⁴⁵. Это учение заимствовано им не от кого другого, а от Аристотеля, который считал весь космос состоящим из указанных четырех элементов, принимающих различные сочетания по форме, но неизменяющихся по своему существу.

Еще более значительное влияние на нашего Леонтия оказал Аристотель своею гносеологиею и логикой, теми отделами философии, которые разработаны им с особой тщательностью и подробностью. Процесс познания, по Аристотелю, происходит в таком порядке. Разуму человека присущи общие понятия, но присущи только в потенции, из которой переходит в действительность лишь под воздействием на человека впечатлений из внешнего мира. Потому ощущение есть основной фактор познания, которое и считается у Аристотеля чувственно-реальным, (в противоположность

абстрактно-идеальному у Платона). Усвоенные мышлением человека ощущения сознаются им, как своя собственность, которую разум стремится упорядочить. Разум производит тщательную сортировку воспринятых им отвне познаний, отделяет существенное от случайного, важное от ничтожного, производит обобщения и синтезы разрозненных понятий, возводя их в высшие мыслительные формы. Результатом такой деятельности являются категории, самые общие и необходимые понятия, которые, будучи раз выработаны в уме человека, служат для него нормой познания и упорядочивающим приемником всех последующих знаний. Всех категорических понятий Аристотель считает десять⁶⁴⁶. Сравнительное значение их неодинаково и определяется степенью общности и необходимости каждой категории. Первою и самую главную философ считает категорию: οὐσία – сущность, ибо все другие категории возвращаются к ней, как к своему носителю⁶⁴⁷. Сущность вещи заключается в ее форме, которая и есть τό τί ἦν εἶναι вещи, самая ее суть. Οὐσία не есть что либо отвлеченное и общее, только мыслимое и абстрактное, но есть самое действительное и реальное, есть предстоящий нам, подлежащий опыту наших чувств, предмет. Она даже и не может принадлежат ничему другому, как только индивидуальной и реальной вещи или существу (τό δε τί καθ' ἐκάστων).

Но признанием только индивидуумов, или отдельно и реально сущих вещей, не отрицается существование общих свойств и качеств в вещах и, стало быть, во всем мире. Есть и общие элементы в реально-конкретной действительности. Это общее и вместе реальное в предметах составляют их роды и виды, которые нельзя потому считать за чистые, разрозненные абстракции, они – суть единое во множестве, реальное в наличном разнообразии вещей. Итак, относительно «сущности» каждого предмета возможны две точки зрения: «сущность» предмета во всей целокупности его индивидуальных черт, и «сущность» в составе его общих признаков, характеризующих данный предмет с другими ему подобными. Сущность в первом смысле есть «πρώτη οὐσία», и под нее подходит только «этот» (но никакой другой) предмет или существо, существующее для

себя и через себя⁶⁴⁸. Сущности второго порядка суть δεύτερα ούσία, к ним принадлежит род и вид (γένος καί εἶδος) известных предметов или существ. Сущности первого порядка заключаются в сущностях второго порядка, как индивиды в своих видах. Есть и τρίται ούσία в учении Аристотеля, за коковые считаются у него подвиды, имеющие тесную связь с перевосущностью, или так называемые ποιότητες, ούσιώδεις, что тоже συμβεβηκότα ἀχώριστα, неотделимые и случайные признаки. Термином « συμβεβηκός» Аристотель обозначает то в предметах или существах, что не составляет в них существенно необходимого, но без чего они, однако, не могли бы существовать в том виде, в каком они существуют. Это – несущественное предметов может быть неотделимым от них (ἀχώριστα), таким, исключение которого повлияло бы на изменение вещи и соответствующего понятия о ней, и – отделимым (χωριστά), исключение которого возможно без ущерба для вещи и понятия о таковой. Первые συμβεβηκότα принадлежат к ποιότητες ούσιώδεις, а вторые – не принадлежат. Если иллюстрировать эту классификацию понятий конкретными примерами, то получится следующее. Прώτη ούσία, – собственное имя (Павел, эта береза), δεύτερα ούσία, – имя нарицательное (человек, дерево), Τρίτη ούσία, – существенный признак (разумный, лиственное), συμβεβηκότα ἀχώριστα, – неотделимый признак (апостол, белотелое), συμβεβηκότα χωριστά – отделимый признак (брюнет, суковатая).

Категория «сущности» (ούσία) имеет самое широкое приложение в сочинениях Леонтия. Подробнее мы будем говорить об этом в главе о терминологии у Леонтия, а теперь заметим только то, что для Леонтия существенно важно было самым тщательным образом наследовать значение этого понятия, во 1-х, потому, что вплоть до VI-го века продолжалось на востоке различное понимание ούσία и от того происходила путаница в решении богословских вопросов, во 2-х, потому, что полемическая деятельность Леонтия требовала на первом плане точного отграничения понятия «ούσία» от понятия « ὑπόστασις», неясное понимание которых сектантами и еретиками служило в некоторых случаях главным мотивом для

упорного разделения с церковью, и, в 3-х, потому, что вопрос о Лице И. Христа и об отношении двух составляющих Его природ вообще не мог быть решен без предварительного соглашения в том, что называет сущностью в предметах или существах, и что – ипостасью, или личностью⁶⁴⁹. Аристотелевская οὐσία в ее собственном и переносном значении, конечно, не могла быть полезна нашему автору, ибо πρῶτη οὐσία Аристотеля есть всегда ипостась, как и подметил это справедливо наш автор⁶⁵⁰. Но Леонтий мог воспользоваться для своей цели Аристотелевскими подразделениями понятия οὐσία и на них обосновать свою православную христологию. Как именно он использовал данную аристотелевскую терминологию, это для нас выяснится в дальнейшем изложении нашей работы.

Относительно всех других категорий Аристотеля нам нет надобности говорить подробно, так как они не имеют близкого отношения к трудам нашего автора. Упомянем лишь вскользь о некоторых, изредка употребляемых Леонтием. Чаще других Леонтий пользуется категорией отношения (πρὸς τι). Как относится человеческая природа к Божественной во Христе, как относятся соединенные части к целому (Ипостаси), и как целое относится к своим частям, – вот вопросы, в которых нашему автору представлялся случай использовать категорию отношения. «Если единение и соединенное принадлежат к таким вещам, которые высказываются в отношении к чему-либо (τῶν πρὸς τι), а то, что высказывается в отношении к чему либо, всегда и вместе с ним существует (τὰ δὲ πρὸς τι καὶ ἀεὶ ἄμα), следовательно соединенное и соединение находятся вместе и всегда. Уничтожается соединенное, исчезает и соединение»⁶⁵¹. Той же категорией пользуется Леонтий, когда на примере взаимного отношения души с телом, соединенных одною жизнью, выясняет отношение во Христе природ к Его ипостаси, к Богу Отцу и к нам⁶⁵².

Не раз касается Леонтий и категории количества (ποσόν). Он вызывался к этому спорами о значении исчисления частей, входящих в соединение: есть ли число – понятие разделяющее или нет⁶⁵³ Леонтий объясняет, что число может иметь двоякое значение – абсолютное и относительное. Но ни в том, ни в

другом значении оно не вносит разделения в соединение, потому и исчисление двух природ во Христе не составляет препятствия считать их за единую ипостась⁶⁵⁴. О числе (περί ἀριθμοῦ) с именем Леонтия сохранился особый фрагмент, где он специально выясняет значение единства и двойства относительно Христа, именно так: λέγωμεν τὰ δύο ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, οὐ τῷ ἀριθμῷ λέγομεν αὐτόν δύο, ἀλλ' ἓνα μὲν τῷ ἀριθμῷ, δύο δὲ τῷ εἶδει τοῦτο ἔδτιν τῇ φύσει... ἀκουέτωσαν οὖν καὶ Ἀριστοτέλους, λέγοντος ἓν τῷ ἀριθμῷ δύο δὲ τῷ εἶδει⁶⁵⁵. Категория качества (ποιόν) у Леонтия иногда привлекается в рассуждение о существенных и несущественных признаках предметов⁶⁵⁶. Искусно пользуется Леонтий этими категориями ποσόν и ποιόν в полемике с несторианами, которых он обличает в слишком узком понимании единения вообще и в неправильном представлении соединения элементов бесконечного и конечного во Христе; «ибо Божественное совершенно просто и не явилось ни из целого, ни из частей», потому бесполезно мудрствовать о количестве и качестве составляющих Христа, ипостась Его, частей⁶⁵⁷.

Вообще категориями Леонтий в своих сочинениях пользуется нередко, хотя очень редко указывает на тот источник, из коего он заимствует это учение о категориях⁶⁵⁸. Другой вопрос в том, сам ли Леонтий по своему почину выдвигает на свои ученые позиции категории Аристотеля, или же он вынуждается к этому тактикою своих противников. Думается однако, что это пользование Леонтия Аристотелем более вынужденное, и создано оно на почве борьбы с несторианами, этими чистыми аристотеликами и рационалистами. На такое положение нашего автора раскрывает нам глаза его последний фрагмент: «о числе», где говорится: «итак, когда мы говорим два во Христе, не по числу два в Нем называем, но по виду, т. е. по природе. Что мы можем так говорить, доказывает и Аристотель, на которого те (несториане) опираются, говоря о материи и форме, что они два по числу и два по виду»⁶⁵⁹. Можно привести еще и другие слова Леонтия, подтверждающие нашу мысль: «итак, вам (несторианам) следует или совсем оставить говорить

(отбросить) о природе плоти, или приписать Господу две ипостаси, согласно вашему закону, который гласит: нет природы безипостасной»⁶⁶⁰. Этот закон есть закон Аристотеля, по которому каждый предмет должен иметь свою οὐσίαν, а всякая οὐσία вместе с индивидуальными свойствами составляет ипостась предмета, отсюда безипостасного предмета быть не может. Очевидно, что Леонтий иронизирует над своими противниками, увлекшимися до крайности аристотелизмом и попавшими в ту яму, которую рыли для православных. Сам же Леонтий, как видно из этих его слов, считает себя свободным от рабства законам Аристотеля. Итак, за кого же в конце концов мы должны считать Леонтия по его философскому направлению, за платоника или аристотелика?

Ответить на этот вопрос помогает нам сам Леонтий, когда говорит: на такие два авторитета должно ссылаться, когда мы сомневаемся, каким образом можно допускать, чтобы две природы находились в одной Ипостаси (два вида в одном индивидууме): «пусть слушают Аристотеля, который говорит, что одно по числу, а два по виду, и св. Григория, который говорит, что одно по соединении, а не по природе»⁶⁶¹. Очевидно, что Леонтий имеет в виду обратить против несториан их же собственное оружие (Аристотеля), на которое сам он не особенно полагается, ибо тотчас же указывает на св. Григория и согласно с ним выводит такое заключение: «итак ясно, что два – по природе», т. е. что во Христе две природы, одна же Личность. И такое преимущественное доверие к Григорию (Богослову), такое обоснование взглядов на авторитет последнего проходит красною нитью чрез все труды Леонтия, чем и удостоверяется факт принадлежности нашего автора к последователям Каппадокийцев. Эти же последние по своему философскому направлению были гораздо более платониками, нежели аристотеликами, а в общем эклектиками философами. «Эклектизм, говорит наш философ, князь С. Трубецкой, т. е. платонизирующий стоицизм с случайными заимствованиями из логики Аристотеля, арифметики пифагорейцев, морали циников, – есть философия ранней патристики»⁶⁶². «Под философией же я не разумею ни

философии Стоической, ни Платоновой, ни Эпикурейской, ни философии Аристотеля, а эклектическую, наилучшие из всех их положены, касающиеся правоты, ведения и гуманности», говорит Климент Александрийский⁶⁶³.

Юнглас держится такого же, или почти такого же мнения, как и наш о Леонтии, что он есть аристотелик с сильным влиянием неоплатонизма, что философия его есть синкретизм этих двух направлений⁶⁶⁴. В доказательство своего тезиса Юнглас ссылается на то, что доктрина Леонтия со стороны своего логического обоснования покоится на «Исагогик» Порфирия, в которой находятся знаменитые пять слов (πέντε κατηγορεύματα): γένος, εἶδος, διαφορά, ἵαον, συμβεβηκός. Знакомство с ними Леонтия особенно видно из 1-го фрагмента (с. 2009CD.). Здесь нарочито все эти слова приводятся автором и объясняются. Однако, большого значения этому аргументу придавать нельзя уже потому, что конец 1-го фрагмента, как не имеющий себе параллели в сочинениях Леонтия, не внушает к себе доверия в смысле принадлежности его нашему автору. С другой стороны, нельзя забывать и того, что порознь все означенные термины встречаются у Леонтия довольно часто. Но откуда Леонтий заимствует их, об этом он нигде не говорит. Может быть и у Порфирия, но может быть и у Аристотеля⁶⁶⁵. В Топике Аристотеля есть специальное учение о четырех видах сказуемого: γένος (= εἶδος), ὅ ρος, ἵαον, συμβεβηκός⁶⁶⁶. Неоплатоники, (к коим принадлежит Порфирий и его ученик Аммоний), несомненно, только расширили и углубили смысл означенных терминов, введенных в употребление Аристотелем. Нам же думается, что Леонтий воспринял данные термины не прямо из той или другой философии, а чрез посредство сочинений Каппадокийских отцев, которые изучали языческих философов и ввели их терминологию в христианское богословие. Дело в том, что Леонтий ничем не проявил в своих сочинениях знакомства с Порфирием, мало обнаружил непосредственного знания Аристотеля, и всего более показал свою широкую осведомленность в писаниях свв. отцев, в частности глубокую приверженность к богословию и философии

отцев Каппадокийских. Этим последним всего скорее он и обязан своей философской терминологией.

Теперь рассмотрим вкратце употребление Леонтием каждого из означенных логических терминов. Относительно γένος καί εἶδος (род и вид) нужно сказать, что Леонтий часто пользуется ими вследствие близкого соприкосновения этих понятий с понятием сущности (οὐσία). В значении именно рода или вида Леонтий рассматривает человеческую природу Христа, считая ее за сущность второго порядка (δεύτερα οὐσία) и относя сущность первого порядка (πρώτη οὐσία) к самому Христу, к целой Ипостаси Богочеловека⁶⁶⁷. Роды и виды характеризуются своими особенными признаками (διαφοραί – различия), которые играют большую роль в логических определениях. Эти различия бывают то соединительные (συστατικά), то разделительный (διαίρετικά), смотря по тому, расширяют ли или суживают они объем образуемого понятия. Леонтий пользуется такими понятиями для доказательства различия природ во Христе и после соединения их в одно Лице⁶⁶⁸. Термин ὁ ρος – определение Леонтий также нередко применяет к делу в своих сочинениях⁶⁶⁹ и придает ему значение широкое, не отличая даже от ὁρίσμός, как делает и Аммоний⁶⁷⁰. Для Леонтия данный термин имел ту важность, что точное определение известного слова implicite включает в себе и истинный его смысл и настоящее его приложение. Так из слова: «совершенный» (τέλειος) в приложении ко Христу, как Богу, он выводит необходимость считать Его и совершенным человеком, состоящим из души и тела, а не только из одного тела, как думали аполлинаристы, или за одного только человека (без Божества), как учили несториане⁶⁷¹.

Понятием ἴδιον – собственное (свойство, особенность) Леонтий пользуется тогда, когда дело касается взаимного существования природ во Христе. Природы остаются после своего соединения самостоятельными, сохраняя каждая свое ἴδιον и в то же время взаимно сообщая это ἴδιον через Ипостась друг другу, вследствие чего все Божественное во Христе есть вместе истинно-человеческое и все человеческое – есть истинно Божеское. Ἰδιον Леонтия шире, нежели то же понятие

Аристотеля, который придавал ему значение признака, принадлежащего неизменно членам того или другого класса, напр. язык, (членораздельная речь), по нему, есть ἴδιον человека, мычание – ἴδιον коров и т. д. Леонтий же употребляет ἴδιον в смысле: индивидуальный, ипостасный в противоположность слову: καθόλος, – общий, общечеловеческий⁶⁷². Дериваты от ἴδιον – ἰδιότητες, ἰδιώματα означают по Леонтию свойства природо-ипостаси (ὑπόστασις σύνθετος) индивидуальные особенности Богочеловека в противоположность понятиям: κοινότης, κοινονία, означающих общие свойства и особенности каждой из природ⁶⁷³. Очень характерное для Леонтия и его учения об ἰδιώματα место можно указать в соч. *Advers. argum. Severi* (с. 1941A): «единение тех (природ) среднее, неслитное и нераздельное признает соединенные (природы) сохраняющимися неповрежденно по причине неизменяемости свойств их (κατά τὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα διὰ τὸ ἄτρεπτον) и делает по причине самого существенного единения их общими единого, так что собственные свойства (τὰ κυρίως ἴδια) каждого суть общее (свойство) целого, свойства же целого суть общее каждой по причине неслитного свойства (διὰ τὴν ἀσύγχυτον ἰδιότητα) в той и другой, ибо не произойдет взаимообщение свойств (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων), если в каждой природе не будет пребывать неподвижное свойство (ἡ ἰδιότης ἄκίνητος)». – Мы уже знаем, что Леонтий признает в своей антропологии душу, как – οὐσίαν ἀσώματον ἀτοκίνητον⁶⁷⁴. Это платоновская точка зрения. Признание же им неподвижного свойства в каждой природе, каковым окажется и человеческая душа в человеческой природе Спасителя, заставляет думать, что здесь скрывается влияние и аристотелевского учения, по которому всякая πρώτη οὐσία, всякая индивидуальная природа должна обладать неподвижными свойствами, непередаваемыми другой сущности, другому индивиду. В этом пункте ярко обнаруживается смещение, синкретизм философских начал у нашего автора.

Учение о свойствах оказывается полезным не только для доказательства целостности природ во Христе⁶⁷⁵ но и для подтверждения целостности и самостоятельности каждого Лица Св.

Троицы. Если у каждого Лица есть особое ипостасное свойство, т. е. нерожденность у Отца, рожденность у Сына и исхождение у Св. Духа⁶⁷⁶, отсюда уже становится необходимостью признавать особую и целую сущность (οὐσία) Божества, принадлежащую этим свойствам, ибо свойств, лишенных сущности (ἀνούσιον ἴδιον), быть не можете. Вместе же с таким признанием мы вынуждаемся считать совершенным Божеством и каждое из отдельных Лиц Св. Троицы, равно как и все три Лица в единстве⁶⁷⁷. Близко родственным термину ἴδιον по своему значению у Леонтия является понятие: συμβεβηκός, – случайный, акцидентальный. Συμβεβηκότα ἀχώριστα прямо совпадают по своему терминологическому значению с ἰδιώματα. «Не должно игнорировать и того, говорит Леонтий, что признаки, характеризующие природу, относятся к сущности, характеризующие же ипостась, имеют значение акциденций (συμβεβηκότων), будут ли они отделимыми или неотделимыми»⁶⁷⁸. Эти акциденции в доктрине Леонтия играют тоже не последнюю роль. Они являются отличительными признаками ипостаси и открывают возможность для примирения во Христе Богочеловеке противоположных природных свойств. Так Он по единству Своей Ипостаси есть то видимый и смертный, то невидимый и бессмертный, то неограниченный и вездесущий, то ограниченный и находящейся в одном месте. Но видимость и смертность, ограниченность и пространственность суть акцидентальные свойства Его человечества, а потому Божеству Его могут и не приписываться; равно как невидимость и вечность, неограниченность и вездесущее суть акциденции Его Божества, а потому могут и не приписываться Его человечеству, хотя по существу те и другие свойства природы ради ипостасного соединения человечества с Божеством и являются общими⁶⁷⁹.

Итак, суммируя все сказанное нами относительно философского направления Леонтия Виз., мы останавливаемся на таких положениях: Леонтий является пред нами в своих трудах несомненным философом и притом не столько метафизиком, сколько логистом⁶⁸⁰. По своим философским началам и убеждениям он должен считаться эклектиком, объединившим в своем мировоззрении платоновскую или,

лучше сказать, новоплатоновскую (неоплатоническую) философию с аристотелевской. Этот философский эклектизм Леонтия был требованием самого момента, какой тогда переживался восточной церковью. Монофиситы и несториане в своих противоположных взглядах на Лице И. Христа базировались на односторонних рационально-философских началах. Отстаивать истину православия, которая лежала в середине между этими крайностями, можно было только человеку, совместившему в себе разные философские принципы и выработавшему из них единое примирительное мирозерцание, отвечавшее библейско-церковному учению. Таким человеком в VI-м веке и явился Леонтий. Он блестяще выполнил свою миссию обоснования халкидонского догмата на научных началах в противоположность ложным толкованиям его еретиками и сектантами и выполнил именно потому, что, будучи философом-эклектиком, сам чуждался всяких крайностей и односторонностей, руководясь только своими собственными, чисто христианскими началами, сложившимися в нем, главным образом, под воздействием святоотеческого и библейского учения⁶⁸¹. Последующее изложение нами богословского учения Леонтия и указание внутренних и внешних его особенностей даст нам еще раз возможность проверить эти высказанные нами положения и убедиться в их несомненности. Вместе с тем тогда для нас настанет и время высказать свое окончательное суждение о личности Леонтия, равно как и сделать надлежащую оценку его литературной деятельности.

Глава 3

Богословское учение Леонтия Виз. Его христология. Побуждения, которыми вызывался Леонтий к изложению своей христологии. Его исповедание веры во Христа. Христос есть Бог и человек, одно Лице или Ипостась в двух совершенных природах. Учение о каждой из природ в отдельности и о соединении их в единой Ипостаси. Взаимообщение природных свойств при ипостасном соединении во Христе. Важное значение учения о взаимообщении свойств для разрешения вопросов о различных фактах земной жизни И. Христа. Аналогии, употребляемый Леонтием в христологии: человек, состоящий из души и тела, раскаленное огнем железо, горящая лампада и др. Богословская терминология Леонтия: φύσις и ὑπόστασις с их параллелями: οὐσία и πρόσωπον, διαφορά, ἰδιότητες и ἐνυπόστατον, ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν. Ипостасное единение, как единственно возможное в отношении ко Христу. Правильный взгляд Леонтия на значение терминологии и вообще вербальной стороны в христологии, как на дело второстепенное. Христология Леонтия – по всему православная.

В своих литературных трудах Леонтий не ставил себе задачи обнять все вопросы христианского вероучения, тем более не думал создать из них определенной догматической системы. Его пером руководила сама жизнь с ее животрепещущими запросами. Он преследовал исключительно цели горячей полемики с современными религиозными партиями, отделившимися от общения с восточной церковью из-за разномыслия в учении о Лице Господа И. Христа. Этих партий было много. «Воздвигнута всеобщая война об образе единения, говорит Леонтий, о котором многие ничего не знают и сомневаются, потому надо философствовать, чтобы узнать с чем мы согласны и с чем нет»⁶⁸². Каждая партия старалась выставить против церковного учения свой девиз или лозунг, в котором она полагала свое догматическое отличие от церкви и других партий. Желание скрыть свои заблуждения заставляло

партийных вождей изощряться в составлении хитрых и двусмысленных формул своего учения. Часто эти формулы облекались в такую таинственность, расшифровать которую доступно было только посвященным в закулисную жизнь самой партии. Леонтий Виз. был одним из числа тех, кому собственный горький опыт дал возможность близко узнать как самую суть учения, так и тайные замыслы сектантов. Вот почему ни у кого другого, а только в его сочинениях можно почерпнуть самые разнообразные и обильные сведения о всех тех апориях⁶⁸³, с какими встречались православные полемисты того времени в своей борьбе с сектантами, только у него можно найти указание на все то множество хитрых словесных подвохов, какими стремились сектанты разбить положения своих противников и укрепить свои позиции. Все это современное Леонтию религиозное разномыслие сосредоточилось главным образом около одного богословского вопроса, вопроса о Лице И. Христа, об образе соединения в Нем природ и о следствиях этого соединения. Со стороны защитника православной веры нужно было обнаружить все ложные умствования, опровергнуть все заблуждения сектантов и вместе с тем выяснить настоящее понимание христологического догмата, согласно учению о нем Слова Божия, св. отцев и св. соборов, особенно последняя Халкидонского собора, специально занимавшегося христологическим вопросом. Такую существенно важную задачу и поставил себе Леонтий Виз. и для ее выполнения развил в нарочитых трактатах свою православную христологию в противовес ложному учению сектантов. Здесь мы проследим основные пункты доктрины Леонтия, оставив для особой главы его полемику, которая представляет сама по себе интерес и дает свой большой материал.

Свое исповедание веры в догмате о Лице И. Христа Леонтий излагает в таких словах: «Сын и Слово Божие, вселившись ради нас в Богородице, воспринял тело, одушевленное, разумное и, проще сказать, человеческое, и соединился с ним неслитно, истинно и нераздельно (ἀσυχύτως, ἀληθινῶς, ἀδιάρétως), истинно, – потому что одна Ипостась из Бога-Слова и человеческого тела совершилась,

неслитно, – потому что после соединения сохранилось соединенное, нераздельно, – потому что одна у них Ипостась... Это самое есть вера всех христиан»⁶⁸⁴. Воплощение Сына Божия⁶⁸⁵ и спасение Им людей для нашего автора всегда и прежде всего есть таинство⁶⁸⁶, постигаемое верою, а потом уже понимаемое и разумом. Вера руководит разумом в стремлении к познанию истины, разум же освещает веру путь для ее шествия в глубины христианского ведения. Только такое гармоническое взаимодействие веры и разума и может обеспечить нам плодотворное занятие изучением богословских вопросов. Несомненность такого утверждения и благие результаты следования ему наш автор доказывает каждой страницей своих сочинений. Он глубоко верует в Спасителя И. Христа, но хочет иметь осмысленную веру и потому предоставляет свободу своему разуму проникать в таинство веры, насколько это посильно и безопасно для него.

Тайну воплощения Леонтий считает более доступною для разумного познания, нежели, напр., тайну Троичности Бога. И почему? Потому что «таинство воплощения настолько более явлено Богом из всего сокровенного сравнительно с таинством Бога, насколько более сверхъестественное в нем открылось в естественной видимости»⁶⁸⁷. Итак, как же следует мыслить при свете откровения и разумной веры о Господе Иисусе Христе, Кто Он есть? На этот вопрос Леонтий всегда и твердо отвечает так: «признается согласно, что Он есть Бог и человек, собственно Бог и собственно человек, и по природе Бог и по природе человек, единосущный Отцу и единосущный нам, один из Св. Троицы и один из нас, и что Бог-Слово стал человеком»⁶⁸⁸. Из таких слов понятно, что во Христе нужно различать две истинные и реальные природы: Божескую и человеческую. По первой природе Спаситель наш есть Бог Слово или Логос. По примеру свв. отцев III и IV в. Леонтий нередко употребляет последнее название в приложении к Иисусу Христу, но уже не в том религиозно-философском смысле, в каком те употребляли его, именно, в смысле Бога-Сына, Творца Мира и Исцелителя (Спасителя) человеков, с оттенением в Нем Божественной Его природы и единения с

Отцем, но в значении Единородного Сына Божия, воплотившегося и вочеловечившегося с особенным ударением на человеческой природе И. Христа и единении по ней со всеми людьми⁶⁸⁹. «Один Логос не есть совершенный Христос, хотя и есть совершенный Бог, не соединившись с человечеством⁶⁹⁰, как и Иисус не есть совершенный Христос, хотя и был бы совершенным человеком, не соединившись с Божеством. Совершенный Христос Бог наш есть вместе и одновременно, истинно и действительно Логос, Сын Божий и Иисус, Сын человеческий⁶⁹¹.

По Своей Божественной природе Христос единосущен Богу Отцу и Св. Духу, и есть вместе с Ними единый и истинный Бог⁶⁹². Эта природа во Христе предсуществовала человечеству Его⁶⁹³, но это предсуществование не обуславливает собою какого-либо принудительного субординационизма прившедшей человеческой природы по отношению к Божественной, тем более не влечет за собою никакого *σύχυσις* или поглощения человечества со стороны Божества⁶⁹⁴. По второй Своей природе Спаситель есть истинный и совершенный человек. Эту природу человеческую Он имеет не от вечности, как Божественную, но воспринял ее во времени, именно чрез воплощение от Св. Духа и Девы Марии. Истинность и полнота человечества во Христе Свидетельствуется тем, что «Его человечество пребывает в том, что свойственно ему по этой природе и имеет телесные силы и действия (*τάς τοῦ σώματος φυσικάς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας*)⁶⁹⁵. Евангелие говорит, что Христос испытал все, свойственное человеку, кроме греха и явился истинным и единосущным нам человеком (*ἀληθῆ αὐτόν καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον ἀπέφαιμεν ἄνθρωπον*)⁶⁹⁶. Какая же это природа, которую в воплощении Своем получил Сын Божий: общая или частная, видовая или индивидуальная? Этот вопрос весьма важен для Леонтия и потому надлежащему разрешению его он уделяет много места в сочинениях. По Леонтию Христос принял общую всем людям природу, общечеловеческую, видовую. «Христос, говорит он, в двух природах (*ἐν δύο φύσεσιν*), в обеих предсуществующих единению Христа: Божественной и общечеловеческой⁶⁹⁷. Думать иначе, значит разрушить все дело спасения людей чрез И.

Христа, ибо если человеческая природа Христа – не есть общечеловеческая природа (ἀνθρωπότης), а только его частная природа (χριστότης) тогда ни Он к нам, ни мы к Нему не можем иметь никакого отношения. Но, с другой стороны, нельзя считать человечество во Христе и только общею природою, не усвояя ей принадлежности Ему, как частному ее носителю, т. е. не признавая ее индивидуальной человеческой природой. Ибо тогда «придется признать, что и Иуда с Пилатом, Анна и Каиафа не менее воплотились и были распяты за нас»⁶⁹⁸. Таким образом, мы признаем, говорит Леонтий, что Слово из нашей природы восприняло в собственную ипостась некоторую частную природу⁶⁹⁹.

Но, являясь особою, индивидуальною природою, человечество Спасителя не держится ли только Его Божеством, не стоит ли в такой от него зависимости, что без него обращается в фикцию? Леонтий не раз в своих сочинениях останавливается над этим вопросом, показывая тем всю его серьезность. «Издавна (πάλαι), говорит он, исследовался этот вопрос, каковы природы Христа. Если нельзя мыслить за две истинно (ἀληθῶς) природы во Христе, то ясно, что здесь дело заключается в истинности этого самого числа. Если мыслится (соответствующее) делу и истине (т. е. реально существующее), то что мыслится фиктивно и выдумывается ложно? Относительно мыслей нужно различать, что истинная мысль является у нас из существующего (реального), а ложь рождается в нас из несущего (нереального). Итак, существуют истинно в мысли (τῇ ἐπινοίᾳ) две природы Христа, ибо и соединяемые в мысли они созерцаются нами отдельно»⁷⁰⁰. Отсюда ясно, что каждая природа во Христе, а следовательно и человечество, после воплощения имеют реальное бытие. Пусть они нами созерцаются только в мысли, как и всякая вообще природа в ее отделении от ипостаси, но эта самая ипостась и свидетельствует об их реальности. Но Леонтий заходит еще дальше в рассмотрении этого важного для него вопроса и выносит еще более глубокое его решение. Устраняя себя, как авторитетную величину, он говорит, что и «божественные отцы наши определили, что не природы существуют в мысли, но их

разделение» (οἱ θεσπέσιοι ἡμῶν Πατέρες οὐ τὰς φύσεις τῇ ἐπινοίᾳ εἶναι ὥρισαντο, ἀλλὰ τὴν διαίρεσιν τούτων)⁷⁰¹. Они показали, что природы существуют и именуются в действительности (τῇ ἐνεργείᾳ), а разделение их приняли по мысли (κατ' ἐπινοίαν), полагая, что в сущности (τῷ λόγῳ) они не разделены хотя могут быть различаемы по причине неизменного различия и свойства, (διαφορὰν καὶ ἰδιότητα), соединенных (природ) даже и после соединения⁷⁰². Признавать природы только в мысли – это значит представлять их совсем не существующими и лишенными сущности или же слитными и призрачными⁷⁰³. Так думает наш автор и так учит на пространстве всех своих сочинений. Для него этот вопрос о реальности и целостности обеих природ есть вместе вопрос о значении и смысле Халкидонского определения. Ему нужно было обосновать и истолковать халкидонское: « ἐν δύο φύσεσι» (Христос), которое понималось то в значении раздельного двойства природ и существования двух ипостасей во Христе, то в смысле превращения их в одну воплощенную Божественную природу. Леонтий так выясняет правильную точку зрения на Халкидонское определение. «Возможно, говорит он, поддерживать и выражение: ἐκ δύο φύσεων, т. е. из двух природ (Христос), из общечеловеческой природы, по существующему в мысли отвлечению и из присущего ей Божества. Ибо в мысли мы созерцаем прежде Христа то, что принадлежит Христу (ἐπινοίᾳ γάρ καὶ θεωροῦμεν πρὸ Χριστοῦ τὰ Χριστοῦ). То же, что мы признали на самом деле и реально в Нем существующим, то не есть уже прежде Него, но в Нем, так что признающие во Христе две соединенные природы считают Его человечество реальным более, нежели те, кто говорит, что Он из двух природ⁷⁰⁴.

Но для Леонтия более важным вопросом является не тот, из каких природ состоит Христос: эта истина в его время уже не оспаривалась, но другой: каким образом существуют во Христе после соединения две Его различные природы, в каком взаимоотношении они находятся между собою, как каждая из них действует, состоя во взаимной связи, словом сказать, вопрос об образе соединения и существования природ во Христе. Этот вопрос Леонтий считает величайшим таинством.

«Образ соединения, а не доказательство природ, вот что составляет великое таинство благочестия»⁷⁰⁵. Это истинное соединение природ автор обозначает термином ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἔνωσις ὑποστατική, ὑπόστασιν ἔνωσις ὑποστατική, под которым следует разумеать соединение двух природ в одной Ипостаси Христа. Никакое другое соединение невозможно в отношении И. Христа, ибо только Ипостась, (но ни как не природа), может воспринять несколько природ, как и одна природа, (но никак не ипостась), – несколько ипостасей. Последнее единение ипостасей в одной природе мы наблюдаем во Св. Троице, где в одной природе – сущности, т. е. в Божестве соединены три особых, самостоятельных Ипостаси – Лица; первое же видим во Христе, где в единой Ипостаси соединяются две особых, самостоятельных природы⁷⁰⁶. «Существуют три мнения о соединении природ, говорит Леонтий: разделяющее (διαίρετική), сливающее (συυχέτική) и собственно соединяющее (ἡ κυρίως ἔνωτική). Единение разделяющее есть внешнее (σχετική), не связывающее природы, но оставляющее их отдельными с начала и до конца. Оно только прикрывает единение по чести (ἀξία), знанию (γνῶμη) по единоволію (ταύτοβουλία), чем и обморочивает глупых. Второе мнение – противоположное, сливающее ее все разрушающее, оно образует фальшивое соединение с утратою свойств соединенных, позволяющее быть одному другим ее другому первым, на самом же деле не быть ни тем, ни другим. Среднее между первыми двумя – мнение: единение неслитное и нераздельное, соединенное и в своих свойствах ради неизменности остающееся тем же самым»⁷⁰⁷. Леонтий называет это последнее единение – единением существенным, в ипостасным⁷⁰⁸. Такое единение не есть соединение ипостасей⁷⁰⁹, но единение сущности Слова с Ипостасию Его, ибо как рождение отличает Сына и исхождение – Св. Духа от Отца, с Которым по Божественной природе Они единосущны, так и воплощение необходимо различает Бога-Слова от других Лиц, это свойство (т. е. воплощенность) есть вновь приобретенное Сыном Божиим и неотделимое от Него (ἰδίωμα ἐπίκτητον ἀχώριστον), и оно-то обнаруживается в Ипостаси

Слова⁷¹⁰. При таком единении каждая природа будет в ипостасной Христу, как объединяющему их Лицу. В ипостасностию обозначается возглавление каждой из природ во Христе Единою Его Ипостасию, при чем неизменно сохраняются собственные свойства каждой природы и не прекращают своих особых действий даже и после единения.

По какой же Ипостаси совершилось во Христе единение природе, по Божественной или человеческой, или по соединенной из той и другой? Этот трудный вопрос наш автор разрешает так: «должно считать правильным то благочестивое рассуждение, что у Господа нашего И. Христа есть одна и та же Ипостась и в этой одной Он познается, как совершенный Бог Слово и совершенный из нас и по нас человек, в ней две природных сущности⁷¹¹. Эта единая Ипостась, как Божественная, есть простая, ибо в Боге не может быть сложности. Но можно в известном смысле и значении усвоить и сложность, или соединенность Ипостаси Христа, считать ее как ὑπόστασις σύνθετος⁷¹². Соединенною ипостась вообще может быть, а природа таковою вообще быть не может. Вот почему никак нельзя предполагать во Христе одну соединенную природу из двух природ, образование в Нем φύσις σύνθετος: это противоречит понятию о самой природе⁷¹³. Примечательно в этом отношении одно место из сочинений Леонтия, которое и приведем здесь: «природа Божественная совершенно проста, итак, природа, которую вы у Христа считаете за одну, сложная она или простая? Если простая, то как же Христос сложен? Если же Его природа сложная, то как она Божественна. Итак, истинно, что одна соединенная с природами ипостась (μία σύνθετος ταῖς φύσεσιν ἢ ὑπόστασις), две же природы Господа нашего Христа, истинного Бога⁷¹⁴. Какое же понятие нужно иметь об этой соединенности Ипостаси И. Христа? Рассматривая эту соединенность хронологически, нужно признать, что, конечно, человечество было воспринято Божеством, как существовавшим от вечности, и потому Божественная Ипостась, как была от вечности Ипостасью Сына Божия, таковою же должна была остаться и после воплощения Спасителя. Она не могла пополниться чрез приращение

человечеством, не могла и измениться, ибо в Боге не может быть изменения или превращения, ибо Он есть всегда полнота, исполняющая все во всем⁷¹⁵. Если пред воплощением Сын Божий есть одна простая Ипостась (ἀπλῆ ὑπόστασις), таковою же и только таковою Он может пребывать и по воплощении Своем без осложнения, приращения или умаления⁷¹⁶. Слово стало плотью, но одним и тем же, как и было⁷¹⁷.

С другой стороны, если остается только одна, во веки пребывающая, Божественная Ипостась во Христе, то отсюда нельзя считать человечество в Нем без ипостасным, (ἀνυπόστατον). Оно не имеет только лично-особой, специфически-человеческой ипостаси, ибо в таковой не нуждалось и прежде (при воплощении), не нуждается и теперь (после воплощения). Для человеческой природы во Христе уже от вечности имелась Ипостась Божественная, Ипостась Сына Божия, Бога-Слова, чтобы принять ее в Свое приискреннее общение и управление. «Мы говорим, что человечество Спасителя от начала (воплощения) существовало не в своей особенной, но в Ипостаси Слова»⁷¹⁸. Таким образом, уже отсюда ясно, что во Христе не могло образоваться никакой сложной ипостаси, ибо Ипостась в Нем всегда была только одна. Если же позволительно говорить о сложности и соединенности Ипостаси, то в смысле распространения единой Ипостаси Бога Слова на каждую из природ во всей ее полноте и целости. Вследствие этого получается во Христе, и человечество с Своею собственною Ипостасью, как и Божество, и затем то и другое, Божество и человечество, образуют вместе единое Богочеловечество, имеющее не другую какую-либо, но все ту же самую Ипостась Бога Слова.

Как же нужно представлять действия и вообще жизнь сей Богочеловеческой Ипостаси при наличности в ней существенно различных црирод? Ипостась и лице, по Леонтию, как мы увидим это ниже в особой речи о христологических терминах, есть высший синтез отличительных свойств, всегда сознаваемых личностью за ее собственное содержание, или, иначе сказать, человеческая ипостась есть всегда самим себя сознающее «я» человека. В отношении ко Христу Ипостась есть

самосознающая себя Божественная Монада Бога-Слова. Она является объединительным центром и внутренней жизни и внешних проявлений деятельности различных природ во Христе. Более глубокий вопрос о том, как возможно такое перемещение (περιχώρησις) самосознания по природам, разумному исследованию не доступен, но для благочестивой веры ясен. «Если виновник природы и личности есть один Бог, что удержит Его перенести одну природу в другую ипостась, или одну ипостась в другую природу? Здесь совершенно все возможно»⁷¹⁹. Имя этой единой Ипостаси воплотившаяся Сына Божия есть Христос, ибо всякое имя есть имя ипостаси, а не природы. «Вообще это признается всеми, что название: «человек» собственно означает природу, а ипостась означает Петра или Павла (т. е. собственное имя человека). По блаженному Кириллу, имя Христа не имеет силы определения и не выражает сущности (οὐσίαν) чего-либо, как и название: «человек, конь, вол», вообще всякий, кто разумеется под известным видом. Каким образом вы переносите пример человека, который обозначает природу, на Лице Христа, когда имя Христа, по учителю (Кириллу), обозначает не природу, но ипостась»⁷²⁰. «Имя Христа личное, а не природное (προσωπικόν καί οὐ φυσικόν), и не имя вида, чтобы называть Матерь Его χριστοτόκος, а имя личности (τοῦ προσώπου ὄνομα), как Елисавета называется Ἰωαννοτόκος⁷²¹. Имя Христа, по Леонтию, есть технический термин (ὁ τεχνικός λόγος) ипостаси Богочеловека⁷²².

В этом смысле ко Христу может быть приложено название σύνθετος Χριστός⁷²³, т. е. сложенный или соединенный Христос. Впрочем, Леонтий признает, что истинный смысл Божественного имени Христа открыт и ясен не всем, а только тем, кто сам навыв Божественному (с. 1296А).

Признание ипостасного единения природ во Христе у Леонтия стоит в непосредственной связи с учением о взаимообщении природных свойств в единой Ипостаси (ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων)⁷²⁴. Это учение вытекает само собою из понятия об единой Ипостаси, как реальной и самосущей живой Личности Христа. Объемля и проникая все свое внутреннее

содержание, т. е. обе природы с их специфическими свойствами и действиями, Ипостась Христа усваивает их себе, как единой Личности, «так что собственные свойства каждой природы становятся общими всего целого, общие же свойства целого являются принадлежащими каждой природе порознь по причине неслитности свойств в той и другой»⁷²⁵. Иначе говоря, все отдельные свойства и действия Божеской и человеческой природы во Христе чрез Ипостась становятся общими и взаимнопеременяющимися⁷²⁶ и при том не в абстракции только, но в реальной взаимно-природной жизни Богочеловека. Все свойственное и принадлежащее одной природе во Христе после соединения является принадлежащим не менее действительно и другой природе. Человеческое становится Божеским и Божеское человеческим, или вернее и точнее, то и другое становится истинно и действительно Богочеловеческим. С такой точки зрения должно смотреть и на все факты земной жизни Спасителя, все естественное относит к Его человечеству, все же сверхъестественное объяснять Его Божеством. «Так хождение по морю не было действием человечества, но обнаружением Божества, а то что Он умер было свойством телесной природы; оставшись же нетленным, Он проявил силу Своего Божества»⁷²⁷. Но и опять-таки такое разделение – условное разделение. В единой же жизни Богочеловека всегда и все возводится к единству, именно чрез Ипостась: «Что говорится об Ипостаси вообще, относится и к той и к другой природе, все, что говорится в отдельности о природах, относится и ко всей Ипостаси. Так что Он есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый, – в разных отношениях. Об одном и том же говорится по разному (οὐ κατὰ τό αὐτό πάντα λέγεται, ἀλλά κατ' ἄλλο καί ἄλλο). По этой причине одно и то же говорится не так, как по одной и простой природе, но по различными соединенным и сохраняющим в своем единении естественное свое свойство, (τήν φυσικήν ἑαυτῶν ιδιότητα), природам»⁷²⁸.

При свете этой истины ипостасного единения природ во Христе и взаимообщения их свойств удобно разрешаются все трудные для разумного понимания вопросы в учении о тайне

воплощения и прежде всего хотя бы факт рождения И. Христа на земле, который есть велия благочестия тайна (1Тимоф. 3, 16). Христос есть Единородный Сын Божий, предвечно от Отца раждающийся и Ему единосущный: как же мыслить временное рождение Христа на земле от Матери Девы и Его единосущие с ней но человечеству? «Наученные от св. отцев, говорить Леонтий, мы православно признаем единственного Сына одного Отца, предваряющего века Своим собственным рождением Бога-Слова, в последующие же времена Он по Своему благоволению к людям совершил снова второе рождение, собственное же (ἰδικωτάτην), в единении с нашим телом и произошел в телесном виде из Св. Девы подобием рождения» (ὁμοιότητι γεννήσεως)⁷²⁹. Имя рождения, выясняет далее истину воплощения наш автор, есть гомоним, а в гомониме нет ничего, ни более ни менее, ни первого ни второго. Истинны все рождения, но не сходны. Итак, признается, что есть рождение Божественной плоти () и воплощенного Бога (), но так, как подобает каждому из них. Ни плоть, ни рождение не могут изменять природу Бога»⁷³⁰.

Но если истинно, существенно и реально как Божественное, так и человеческое рождение Христа, то не разрушается ли таким признанием учение об единосущии Бога Отца с Богом Сыном и об едином сыновстве Сына в отношении к Отцу? Затем, не становится ли единосущной Отцу Небесному чрез своего Сына и земная Его мать? На эти вопросы следует отвечать только отрицательно. Различается неодинаковое отношение раждающего к раждаемому и наоборот. Во Христе рождение рассматривается в двояком отношении соответственно наличию в Нем двух природ. Он рождается предвечно от Отца и пребывает Отцу единосущным, но это говорится не по человеческой, а по Божественной Его природе, говорится как об Единородном Сыне Божиим. Иное есть рождение Его от Отца и единосущие с Ним, и иное рождение Его от матери и единосущие с нею. Потому и Св. Дева не становится единосущною Богу Отцу, хотя и сделалась матерью, единосущною со своим Сыном. Матернее рождение и человеческое единосущие относится к человеческой природе

Спасителя и ее свойствам. В рассуждении об этих природных свойствах в И. Христе должна быть прилагается не категория суицности, а категория отношения, которая не устанавливает целого и существенного единства между предметами, а только единство частичное и относительное. «Там, где различаются рождения, различаются и сущности в отношении этого рождения. Сущность Христа различна в рождении от Отца с сущностью Его же в рождении от матери. Потому и единосущие матери с Сыном своим не делает ее единосущною с Богом Отцом⁷³¹. Подобным же образом разрешается и вопрос о сыновстве Христа. Имя Сына прилагается к Нему в двух различных отношениях: Сына Божия Единородного, вечно рождающегося от Отца, и Сына человеческого, временно родившегося от матери Девы. В первом отношении Он есть Сын по Божеству, во втором по человечеству, в первом – по природе, во втором – по благодати усыновления⁷³². Но по силе ипостасного единения Сына Божия с Сыном человеческим и по взаимообщению природных свойств во Христе то и другое сыновство, как то и другое рождение, взаимно заменяются и «плоть удостоивается названия Логосом, а Сын человеческий названия Сыном Божиим⁷³³.

Ярким светом учения о взаимообщении природных свойств во Христе озаряется и приближается к более или менее ясному пониманию также один из труднейших богословских вопросов – вопрос о последних днях земной жизни Спасителя, об Его страданиях, смерти и погребении, о том именно, как все это примиримо с наличием во Христе истинного Божества. Во времена Леонтия сильно волновал церковь теопасхитский спор, возгоревшийся из-за того, что формула теопасхитов: »ἓ νὰ τῆς αὐίας Τριάδος πᾶνθεναι σαρκί« допускала превратные толкования, повлекшие за собою нарекания на православных, которые употребляли эту формулу. Кого нужно разумеать под Одним из Св. Троицы, какое Лице? Только ли одною плотью Оно страдало без участия Божества? Если же с участием Божества, то как представлять образ такого страдания для бесстрастного и присноблаженного Бога? На этих вопросах часто сосредоточивает свое внимание наш автор, несомненно

побуждаемый запросами времени. 2-ю книгу сочин. *Contra Nest, et Eutych.* и 7-ю книгу трактата *Advers. Nestor*, он специально посвятил рассмотрению и разрешению этих вопросов. За отправной пункт к достижению этой цели он принимает такой тезис: «Христос есть совершенный Бог и совершенный человек, так как в Нем Слово и плоть соединились в одно»⁷³⁴. Исходя из этого положения, говорить Леонтий, нужно признать формулу теопасхитов за православную, только вкладывая при этом в нее надлежащий смысл. Именно, под одним из Святой Троицы нужно разумеать Иисуса Христа, но не только как Сына Божия, по Его Божественной природе, но вместе и как Сына человеческая по Его человеческой природе. Страдания И. Христа, как и вообще вся Его земная жизнь от Вифлеема до Голгофы, относятся непосредственно к Его человеческой природе, как способной к перенесению всех немощей плоти и в особенности страданий и смерти. Но так как свойства обеих природ в единой Богочеловеческой Ипостаси Христа взаимно переменяются и усваются друг другу без всякого смешения, то вполне возможно говорить и считать, что Христос страдал и так, как один из Св. Троицы по Божеству. «Мы говорим, что существенно (ὁ υἱος), а не только присвоением плоти (οἰκεῖώσει τῆς σαρκός) родился и страдал Логос, но так как в единении чего-либо в одну ипостасную целокупность (ὑποστατικὴν ὁλότητα) названия (атттрибуты) каждого из них могут переноситься на все целое, как напр. о людях говорится: увидит всякая плоть спасение Божие (Лк. 3, 6), или: спасая спасай свою душу (Быт. 19, 17), или как о человеке говорится: он утомлен, болен, хотя дело идет о каком-либо одном члене, или: он высокомудр, хотя это относится собственно к душе, по подобию всего этого можно говорить и так: терпел страдания Сам Логос вследствие того, что страдала плоть Христа по ее соединению с Логосом (διὰ τὴν ἑνωσιν), а не по усвоению только (οὐ δὲ οἰκεῖωσιν μόνον), и – так: Он родился – именно постольку, поскольку собственная, невидимая Его Ипостась (τὴν ἰδίαν ἀόρατον ὑπόστασιν) восприняла в Себя видимое тело»⁷³⁵. Отсюда Сын Божий является несомненным и действительным участником страданий, смерти и погребения, как испытывавший все это по

Своей собственной плоти. Только потому именно эти страдания и имеют значение универсальной искупительной жертвы.

Христос, как новый Адам, является представителем всего человечества, до Него жившего и после Него имеющего жить, связанным с этим человечеством тожеством Своей человеческой природы. Вместе со Христом и в Его Лице реально претерпевает страдания и смерть само человечество. Христос затем, воскресает, возносится на небо и сидит одесную Отца. Эти свойства и действия принадлежат собственно Его Божественной природе, но они становятся чрез Ипостасное единение и человеческими, точнее, являются Богочеловеческими, а потому также переносятся и на всех людей. Вообще вся евангельская история, поскольку она есть история Богочеловека-Христа, может быть усвоена всякому человеку, разумеется во Христа верующему и вместе с Ним «все Его переживающему, как его собственная история, в силу чего и дело воплощения получает действительный, а не номинальный или фиктивный только, сотериологический характер⁷³⁶. Признавая страдания Христа истинно Богочеловеческими страданиями, Леонтий со всею силою восстает против мысли, что в страданиях Его являются участвующими и другие два Лица Св. Троицы. Христос страдал Своею плотью, т. е. воплощенный. Воплощение же есть свойство человеческой природы Спасителя, такой природы, которую один только И. Христос воспринял и только в одну Свою Божественную Ипостась. Воплощенность не свойственна ни Отцу, ни Святому Духу, хотя они и единосущны по Божеству со Христом. Как же они, не имея плоти могут страдать вместе с Сыном Божиим? Если Отец и Св. Дух не могут вместе со Христом раждаться и быть Сынами, ибо рождение и сыновство есть личное, ипостасное свойство Христа, то не могут они участвовать и в Его страданиях, не обладая способной к ним человеческой природой. Принятие иного положения извращало бы весь смысл православного учения о взаимоотношении Лиц Св. Троицы⁷³⁷.

Таковы основные пункты христологии Леонтия Виз. Признак двух полных и совершенных природ во Христе, единение их и

взаимообщение свойств их в единой, Божественной Ипостаси, истинное и реальное Богочеловечество Христа, – вот главные тезисы его учения о Лице И. Христа. Безусловно, что эти тезисы являются глубочайшими и сокровеннейшими тайнами, которые могут быть восприняты и постигнуты только искреннею верою. Но и разум человеческий при руководстве, этой веры может до некоторой степени проникнуть в понимание этих тайн. Своей христологией Леонтий и представил попытку к возможному для разума человеческого постижению христологического догмата. И мы должны по справедливости признать, что эта попытка его не была безуспешной: как современникам Леонтия, так и последующим его потомкам эта попытка пролила яркий и обильный свет на христианское учение о воплощении и искуплении людей чрез И. Христа и тем помогла его ясному и разумному усвоению. С таким заключением о значении христологии Леонтия мы согласимся тем скорее, если восполним эту христологию указанием тех аналогий и объяснением тех терминов, как наш автор употреблял при изложении своего богословского учения.

1. Аналогии. При изложении учения о соединении в И. Христе двух природ, Леонтий всего чаще пользуется указанием на соединение души и тела в человеке (τό παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου)⁷³⁸. Это сравнение одно из древнеотеческих. Его употребляли и каппадокийцы, и св. Кирилл Александрийский⁷³⁹. Леонтий дает более широкую и глубокую постановку этой аналогии и потому в его истолковании она получает большую убедительность. Человеческий индивидуум, или человеческая ипостась, напр. Петр, Павел и т. д., объединяет в себе две различные природы, которые в качестве составных частей личности не имеют особого самостоятельного бытия, но в то же время – и не лишение такового совершенно: он существуют, как ἐνυπόστατα⁷⁴⁰, в каждом индивидуум. В этом качестве в ипостасных природ они могут рассматриваться за особые части человека. Леонтий так утилизирует этот факт для своих христологических целей. На вопрос: каково взаимоотношение природ во Христе, их единой Ипостаси, он так отвечает: «даны три вещи: просто душа, просто тело и человек, состоящий из

души и тела, и даны три взаимные отношения их: души к душе, души к своему телу и человека к телу и душе в отдельности. Душа, соединенная с душой по самой сущности, различается с ней по ипостаси. Это первое и последнее отношение соединяемых. Душа же со своим телом различается по природе, соединяется же по ипостаси, которую составляет взаимная жизнь (ἡ ἀλληλοῦχος ζωή). Это составляет второе и среднее отношение. Человек же, в целом совершенно отличающийся от своих частей – души и тела, вследствие отношения к своим частям, вступает во вторичное (обратное) общение с ними. Точно так же и Христос относится и к нам и к Отцу, как целый из частей, ради своих частей занимает средину между ними, из всей Ипостаси относится к Отцу ради Божества с человечеством, и из целой Ипостаси относится к нам ради человечества с Божеством, переменяясь отношениями по различию и единению, какие имеет в Себе ради Своих частей и какие имеет со Отцом и с нами ради согласия частей с последними. Когда же мы называем части, надо быть благоразумными: части не в смысле несовершенных, но в смысле восполняющих Личную Ипостась Христа»⁷⁴¹. Отношение между душой и телом, частями в отдельности совершенными и только не совершенными в сравнение с целым человеком, Леонтий берет, как пример отношения между Божеством и человечеством Христа, частями безусловно совершенными, но недостаточными порознь для составления единой Ипостаси Христа. «Всякий вообще человек состоит из души и тела, и Спаситель состоит из Божества и человечества», (ὁ κοινός ἄνθρωπος ὁ ἐκ ψυχῆς καί σώματος, ὁ τε Σωτήρ ἐκ θεότητος καί ἀνθρωπότητος ὑποστάς). «Но ни Слово не есть совершенный Христос без соединения с человечеством, хотя и есть совершенный Бог, ни душа не есть совершенный человек, хотя и имеет совершенную сущность, раз она соединена вместе с телом»⁷⁴². Однако, как ни близко подходит аналогия человека с его двумя природами ко Христу, она остается только аналогией. «Неправильно поступаюсь, говорит Леонтий, когда этот пример считают за прототип (ὡς τό πρωτότυπον), ибо он не был бы примером, если бы не заключал в себе ничего не сходного (οὐ

γάρ ἐτι ἄν εἴη παράδειγμα, εἰ μή τό ἀπλοϊκός ἔχοι)⁷⁴³. Доказывая такое несходство, Леонтий продолжает: «человек состоит из различных природ (ἐξ ἑτεροειδῶν), но ни та, ни другая из них не имеет самостоятельного бытия. Логос же существует прежде Своего человечества. Человек состоит из несовершенных частей, Христос же имеет части совершенные. Итак, нельзя считать этого примера за прототип. Мы берем этот пример для доказательства, что Слово соединено по самой сущности (αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ) с нашим телом и никогда от него отдельно не усматривается, хотя и сохраняет в единстве различие, как его сохраняет и всякий человек. Ни в том, ни в другом случае не произошло смещения свойств. Ибо из невидимой и бессмертной душа наша не сделалась видимой и смертной. И Слово не стало видимым и смертным от того, что обитало в видимом и смертном теле. И то и другое из соединенных сохраняет целым свое свойство, как того требует природа каждого»⁷⁴⁴. Таким образом, оставаясь только несовершенным подобием, аналогия человека со Христом в изложении Леонтия все-таки является весьма доказательной и убедительной и не без основания очень часто им привлекается на помощь в деле аргументации.

Есть у Леонтия и другие аналогии, служащие для пояснения известных моментов в образе соединения природ во Христе. Так очень нередко указывает Леонтий на кусок раскаленного огнем железа, как на образ существенного соединения природ в едином Христе без изменения естественных свойств. Сравнение тоже не новое, древнеотеческое, но в формулировке Леонтия не лишенное интереса. «Соединять ипостась с ипостасью, пишет он против несториан, это – не мы, а вы – говорите, мы же как раскаленное железо в печи не считаем иною ипостасию от вида огня, но принявшим его природу в свою ипостась, ибо пребывает неповрежденного ипостась огня в печи даже и после раскаления железа. Так мы говорим, что произошло соединение природ по ипостаси (κατὰ τήν ὑπόστασιν ταῖς φύσεσιν ἢ σύνθεσις), но не произошёл сложной природы (σύνθετον φύσιν), ибо не по слиянию (κατὰ σύγχυσιν) соединяются, и не произошла сложная ипостась (σύνθετον ὑπόστασιν), ибо не из ипостасей, но явилось более несложное

свойство Ипостаси Слова (ἄσυνθετώτερον ἰδίωμα τῆς Λόγου ὑποστάσεως) из составленных в ней более простых свойств после воплощения (ἀπλῶν ἰδιωμάτων μετὰ τὴν σάρκωσιν), что доказывает, что ни природа, ни ипостась Его не сложна и не изменяема (οὐδέ σύνθετον, οὐδέ τρεπτήν)⁷⁴⁵.

Далее, Леонтий приводит еще аналогию горящей лампы. Доказывая мысль, что соединяемое по сущности (κατ' οὐσίαν) или сохраняет в соединении свою ипостась, или сливается с уничтожением соединенных частей, Леонтий говорит, что пример первого можно усматривать в лампаде, ибо в ней одно есть светильня и другое – огонь, во взаимном же соединении они дают лампаду, так что можно сказать, хотя это и грубо звучит: «деревянный огонь» или: «огненное дерево», ибо каждое из них участвует в пламени огня. И одно другому взаимно сообщает свои свойства, так как оба соединены в одной и нераздельной ипостаси⁷⁴⁶. Находим у Леонтия еще и такие примеры, как: связка дров, дом из кирпичей, звезда, пронизывающая светом воздух, металлические сплавы, позолоченная статуя и др.⁷⁴⁷. Это уже более грубые и потому менее доказательные примеры, ибо тот прототип, для сравнения с коим они берутся, т. е. Господь И. Христос, слишком возвышен и духовен, а потому и слишком мало подобного им Он может иметь в Себе.

2. Терминология. Как и аналогии, терминология Леонтия не представляет собою чего-либо нового в богословской литературе: вся она целиком заимствована из богословия свв. отцов и учителей церкви IV века, Леонтий же только придал ей более устойчивое и определенное значение, сообщил некоторым терминам особый смысл, дал особое истолкование в применении к христологии. Употребительнейшими терминами в трудах Леонтия можно считать: φύσις и ὑπόστασις с их параллелями: οὐσία и πρόσωπον. Φύσις, – природа, по филологии Леонтия, происходит от πεφυκέναι⁷⁴⁸ – происходит, быть одного рода, и означает то общее, что принадлежит сразу многим предметам или существам. Отсюда φύσις существует только в другом, но отдельного и самостоятельного существования не имеет. Есть природа чего-нибудь, но нет

природы вообще⁷⁴⁹. Природа имеет общий характер (ἡ φύσις καθολικῇ πράγματι χαρακτῆρα δηλοῖ) и в таком качестве, принадлежит частным особям или индивидам известного класса⁷⁵⁰. Отсюда природа может принадлежать предметам не только в единственном, но и во множественном их числе. И в последнем случае эти многие предметы одной природы не смешиваются в одну общую природу, сложную и отличную от составной, но пребывают рядом друг с другом каждая в цельном и самостоятельном виде, возглавляла стоящей над каждой из них индивидуальностью или ипостасью⁷⁵¹. Природа не может прибывать или убывать вследствие разного числа ее участников. В одном индивидууме природа такова же, как и во всех этого класса, и во всех такова, как в одном. Так в отношении к Пресв. Троице природою ее служит Божество, пребывающее в каждом из Лиц в одинаковой мере и степени. Поэтому, природа не устанавливает различия этих Лиц друг от друга, а устанавливает тожество Их. В отношении же Лица И. Христа дело обстоит иначе: объединяющим Его началом служит единая Ипостась Бога-Слова при двух различных в ней природах – Божестве и человечестве, из которых каждой Ипостась принадлежит вся без разделения и уменьшения⁷⁵².

С понятием φύσις идентично понятие οὐσία, – сущность, дериват от εἶναι – быть, существовать. Леонтий неоднократно напоминает, что оба эти термина обозначают одно и то же⁷⁵³. В особенности же в отношении к Богу неизреченному, бестелесному и вечному Божеству Св. Троицы должна быть признаваема тожественность οὐσία с φύσις⁷⁵⁴. «Что характеризует природу, то относится и к сущности, свойства их одинаковы»⁷⁵⁵. Такую точку зрения на сущность Леонтия воспринял от каппадокийцев, которые отождествляли ее с природой и последнюю определяли как κοινόν – общее в вещах⁷⁵⁶. В свою очередь источник такого отождествления можно возвести к философским началам системы Аристотеля, к его учению о δεύτεραι οὐσίαι, которые Стагирит понимает в смысле γένη καί εἶδη родов и видов, т. е. в смысле общих признаков отдельно существующих предметов (индивидуумов). Отсюда для Леонтия открывалась возможность к сближению

понятия οὐσία – φύσις, с понятием ὑπόστασις, или общего с частным – индивидуальным, так как πρώτη οὐσία Аристотеля необходимо содержится в δεύτερα οὐσία как частное в общем, как индивид в своем виде. Такую возможность сближения Леонтий и использовал в своем термине ἐνυπόστατον, о котором речь – впереди. Введением же этого термина наш автор совершенно забронировал себя в отношении упрека в признании двух ипостасей во Христе вместе с двумя совершенными природами. Ставя знак равенства между οὐσία и φύσις, Леонтий понимает и термины: ὁμοούσιος и ἑτεροούσιος, с производными от них: ὁμοουσιότης и ἑτεροουσιότης в смысле: одноприродный и разнотприродный⁷⁵⁷. Этими терминами автор пользуется для обличения монофиситов, спрашивая их: «может ли одна сложная природа Христа в целом быть единосущною Отцу и нам? Не вводит ли такое признание и нас в единосущие с Отцом? Если скажут, что не в целом единосущна Отцу и нам природа Христа, это значит делить природу Христа на единосущие и иносущие, считать простую природу – сложной, и вместе отрицать совершенство Божества и человечества во Христе»⁷⁵⁸.

Термин ὑπόστασις – ипостась, личное существо, есть центральный и весьма важный в учении Леонтия. Аристотелю он, можно сказать, чужд, чужд именно в том смысле и значении, в каком он употребляется нашим автором⁷⁵⁹. Генезис его имеет несомненную связь с священным писанием, именно в псалме 68, во втором стихе читаем: несть ми постоыния (ὑπόστασιν), т. е. не на что мне опереться. Затем, в 1 гл. 3 ст. послания к Евреям говорится: Он (Сын Божий) есть сияние славы и образ ипостаси Его (ἡ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Святоотеческая литература очень рано ввела в употребление данный термин, но он долго не получал себе, определенного смысла и значения в богословии. И только каппадокийцы, начиная с св. Василия Великого решительно высказались о том, что ὑπόστασις есть конкретный предмет (substantia concreta Аристотеля), характеризующийся своими собственными признаками⁷⁶⁰. Св. Григорий Богослов и Григорий Нисский еще более углубили эту терминологию в применении ее к одушевленным существам.

Под ипостасью они стали понимать человеческую, духовно-нравственную личность или комплекс ее отличительных свойств и качеств (ἰδιωμάτων)⁷⁶¹. Труды каппадокийцев по введению в богословие точной терминологии, обеспечивавшей более верную формулировку христианских догматов веры, не сразу однако возимели свое действие над умами последующих богословов. Колебательное и сбивчивое понимание термина ὑπόστασις. долго наблюдается и в V веке, в частности напр. у таких корифеев-христологов, как блаж. Феодорит, еп. Киррский и св. Кирилл, арх. Александрийский⁷⁶². Правда, св. Кирилл старается быть точным в употреблении терминов, но это ему удается далеко не всегда, ибо он не был логистом и философом, а потому часто смешивал даже и οὐσία с ὑπόστασις⁷⁶³.

Но если кто, то Халкидонский собор должен был произвести точную терминологическую дифференциацию. И он несомненно таковую имеет в виду в своем определении, ибо ясно говорить о сохранении «свойства каждой природы и соединении их в одно Лице и одну ипостась» (τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόσωπον). Однако, отличая термины: ἰδιότης и φύσις от πρόσωπον и и ὑπόστασις собор ни словом не обмолвился относительно точного значения их, очевидно предоставляя последующим догматистам-богословам самостоятельно разбираться в этих вопросах. Вот почему не смотря на весьма определенную и пространную формулировку христологического догмата, Халкидонский собор долго возбуждал сомнения и споры относительно понимания его ὀρος'α. Человеческий разум, всегда консервативный в своем поступательном развитии, долго не хотел отказаться от традиционного решения христологического вопроса: во Христе – или одна природа и одна ипостась, или две природы и две ипостаси. По первому пути шли монофиситы, по второму – несториане. Халкидонский ὀρος указывает средний путь между ними, путь давно признанный, но точно никем не выраженный. Вот и нужно было просветить в этом отношении христианское общество, убедить, что Халкидонское определение ни в чем, ни в идейном содержании, ни даже во внешнем изложении, в

терминах своих, не отступает от учения предшествующих соборов и св. отцев, в особенности же от св. Кирилла Александρ.⁷⁶⁴ Такую именно задачу в VI в. и поставил себе Леонтий Виз. и старался осуществить ее в своих литературных трудах. Читая их, мы убеждаемся, что автор самым настойчивым образом стремится к тому, чтобы дать точное определение термину ὑπόστασις и различить его от всяких других понятий. Αἱ ὑποστάσεις φύσεις εἰσὶ μετ' ἰδιωμάτων⁷⁶⁵, – вот общее определение ипостаси, даваемое Леонтием. Ипостась – та же природа, только воплощенная в определенный предмет и характеризующаяся своими особыми свойствами (substantia concreta Аристотеля). Она существует не в другом, как природа, но самостоятельно и особно, сама по себе (ἡ ὑπόστασις τὸν καθ' ἑαυτὸ εἶναι)⁷⁶⁶. «Ипостась не обозначает непременно и преимущественно совершенного (τὸ τέλειον, – т. е. законченного во всех отношениях предмета или существа), но только то, что существует само по себе, а потом и совершенное (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὕπαρχον, δευτέρως δέ τὸ τέλειον)⁷⁶⁷. Φύσις – природа не есть ὑπόστασις, потому что не изменяется. Ипостась же есть и природа⁷⁶⁸. «Природа заключает в себе понятие бытия, а ипостась – понятие бытия чрез себя ἡ γάρ φύσις τὸ τοῦ εἶναι λόγον ὑποδέχεται, ἡ ὑπόστασις τὸ τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι). Природа заключает в себе понятие вида, а ипостась служит к познанию чегонибудь (предмета), природа выражает всеобщий характер предмета (καθολικοῦ πράγματος χαρακτήρ), а ипостась – особенное в общем (τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον)⁷⁶⁹.

Несомненно, что это общее определение ипостаси близко подходит к определению πρώτη οὐσία Аристотеля, которая есть τὸ ἄτομον – индивидуум с определенными свойствами, из которых главное – образ существования (ὁ τρόπος ὑπάρξεως) самостоятельного, независимого от других (καθ' ἑαυτό). Отсюда вытекает и философский тезис, которым нередко пользуется в своих целях и наш автор: «нет природы безипостасной» (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος, ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ)⁷⁷⁰. У Аристотеля нет данного тезиса, хотя он с его философией и согласен. Он не принадлежит и самому

Леонтию, но заимствуется последним у своих противников (несториан), против которых он и направляет его⁷⁷¹.

Но для Леонтия недостаточно было выяснить термин ὑπόστασις, только в его противоположности термину φύσις, как частное и самостоятельное в отличие от общего и не самобытного. Для полемики с монофиситами ему нужно было в особенности указать значение ипостаси в применении к меру существ одушевленных, обладающих сложными природами. С этой стороны Леонтий показывает себя чистым каппадокийцем, воспроизводящим терминологию каппадокийских отцов. Он находит в термине « ὑπόστασις» два смысла: 1, ипостась означает нечто просто имеющее существование (τό ἀπλῶς ἐν ὑπάρξει ὄν), в особенности, когда оно абстрагируется от своих характеристических свойств, и 2, означает лицо, само по себе существующее (τό πρόσωπον τό καθ' ἑαυτῷ ὑφεστῶς), в качестве неделимой сущности, или индивидуума (ὡς τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν)⁷⁷². Первое значение приложимо вообще ко всяким предметам бытия, а второе – исключительно к существам, одаренным духовною личностью. «Безразлично прилагать оба эти значения в деле апологии веры нельзя»⁷⁷³.

Таков ὑποστάσεως ὅρος (с. 1280А) по терминологии нашего автора. Эта терминология еще раз подтверждает высказанное нами положение, что Леонтий – философ – эклектик и богослов – каппадокиец: он отождествляет понятие ὑπόστασις с понятием πρώτη οὐσία Аристотеля, но с понятием: οὐσία (=φύσις) вообще он строго различает ее, как индивидуальное и реальное от общего и абстрактного. Такой терминологии строго следовали богословы антиохийского направления и доселе Леонтий с ними согласен. Но далее наш автор расширяет свою терминологию, поскольку абстрагирует ὑπόστασις от ее конкретного прототипа и превращает в идеальный синтез индивидуальных свойств духовного существа. В таком расширении уже ясно сказывается влияние с философской стороны – Платона или, лучше, неоплатонизма, с богословской же – влияние александрийского, или, точнее каппадокийского направления.

Относительно термина πρόσωπον у Леонтия много говорить нечего. Наш автор отождествляет его с ипостасью⁷⁷⁴. Особенно

часто употребляет Леонтий данный термин в трактате *Advers. Nest.*, и конечно потому, что сами несториане вообще охотнее пользовались этим термином, хотя и не отождествляли его с ипостасью⁷⁷⁵. Так в 34 г., 2-й книги, этот термин повторяется чуть не на каждой строке, и всегда в одном значении: единого Христа, единой Ипостаси Бога – Слова (ἐν ἑστὶν πρόσωπον τῶν δύο φύσεων Χριστοῦ⁷⁷⁶). Согласно с таким значением πρόσωπον и производные от него слова, как: ἐμπρόστατος, ἀπρόσωπος автор употребляет в смысле: ἐνυπόστατος, ἀνυπόστατος⁷⁷⁷. Но иногда в сочинениях Леонтия можно наблюдать и попытки к различению между данными терминами: πρόσωπον и ὑπόστασις. Так в сочин *Contra Nest, et Eutych.* читаем: «следует благоразумно рассуждать о частях (ипостаси Христовой), ибо я не считаю эти части как бы по природе несовершенными, но как бы восполняющими лицо Ипостаси Христовой⁷⁷⁸. Или вот еще место: «итак скажите, чем различается частный человек от человека вообще? Ясно, что μόνῃ ὑποστάσει καὶ προσώπῳ⁷⁷⁹. Правда, здесь содержится только намек на различие, но вот и более определенное указание: «умопостигаемая ипостась, есть Лице, имеет два лица (в себе – ὑπόστασις ἐστὶν ἡ νοούμενη πρόσωπον, δύο ἔχει τὰ πρόσωπα), она содержит (в себе) все ипостасное лицо (πᾶν ὑποστατικόν πρόσωπον), всю душу и все части тела, из которых одно есть и самый вид (ἡ ὁψις αὐτή)⁷⁸⁰. Таким образом, по Леонтию ὑπόστασις есть собственно ὑποστατικόν πρόσωπον, т. е. включает в себя нераздельное и неслитное соединение Божеской и человеческой природы во Христе, обнимает в себе всю полноту Его Богочеловеческих свойств и качеств. Термин же πρόσωπον есть более узкое понятие для обозначения свойств и качеств каждой природы во Христе в отдельности и при том даже не всегда в целом их объеме⁷⁸¹. На практике, конечно, трудно было Леонтию соблюсти строгую последовательность в проведении различия столь близких по своему значению терминов. И мы видим, что Леонтий в большинстве случаев употребляет ὑπόστασις и πρόσωπον безразлично, и начинает быть разборчивым лишь тогда, когда встречается с явными злоупотреблениями данными

терминами, или с невежественным непониманием их со стороны своих противников.

Немаловажную роль в доктрине Леонтия играют те термины, которыми он характеризует взаимное отношение и внутреннее содержание понятий: природы (φύσις – οὐσία) и ипостаси (ὑπόστασις – πρόσωπον). И прежде всего между природами и ипостасями существует разность (διαφορά), вследствие которой те и другие остаются самими собой и ни природы не делаются ипостасями, ни последние первыми. «Разность, есть разность различающихся (ἡ διαφορά διαφερόντων ἐστὶ διαφορά).

Основные разности разделяют существенно отличное (αἱ συστατικάι διαφοραὶ τὰ οὐσιωδῶς διαφέροντα διακρίνουσιν)"⁷⁸². Эти особые различия у Леонтия называются: αἱ φυσικάι διαφοραί, или εἰδοποιοί, или αἱ οὐσιώδεις διαφοραί⁷⁸³. Но что же служит содержанием этих различий? По своему содержанию они являются свойствами и качествами (τὰ ἴδια, τὰ ἰδιώματα, ἰδιότητες, τὸ ποιότητες) предметов и существ. Свойства характеризуют и отличают предметы и существа одни от других, почему и называются τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι⁷⁸⁴, τοῖς ἀφοριστικοῖς ἰδιώμασι⁷⁸⁵. По своему значению они бывают одни более, другие менее важными и существенными и эта важность их определяется их отношением к природе или сущности предмета. Свойства, близко касающиеся природы или сущности, Леонтий называет: αἱ φυσικάι ἰδιότητες⁷⁸⁶, αἱ οὐσιολοιοὶ ἰδιότητες⁷⁸⁷, αἱ ἰσιότητες οὐσιώδεις⁷⁸⁸. Таковые свойства неотъемлемы от предметов. При утрате или изменении их утрачивается или существенно изменяется тот предмет или существо, которое это свойство характеризует. «Если Божество и человечество соединяются по сущности (κατ' οὐσίαν) и не сохраняют в единении своего природного свойства (τὴν ἑαυτῶν φυσικὴν ἰδιότητα), сливаются и не остается ни Божества, ни человечества, но происходит иной вид сущности»⁷⁸⁹. Таковы напр. свойства сыновства (ἡ υἰότης) у Слова и отчества (ἡ πατρότης) у Отца⁷⁹⁰, или рожденности (γεννησία) у Сына и нерожденности (ἀγεννησία) у Отца⁷⁹¹. Качества, как и свойства не существуют сами по себе, но всегда усматриваются

относительно сущности» (περὶ τῆν οὐσίαν), как цвет в теле, как знание в душе⁷⁹², или как блеск в светящихся звездах⁷⁹³. Леонтий называет такие качества: αἱ ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις⁷⁹⁴. Утрата или изменение таких качеств более (первые – οὐσιώδεις) или менее (вторые – ἐπουσεώδεις) существенно отражается на изменении и утрате самой природы или сущности, тех существ и предметов, которым они принадлежат. В отношении к природам И. Христа такими качествами можно считать: несотворенное и сотворенное, бессмертное и смертное, невидимое и видимое, бестелесное и телесное, бесстрастное и страждущее и т. д.⁷⁹⁵. Эти качества сохраняются в Иисусе Христе неизменными и цельными и тем обуславливают постоянную цельность и неизменность в Нем двух противоположных природ – Божеской и человеческой.

Кроме личных и естественных свойств и качеств, характеризующих и отличающих Иисуса Христа то как Бога по природе, то как человека по природе, есть свойства, отличающие Его, как вторую Ипостась во Св. Троице. Это так называемые ипостасные свойства, (αἱ ὑποστατικά καὶ ἰδιότητες)⁷⁹⁶. Эти свойства характеризуют Иисуса Христа как Богочеловека, т. е. в том ипостасном единении, в каком Он пребывает после своего воплощения. «Содержание ипостаси составляется из некоторых свойств, существенных или случайных, неотделимых или преходящих⁷⁹⁷. «То, что характеризует ипостась, включает в себе понятие акцидентального (συμβεβηκότων), будут ли это акциденции отделимыми или неотделимыми (συμβεβηκότα χωριστά, ἢ ἀχωριστά). Ипостась характеризуют: фигура, цвет, величина, время, место, родители, образ жизни и все, что к этому относится. Свойства природы принадлежат тому, что относится к самой сущности, а свойства ипостаси, значение которых различно, принадлежат тому, с чем (природа или сущность) вступила в единение и связь. Так и в отношении Еммануила: одна Ипостась Божества и человечества и вследствие этого общие у обоих природные свойства»⁷⁹⁸.

Самый важный и самый оригинальный термин в христологии Леонтия есть ἐνυπόστατος, – в ипостасное, термин, применяемый для обозначения человеческой природы И.

Христа. Нельзя сказать того, чтобы этот термин был изобретен Леонтием и до него был совсем неизвестен в богословско-патристической литературе. И восточные, и западные писатели знали и употребляли этот термин только не в христологии и не в том специальном значении, какое придает ему Леонтий. Ἐνυπόστατον встречается у Иеронима Стридонского и Афанасия Александрийского⁷⁹⁹. Автор 5-й книги Contra Eunomium⁸⁰⁰ пишет: " τό δέ ἐνούσιον καί ἐνυπόστατον λέγοντις μὲν ἐνυπάρχουσιν οὐσίαν ἐδήλωσεν«. В другом трактате о Св. Духе автор пишет: «проистекающее от Бога имеет действительное бытие (ἐνυπόστατον ἐστίν), а источаемые из Него блага суть действия Его»⁸⁰¹. Св. Григорий Нисский выражается о Св. Духе: « βασιλεία δέ ζῶσα, καί οὐσιώδης καί ἐνυπόστατος Πνεῦμα τό ἅγιον»⁸⁰². Можно встретить и другие случаи употребления данного термина у церковных писателей до Леонтия⁸⁰³. Из приведенных мест видно, что этот термин употреблялся во всяком случае очень редко и притом в богословии вообще, и именно в смысле истинности и действительности бытия, как и термины: » ὑπόστατος, ὕπαρκτος. Специально христологическое применение дал этому термину Леонтий и в этом несомненная заслуга его.

Что же представляет собою этот термин в сочинениях Леонтия? Это – есть среднее понятие между ὑπόστασις и ἀνυπόστατον, «Zwischending», по выражению Гарнака⁸⁰⁴. Ἐνυπόστατον не есть то, что не имеет никакой своей ипостаси, и не есть то, что имеет свою особую, самостоятельную ипостась, оно не безипостасно и не самоипостасно⁸⁰⁵, не есть понятие обще – родовое и не конкретно-индивидуальное, оно занимает средину между этими последними и прилагается к тому, что, не имея своей особой ипостаси, находит себе таковую в другой ипостаси и усваивает ее себе, как свою собственную. По отношению к Лицу И. Христа таким ἐνυπόστατον является человеческая природа Его, которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога-Слова, как свою собственную, не в части, (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде. Это ἐνυπόστατον во Христе не есть что либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но есть

настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, как и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа есть и общая и вместе частная природа, как имеющая особую ипостась, есть и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку возглавляется Ипостасию

Сына Божия. Термин ἐνυπόστατος в данном случае и служит обозначением того соединительного пункта, в котором примиряются взаимные противоположности: Божества и человечества, общего и частного. Чтобы яснее представить смысл этого термина приведем здесь некоторый из классических мест в трудах Леонтия: «не одно и то же ὑπόστασις и ἐνυπόστατος, как не одно и то же οὐσία и ἐνούσιον. Ибо каждая ипостась означает кого-нибудь (индивидуум), ἐνυπόστατος же означает сущность (природу). Ипостась определяет πρόσωπον характеристическими свойствами (ἰδιώμασι), а ἐνυπόστατος означает то несамослучайное бытие (τό μ' ἔχει αὐτό συμβεβηκός), которое имеет свое бытие в другом, а само в себе не созерцается»⁸⁰⁶. Если ипостась, по Леонтию, имеет двоякое значение, то отсюда и ἐνυπόστατος имеет двойной смысл. «Иногда оно означает то, что просто есть и существует, (τό εἶναι ἀπλῶς καί ὑφεστάναι): так словом; ἐνυπόστατα называют и акциденции (τά συμβεβηκότα), хотя бы они и имели свое бытие в другой сущности, были ἑτεροῦπόστατα:, иноипостасными. Иногда оно обозначает в собственном смысле самосущее, (τό καθ' ἑαυτό ὄν τοῦτο εἶναι ἰδιουσιτάτως), т. е. находящееся в отдельном существовании; так словом ἐνυπόστατος называются индивидуумы (τά ἄτομα), которые являются уже более ипостасями, нежели просто в ипостасными»⁸⁰⁷.

Итак, по терминологии Леонтия, ἐνυπόστατος есть всегда ипостась, как и ἐνούσιον есть всегда сущность или природа. Так Лица Св. Троицы и каждое порознь, и все вместе суть οὐσία или φύσις ибо они ἐνούσιον друг другу⁸⁰⁸. И человечество Христа, как и Его Божество, есть вместе и порознь одинаково ὑπόστασις, ибо они ἐνυπόστατος друг другу, т. е. в Боге Слове имеют одну реальную ипостась⁸⁰⁹. Повсюду наряду с термином ἐνυπόστατος

Леонтий выясняет и другой термин: ἀνυπόστατον. Последний собственно означает без ипостасное. Но, как и ипостась, оно может иметь два смысла: 1, то, что вообще не существует, напр. трагелаф, гипоцентавр, (мифические существа и вещи), 2, то, что хотя и существует, но не самостоятельно и не отдельно и имеет место в чем либо другом, как его акциденция, (τὰ συμβεβηκότα)⁸¹⁰. В обоих смыслах бытие ἀνυπόστατον служит противоположностью ипостаси и постольку имеет значение в терминологии Леонтия, поскольку помогает рельефнее оттенить понятие ипостаси и выяснить смысл промежуточного понятия: ἐνυπόστατον.

Какое же употребление дает Леонтий означенным терминам в своей христологии и какую роль они играют в этой последней? Несториане подозревали в учении православных о двух природах признание ими двух ипостасей во Христе: одной – Божественной и другой – человеческой, ибо ἀνυπόστατος μὲν φύσις, τοὔτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ⁸¹¹. Леонтий горячо восстает против такого подозрения, ибо это равносильно было бы разделению единой Ипостаси Христа Богочеловека. Он говорит: « πόστατον τῷ ἐνυπόστατῳ ὁμοούσιον ποτέ οὐκ ἂν ληχθείη, т. е. без ипиостасное никогда не может считаться единосущным с в ипостасным. Если Ипостась Бога Слова одна, самосовершенная и единосущная Отцу, то человек, который из нас – или будет во Христе ἀνυπόστατος, и тогда разрешится в пустой звук, или ἐνυπόστατος, имеющий свою ипостась, как и у всякого человека (καθ' ἄνθρωπος). Но если Он ἀνυπόστατον, то это излишне, что Он единосущен с Давидом, ибо не становится единосущным ἀνυπόστατον ἐνυπόστατῳ. Если же Он ἐνυπόστατος, тогда правильно Он считается едино-сущным с Давидом, ибо по всему ипостась с ипостасью считается единосущной. Так и исчезает ваш софизм, чтобы не говорит о двух ипостасях тем, кто хочет говорить о двух природах: Бога Слова и человека из нас»⁸¹². Подобным же образом Леонтий направляет свою терминологию и на позиции монофиситов, которые считали, что православные признают три природы во Христе. Феодосиане говорили: «если человек состоит из двух природ, то Христос – из трех, ибо Он не только человек по

природе, но и Бог»⁸¹³. Но мы только говорим, отвечает наш автор, что одна есть природа у человека, две же у Христа, что Он сам был и Бог и человек, единосущен Отцу и единосущен нам⁸¹⁴. «Есть три положения: просто душа, просто тело и абсолютный человек, напр. Петр, и как таковой он не единосущен ни с душами, ни с телами, ибо сам не есть собственно ни душа, ни тело. Фодосиане сравнивают во Христе Божество с душой, а человечество с телом. И выходит, что Христос не единосущен ни Отцу, ни нам, как Петр (в смысле абсолюта) не единосущен ни с душой, ни с телом (в их отдельности)⁸¹⁵. Какое же правильное разрешение этого затруднения? – если будем считать Христа за Бога и человека, отвечает Леонтий, в двух абсолютных природах, при чем душа и тело будут считаться за ἐνυπόστατα человеку, носителю общечеловеческой природы, подобно как Божество и человечество Христа являются συνενυπόστατα Христу, Сыну Божию, носителю Божественной Ипостаси⁸¹⁶. Акефалы возражали православным: «все единственное имеет одну природу, напр.: солнце, небо и проч. И Христос, как единственный в своем роде, должен иметь одну природу», Леонтий отвергает такое заключение. И во-1-х, указанные предметы не единственные, ибо звезд и солнце на небе много, и самое небо не одно, а во 2-х, единство Христа и не нарушается наличностью в Нем двух природ, ибо эти природы не самоипостасны (αὐτοπόστατοι), но енипостасны (ἐνυπόστατοι), ибо обе возглавляются единой Ипостасью Христа. Потому и Кирилл Александрийский мог говорить об единой воплощенной природе Бога Слова»⁸¹⁷.

Откуда же, спрашивается, заимствовал Леонтий этот свой термин ἐνυπόστατοι, из каких источников? Ответ может быть только один: из святоотеческой литературы, и именно из сочинений каппадокийских писателей, которые, как мы видели, употребляли этот термин при изложении тринитарного учения, хотя и в ином несколько значении. Если же говорить собственно о философском генезисе этого термина у нашего автора, то нужно признать, что это понятие по своему значению чуждо как аристотелизму, так и неоплатонизму. Оно явилось на почве

философской обработки вопросов христианского вероучения, как одна из вариаций философских терминов в применении к потребностям богословия. Можно поставить вопрос лишь о большем или меньшем соответствии данного термина той или другой философии, Платона или Аристотеля. Ответить на этот вопрос не представляет особенной трудности после того, как мы узнали в чем заключается смысл термина ἐνυπόστατον. Именно, смысл этого понятия сводится к взаимному примирению и единению несогласимых и несоединимых противоположностей посредством взаимного общения и проникновения друг в друга, к признанию несомненной реальности высшего идеального мира и вступления его в самую тесную связь с материальным миром, т. е. Бога с человеком. Чистая философия Аристотеля не дает права на признание таких идей и, следовательно, на установление соответствующего им логического термина. Между тем, по мнению известных нам немецких историков-патрологов⁸¹⁸, Леонтий именно на Аристотеле обосновал свою христологию. Так Лоофс указывает соединительный пункт Аристотелевской философии с богословием Леонтия в том, что у Аристотеля ποιότητες οὐσιώδεις занимают среднее место между, сущностью и качеством (οὐσία и ποιόν). Οὐσία (πρώτη) по Аристотелю есть индивидуум (τό ἄτομον), роды же и виды – суть сущности второго порядка (δεύτεραι οὐσίαι). Но эти последние могут становиться на место первых, как и наоборот. Напр. человек (вид) может высказываться и об одном человеке Петре или Павле (индивиде). К δεύτεραι οὐσίαι принадлежат те свойства и качества, которые характеризуют самую сущность предмета и которые, поэтому, нельзя отбросить без изменения или даже уничтожения характеризуемого предмета (ἰδιότητες, ποιότητες οὐσιώδεις καί ἐπουσιώδεις). Но эти последние могут индивидуализироваться чрез πρώτη οὐσία, стать на ее место и именоваться определенным субъектом или предметом, как это имеет место в отношении к родам и видам. По такому плану перемещения сказуемых и взаимной замене понятий, намечаемому логикой Аристотеля, конструируется взаимное отношение Божества и человечества во Христе и образ соединения их в христологии Леонтия. Человеческая природа (

φύσις=οὐσία) во Христе есть собственно δεύτερα οὐσία, как вид, как общее (εἶδος, κοινόν), но она индивидуализирована чрез восприятие в Ипостась Бога-Слова, как свою πρώτη οὐσία, иначе сказать, человеческая φύσις стала ἐνυπόστατος Иисуса Христа, Сына Божия.

Однако не следует забывать и того, что человеческая природа во Христе будучи универсальной, общей всем людям природой, в то же время – и истинно-реальная и индивидуальная φύσις, как природа всякого отдельного человека. Но в таком качестве она уже не подходит ни к δεύτερσι οὐσίαι, который у Аристотеля суть абстрактные понятия, не имеющие для себя, в сущности, никакой тем более индивидуальной реальности, ни к πρώτη οὐσία, которая есть единичная вещь или существо, никак в другом не участвующее и с ним ничего общего не имеющее. По Аристотелю нельзя говорить: «человек», раз идет дело об определенном человеке: Петре или Павле, – это не логично. Реальной же середины между общим и частным, пункта соприкосновения и взаимного проникновения их философия Стагирита совершенно не допускает. Вот почему Юнглас и отверг концепцию Лоофса об аристотелевском ἐνυπόστατον у Леонтия и предложил объяснение этого термина из начале неоплатонизма.

Порфирий учил, что одна сущность может вступать, как часть в другую сущность без изменения и превращения. Далее, Аммоний, учитель Плотина, так разрешает, напр., вопрос о соединении души с телом. Все умопостигаемое (τὰ νοητά) имеет такую природу, которая соединяется с тем, что способно его воспринять и по соединении остается неизменным и неповрежденным подобно приложенным друг к другу элементам. Душа, соединившись с телом, не изменяется κατὰ σχῆσιν⁸¹⁹. Таким учением дается прямая аналогия к утверждению неслитного и неизменного соединения Божества и человечества во Христе под возглавием единой Ипостаси Бога-Слова. Из начал Аристотелевой антропологии, которая трактует человека строго за одну природу и не допускает деления на две особых природы, взаимно связанных одною жизнью, не может быть никоим образом выведено учение об ἐνυπόστατον. И

с гносеологией Аристотеля этот термин также плохо мирится. Эта гносеология не знает таких объектов познания, которые не имеют самобытного (ипостасного) существования и считает их за вымыслы фантазии, не отвечающие реальной действительности. Единое и вместе двойственное, простое и сложное, конкретное и неделимое и вместе – общее и разделяемое, все это, что мыслится в содержании понятия об енипостасной (человеческой) природе Спасителя, – все это для Аристотеля явления несовместимые и даже невысказанные. Напротив, с идеалистической точки зрения Платона, особенно с мистической – Плотина все указанные явления совершенно возможны. Там, где подлинное бытие, истинная реальность мыслится по ту сторону земного бытия и вещей, где истинный и высший смысл всего полагается в духовном, отрешенном от телесного существования бытии, там являются вполне допустимыми реальными соединениями чрез таинственное проникновение взаимных противоположностей.

Лоофс не соглашается с объяснением христологии Леонтия из начал неоплатонизма и настаивает на аристотелизме, как философском основании ее⁸²⁰. Но вот мы видим, что самый важный и центральный термин этой христологии не может быть выведен из начал аристотелизма и необходимо должен быть признан по своему генезису платоновским или точнее неоплатоническим. В чем здесь причина того, что немецким историкам и патрологам не угодно согласиться с такою, казалось бы, бесспорной истиной? Причина, с одной стороны, в том, что Леонтий своим рационалистическим методом обоснования христологии действительно наводит на мысль об увлечении его логизмом и рационализмом Аристотеля. Этой особенности доктрины Леонтия нельзя, конечно, отрицать, но ведь она и касается не самого существа доктрины, не принципиальных ее оснований, а внешней, формальной стороны. Поэтому, с другой стороны, причиной, побуждающей означенных ученых причислять к чистым аристотеликам Леонтия Виз. нужно считать явное намерение к нему именно приурочить начало нового курса в византийском богословии – схоластики. Более подробная речь об этом у нас будет впереди, но и теперь

мы не можем удержаться от того, чтобы не высказаться против крайностей подобного взгляда на Леонтия и его литературную деятельность. Леонтий по своему религиозному настроению полон самого высокого религиозного энтузиазма и самого чистого идеализма. Его литературные труды отмечены повсюду горячей религиозной верой, самыми живыми интересами к религиозной истине, самым искренним желанием воспринять и уразуметь ее в полном согласии и соответствии с церковным преданием и учением церковных авторитетов. Насколько далеко отстоит такое религиозное настроение и богословское направление, характеризующее нашего писателя, от настроений и направлений схоластической эпохи, эпохи всяческого поклонения Аристотелю, говорить не приходится.

Чтобы закончить речь о терминологии Леонтия необходимо сказать еще о последнем, имеющем очень широкое применение, термин в сочинениях Леонтия – об ἔνωσις, соединении. И понятно, почему данный термин встречается почти на каждой странице сочинения Леонтия. Автор все время занят одною мыслью – понять и, насколько доступно разумно объяснить соединение природ во Христе согласно с определением соборов и учением отцов, главным же образом с учением св. Кирилла Александрийского. Образ этого соединения различно понимался сектантами и защищался ими по разному со всякими передержками, подлогами и извращениями, или замалчиваниями тех свидетельств, которые говорили против них. Для Леонтия отпарывалась двоякая задача: обнаружить ложь в понимании сектантами единения и выяснить истинную сущность его на основе здравого разума и церковного предания. Итак, прежде всего, что такое ἔνωσις вообще? Это есть соединение двух, во всяком случае более одного, во 2-х, это есть чистое и совершенное единство, не допускающее ни слияния, ни разделения соединенных. Соединение бывает простое (- ἀπλῆ) и сложное (σύνθετος). В первом соединяются простые части, во втором сложные, но в том и другом по соединении соединенные части не уничтожаются и не образуют из себя чего либо нового, отличного от этих частей⁸²¹. Уже такое, самое элементарное в

сущности, понятие о соединении является ярким показателем неправды в учении об ἔνωσις несториан и монофиситов, ибо первые разделяют и обособляют соединяемые части, а вторые сливают и уничтожают их. Чтобы прикрыть такую неправду в отношении к И. Христу, те и другие избегали употреблять ἔνωσις в его настоящем значении, а делали к нему различные дополнения, которыми изменялся смысл данного термина, согласно с их учением.

Из различных терминов единения, употреблявшихся во времена Леонтия православными полемистами и их сектантскими противниками, упоминаются им следующие: ἡ σύνθεσις καὶ ἔνωσις, – единение в собственном и чистом смысле слова, ἔνωσις σχετική, κατὰ σχέσιν, – соединение относительное, но внешности, οὐσιώδης или κατ' οὐσίαν, – существенное, по сущности, – κατὰ παράθεσιν, по смежности, – κατὰ μίξιν, по смешению (в куче), – κατὰ κρᾶσιν или σύγκρασιν, по смешению (в жидкостях), – κατὰ σωρείαν, по собранию (по группировке напр. в партиях), – κατὰ ἀρμονίαν, по созвучию, κατὰ κόλλησιν, по спайке (в металлах), – κατὰ σύγχυσιν, по слиянию, – κατὰ φύρσιν, по впусканию (на подобие закваски в тесто)⁸²². Кроме этих терминов соединения, помещенных в «Епилисисе», в других сочинениях Леонтия встречаются еще такие названия: ἔνωσις φυσική или κατὰ φύσιν – единение естественное, по природе⁸²³, κατὰ τροπήν, по превращению, – κατὰ σύνθεσιν ἡγούον συμπλοκήν, по сложению или сплетению⁸²⁴, – κατ' εὐδοκίαν, по благодати⁸²⁵, – κατ' ἐνέργειαν, по энергии, – κατὰ γνώμην, по мнению⁸²⁶, и наконец ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν ⁸²⁷, или ἔνωσις ὑποστατική⁸²⁸, т. е. единение по ипостаси, ипостасное, ἔνωσις ἀληθῆ или κατ' ἀλήθειαν⁸²⁹, соединение истинное, действительное. Все указанные термины имеют неодинаковый смысл и значение: одни означают полное слияние соединяемых частей с переходом в новое образование, другие – только видимое сближение, при котором части остаются друг другу чуждыми (вода и масло напр.). К первой категории надо отнести ἔνωσις κατ' οὐσίαν, – κατὰ φύσιν, – κατὰ σύγχυσιν. На них опирались аполлинаристы, евтихиане и все вообще монофиситы, признававшие во Христе одну Божественную

природу, в которой, как капля уксуса в море, совершенно растворилось, с которой совершенно слилось человечество Иисуса Христа. Ко второй категории принадлежит ἔνωσις – κατὰ σχέσιν, – κατὰ παράθεσιν, – κατ’ εὐδοκίαν, – κατὰ συνάφειαν и др., на которых основывались ариане и несториане, признававшие одну только человеческую природу во Христе, с которой Божество соединилось только механически, внешним образом.

Леонтий хорошо понимал всю важность точной терминологии в догматическом учении и не щадил ни времени, ни трудов для установления истинного смысла употреблявшихся тогда и православными и сектантами терминов. Критикуя монофиситскую доктрину, он тщательно исследует их излюбленный термин соединения ἔνωσις κατ’ οὐσίαν или οὐσιώδης, ἔνωσις κατὰ φύσιν или φυσική и говорит, что такие термины приложимы к обозначению соединения Лице Св. Троицы, где Лица соединяются по сущности и природе⁸³⁰. «Если Божество и человечество Христа соединены по сущности (κατ’ οὐσίαν), тогда они не могут сохранить своих природных свойств и в единении сольются, не останется ни Божества, ни человечества, но явится иной вид сущности из них, что нечестивее сего»⁸³¹. Соединение по естеству, природное (ἔνωσις φυσική) также превращает соединяемые части в одну природу и уничтожает их вместо соединения⁸³². Тоже самое нужно сказать и о соединении κατὰ συγχυσιν, которое в результате уничтожает различие природ⁸³³.

Несторианская терминология находит себе в лице Леонтия также строгого критика. «Те, кто догматизируют ἔνωσις κατ’ ἐνέργειαν, ἢ εὐδοκίαν, ἢ ἄλλην τινὰ τοιαύτην σχέσιν ничуть не приближаются к истине, впадая в многоразличную ложь»⁸³⁴. Леонтий признает наличность во Христе двух энергий, человеческой и Божественной⁸³⁵, но считает, что такое единение по энергиям односторонне и не совершенно; оно не выражало бы сущности истинного единения, в котором происходит взаимообщение и взаимоусвоение природных свойств и качеств в том числе и энергий, чрез единую Ипостась Бога Слова⁸³⁶. Каждая энергия подчиняется единому богومужному действию во Христе. «Единение считается не по энергии

Слова, но по целому субстанциальному единению»⁸³⁷. Отсюда единение по энергии на самом деле оставляет природы во Христе в полном разделении и потому нисколько не приближается к истине православного понимания догмата воплощения. Тоже нужно сказать и о термине единения по благоволению (– κατ' εὐδοκίαν), или достоинству (κατ' ἀξίαν). Такое единение представляет одну только фикцию и есть своеобразный докитизм, отрицающий истинное Богочеловечество Христа⁸³⁸.

Какое же соединение сам автор признает истинным и православным? На этот вопрос читаем такой его ответ в Епилисисе: «итак истинное учение признает самое единение по ипостаси»⁸³⁹. Такое единение Леонтий называет ἡ μέση, ἡ ἀσύχυτος καὶ ἀδιαίρετος⁸⁴⁰. Смысл таких названий в общем понятен. Это единение строго хранит средину между крайностями, между слиянием с уничтожением соединяемых частей, и разделением с внешним соприкосновением их. Но вот у Леонтия мы находим и такие наименования единения, которые на первый взгляд представляются прямым противоречием установленному им определению данного термина. Так он говорит: ἁρρήτος ὄντως ἐστὶν καὶ ἀνεννόητος μόνη ἡ κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἔνωσις⁸⁴¹. Именно противоречивым здесь является название: ἡ κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης, ибо, как мы ранее видели, он такое единение отрицает. На самом деле здесь нет никакого противоречия, так как только ипостасное (ἐνυπόστατος) соединение он называет существенным, причем смысл этого последнего названия можно переводить словами: действительное, реальное единение. Тоже самое нужно сказать и о названии Леонтием единения ἔνωσις φυσική καὶ ὑποστατική⁸⁴². Это не значит, что во Христе соединяются природы (φύσεις), или что в этом единении слились две особых ипостаси, а – только то, что чрез единую Ипостась приходят в столь тесное и реальное единение различные свойства природ, что все человеческое во Христе действительно становится Божеским, и все Божеское – человеческим. Такую терминологию Леонтий употреблял притом не потому, чтобы он считал ее наиболее точной и удобной для

своей христологии, но потому, что такими терминами пользовались те авторитеты, которым он неизменно следовал, св. отцы Афанасий и Кирилл Александрийские и потому, что такую же терминологию употребляли монофиситы и несториане, вкладывая в нее свой специфический смысл, противный истинному, православному учению о Лице И. Христа.

Вообще же в своих сочинениях Леонтий наиболее часто употребляет и наиболее твердо и последовательно защищает один термин единения: ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν, и это понятно, почему он предпочитает этот термин всем другим. В нем и только в нем он видит выражение Халкидонского определения о Лице И. Христа, которое составляет конечную цель его богословской доктрины. Правда, Халкидонские отцы не называли этого термина в своем определении, но «мы находим, что во многих местах этот собор назвал одну ипостась и одно лице (μίαν ὑπόστασιν καί ἓν πρόσωπον), так что ничего иного он и не мог сказать (относительно соединения), как только соединение по ипостаси» (εἰ μή τήν καθ' ὑπόστασιν ἔνωσιν)⁸⁴³. Затем Халкидонские отцы руководились учением св. Кирилла и Льва, а оба они согласно учили, «ὅτι καθ' ὑπόστασιν γέγονεν ἡ ἔνωσις, τοῦτ' ἐστὶ καθ' ὑπαρξιν, καί αὐτῶν प्राग्रμάτων»⁸⁴⁴. Действительно, св. Кирилл ни о чем так часто не говорит в своих сочинениях, как об единой Ипостаси И. Христа, хотя и состоящей из двух природ. И св. Лев ничего не старается так ясно показать, как то, что во Христе две природы, хотя и соединенные в единую Ипостась Сына Божия. На вопрос: почему же всетаки этот термин не упомянут Халкидонскими отцами, Леонтий говорит, что «собор опустил все это, как общее и общепризнанное (ὡς κοινά ὄντα καί ὁμολογούμενα), по подобию первых соборов во многих случаях опускавших общепризнанное»⁸⁴⁵. Нам думается, что объяснения Леонтия по данному вопросу вообще вполне достаточны и к ним можно прибавить разве только то, что Халкидонский собор и не имел никакой надобности и побуждения вводить в свое определение термин ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν. Этот термин характеризует quomodo воплощения, отмечает процесс восприятия Христом второй природы – человечества. Халкидонское же определение характеризует

status quo этого воплощения, отмечает конечный результат соединения двух природ во Христе. Оно полагает тот предел, дальше которого верующий разум человека не должен заходить в своем стремлении понять таинственнейший догмат о Богочеловечестве Христа, указывает те основы, на которых неизменно должно стоять христианское учение о Лице нашего Спасителя.

Внимание богословов всегда привлекали к себе те четыре наречия, которыми в халкидонском определении обозначается соединение в И. Христе двух естеств: «неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». В этих наречиях именно и задана мысль об ипостасном соединении природ. Соединение природное непременно ведет же слиянию соединяемых и к совершенному превращению в то, с чем они соединяются, с уничтожением всяких особенностей и различий между ними. Такое соединение не применимо в отношении к Иисусу Христу, ибо «соединением нисколько не нарушается различие двух естеств», по выражению определения, но «тем более (μᾶλλον) сохраняется свойство каждого естества». Соединение механическое, внешнее сближение и соприкосновение, оставляет соединяемые части внутренне чуждыми друг другу, ибо все особенности и отличия соединяемых сохраняются во всей силе и являются несокрушимой преградой к взаимному влиянию и воздействию. И такое соединение не применимо ко Христу, ибо все в Нем «соединяется в одно лице и одну ипостась», в «одного и того же Сына и Единородного Бога-Слова». Таким образом, в этой Халкидонской четверице наречий отрицается возможность как первого природного, так и второго механического соединения, *implicite* же утверждается соединение среднее между этими двумя, которое может быть только ипостасным соединением, ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν. Ибо только ипостась, это высшее духовное единство, может совместить в себе разноприродные существа и может как проникнуть в них сама, так и взаимно проникнуться ими, т. е. сохраняя и усвая себе, как собственные, все свойства природ сообщить им в свою очередь свои ипостасные свойства и особенности. Ипостась в своем существе есть духовная

личность, единое, самосознающее «я», которое может одновременно и совершенно самостоятельно проявлять себя в жизни различных природ, иначе сказать, проникать эти природы своей собственной жизнью, своим самосознанием. И Богочеловеческое единение во Христе не могло состоять ни в чем другом, как в озарении единым Божественным самосознанием, в переживании Сыном Божиим, как второй Ипостасью Св. Троицы, не только Божественной, но и совершенной человеческой жизни. Так необходимо, по Халкидонскому определению, единение природ во Христе должно мыслиться как ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν, Леонтий Виз. прекрасно сознавал эту истину и со всем усердием доказывал и отстаивал ее в своих ученых трудах.

На этом мы и оканчиваем речь о терминологии Леонтия Виз. Точность и широта этой терминологии лишний раз убеждают нас в глубоких как богословских, так и философских познаниях автора, в его редком умении находить соответствующие слова для выражения и формулировки самых сокровенных истин, трудно выразимых понятий. При этом мы не должны еще забыть и о том, что, будучи строгим терминологистом, Леонтий никогда не доходил до буквоедства, до рабства своим терминам и своему словарю с ригористическим пренебрежением к терминологии других богословов. В этом отношении литературные труды Леонтия носят на себе ясные следы той святоотеческой свободы и уважения к слову, которая выгодно отличает богословскую литературу IV века, в особенности литературу Каппадокийских отцов. Так для обозначения соединения Леонтий пользуется иногда и терминами: ἀνάκρασις⁸⁴⁶, κρῆσις⁸⁴⁷, даже несторианским термином συνάφεια⁸⁴⁸, Для обозначения человеческой природы Христа он употребляет антиохийский термин, охотно повторяемый несторианами, ναός – храм⁸⁴⁹. Все это убеждает нас в той истине, что Леонтий не был таким педантичным богословом, который из-за слепой приверженности к тем или другим терминам готов был забыть об идейной сущности спора и уклониться от исследования истины. «Не о словах у нас спор, восклицает он, но об образе всего таинства Христа. А это

(таинство) не просто на основании того или другого слова, тех или других выражений одобряется или отрицается, но на основании первых начал, ибо посредством их всякая ересь низлагается. После же (соглашения) о началах все сходятся между собою и в словах, так как они (еретики) и слова самих писаний приписывают себе и приспособляют к своим взглядам... Не из-за слов у нас война, но из-за самых вещей»⁸⁵⁰. Таково убеждение Леонтия относительно значения терминологии и вообще всей внешне-формальной стороны учено-богословских рассуждений и споров. Это не простая логомахия, не упражнения в остроумии и находчивости, это изъяснение самых глубоких и кардинальных истин на основе высших принципов христианского ведения, как и вместе – стремление к ясному и точному выражению словами этих вековых и спасительных истин, о которых учит слово Божие и церковь Христова.

В общем, как по своему внутреннему содержанию, так и по внешнему изложению христология Леонтия Визан. безусловно православная христология. Со стороны идейной она всецело стремится к тому, чтобы дать всестороннее оправдание и объяснение установленному Халкидонским собором правилу веры (ὁ ρος πίστεως) о Лице Господа Иисуса Христа, показать совершенное согласие этого правила с учением свящ. писания и церковного предания, равно как и с требованиями здравого разума. Со стороны формальной эта христология представляет самую серьезную и весьма успешную попытку точной словесной формулировки и трактации таинственнейшего из догматов веры – воплощения Сына Божия и искупления Им рода человеческого. В этой христологии хотя и не в первый раз, но за то самым решительным образом устанавливаются христологические термины, которые затем, и приобретают доминирующее значение в христианской догматике. Среди других терминов – термин «ἐνυπόστατον», впервые утилизированный Леонтием для целей христологии, составляет несомненный прогресс богословской науки и делает большую честь нашему автору.

Глава 4

Тринитарное учение Леонтия Виз. В этом учении нет оснований для католического догмата о Filioque. Учение о лице Пресв. Богородицы, Девы Марии. В этом учении нет оснований для католического догмата об immaculata conceptio. Нет в учении Леонтия также оснований для католического догмата о главенстве папы. Остальные пункты в богословской доктрине Леонтия: учение о человеке, его духовно-телесном составе, о спасающей благодати Божией, о всеобщем воскресении мертвых и будущей вечной жизни.

Занимаясь главным и преимущественным образом в своих сочинениях разъяснением вопросов христологических, Леонтий Виз. не мог не касаться и других соприкосновенных с ними вопросов тринитарного характера. Поэтому, наряду с учением о Лице Господа Иисуса Христа мы находим у него и учение о других Лицах Св. Троицы, об их взаимных отношениях между Собою и об отношениях к миру и человеку. Такое учение на языке того времени называлось в собственном смысле богословием⁸⁵¹ (θεολογία) в отличие от учения о воплощении (οίκονομία). Это богословие, впрочем, излагается Леонтием в очень кратком и бессистемном виде вследствие, конечно, того, что такое богословие было обстоятельно раскрыто церковными писателями во время тринитарных споров. Здесь мы проследим в общих чертах те богословские вопросы, какие затрагиваются и решаются Леонтием в разных местах его трудов. Прежде всего обратим внимание на то понятие о Боге, какое устанавливает наш автор. В «Епилисисе» он так пишет: «Из всех таинств таинственнейшее есть Сам Бог, (τό πάντων μυστηρίων μυστηριώδεις τὰ αὐτός ἐστίν ὁ Θεός), Бог, Который сокрыт и от святых серафимов, к Которому, как сказал Григорий Великий, (разумеется – Богослов), обращены все здешние таинства. О Нем справедливее было бы умолкнуть всякому слову, замереть всякому мысленному движению, как заключающему в себе то, что выше слова и разум»⁸⁵². Бог есть Дух⁸⁵³, Существо бесплотное и вечное, неограниченное пространством и

временем⁸⁵⁴. Как высочайшее Существо Бог отличается всесовершенными свойствами: вездесушием⁸⁵⁵, всемогуществом⁸⁵⁶, благостью⁸⁵⁷, неизменяемостью⁸⁵⁸, и др. Имея одну и ту же простую природу и Сущность⁸⁵⁹, Бог различается в Ипостасях или Лицах. «Есть одна Ипостась Отца, одна Сына и одна Св. Духа и эти три ничем не разнятся между собою как только по свойствам (κατὰ τὰ ἰδιώματα), по которым один есть Отец, другой – Сын, третий – Дух Святый. Так как одна у всех трех сущность, то одно и могущество, одна и воля. Различаются же тем, что Сын рождается из Отца, Дух исходит из Него. А как рождается Сын из Него или как Дух исходит из Него, о сем не нужно усиливаться знать. Довольно знать, что не так, как относительно человека, нужно мыслить относительно Отца и Сына и Св. Духа... Вся же Св. Троица есть едино Божество, создавшее универс, все видимое и невидимое⁸⁶⁰. Отношение каждой из трех Божественных Ипостасей к единой Божественной природе или сущности Леонтий понимает и изъясняет по аналогии отношения человеческой личности к обще-человеческой природе. Петр, Павел, Иоанн – это один человек по своей природе, но три разных человека по своим ипостасным (личным) свойствам, которыми каждый характеризуется в отличие от другого. Так и в Св. Троице мы исповедуем три Ипостаси, отличающиеся каждая своими особенными свойствами (ἀφοριεπικῶς ἰδιώμασι), признаем же одну общую всем им природу. Эта природа ипостасна (ἐνυπόστατα) каждому Лицу Св. Троицы, принадлежит Ему во всей целостности и совершенстве, а потому как каждая Ипостась в отдельности есть совершенный Бог, так и вся Св. Троица в ее целокупности. Отсюда, Бог по природе Своей есть единица, по Лицам же – Троица, в общем – Троица в единице неслитная и нераздельная⁸⁶¹.

Безусловно, что изложенное нами богословие Леонтия вполне православно по своему содержанию, как и его христология, и хотя не включает в себе ничего нового в отношении его трактации, но не лишено и значения, хотя бы уже потому, что, как мы знаем, при Леонтии имел (место тритеистский спор, начало которому положил во времена имп. Иустина некий

Иоанн Аскоснагис⁸⁶², а во времена Леонтия и после него продолжал александрийский грамматик Иоанн Филопон⁸⁶³. Наш автор в своих сочинениях не занимается этой ересью, несомненно потому, что в его времена она еще не представляла из себя никакой угрозы церковному миру, так как все волновавшее церковь находит живой отклик в его трудах.

Рюгамер в этом учении Леонтия о Св. Троице усматривает некоторые основания для подтверждения католического догмата о Filioque, об исхождении Св. Духа и от Сына⁸⁶⁴. Это, по его словам, явствует из следующих мест трактата Advers. Nestor.: 1, «Отец есть родитель Логоса, и нерожденный, и изводитель Св. Духа (ἐκπορεύτης Πνεύματος). И Сын есть рожденный, и Логос, и проводник Св. Духа (διαπορευτής τοῦ ἁγίου Πνεύματος), это суть простые свойства каждой Ипостаси»⁸⁶⁵. 2, «Обратите внимание на то, что Ипостась Слова и пред воплощением имела синтез свойств, хотя и не таких, ибо не только то, что Он рожден, есть свойство Сына, но также и то, что не от Себя Самого первоначально (πρώτως) изводить Духа (μηδέ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν Πνεῦμα), и то, что не изводится (μηδέ ἐκπορεύεσθαι) Св. Духом. По этому же типу сложена и Ипостась Отца и Св. Духа, а не только Сына»⁸⁶⁶. Трактат против несториан, как мы знаем, относится к интерполированным сочинениям и потому содержание его можно считать постольку подлинно – Леонтиевым, поскольку оно подтверждается другими подлинными сочинениями нашего автора. В этих же последних подобных приведенным мыслей нет. Это во 1-х. Во 2-х, если разобрать без всякого предубеждения данные места, то в них также нельзя найти никаких оснований для учения об исхождении Св. Духа и от Сына. Правда, в первой выдержке слова: διὰ πορευτής τοῦ ἁγίου Πνεύματος переведены по латыни чрез: per quem procedit spiritus, но здесь видна явная тенденциозность. Слово: «проводник» в приложении к Сыну Божию можно понимать не иначе, как только в том смысле, что чрез Него проводится Св. Дух Отцем – Изводителем, т. е. отсюда вытекает только учение об исхождении Св. Духа от Отца чрез Сына, то учение, которое и действительно разделяли восточные отцы церкви первых веков христианства. Переводчик

сочинений Леонтия вообще склонен толковать выражение: «через Сына» в значении: «от Сына», как это видно и из его примечания по поводу слов Аполлинария о Св. Духе: « ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Θεοῦ δι' Υἱοῦ»⁸⁶⁷, примечания, в котором читаем: «этим местом мы подтверждаем вечное нисхождение Св. Духа и от Сына» (a Filio). Католики вообще стараются всеми силами найти в святоотеческой литературе данные для подкрепления своего нововведенного догмата и не пропускают никакого, даже совсем не авторитетная места, (как в указанном случае – у еретика Аполлинария), чтобы не использовать его в своих предзанятых целях⁸⁶⁸.

Однако, что касается Леонтия, то он плохой иомощник католикам в их намерениях. Исхождение Св. Духа от Отца δι' Υἱοῦ, ничего еретического в себе не заключает, ибо διὰ значить не «через» (в смысле causa instrumentalis), а «сквозь». Солнечный луч проходит чрез (сквозь) стекло, но не исходит из него, а только от солнца. Отсюда δι' Υἱοῦ нужно понимать не только в смысле временного посольства Его в мир, но и вечного проникновения Сына исходящим от Отца Св. Духом»⁸⁶⁹. Кроме того, наименование Сына проводником Св. Духа может быть понимаемо и в смысле фактического оправдания слов Спасителя к Апостолам о сошествии на них Св. Духа (Иоан. 14, – 16, 26; 15, – 26; 16, – 13, 15). Равным образом и второе место: μηδέ ἄφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν Πνεῦμα πρῶτως можно толковать в двояком смысле: в том, что Св. Дух после первичного, (принимая πρῶτως за наречие порядковое), исхождения от Отца из Его Божественного существа, затем исходит и от Сына, поскольку Сын одного Существа с Отцом, и в том, что Сын вообще не изводит Св. Духа от Самого Себя вначале, в вечности, (принимая πρῶτως за наречие времени), как и Сам Сын не рождается и не исходит в таком смысле от Св. Духа. Думается, что это второе толкование будет естественнее первого и согласнее с намерением автора – указать отличительные ипостасные свойства Сына до Его воплощения. Далее, если навязывать автору первое толкование, тогда как же его согласить с вышеприведенным местом из «De sectis», где прямо говорится об исхождении Св. Духа только от Отца, и с

другим местом того же сочинения (с. 1220В), где автор специально рассуждает о Божестве Св. Духа и приводит известные слова Спасителя об исхождении Его только от Отца (Иоан. 15, 26)? Как согласить, далее, это мнимое признание Леонтием Filioque с его твердой верой в истину Никеоцареградского Символа⁸⁷⁰ в котором ничего не сказано об исхождении Св. Духа от Сына? Вообще сочинения Леонтия Виз. не дают никаких оснований для подкрепления католического догмата о Filioque и ссылкой на него католические богословы только лишней раз обнаруживают свою беспомощность в оправдании того, что ничем и никак не может быть оправдано.

Весьма видное место в сочинениях Леонтия занимает учение о лице Пресв. Богородицы, Девы Марии. Это учение по самому существу неразрывно с христологией и потому, конечно, не могло быть обойдено Леонтием, как христорогом. В особенности же на рассуждении о лице Богоматери он вызывался своей полемикой с несторианами, которые по примеру своего учителя Нестория исходным началом своей догматики ставили ложное представление о Пресв. Богородице. Признавая Деву Марию за χριστότοκος, за мать простого по природе человека, хотя и соединившегося потом с Богом – Логосом, несториане, аннулировали чрез это всю Божественную икономию и дело спасения людей в И. Христе сводили к простому акту страданий обожествленного человека. С другой стороны, монофиситы. с которыми не менее, чем с несторианами, полемизировал наш автор, наоборот уж очень односторонне понимали слово Θετόκος в приложении к Деве Марии и именно – как мать только Бога, разумея человеческую природу Спасителя поглощенною Его Божеством. Опровержению несторианских взглядов Леонтий посвящает целую 4-ю книгу трактата Advers. Nest. «Каким образом, говорит автор, христородицей и человекородицей, (χριστότοκος καί άνθρωποτόκος), зовете вы ту, которая есть истинная Богородица?»⁸⁷¹. Исследуя этот вопрос он неутомимо разбирает все хитрые силлогизмы несториан, обнаруживая ложность тех посылок, на которых они строили свои лживые заключения о Богоматери. Несториане полагали, что название матери дается

по нескольким одинаковым рожденьям, а не по одному исключительному рожденью. Таковы все матери человекозодиицы, в числе которых надо признать и Марию Деву, родившую обыкновенного человека Иисуса. Такое заключение совершенно неправильно, потому что тогда и Бог Отец не должен называться Отцем, как раждающий только Единородного Своего Сына, ибо с несторианской точки зрения название родителя дается не по одному, а по многим рожденным сынам⁸⁷². Если же делается исключение для Бога Отца, оно должно быть сделано и для Св. Девы. Имя Божие, далее возражают несториане, употребляется в св. писании в различных смыслах (Рим. 3, 30; Пс. 81, 1; 1Кор. 8, 5). Какой же смысл должно придавать этому имени в названии Θεοτόκος? Разумеется ли здесь Бог по природе или по усыновлению (φύσει ἢ θεσει), или как ложный языческий бог (τό ψευδής)⁸⁷³. Но от последнего значения отказываются даже демоны. По усыновлению никто не может быть Богом кроме человека, по свидетельству писания. Посему Христос, поскольку Он есть истинный человек, может быть Богом, хотя и рожден матерью человеческою. Но, кроме того, Христос есть и Бог по природе, ибо Он бесплотно и вечно рождается от Бога Отца, как Его Единородный Сын. Таким образом, Христос имеет два истинных и действительных рождения по Божеству и по человечеству, ни есть Сын Божий и Сын человеческий. Но первое рождение Его совершилось ранее второго, а потому, раждаясь вторым рождением, Христос является во плоти Богом и Сыном Божиим, отсюда и Матерь Его становится истинною Θεοτόκος, а не Χριστοτόκος или ἀνθρωποτόκος⁸⁷⁴. Таковую она именуется, конечно, не по природе своей, ибо она есть только человек, но по достоинству (ἁξίᾳ)⁸⁷⁵, как родительница Бога воплотившегося. Несториане все это опускают из внимания и сосредотачивают его на тождестве сущностей или природ у раждающих и рожденных. От подобного подобный является, от человека рождается только человек. Мария, как человек по природе, могла родить только такого же. Но это рассуждение ложно. Тимофей называется сыном Павла, хотя он рожден от языческих родителей. Первое рождение его – духовное, второе

же плотское, но то и другое истинны и действительны. Значит, не может быть препятствия к тому, чтобы один человек имел несколько рождений и нескольких отцов и матерей и при том раждающих различно и различных существ, (то естественно, то чудесно, то телесных, то духовных⁸⁷⁶. Итак, правильно те говорят, которые считают, что Слово рождается от Отца истинно, по особенному рождению из сущности Отца, и также истинно рождается от матери по особенному рождению из сущности самой матери, и потому, как человек, Христос подобен последней, а как Слово, не подобен ей. Слово есть истинный Сын, подобный Отцу, и Сын матери, различный с Отцем. Подобие не устанавливает сыновства⁸⁷⁷. Сыновство устанавливается на основании особенных, исключительных отношений рожденного к раждающему, а не на основании природного подобия. Каким образом называются Сиф и сыны его – сынами Божиими, Израиль – тем же именем и сынами благовестия, Онисим – сыном Павла, рожденным в узах⁸⁷⁸? Очевидно, так они называются по особенным отношениям к лицам раждающим. И Христос именуется Сыном по личным, а не по природным отношениям. Но Лице Христа есть Лице Богочеловека. «Все Им усвоено, что существует в Лице плоти Его, страдания ли телесные, внешние ли оскорбления и все, что есть для нее акцидентальное (συμβεβηκός), ибо Он воспринял все это в собственную Ипостась (τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει), персонифицировал (ἐπροσωποποίησεν), ибо не на словах только соединилась природа Слова с природою плоти, но Божество, удостоивши соединения с Собою человечество, присвоит его к Ипостаси и божественным природным свойствам, при чем одна природа обожилась (ἐθέοοσεν), как боготворящая, другая обожилась (ἐθεόθη), как обоготворяемая, та природа превознесена, эта нет, та отдала собственное, эта же восприняла естественные дары. Так совершилось единение Лица, не разрушив единения природ»⁸⁷⁹. Как же теперь вследствие такого единения Божества и человечества во Христе Мать Его не стала истинною Богородицей? Итак, необходимо должно именовать Св. Деву не человекородицею, а святою, праведною и истинною Богородицею⁸⁸⁰, непорочною (ἄ

храυτων)⁸⁸¹, блаженною и всесвятою (μακάριαν καί πάνσεπτον)⁸⁸². Воздавая ей такое достоподобное почитание, мы Самого всесовершенного Бога прославляем и величаем⁸⁸³.

Мать Иисуса, говорят еще несториане, мы потому не осмеливаемся считать за Богородицу, что нигде свящ. писание так ее не называет, равно как и из св. отцев никто такого названия ей не придает. И в таком утверждении, по Леонтию, больше лжи, нежели правды. Правда, Евангелие часто говорит о Христе, о Господе Иисусе, не называя его повсюду Богом. Но оно повсюду считает Его Богом и никем другим. Божество Христово было сокрыто от свидетелей явления Его под покровом плоти обычного человека. Потому и священные писатели нисколько не нарушают истины, если более говорят о Христе по Его человечеству, и называют его более человеческими именами. Но там, где это нужно, они не стесняются именовать Его и Богом, особенно же свидетельствовать об Его Божестве на основании Его необычайных дел. Подражая апостолам и св. отцы в своих сочинениях постепенно и не сразу приводят людей к сознанию полной справедливости и совершенной необходимости именовать Богородицей преблагословенную Мать Господа Иисуса Христа. Посему нет никаких извинений для нас в том, чтобы уклоняться от названия вещей и людей по праву принадлежащими им именами. Если что вполне отвечает Евангельской истине, то хотя бы и не было употребляемо раньше, то не должно быть осуждаемо и избегаемо, – вот золотое правило, которое в конце концов рекомендует наш автор для всех, отвергающих введение новых слов в догматическое учение, в том числе и слово: «Богородица»⁸⁸⁴.

Но отстаивая против несториан наименование Богородицы для Пресв. Девы и потому с особенною силою доказывая Божество Спасителя, Леонтий не доходит до крайности в этом направлении, не оставляет в тени и забвении человечества И. Христа, а с тем вместе и чистого человечества Божией Матери. Говоря об единосущии родившегося на земле Сына Божия с Богом Отцем, наш автор твердо высказывается и об единосущии Его с земною Своею Материю, равным образом и

об иносущии этой Матери с другими Лицами Св. Троицы⁸⁸⁵. Наличностью истинного и полного человечества во Христе обуславливается истинность и плодотворность самого воплощения И. Христа. Если Христос не есть единосущный нам человек по Своей земной матери, тогда Он не есть от нашего человеческого рода, не есть Один из нас, а потому никого из нас не мог и спасти, и Его страдания и смерть являются бесцельными, ненужными ни для кого, ни даже для Него Самого. Но Христос родился от Марш Девы, как истинный человек, восприняв немощное, тленное и смертное тело, одушевленное душою ограниче́нною и способною к страданиям. «Если же кто рождается от во всем подобных себе, то сей рожденный необходимо во всем будет подобен и рождающим. Тело человека мы видим подобным его родителям. Но душа рождается от Бога, как перво́зданный Адам для того, чтобы существовать вместе со своим телом, хотя может жить и отдельно от последнего. Но родители считаются родителями обеих природ собственно и поистине (*κυρίως καί κατὰ ἀλήθειαν*)⁸⁸⁶. Потому и Св. Дева Мария есть мать полного человечества Христа, по душе и телу.

Из этого, однако, не следует, что Пресв. Деву можно именовать душеродицей, или человеко́родицей. Ни тело, ни душа не имеют самостоятельного значения в человеке, а также и во Христе. Душа и тело суть только части человеческой личности, носящей известное имя. Это имя и является реальным выражением обеих, составляющих человека, частей, или человеческой двучастной природы. По такому типу и во Христе над составляющими Его природами возвышается все обоединяющая Божественная Ипостась, которая и пребывает всегда неизменною и вечною, хотя в известное время и привзошло к ней изменяющееся и смертное тело человеческое. Вот почему, несмотря на то, что Св. Дева родила в Лице Иисуса совершенного человека по душе и телу, мы ее должны именовать только Богородицей, по имени той Ипостаси Бога-Слова, в единство с которою было воспринято человечество Сына ее с самого момента зачатия во чреве⁸⁸⁷. Леонтий оканчивает свои прения с несторианами о лице Божией Матери

восторженным о ней отзывом, воочию показывающим, сколь высокое понятие имел о ней автор, и сколь глубокое благоговение к ней он питал: «прекрасно вы признаете и исповедуете, что Св. Дева Мария по существу почитается святою, и праведною, и истинною Богородицей (ὁ σίον καὶ δίκαιον καὶ ἀληθινόν ὄντως) небесах и прославляется таковою на земле, здравым разумом и неповрежденною мыслию, чистыми же устами и от всех ублажается ныне и во все роды веков. Аминь»⁸⁸⁸.

В полемике с монофиситами Леонтий не имел нужды много останавливаться на личности Божией Матери, потому что монофиситы не подавали и повода к пререканиям относительно ее. Только у фракции крайних монофиситов, (афтартодокитов, фантазиастов), было нечто, ставившее под подозрение их учение о Θεοτόκος в применении к Матери Божией. Эти монофиситы говорили о полном слиянии Божества и человечества во Христ в одну природу. Как возможно слияние таких по существу противоположных природ в одну и что может получиться от такого соединения, они не задумывались. Но Леонтий хорошо понимал серьезность такого вопроса, потому что надлежащим его решением обуславливалось правильное понимание тайны спасения во Христе. Вот, почему Леонтий и спрашивает монофиситов: «если не две природы во Христе, то какая же собственно природа Христа? Итак, в сущности по вашему Св. Дева должна называться Христородицей, а не Богородицей, родившею иную природу отличную от Божеской и человеческой»⁸⁸⁹ (собственно Христову природу). Выходит, что учение монофиситов по отношению к Св. Деве находится в одной плоскости с несторианами. Выясняя ложность такого монофиситского представления, Леонтий доказывает, что Пресв. Дева должна считаться имеющей одинаковую со всеми людьми человеческую природу. Этой ее природы нисколько не изменили и не нарушили те чудесные обстоятельства, которые окружили рождение ея Спасителя. Все чудесное было обязано действию Св. Духа, сошедшего на Св. Деву и соделавшего ее способною к бессеменному, безболезненному и нетленному рождению. Все другие законы человеческой природы

относительно материнства и рождения были неукоснительно выполнены, чем и было засвидетельствовано истинное человечество как самой Матери, так и рожденного ею Господа⁸⁹⁰. С другой стороны, не может быть никакого сомнения и в том, что Дева Мария родила не простого человека, но Самого Бога во плоти, ибо родившийся от нее Сын – Иисус Христос с человечеством соединил и Божество в Своей единой Божественной Ипостаси. А так как это единение в Нем природ нераздельное и субстанциональное (ἁδιαίρετος καὶ οὐσιωδὸς ἕνωσις), то вывод ясен: Дева Мария есть Богородица, как родившая Богочеловека Христа⁸⁹¹.

Изложенное нами учение Леонтия о лице и достоинстве Богоматери, несомненно, свидетельствует о вполне православном понимании и глубоко благоговейном настроении нашего автора в отношении данного догмата. Сподобившаяся стать родительницею воплотившегося Господа, Пречистая Дева Мария является пред нами носительницею высшей чистоты и святости, окруженной ореолом неземного величия и славы, достойной почитания и поклонения от всех не только людей, но и ангелов. Но за всем тем наш автор нигде не утверждает того, что Пресв. Дева, в виду своего исключительного предназначения сама родилась сверхъестественным образом на подобие ее Божественного Сына, т. е. была непорочно зачата от Св. Духа своею матерью. Между тем Рюгамер в благочестивой ревности по защите католического догмата о непорочном зачатии Св. Девы (*immaculate conceptio*) хочет завербовать Леонтия в свидетели веры древней церкви в этот догмат⁸⁹². Леонтий придает Матери Божией эпитеты: непорочная, всевятая и т. д., это, будто бы, потому, что автор знает о существовании праздника в честь непорочного зачатия Св. Девы в восточной церкви. Произвольность заключения Рюгамера не требует даже и доказательств. Слишком уже очевидно, что он навязывает Леонтию то, чего наш автор никогда не говорил. Св. отцы церкви и церковные писатели, по чувству горячей любви и искрення благоговения пред Матерью Божией, издревле прилагали к ней те хвалебные восторженные эпитеты, которые св. Косма Маюмский сгруппировал в одном

песнопении: «Достойно есть.... Честнейшую херувим». Кто же не понимает, что все эти эпитеты принадлежат Деве Марии ради воплотившегося и родившегося от нее Спасителя и Господа нашего и ничего не могут говорить за непорочность зачатия самой Девы!.. А потом это превращение Богоматери в чудесно рожденного человека само собою говорило бы в руку и монофиситам и несторианам и таким образом в корне извращало бы истинное учение о тайне воплощения и искупления людей чрез Богочеловека Христа.

В той же благочестивой ревности о своей католической вере и пользуясь тем же приемом голословного навязывания своих убеждений, Рюгамер хочет выставить Леонтия Виз. и защитником догматов последнего выпуска западно-римской церкви о главенстве римских епископов и папской непогрешимости⁸⁹³. Здесь даже прямо не знаешь, чему более дивиться в Рюгамере, научной ли его изобретательности, повсюду усматривающей солидарных с ним защитников, или крайней его беззастенчивости, готовой жать там, где ничего не посеяно. Один раз, только один раз Леонтий, ссылаясь на слова апост. Петра выразился: πειστέον γάρ μᾶλλον τῷ Κορυφαίῳ Ἀποστόλῳ Πέτρῳ⁸⁹⁴ и притом выразился в вопросе, афтартодокита-еретика, в ответе же православного, который представляет собою нашего автора, он говорит уже просто: ὁ Πέτρος⁸⁹⁵. О каком либо преимущественном доверии к словам апостола в данном месте совсем нет речи, ибо тотчас вслед за словами апостола наш автор апеллирует к таковому же доверию τῷ ἐν βασιλεῦσι θεοκρίτῳ καὶ ἀρχιπροφῆτῃ Δαβίδ. Из прилагаемых здесь, автором к Давиду именованных Рюгамер никаких выводов об его высоте и преимуществах между пророками не делает: очевидно, такие выводы для него не нужны. Из названия же апостола Петра корифеем заключает об его первенстве между апостолами и о первенстве преемников его по епископству на римской кафедре: очевидно, этот вывод для него полезен. Такой утилитарный способ аргументации безусловно чужд всякой науки и совершенно далек от истины, — это во 1-х. Во 2-х же, название ап. Петра корифеем, название в святоотеческой литературе не безизвестное, основывается на

признании великих заслуг этого апостола в устроении церкви Христовой, а не на сознании начальственного положения этого апостола в лике двенадцати, или, тем более не на сознании абсолютной святости и непогрешимости того, кто в смирении своем прямо заявлял о себе: я – грешный человек (Лк. 5, 8). Таким же корифеем в числе апостолов на ряду с Петром древняя церковь имела обыкновение называть и Павла, основавшего множество церквей и исходившего всю римскую империю с благовестием Христовым. Неужели, поэтому, должны считаться главенствующими и непогрешимыми все те епископы, которые ведут свое начало от апостола языков?.. Наконец, еще и потому нельзя считать нашего Леонтия в числе поборников главенства римских епископов, что он слишком ревностно отстаивал правоту Халкидонского собора, непререкаемость и обязательность его определений, в числе коих, как известно, есть одно (28-е) правило, направленное прямо против этих често- и властолюбивых стремлений пап, и уравнивающее в чести и правах с ними Константинопольских патриархов⁸⁹⁶.

Учение Леонтия о человеке, или его антропология, нам до некоторой степени уже известно из главы о богословско-философском его направлении. Но некоторые детали мы все таки должны здесь воспроизвести, чтобы дать более полное представление об этом предмете. По христианскому учению (κατὰ χριστιανούς) человек есть живое целое (τό ὅλον ζῶον)⁸⁹⁷ и состоит из души и тела, не предсуществующих его рождению, но во времени являющихся⁸⁹⁸. Обе эти части соединены в земном существовании человека тесным неразрывным союзом⁸⁹⁹, именно по сущности (κατ' οὐσίαν)⁹⁰⁰. Только смерть может положить конец этому союзу, этой единой духовно-телесной жизни⁹⁰¹. Душе принадлежит господственность жизни и деятельности в человеческом теле, так что когда тело находится в покое, когда напр. спит, душа все таки продолжает жить и действовать, (отсюда – сновидения)⁹⁰². Человек есть создание Божие, и, как таковое, предназначен был к райскому блаженству, но вследствие преступления заповеди был отлучен от Бога и лишен рая⁹⁰³. После этого грехопадения человек в лице Адама сделался тленным и смертным, ибо то, что давало

Адаму бессмертие и нетление – древо жизни, было отнято у него⁹⁰⁴. Грехопадение Адама изменило всю человеческую природу и подвергло всех, происходящих от него людей, той участи, какой он подвергся сам, т. е. греховности и смертности⁹⁰⁵. Этот факт греховной наследственности, сам по себе весьма прискорбный, однако открывал в дальнейшем единственную возможность для восстановления людей в первобытном состоянии чрез И. Христа. И. Христос явился в мир, как второй Адам, но уже безгрешный, а потому и носивший в Себе начало нетления и бессмертия⁹⁰⁶. Восприятием настоящей человеческой природы Христос приобщился к нам, как к братьям своим, сделался истинным Сыном человеческим. Соединением же этой природы, какую люди имеют после грехопадения, с Своею Божественной Ипостасию Он возвысил нашу природу до Богоподобия и тем открыл всем нам свободный доступ к усвоению всех плодов искупления и спасения, приобретенных чрез Его страдания, смерть и воскресение⁹⁰⁷.

Но как же происходит на практике этот процесс усвоения нами спасительных плодов дела Христова? На это Леонтий отвечает: при помощи содействующей нам благодати Божией. Эту благодать человек получает в таинственном духовном рождении чрез воду крещения⁹⁰⁸ и «чрез это духовное возрождение (ἀναγέννησις) от воды и Духа все мы возраждаем плотскую природу в вечно духовную, веруя так рожденному по плоти Христу. Чрез это душа, сущая во плоти, и духовно воспринимающая духовный плод, окончательно соединяется и удостоивается духовной природы... Ибо кто, будучи во плоти, живет не по плоти, а по духу, некоторым образом изменяет свое состояние. Вместо физического сношения с плотью, он отрекается от себя и сближается духовно с Духом или Богом Словом»⁹⁰⁹. Такое духовное благодатное сближение Леонтий называет усыновлением человека Богу (υιοθεσία), которое он строго различает от сыновства (υιότης) Бога Слова Богу-Отцу, характеризующегося единосущием⁹¹⁰. «Каким образом, спрашивает наш автор, они утверждают, что мы считаем Христа равночестным нам (ὁμότιμον ἡμῖν)? Мы признаем, что

становимся сынами по благодати (χάριτι υἱοθετεῖσθαι), а не по природе (οὐ φύσει) считаемся Сыном или Самим Богом»⁹¹¹. Результатом такого усыновления человека Богу является приобретение человеком величайших духовных благ. Оно делает христиан в будущем (ἐν τῷ μέλλοντι) духовными, свободными от плотской природы, бессмертными вместо смертных, свободными вместо рабов и неустрашимыми во всяких житейских скорбях и напастях, безгрешными в жизни вместо подверженных греху»⁹¹². В конце же концов, это наше усыновление (ἡ ἡμετέρα υἱοθεσία) дарует нам бессмертную и неизменную жизнь, и даже обожение (ἡ θέωσις τῆς σαρκός) нашей плоти по подобию обожествленной плоти Христа⁹¹³. Залогом такого будущего обожения является в земной жизни Св. Причащение, таинственное участие в евхаристийном хлебе (τὴν μυστικὴν τοῦ εὐχαριστίας ἄρτου μετάληψιν) согласно с учением об этом Самого Господа⁹¹⁴. Так как дети приобщаются плоти и крови, то и Сам Он тесно соединяется с ними... Если же соединяется плоть и кровь собственной природы, то значит в совершенстве сообщается им, и действительно обожествляет людей, называя их братьями по плоти. Отсюда, так как Его (Христа) умершее тело стало после воскресения духовным, то и наше тело в будущем веке (ἐν τῷ μέλλοντι αἰῶνι) одухотворится, будет бессмертным и нетленным⁹¹⁵. Леонтий учит о всеобщем воскресении мертвых⁹¹⁶. «Мы видим, говорит он, что должно произойти из воскресения самое соединение тел разрушающихся и истлевающих, как давно живших, так и только что умерших, несовершенных и совершенных (людей), относительно которых несомненно, что все из преждесуществовавших вещей получают неизменно ипостась»⁹¹⁷, т. е. иначе сказать, Леонтий признает личное посмертное существование человека в будущей вечной жизни.

Помимо изложенного нами учения, у Леонтия можно находить по местам рассуждения и по другим вопросам христианской догматики. Так Леонтий говорит об ангелах добрых и злых⁹¹⁸, о церкви⁹¹⁹ и др. предметах. Но в общем речь о них у Леонтия носит случайный характер, и едва ли справедливо было бы эти краткие замечания и отдельные фразы выдавать за

какой либо определенный взгляд нашего автора на данный вопрос. Не значило ли бы это по пословице – «делать льва из ногтя», как рельефно выражается наш автор⁹²⁰? Потому мы здесь оканчиваем изложение богословского учения Леонтия Виз. и переходим к рассмотрению доктрины Леонтия с полемической стороны, с которой эта доктрина представляет наибольший интерес для исследователя.

Глава 5

Полемический элемент в сочинениях Леонтия Виз. Ереси по сочинению *De sectis*. Ереси Иудействующих и самарян. Их особенности. Ереси монтанистов и манихеев. Отличительные черты последней. Ересь Павла Самосатского и отношение ее к несторианству. Полемика Леонтия против ариан, македониан и аполлинаристов. Полемика против несторианства и его представителей: Диодора, Феодора и Нестория. Полемика против монофиситства и его различных сект: евтихиан, севириан, юлианистов или афтартодокитов, теопасхитов, агноитов. Оригенизм у Леонтия. Общий взгляд на полемическую деятельность Леонтия Виз.

Что полемический элемент в сочинениях Леонтия имеет первостепенное значение, эта истина не подлежит никакому сомнению и в доказательствах не нуждается. Можно даже утверждать нечто большее, – что полемика для Леонтия составляет все, начало и конец его писательской деятельности. Об этом он сам прежде всего свидетельствует: «так как воздвигнута всеобщая война (ὁ πᾶς πόλεμος) об образе единения, многими непризнаваемого..., то нужно об нем философствовать, чтобы знать, в чем мы разногласим, а если они согласны с нами, то в чем наша задача, относительно результата единения, и в чем – относительно их действий, или относительно обозначающих это (единение) слово»⁹²¹. Об этом, далее, красноречиво говорят самые названия его сочинений, направленных против различных сект и представителей их. У него, как мы знаем, есть даже специальное исследование о всех ересь, носящее надпись: *De sectis* или Σχόλια. Здесь все, как говорит автор, направлено «к доказательству православных догматов и к обличению худославных ересей»⁹²². Со слов св. Епифания, еп. Кипрского (IV в.), Леонтий насчитывает всех ересей 84⁹²³. Разумеется, наш автор не исследует всего этого множества ересей, даже не перечисляет их, и останавливает внимание только на самых главных из них, особенно на тех, которые имели значительное число последователей и оказали

сильное влившие на последующую жизнь церкви Христовой. Первая ересь, на которую указывает Леонтий, есть в то же время и самая древняя – это ересь иудействующих, (τὰ τῶν Ἑβραίων δόγματα)⁹²⁴. Против этих еретиков Леонтий доказывает две истины: троичность Лиц в едином Божестве и совершившееся воплощение И. Христа, как древле-обетованного Спасителя мира. Эти доказательства, заимствуемые нашим автором исключительно из свящ. писания ветхого и нового заветов, не представляют ничего нового и оригинального, и являются повторением того, что говорили против иудействующих первые христианские апологеты, (напр. Иустин – философ в диалоге с Трифоном – иудеем).

Близко родственную с этой ересью Леонтий находит ересь самаринскую (τὰ δόγματα τῶν Σαμαρειτῶν)⁹²⁵. Указавши на специфические отличия в учении самарян по сравнению с иудействующими: на отрицание ими бытия ангелов, бессмертия души, воскресения мертвых и на ложное понимание о грядущем Христе, как о простом пророке, Леонтий кратко опровергает их заблуждения на основании свящ. писания. Об этих двух ересь наш автор более никогда не вспоминает в своих трудах, как уже очевидно в его время не имевших себе последователей.

Далее, Леонтий говорит об ересьх монтанистов и манихеев (ἡ τῶν Μοντανῶν, τῶν Μανιχαίων)⁹²⁶. О первой из них автор обещает трактовать в другом месте (ἐν ἄλλοις), но очевидно – или он не исполнил своего намерения, или до нас не сохранилось того сочинения, в котором он выполнил это обещание. Вернее же, конечно, то, что это обещание следует отнести на счет диктовавшего данное сочинение Феодора, который мог говорить о монтанизме в других своих чтениях. На манихейство Леонтий смотрит очень мрачно, как на скопище всего худшего. Манихеи грубо заблуждаются и в учении о Божестве, и в учении о воплощении. Они разрушают основную истину богопочитания – единобожие и признают два начала, или двух богов: доброго и злого, взаимно борющихся между собой. Воплощение Христа они считают призрачным (κατὰ φαντασίαν)⁹²⁷ и все евангельские сказания о Христе стараются

истолковать, как не реальные. Критика манихейства в виду его очевидной нелепости, Леонтий мало уделяет внимания.

Очень кратко также в *De sectis* говорит Леонтий об ереси Павла Самосатского, который «ложно учил и относительно Божества и относительно воплощения, который отрицал Св. Троицу, а Христа считал чистым человеком» (ψιλόν ἄνθρωπον)⁹²⁸. В этом отношении Самосатский стоит особняком и от Нестория, признававшего Св. Троицу и считавшего Христа – храмом Бога-Слова, и от Савеллия, удерживавшего названия троичных лиц, хотя и отрицавшего их ипостасность⁹²⁹. Ереси Павла Самосатского Леонтий придает важное значение, и в других сочинениях останавливается на ней с большей подробностью. Он считает ее источником многих последующих ересей и еретиков: Фотина, Диодора, Феодора, Нестория⁹³⁰. «Этот Павел есть горький кукол дьявола, происшедший из Самосат»⁹³¹. В конце 3-й книги сочин. *Contra Nest, et Eutych*. Леонтий с специальной целью выступает против Павла Самосатского и доказывает его несомненное влияние на Нестория. Он представляет целый ряд тезисов, воспринятых Несторием от Павла, анафематствованного православными епископами за 100 лет до него⁹³². «Павел сказал: Мария не родила Слова. Несторий согласно сказал: не родила, любезнейший, Мария Божество. Павел сказал: Он не был прежде веков. Несторий сказал: и временную мать назначают Божеству, Творцу времен. Павел сказал: Мария восприняла Слово и не есть старее Слова. Несторий сказал: итак, как же Мария родила старейшего ее самой. Павел сказал: Мария родила человека нам равного (ἃνθρωπον ἡμῖν ἴσον). Несторий сказал: человек рожденный от Девы. Павел сказал: превосходного по всему, так как благодать в Нем от Св. Духа, и от обетований, и от писаний. Несторий сказал: ибо я видел, говорит, Духа сходящего как голубя и пребывающего на Нем, который даровал Ему вознесение (на небо)... Вот Несторий ясно сказал: не родился от Марии рожденный от Отца. Это согласно с еретиком Павлом, говорящим, что иной есть Слово и иной – Христос Иисус, и что не один, как проповедует православие» (ἡ ὀρθοδοξία κηρύσσει)⁹³³. Для Леонтия выяснение этого вопроса о

близости учения Павла Самосатского с учением Нестория имело двоякую важность и значение. Чрез это обе ереси взаимно обличали самих себя в своей ложности, как об осужденные соборными определениями. Кроме того, о павлианстве во времена Леонтия уже не было никаких сомнений и колебаний, как доктрине еретической, едва ли были также и прямые последователи ее. Поэтому установлением несомненной связи ее с несторианством подрывалось всякое доверие и к этому последнему, еще имевшему немало приверженцев.

Затем, в *De sectis* Леонтий упоминает об ересь Ария, Македония и Аполлинария, при чем о первой ереси говорит, что «она погрешала и относительно Божества и относительно вочеловечения»⁹³⁴. О Божестве Арий учил, что «Сыне и Святой Дух есть творение Божие, (ἡ λευγε κτίσμα εἶναι τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα). О вочеловечении говорит, что тело Христа бездушно, и что вместо души в Неме – Слово». Критике арианства Леонтий уделяет немного места. Православное учение обе Ииусусе Христе, по нему, таково: «как Бог, Он есть рождение Божие, а не создание» (γεννητὰ ἐστὶ Θεοῦ, οὐ ποιητὰ), а как человек – создание»... «И если не скажем, что во Христе две природы и не отнесем уничижительные названия к человеческой природе, а к божеской – иные, то не уничтожим ереси Ария»... «Против сего Ария в царствование Константина был собран в Никее собор избранных 318 епископов, которые осудили его и составили против него символ или учение, предлагаемое желающим следовать ему»⁹³⁵. Арианство в чистом его виде не могло, конечно, привлекать к себе внимание Леонтия, как ересь отжившая свое время, но поскольку догматика арианская соприкасалась с несторианством, а она имела такое соприкосновение, оно не могло не интересовать Леонтия, потому то он нередко в своих сочинениях вспоминает об Арии и арианах⁹³⁶.

С ересью Македония наш автор почти не вступает в полемику на страницах своих трудов, исключая означенного места в *De sectis*. Но и здесь ничего нового он не вносит в обличение ее, ограничиваясь повторением давно известных мест св. писания, в которых Св. Дух называется Богом, имеющим

Божеские свойства и действия (Деян. 5, 3; 13, 2; Иоан. 15, 26; Мф. 28, 19)⁹³⁷. Впрочем, Леонтий довольно часто касается учения о третьей Ипостаси Св.Троицы и нередко оттеняет его с такою выпуклостью, которая дает понять, что автор говорит не без полемической тенденции⁹³⁸.

Относительно ереси Аполлинария в сочинении *De sectis* говорится, что она не погрешала против Божества Лиц Св. Троицы, ибо не признает их творением, однако считает Сына и Св. Духа степенью ниже Отца (субординационизм). В учении же о воплощении Аполлинарий ясно заблуждался, ибо учил, что тело, которым облечен был Бог-Слово, имело душу, а ума не имело, что Слово имело душу как бы неразумную (ὡς σπέρ ἄλογον ψυχὴν). Аполлинарий исходит из той мысли, что Бог-Слово не может соединиться с обычным человеческим телом, обуреваемым страстями, и душою, зараженною грехом⁹³⁹, и говорил, что место ума человеческого в воплотившемся Спасителе заступало Его Божество, которое одно только могло сохранить тело Господа бесстрастным и душу – безгрешною. «Мы же скажем, возражает на это Леонтий, что, наоборот, Христос вернее всего соединился с греховным, как нуждающимся во спасении. Ибо Он спас то, с чем соединился» (ἐκεῖνον γὰρ ἔσωσεν ὃ καὶ συνήφθη)⁹⁴⁰. Последователи Аполлинария, или так называемые аполлинаристы, как известно, довели до крайности идеи своего учителя и пришли к чистому монофиситству. Против аполлинаристов Леонтий в особенности много полемизирует, ибо в них видит весьма опасных врагов веры и церкви, о чем ясно говорит специальное сочинение Леонтия: *Adversus fraudes apollinaristarum*. «Тимооюй, пишет здесь наш автор, как один из наиболее смелых на всякое преступное нечестие, и Валентин, прилагающий нечестие к нечестию и невежество к невежеству, оба исходя из своего учителя и противореча друг другу, говорили, что плоть Господа для своего соединения с Логосом одухотворилась, ибо телесная природа человека разной сущности с Богом и потому, чтобы с Ним соединиться, должна измениться в сущность, подобную Божественной сущности⁹⁴¹. За такое учение аполлинаристы, между прочим, и получили название синусиастов⁹⁴². Обличая

их, Леонтий называет их не только еретиками, но и сикофантами, ибо они нагали на своего учителя – Аполлинария, будто бы он говорил, что тело Христа должно быть единосущно Богу, тогда как он именовал таких – безумными. «Господь наш, рассуждает Леонтий, по присущему Ему верному Божеству, невидим, по плоти же, которую Он принял от Девы, видим, и то и другая соединяются в Нем в одно Лице и истина не разрушается, так как не из двух лиц Христос и плоть, управляемая Логосом, не единосущна Богу»⁹⁴³. Требование единосущия с Божеством для плоти Христовой противоречит и самому понятию единения (ἕνωσις), в котором может соединяться иное с иным, Логос с одушевленной плотью, а не Божество с Божеством⁹⁴⁴. Разоблачая нечестие аполлинаристов, Леонтий вскрывает перед нами самое болезненное их место – их подделки под отеческие авторитеты, особого рода литературные подлоги, которые были тем предосудительнее, что измышлялись с злою целью и касались лиц, почитаемых всею церковью. Так они, будучи не в состоянии защитить свои догматические положения, стали надписывать то сочинения Аполлинария, то сочинения, написанные вождями их партии, именами свв. отцев: Афанасия Александрийского, Юлиана Римского, Григория Чудотворца. Об этой деятельности Леонтия по исследованию указанных аполлинаристических подлогов, в виду высокой ее важности, мы будем говорить ниже в особой главе. Здесь же скажем только, что Леонтий на основании тщательного критического изучения подложной литературы установил с несомненностью факт подделки и, таким образом, отнял раз и навсегда у аполлинаристов возможность прикрывать свое нечестие авторитетами св. отцев. «Я полагаю, говорит наш автор, что легко убедиться в истине и признать, что ложно надписанный именем Юлиана, Григория и Афанасия сочинения суть извлечения из писем Аполлинария, из его слов о воплощении»⁹⁴⁵.

Центральным объектом полемических выступлений Леонтия являются несториане и монофиситы, партии с наиболее многочисленными последователями и с наиболее развитой и обоснованной доктриной. Леонтий знал в совершенстве как

учение несториан, так и всю их аргументацию, все приемы их полемики с православными. Именно, несториане прибегали с особенной охотой к диалектике, к силлогизмам и вообще рационально-логическим построениям в деле защиты своих положений и опровержения противников. Леонтий старается бороться с ними таким же оружием, чтобы готовившиеся ими удары обратить на их собственные головы. Так несториане в обличение православных говорили: «как вы, не отвергая Никейской веры, признаете Христа рожденным прежде всех веков, сшедшим с неба и воплотившимся от Св. Духа и Девы Марии и сделавшимся чедовеком? И каким образом вы можете все, что есть в писании, относить ко Христу, как Сыну Божию? Если вы не за фигуру и не за аналогию считаете это, сказанное в писании, и если не фиктивно был назван И. Христос Богом и Сыном, как же не будет два сына, когда об одном и том же говорится по разному. Как же Он один есть и Сын Божий и – по благодати, бесстрастный и страдающий, возносящий и вознесенный»⁹⁴⁶. Несториане думают обличить православных в противоречивости их догматики. Леонтий разъясняет им, что никакого противоречия здесь нет. Они забывают о том, что здесь идет дело именно об единой и живой личности Христа Богочеловека⁹⁴⁷, в Которой могут вполне неслитно и нераздельно существовать две природы. «Часто различное по природе обозначается одним именем и удостоивается одинаковой чести. Двумя же вообще не мыслится. Мы считаем церковь, Св. Хлеб и Распятого на кресте за тело. Но каждое из них есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο). И тем не менее нельзя сказать, что это – три различные тела. Ясно, что Христовых тел не два или три... Если же будем считать то, что принимается за тела, тогда их три: собственное тело Христа, хлеб и церковь, и именно по той причине, что каждое делается участником Духа Его... Если же таким образом и Логос и Христос участвуют в некотором общем, (т. е. в человеке), и оба в Нем усыновляются Богу, то чем же назвать его, как не Тем же Сыном Божиим, Которым Он был по Своему свойству?»⁹⁴⁸.

Несториане не могут понять сущности ипостасного единения Логоса с человеком во Христе, потому не могут и

представить одного Богочеловека. «Об единении и взаимной связи (природ) отцы думали, что она есть существенная (οὐσιωδῶς), а вы вводите только внешнюю и мысленную (σχετικήν καί γνωμικήν), и потому силитесь защищать антрополатрию. Что нечестивее сего? Так думать свойственно лишь нечестивому Павлу и Маркеллу, Фотину, Несторию и Феодору, полагавшим, что Христос есть чистый человек» (ψιλόν ἄνθρωπον τόν Χριστόν)⁹⁴⁹. Защищая единение существенное и реальное против несториан, Леонтий всегда имеет в виду такое единение, носителем коего является живой субъект, проникающий собою обе присущие ему природы и переживающий состояния каждой из них, как свои личные, собственные. Это и есть ипостасное единение, и оно-то именно и дает непоколебимое основание для православной христологии, тогда как механическое единение несториан само собою аннулирует все их богословские построения. В сущности говоря, у несториан и нет никаких серьезных аргументов в пользу их учения. «Они представляют нам выражения из Серапиона: Бог обнял человека; из Василия: человек Богоносец; из одного Григория: именуется Богом не Слова, но видимого; из другого: и раны раба, в котором Господь. И некоторые тому подобные слова вырывают как бы когтями, в роде: ἀνέλαβε, προσέκληψε, ἐνεδύσατο, διπλοῦς γάρ ἦν и под., что показывает только различие природ Христа, соединенных существенно (τῶν οὐσιωδῶς ἡνωμένων). И сверх сего ссылаются на выражения Кирилла: человек из Марии, храм из Девы;. Тех же, кто говорит: смешение и растворение (κρᾶσιν καί ἀνάκρκιν), сращение и обожение (συμφύϊαν καί θέωσιν), кровь Бога, крест, страдание и смерть, а пред ними второе рождение Логоса по плоти, тех они не слушают»⁹⁵⁰. Таким образом, вся аргументация несториан висит на воздухе, вся опирается на одностороннее толкование священного писания и писания св. отцев.

С своей искусственной, а иногда и прямо фальшивой аргументацией несториане не могли бы иметь никакого успеха, если бы не употребляли для уловления в свои сети других, более соблазнительных и более недостойных приемов. Несториане умеют ловко скрывать от пытливых глаз свое

нечестие, притворно отказываются от сочинений Диодора и Феодора, как главных источников их учения, а допытываются сначала у колеблющихся, кто им более нравится из отцев, и затем подсовывают им книги с подмененными именами, а если читающий старается узнать подлинное имя автора, то просто говорят: «прежде почитай, и сам узнаешь, кто он». Они также обещают многие подарки и вспомоществования, милости от императора и почести от властей и ученых, которых знают за своих сообщников⁹⁵¹. Разоблачая далее нечистые приемы, практикуемые несторианами в деле совращения православных, Леонтий указывает на их хитрость и коварство, с которыми они подходят к намеченной жертве. Опутавши ее своими сетями, они тотчас же стараются ее использовать в целях утверждения своего нечестия, заставляют изучать сочинения писателей и извлекают из них в свою пользу доказательства, не останавливаются ни перед какими посулами, (хотя их не выполняют), в крайнем случае они довольствуются даже только внутренним согласием с ними при наружном состоянии в числе православных. «Что я не выдумываю этого, говорит Леонтий, может подтвердить один свидетель их тайных дел. Когда один из верных, состоявший в клире церкви, был принужден вступить с ними в общение, то как только они заметили в нем нерешительность, и говорят: что ты смущаешься, если и церковью воспользуешься, как преторией, и клиром, как войском, имей только нашу веру и сохраняй с нами общение. Когда же он, пришедши в сомнение относительно слышанного, сказал, что быть не может, чтобы можно соблюдать одновременно общение и с ними и с церковью. Тогда они говорят: в таком порядке ничего нет предосудительного. Ибо предлагаемый во образ Тела Христова хлеб получил большее благословение, нежели хлеб, покупаемый на торгу, или хлебы, приносимые филомариамитами (οἱ Φιλομαριαῖται) во имя Марии⁹⁵².

Характеризуя несторианство как доктрину, Леонтий называет его человекопоклонничеством (τὴν ἀνθρώπολατρείαν)⁹⁵³ и нечистыми догматами безбожия: τὰ τῆς ἀθεότητος μυσάρᾳ δόγματα⁹⁵⁴. Такой строгий отзыв, однако,

совершенно справедлив, ибо несторианство своим решительным разделением Христа на Бога и человека, своим признанием исторического Христа за обожествленного человека, а Св. Деву за человекозодию, отрицает истинного Бога в Спасителе нашем и фактически проповедует безбожие и человеко-божие взамен Богочеловечества и обожения человека. Главной причиной такого религиозного опустошения в несторианской догматике, Леонтий считает увлечение рационализмом и пренебрежение верою, без участия которой невозможно познание религиозных истин. «Итак, Бог не соединил Слово с каким-либо человеком из нас. Как пыл пред лицом ветра разлетаются и рассеиваются все ваши софизмы, потому что они построены на неверии и на незнании путей Божественного Совета»⁹⁵⁵.

Полемизируя с несторианством, как известной религиозной доктриной, Леонтий весьма сильно вооружается против тех лиц, трудам которых эта секта была обязана своим возникновением и распространением, главным же образом против епископов: Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, «этой блестящей и богохульной двоицы, этих двух сирен, губивших людей своим смертоносным пением»⁹⁵⁶. Диодор и Феодор в свое время пользовались большим почетом в восточной церкви, как поборники против ересей Ария, Македония и Аполлинария. Их деятельность одобряли и сочинения их хвалили многие православные отцы, напр.: Василий Вел., Иоанн Злат. и даже (сначала) Кирилл Алекс.⁹⁵⁷. Если бы осудить этих знаменитых и влиятельных епископов за их нечестие, то могло бы возникнуть на востоке опасное волнение, мог бы легко образоваться раскол. Потому-то православные пастыри хоть и скоро сознали всю пагубность их учения, однако воздержались от публичного осуждения. Но такое боязливое отношение не замедлило принести горькие плоды: сочинения этих епископов распространились и идеи их укоренились в обществе. Во времена имп. Иустиниана вопрос о развращающем действии на христиан сочинений Диодора и Феодора, признанных символическими книгами у несториан, назрел окончательно. Леонтий решился открыто выступить с обличением скрытого

нечестия в сочинениях указанных авторитетов, сделать им надлежащую оценку и подготовить общественное мнение к их осуждению. Собственно на Диодоре Леонтий мало останавливается, считая его менее виновным в происхождении несторианства, нежели Феодора. Все-таки он резко высказывается о нем, как «виновник, зол и нечестия»⁹⁵⁸, в доказательство чего приводит выдержки из его сочинения против синнусиастов⁹⁵⁹. Эти выдержки вскрывают настояния воззрения Диодора на Христа Спасителя, как на простого человека по своей природе и как на Сына Божия только по благодати, ради обитания в нем Логоса⁹⁶⁰.

С особенною силою Леонтий обрушивается на Феодора Мопсуестийского. Он клеймит Феодора самыми унижительными эпитетами, дабы нагляднее показать, чего заслуживает своими нечестивыми деяниями и учением этот ересиарх. Исчисляя заблуждения Феодора, Леонтий прежде всего укоряет его в искажении смысла слов свящ. писания ложными перетолкованиями. «Иначе я не могу назвать как беснованиями его толкования св. писания»⁹⁶¹. Самое число канонических книг Писания Феодор урезал, подвергнув сомнению в смысле подлинности книги Бытия, Иова⁹⁶² и совершенно исключив из числа богодухновенных книги: Песнь Песней, многие псалмы, 1 и 2 книги Паралипоменон, книгу Ездры и Послание Иакова⁹⁶³. Феодор даже предлагает другой символ веры, или, лучше сказать, суеверия, научая после веры в Бога Отца, Сына и Св. Духа верить в Господа И. Христа, вводя в Троицу четвертую личность (τέταρτον πρόσωπον) и разделяя Христа на две личности, приписывая истинному Богу то, что божественно и рождение свыше (τά θεῖα καί τήν ἄνω γέννησιν), собственно же Христу – свойственное человеку и человеческое (τά ἀνθρώποπρεπῆ καί ἀνθρώπινα) и сверх того рождение от Девы⁹⁶⁴. Слово Θεοτόκος в приложении к Св. Деве этот достойный проклятия муж осудил публично в антиохийской церкви, чем и восстановил против себя народ⁹⁶⁵. Другими заблуждениями его в догматах было отрицание греха Адамова, который (грех) очистил Своими страданиями Христос Бог, отрицание тварности ангелов, наказуемости антихриста и бытия

Промысла Божия. Даже в представлении о Боге, как высочайшем благе и источнике благ, Феодор оказывается неправомыслящим. «Твое учение в этом случае превзошло Евномия»⁹⁶⁶, говорит Леонтий Мало и даже ничуть не отстал ты от красноречия Маркиона и его принципов⁹⁶⁷. И еще смеет он проповедывать иное зло: сочиняет иное возношение (ἀναφοράν ἐτέραν), кроме завещанного отцами церкви, не то, которое почитается от апостолов, не то, которое написано Великим Василием, а то, которое достойно осуждения, в этом возношении богохулений, (а не молитве), дополнено совершение Евхаристии. Может ли быть более достойный антихрист, так осмеивающий Христа и старающийся Его подменить»⁹⁶⁸. Но главное заблуждение Феодора, вершина его нечестия в том, что у него явился человек, уравненный с Троицею. «Ты навязываешь этому человеку (Христу) святое рождение и отличное воспитание, едва возвышающееся над пророческим. Ты проповедует, что Он, преуспевая в добродетели, постепенно очищался Крестом, но не прежде чем считаешь его усовершенствовавшимся в добродетели. Христос называется и совершенным, но постепенно приближается к Евангельской жизни и исполняет ее. Ты ведешь его на кресте против воли, чтобы умереть (Ему) сколько за Себя, столько же и за весь мир»⁹⁶⁹. Уча так, он, Феодор, ясно отрицает принесенное от Господа И. Христа спасение⁹⁷⁰, не только повреждает веру Никейского собора, но и всю в корне разоряет и дает вместо нее другую, иной символ веры или, лучше сказать, суеверие⁹⁷¹. По всему этому Леонтий считает Феодора даже хуже самих демонов, которые не отрицали во Христе Спасителе Сына Божия⁹⁷².

Чтобы не показаться голословным в своих изобличениях лживости учения Феодора и его приверженцев, которых было не мало в Палестинских обителях⁹⁷³, Леонтий приводит обильные выдержки из его многочисленных трудов⁹⁷⁴. Эти труды пользовались широким распространением в восточной церкви, благодаря популярности их автора. Но когда в разгоревшейся полемике религиозных партий стали применяться и такие способы возмездия противникам, как уничтожение книг, тогда

несториане стали скрывать сочинения своего учителя, и они выдавались только на руки лицам посвященным в тайны их общины (τοῖς ἀμυήτοις)⁹⁷⁵. Леонтий в бытность свою действительным членом несторианской общины вероятно пользовался книгами Феодора и делал из них выписки. Такими извлечениями, в которых с очевидностью выступают характерные черты будущего отца несторианства, наш автор щедро делится с читателями в сборнике цитат, приложенном к 3-й книге соч. Contra Nest, et Eutych.⁹⁷⁶

Совершенно понятно, почему Леонтий так много внимания уделяет Феодору и так жестоко его критикует. Он видит в Феодоре родоначальника несторианства и в его сочинениях главную опору этой ереси. На самом деле это так и было. Несторий собственно дал только имя новой религиозной секте, которая в идейном отношении уже сложилась при Феодоре. «Положительно известно, говорите Леонтий, что последователи Феодора являются истинными учениками его (Нестория). Они употребляют почти те же самые слова и все сочинения их являются не написанными, а списанными»⁹⁷⁷. Вот почему Леонтий к Несторию более снисходителен, нежели к его предшественнику и учителю. Мало того, наш автор смотрит на Нестория, как на несчастную жертву слепоты и доверчивости, благодаря которым он вздумал популяризовать идеи Феодора. «Правильно полагать, читаем у Леонтия⁹⁷⁸, что в анафематстве против несчастнейшего Нестория, (ибо он истинно несчастен, как один принявший осуждение смерти, меч, занесенный над ним другими), вместе отлучены и сами они, (т. е. его предшественники по заблуждению). Ибо в ученике, совершенном, как говорить писание, подобно своему учителю, они принесли свои плоды». Ревнитель православия, Леонтий не мог помириться с этой безнаказанности главного виновника несторианства, и мы между строк у него ясно читаем призыв к поднятию вопроса об осуждении Феодора и его сочинений. Старания Леонтия были не безуспешны: постепенно начало разрастаться антинесторианское движение среди православных и закончилось публичными, осуждением и отлучением Феодора и его сочинений, а вместе и сочинений лишь, обнаруживших до

некоторой степени солидарность с его взглядами: Феодорита Киррского и Ивы Едесского. Такого благоприятного результата от своей полемической агитации Леонтий мог, конечно, и не ожидать. Но для него вообще было важно то, чтобы общество христианское выяснило наконец себе, откуда течет мутная волна несторианского нечестия, создало его опасность, и перестало поддаваться обольщениям, сладкоглаголивых лжеучителей, перестало легкомысленно покидать тихую пристань и чистые воды церковного православия. Такие результаты всегда были венцом желаний нашего автора, главным импульсом его полемических трудов.

Нисколько не менее, чем несторианством и его представителями, Леонтий был занят монофиситством и его вождями. Симпатии к этой секте на востоке были несомненны и глубоки, а особенно в Палестине, которая стояла всегда в идейной зависимости от Александрии, этого главного гнезда монофиситства. Отсюда борьба с последним доставалась Леонтию труднее, нежели с несторианами, которые встречали себе сочувствие только в последователях антиохийской школы и в западниках, т. е. в приверженцах к западным латинским богословам, тоже державшимся антиохийского направления. Учитывая это последнее обстоятельство, Леонтий справедливо полагал, что самым действенным средством к ослаблению монофиситства и подрыву его успехов может служить указание на его близость к несторианству, на идейное родство с ним. Вот почему он и открывает свою первую книгу *Contra Nest, et Eutych.* рассуждением о том, что несторианство и монофиситство в сущности приводят ни к чему иному, как к докитизму в представлениях об И. Христе. Объясняя надпись своего первого произведения⁹⁷⁹, Леонтий говорит: «надписание этого сочинения, (именно τῆς κατὰ τὴν Θεότηα τοῦ Κυρίου καὶ ἀνθρωπότηα ἐναντίας δοκήσεως Νεστορίου καὶ Εὐτίχους ἑλεῦχος καὶ ἀνατροπή), употреблено в применении к надлежащей цели – обличению и опровержению противоположного докитизма относительно Божества и человечества во Христе Нестория и Евтихия, ибо один обратил в фикцию Божество, другой человечество Христа, догматизируя при посредстве настоящих,

на первый взгляд, терминов». Таким образом, монофиситство с несторианством согласно сходятся в одном: отрицании реальности исторического значения факта воплощения И. Христа, в совершенно ложном представлении об Его личности.

Монофиситские взгляды во времена Леонтия находили себе место во многих сектах, называвшихся не одинаково⁹⁸⁰. Главными из них были: евтихианство, севирианство и феодосианство, носившие имена своих основателей и вождей. Характеризуя монофиситов, в общем и главном исповедывавших одинаковую доктрину, Леонтий справедливо называет их миксофиситами и считает их более за корыстолюбцев, нежели за христолюбцев, (ὡς Μίξοφυσῖταις ὡς φιλοχρύσις μᾶλλον, ἢ φιλοχρίστοις)⁹⁸¹. Такая характеристика дает нам понять, с одной стороны (практической), то, что монофиситы в VI веке жили отдельной, организованной общиной, которая под видом благочестия преследовала цели совершенно ему чуждые. Леонтий приводит и факты такого уклонения от религиозных целей даже из среды самого монофиситского духовенства, которое ходит по женщинам своей общины скверного ради прибытка, не довольствуясь платой за службы в гинеконах (εἰς τὰς γυναικωνίτας), и добивается себе месячных и годовых стипендий за хождение⁹⁸². С другой стороны, (теоретической), Леонтий имеет в виду указать, что монофиситы вообще приняли в основание своей христологии учение об одной природе И. Христа, образовавшейся из смешения двух, вошедших в состав Христа⁹⁸³. Как могли смешаться эти совершенно разнородные природы – Божество и человечество и что получилось в результате такого смешения, монофиситы не давали ни сами себе отчета, ни вопрошающим не представляли объяснений, полагая, что для всемогущества Божия все возможно. «Он воплотился, говорят, как восхотел и как Сам один знал»⁹⁸⁴. Но говоря о смешанной природе в воплотившемся Христе, все монофиситы имели, однако, тенденции к признанию в результате соединения именно Божественной природы, так как человечество должно было потонуть и раствориться в Божестве на подобие капли уксуса в море. Такую теорию Монофиситы

старались обосновать, как на свидетельствах свящ. писания, так и особенно на соображениях разума. Наиболее убедительным аргументом в этом случае им казался пример человека в приложении к Иисусу Христу. В человеке – две природы: духовная и телесная, но при соединении в известном человеке они уже не считаются за две, но за одну собственно человеческую природу. По этой аналогии и во Христе должна быть признана одна природа воплощенная, или собственно Христова, Божественная природа, как таковую и признавал св. Кирилл, служивший для монофиситов, вообще, главной опорой в защите их взглядов.

Вступая в полемику с монофиситами, Леонтий хорошо понимал, что камнем преткновения для монофиситов в отношении православной христологии служить то, что в одном субъекте вместе и одновременно могут существовать две различные природы. Природы безипостасной не бывает, рассуждали они, следовательно, с признанием двух природ вводится признание двух ипостасей, двух сынов, т. е. несторианство. Разбить этот неправильный взгляд Леонтий почитал своим нервным и существенным долгом в борьбе с монофиситами. Недаром, поэтому, наш автор, как мы и указывали ранее, так много и так настойчиво в своих антимонафиситских трудах говорит о различии терминов ипостаси и природы, (как-то: в *De sectis*, *Contra Nestor, et Eutych.*, *Capita* 30, *Епилисисе*), недаром он так много занимается здесь выяснением понятия истинного единения в приименении ко Христу и ко всякому человеку, (особенно в соч. *Contra Monophys.*). «Нельзя считать единение (ἕνωσιν) просто за одну природу, но если совершится так называемое ипостасное единение (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), то оно не произведет единения природ, но лишь одной ипостаси, ибо ни бумага, ни грецкая губка, напитанная водою, не приходит в одну природу с водою, но в одну ипостась, также и железо с огнем – в одну ипостась раскаленного куска, и камни и дерево приходит в некую ипостась дома, самые эти природы, взаимно соединенные, связанные в одно существование и состоит, и образуют некоторую ипостась дома»⁹⁸⁵. Таким образом, одна

ипостась может объединять в себе несколько различных природ без их смешения. А потому, говоря о соединении природ в И. Христе, мы всегда и разумеем не другое какое либо, а именно ипостасное соединение, ибо всякое другое будет или слиянием и уничтожением природ, или разделением их и уничтожением соединения. Когда же они соединены в ипостаси, то сохраняются неизменно. «Напишем равносторонний треугольник. Как относится первая сторона ко второй и вторая к третьей, так и первая к последней. Итак, напиши три Лица по одному на стороне, и найдешь, что как относится первое к среднему и среднее к третьему, так и первое к третьему. Что же выходит? Если назвать одну природу у плоти и Слова, тогда признаешь, что одна природа Слова и Отца, вместе и то признаешь, что одна природа плоти и Отца»⁹⁸⁶. Этот простой геометрический пример ставит монофиситов в безвыходное положение с их желанием считать одну природу во Христе, которая составила из Божества с человеческой плотью. Пред ними открывается дилемма: или признать, что природа Отца причастна плоти, или не смешивать плот с Божеством в одну природу Сына и Слова. Из такой дилеммы выход может быть только один: согласие со вторым положением.

Не может помочь монофиситам и любимая ими аналогия человека, и ссылка на Кириллову формулу: $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$... «Вы, пользуясь примером человека, разрушаете и пример вместе с прототипом, говорит Леонтий. И мы говорим, что одна природа у человека, но не так, как вы говорите, которые привлекает природу человека в субстанцию души, чтобы отождествить их, или наоборот, природу души в субстанцию тела; мы не говорим ни того, что совершилось (единение) из той и другой, ни того, что осталась какая нибудь из двух»⁹⁸⁷. «Потому мы не отвергаем, рассуждает далее Леонтий, названия части именем целого, ибо одна иирирода представляет целое человеческого вида, так как ничто из того, что значится под этим видом, не различается от этого виида, так как в названии общего именуется и частное. Не может же получиться какой-либо частный человек, различный от общего человека. Но во Христе такой порядок отношений не имеет места, ибо нет видов

Христа, как есть вид человека. Отсюда ясно, почему человек считается то одною, то двумя природами. Одну природу он имеет ради видового общения, две же ради частей, которые неизменяются одна в другую. Во Христе же, раз он не есть вид, как могут считаться две природы за одну?⁹⁸⁸.

Итак, поистине (φιλαλήθως) всех, признающих по некоторому еретическому намерению одну природу Бога Слова воплощенную, должно отвергать, равно как и тех, кои в некотором нечестивом смысле признают двойство нераздельно соединенных природ Христа, одобрять же нужно как тех, кто говорить, что одна природа Бога-Слова воплощенная, как бы природа Логоса, с другой природой, именно с природой плоти, соединенная καθ' ὑπόστασιν, так и тех, кто признает двойство нераздельно соединенных природ, рассматриваемых не в отношении к сущности, но по самой ипостаси (κατὰ τὴν ὑπόστασιν αὐτήν), т. е. в показание одного Лица из обоих, как бы имеющих самое взаимное единодушие (ὡς τὴν αὐτήν οὐσαν ἑκατέραν ὁμολογίαν)⁹⁸⁹. «Так как и отец Кирилл признавал тот же самый смысл в словах: μία φύσις, то, по его и православно думающих пониманию, природы Христа соединены в одну καθ' ὑπόστασιν, а по исповеданию мудрейшего Льва и св. отцев Халкидонского собора следует слушать его самого (Кирилла), говорящая в письме к Евлогию следующее: если говорим о соединении (ἐν ὄσιν), то признаем, что оно есть соединение одушевленной плоти и Слова, так думают те, кто считает две природы, по причине же соединения взаимно соединенное более не разделяется, но остается один Сын, одна природа Его как бы воплощенного Слова, так признают восточные»⁹⁹⁰. Выписанные нами места говорят сами за себя и не нуждаются в комментариях, показывая с ясностью, что центром полемики Леонтия с монофиситами служило всегда правильное понимание единства вообще и ипостасного в частности, и правильное истолкование христологии Кирилла, которого монофиситы ошибочно признавали за своего единомышленника.

Вооружаясь против общего монофиситского тезиса об одной Божественной природе во Христе, Леонтий не оставлял без

внимания и других заблуждений, какими те или другие монофиситские секты различались друг от друга и от православной, католической церкви. Так, прежде всего, Леонтий выступает против Евтихия, родоначальника того евтихианства, которое породило из своих недр все множество монофиситских толков. Заблуждение его наш автор полагает в признании им одной природы (μία φύσις), образовавшейся во Христе после единения (μετά ἔνωσιν) природ, именно вследствие чрезмерности, (слишком тесного), единения (διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἐνώσεως), а затем – в отрицании им единосущия нам (ὁμοούσιον ἡμῖν) тела Христова⁹⁹¹. Евтихий признавал неизреченную плоть вместо естественной и нашей (τὴν ἄρρητον σάρκα ἀντί τῆς φύσει καὶ ἡμετέρας)⁹⁹². Но как представлять эту плоть человеческую, эту человеческую природу Спасителя? На этот вопрос евтихианисты (οἱ τῆς εὐτήχοῦς μοίρας)⁹⁹³ не могут дать определенного ответа. В первой книге против несториан и евтихиан Леонтий разбирает все возможности, допустимые в отношении соединения в одну двух природ во Христе и приходит к заключению, что евтихианский принцип не может быть оправдан никакими соображениями и аргументами.

На евтихианстве Леонтий в своих трудах останавливается недолго потому, конечно, что в его время едва ли оно и существовало в своем первоначальном виде. Евтихианские принципы усвоило себе и проводило в VI веке севирианство, – одна из самых внушительных по числу последователей и своему влиянию на религиозно-церковную жизнь на востоке сект. Такому своему выдающемуся значению и успехам севирианство было обязано прежде всего своему вождю – Севиру, ревностнейшему и даровитейшему последователю монофиситства. Твердости убеждений этого мужа, его преданности своему делу отдавал должную справедливость и наш автор, когда говорил: «он (Сефир), горячо противодействуя догмату (Халкидонскому), сам никак не хотел быть осужденным всецерковным собором» (πανεκκλησίῳ συνόδῳ)⁹⁹⁴. Сефир был весьма плодовитым писателем, но из его сочинений ничего не сохранилось в цельном виде на греческом языке. Только у писателей, полемизировавших с ним, мы находим более или

менее подробные выдержки из различных его книг⁹⁹⁵. Есть произведения Севира в переводе на сирийский язык, но издание их пока еще осуществлено отчасти⁹⁹⁶. Печальное положение с литературным наследием Севира является, между прочим, причиной того, что и догматические воззрения его остаются до сих пор не выясненными точно и бесспорно.

Однако, для Леонтия Виз. Севир не представляет из себя ничего неопределенного. Он с полной уверенностью смотрит на Севира, как на явного еретика и врага Христовой церкви. Вполне сознавая могучую силу и влияние этого религиозного вождя, Леонтий всегда и охотно заводил о нем речь в своих полемических трудах. Некоторые из этих трудов посвящены исключительно обличению Севира и его адептов, как то: *Capita 30, Епилисис или Advers, argum. Severi*. Но что же собственно еретического и угрожающего православию представляло из себя учение Севира? Севир заявил о себе, как об ожесточенном противнике Халкидонского собора и его определения о Лице И. Христа. Он считал это определение неслыханною новизною, идущею совершенно в разрез с учением отцов церкви, особенно св. Кирилла Александрия. Халкидонский догмат он квалифицировал с изменой древневосточному православию, с рабством пред западными авторитетами, с религиозным либерализмом и политическим прислужничеством. В своем враждебном настроении и отношении к Халкидонскому собору Севир не стеснялся публично громить его анафемами, равно и всех, кто признавал его догмат⁹⁹⁷. Чем же собственно с точки зрения нашего автора Леонтия объясняется такое оппозиционное отношение Севира к Халкидонскому собору? «Севир провозглашал, пишет Леонтий, что Халкидонский собор должно отвергать, как еретический, ибо он учит о Христе в двух природах, а не утверждает, что Христос есть один и тот же, соединенный из двух, и прочее, что он болтает. Ибо он, как бы во сне позабывшись, говорил: я днем и ночью перечитывал сочинения св. отцов и не мог найти никого, кто бы признавал, что две природы во Христе, как постановили отцы Халкидонского собора, определившие, что Христос существует *ἐν δύο φύσεσιν*»⁹⁹⁸. Из этих слов видно, что Леонтий считает

Севира за чистого монофисита, при-знающего во Христе одну природу и отрицающего наличность двух естеств. Леонтий приводит и философскую защиту Севиром этого тезиса. В Епилисисе акефал, т. е. севирианин, говорит, что «все единственные в своем роде монады имеют одну природу, как и одну ипостась, напр. солнце, небо и проч. Так и Христос, как единственная в своем роде личность, должен быть единым по природе и ипостаси»⁹⁹⁹.

Доискиваясь той первичной и главной причины, которая породила из себя эту монофиситскую догму, наш автор останавливает внимание на отождествлении Севиром понятий природы и ипостаси. Не только $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ и $\acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\varsigma\iota\varsigma$, но и $\pi\rho\acute{o}\sigma\omega\pi\omicron\nu$ и $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ Севир хочет считать однозначущими. «Верно, говорит акефал, что в богословии $\eta\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\tau\alpha\iota\varsigma\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \eta\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ б $\eta\tau\omicron\iota\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, не одно и то же, – в икономии же (в христологии) они одно и то же между собою»¹⁰⁰⁰. Отсюда мы должны заключать одно с несомненностью, что Севир упорно и без достаточных оснований не хотел прилагать достигнутых уже в эпоху триадологического спора результатов по выработке точной терминологии. Очевидно, на него несколько не подействовали каппадокийские отцы, употребившие столько стараний на выяснение терминологических вопросов. Севир хочет слушать одного св. Кирилла Александрийского и руководиться его христологией и терминологией, которые, как известно, не отличались точностью и определенностью. Однако, если уже Кириллу не прошла даром его терминологическая невыдержанность, тем более она не могла пройти даром во времена Севира, когда христологический спор вступил именно в фазу строго логических построений и определений. В результате Севир попал с своей христологией в совершенно запутанное положение.

С одной стороны, Севир ничего не имеет против дифиситизма, и стало быть не должен иметь ничего и против Халкидонского определения. В тех извлечениях из сочинений Севира, какие мы находим у Леонтия¹⁰⁰¹, легко заметить признание Севиром двух природ во Христе, если не суицественно соединенных между собою, то по крайней мере

θεωρίᾳ μόνῃ ἐπινοίᾳ μόνῃ¹⁰⁰² и при этом сохраняющих в своем соединении свое различие¹⁰⁰³. У Севира легко найти даже признание термина ἑνωσις καθ' ὑπόστασιν¹⁰⁰⁴, который нашим автором почитается за наилучшее выражение соединения природ во Христе. У Севира же можно, далее, видеть и употребление таких совершенно православных выражений, как: εἷς Χριστός ἐν τῇ συνθέσει, ἐξ ἀμφοῖν εἷς Χριστός φύσει θεός καὶ ἄνθρωπος¹⁰⁰⁵ и др. Севир учил и о том, что Христос страдал в Своей человеческой природе, а не в Своей Божественной, и что никакая из двух природ не уменьшилась в соединении, что человечество Христа не потерпело ни поглощения, ни смешения, что одна есть образ раба, а другая Божественная и принадлежит Господу¹⁰⁰⁶, словом, учил во всем согласно с мудрейшим Кириллом (ὡς κατὰ τὸν σοφώτατον Κύριλλον)¹⁰⁰⁷.

С другой же стороны, Севир настаивает на таких положениях: «считать две природы во Христе достойно всякого осуждения, хотя это и говорится многими из св. отцев»¹⁰⁰⁸. Он как будто даже боится и употреблять это выражение: δύο φύσεις в отношении ко Христу и старается заменить его неопределенным τὰ ἐξ ὧν ὁ Εὐμανοήλ¹⁰⁰⁹. Признавать две природы по Севиру значит, считать во Христе два лица, ибо «невозможно, чтобы два не в двух лицах явились»¹⁰¹⁰, «ибо нет природы безличной»¹⁰¹¹. Исчисление природ во Христе для Севира было равнозначуще с исчислением в Нем сынов, с усмотрением сложности (συνθέσεις), ибо числа суть показатели деления и осложнения¹⁰¹². Севир считал нечестивым и непрепемлемым говорить об истинном и существенном соединении Бога Слова с человеческою плотью без изменения сей последней¹⁰¹³. «Хотя иные отцы церкви и даже сам Кирилл, однако, сознается Севир, и говорили, что Христос после соединения существует в двух природах, но впоследствии из-за опасности ввести разделение эти слова были отвергнуты, (когда и кем он благоразумно умалчивает), также запрещено употреблять, (а кем – неизвестно), и выражение очень принятое у православных: Христос пострадал по человеческой природе. Потому нет никакого извинения отцам Халкидонского собора,

которые постановили, что Христос в двух различных природах»¹⁰¹⁴.

Таким образом, учение Севира носить само в себе дух противоречия, ибо в одном месте то утверждает, что в другом отрицает, то приближается к православной церкви, то заявляет себя чисто монофиситским. В своей полемике с севирианами наш автор и обнажает эту скрытую язву самопротиворечия в их доктрине. Если, в самом деле, Севир хочет быть верным догматике св. Кирилла и при том не только с идейной, но и с формальной стороны, то он не имеет никаких оснований не признавать двух природ во Христе, не может отвергать и Халкидонского определения¹⁰¹⁵. Если он признает, что Христос из двух природ, Божества и человечества, то тем самым он обязывается к принятию и различению таковых и после соединения (μετά τήν ἑνωσιν), ибо в соединении соединенное остается неслитным¹⁰¹⁶. Такую самопротиворечивость севирианской доктрины повсюду и с особым ударением стараются подчеркнуть современники Леонтия: монах Евстафий и имп. Иустиниан, из коих первый пишет так: «когда он (Севир) анафематствует считающих две природы во Христе, разве не сам себя анафематствует? Христос даже не только в двух природах, но и в двух личностях по его новизне (κατὰ καινοφωνίαν αὐτοῦ), ибо он утверждает, что невозможно, чтобы два не в двух лицах явились». И еще: «удивляюсь я тебе, каким это образом, когда уже совершилось единение и совершенно признана одна природа, ты снова можешь разделять и разъединять в том, из чего Он состоит, и мыслить одну природу не только двумя природами, но и лицами. Разве ты имеешь способность разделять соединенное и опять соединять его? Когда хочешь – видишь природы, не хочешь – уничтожаешь их»?!¹⁰¹⁷. Подобным же образом о Севире выражается и импер. Иустиниан: «кажется, что Севир не понимает ни св. отцев, ни той причины, по которой осужден Несторий, ибо св. отцы, признавая две соединенные природы Божества и человечества во Христе, запрещали говорить о Нем: две ипостаси или два сына»¹⁰¹⁸.

Все это ясно показывает, что севирианство, упорно отстаивая свой главный монофиситский принцип, пришло к отрицанию его и к признанию противоположного принципа несторианского. Считая себя ходящим в истине и стоящим прямо на обеих ногах, оно оказалось хромающим на оба колена и погрязшим в двоякой лжи. Полемизируя против Севира и его последователей, Леонтий останавливается больше всего на выяснении истинного смысла христологических понятий, спутанность которых составляла ахиллесову пятую севириан. «Если по истинному и св. отец учению субстанция (οὐσία φύσις) имеет такое же различие от ипостаси, как общее от частного, то одна природа Слова не считается одною с плотию, но с Отцем, ибо с Ним имеет единение природы и тожество. Если есть одна природа и считается она в отношении к Отцу, ясно, что никогда одною природою с плотию не признается. Если же ни плоть в отношении Логоса, ни Логос в отношении плоти не считается одною природою, а между одною и двумя среднего ничего нет, ясно, что отрицание одной природы ведет к признанию двух природ»¹⁰¹⁹. Севиру казалось, что в одном не может быть двух. И действительно, в одной природе не может быть двух природ, но Христос не есть имя природы, а ипостаси. Ипостась же может совмещать в себе две различные природы. Во Христе соединяется с Божеством человеческая природа, имеющая для себя Божественную Ипостась в Логосе, и так получается одна ипостась обеих природ, пребывающих неслитными (ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι διὰ τοῦτο μίαν ὑπόστασιν ἀμφοτέρων ποιεῖν)¹⁰²⁰.

С особенною силою восстает Леонтий против несправедливого осуждения Севиром Халкидонского собора, против ложных обвинений в неpravославии его вероопределения и в разногласии с св. Кириллом Алекс. Халкидонское определение не включает в себе несторианства, ибо не разделяет единого Христа на два, и св. Кирилл не проповедует монофиситства, ибо не говорит о соединении двух природ в одну природу, – вот тезисы, защищаемые Леонтием в данном случае против Севира. В этом отношении особенно примечательна 8-я πράξις в De sectis, где Леонтий доказывает, что хотя собор и не внес по тактическим соображениям в свое

определение термина: ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν но он, во многих местах назвавший одну ипостась и одно лице, ни о чем другом не мог говорить в отношении соединения природ во Христе, как только об ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν в смысле учения св. Кирилла¹⁰²¹. Точно также и формула св. Кирилла: μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη никаким образом не стоит в противоречии с определением Халкидонского собора. «Ибо Кирилл не сказал, что воплощенная природа Христа, но одна воплощенная природа Бога – Слова, подразумевая здесь и другую природу, как это и видно из слова: воплощенная. Об этом он изъясняется в письме к Сукенсу»¹⁰²². В сочинении Contra Monoph. Леонтий нарочно выписывает подлинные места из сочинений св. Кирилла¹⁰²³, которыми доказывается, что этот св. отец учил вполне согласно с Халкидонским собором и что предпочтительная защита им принципа единства во Христе и одной Его Ипостаси объясняется из обстоятельств его полемики с Несторием. Под одной природой в своей формуле Кириллу всегда разумел ἓν ζῶον Христа. «Христос в отношении к природам – два, в отношении же к соединенному живому есть одно. Должно заметить в речи о совершении единого живого чрез обе (природы), что каждая природа одному и тому же Христу придает свою жизнь: одна естественную жизнь человеку, другая естественную жизнь Богу, так что получается некоторое единое богомужно живущее Лицо (θεανδρικῶς ζῶν πρόσωπον). Ядущий и пьющий, возрастающий и укрепляющийся подобно нам, единый Христос Бог наш был в то же время всемогущим и всесовершенным по своему Божеству (θεϊκῶς)¹⁰²⁴. Так истолковывает Леонтий учение св. Кирилла на основании его письма к Сукенсу.

Севириане, однако, не удовлетворялись таким толкованием и в свою очередь возражали, что у одного ζῶον должна быть и одна φύσις, а потому по доктрине св. Кирилла Христос необходимо должен иметь одну природу. Только эту μίαν φύσιν св. Кирилла следует понимать, как φύσις σύνθετος, которая по своему смыслу и значению равняется слову «Христос»¹⁰²⁵. Леонтий не согласен с таким пониманием св. Кирилла. Природа Бога не может быть сложной (σύνθετον), она – обязательно есть

простая (ἀπλή), ибо Бог есть существо простое, лишенное всякой сложности:, а потому и во Христе, поскольку он есть Бог, не могла образоваться φύσις σύνθετος¹⁰²⁶. Затем, имя: Христос, но Кириллу, не имеет, значения сущности, природы, вида, или чего либо общего. Христос есть единое, живое Лице или Ипостась, совмещающая в себе две полных природы – Божескую и человеческую... «Итак, мы правильно считаем во Христе единое живое (ἓ ν ζῶον), но никогда не одну природу и одну жизнь во соединенном Лице Христа (ἐπί τοῦ συνθέτο προσώπου Χριστοῦ)¹⁰²⁷.

Севириане любили подкреплять свое учение об единой природе Христа аналогией души и тела в человеке, т. е. указанием на одну человеческую природу в человеке, состоящую из двух природ – духовной и телесной. Эту аналогию приводит нередко и св. Кирилл Александр. Леонтий много раз в своих сочинениях останавливается на этой аналогии и приравнивает севирианское злоупотребление ею к нечестию Аполлинария и безумию Ария¹⁰²⁸. «Пример человека применяется ко Христу не на основании природы, а на основании ипостаси. Если же на основании, природы, то как произошел Адам? Слово предсуществовало плоти. А у человека никакая часть не предсуществовала. Человек всегда может разделиться на части, а о Христе может ли это кто сказать, кроме безумного? Итак, св. отец (Кирилл), допуская возможность говорить о человеке: одна природа, признавал невозможным говорить это о Христе»¹⁰²⁹. Вообще, по Леонтию, никакие примеры и никакие доводы не помогут севирианам в обосновании таких тезисов, которые сами по себе лживы и противоречивы. И никакие ссылки на св. Кирилла не могут иметь для них значения, ибо они не понимают его христологии, а если бы понимали, то не отвергали бы Халкидонского собора и его определения.

Но почему же Севир не понял св. Кирилла и стал в оппозицию к Халкидонскому собору? Этот вопрос у Леонтия слабо освещается. Но его хорошо разрешает Евстафий монах, слова которого мы прежде всего и приведем: «итак, Севир, как показывают его трактаты, с одной стороны, уступая истине,

признавал две природы, с другой же стороны – одну природу, принося жертву учителям своим, фантазиастам – Диоскору и Тимофею Элуру. Диоскор и Тимофей – учителя Севира. От них он получил одну природу и истолковал ее в смысле нашего учения, приукрасив непотребное тело благоприличными одеждами»¹⁰³⁰. Итак, вот в чем тайна трагедии Севира! Он слепо поддался влиянию авторитетов своих заблудившихся учителей и, не смотря на свой собственный, по существу православный образ мыслей в учении о Лице И. Христа, сделался фанатиком-монофиситом. У нашего же Леонтия можно найти на поставленный вопрос некоторое косвенное объяснение, при том довольно любопытное. В одном месте Леонтий приводит выдержку из рассуждения Тимофея Элура с неким Александром Калонимом. Собеседники обрушиваются на св. Кирилла, на неустойчивость его взглядов и самопротиворечие, что и было виною возбуждившейся войны, или большого пожара, грозившего истреблением учению св. веры. Наоборот, Севир ими восхваляется, как от Бога посланный муж, который своими святыми сочинениями уврачевал коварное непостоянство Кирилла, как какой-нибудь любящий отца сын, прикрывши своими одеждами рану задыхающегося»¹⁰³¹. Может быть, Севир, польщенный такими похвалами, и действительно уверовал в святость своей миссии – заменить неустойчивого Кирилла и продолжить непреклонного Диоскора, от чего и сделался жертвою этой своей *ideae fixae*! Нельзя считать случайным также и упоминания Леонтием на ряду с Диоскором, осужденным в Халкидоне за противление собору, и Севира, лишенного кафедры и подвергнутого ссылке за усердное проведение идей Диоскора и подражание его поведению¹⁰³². Леонтий не мог не сознавать, что хотя и далеким, но главным виновником севирианства был Диоскор, вдохновлявший своим примером последующих монофиситских деятелей, особенно же самого Севира. Потому наш автор поступает весьма справедливо, что, осуждая духовного сына, не забывает привлечь к ответу и его (настоящего) отца.

Та двусмысленность и неопределенность¹⁰³³, которыми характеризуется христология Севира, и доселе служат причиной

различной оценки его учения богословами. В прежнее время, впрочем, высказывался всеми один определенный взгляд на Севира, как на монофисита. В нынешнее же время у богословов замечается ясная тенденция к реабилитации Севира и признанию его прямо православным. Так поступают, напр., Гефеле, А. Гарнак, Юнглас и др. Гефеле дает о Севире прямо восторженный отзыв: «муж высоких талантов, говорит он, богатого патристического и библейского знания, исполненный нежной любви к Иисусу и к ближним, горячности в делах веры и по существу своему православный, Севир смещается императором с своего престола, отлучается собором (518 г.) от церкви, анафематствуется папою, как схизматик, слуга сатаны, худший из извергов, приверженцы его ссылаются, а книги сожигаются»¹⁰³⁴. Конечно, трагическая судьба Севира заслуживает сочувствия к нему, и эта судьба в свое время несомненно весьма способствовала популярности его имени и его сочинений среди христиан восточной церкви. А. Гарнак не только готов считать Севира за православного богослова, но и за единомышленного нашему Леонтию. «Между Леонтием и Севиром нельзя найти и следа богословская различия», выражается Гарнак, и выражается, думаем, без достаточных оснований¹⁰³⁵. Юнглас говорит, что Севир по основе своего учения православен, только это учение высказывается им в терминах и выражениях Ефесского собора 431 года¹⁰³⁶. Но ведь эта-то самая богословская отсталость Севира и сделала его неправомыслящим. Севир не хотел усвоить себе санкционированных Халкидонским собором формул веры о Лице И. Христа и продолжал пользоваться терминами и выражениями прежнего времени. Но что прежде было извинительно и не осуждалось, теперь становилось сознательным противлением и еретичеством. Севир, не смотря ни на какое оправдание его, является монофиситом, может быть не столь последовательным и твердым, как Диоскор или Феодосий, но все таки в конце концов более всего ратовавший за сохранение главного монофиситского принципа – одной Божественной природы в воплотившемся Христе.

Полемизируя против Севира и его приверженцев, Леонтий не опускал случая выступить и против тех сектантов, которые отделились от севириан. Так последователи Юлиана Галикарнасского, юлианисты или афтартодокиты (τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν)¹⁰³⁷, желая строго проводить монофиситское учение об одной Божественной природе во Христе, пришли к признанию нетленности тела Спасителя со дня Его зачатия во чреве Св. Девы. Такое признание, не принятое даже Севиром, совершенно противоречило началам православного дифиситизма, выраженным в Халкидонском определении. Потому, Леонтий подвергает самой строгой и беспощадной критике тезисы афтартодокитизма, посвящая ей целую 2-ю книгу сочинения *Contra Nestor, et Eutych*. В чем же состоит еретичество афтартодокитов по учению нашего автора? Бесстрашие (ἀπάθεια) и нетлиние (ἀφθαρσία) плоти Христовой, – вот в признании чего заблуждались афтартодокиты¹⁰³⁸. На чем же они основывались в таком учении? «Не по природе (οὐ κατὰ φύσιν) мы считаем тело бесстрастным и нетленным, но по соединению с Богом – Словом (ἐνώσει τῇ πρὸς τὸν Θεὸν Λόγον)¹⁰³⁹. Мы так думаем относительно плоти Христа, что с момента зачатия изменилось в нетление (εἰς ἀφθαρσίαν) то, что было воспринято от Девы, ибо каким образом не уничтожится в Нем тленная природа (τὴν φθαρτὴν φύσιν) при соединении с нетленным Логосом (τῷ ἀφθάρτῳ Λόγῳ)¹⁰⁴⁰»? Христос пострадал, но не по естественной необходимости (οὐ ἀνάγκη φύσεως), а по положению икономии или домостроительства (Λόγῳ οἰκονμίας)¹⁰⁴¹. «Страсти» (τὰ πάθη, – в широком смысле не только страдания, но и вообще различные душевные и телесные волнения и движения) в теле Господа объясняются чудесным явлением (θαύματος λόγῳ)¹⁰⁴², ибо подвержены страстям, страданиям и тленности в силу необходимости только тела грешников с их душами, Христос же, как безгрешный, от этой необходимости был свободен¹⁰⁴³. Христос называется новым Адамом, стало быть и тело Его было таким же нетленным и бесстрастным, как у первозданного Адама до его грехопадения¹⁰⁴⁴. Ибо если это не так, то не все ради нас

совершилось и домостроительство, а только одно самое начало таинства (αὐτό μόνον τοῦ μυστηρίου προοίμιον)¹⁰⁴⁵.

Опровергая афтартодокитов, Леонтий говорит, что Господь И. Христос соединил с собою по ипостаси (ὁ Κύριος ἦνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν) такую же плоть, какую имел осужденный после грехопадения человек и из той же самой массы, из какой созданы все мы¹⁰⁴⁶. Это тело Его, как и всякое человеческое тело, вкушало пищу и питье, утомлялось, нуждалось в отдыхе и сне, страдало и даже могло умирать. Христос был по всему подобным нам и имел настоящую человеческую природу (ὁ ὡς ἀνθρωπίνην φύσιν)¹⁰⁴⁷. И почему так нужно было для Христа? Потому что Он пришел спасти не безгрешных, бесстрастных, нетленных, но согрешивших и падших, подверженных страданиям и тлению людей, дабы мы могли спострадавши с Ним, и воскреснут чрез Него¹⁰⁴⁸. «Каким же образом мы уподобимся Богу (θεομίμητον ἔξομεν), не сострадая пострадавшему? Итак, Он и не пострадал за нас, если не уподобился нам и ничуть не прославился, если не воспринял по плоти того, что всегда имел по духу?»¹⁰⁴⁹. С другой стороны, будучи нам подобным, Христос был свободен от греха. Греху во Христе не могло быть никакого места, ибо у Него были не только естественные, т. е. человеческие, силы и действия, (φυσικάι δυνάμεις καί ἐνέργειαι), но и сверхъестественные (τὰ ὑπέρ φύσιν), т. е. Божественные, которые вспомоществовали первым и сохраняли их в чистом, безгрешном состоянии. Эти же силы могли избавить от тления и смерти и тело Спасителя нашего¹⁰⁵⁰, но это избавление было не согласно с домостроительственными планами о спасении человека¹⁰⁵¹, а потому Христос добровольно подчинился по телу Своему и тлению и всем естественным законам человеческой жизни¹⁰⁵². «Вот что следует понимать о плоти Господа: насколько это относится к подобию плоти Его с прочими человеческими телами, настолько Он смертен и мог подлежать тлению. Но Он пребыл нетленным, однако не по изменению природы, а по всемогуществу Божественного. определениями по Божией воле»¹⁰⁵³. Вопрос о бесстрастии и нетлении тела Христова самым существенным образом, как мы видели, затрагивал

другой вопрос – о страданиях И. Христа, их возможности и действительности: афтартодокитизм в этом случае переходил в теопасхизм. Леонтий, конечно, понимал это, а потому хотя в его время теопасхитский спор уже отшумел, он все таки пишет и против теопасхитов¹⁰⁵⁴. Теопасхитской догматики держались во времена Леонтия все вообще строгие монофиситы (акефалы, фантазиасты, актиститы), и даже среди православных находилось весьма много лиц, разделявших ее. Мало того, теопасхитскую формулу, как известно, не отвергала и вообще восточная церковь при правильном ее понимании. Несторианам же это казалось со стороны церкви проповедью многобожия. Леонтий в своей полемике по данному вопросу и имеет в виду главным образом реабилитацию церкви и выяснение истинного смысла пререкаемой формулы. С этого именно он и начинает свою 7-ю книгу трактата *Advers. Nestor.* «Они (несториане) говорят: как вы (православные) считаете, что один из Св. Троицы пострадал плотью? Если вы говорите, что не три Бога, но три ипостаси, то последовательно нужно говорить, что одно (т. е. лице) или одна, (т. е. ипостась), но не один из Троицы. Почему не соглашаетесь вопреки своему употреблению, признать, что Христос есть иной и иной?»¹⁰⁵⁵. Таким образом, признание теопасхитской формулы истолковывалось, как принятие несторианских начал. Но православные не повинны в таких заблуждениях, ибо они в данной формуле признают только Христа Богом, как Богом же считают Отца и Св. Духа, ибо Божественная сущность каждого из них одна и та же. Ипостасные свойства и различия каждого Лица Св. Троицы дают право каждому именоваться в отдельности Богом и личным именем и потому не смешиваться друг с другом¹⁰⁵⁶. «Если Св. Троица – бесстрастна, Христос же, страдавший, есть один из Св. Троицы, то, говорят несториане, или Св. Троица страдала, или Христос не один из Св. Троицы»¹⁰⁵⁷. И это возражение неосновательно. «Христос не только один из Св. Троицы, (как Бог), но и один из человечества, (как человек), в одной и той же самой Его ипостаси (ἐν μία καί τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει)... Воспринятое же (человечество) не как ипостась име воспринято, но как природа, сосуществующая с природой Логоса в

собственной Его ипостаси (τό δέ ληφθέν οὐχ ὑπόστασις ὃν ἐλήφθη, ἀλλά φύσις τῇ φύσει τοῦ Λόγου ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ ὑποστάσει συνυποστᾶα)¹⁰⁵⁸. Отсюда все то, что касается собственно человечества Христова, то не может касаться других Лиц Св. Троицы. И если Христос страдал по человечеству плотью Своею, то другие Лица, как не имеющие человечества в своих ипостасях, не могли страдать¹⁰⁵⁹. Но страдавший Христос состоит из человечества и Божества, а человечество – из души и тела. Не пострадало ли у Него только тело? Нет, говорит Леонтий, называя Бога-Слова, мы всегда разумеем Христа после соединения природ, и подобно тому, как плоть считаем частью Христа, в которой Он страдал, и Бога Слова считаем за Христа, так и относительно человека каждую часть его, душу и тело, считаем за человека, и, следовательно, когда говорим, что за нас Христос пострадал плотью, то не частью какою либо Он пострадал, но как Христос¹⁰⁶⁰. Страдания Христа Леонтий признает истинными и действительными (ὁ νῦν, οὐ ἀπλῶς οἰκειώσει τῆς σαρκός)¹⁰⁶¹ и защищает такое положение со всею настойчивостью. «Пусть знают, что более богоприлично говорит, что Логос пострадал плотью во Христе, чем – что не страдал. Ибо мы признаем Божество (τό Θεῖον) не просто бесстрастным, но и то, что бесстрастное входит в то, с чем соединяется, не только считаем бессмертным, но и то, что бессмертное сообщается с тем, с чем соединяется. Итак если плоть соединилась с Логосом неслитным соединением (σύγκρασις ἁσύχυτον), тогда одинаково возможно говорить, что пострадала плоть как и пострадал Логос»¹⁰⁶².

Полемике с агноитами Леонтий отводит немного места в своих трудах. Очевидно, что и секта эта не имела большого распространения, и учение ее не представляло собою чего либо очень серьезного, угрожающего православию. В сущности говоря, агноитизм явился, как реакция против крайних выводов афтартодокитизма, к каким пришли актиститы, считавшие тело Христово не только нетленным, но и небесным, несотворенным. В монофиситстве родилось течение, которое стало настаивать на учении о большей реальности человечества во Христе, и одним из признаков таковой указало на то, что Христос согласно

с Его собственными словами. (Мр. 13, 32; Иоан. 11, 34) не имел полного ведения по своей человеческой душе. Решение этого вопроса, поставленного агноитами, в сочинениях Леонтия Виз, отличается если не прямым противоречием, то все таки некоторою двусторонностью, несогласованностью. Так в 3-й книге Contra Nest. et Eutych., обличая Феодора Мопсуестийского, Леонтий делает ему упрек в том, что он приписывает Христу незнание. «Каким образом ты считаешь Его (Христа), исполненным незнания (ἀγνοίας) и в то же время безгрешным. Ибо грех проистекает из незнания, как река из своего источника»¹⁰⁶³. На основании этих слов можно полагать, что наш Леонтий стоял за признание совершенного ведения Спасителем не по Божеству только, но и по человечеству, по человеческой Его душе. Но в De sectis, где специально трактуется об ереси агноитов, Леонтий высказывает иной взгляд. «Многие из отцев, почти все, признают Его (Христа) незнание, говорит автор. Если Он по всему нам единосущен, а мы всего не знаем, ясно, что и Он не знал. И св. писание говорит, что Иисус преуспевал премудростью и возрастом, подразумевая, что Он не знал»¹⁰⁶⁴. Однако, между приведенными местами разница только кажущаяся, внутренний же смысл их один и тот же. Оба данные места восполняют друг друга и образуют один православный взгляд, который и имел Леонтий на поставленный вопрос. В первом случае автор имеет в виду Феодора и защиту против него Божественной природы во Христе, нераздельность ее от человечества, потому и настаивает на всеведении Христовом и в человеческой природе, поскольку таковая не отделима от Божества. Во втором случае Леонтий имеет дело с агноитами, которые держались во всем относительно Христа одинаковых взглядов с Феодосианами, или фантазиастами, считавшими за призрак телесную природу и ее обнаружения во Христе. Против них нужно было доказывать полноту и истинность человечества и утверждать даже неполное ведение человеческой души Христа, как один из признаков истинной человечности. Но безусловно, что в обоих приведенных местах Леонтий стоит на почве признания истинного Богочеловечества во Христе, на той почве,

которая позволяет говорить и о всезнании Христа по человечеству, поскольку это человечество воспринято в ипостасное единство с Божеством, и о незнании всего Христом, поскольку то же человечество самостоятельно и сохраняет свои специфические свойства и действия.

Нам остается сказать еще несколько слов об оригенизме у Леонтия. Περί Ὀριγένους καί τῶν αὐτοῦ δογμάτων, говорится в конце De sectis, но так как мы считаем все это сочинение полностью принадлежащим Леонтию, хотя и в чужой (Феодора) передаче, то и полемику с оригенизмом мы должны отнести на счет нашего же автора. Прежде всего Леонтий вменяет в вину самому Оригену неправильное учение о субординационизме. «Он признавал подчинение Сына (ὑπόβασιν ἔλεγε τοῦ Υἱοῦ) Отцу»¹⁰⁶⁵. И при этом он со всею силою защищал этот догмат, так что бесполезны всякие попытки отцев в этом случае оправдать Оригена. Леонтий уклоняется от прямого опровержения этого догмата, считая достаточным указание на то, что этим учением Оригена пользовались ариане, которые давно осуждены церковью. Следующею погрешностью Оригена было его учение о предсуществовании и об апокатастасисе (περί τῆς προϋπάρξεως καί ἀποκαταστάσεως). Первое состоит в признании существования от вечности (πρό τῶν αἰώνων) ангельских душ, которые посылаются Богом в тела людей для усовершенствования. Второе состоит в признании всеобщего восстановления в первоначальное состояние. Оригенисты учат, что все так восстановятся и демоны и ангелы. «Мы отвергаем все это и прежде всего учение о пред существовании, говорит Леонтий. Природа ангелов не та же, что природа человеков, как думает Ориген на основании того, что они, как и мы по своей душе, разумны и бессмертны. Ведь и Бог называется разумным и бессмертным, но разве это значит, что Он одной с нами природы. То, что иногда рождаются люди с различными недостатками, не доказывает какой либо предсуществующей греховности душ их, за которую он наказываются. Это явление относится к судам Господним (ταῦτα κρίματα Κυρίου) и нам не следует о них допытываться»¹⁰⁶⁶. Признание апокатастасиса, по Леонтию, идет в разрез с церковным учением о вечности

наказаний, основывающемся на прямых словах И. Христа (Мф. 25, 46)¹⁰⁶⁷, а потому должно быть отвергнуто.

Заканчивая обзор содержания полемической деятельности Леонтия, мы считаем необходимым дополнить его хотя краткими сведениями относительно полемических приемов и методов у нашего автора. Леонтий, вообще, горячий и убежденный полемист, выдержанный и последовательный с начала до конца. Он старается нигде и ни в чем не отступить от раз взятого направления. Назад к Халкидонскому собору чрез посредство св. Кирилла – вот его лозунг, которому он неизменно следует и к принятию которого с таким усердием всех призывает. Но на этот призыв далеко не все откликнулись и вместо содействия нередко оказывали противодействие. Вообще практическое выполнение взятой на себя Леонтием задачи было тяжелым, но в идейном отношении его путь был верным путем, православным, церковным. Именно таким путем и шла восточная церковь в своей непрестанной борьбе с еретиками. Эти последние обыкновенно заходили в те или другие крайности, увлекаясь тем призраком истины, который рисовала им больная фантазия. Церковь же в своем стремлении к настоящей неподдельной истине всегда избирала средний путь между крайностями, как наиболее безопасный и надежный. Занимая средину (μέσον χορεύουσα), церковь прошла непреткновенно между ересью Савелия и ересью Ария и выработала свое учение об одной Божественной природе в трех ипостасях¹⁰⁶⁸. Так же точно церковь прошла истинною срединою между ересями Нестория и Евтихия, между их крайними учениями о Христе: то разделением, то слиянием в Нем природе, и постановила, что у Христа одна Ипостась в двух неслитных природах¹⁰⁶⁹.

Наблюдая такую тактику церкви в решении догматических вопросов, и наш автор, как верный сын церкви, старается всюду найти примирительную средину между спорными пунктами. Так он ищет среднее отношение (ή μέση σχέση) составных частей в человеке, между его душою и телом, аналогичными в своем соединении Христу, ибо и Христос находится в середине между составляющими Его природами¹⁰⁷⁰. Между учением несториан и

монофиситов, диаметрально противоположным друг другу, обе единении природ во Христе: разделительно-внешнем (διαίρητική σχετική) и сливающим (συγχυτική), Леонтий устанавливает среднее, неслитное и нераздельное единение их (ή τούτων μέση, ή ασύγχυτος καί ἀδιαίρετος ἔνωσις), это – ἡ ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν¹⁰⁷¹. Термин ἐνυπόστατον, которым Леонтий характеризует положение и отношение каждой из природ во Христе к Его Лицу, также составляет средину между разделением Христа на две личности и слиянием в одну природу. Своих противников, (несториан и монофиситов), Леонтий старается привести к сознанию ложности их утверждения и истинности учения церкви также указанием на отсутствие золотой середины в признаваемых ими крайностях. «Если не считается одной природой ни Слово с плотью, ни плоть со Словом, а между одной и двумя середины нет никакой, ясно, что отрицание этой природы является вместе с тем признанием двух природ»¹⁰⁷². Отсюда мы вправе вывести такое заключение о полемической деятельности Леонтия, что он есть полемист умеренного и благонамеренного направления, или, точнее сказать, направления православно-церковного.

Такому признанию, мы думаем, нисколько не могут мешать наблюдаемые по местам в его трудах следы несдержанности и даже раздражительности. Следы эти выражаются в резком осуждении непонимания, или скорее нежелания вникнуть в суть дела его противников. За такое отношение Леонтий не стесняется называть их глупцами, софистами, плутами и т. п., а их учение – безумием, нечестием, нелепостью, софизмами¹⁰⁷³ и т. д. В особенности часто на страницах сочинений Леонтия можно видеть слово ἄτοπον – нелепо, абсурд, к которому он любит приводить своих противников¹⁰⁷⁴. Несомненно, что этот несколько резкий и запальчивый тон, для полемических целей нисколько не полезный, обусловливался особыми обстоятельствами, в каких находился Леонтий. И во 1-х, его противники сами вызывали на такое к ним отношение, т. е. вели себя задорно и не стеснялись выражать свой гнев и злобу на православных в самых бесцеремонных словах. Во 2-х, это было даже в духе и нравах того времени – колоть и язвить

словами друг друга, не считаясь при этом с литературными приличиями¹⁰⁷⁵. Свое душевное равновесие и толерантность Леонтий теряет более всего при встрече с вождями и пропагандистами разных сект, напр. с Феодором Мопсуестийским, Евтихием, Севиром и др. Представляя себе всю массу того зла, какое посеяли среди христиан эти лжеучители, наш автор загорается благочестивой ревностью по вере и истине, теряет спокойствие духа и раздражается иногда жесткими, негодующими словами. Так, рассматривая учение Севира и Евтихия и возмущаясь теми негодными приемами, какие употребляют последователи их для пропаганды своего лжеучения, Леонтий говорит: «надеясь на помощь Божию, мы докажем ученикам этих плутов, ведя дело как бы перед судьями и обнаруживая, что в сердце их существуют коварные замыслы, что они признают нечестивое учение, и не любовь к Богу движет ими, но как бы ядовитая змея воспаляет в этих людях ненависть и злобу»¹⁰⁷⁶.

Затем, эта полемическая горячность Леонтия самым ярким образом свидетельствует о том его добром неравнодушии к окружающему злу, которое всегда было главным импульсом в деле возбуждения людей на подвиги служения церкви и ближним. Вчитайтесь в Леонтия, и за самыми отвлеченными рассуждениями вы повсюду почувствуете, какую жалостью преисполнено его сердце к заблуждающимся, каким искренним желанием о возвращении их в лоно церкви оно взволновано. Вот что он пишет: «Да будет мне свидетель Христос и Отец Его, что я не намерен говорить о них (несторианах), как по ненависти к одним, так и в угоду другим, но так как я всегда сожалею их самих, всегда оплакиваю их и так как желал бы дать некоторое предостережение для клонящихся к падению, – вот для кого я потщился составить эту книгу»¹⁰⁷⁷. Что можно прибавить к этим полным неподдельной искренности словам?!. Нельзя не вспомнить здесь также того мудрого правила, которое Леонтий ставил в основу своей полемики: «не следует отвергать и того, что говорит еретики, а только негодное»¹⁰⁷⁸. В этом правиле ясно высказывается его уважение к чужому мнению, хотя бы высказанному еретиками. В этом отношеши

еще невольно обращает на себя внимание то настроение, которым веет со страниц сочин. *Contra Monoph.*, где автор не иначе называет своих противников, как словом: ἁδελφοί¹⁰⁷⁹, причем неоднократно и очень деликатно приглашает их прекратить бесполезные споры и соединиться с православною церковью¹⁰⁸⁰. Соображая все это, мы должны сказать, что Леонтий вообще весьма ревностный полемист, одушевленный самыми благими намерениями вывести на путь света и истины блуждающих во тьме лжи и никогда не теряющей терпения и надежды на конечный успех своей деятельности.

Итак, заюичая весь этот краткий обзор полемической деятельности Леонтия, можно без всякого преувеличения сказать, что наш автор не только по преимуществу, но и в исключительности был богословом-полемистом. Свою полемику он направлял главным образом против современных ему еретических и сектантских движений в восточной церкви, преследуя одну цель – воссоединения отделившихся с церковью. При этом он стоял на почве строго церковного учения, данного в основных источниках: священном писании, соборных определениях и толкованиях знаменитых отцев и учителей церкви. В этом отношении Леонтия совершенно справедливо считать и православным апологетом, ревниво отстаивавшим честь и достоинство православной церкви и православного учения против всяких нападков со стороны иноверных и инославных. Нам думается, что даже и для настоящего нашего времени не лишена своего значения эта полемико-апологетическая деятельность Леонтия. Если не только ничего нельзя иметь против, но и вполне нужно согласиться с положением, что «самую главную, самую неотложную задачу современного богословия должно быть возможное раскрытие и постижение Божества в Спасителе мира И. Христе»¹⁰⁸¹, то осуществлению этой задачи весьма может служить Леонтий Виз. своими литературными трудами, в коих преследуется одна цель – утвердить истину Божества Спасителя, разумно понять и изъяснить ее, насколько это доступно человеческому ведению и посильно – человеческому слову. Как известно, в современном христианском обществе

весьма ощутительно дают о себе знать попытки реформировать православную христианскую догматику в направлении протестантского богословия, уже почти вполне перешедшего к несторианской концепции о Лице И. Христа. Это движение особенно ярко сказывается в пропаганде наших рационалистических сект, инспирируемых, несомненно, заграничными идеями, коварно выдаваемыми за чисто евангельское учение. Напору этого отрицательного, вредоносного движения можно противодействовать несомненно только одним способом – всяческим содействием правильному пониманию нашей православной христологии, покоящейся на неизменном вселенском предании и святоотеческом учении. Многие из нынешних христиан мучаются над различными вопросами о Лице Христа, возникающими в их головах то под влиянием собственного скепсиса, то под тлетворным веянием злокачественной литературы и всяких непризванных учителей. Эти христиане имеют полное право на удовлетворение своих исканий, на разрешение своих недоумений. Одного нужно желать, чтобы они утоляли свою жажду истины не из кладенцев сокрушенных, но из источников воды живой. К таким источникам мы смело можем отнести и труды Леонтия Виз., ибо в них предлагается «образ здравых словес... яже о Христе Иисусе» (2Тим. 1, 13).

Отдел III. Сравнительная оценка литературной деятельности Леонтия Виз.

Глава 1

Общий взгляд на богословское учение Леонтия В. Его относительная неполнота и односторонность. Критические замечания относительно христологии Леонтия: рационализм в аргументации, который однако нельзя считать аристотелизмом и схоластицизмом, непоследовательность в терминологии, неточность и неясность в изложении. Все указанные недостатки не обесценивают высокого значения литературных трудов Леонтия, которые были в VI в. последним словом богословской науки.

В третьем и последнем отделе нашей работы мы ставим себе такую задачу – сделать сравнительную оценку литературной деятельности Леонтия Виз. Необходимость такой оценки постулируется для нас, во 1-х, критическим отношением к изучаемому нами автору, во 2-х, признаваемым долгом – представить этого автора с исчерпывающе полнотою всех вопросов о нем и, в 3-х, обязательностью выяснить надлежащее церковно-историческое положение и значение нашего автора. Эта оценка должна коснуться двух сторон литературной деятельности Леонтия: внутренней или идейной, и внешней или формальной. В первом отношении нам уже приходилось отмечать недостаточную полноту в изложении нашим автором богословских вопросов. Леонтий есть христолог в узко-специальном смысле этого слова. Конечно, христология по существу своему затрагивает всю догматическую систему христианства, ибо составляет главный центр этой последней, как и Христос есть высший центр христианской религии. В силу такой органической связи христологии с христианской догматикой вообще Леонтий мог бы шире раздвинуть рамки своего исследования и углубить его более детальным обсуждением высших богословских вопросов, как это делали, напр., св. отцы IV века, как делал св. Кирилл Александрийский. Леонтий же предпочел замкнуться в тесном кругу собственно христологических вопросов и потому вполне естественно, что его богословие получило некоторую специализацию и

относительную неполноту. Но и в этой специальной области, в его христологии наблюдается кроме того некоторая односторонность. Так собственно вопросами второго члена символа веры наш автор не занимается, считая их достаточно исследованными и вполне разрешенными. Он избирает для себя вопросы, связанные с третьим членом того же символа, вопросы о воплощении И. Христа, об образе соединения во Христе Божеской и человеческой природы. В результате получается то, что если вследствие неполноты объема догматического учения у Леонтия мы лишены возможности составить себе ясное представление о богословской его системе и вообще о всех его богословских воззрениях, то вследствие односторонности в христологии мы не можем иметь также полной христологической системы нашего автора и должны удовлетвориться тем специальным отделом, на котором сосредоточился Леонтий.

Теперь поставим вопрос, насколько обстоятельно и детально разработан у Леонтия самый его христологический отдел? Здесь прежде всего мы должны констатировать тот несомненный факт, что ничего собственно нового, оригинального Леонтий не внес в православную христологию по сравнению с тем, как она излагалась раннейшими его богословами. Исключение составляет только – не им введенный, но им примененный к христологии, термин *ἐνυπόστατος*, в котором нашел себе весьма счастливое разрешение вопрос о *quomodo* человечества во Христе, породивший столько волнений в восточной церкви. Затем, хотя мы и не можем пожаловаться на недостаточность каких-либо сведений в этом христологическом отделе богословия у Леонтия, однако едва ли кто почувствует и полное удовлетворение этим отделом. Причина этого в том, что наш автор в своих трудах отдается исключительно одним полемическим состязаниям с своими противниками, при чем разбивается на множество мелких вопросов иногда не столько догматического, сколько логического характера и нигде не дает нам цельного и полного изложения своих богословских взглядов. Обыкновенно он заменяет такое изложение собранием извлечений из сочинений св. отцов и учителей

церкви, с которыми он вполне солидарен, и предоставляет, таким образом, самому читателю строить те или иные заключения о настоящих его воззрениях и убеждениях. Нельзя не подивиться в этом случае величайшей скромности и смирению Леонтия, так тщательно скрывающая собственный авторитет и старающегося всюду заменить себя более яркими и бесспорными величинами: это для успешности его полемики несомненно принесло великую пользу, но нельзя, с другой стороны, и не поскорбеть о тех затруднениях, в какие поставлена чрез это церковно-историческая и богословская наука, лишенная прямых и положительных данных для характеристики учено-богословской физиономии Леонтия Виз.

Посмотрим теперь, как определился Леонтий во втором отношении, во внешне-формальном изложении своего богословского учения, в отношении аргументации, терминологии и стиля вообще. Здесь мы встречаемся сразу же с несколько иной постановкой дела, нежели какая принята была у прежних церковных писателей и богословов. Именно, эти последние в большинстве¹⁰⁸² излагали богословие вообще и христологию в частности на основании свидетельств свящ. писания, для чего входили в широкие экзегетические толкования и если трактовали о Лице И. Христа, то, более имея в виду Его Божество, призывали к познанию Его чрез веру, если доказывали Его воплощение, то, выходя из идеи спасения человека, аргументировали более сотериологическими, а не рационалистическими данными. Леонтий изменяет этим традиционным методам и отдает видимое предпочтение доказательствам рационалистического характера. При этом и самый рационализм его носит особый отпечаток логизма или диалектики, в которой главная сила полагается не столько в философских соображениях и основаниях, сколько в силлогистическом построении речи. В такой форме повторяющихся силлогизмов у нашего автора написаны все сочинения за исключением разве двух: *De sectis* и *Advers. fraud, apollin.*

Чем же объясняется это решительное вступление Леонтия на новый путь христологической аргументации? Не тем, как мы

думаем, что сам автор наш особенно тяготел к такой аргументации, но более тем, что вызывался на нее своими противниками, которые свидетельства свящ. писания извращали и перетолковывали по-своему, а свидетельства святоотеческие бесцеремонно подделывали и всячески подтасовывали¹⁰⁸³. При таком положении для православных богословов оставалось одно средство для борьбы с сектантами, это – научными и чисто рациональными аргументами. Но сектанты стремились обезоружить православных и в этом отношении. Они стали составлять сборники силлогизмов, которыми имели в виду поставить православных полемистов в безвыходное положение, указать на их самопротиворечивость и тем принудить к согласию со своими положениями. Леонтий во многих местах своих сочинений приводит, разбирает и опровергает такие, хитроумные, силлогистические построения сектантов¹⁰⁸⁴. Вот почему мы и видим, как в своих сочинениях наш автор весьма часто пускается в словесные турниры со своими противниками, ловит их на словах, уличает в недобросовестных приемах полемики, заходит в диалектические тонкости, в логические и философские рассуждения, иногда с богословием мало связи имеющие. Так он нередко трактует о значении имен¹⁰⁸⁵, рассуждает о синонимах, метонимах и паронимах¹⁰⁸⁶ и многих таких терминах, значение которых впервые разъяснено в Логике Аристотеля¹⁰⁸⁷. С тою же целью нередко Леонтий прибегает к категориям¹⁰⁸⁸, этим точным и общепризнанным понятиям, которые сдерживали разнузданную мысль противников строго определенными терминами и отрезывали им путь к уверткам и отступлению. В том же случае, когда противники упорно не хотели признать свои полномочия ложными и вопреки здравому разуму настаивали на них, тогда наш автор пускал в ход против них их же собственное оружие, – это логический прием, называемый *ad absurdum* (πρός τόν ἄτοπν) – приведение к нелепости. Образцов такого рода логики и диалектики у Леонтия очень много. На удачу выписываем один – два из них. «Вы говорите то как бы о совершенно различных природах, отделяя природы от ипостасей, то как бы признавая, что из смешанных

природ стала одна природа Божества и плоти. Если было время, когда они не были соединены, то кто подумает, что они были как бы совершенно разделенными. Если же мы знаем, что единение Слова существовало вместе, когда существовало и человечество, каким образом они не были никогда между собою в положении разделенных? Итак, в мысли можно разделять природы, но не в действительности. И это – после соединения, а не прежде, ибо получить разделение прежде соединения есть абсурд (ἄτοπν): нельзя лишиться того, чего не имеешь¹⁰⁸⁹. Или еще: «говорят (несториане), что не – одно и то же, что считается одним по единению (τῇ ἐνώσει) и что одно – по природе (τῇ φύσει). Но если, отвечает Леонтий, не одно и то же, а по одному – одно, по другому иное, то почему будет это же самое одним и двумя, одним по единению, двумя по природам, если же не так, то будет тоже самое и по тому же самому и единосущным и иносущным, и одной природы и не одной природой, что может глупее (ἄτοπώτερον) этого»¹⁰⁹⁰. Нередко Леонтий так направляет свою аргументацию, что одним выводом парализует целый ряд тезисов своих противников, обнаруживая их бессмысленность. Так, разобравши несторианское возражение о невозможности соединения во Христе двух природ, Леонтий говорит: «неправильно (κακῶς) считаете вы, что все соединяемое в Боге совершенно ясно слагается, или как часть, или как целое со своими частями. Достаточно опровержения одной только из ваших посылок для уничтожения всего вашего умозаключения (πάντος ὑμῶν τοῦ ἐπιχειρήματος), ибо если дана одна нелепость, то и все нелепости признаются (εἴπερ ἐνός ἀτόπου δοθέντος, πάντα ἄτοπα ὡμολόγηται). Если продолжим дальнейшее опровержение всех ваших посылок, то обнаружится ложное заключение всего вашего силлогизма (ψευδέστατον ὑμῶν τὸ συμπέρασμα τοῦ ὅλου συλλογισμοῦ)¹⁰⁹¹.

Из других логических приемов, употребляемых Леонтием в его полемических столкновениях с сектантами следует отметить: ἡ διάλληλος ἀπόδειξις¹⁰⁹², силлогистический круг, или *petitio principii*. Опровергая своих противников, Леонтий стремится обнаружить голословность их заключений, отсутствие в их словах надлежащей доказательной силы. Такая логика не

состоятельна. «Употребляющий такое доказательство похож на того, кто сначала выскажет, а потом приводит свои соображения и заставляет верить себе, ибо сам сказал, αὐτός ἔφα'»¹⁰⁹³. Применяет иногда в своих рассуждениях Леонтий и доказательство от противного (ἐνάντια, ἀντικείμενα). Такой прием оказывается для него пригодным особенно при обнаружении докритической тенденции в доктринах несториан и монофиситов. Если первые считают фиктивным во Христе Божество, то вторые напротив – человечество, потому справедливо должны почитаться енантиодокитами (ἐναντιοδοκίτας)¹⁰⁹⁴. Их взаимное, противоречивое утверждение само собою обнаруживает совершенную ложность их обоих. Леонтий, вообще, никогда не опускает случая указывать на непримиримые контрасты, немыслимые противоречия в логике своих противников, чтобы тем самым подорвать у них слепую веру их в свою правоту. Уличая в противоречии противников, Леонтий всегда находит возможность отпарировать их обратный обвинения в противоречии православных. Так, отвечая на возражение севириан о невозможности соединения в едином Христе двух самостоятельных природ, Леонтий говорить: «одна ипостась и одно лице вместе и в одном и том же могут принять противоположные определения (τὰ ἐναντία καὶ ἀντικείμενα κατηγορήματα), только природа не способна к принятию в себе противоположного и оппозиционного (τὰ ἐναντία περὶ οὗ καὶ οὐκ ἔτι καὶ ἀντικείμενα ἑαυτῇ)¹⁰⁹⁵.

Мы могли бы привести и еще множество других выписок из Леонтия, свидетельствующих об этой его склонности аргументировать от разума и пользоваться всякими логическими приемами и философскими построениями для борьбы с противниками. Совершенно ясно, что наше Леонтий не только не сторонится рационалистической аргументации в своем богословии, но готов ставить ее иногда на первый план. Не говорит ли это прежде всего за аристотелизм Леонтия? У Аристотеля есть один трактат, называемый: »Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων«, в котором на ряду с правилами красноречия даются предостережения против всевозможных софистических хитростей в словоупотреблении, в построении речи,

посредством которых защитник истины может быть сбить с толку и приведен к молчанию. Не отсюда ли наш автор заимствовал свое умение вести с таким искусством диалектические споры? Ни прямых, ни косвенных указаний на это в трудах Леонтия нет. Того же, что помимо данного источника Леонтий не мог нигде научиться диалектике, мы, да и никто вообще не может утверждать, ибо Леонтий, нельзя этого забывать, был схоластик, адвокат, и следовательно, и теоретически, и практически эту науку должен был знать в совершенстве. Прямая и тесная связь Леонтия с Аристотелем и его увлечение аристотелизмом, т. е. исключительно рационалистическим методом исследования в богословии, нужны для тех ученых, которые, как Лоофс, Гарнак¹⁰⁹⁶, хотят видеть в Леонтии чистого рационалиста и родоначальника схоластической богословия. Мы, однако, не разделяем такого взгляда и не можем разделить потому, что Леонтий далеко не такой рационалист, какими были схоластические богословы средних веков. С одной стороны, да, – Леонтий рационализирует догматическое учение в том смысле, что рассматривает и критически обсуждает его, разбираешь его до тонкости по всем правилам логики и с немалой дозой философии. Но, с другой стороны, нет, – он столько же рационалист, сколько и верующий богослов, и можно сильно сомневаться в том, что он не был вторым больше, нежели первым. Доказательства этому следующие.

Леонтий далеко не одними только доводами разума убеждает своих читателей, он апеллирует и к вере их и к благочестивому чувству. Примечательно для характеристики его чистой ни глубокой веры в догмате о Лице Господа И. Христа одно место, которое мы позволим себе выписать: «неизреченно и совершенно непостижимо единение по сущности, субстанциальное и в ипостасное (ἃ ρρητος γάρ ὄντως ἐστίν καί ἀνεπνόητος μόνῃ ἢ κατ' οὐσίαν καί οὐσιώδης καί ἐνυπόστατος ἕνωσις). Ибо как соединится столь различное по природе, и столь далеко отстоящее, и соединившись, как оно не смещается. Но есть и одно, и познаются два, и не смешиваются в единстве личности, ни разделяются на ипостаси из-за природных свойств. Одна вера вмещает это, (ταῦτα πίστις χωρεῖ

λόγῳ) и Божественной Логос открывает это не в произнесенном слове, но в мысленном озарении, тайноводствуя (μυσταγωγῶν) достойных невыразимыми учениями»¹⁰⁹⁷. Весьма поучительны также в данном случае слова, которыми автор начинает вторую и третью книги Contra Nest, et Eutych.¹⁰⁹⁸ и в которых он изливает свое, полное благоговейной веры сердце пред Богом, выражая вместе с тем твердую надежду на его помощь и просвещение в деле познания истины. Для сухого рационалиста и схоласта такие вдохновенные речи прямо не мыслимы, они дышат святоотеческой глубиной веры и чувства. О таком же религиозном настроении автора говорят и многочисленные реплики его по поводу безрассудных утверждений его противников. «Что может быть нечестивее, противнее этого» (еретического учения), – такое восклицание постоянно вырывается из уст нашего автора, возмущенного дерзким попранием догматов веры¹⁰⁹⁹. Полемизируя с несторианами и вскрывая все их коварные замыслы, которыми они уловляли православных, Леонтий не выдерживает и с жаром восклицает: «ко всем я взываю великим голосом: «бегите вы, бегите дальше от этих обрывов и пропастей, бегите от этих книг, наполненных, ересями и нечестивыми учениями»¹¹⁰⁰. «Какое это благо – чистейшее благочестие, и какое зло – нечестие, ибо оно и служит причиной нашего уклонения во всякий грех»¹¹⁰¹. Таким образом, далеко не одни только сухие выкладки ума, не одни логические послышки и заключения, не одна безжизненная, бездушная форма царит в богословии Леонтия. Нет, здесь с каждой страницы говорит вам глубоко верующий и глубоко чувствующий, хотя не мистически настроенный, но к мистике нередко склоняющийся человек.

Леонтий вовсе не игнорирует и традиционной, религиозно-богословской аргументации, как это хочет утверждать Гарнак¹¹⁰². У нашего автора мы легко можем найти не одно место, где он оперирует аргументами из области сотериологии, подтверждая по местам эту аргументацию обильной библейской цитацией. В данном случае обращает на себя внимание вообще вся 2-я книга Contra Nest, et Eutych. Здесь Леонтий развивает свои мысли в противоположность учению афтартодокитов о том, что

тело Христа и вся Его земная жизнь, в том числе страдания и смерть Его, были кажущимися, а не действительными, реально и исторически совершившимися фактами. Леонтий защищает православную точку зрения. Христос воспринял настоящее, человеческое тело, соединенное существенно (οὐσιωδῶς) с разумною душою, и жил на земле подлинною, человеческою жизнью, перенося все немощи плоти, показуя тем в Себе единосущного нам человека¹¹⁰³. Если же Он не совершенный человек, то в опасности все наше спасение¹¹⁰⁴. И как Он страдал, если не так же, как и мы! А если не так, то Он и не уподобился нам¹¹⁰⁵. Ничего другого не найдем мы более действенного для обращения душ, кроме таинства воплощения (σαρκός οἰκονομίας). Ибо единственно этим путем Врач наших душ, восприняв на себя страдания людей, исцелил общую всем болезнь¹¹⁰⁶. Итак, воспринявши всего человека, Христос и совершил спасение всего человека, очистивши подобное подобным¹¹⁰⁷. А для чего нам нужно именно так верить, этот вопрос разрешается соображением, кого Христос приходил спасать. Он пришел спасать не безгрешного Адама, но согрешившего и падшего. Потому и соединил с Собою Господь καθ' ὑπόστασιν такую плоть, какую имел Адам после грехопадения. Ибо Господь пришел спасти не свободных от греха, но согрешивших, чтобы пострадавши и воскреснуть с ними¹¹⁰⁸. Если бы Христос принял с самого зачатия нетленное тело, тогда уже с самого начала таинства мы имели бы все для своего спасения и было бы излишне все остальное домостроительство (ἡ ἐξῆς οἰκονομία). Ибо когда от первого лекарства восстанавливается все здоровье больного, то действия других средств являются ненужными и, таким образом, если с самого единения Господь даровал нам благо нетления, то не нужен становится весь остальной круг таинства (τοῦ μυστηρίου περίοδος)¹¹⁰⁹.

К этому доказательству восприятия Господом истинного человеческого тела, переживания Им настоящей человеческой жизни и перенесения подлинных страданий и смерти самыми потребностями и условиями нашего человеческого спасения Леонтий неоднократно возвращается и в других, кроме

указанного, сочинениях, как например в Advers. Nestor. Конечною целью, какую имело воплощение Господа, является восстановление и обожение людей (ἀνανέωσι καὶ θέωσις). Этой цели нельзя было достигнуть иначе, как чрез соединение живого и неумирающего Христа (ζῶν καὶ οὐ θανών Χριστός)¹¹¹⁰ с тленным и смертным человеком. Воплощение произошло ради величайшего для нас благодеяния, дабы Господним человеком (Κυριακῷ ἀνθρώπῳ), новона начальником брeнного человеческого состава, и перворожденным из многих братьев, и главою тела церкви, непосредственно и ипостасно воспринявшим тело в собственную Свою природу (εἰς τὴν ἰδικήν φύσιν αὐτοῦ), было даровано богатство обожения из соединения Его с Богом (τόν πλοῦτον τῆς ἐκ θεώσεως ἐκ τῆς πρὸς Θεόν συμφύσεως), дабы, затем, сделать участниками его и всех остальных потомков Адама, также и все тело Церкви¹¹¹¹. Если вы скажете, возражает Леонтий несторианам, что не было никакой нужды Господу соединяться с природой тех, кого хотел Он облагодетельствовать, не было надобности Ему бесславиться и бесчеститься, то мы скажем: ἡ τῶν εὐεργετούμενων θέωσις – обожение облагодетельствуемых, вот какая нужда в физическом соединении Господа с человеком, чтобы и самый мир имел такую же доброту и силу благодетельствовать, а чрез то более и более прославлялся и любился по всему соединенный с нами для нас Бог наш¹¹¹².

На этой истине восприятия Господом человеческого тела в Божественную Ипостась основывается и наша христианская надежда на бессмертие в будущей жизни. «Кто есть человек, который поживет и не увидит смерти, и исхитит душу свою из руки преисподней?, – спрашивает автор¹¹¹³, и отвечает: «истинный Бог, Который может сделать сие. Он есть причина и виновник бессмертия и безгрешности, ибо сказано, что воистину Сам Себя оживотворит: Я есмь воскресение и жизнь... Если же Он воскрес, воскреснем и мы вследствие соединения тела и Логоса. Как первый Адам был виновником смертного состояния всех, так Христос соделался начальником (ἀρχηγός) перехода к воскресению, чрез Которого все мы удостоимся бессмертной жизни, ибо Он – один ходатай (μεσίτης) Бога и человеков»¹¹¹⁴.

Несториане своим учением о внешнем только соединении человека – Иисуса с Богом – Сыном разрушали весь смысл воплощения Христа и уничтожали все лучшие чаяния, какими человечество живет в христианстве. Обличая эту ложную и пагубную тенденцию, наш автор и старается подчеркнуть повсюду это великое сотериологическое значение вочеловечения Сына Божия. «Лучше для нас, для духовных христиан, чтобы Христос был по сущности или по природе Богом, а не только сделался Богом но благодати усыновления, иначе не действительно будет воплощение Слова и обожение плоти (ἡ ἐνανθρώπησις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θεώσις τῆς σαρκός) и все прочее из сказанного о воплощении»¹¹¹⁵.

На основании этих, сделанных нами, ссылок на нашего автора, число коих по желанию можно значительно увеличить, мы полагаем, что во всяком случае Леонтий Виз. не исключительный рационалист, что он далеко не чистый аристотелик и не схоластик в средневековом стиле и смысле. Он платит дань своему времени и идет навстречу нараждающимся новым запросам богословия, но в глубине души хранит свято церковные традиции и на страницах своих трудов нередко дарит читателя вдохновенными, свято-отеческими мыслями, заставляет вспоминать о трудах великих столпов православия – свв. Афанасия Великого и Григория Богослова. Здесь невольно приходит на ум слова Леонтия, сказанный им в ответе акефалу: «относительно великого воплощения Бога Слова, одного из Троицы, у нас предшествовали доказательства отцов и теперь предшествуют, и речь будете у нас не аподиктическая, а апоклиротическая»¹¹¹⁶. Леонтий хочет сказать, что он всегда желает предложить свободный выбор (ἀποκλήρωσις) доказательств в своей речи и никогда не стремится сделать эту речь одностороннею, принудительною, что, далее, он старается не столько на собственных своих рассуждениях обосновывать свои выводы, сколько и прежде всего на свято-отеческих свидетельствах. И он строго выдерживает этот порядок в своей литературно-полемической деятельности, почему вся эта деятельность не может быть приравниваема к деятельности средне-вековых

схоластиков, отличающейся крайней односторонностью и связанностью. Нет, в трудах Леонтия еще веет свято-отеческий дух и его богословие, если не с внешне формальной стороны, то с внутренне идейной решительно не может быть отделено от богословия предшествующих ему отцов и учителей церкви.

Но защищая всеми силами Леонтия от обвинений его в разрыве с традиционными началами византийского богословия и в переходе на сторону аристотелизма, а с ним вместе – схоластики, мы не хотим этим высказать того, что богословское учение Леонтия чуждо всяких недостатков и блещет только одними высокими достоинствами. Уже мы отметили некоторые из недочетов этого богословия и теперь можем продолжить перечисление их. Здесь мы должны будем отметить главным образом некоторую терминологическую невыдержанность и неточность, благодаря которой речь Леонтия иногда приобретает сбивчивый, чтобы не сказать двусмысленный, по местам характер. И это нужно сказать даже о самых главных терминах христологии Леонтия, о φύσις и ὑπόστασις, с которыми все время имеет дело наш автор. В сочинениях Леонтия можно встретить несколько определений этих понятий, по смыслу не всегда совпадающих друг с другом. А потом и эти данные определения иногда разбиваются на два – три смысла каждый, без точного, однако, указания, какому следует в том или другом случае сам автор и какой вообще должен считаться правильным. Чем же можно объяснить эту неточность и непоследовательность Леонтия, для которого эта неустойчивость могла сопровождаться весьма вредными последствиями? Объяснить можно только тем, что позиция, занимаемая Леонтием в виду нападений на нее со всех сторон иномыслящих, была очень трудна для стойкой и систематической обороны. Под аргументы Леонтия подкапываются скрытыми ходами, его ловят на словах, отвлекают внимание от главных пунктов на последние. Ему приходится не только отражать наносимые удары, но и предупреждать подготовляемые. В таком критическом положении ему и самому всегда грозила опасность в полемическом задоре перейти границу истины и вдаться в

крайность. В увлечении он иногда, действительно, и переходить эту границу, теряя строгую последовательность.

Так для целей христологии Леонтия требовалось признать за ипостасью понятие самосознающей личности, как сверх физического, всепроникающего принципа духовно-телесных сил, а за природой – комплекса общих признаков, характеризующих известную группу вещей или существе. Но Леонтий не всегда оказывается в курсе такого понимания данных терминов. Например, истолковывая в 27 главе *Capita* 30 смысл Кирилловой формулы: *μία φύσις...*, Леонтий из указанного им тройного значения этой формулы останавливается на принятии *φύσις* в смысле *ὑπόστασις*, т. е. на признании того, что Кирилл здесь разумел одну природу Слова, существующую саму по себе (*καθ' ἑαυτό*), сохраняющей себя в своей особности и после воплощения¹¹¹⁷. Но в таком значении Леонтий понимает только термин *ὑπόστασις*, который никак не может быть отождествляем с *φύσις*¹¹¹⁸. Природа не терпит, как он выражается, совмещения в себе различного и оппозиционного, ибо только одна ипостась и одно лицо способны принять вместе и в одном и том же противоположные предикаты¹¹¹⁹. Затем, понятие ипостаси у него смешивается иногда с понятием атома в физическом смысле, т. е. в смысле вещественного предмета, в который не может быть доступа ничему постороннему без существенного изменения предмета¹¹²⁰. Такое смешение могло бы не иметь серьезного значения для другого автора, но не для Леонтия, для которого это смешение грозит подрывом его главного тезиса об ипостасном соединении. Есть места у Леонтия, где он склоняется к отождествлению понятия *ὑπόστασις* с *ἐνυπόστατον*¹¹²¹, и есть другие, где он строго различает их одно от другого¹¹²².

Далее, Леонтий не соблюдает точного и повсюдного различения между конкретным и абстрактным, между духовным и материальным, сложным и простым, от чего опять-таки страдает определенность его христологии и точность его терминологии. Для Леонтия слова: Петр, Павел, Иоанн, равно как и: солнце, луна, небо – одинаково ипостаси, а слова: человек, лошадь, воле – одинаково природы¹¹²³. Точно также и

имя: Χρῑστός, усвояемое нашему Спасителю, как чрезвычайному Помазаннику от Св. Духа, не получило себе у Леонтия ясного и точного определения. То он ставит между Христом и Еммануилом знак равенства¹¹²⁴, то отличает последнее название и усвояет ему значение посредника (μεσίτης)¹¹²⁵, то говорит о Христе согласно с Кириллом, что это имя не имеет определяющего значения, (т. е. что оно служит нарицательным именем для всякого, получившего подобно Христу, помазание)¹¹²⁶, то, наконец, наделяет это имя особенным специфическим значением, доступным для понимания только специалистам, подобно терминам искусства и науки, которые известны лишь, изучавшим их¹¹²⁷. Правда, что из числа других значений имени Христа наиболее принятым у Леонтия является значение ипостасного носителя двух природ¹¹²⁸, но сказать, что оно повсюду последовательно применяется ко Христу в сочинениях Леонтия, никак нельзя. «Христос состоит из двух природ, не более»¹¹²⁹, говорит Леонтий. Но человек, входящий в Ипостась Христа-Богочеловека, имеет две природы – душу и тело. Во Христе эти последние будут частями человеческой природы. В обыкновенном человеке эти части, как несовершенные, могут и не считаться за особые, самостоятельные единицы, но во Христе, как всесовершенном Боге, и эти части должны быть признаны совершенными, а потому и самостоятельными, отсюда он не могут считаться и частями, а цельными природами. Итак, Христос оказывается состоящим из трех природ. Леонтий не соглашается на такой вывод, который привел бы его к самопротиворечию и крушению всей теории единения. Он благоразумно сворачивает в сторону от последовательного проведения принципа разделения и обособления, (принципа аристотелизма и антиохинизма), и говорить: «подразделение частей на части не относится к догматической точности и к разумному обоснованию по Евангелию, но к сомнительной теории и представляет излишнюю трудность для понимания. Божество и человечество – неслитные части Христа, душа же и тело – не части Христа, но части Его. Подразделение частей на природы не нужно...., ибо тогда много природ должно явиться, что может быть более

смешно?»¹¹³⁰. Однако, согласно строгому проведению начал диффиситизма, ничего странного не было бы в таком заключении и, если бы на месте Леонтия был в данном случае Иоанн Филонон, не остановившийся на признании в Боге трех богов, то подобные нелепые выводы были бы сделаны и в отношении И. Христа. Но Леонтий был православным богословом, почувствовавшим, что в этом пункте лежит предел для ограниченной разума человеческого в его стремлении анализировать безграничное бытие и жизнь Бога. Потому он и спешит от разрушительного для его теории анализа и принципов разделения перейти к синтезу и принципам соединения (платонизму и александринизму), и тем спасает свое положение. К таким искусственным маневрам нашему автору не понадобилось бы прибегать, если бы он последовательно держался одного взгляда на ипостась, а отсюда и на Лице Христа, как на единую живую Личность, на единое живое существо, способное объединить в себе различные природы и ни в каком случае, не разделяющееся на отдельные части.

С терминологической неточностью и непоследовательностью связывается вообще вопросе относительно ясности литературного изложения в трудах Леонтия. Если в главном и основном, каковыми всегда являются термины в ученых произведениях, не достает логической прозрачности, то легко ждать от автора неясности и неточности также и в остальном. К сожалению эти ожидания оказываются по отношению к трудам Леонтия действительностью. Неточность словоупотребления, неправильность построения речи, неясность и запутанность в фразеологии и комбинировании предложений, делающий затруднительным понимание мысли автора, а отсюда передачи ее на другой язык, эти явления весьма нередко наблюдаются в трудах Леонтия¹¹³¹. Но от чего они происходят? Мы не имеем права сказать: от неумения автора владеть своей родной речью, или от недостатка познаний в области своего предмета, ибо против такого заключения говорят все факты: философская и богословская ученость Леонтия и его звание схоластика. Нет, причина «здесь во всяком случае не в авторе, а, во 1-х, в самом

предмете исследования. Леонтий ставит своей задачей приблизить к разумному пониманию и усвоению догмате о Лице И. Христа. Но для человеческого разума тайна Боговоплощения всегда была и будет тайной, и как таковая, будет представлять большие затруднения в ее словесной формулировке. Вот почему Леонтий уже и сам сознает, что ее слова не всегда будут казаться понятными для читателей, и он убеждает последних относиться со снисхождением и терпением к его сочинениям. «Тех, кто будет читать это скромное сочинение просим простить нас, если мы где-либо не нанесли противникам смертельного удара и оказались слабыми защитниками истины. И о том, я хочу еще просить читателя, чтобы, если что либо окажется недостаточно ясно выраженным у нас вследствие ли трудности вопроса, или различного значения и особенностей некоторых слов, пусть не отвергает сразу этого, пока еще раз не прочтет. Ибо когда снова и прилежно рассмотрит сказанное, то откроет ясную мысль того, о чем говорится»¹¹³². И это действительно так. Немало можно встретить у Леонтия мест, которые становятся понятными только после неоднократного прочтения и продумывания. И это, в свою очередь, несколько не удивительно, именно потому, что в этих местах Леонтий касается самых неудобовыразимых и сокровеннейших сторон таинства Боговоплощения. Во 2-х, причиной некоторой темноты мысли в сочинениях Леонтия, следует считать то, что эти сочинения не были тщательно отделаны с внешней стороны, со стороны именно языка и стиля, самим автором. «Мы не предполагали писать (λογογραφεῖν), заявляет Леонтий, а только подготовит более нас способным сырой материал и зачатки (ἀφορμὴν καὶ σπέρμα) и предоставить их со всею готовностью для более совершенной обработки»¹¹³³. Подобное, откровенное заявление само собою говорит, что данные сочинения не являются плодом тщательной кабинетной работы, а простыми записками труженика-полемиста, запротоколировавшая здесь свои отчеты о бывших диспутах с сектантами, или же набросавшего мысли и взгляды при подготовках к таким диспутам.

Всматриваясь пристальнее в изложение сочинений Леонтия, в их язык и стиль, мы повсюду находим много хотя и мелких, но в общей сложности очень убедительных деталей высказанного нами положения. Так у Леонтия повсюду заметно стремление оживить и упростить свою речь, которая по самому сюжету своему всегда готова была принять сухой, отвлеченный и слишком серьезный характер, для простецов тяжеловесный и утомительный. К служащим этой цели оборотам и словам можно отнести очень частое употребление родительная самостоятельная и обращение к читателям в множественной форме, как бы в живой беседе с ними¹¹³⁴. С той же самой целью Леонтий вставляет в свою речь нередко ободрительные возгласы, в роде фѣрѣ, ѡуѣ – ну, ну-ка¹¹³⁵, ѣ ті еще, как-то¹¹³⁶. Несомненно также для внесения некоторого разнообразия и оживления речи у Леонтия часто ставятся вопросы, (вот почему у него так часто встречаются частицы πῶς и ὥς), и даже прямо речь развивается в катехизической форме. Мы знаем, что два из его сочинений написаны в диалогической форме, при которой сочинение безусловно и легче читается, и скорее понимается. Итак, на всех вообще сочинениях Леонтия лежит несомненный отпечаток их житейско-практического происхождения, а потому и некоторой необработанности, или, лучше сказать, необработанности с внешней стилистически-вербальной стороны, которая в свою очередь печально отразилась на ясности мыслей и стройности их развития. В 3-х, наконец, имея дело с трудами Леонтия, мы всегда должны помнить, что среди них есть интерполированные сочинения, т. е. уже заведомо утративший первоначальную чистоту своего текста, и что самые подлинные сочинения его в отдельных словах и выражениях легко могли потерпеть в течение своего многовекового существования некоторые изменения в худую сторону. Отсюда, все встречающиеся на страницах этих сочинений дефекты в отношении языка, стиля и т. д. мы столько же можем относить на счет самого Леонтия, сколько и даже с большим правом можем приписывать их позднейшим рукоприкладчикам к ним.

Всеми, сделанными в этой главе критическими замечаниями, мы, конечно, не имели в виду понизить ту

высокую оценку сочинений Леонтия Виз., какая сложилась у нас, или должна была сложиться под свежим впечатлением изложенная нами их содержания. Этими замечаниями мы хотели только сказать, что Леонтий, как и всякий литературный писатель, не свободен от известных недостатков, и что эти недостатки не кладут никакой тени собственно на его православно-богословское и строго церковное направление. В дальнейшем развитии этого отдела мы постараемся показать, что все отрицательные стороны в трудах Леонтия слишком ничтожны в сравнении с теми положительными достоинствами, какими отличаются эти труды. Эти крупные достоинства мы отмечали во многих отношениях и раньше при изучении трудов Леонтия. Теперь мы дополним их тремя главами: 1., о Леонтии, как библеисте и патрологе, 2., о Леонтии, как критике апокрифической литературы, и 3., о Леонтии в сравнении с имп. Иустинианом. Эти существенные дополнения, надеемся, дадут нам возможность сделать правильную оценку всей вообще литературной деятельности нашего автора.

Глава 2

Общий взгляд Леонтия на значение библейских и святооточеских свидетельств. Состав библии – ветхозаветной и новозаветной по Леонтию и ссылки на священный текст в сочинениях его. Леонтий, как толкователь священного писания. Мнение Леонтия о св. отцах-писателях. Ссылка на их сочинения в трудах Леонтия. Четыре сборника (флорилегия) таких извлечений из св. отцев. Состав каждого из них. Заключение, вытекающие из этих флорилегиев: Леонтий извлекает больше всего из трудов св. Кирилла Александрийского и Каппадокийских отцев, хотя не обходит вниманием и других восточных и западных писателей. Отношение Леонтия к папе Льву. Упоминание неизвестных писателей. Принципы, каким следовал в своем пользовании библией и патристической литературой. Это пользование упрочивает значение трудов Леонтия и повышает оценку автора их.

Лучшим показателем того, что Леонтий Виз. не есть рационалист-философ в исключительном смысле этого слова, служит широкое пользование им в своих сочинениях священным писанием и патристической литературой. Как, по-видимому, он не увлекается рациональными доводами при обсуждении богословских истин, тем не менее конечное решение и заключение автора всегда опирается и утверждается на свидетельствах Слова Божия, или библии, и на мнениях святых отцев. Αἱ θεῖαι γραφαί καί ἁγιοί πατέρες¹¹³⁷, вот последняя инстанция, к которой наш автор неизменно апеллирует на пространстве всех своих трудов, вот самый надежный критерий истины, которым он проверяет все свои суждения. В одном месте он выражается так: «не доказанное естественным рассуждением (φυσικῶς) и не подтвержденное свидетельством писания (γραφικῇ μαρτυρίᾳ) есть фикция (πλάσμα) говорящего, недостойная никакого доверия и нечестивая»¹¹³⁸. Таким образом, рациональное исследование в богословии для Леонтия является печальным и вспомогательным методом в деле достижения истины, которые постольку и имеет значение,

поскольку все добытое им находит себе подтверждение в библейском учении и в учении отцев церкви.

Считая священное писание за главный и самодовлеющий источник истины, Леонтий относится к его содержанию с подобающей осторожностью и строгой разборчивостью. И прежде всего он прямо и решительно отрицается всяких апокрифических книг в библии. «Те (манихеи) признают некоторые новые книги, как напр. евангелие по Фоме и Филиппу, которых мы не знаем. Из-за них и св. отцы постановили, какие книги нам нужно принимать»¹¹³⁹. Леонтий хочет знать в библии только τὰ ἐκκλησιακὰ βιβλία – книги церковные, т. е, библию каноническую, одобренную правилами церковных соборов¹¹⁴⁰. «Из этих книг одни ветхого, другие нового завета, ветхим же мы считаем бывший пред явлением Христа, а новым – после Его явления. Книг ветхого завета 22, из коих одни – исторические, другие – пророческие, третьи – учительные, четвертые – псалмопевческие» (πρὸς τὸ ψάλλειν ἐν ὁμῇ). Исторических книг двенадцать: Бытие, Исход, Числ, Левит, Второзаконие, это – Пятикнижие (ἡ Πεντάτευχος) Моисеево¹¹⁴¹. За ним следует книги: Иисуса Навина, Судей, Руф, четыре книги царств, соединенные в две книги¹¹⁴². Одиннадцатая книга – Паралипомены, двенадцатая – Ездры. Пророческих книг пять: Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила и 12 пророков (τὸ Ὡδεκαπρόφητον). Учительных книг четыре: Иова, которую некоторые считают написанной Иосифом, Притчи Соломона, Екклесиаст и Песнь Песней, – они принадлежат Соломону. После этих книг следует Псалтирь¹¹⁴³. Таковы 22 книги ветхого Завета. Это есть так называемые раввинский (масоретский) кодекс, исчисляемый священным числом букв еврейского алфавита. Благодаря такому исчислению у Леонтия книги Неемии и Есфирь остались совершенно не упомянутыми. Для книг неканонических в этом кодексе совсем не нашлось никакого места. Впрочем, такое исчисление канонических книг и совершенное опущение книг неканонических – явление обычное для церковных писателей древней церкви. У кого из этих последних Леонтий мог заимствовать данный кодекс? Всего естественнее конечно думать, что у св. Епифания Кипрского, на

которого он ссылается в своем исчислении ересей¹¹⁴⁴. Однако, в сочинениях св. Епифания число канонических книг определяется различно, то 22, то 27, затем книгу Есфирь он включает в кодекс, чего не делает Леонтий¹¹⁴⁵. Потому, нам думается, безошибочнее будет допустить, что Леонтий взял свой кодекс канонических книг у св. Григория Богослова¹¹⁴⁶, который в стихотворном произведении: «О подлинных книгах богодухновенного писания», приводит одинаковое число книг, как и Леонтий. Если это действительно так, то здесь мы имеем еще один факт зависимости нашего автора от каппадокийских отцов. С другой стороны, у Леонтия встречается два раза цитата из пророка Варуха¹¹⁴⁷, стало быть наш автор в практическом употреблении держался более широкого состава библейских книг, чем тот, какой исчисляется им в кодексе.

Что касается книг нового завета, то их состав у Леонтия совершенно совпадает с настоящим определенным и утвержденным соборами составом, т.е. в 27 книг. Здесь значится и Апокалипсис св. Иоанна¹¹⁴⁸. У Григория Богослова нет упоминания об Апокалипсисе. На каком же авторитете наш автор мог основываться в этом своем зачислении в канон Апокалипсиса? Всего вероятнее, конечно, – на установившемся в то время церковном предании, которое шло преемственно от апостольских времен и было не раз зафиксировано церковными писателями¹¹⁴⁹. Почти все исчисленные книги, в особенности же новозаветные, Леонтий многократно цитирует на страницах своих сочинений. Эта цитация у нашего автора вообще очень обильна. У него нередко можно встретить целые страницы, заполненные почти одними библейскими текстами¹¹⁵⁰. Иногда автор говорит словами священного писания и приводит те или другие тексты, но не делает определенных ссылок, или указаний на те книги, из которых он делает заимствования¹¹⁵¹: это ясно показывает, как глубоко он проникся священно-библейским духом, какую насущную потребностью стало для него подтверждение своих мыслей словами священного писания. С этой стороны труды Леонтия запечатлены поистине тем святоотеческим характером, какой носят на себе писания александрийских и каппадокийских отцов. Это же всего лучше

свидетельствует и о несправедливости обвинений Леонтия в исключительном рационализме и схоластицизме: все такие обвинения аннулируются доказанным библеизмом нашего автора.

Относительно толкования (экзигисиса) Леонтием свящ. писания нужно сказать, что в эту область он вообще далеко не заходил, так как никогда не ставил себе специально-экзигитической цели по подобию ранних отцов, составивших толкования не только на отдельные места, но и на целые книги свящ. писания. Не будучи специалистом-экзигитом, Леонтий и в отдельных случаях толкования предпочитал опираться на авторитет известнейших отцов церкви. Однако, нельзя думать, что Леонтий проявил в данном случае свою слабость и несостоятельность в толковании свящ. текста, а более всего, конечно, столь присущее ему смирение и желание принести наибольшую пользу своим читателям. А такая польза несомненно могла получиться только в том случае, когда устранялось личное мнение по предложенному вопросу и разъяснение его предоставлялось безусловно авторитетным лицам. Так при изъяснении 10 ст., 29 псалма: «что пользы в крови моей, когда я сойду в тление» (εἰς διαφθорάν), Леонтий тотчас прибавляет: «надпись же псалма и весь его контекст учить нас понимать, что в псалме таинственно (μυστικῶς) прообразован Христос согласно изъяснению богословов (κατὰ τὴν τῶν θεολόγων ἐξήγησιν)»¹¹⁵². Доказывая на основании свящ. писания необходимость признания тленности тела Иисуса Христа во все время Его земной жизни против афтартодокитов¹¹⁵³, наш автор ссылается, затем, на св. Василия Великого, на то именно, что и он так толкует процитированные им места свящ. писания, т. е. что тело Господа нашего имело все признаки обычного человеческого тела, нуждалось в подкреплении и восстановленш жизненной и чувствующей силы (τὴν ζωτικὴν καὶ αἰσθητικὴν δύναμιν) посредством принятия пищи, питья, сна и т. д.¹¹⁵⁴. В виду такого отсутствия самостоятельного истолкования библейского текста и сравнительно небольшого круга примеров такового у Леонтия трудно сказать что-либо определенное относительно того

школьного направления, к какому его можно причислить в качестве библейского толкователя. Судя же по тому, что Леонтий имеет обыкновение в своих толкованиях опираться на авторитет Василия Великого и Григория Богослова, нужно думать, что он подобно каппадокийским отцам не держался строго говоря ни александрийского аллегоризма и символизма, ни антиохийского реализма и буквализма, а – истинной середины между, тем и другим. В соч. *Capita* 30 есть такое место, из которого не трудно понять всю справедливость сделанного нами заключения. В этом месте приводится много цитат из различных книг священного писания для доказательства той истины, что Христос должен быть исчисляем только в двух природных частях: Божестве и человечестве. И вот с одной стороны, Леонтий говорит о составе человеческой природы из тела, души и духа (ψυχὴν καὶ σῶμα καὶ πνεῦμα) согласно с александрийцами, с другой же стороны, он признает и различие в единстве и в исчислении разделяемых частей, (напр. и один день разделяется на 12 часов, и весь закон Божий – на две главных заповеди), это уже согласно с антиохийцами¹¹⁵⁵. Для такого совмещения синтетического – александрийского и аналитического – антиохийского метода Леонтий указывает даже основание в свящ. писании, которое то говорит: «Бог соделовае из обоих одно» (Еф. 2,14), то: «Он создает из двух в Себе Самом..., примиряет обоих» (Еф. 2,15–16). Обобщая свою мысль, автор так заключает данное место: ни в свящ. писании, ни у св. отцев нет разного смысла в различном обозначении, но скорее всего тот же смысл находится в каждом из них, какой и в различном обозначении всех их (τῇ ἐκ πάντων τούτων διαφόρῳ συμμασίᾳ)¹¹⁵⁶. Отсюда и мы вправе постановить то решение относительно Леонтия, как толкователя свящ. писания, что он выработал себе свой собственный, синкретический метод толкования, позволявший ему с одинаковым умением и пользой для богословской науки следовать буквализму и не пренебрегать аллегоризмом, прибегать к точному анализу текста и пользоваться его синтезом¹¹⁵⁷.

Нисколько не менее, но даже и еще более, чем священным писанием наш Леонтий пользуется в своих трудах писаниями св.

отцов и церковных писателей вообще. Его взгляд на этих последних и на их произведения самый чистый и возвышенный. Он называет св. отцов чудными советниками Св. Духа¹¹⁵⁸. Св. отцы, потому, все согласны друг с другом и не могут противоречить себе и друг другу, что они не сами говорили, но Духе Отца был говорящим в них¹¹⁵⁹. Поэтому ясно, что кто не признает отцов, славных и известных в церкви, тот противится повелению Божию¹¹⁶⁰. Такое высокое понятие о св. отцах и сознание такого важного значения их писаний и побуждает Леонтия постоянно прибегать к авторитетам сих богомудрых мужей¹¹⁶¹. Леонтий не только не скрывает, но намеренно выставляет на вид свое пользование отцами, он гордится, можно сказать, своим согласием с ними. «Из того, что я сказал, ничего нет моего, громко заявляет он, а все это я получил от отцов»¹¹⁶².

Широта пользования отцами у Леонтия измеряется не только тем, что он каждое свое положение старается обосновать на изречениях св. отцов церкви, но и еще более составлением особых сборников святоотеческих изречений, или так называемых флорилегиев. Таких флорилегиев у Леонтия четыре: по одному – при каждой из трех книг сочин. *Contra Nest, et Eutych.* и один самый большой при соч. *Contra Monoph.* В издании Миня мы имеем в полном виде изданных только последний флорилегий, а первые три изданы с большими опущениями против манускриптов и латинских изданий¹¹⁶³. Об этом сокращении в тексте Патрологии Миня сделаны соответствующие оговорки¹¹⁶⁴, иногда с мотивировкой такого рода: *minuendi voluminis gratia*, т. е. для уменьшения издания¹¹⁶⁵, или – что опущенные места из писателя могут быть найдены в полном собрании его трудов¹¹⁶⁶. Издание Миня в этом отношении представляет значительные неудобства, лишая исследователя возможности составить правильное понятие о всех источниках его ученой работы, или, по крайней мере, создавая такие затруднения, превозмочь которые далеко не всякий в состоянии. Такой недочет в издании Миня, конечно, и побудил Юнгласа составить в своей работе подробный список авторов и выдержек из них, помещенных в первых трех

флорилегиях Леонтия¹¹⁶⁷ с указанием тех мест в Минеевском издании или других кодексах, где данные выдержки находятся среди общего собрания трудов известного автора. И мы считаем не только не бесполезным, но и весьма целесообразным делом – составление такого списка, а потому и даем его.

Первый флорилегий составлен из цитат следующих авторов: 1., св. Василия Вел. (из его посланий к Терентию, Амфилохию, соборного, (Migne t. 32, с. 789А, 884А, 545С), из книг против Евномия (t. 29 с. 552С, 704С). 2., св. Григория Назианзского (t. 36, с. 476С), из послания к Клидонию (t. 37 с. 180А. 481С), из Апологет, (t. 35, с. 432G), из слов: на Пасху (Migne t. 36 с. 660С) и о Сыне (t. 36 с. 113). 3., Прокла, патр. Константинопольского (t. 86, с. 1309С; t. 65, с. 842С), 4., Исидора Пилусиота (t. 78, с. 388А, 409А, 252С, 369В, 357С), 5., Иустина Мученика (v-Ottö Iustini opera t. II, p. 2, p. 34, 36, 38, 46); 6., Иринея еп. Лионского (t. 86, с. 1309D), 7., Ипполита Римского (t. 86, с. 1312А), 8., Петра Александр, (t. 86, с. 1312В), 9., Кириака Пафского (t. 86, с. 1812В), 10., Афанасия Александр. (из книги о Троице t. 77, 13С; t. 26, с. 385А; против Аполлинария t. 26, с. 1105А, 1121D), 11., Григория Нисского (из книги против Аполлинария (t. 45, с. 1216А, против Евномия, t. 45 с. 597В, 705С, 761А, 716В); 12., Юлия Римского (Majī Sscript. veter. patr. nova collectio, VII, 167, с. 6); 13., Илария Пиктавийского (S. L. t. 10. с. 282, 290, 292), 14., Амвросия Мелдоланского (S. L, t. 16, С. 576В, 595В, 849А, 827CD, 1147В, S.G. t. 86 с. 1312С и 1313А); 15., Амфилохия Иконийского (t. 39, с. 109, и из письма к Селевку, изд. Голля: Amphilocho. v-Iconium. Leipzig, 1904, S. 52); 16., Геласия Кесарии Палест. (t. 86, с. 1313С), 17., Кирилла Иерусалим, (t. 33, с. 468А); 18., Флавиана Антиохийск. (t. 83, с. 204С, t. 86, с. 1313С); 19., Антиоха Птолемаидского (t. 86, с. 1316А); 20., Прокла Констант, (t. 65, с. 684А, 885D – Mansi, t. VII, с. 472); 21., Павла Емесского (t. 77, с. 1437А, 1441В); 22., Св. Кирилла Аленгсандрийского: из книги о Троице (t. 75, с. 680В, 681С), письма к Акакию (t. 77, с. 193D), против Нестория (t. 76, с. 109), письма к Суккенсу (t. 77; с. 232D; t. 75, с. 1289С; t. 74, с. 1004С); из схолий (t. 75, с. 1385С; t. 77, с. 989С; t. 76, с. 729D; t. 69, с. 576В; t. 68, с. 213В; t. 74, с. 1005А; t. 68, с. 637А; t. 86, с.

1832BC; t. 74, с. 1004A; t. 73, с. 161A; t. 75, с. 1404C; t. 77, с. 177A; t. 75, с. 1381A); из письма к Валериану (t. 77, с. 257B), из 2-го письма к Сукенсу, (t. 77, с. 241 – 244A, 244B.). Всего в первом флорилегии помещено 82 извлечения из 22 авторов¹¹⁶⁸.

Второй флорилегии состоит из цитат следующих авторов: 1., Дионисия Ареопажита (о Божественных именах S.G. t. 3, с. 728B); 2., Иустина Муч. (v-Ottö Iustiniopera, t. 2. 256); 3., Афанасия Александ. (t. 26, с. 1161B; t. 83, с. 296C, t. 25 с. 146A); его же из письма к Епиктету (t. 26, с. 1068A; t. 25, с. 104C и 101C); 4., Василия Великого (t. 31, с. 228C, t. 32, с. 972A); 5., Григория Назианз. (t. 36, с. 660C и 612A, 349A); 6., Григория Нисского: из книги против Евномия (t. 45, с. 708A) и нигде не найденная цитата: *quod est omnium – translatum est*; 7., Амвросия Медиоланского: из книги против Аполлин. (t. 86, с. 1356C=S. L. t. 16, с. 829C, с. 594A); 8., Иоанна Злат. (S.G. t. 59 с. 435, 371, 478, 475); 9., Ефрема Антиохийск. (нигде не найденная цитата: *incorruptio – expulit*); 10., Кирилла Александрийского: нигде не найденная цитата: *quia vero – patiendi*; (t. 75, с. 396C); из толков, на Матфея, (t. 86, с. 1356D); из толкования на посл, к евреям, (t. 86, с. 1356D); из письма к Сукенсу (t. 77, с. 236B). Всего во втором флорилегии находится 27 выдержек из 10-ти авторов¹¹⁶⁹.

Третий флорилегии включает в себе места а., из сочинений несторианских учителей: 1., Феодора Мопсуестийского (все из Migne S.G. t. 66, с. 972A, 976C, 980A, 980B, 980D, 981A, 981BCD, 984B, 984C, 984D, 985A, 985C, 985D. 988A, 988D, 988C, 988D. 989A, 989C, 992B, 992C, 1000A, 1000B, 1000C, 1000D, 1001A, 1004B=35 цитат)., 2., Диодора Тарсского из книги против синусиастов (t. 86, с. 1385D, 1388A, 1388C, 1388CD), 3., Павла Самосатского: 6 цитат с параллелями из Нестория (t. 86, с.1389CD – 1392A), и 3 – без параллелей, из коих одна и взята из диалога против Малхиона, (с. 1392BC); 4., Нестория (t. 86, с. 1392C); б., из актинесторианской литературы: 5, собора Антиохийского (8 цитат, t. 86, с. 1393ABC); 6., Малхиона: диалог против Нестория (с. 1393D); 7, Григория Назианз. (письма к Клидонию (t. 37, с. 177C – 181A); 8., Афанасия Великого (t. 26, с. 1105A); 9., Григория Нисского (t. 45, с. 41B); 10, Ефрема

Сирина (t, 86, с. 1396A); 11, Кирилл Александ. из собор. послания против Нестория (t. 77, с. 45B); 12, Исидора Пилусиота (t. 78, с. 1296). Всего здесь помещено 60 цитат из 12 авторов¹¹⁷⁰.

Флорилегий при соч. *Contra Monoph.* разделяется на две части, при чем в первую собраны отеческие свидетельства о том, кто такое покланяемый нами Христос, а во вторую – о том, какое соединение во Христе считают отцы. Первая часть кратка и состоит 1, из одного изречения св. Афанасия Вел, 2, одного же – св. Василия Вел. (с. 1817C), 3., трех изречений Григория Богослова (с. 1817CD), 4, четырех – Кирилл Александ. (с. 1817D), и еще двух его же, и 5, одного изречения Григория Богослова (с. 1820B). Вторая часть содержит следующие извлечения: 1., из Григория Богослова (с. 1820B), 2, Кирилл Александ. (4 цитаты): из объяснения собственных тезисов, письма к Сукенсу и из Глафир (с. 1820CD), Григория Богослова (4 цит. с. 1820D, 1821ABC); 4, Василия Вел. (из 1-й книги против Евномия, 2 цит.: с. 1821B), 5., Кирилл Александ. (из письма к царю Феодосию 2 цит. с. 1821CD); 6, Григория Нисского (2 цит. из книги против Евномия с. 1821D), 7, Иоанна Златоуста (против Аполлинария с. 1821D – 1824AB); 8, Кирилл Александ. (4 цит. с. 1814D, – 1825A); 9, Иоанна Златоуста (с. 1825C); 10, Иустина Муч. (из книги о св. Троице, с. 1825D); 11, Амвросия Медиолан. (с. 1825D – 1828A); 12, Юлия Римского (с. 1828A); 13, Григория Нисского (2 цит. с. 1828B); 14, Иоанна Златоуста (с. 1828C); 15, Ефрема Сирина (из слова на жемчуг, с. 1829C); 16, Исидора Пилусиота (к Кириллу Алекс. 1828C); 17, Павла Емесского (с. 1828D); 18, Кирилл Алекс, (к Иоанну Антиох. с. 1829 AB; о воплощении с. 1829CD; к Иусту, еп. Римск. с. 1832A); 19. Афанасия Александ. (с. 1832D); 20., Кирилл Алекс, (с. 1832BC; 1832Б; из слова о вере: 1833A; из письма к Сукенсу: 3 цит. с. 1833BC; к Евлогию, Иоанну и из слова о сокровищах: с. 1833CD); 21, Григория Нисского (против Аполлин. с. 1833D); 22, Исидора Пилусиота (из письма к Тимофею: с. 1836D); Феодота Антиохийского (против синусиастов с. 1836A); Кирилл Иерусалим. (с. 1836A); 25, Петра Александ. с. 1836B); 26, Севириана Гавальского (с. 1836B); 27, Прокла Константин. (2

цит. с. 1836BC); 28, Сильвестра Римского (с. 1836C); 29, Ипполита Римского (с. 1836C), 30, Илария Пиктавийского (2 цит. с. 1836D); 31, Амвросия Медиол. (7 цит. с. 1837ABC); 32, Амфилохия Иконийск. (2 цит. из писем против ариан и к Селевку с. 1837CD); 33, Августина Ригитского (т. е. Иппонского, из писем к Волузиану с. 1837D); 34, Флавиана Антиох. (2 цит. с. 1840A); 35, Исидора Пилусиота (из письма к диакону Феодосию с. 1840A); 36, Кирилла Александр. (2 цит. с. 1840B); 37, Евстафия Антиох. (с. 1840C); 88, Иоанна Златоуста (из письма к Кесарию, с. 1840C); 39, Амфилохия Иконийского (из письма к Селевку с. 1840D); 40, Григория Нисского (с. 1841 A). К этой части присоединены выдержки из сочинений: 41.. Амфилохия Сидского (из его письма к имп. Льву против собора с. 1841B), затем, следуют выдержки из сочинений монофиситских вождей: 42, Севира, подделывавшего свои слова под авторитеты еписк. Юлия и Амвросия (с. 1841B); его же из книги против Иоанна Грамматика (4 цит. с. 1841C – 1845C), из письма к Солону (с. 1845D); против Иоанна Грам. (с. 1848A); к Сергию Грам. 3 цит. (с. 1848BC); против Иоанна Грам. (2 цит. с. 1848D, 1849A); 43, Тимофея Элур: из письма к Александру Колониму (с. 1849BC). В опровержение монофиситского учения приводятся места из православных отцов: 44, Кирилла Александ. (6 цит. из 2-го письма к Сукенсу с. 1853BC; толков, на послание к евр. с. 1853D; письма к Сукенсу с. 1856C, к Акакию с. 1857C, 1860A; из ответов на недоумения с. 1861B). Наконец, в обличение мыслей, пропагандируемых аполлинаристами чрез подложную литературу, приведены выдержки: 45, из Григория Нисского (против Аполлинария с. 1876B), и 46, Кирилла Александр, (из письма к Сукенсу с. 1876B). Всех святоотеческих цитат в этом самом богатом флорилегии собрано 92, не считая многочисленных выдержек из монофиситских писателей¹¹⁷¹.

Всматриваясь пристальнее в состав авторов, цитируемых Леонтием в этих флорилегиях, мы не можем не видеть, что он пользуется для своих целей писателями как восточными, так и западными, богословами как александрийского, так и антиохийского направления. У него не заметно предубеждения, нет предвзятости против тех или других авторов, лишь бы

сочинения их представляли из себя соответствующий доказательный материал. В этом отношении за Леонтием нельзя не признать права на всестороннюю широту в знании и на полную свободу в пользовании святоотеческой литературой. Против такого признания могут говорить разве лишь два факта, обращающие на себя невольное внимание читателя трудов Леонтия: это – преимущественные ссылки на Кирилла Александрийского и отсутствие цитат из сочинений Льва, папы Римского. Цитат из Кирилла во всех флорилегиях у Леонтия насчитывается 63, т. е. ровно четвертая часть всех вообще цитат (252). Для нас теперь уже очень ясно, чем руководился Леонтий в такой обильной цитации из св. Кирилла. Для Леонтия существенно-важной задачей его писательской деятельности было – выяснить ту истину, что св. Кирилл Алекс, учил вполне согласно с Халкидонским собором и был не монофисит, не аполлинарист¹¹⁷², как его обвиняли враги, но чистый синодит, православный богослов, учивший об ипостасном соединении в едином Господе И. Христе двух неслитных и нераздельных природ. Отсюда для Леонтия настояла особая необходимость цитировать постоянно из св. Кирилла, дабы освободить его от всяких подозрений в односторонности и показать его истинное православие. Сочинения Кирилла на востоке были так широко распространены в публике, как никакие другие, почему трудно даже думать, что Леонтий не имел их у себя под руками, и если бы даже не имел их в своей библиотеке, то всегда и легко мог заимствовать их для своего пользования ими. Не так обстояло дело с сочинениями Льва, папы Римского.

И прежде всего о Льве Римском на востоке после Халкидонского собора вспоминали очень мало, и еще меньше интересовались и пользовались его сочинениями, потому что наде умами восточных христиан возобладало реакционное течение, т. е. возврат к александрийским традициям. И хотя в шестом веке эта реакция значительно ослабла и ясно обозначилось тяготение к примирительному синтезу борющихся направлений моно-и-дифиситизма, но все-таки примат в решении христологического вопроса оказался за

Кириллом и его доктриной. Папа же Леве был признан только не противоречащим Кирилловой христологии, так как этого факта после Халкидонского собора отрицать было уже нельзя. Понятно, что такое отношение к учению Льва восточных христиан не могло благоприятствовать его популярности и распространению его сочинений. Не видно, чтобы и в руках нашего автора Леонтия были сочинения Льва кроме разве известного его Томоса, хотя о нем Леонтий откровенно заявляет, что диакриномены (т. е. сомневающиеся из христиан) смотрят на него недоброжелательно¹¹⁷³. Далее, не видно, чтобы Леонтий в чем-либо проявлял свои особые симпатии ко Льву и его учению. Отношение нашего автора ко Льву можно характеризовать такж, что не отрицал его значения, но и не переоценивал его. Так в тех случаях, где представляется для Леонтия упомянуть о Льве, отозваться об его учении, там он и не избегает этого, и говорит похвалы по его адресу и ссылается на его сочинения. Вот, напр, говоря о полном противоречии учению отцев несторианской доктрины, Леонтий ссылается в конце всего на Халкидонское определение и на папу Льва. «Он (собор) окончательно разрушил опору вашего нечестия, утвердивши символ веры, а противника вашего нечестия, Льва, удостоил блестящих похвал, ибо он (Лев) основательно восстал против Евтихия, хитрой лисицы, и своими обличительными речами разоблачил его скрытое нечестное, за что собором и был отличен особыми почестями»¹¹⁷⁴. В другом месте Леонтий истолковывает Кириллову формулу: μία φύσις..., как: " δύο φύσεις Χριστοῦ, καθ' ὑπόστασιν μίαν ἡνωμένας κατὰ τὴν Λέοντος τοῦ σοφωτάτου καί τῶν ἁγίων πατέρων τὸν ἐν τῇ συνόδῳ Χαλκηδόνης ὁμολογίαν¹¹⁷⁵. Таким образом здесь автор указывает на полное согласие Льва с Кириллом и Халкидонским собором, подчеркивая чрез это ту мысль, что православие Льва есть в тоже время Кириллово православие, ибо учение их обоих одинаково совпадает с Халкидонским догматом. Севир и его последователи настойчиво требовали у православных ответа на вопрос: пусть кто-нибудь покажет, что Халкидонский собор или Томос Льва признают τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν, ἢ σύνοδον φυσικήν, ἢ ἐξ ἀμφοῖν ἓνα Χριστόν, ἢ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου

σεσαρκωμένην"¹¹⁷⁶. Леонтий принимает этот вызов и отвечает всеми своими сочинениями в том смысле, что если папа Лев и Халкидонский собор расходятся в христологической терминологии с Кириллом и традициями восточных, то в существе своего учения они вполне согласны друг с другом. Папе Льву писал блаженной памяти Флавиан и доказывал, что можно говорить: Христос принял одну природу Бога-Слова воплощенную или вочеловечившуюся в том смысле, что Господь наш И. Христос стал единым из двух природ, (т. е. остался одним Лицем при сохранении двух природ¹¹⁷⁷: «чудный Лев (Λέων ὁ θαυμάσιος) в своем взгляде и отзыв о деятельности Кирилла утвердил и признал все, сделанное им на Ефесском соборе против Нестория», т. е. иначе сказать, Лев оказался во всем солидарным с Кириллом в учении об И. Христе, о двух в Нем природах существенно и ипостасно соединенных, так что является единый Христос, в двух природах существующий¹¹⁷⁸. «Но говорят, пишет далее Леонтий, что относительно Флавиана, еписк. Константинопольского, было подозрение, что он склонялся к заблуждениям Нестория и потому его подозревали во всем, что он делал против Евтихия»¹¹⁷⁹. Такое подозрение основывалось именно на близких отношениях Флавпана к западной церкви, которую на востоке считали несторианствующей. Папа Лев, как известный выразитель западной догматики, переписывавшийся с Флавианом, отсюда также был сильно подозреваем в своем православии. Леонтий прилагает все усилия, чтобы снять эти подозрения как с Флавиана, так и со Льва, и доказать взаимное согласие этих иерархов в православной истине. Леонтий приводит и разбирает «Εκθesis τῆς πίστεως Флавиана и находит, что в нем нет несторианства, что в его содержании нет никакой разницы с Халкидонским определением¹¹⁸⁰. Итак, не может быть никакого сомнения в том, что он прекрасно знал о богословских творениях папы Льва и ценил значение его литературной деятельности для церкви в ее борьбе с еретиками и сектантами. Тем не менее по тактическим соображениями обусловливающимся переживаемым восточную церковью моментом, он воздерживался от частых упоминаний имени Льва

и ссылок на его авторитет, дабы, с одной стороны, не с играть в руку несторианам, видевшим себе союзника в лице Льва, как защитника дифиситизма, а с другой стороны, чтобы не отпугнуть от себя монофиситов, готовых считать Льва антиподом Кирилла, и таким образом – привести всех к принятию Халкидонскіго определения и вместе к воссоединению с церковью.

Наблюдения над флорилегиями Леонтия могут также служить для нас хорошим показателем литературных симпатий нашего автора и его богословского курса. Мы говорили, что Леонтий по своим богословским воззрениям принадлежит к синкретическому (каппадокийскому) направлению. Состав его флорилегиев теперь осязательно подтверждает нам всю непреложность такой его богословско-философской характеристики. Тогда как большинство цитируемых Леонтием авторов встречается по два-три раза каждый, каппадокийские же богословы имеют у него место почти на каждой странице его сборников. Так из Василия Великого Леонтий извлекает в сборники 10 цитат, из Григория Богослова – 20, из Григория Нисского – 13. Равным образом, и в тексте своих сочинений Леонтий ни на кого так часто не ссылается, как на каппадокийских отцев, которых всегда старается и отличить особыми титулами, в роде: μέγας θεολόγος и др.¹¹⁸¹. Все это убеждает нас, что для Леонтия каппадокийцы стоят на первом плане, что с их учением он постоянно сверяется в своей учено-богословской деятельности. И только Св. Кирилл Александрийский, с которым Леонтий стоит в исключительно тесной близости, находит себе на страницах сочинений нашего автора более частое, чем каппадокийцы, упоминание и цитацию.

Флорилегии Леонтия важны и любопытны еще и в том отношении, что они сохранили для нас отрывки из таких сочинений, которые отчасти совсем не дошли до нас в своем полном виде с именем своих авторов, отчасти же и совсем неизвестны были вместе с именами своих писателей. Такова, напр., цитата из «Антиоха Птолемаидского, свидетельство которого помнил св. Кирилл»¹¹⁸². Во 2-й книге «О священных

вещах» есть еще фрагмент из слова этого же писателя об Адаме¹¹⁸³, при чем издатель замечает, что этот Антиох жил в начале V-го века и что все его сочинения утрачены. Такова же цитата из Св. Кириака, еп. Нафского, который был одним из отцов Никейского собора¹¹⁸⁴, что подтверждает и Ефрем Антиохийский¹¹⁸⁵. Таковы, далее, цитаты: из Геласия, еп. Кесарийского, одного из отцов 2-го вселенского собора¹¹⁸⁶, Иринея, еп. Лионского¹¹⁸⁷, Севириана Гавальского¹¹⁸⁸, Амфилохия Сидского¹¹⁸⁹.

Все же вообще многочисленные извлечения из сочинений, как известнейших отцов – писателей, так и совсем неизвестных нам авторов, красноречиво говорит о том, что Леонтий обладал обширным знанием патристической литературы и имел в своем распоряжении если не – большую библиотеку сочинений св. отцов и учителей церкви, то большие сборники выдержек из них по разным вопросам богословия вообще и христологии в частности. В сочинениях Леонтия мы неоднократно встречаемся с такими выражениями, которые свидетельствуют о забвении автором когда-то читанных сочинений и неимении их под руками для справок, вроде: «кто-то сказал», «где-то говорится»¹¹⁹⁰. Все подобные выражения говорят не о чем другом, как о громадной патристической начитанности нашего автора, благодаря которой у него в голове постоянно мелькают подходящие к его рассуждению изречения отцов, и только обремененная знаниями и ослабленная годами память его не всегда оказывается в состоянии воспроизвести имена их и названия их сочинений.

С большим запасом библейских и патристических знаний Леонтий Виз. счастливо соединил в себе и надлежащее умение и полную самостоятельность в применении этих знаний к своим богословско-полемиическим целям. Те принципы, какими он руководился в пользовании библейским и отеческим материалом, рисуют нам Леонтия как чуждого всякой рутины герменевта и патролога. Он сам так характеризует эти принципы свои: «необходимо заботиться не о словах, но о мыслях (μή τὰς φωναῖ., ἀλλά νοήματα), и если есть какое-нибудь слово новое, то раз оно отвечает своему назначению и согласуется с

древним, из начала признанным православием, (ἐξ ἀρχῆς ὁμολογούμενῃ ὀρθοδοξίᾳ συμφωνεῖ), таковое нужно уважать и почитать, как свое собственное (ὡς οἰκεῖον). Если какое-нибудь, употребляемое в свящ. писании и у всех св. отцев, слово по какому-нибудь нечестивому нововведению переносится кем-либо в сторону от истинного смысла, то нужно его отбрасывать и отвращаться от них, как от ловких шулеров, подделывающих не только изображение и надпись, но и самое серебро лукаво рассматривающих и испытывающих, еще годно ли оно»¹¹⁹¹. Согласно с такими началами наш автор не является в своих сочинениях ни педантичным буквалистом, ни либеральным аллегористом. Строго держась церковных традиций, он не доходит в такой приверженности до безразсудства и всегда готов признать и новое, если оно отвечает истине, готов отказаться и от старого, особенно если оно получило в понимании людей превратное понимание и сбивает их с толку. Во время Леонтия был особенно в ходу прием казуистического толкования св. писания и святоотеческих творений для оправдания ложных взглядов. «Не только отеческими, но и священными писаниями еретики злоупотребляют, всякое слово у них получает извращение и ложную интерпретацию»¹¹⁹², говорит Леонтий. Отсюда понятно, почему в своих сочинениях наш автор с особенным усердием и тщательности занимается выяснением истинного смысла и значения отдельных слов и целых выражений: этим он выбивал из рук то вредоносное оружие, которым пользовались сектанты в борьбе с православными. Но преследуя такие задачи, Леонтий и сам легко мог впасть в крайность, сделаться ригористичным и односторонним в отношении понимания спорных пунктов. Некоторую дань такому полемическому увлечению автор и платит, когда напр., в горячей защите Кирилла проявляет колебательность в отношении уже принятого смысла христологических терминов, или когда в усиленном стремлении реабилитировать Халкидонский собор, считает (не без натяжки, конечно) ὁρῶς его совершенно тождественным с учением св. Кирилла и в частности с его формулой: μία φύσις... При своем, очевидно, горячем темперамента Леонтий мог бы зайти и

далеко по пути увлечения крайними и односторонними взглядами. Но Леонтия от такого несчастья спасала всегда его твердая вера: во 1-х, – в богодухновенность священного писания, как первоисточника церковного учения: потому он с такою силою и обрушивается на Феодора Мопсуест, отрицавшего эту богодухновенность и вместе с нею исключавшего некоторые из числа канонических книг¹¹⁹³; во 2-х, – в непогрешимость вселенского церковного сознания, отразившегося в учении столпов церкви – св. отцев и постановлениях соборов. Авторитет отцев и соборов у Леонтия имеет для него непоколебимое и решающее значение. «Кто восстает против них, говорит Леонтий, тот не против одного лица, но против всех христиан делает возмущение, что да не постигнет нас, которые предпочитаем истину спорливости¹¹⁹⁴.

Итак, сделанное нами краткое обозрение библейских и патристических свидетельств у Леонтия ясно показывает нам, что наш автор в совершенстве знал первоисточники христианского богословия – Библию и творения св. отцев и широко пользовался ими для своих богословско-полемических целей. Вот почему аргументация Леонтия, как и все его богословское учение, не смотря на доминирующий в нем рационалистический элемент, с которым всегда соединяется и подозрение в субьективизме, не смотря на это, имеет неотразимую силу убедительности, ибо покоится на непреложных, объективных источниках. Эта отличительная особенность трудов Леонтия в свою очередь возвышает и упрочивает их значение, поставляя их в одном ранге с произведениями святоотеческой письменности.

Глава 3

Леонтий, как критик, апокрифической, (подложной святоотеческой), литературы. Понятие о таковой литературы и откуда она появилась. И несториане, и монофиситы одинаково плодили ее. Побуждения к подлогам со стороны аполлинаристов. Свидетельства о подлогах имп. Иустиниана, Евагрия, Евлогия Александр., Иоанн, еп. Скифопольский в качестве критика апокрифов. Что сделал по этой критике севирианский коллоквиум 533 г. Имп. Иустиниан, как критик апокрифов, в сравнении сл. Леонтием Виз. Обзор критических этюдов Леонтия в разных местах его сочинений. Специальное сочинение по критике подложной литературы. Изложение его содержания: отрывки из сочинений Аполлинария, надписываемые именем св. отцев, исповедание Иовия, противоречивость в учении аполлинаристов: Валентина, Тимофея, Иолемия и Гомония. Она объясняется неясностью и сбивчивостью учения самого Аполлинария, что и видно в приводимых из него выдержках. Сведения об апокрифической литературе, находящейся в соч. *De sectis*. Чем объясняется относительная неполнота сведений об апокрифах в сочинениях Леонтия. Общее суждение об его учено-критической деятельности.

Под именем апокрифической литературы в отношении к трудам Леонтия Виз. нужно разуметь те произведения Аполлинария, еп. Лаодикийского, которые надписывались именами св. отцев: Афанасия, архиеп. Александрийского, Юлия и Феликса, епископов Римских, Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского и Ерехтия, и выдавались за подлинные труды этих последних отцев. Таким образом, в сущности своей – это были форменные подлоги, непростительные тем более, что имели в виду самую коварную цель – подтверждение еретических мыслей свидетельствами православных авторитетов и совращение чрез это легковых людей в ересь. Печальная история таких литературных подлогов обнимает собою период почти в два столетия, именно V-й и VI-й века, в

течение которых эти подлоги получили и свое распространение и свое изобличение¹¹⁹⁵.

Трудно сказать в точности, кто именно первый положил начало этому постыдному приему защиты своих убеждений. Одно только можно утверждать с несомненностью, что литературные подлоги совершали уже несториане. Так св. Кирилл уже во-втором послании к Сукенсу говорит, что несториане распространяли, ими самими изготовленные, подложные послания, в одном из которых читается, что папа Сикст не утвердил отставку Нестория, а в другом, что Кирилл очень сожалеет о своем образе действий в Ефес¹¹⁹⁶. Кирилл знал и другие подделки несторианами святоотеческих творений, состоявший в таком искажении подлинного текста св. отцев, которое совсем изменяло его православный смысл и сообщало несторианскую окраску. О таком искажении св. Кирилл знал, напр., в отношении послания св. Афанасия к Епиктету, знал, что оно исполнено несторианского нечестия¹¹⁹⁷. Не ускользнул от наблюдений и нашего автора – Леонтия Виз. этот факт подделки подлинных сочинений православных писателей несторианами. В сочинении *De sectis* Леонтий пишет: «нужно и то знать, что распространяются (φέρονται) некоторые письма Феодорита и Нестория, в которых они друг друга взаимно одобряют: они вымышлены (πλάσταί δέ εἰσι), их вымышляют еретики, чтобы бороться при помощи их с собором»¹¹⁹⁸. У Леонтия это – единственная заметка о несторианских подлогах, и мы отсюда можем заключить, что несториане в своих подделках вообще большого успеха не имели, так что во времена Леонтия на них уже перестали обращать внимание.

На смену несторианам по части подлогов в это время выступили монофиситы. Известия о такой недостойной деятельности их современны началу евтихианства. Евтихианство же имеет прямую, генетическую связь с аполлинарианством, ибо основное заблуждение их было одинаково, именно – признание одной совершенной, и только Божественной природы в Иисусе Христе, как воплотившемся Сыне Божиим. С аполлинарианством боролись с православной

стороны превосходный богословский силы: Каппадокийские отцы, а затем св. Кирилл Александрийский. Такие силы скоро, конечно, сбили последователей Аполлинария с занимаемых ими позиций и, что очень вероятно, похлопотали пред кем следует об уничтожении многочисленных сочинений последнего, так как на них аполлинариисты опирались в своем лжеучении¹¹⁹⁹. В виду этого аполлинариисты пустились на крайние меры в деле защиты своих убеждений и вместе сохранения творений своего учителя: на замену в собственных сочинениях Аполлинария его имени именами православных авторов, писавших в одно время с ним на востоке или на западе. Лицу, малосведущему в богословской литературе, трудно было распознать такую подделку, принимая же все за чистую монету и читая под видом православных еретические произведения, оно незаметно для себя заражалось теми тлетворными идеями, какие в них были вложены.

На такие подложные сочинения опирался уже Евтихий, человек рабски преданный букве и книжным свидетельствам. Будучи осужден в первый раз на Константинопольском соборе (448 г.), Евтихий апеллировал к папе Льву, при чем доказывал о себе, что все его еретичество состоит в том, что он держится строго буквы Никейского собора и не может принять учения о двух природах во Христе, так как «блаженные отцы наши Юлий и Феликс, (эти имена должны были особенно приятно подействовать на сердце римского первосвященника!), Афанасий и Григорий отвергали термин две природы»¹²⁰⁰. Несомненно Евтихий знал, что говорил в данном случае, он, именно, твердо верил в безусловную истинность всего читанного им в книгах с надписью указанных авторов, не подозревая, что эти надписи были подложные. Импер. Маркиан в своей грамате к палестинским монахам также писал: «некоторые не боятся распространять в народе книги Аполлинария, выдавая их за изречения св. отцев, чтобы своею ложью сбить с толку простецов»¹²⁰¹. После Халкидонского собора подложная литература в особенности сильно начала распространяться на востоке, так как монофиситы, разделившись на разные партии, стали подыскивать

оправдания и основания для своих взглядов в учении св. отцев. Монофиситами в это время не только были использованы существовавшие подложные сочинения, но комплект их пополнен был новыми, не менее искусными по подделке, экземплярами. Об этом свидетельствует император Иустиниан, когда говорит: «чтобы искуснее замаскировать Аполлинарнево нечестие, они (его последователи) выдают принадлежащие св. отцам сочинения за его (Аполлинария) сочинения, а последние за творения первых, обманывая простаков и отвращая их от истины»¹²⁰². Затем, относительно подлогов очень хорошо говорит историк Евагрий, именно о монофиситских подлогах: «они преподносят нам то, что содержит анафему (ἀναθεματισμόν) на тех, кто считает две природы во Христе. Сам иерусалимский (епископ), утверждающий, что все это они выдумали, представил иное без такой анафемы. И не удивительно: ибо они и книги св. отцев (λόγους τῶν πατέρων) часто подделывали; многие книги Аполлинария чрез надписание (διὰ τῶν ἐπιγραφῶν) приписывали Афанасию, Григорию Чудотворцу и Юлию. Такими же книгами они в особенности многих увлекают в собственное нечестие»¹²⁰³. О подложных сочинениях, далее, знал и о них публично заявлял Евлогий, архиепископ Александр. Эти места его сочинений, однако, до нас не сохранились в подлиннике, а только в рецензии патр. Фотия. Рецензента, же говорить об этом очень кратко и неопределенно, только то, что приводимые еретиками свидетельства из Афанасия и Григория Чудотворца – не их собственные слова, а глупость Аполлинария, выдаваемая под их именем. Также не подлинны и слова из письма Юлия Римского к Дионисию, – это подделка аполлинаристов в роде Полемона»¹²⁰⁴.

Более видным знатоком и обстоятельным критиком апокрифов был, по-видимому, Иоанн, еп. Скифопольский, предшественник нашего Леонтия по работе в области критики. Леонтий с большою похвалою отзывается об его трудах, (φιλοπονῆσας ἐν τοῖς παλαιότατοις Ἀπολλιναρίου συγγραμμασιν), и говорит, что он нашел такую выдержку из Аполлинария, которая ходила под именем Юлиевой¹²⁰⁵. Но подлинные труды Иоанна

все утрачены и мы лишены возможности сказать что либо определенное о значении его критических работ. Сравнительно больше сведений о подложной литературе мы можем найти в актах севирианского коллоквиума 533 года¹²⁰⁶. На одном из его заседаний произошло состязание православных с севирианами, при чем последние стали ссылаться в оправдание своего учения об одной природе во Христе на слова из посланий Юлия и Феликса, епископов Римских, Афанасия Александ. и Григория Чудотворца. Для многих из православных, участвовавших в этом состязании, такие аргументы оказались неожиданными и вызвали у них сильное недоумение. Тогда председатель коллоквиума Ипатий, еп. Ефесский, разъяснил, что указанные свидетельства не имеют никакого доказательного значения, ибо они подложны (*falsae sunt epistolae*): их подделали древние еретики-аполлинаристы, которые собственное сочинение Аполлинария надписали именем Юлия к Дионисию. К сожалению, в актах коллоквиума опущены все интересные для нас подробности относительно критического разбора этих подлогов, а вместе с тем отнята и возможность надлежащей оценки данной критики. И только из того факта, что севириане в дальнейших спорах с православными не осмеливались больше выступать с подобными негодными аргументами можно заключать, что критика была обстоятельна и убедительна. Близким участником этого коллоквиума, происходившего в царском дворце, был, конечно, импер. Иустиниан, возможно, как мы и допускаем, что в них принимал участие и наш автор, Леонтий Виз. Вот почему именно у этих авторов мы и встречаем более или менее подробные сообщения о подложной литературе.

Всматриваясь в эти сообщения, мы легко можем убедиться, что Иустиниан в своем сообщении не выходит почти за пределы тех рассуждений, какие велись на севирианском коллоквиуме, Леонтий же в общей сложности дает столько материала о подложных сочинениях, сколько мы не найдем у всех писателей по этому вопросу вместе. Тогда как у Иустиниана подложным сочинениям посвящено всего лишь две-три страницы по изданию Миня¹²⁰⁷, у Леонтия же им отведено

три обширных места, из коих одно представляет собою цельное сочинение по этому вопросу, это – Advers. fraudes apollin. Соответственно незначительности уделяемого места и самые сведения о подлогах у Иустиниана очень кратки, даже скудны. Император указывает на существование двух подложных посланий (δύο ἐπίστολας ψευδοεπιράφους); Юлия, еп. Римского к Дионисию пресвитеру¹²⁰⁸ и св. Афанасия к царю Иовиану. Для изобличения того, что эти послания по своему содержанию составляют плод мудрований Аполлинария об одной, воплощенной и покланяемой одним поклонением природе И. Христа¹²⁰⁹, Иустиниан указывает на тождественное учение Аполлинария в его слове против Диодора (ἐκ τῶν Ἀπολλιναρίου λόγων... κατὰ Λιούδωρου) и в книге о воплощении (ἐν τῷ περὶ σαρκώσεως λόγῳ). Он приводит небольшие выдержки из этих сочинений и затем противопоставляет им подлинные свидетельства св. отцов Афанасия и Кирилла, в коих содержится учение, противное «изобретениям акефалов»¹²¹⁰. Сверх всего этого, император прибавляет только некоторые свои соображения с целью более твердо установить факт подложности обсуждаемых посланий. 1. В действительности первосвященники древнего Рима, следуя во всем апостольской традиции, никогда между собою не разногласили, но всегда сохраняли истинное учение. Отсюда Юлий и Феликс не могли учить об одной природе во Христе, так как ни один папа, до них об этом никогда не говорил. 2. Потом, необычно для Римского епископа адресовать письмо к одному пресвитеру (т. е. к Дионисию), а не к сонму пресвитеров, епископов или патриархов. 3. Далее, в архивах не найдено никакого послания, подобного подложному с именем Юлия, еп. Римского. 4. Послание Афанасия подложно уже потому, что не носить характера послания и написано стилем неприличным для послания к императору. 5. Во времена имп. Иовиана никаких споров о воплощении не поднималось и потому послание Афанасия с таким содержанием само по себе невозможно. 6. Существует подлинное послание Афанасия к Иовиану, о котором упоминает Григорий Богослов, и которое Тимофей, ученик Аполлинария, приводит целиком в своей истории (ἐν τῇ

οίκῳ ἱστορίᾳ). Иустиниан выписывает это письмо, подтверждая тем факт пользования одним общим с нашим Леонтием! источником – церковной историей аполлинариста Тимофея, еп. Виритского¹²¹¹. Вот в точности все, что дает Иустиниан по критике подложной литературы. Думаем, что в таком именно виде и была представлена с православной стороны критика подлогов на севирианском коллоквиуме. Ни прежде, ни после этого Иустиниан вопросами о подложной литературе не занимался, а потому и естественно думать, что он в данном случае использовал известные ему результаты происходивших на коллоквиуме состязаний, далее же этого в самостоятельном исследовании не пошел.

У нашего Леонтия мы, прежде всего, находим целую массу материала, касающегося литературных подлогов. Он воспроизводит пред нами в подлиннике и самые эти подложные сочинения, равно как и сочинения тех лиц, подделкой которых они являются. В сочинении *Contra Monophys.* таким материалом занято место в шесть страниц по изданию Миня¹²¹². Здесь приводятся слова св. Афанасия Великого¹²¹³, в которых он учит признавать во Христе одну природу Бога Слова воплощенную после воплощения. То же самое читаем и в соч. *De sectis*¹²¹⁴. Критикуя этот апокриф, Леонтий доказывает, что данные слова принадлежат не Афанасию, а Аполлинарию, «ибо никакой богоносный муж сам себе не противоречит»¹²¹⁵. Потом, Афанасий не мог говорить об одной природе Божественной, ибо повсюду в своих сочинениях признает во Христе две природы, наконец, неоспоримую принадлежность этих слов самому Аполлинарию подтверждает Тимофей, ученик Аполлинария, в своей церковной истории (ἐν τῇ ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ), и ученик Тимофея Полемоде, о которых вспоминает св. Кирилл и Севир Патралийский¹²¹⁶. Этими данными вполне доказывается, что все приписываемое в апокрифе св. Афанасию, на самом деле есть подлинное произведение Аполлинария. Афанасий совершенно не может быть подозреваем в монофиситстве, по словам Леонтия¹²¹⁷, так как его учение вполне согласно с св. Кириллом, который с похвалою отзывается об его учении.

Затем, Леонтий исследует апокрифическое место из сочинения, принадлежащего Юлию, еп. Римскому: περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνότητος τοῦ σώματος πρὸς θῆν θεότητα, в котором содержится учение «об одной Божественной природе, обозначаемой одним именем»¹²¹⁸. Приведя дословно этот апокриф, Леонтий говорит, что последний не может быть признан за Юлиево произведение¹²¹⁹. Сами, римляне не считают этих слов принадлежащими Юлию и ни в каких кодексах они Юлию не приписываются. Иоанн, еп. Скифопольский, нашел такие слова именно у Аполлинария. «А то, что они только и могут принадлежать Аполлинарию, явствует из последующего в той же книге чрез несколько листов, где говорится, что тело Господа не оживляется душою, чего Юлий никогда бы не сказал. Ибо это Аполлинарий догматизировал, что Господь не имеет души (ἃ ψυχὸν εἶναι τὸν Κύριον), о чем свидетельствует в своей церковной истории Сократ»¹²²⁰.

Далее, Леонтий публикует и еще подложное послание с именем Юлия, адресованное к Дионисию¹²²¹. В приведенных трех эксцерптах из этого послания легко усмотреть, что основною мыслью их служит учение об одной природе во Христе, «ибо одно в Нем Лице (πρὸσωπον ἓν), которое никак не может быть разделено на два»¹²²². Леонтий прямо заявляет, что здесь проповедуется догмат Аполлинария, ничего общего не имеющий с подлинным учением Юлия и других отцев. «Достаточно заглянуть в древния сочинения Аполлинария о воплощении (περὶ τῆς οἰκονομίας), чтобы убедиться в том, что никакого родства с учением Юлия в них нет»¹²²³. Леонтий выписывает тезис за тезисом из апокрифа и исследует их с точки зрения согласия с учением св. отцев и здравого разума, и в конце концов находит, что апокриф содержит в себе мысли противоречивые, безумные и чуждые благочестия¹²²⁴.

Наконец, Леонтий приводит и еще апокриф, приписываемый Григорию Чудотворцу с заглавием: Ἐν τῇ κατὰ μέρος Πίστει¹²²⁵. В нем утверждается, что прославляют две природы во Христе, (которые отождествляются еретиками с понятием лиц), это значит делать из Св. Троицы четверицу, признавать за одно Лице Бога Отца, другое Бога Сына, за третье человека, и за

четвертое Св. Духа. «Сильно можно сомневаться относительно этого, авторитета», говорит Леонтий. Такое сочинение неизвестно с именем Григория Чудотворца. Потом если оно и принадлежит этому св. отцу, то может быть понимаемо и в православном смысле: св. отец говорит, что нельзя признавать в Нем (Христе) двух божественных природ (οὐδέ δύο φύσεις θείας), но считать Его совершенным Богом в одном природном Божественном совершенстве, а не в двух, потому что Он воплотился непреложно (ἀτρέπτως) и имеет Божество нерукотворенно (ἀδιαπλασιάστως)¹²²⁶. Вот что св. отец хотел сказать, а это не включает в себе ничего противного обще-церковному учению.

Специальное сочинение Леонтия по вопросу об «обманах аполлинаристов» имеет в виду те же самые подложные сочинения, какие исследуются в Contra Monoph., только здесь автор извлекает из них еще более обильный материал, чтобы яснее обнаружить обман, заключающийся в этих сочинениях и отнять у пользующихся ими всякую надежду на них. «У многих из православных, говорит Леонтий, можно найти сочинение Аполлинария: » τήν κατά μέος πίστιν«, надписанное именем Григория, и некоторые его письма, надписанные именем Юлия, и другия его сочинения о воплощении (περί σαρκώσζως), надписанные именем Афанасия, каково, например, изложение веры, согласное с изложением 318 отцев. И не только сочинения этих отцев, но и некоторых других такого рода они (аполлинаристы) подделывали»¹²²⁷. Для вернейшего изобличения этих подлогов Леонтий пользуется сравнительным методом: он публикует те места из сочинений Аполлинария, по которым всякий, имеющий под руками подложные сочинения, сразу мог бы убедиться, что они составляют извлечения именно из Аполлинария и к св. отцам никакого касательства не имеют. Сначала наш автор приводит те места из сочинений Аполлинария, какие он нашел в сочинениях его учеников и прежде всего у аполлинариста Валентина. В его «апологетических главах», (κεφάλαια ἀπολογίας) находятся выдержки из писем Аполлинария к Серапиону, к Дионисию, Терентию. За выдержками следует

исповедание веры в И. Христа согласно изложенному учению Аполлинария и предаются анафеме все, кто не признает, что плоть Христа из Марии, что эта плоть – несотворенной природы и единосущна Богу, что Божество страдало и что от нее (плоти) – страдания души¹²²⁸. Далее приводится исповедание веры епископа Иовия. Очевидно, наш автор считает его за аполлинариста¹²²⁹. Но самое исповедание обнаруживает в нем более православного – дифисита, чем сектанта – монофисита, и только разве путем натянутого толкования можно в некоторых его выражениях усмотреть аполлинаристическую тенденцию, как, напр., в словах: «совершенно соединенная с Логосом плоть и никогда от Него не отделяемая, уже не есть плоть человека, ни раба, ни тварного лица, но Его Бога Логоса, Творца, Единосущного Богу, но не единосущного безтелесной сущности неизреченного Отца»¹²³⁰.

Вслед за исповеданием Иовия Леотий помещает обличение Валентином Христианом Тимофея и его сообщников с учителем их Полемием¹²³¹. Все эти аполлинаристы, в числе коих стоите и имя Иовия, обличаются в признании ими единосущия тела Христова Богу безтелесному, а затем в извращении смысла св. писания и перетолковании в дурную сторону книг преблаженнейшего отца и учителя Аполлинария. Последний же, наоборот, говорит Леонтий, называет безумными и нечестивыми тех, которые говорят, что тело единосущно Божеству, посему Тимофей и Полемий не только еретики, но и клеветники. И блаж. Афанасий, святейший наш епископ, сказал, что те происходят из преисподней, которые дерзают считать единосущным Божеству тело из Марии¹²³². Очевидно, отсюда, что последователи Аполлинария сами расходились во мнениях относительно понимания его учения, и тогда как одни, как Валентин, полагали, что Аполлинарий учит о двух разных природах во Христе, хотя при этом человеческая природа и не является самостоятельной, а управляется Логосом, другие, как Тимофеем и его сообщники, думали, что человеческая природа совсем слилась с Божественною сущностью в Боге-Слове. Констатировать такой факт раскола между аполлинаристами было для полемических целей Леонтия вдвойне важно, ибо чрез

это с одной стороны обличалось и самое учение Аполлинария, как самопротиворечивое и непоследовательное, с другой же стороны, этот характерный признак противоречивости, присущий доктрине Аполлинария, становился для Леонтия основным критерием, для распознавания его посланий, надписанных именем св. отцев, т. е. аполлинаристических подлогов. Такое свое мнение Леонтий и высказывает, когда говорить: «не должно нас удивлять, что Валентин и Тимофей, ученики Аполлинария, то признают единосущие, то отвергают его и оба исходят из своего учителя»¹²³³. Для той же цели изобличения последователей Аполлинария в противоречивых взглядах Леонтий приводит выдержки из письма Тимфоея, еп. Виритского к еп. Гомонию, в коих содержатся извлечения из писем Аполлинария к Серапиону и из других книг (ἐν διαφόροις λόγοις). Оказывается, что Гомоний, как и Валентин, также анафематствовал Тимофея за его учение об единосущии плоти Христовой с Божеством, хотя оба они основывались на словах Аполлинария. Дабы еще более подкрепить найденный результат относительно доктрины Аполлинария, Леонтий приводит много извлечений из самых сочинений Аполлинария, которые очевидно, он имел у себя под руками, при чем обозначает и названия этих сочинений то но начальным их словам¹²³⁴, то по лицам, к коим они адресованы (к Дионисию, Флавиану, Диодору)¹²³⁵.

Тщательно проверивши найденный критерий для суждения о сочинениях Аполлинария и приложивши его к сочинениям аполлинаристов, Леонтий обнаруживает с очевидностью скрытое нечестие в этих последних. А затем для него уже не представляло никакого затруднения произнести решительный приговор и относительно аполлинаристических литературных подлогов. Он и произносить этот приговор в такой категорической форме: «те письма, которые распространяются под именем Юлия, все они суть Аполлинариевы, кроме тех, о коих упоминают Афанасий и историки». «Мы признаем их за сочинения самого Аполлинария не только на основании свидетельства учеников его, надписывавших эти сочинения то ложным именем Юлия, то Григория, то Афанасия, но и из

самого рода речи и стиля их. А чтобы и еще более убедиться в этой истине, предлагает Леонтий, приведем целиком речь Аполлинария»¹²³⁶. И он, действительно, приводит текст найденного им в библиотеке Андрея, еп. Сидонского, приветственного послания Аполлинария к епископам Диокесарии¹²³⁷, присоединяя к нему еще два места из сочинения: τῆς κατὰ μέρος πίστεως¹²³⁸ и одно место из книги: εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως¹²³⁹.

Если теперь сопоставить текст этих мест в разбираемом нами сочинении Леонтия с текстом приведенных в его: *Contra Monoph. апокрифов*, то не останется никакого сомнения в том, что пред нами одн и те же мысли, одна и та же речь и, стало быть, одни и те же сочинения Аполлинария только под разными заглавиями, в одном случае – подлинными, в другом – подложными¹²⁴⁰. В особенности же обращают на себя внимание две выдержки из сочинений Аполлинария, сделанных его учеником Тимофеем: первая, находящаяся в с. 1961А, («сказал он, т. е. Аполлинарий, в слове, начало которого: ὁὔτις», весьма сходна с подложным посланием Юлия: περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐννόσεως (с. 1865В, 1873В), чем и удостоверяется факт принадлежности этого послания Аполлинарию. Вторая, находящаяся в с. 1972А, (τοῦ αὐτοῦ⁸¹161; т. е. Аполлинария, ἐκ τῆς κατὰ μέρος πίστεως), во многом сходна с подложным посланием Григория Чудотворца, заглавие которого: ἐκ τῆς κατὰ μέρος πίστεως (с. 1873СD), чем и подтверждается несомненность подлога в этом случае. Вообще же, данное сочинение Леонтия: *Advers. fraud. apollin.* представляет из себя капитальнейшую работу по критике подложных сочинений и в этом отношении имеет громадную ценность. Эта ценность увеличивается еще тем, что, обнаруживая аполлинаристические подлоги, оно вместе с тем восстанавливает текст подлинных сочинений Аполлинария, в большинстве утраченных. Правда, в этом сочинении очень ощутительно сказывается недостаток собственной критической аргументации автора, вследствие чего сочинение кажется сводом одного сырого материала, но если мы вспомним, что Леонтий имеет в виду этим сочинением дополнить и подтвердить те мысли и положения, которые он

высказал в сочин. Contra Monoph, то никакого недостатка здесь не усмотрим, а должны будем признать его самой целесообразной иллюстрацией к уже поставленному и развитому вопросу. Этот вопрос о подложных сочинениях Леонтий, очевидно, считал самым важным в своей полемической деятельности и в то же время самым трудным для разрешения. Мало того, что этот вопрос детально был исследован им в указанных двух сочинениях, он не может пройти мимо него и в De sectis, или в «Схолиях».

В De sectis сведения обо апокрифах изложены Леонтием, как мы уже и указывали, в сравнительно кратком и компактном виде, при чем, однако, здесь вносятся некоторые новые данные по этому вопросу. Так тот Дионисий, к которому адресовано подложное послание Юлия, начинающееся с «Θαυμάζω πυνθανόμενος»¹²⁴¹, здесь называется Коринфским епископом¹²⁴². Личность этого Дионисия и доселе остается невыясненного в науке и вообще на основании имеющихся источников точно определена быть не может¹²⁴³. Но это не так важно, гораздо важнее те сведения, которые сообщает наш автор по поводу самого апокрифа. Именно, что не только это послание принадлежит Аполлинарию, но и другие семь писем, приписываемых Юлию, на самом деле суть произведения Аполлинария. Потом, что в этом послании слово: σῶμα употреблено без прилагательных: νοερόν ἢ ἔμψυχον, как то было обычно для писателей Юлиевой эпохи. Отсюда же следует, что данное послание – позднейшего происхождения, сработано самими аполлинаристами. Григорий Нисский, сообщает еще наш автор, в своем сочинении против Аполлинария упоминает о многом из того, что проводится в подложном послании Юлия, и тем самым обличает аполлинаристов в их обманах. Говорят также, что в актах Ефесского собора это послание отнесено к блаж. Кириллу. Это неправда, говорит Леонтий: имеющееся там послание – иное, не Юлия, а Тимофея, считается же за один из многих его списков¹²⁴⁴.

В критике следующего апокрифа Григория Чудотворца также встречаются некоторые особенности во взглядах нашего автора. У древних (полемистов-богословов), рассуждает

Леонтий, не было и сомнения в том, что это письмо не-Григориено. Григорий Нисский, перечисляя богословские труды Чудотворца, не упоминает об указанном сочинении¹²⁴⁵. Подложное место из св. Афанасия, по словам Леонтия, обнаруживает свою подделку тем, что в подлинных сочинениях этого св. отца не может быть указано никакого подобного произведения. Всем известно, что труды Афанасия очень большие, а эта речь περί σαρκώσεως, из которой заимствована исследуемая выдержка, всего листа в два, понятно, что она не принадлежит Афанасию¹²⁴⁶. Ссылка на св. Кирилла, взявшего будто бы приписываемое Афанасию изречение об одной природе Бога-Слова воплощенной в свои сочинения, представляет собою старую ошибку. Но Дюскор, в качестве преемника блаженного Кирилла, пользовавшийся его сочинениями, не приводит указанного изречения, для него весьма благоприятного¹²⁴⁷, также и Феодорите, ссылавшийся на все авторитеты в своей апологии Феодора Мопсуест, не упоминает о Кирилле, как защитнике одной природы вслед за Афанасием¹²⁴⁸.

Последний апокриф, указываемый Леонтием в De sectis, есть свидетельство Ерехтия. Имя этого мужа никогда не было известно между отцами, говорит Леонтий, ибо когда Тимофей писал против собора и процитировал Ерехтия, то его домашний пресвитер Кир написал ему: «не хотелось бы мне тебя исправлять, но имя Ерехтия не слышно между отцами»¹²⁴⁹. Леонтий и ограничивается только таким кратким сообщением об апокрифе Ерехтия, не упоминая даже об его содержании. Мы можем несколько дополнить нашего автора сообщением, что об Ерехтии знал и на него ссылался Ефрем, патр. Антиохийский. Этот факт ясно доказывает, что Ерехтий – не мисическая личность и что Леонтий, если не заимствовал литературного материала у Ефрема¹²⁵⁰, то был знаком с этим автором. Сохранился даже фрагмент одной гомилии Ерехтия, бывшего епископом Антиохии Писидийской, по своему содержанию христологический и, стало быть, вполне подходящий к той эпохе патр. Константинопольского Прокла, современника св. Кирилла Александ, к какой он принадлежит по своему надписанию¹²⁵¹.

Центральное место этого фрагмента: οὐ γάρ δύο φύεις, ἀλλὰ σαρκοθέντα Θεόν ἢ Πάρθενος μυστικῶς ἀπεκύησεν, если оторвать его от контекста, легко может быть истолковано и в монофиситском смысле. Им, вероятно, и пользовались аполлинаристы, дабы причислить Ерехтия к своему лагерю.

Слабое освещение Ерехтиева апокрифа и как бы некоторая обойденность в критике его Леонтием говорить нам о том, что и в трудах нашего автора-специалиста вопрос о подложной литературе не рассмотрен с исчерпывающей полнотой. По-видимому, дело обстояло так, что в каждый известный момент христологических движений были в ходу свои апокрифы, наиболее отвечавшие полемическим целям еретиков. В эпоху Леонтия особенным распространением пользовались подлоги с именем отцев: Афанасия, Григория Чудотворца и Юлия. На них наш автор и сосредоточивает все свое внимание. Об остальных же апокрифах, как уже устаревших, или потерявших всякое доверие в публике, он ограничивается одним упоминанием. Так поступает он в отношении указанного свидетельства из Ерехтия, так же поступает и в отношении «изложения св. отцев, согласного с 318 отцами»¹²⁵², о котором только и говорится, что оно приписывалось св. Афанасию. Какое же нужно здесь разуместь подлинное изложение, которое послужило материалом для аполлинаристической подделки, на этот вопрос, оставляемый автором без ответа, можно сказать лишь с большею или меньшею вероятностью то, что это есть «изложение веры отцев Никейского собора против Павла Самосатского»¹²⁵³. Воспользоваться таким изложением было очень выгодно для аполлинаристов в виду, с одной стороны, давности выхода в свет этого документа и литературной его редкости, а с другой – в виду высокого авторитета отцев Никейского собора, подававшего еретикам надежду на доверчивый прием подделки. Упомянувши обе указанным документ, наш автор, впрочем, не поставил точки списку подложных сочинений, но сказал вообще: «καί ἑτέρους τινάς τοιοῦτους»¹²⁵⁴. Несомненно, что в числе этих «других такого рода», т. е. с христологическим содержанием и монофиситским направлением Леонтий разумел и те подложные послания с

именем Юлия, которых он вообще считает сем и все принадлежащими Аполлинарию¹²⁵⁵, а воспроизводить из них только три, затем, послание Феликса, еп. Римского, о котором, хотя и не упоминает, но, конечно, знает, как современник и вероятный участник севирианского коллоквиума, на котором об этом подложном послании было говорено. Все эти литературные подлоги, нужно думать, Леонтий уже не считал необходимым подвергать особому рассмотрению, как потерявшие серьезное значение в полемической борьбе. Может быть это были первые опыты подделок со стороны еретиков и потому не отличались по своей неискренности большой соблазнительностью. Все же, что при Леонтии было принято в полемической практике, все это Леонтий внимательно обзревает, последует и критикует с надлежащею полнотою и обстоятельностью. Потому нисколько не будет преувеличением признать в Леонтии самого первого знатока и отличного научного критика подложной литературы в древней христианской церкви. Он не только засвидетельствовал факт обманов еретиками чрез литературные подлоги, но и поставил исследование этих подлогов на научные основания, критически проверил их и в своих сочинениях оставил надежные средства для руководства дальнейшим ученым работником по этим вопросам. Весьма любопытно с научной точки зрения и для оценки критической деятельности нашего автора весьма ценно то, что позднейшие исследователи литературных апокрифов, занимавшиеся независимо от Леонтия, в главном оказались вполне солидарными с критическими изысканиями Леонтия Виз.¹²⁵⁶, – это обстоятельство, нам думается, может служить самым верным показателем научной солидности критическая метода и высокой учености нашего автора. Если к такой аттестации нашего автора мы прибавим еще и то, что, благодаря своим занятиям критикой подложной литературы, Леонтий сохранил для нас много мест из совершенно утраченных сочинений Аполлинария и его последователей, как-то: фрагмент аналогии Валентина, отрывки из переписки Полемиа, сведения о церковной истории Тимофея, еп. Виритского, то заслуги Леонтия для богословской науки можно

приравнивать к заслугам выдающихся богословов. Первостепенное же значение его и первенствующая роль собственно в VI век в виду очевидная превосходства Леонтия над всеми другими представителями церковно-богословской науки не может подлежать никакому сомнению.

Глава 4

Леонтий Виз. в сравнении с имп. Иустинианом. Широта литературного влияния Леонтия вообще. Восточная церковь и ее представители в особенности испытали это влияние. Имп. Иустиниан, как церковный деятель и богослов-писатель. Сочинения Иустиниана. Главные черты содержания их. Отношение императора к Халкидонскому собору и его определению. Его богословие и христология. Идейное сходство и формальное различие в доктринах Иустиниана и Леонтия. Зависимость Иустиниана от св. Кирилла Александр. Цитация им из сочинений других св. отцов. Цитация и толкование свящ. писания. Иустиниан, как полемист, в сравнении с Леонтием Виз. Как понимать влияние Леонтия на Иустиниана и вообще на церковно-государственную жизнь того времени. Возможно, что Леонтий и Иустиниан пользовались общим литературным источником – трудами св. Ефрема, патр. Антиохийского. Высокое значение литературной деятельности Леонтия ничуть не колеблется отрицанием непосредственного влияния ее на имп. Иустиниана.

Продолжая сравнительную оценку литературной деятельности Леонтия Виз, мы неизбежно встречаемся с вопросами о том, какое влияние имела эта деятельность на современное Леонтию общество, как велик был захваченный этим влиянием круг общества, какими реальными последствиями сказалось это влияние и т. д. К сожалению, за неимением точных исторических данных мы не можем дать более или менее определенного ответа на эти существенно важные вопросы и должны будем ограничиться более или менее вероятными предположениями. Одно, впрочем несомненно, что литературные труды Леонтия, хотя и писались им в тиши монастырского уединения, в удалении от шумного потока общественной жизни, они и своим появлением были обязаны настойчивым требованиям этой жизни и по своему назначению должны были поступить в обращение среди людей, в их пользование. Поэтому, то или иное влияние на общество эти:

труды Леонтия должны были оказать. Вместе с тем едва ли можно сомневаться и в том, что круг этого идейного влияния при жизни нашего автора не распростирался на всю вселенскую церковь и во всяком случае он не касался западной половины ее, так как решительно нет никаких данных для принятия противоположного мнения. Запад познакомился с Леонтием в более позднее время (в веках VIII – IX), о чем красноречиво свидетельствуют, как мы видели, греческие кодексы его сочинений, сохранившиеся именно, в западных книгохранилищах, и латинские переводы их, сделанные западными учеными и библиографами. Восточная же церковь безусловно вся должна была испытать влияние Леонтия, о чем мы можем смело заключать уже на основании доказанного нами литературного родства нашего автора с св. Ефремом, патр. Антиох., и на основании очевидного сходства литературных трудов Евлогия, патр. Александр., с трудами Леонтия¹²⁵⁷. Но чувствовалось ли влияние Леонтия в самом сердце восточной церкви, в Константинополе? И если оно чувствовалось, то какие реальные доказательства можно представить для этого? Чтобы ответить на эти вопросы, мы должны будем остановить свое внимание главным образом на личности и деятельности имп. Иустиниана, который наилучшим образом отразил и воплотил в себе все идейные движения своего времени.

Что личность этого Византийского императора является одною из выдающихся, эту истину едва-ли нужно доказывать. Правда, существуют в церковной истории и неблагоприятные отзывы о нем¹²⁵⁸, но пристрастие таких отзывов – тоже вне сомнения. В общем же об Иустиниане все ученые и историки высокого мнения, как о полезнейшем деятеле церкви, с именем которого связывается память о достигнутом умиротворении во внутренней жизни церкви, о широком церковном строительстве, о пышном расцвете богослужебного культа, о развитии церковного законодательства и проч. Аббат Минь несомненно высказывает общераспространенный взгляд на Иустиниана, когда говорит: «об отличном его усердии к кафолической церкви послушаем папу Агафона, свидетельствующего: «блаженной памяти Иустиниан Август – ревнитель истинной Апостольской

веры: правота веры его была столько же угодна Богу за свое чистое исповедание, сколько и за то, что возбуждала христианское царство, посему у всех народов почитается достойным уважением благочестивая память того, правая вера коего хвалится во всем мире за его святейшие постановления»¹²⁵⁹ Красноречивым памятником забот и трудов Иустиниана в деле благоустроения и поднятия церковно-религиозной жизни на востоке являются, во 1-х, его многочисленные и разнообразные декреты и законы, которые внесли во все стороны церковной жизни бодрое, творчески-созидательное направление; в 2-х, его литературные произведения, которые содействовали разъяснению богословских вопросов, волновавших в то время умы христиан, и к прекращению церковно-религиозных споров и разделений. На декретах и законах Иустиниана мы останавливаться не будем в виду узкой специальности нашей задачи¹²⁶⁰, а рассмотрим только вкратце его богословско-литературные труды, дабы извлечь соответственный материал для решения поставленного нами вопроса.

Перу Иустиниана принадлежат следующие сочинения в греческой Патрологии Миня: 1, *Liber adversus Origenem*¹²⁶¹. 2, *Confessio rectae fidei*¹²⁶². 3, *Epistola adversus Theodorum Mopsuest.*¹²⁶³. 4, *Contra Severianos*¹²⁶⁴. 5, *Tractatus contra Monophysitas*¹²⁶⁵ и 6, *Bullae aureae*¹²⁶⁶. У другого Иустинианова издателя – Манси¹²⁶⁷ воспроизводится обширная переписка императора с представителями римской церкви по различным церковно-религиозным вопросам. На эти письма мы уже не раз ссылались в своей работе. Авторская собственность всех литературных трудов Иустиниана вообще стоит твердо, и может заподозриваться разве только со стороны неполной самостоятельности их. Возможно предположение о пособничестве императору посторонних лиц в систематизации и обработке собранного им материала. Совершенно допустимо, что у занятого многочисленными делами царственного автора могло не хватать досуга и может быть даже ученого навыка для написания и отделки задуманных работ. Однако, каких-либо реальных доказательств такого прямого или косвенного

пособничества императору мы не имеем, а потому воздерживаемся и говорить о нем.

Содержание сочинений Иустиниана хорошо определяется уже из самого названия их. Судя по этим названиям, не трудно видеть, что главной целью литературной деятельности автора их была полемика с разными сектантами, именно в видах примирения и воссоединения их с церковью. Наш Леонтий, как известно, также занимается главным образом полемикой и притом с теми же самыми сектантами, с какими боролся и Иустиниан. Вот почему в сочинениях обоих данных авторов мы и наблюдаем не только полное совпадение в идейном содержании их сочинений, но и весьма большую близость с формальной стороны, со стороны изложения. Частные тезисы, проводимые в сочинениях Иустиниана, и способы их доказательства точно также, если не совсем тождественны, то весьма близко подходит к положениям и аргументации нашего Леонтия. Главным предметом обсуждения в сочинениях обоих авторов является христологическая проблема, выяснение истинного, православного понятия о Божественной Ипостаси И. Христа в противовес ложным представлениям о Ней еретиков. При этом для обоих авторов руководящим авторитетом является ὁρθὸς πίστεως Халкидонского собора: от него они отправляются и к нему возвращаются во всех своих полемических и апологетических экскурсах. Иустиниан твердо стоит на признании, что Халкидонское веро-определение есть чистое православие, вполне согласное с учением 318 отцов Никейских¹²⁶⁸ равно как и с постановлениями других соборов¹²⁶⁹. Потому разбирает ли он Оригеновы догматы, вооружается ли против нечестия Феодора Мопсуестийского, исследует ли скрытое неправомыслие Ивы Едесского и Феодорита Кирского, во всех этих случаях критерием для суждения и приговоров у него является Халкидонская вера, изменять которой автор считает еретичеством, достойным анафемы. Вся христология Иустиниана конструируется согласно директивам, указанным в Халкидонском определении. Так, в соответствии с этим последним император строго проводит тезис дифиситизма с признанием единой Ипостаси или Лица во

Христе. То он доказывает, что τοῦ Χριστοῦ μίαν εἶναι τήν ὑπόστασιν, ἥτοι ἓν πρόσωπον¹²⁷⁰, то настойчиво подчеркивает, что эта Ипостась существует ἐν ἀμφοτέροις ταῖς φύσεσιν ἄσυχύτοις καί ἀδιαίρέτοις¹²⁷¹. Все монофиситские и несторианские мнения о Христе Иустинианом решительно и бесповоротно осуждаются и отвергаются.

Но будучи халкидонитом или синодитом по своему богословскому направлению, Иустиниан в отличие от нашего Леонтия не обнаруживает в своих сочинениях исключительного стремления к защите Халкидонского собора от тех обвинений, какие предъявлялись ему со стороны монофиситов и ничего почти не делает в пользу соглашения Халкидонского догмата с учением святого Кирилла. Для Леонтия эти два дела составляют самый жизненный нерв, самую насущную потребность. Иустиниан же, по-видимому, не ощущал такой потребности. Чем же можно объяснить данное явление? В объяснение его можно с большим основанием сослаться на самый характер имп. Иустиниана и на те условия, среди которых он работал. Иустиниан не обладал твердостью воли, а вместе и устойчивостью своих убеждений вообще. Он легко поддавался влиянию людей упорных и настойчивых в проведении своих мыслей и желаний. Такими качествами в особенности отличалась супруга его Феодора, которая вследствие этого и приобрела огромное влияние на Иустиниана и фактически была главной руководительницей государственной и церковно-религиозной жизни в Византийской империи¹²⁷². Феодора же, если и не была тайной монофиситкой¹²⁷³, то весьма симпатизировала монофиситам и явно покровительствовала им. К такому покровительству несомненно она постоянно склоняла и своего царственного супруга. И мы видим, что последний все время ведет себя по отношению к монофиситам неустойчиво. Он сознает свой долг умиротворит церковь, прекратить сектантские волнения и споры, и во имя этой цели не только строго, но даже сурово расправляется с несторианами, в отношении же к монофиситам он воздерживается от всяких репрессий. Он неоднократно собирает у себя во дворце представителей этой партии и

устраивает прения между ними и православными, конечно в той надежде, что здесь будет выяснена истина относительно спорных пунктов у православных с сектантами. Это само собой показывает, что у него не было твердого самостоятельного убеждения в истинности православного взгляда. Он, далее, и по отношению к Халкидонскому собору и его постановлениям ведет себя также очень нерешительно, не предпринимает никаких твердых шагов по ограждению нареканий на него и явного отрицания его авторитета со стороны многочисленных сектантов.

Верным отражением таких колебательных настроений и неуверенных действий Иустиниана являются и все его литературные труды. Особенно заметно это из отношений автора к учению скифских монахов, к их партийной формуле: ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονημένοι σαρκί«. Уже во время пребывания этих монахов в столице Византии император «открыто заявил себя снисходительным к их пропаганде и не отказывал им в содействии»¹²⁷⁴, благодаря которому эти монахи не только вели себя чрезвычайно смело в Греции, но получили возможность перенести свою агитацию в Рим. Видимое сочувствие их учению Иустиниан обнаруживает уже в том, что на страницах своих сочинений очень часто повторяет эту скифскую формулу, разумеется, не без намерения популяризовать ее¹²⁷⁵. Но ведь эта формула безусловно носила в себе скрытую монофиситскую тенденцию: страдал хотя и плотью, но один из Св. Троицы, т. е. страдало Божество, которое обожествило и плоть Свою, так что об этой плоти можно говорить только уже μόνῳ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ¹²⁷⁶, можно только мысленно различать ее от Божества, а не в реальной действительности. Реальным и действительным пребывает только одно Божество Христа, которое и является страдающим. Таким образом, вместе со скифскими монахами император видимо склонялся к теопасхизму, в чем его не без основания и обвиняли современники¹²⁷⁷.

Однако, сам Иустиниан умел очень искусно скрывать свои монофиситские тяготения и выступая в качестве лиитератора-богослова, он умел изложить доктрину, по своему содержанию

вполне православную. Сущность его богословских воззрений можно выразить такими словами из его соч. *Confessio rectae fidei* «мы исповедуем веру в Отца, и Сына, и Св. Духа, Троицу единосущную, единое Божество, или природу, сущность, силу и власть, славословя в трех Ипостасях или Лицах (ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἡτοι προσώποις), во имя Которых мы крещены)¹²⁷⁸, в Которых мы верим, Которых исповедуем, разделяя свойства (τὰς ιδιότητας) и соединяя Божество. Почитаем единицу в Троице и Троицу в единицу, имеющую чудное разделение и соединение: единица по понятию сущности или Божества, и Троица по свойствам, или Ипостасям, или Лицам... Исповедуем и Единородного Сына Божия, Бога Слова, прежде веков рожденного от Отца, не сотворенного, в последние же дни ради нас и нашего спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Св. Духа и Богородицы Приснодевы Марии, Который есть Господь И. Христос, один из Св. Троицы (εἰς τῆς ἁγίας Τριάδος), единосущный Богу Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству, страдавший плотью, безстрастный же по Божеству»¹²⁷⁹. «Признавая, что в воплотившемся Иисусе Христе две полные и неслитные природы, Божество и человечество, мы не вносим чрез это разделения на части в Его единую Ипостась. И части самостоятельно существуют в целом, и целое признается неизменным в своих частях. Ни Божеская природа не превратилась в человеческую, ни человеческая не изменилась в Божескую. Мы признаем ἡ ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν, при котором каждая природа остается в своем свойстве и положении. Это ипостасное единение обозначает не то, что Бог Слово, т. е. одна из трех Божественных Ипостасей, соединился с предсуществовавшим человеком, но во чреве Св. Девы образовал Себя из нее и воспринял в Свою ипостась одушевленную разумной и мыслящей душой плоть, т. е. человеческую природу... Поэтому, существует один Господь наш И. Христос, имея в Себе совершенство Божеской природы и человеческой»¹²⁸⁰.

Таково богословское учение Иустиниана, под которым, конечно, не задумался бы подписаться и наш автор Леонтий. И он держится тех же самых воззрений, каких и Иустиниан, и

разнится от последнего разве только со стороны внешне-литературного изложения их. Именно, наш автор не любит выставляться напоказ со своими верованиями и взглядами. Он так поглощен мыслью доказать православную истину и изобличить сектантскую ложь, что положительно забывает о себе и о более или менее систематическом изложении христианского вероучения. Читатель уже сам должен по крупицам собирать из разных мест его трудов подходящий материал и делать научные обобщения, сводить в одну систему. Напротив, у Иустиниана не только нет такого увлечения и самозабвения, но замечается стремление воздействовать на читателей своим авторитетом и высоким положением. Показать, что «мы признаем», «во что мы веруем»¹²⁸¹, император старается обыкновенно прежде, чем успевает что-либо доказать. Он всегда и, конечно, не без основания рассчитывал, что для многих достаточно будет одного его авторского имени, чтобы склонить без других доказательств к солидарности с ним. Леонтий на такие перспективы никогда не рассчитывал. Скромный и безвестный, он мог надеяться только на силу своей аргументации, на неотразимость логических доводов и убедительность приводимых свидетельств. К этим средствам он прежде всего ни прибегает. Вот почему Леонтий ни когда в своих трудах не употребляет приема анафематства мнений несогласных с общепризнанной истинной, хотя этот прием сам по себе, был достаточно внушительным и потому в литературе, того времени доводило распространенным. Сочинения же Иустиниана, наоборот, вследствие присущей автору их большой самоуверенности и претенциозности, наполнены анафемами в изобилии: таковы 9 анафематств последователям Оригена¹²⁸², 9 анафематств отступникам от определений четырех соборов, 11 анафем исповедующим монофиситское и несторианские взгляды.

В отношении других приемов богословской аргументации между иустинианом и Леонтием наблюдается много черт сходства, хотя иногда дают себя знать ни различия. Так у обоих авторов замечается одинаково широкое пользование патристической литературой, свидетельствами отцов, для

доказательства утверждаемых положений, и одинаково же – наибольшее тяготение к св. Кириллу Александрийскому. Но при этом сходстве у каждого автора есть и некоторые особенности. Так Леонтий не только в тексте своих сочинений повсюду вставляет святоотеческие цитаты, но и прилагает особые сборники таких извлечений из отцов и даже из сектантских лжеучителей, напр., Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского, Севира, Тимофея Элуро и др. У Иустиниана таких сборников совсем нет, и это сразу уже показывает, что он вообще не располагал такими богатыми, патристическими знаниями и сведениями, какими обладал наш автор. Рассматривая и сравнивая, в частности, отеческую цитацию у обоих писателей мы должны прежде всего сказать, что оба автора чаще других отцов ссылаются на св. Кирилла, Иустиниан считает Кирилла самым непререкаемым из всех авторитетом, по-видимому, даже более заслуживающим доверия, чем самый Халкидонский собор. «Нужно, говорит он, чтобы исследователь, держался слов Кирилла (τοῖς τοῦ Κυρίλλου λόγοις), ибо сказавши, что не произошло никакого взаимного влияния природ, и что скорее каждая существует в единении (ἐν τῇ ἐνῶσει), он мудро научает тому, что сохраняются и признаются две природы Божества и человечества в еди-ном Лице Господа нашего И. Христа»¹²⁸³. Но ведь тому же самому научает и Халкидонский ὁρος и даже в таких же почти словах, однако император не вспоминает об этом, очевидно, признавая больше убедительности за словами св. Кирилла. И это не единственный случай в сочинениях Иустиниана, а можно сказать всеобдержное правило, по которому всегда отдается предпочтение в разрешении вопросов св. Кириллу. Иногда император пытается прояснить учение этого св. отца в его темных местах. Так он, напр, поступает с известной Кирилловой формулой: μία φύσις... «Ею, говорит автор, злоупотребляют еретики, которые обычно все слова священных книг толкуют согласно со своим заблуждением. В данной формуле они не обращают внимания на контексте речи св. отца, где говорится: после единения мы не разделяем на две отдельные природы, и не делим на два сына единого и неделимого, но говорим об

одном Сыне»¹²⁸⁴. В другом месте он выражается еще решительнее, что Кирилл в этой формуле «именем природы обозначил Ипостаси. А воплощенная Ипостась Слова означает не одну природу, но одного Христа соединенного, Бога и человека» (ἐν τῇ Χριστόν σύνθετον)¹²⁸⁵. С таким толкованием формулы собственно согласен и наш Леонтий¹²⁸⁶, но последний не останавливается на таком толковании, как на окончательном и в другом месте вносит значительные поправки и дополнения¹²⁸⁷. Значение имени Христа у обоих авторов представляется почти совсем тождественным. Имя «Христос» обозначает не природу, а – ипостась. Всякая ипостась может включать в себя как одну, так и несколько природ, смотря по тому, что с ее именем соединяется. В имени «Христос» соединяется Бог и человек: эти две природы в Нем и должны считаться неизменно существующими. Логос, будучи по природе тождествен с Отцом, соединил καθ' ὑπόστασιν с Самим Собою природу человека, не переставая быть Богом¹²⁸⁸.

Эта христология Иустиниана вместе со всей ее терминологией совершенно покрывается учением Леонтия. Но что она не у последнего заимствована, а у св. Кирилла, это ясно само собою. У Иустиниана не употребляется и даже не упоминается самого главного и характерного для христологии Леонтия термина: ἐνυπόστατος. Правда, Иустиниан очень близко подходил к этому термину. Этот термин ему как бы сам напрашивался на употребление. Так в одном месте у него читаем: «человеческая природа Христа не считается самостоятельной и не имеет собственной ипостаси, но в Ипостаси Логоса (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει)¹²⁸⁹ получила она начало суицествования». Здесь и мысль и выражение автора равнозначущи с ἐνυπόστατος, тем не менее он его не употребляет, хотя термин ἀνυπόστατος у Иустиниана встречается почти пред самым выше приведенным местом¹²⁹⁰. Таким образом, ясно, что не Леонтий, а св. Кирилл Александр., вот кто служит основным источником для Иустиниана, вот от кого он стоит и в идейной, и в вербальной зависимости. Но так как и Леонтий сильно зависит от того же св. Кирилла, то не

мудрено, что Иустиниан весьма сближается и с нашим автором в своей литературной деятельности.

Отдавая во всем предпочтение св. Кириллу и преимущественно пользуясь им в своих сочинениях, Иустиниан не забывает и других богословов-писателей: цитаты из них повсюду встречаются на страницах его трудов. Имена этих, цитируемых Иустинианом, авторов почти тождественны с таковыми же у нашего Леонтия. Из восточных отцов ссылки делаются более всего на Афанасия Александр., Насилия Кесарийск., Григория Назианз, Григория Нисского, Флавиана Константинопол. и др.: из западных: на Льва Римского, Августина Иппонского, Амвросия Медиоланского и др.¹²⁹¹. Если рассмотреть самое содержание этих отеческих извлечений у Иустиниана и сравнить с подобными же у Леонтия, то без труда найдем совершенно одинаковый у них обоих. В особенности указывают на пять таких выдержек¹²⁹² из сочинений Иустиниана, сходственных с цитатами у Леонтия и заимствованных обоими из св. Кирилла. Можно указать и из других отцов более или менее сходные цитаты в сочинениях Иустиниана и Леонтия, как напр. из св. Амвросия¹²⁹³, Григория Нисского¹²⁹⁴, Григория Богослова Назианзского¹²⁹⁵. Сличая данные цитаты у обоих наших авторов, мы убеждаемся, что при некотором сходстве они далеко не тождественны. Так, напр, цитаты из Григория Назианз. и Григория Нисск. у Леонтия очень кратки и не точны по сравнению с подлинником, у Иустиниана же они полнее и точнее, и местонахождение их указано определеннее. У Леонтия сказано, напр., просто из: « Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου »¹²⁹⁶. у Иустиниана же так: » ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ἐν τῷ πρὸς Κληδόνιον πρῶτῳ λόγῳ γράφων οὕτως »¹²⁹⁷. Это ясно показывает, что как Леонтий, так и Иустиниан приводят свои извлечения независимо один от другого и пользуются для своей цитации различными источниками. У Иустиниана очень много таких выдержек, каких у Леонтия не находится ни в целом виде, ни по частям. Так Иустиниан приводит места: из сочинений св. Афанасия Великого выдержку из его речи о жизни св. Антония¹²⁹⁸, из трудов: св. Василия Великого, из речи его на слова: «в начале бе Слово»¹²⁹⁹..., св. Григория Нисского, из

рассуждения о человеке¹³⁰⁰, Кирилла Александр., из послания к монахам в Фуа¹³⁰¹ и др. Нельзя сказать, что эти выдержки были не нужны для нашего автора, так как он все таки занимался, хотя и не специально, опровержением оригенизма¹³⁰², но он ни этих, и вообще никаких других авторитетов не привлекает в своей полемике с оригенизмом, чем и дает очень ясно понять, что он в этой полемике никак не был связан с Иустинианом, и еще вернее, что он в противоположность императору сравнительно мало интересовался и занимался оригенизмом.

В отношении патристической цитации можно наблюдать еще и такие различия между Иустинианом и Леонтием: первый цитирует таких авторов, на некоторых совсем не ссылается Леонтий, или приводит такие места из известных Леонтию авторов, которых у последнего нет¹³⁰³. О чем же говорят эти наблюдения? Несомненно о том, что император приближается к нашему автору лишь с принципиальной стороны, с практической же не совпадает с ним. Именно, Истиниан держится одинакового принципа с нашим Леонтием; – согласовать свое учение со свидетельствами св. отцев: «так учат св. отцы¹³⁰⁴, последуя св. отцам»¹³⁰⁵, – это часто повторяется Иустинианом, как самый сильный аргумент при защите им своих положений. Но на практике этот принцип применялся обоими авторами совершенно независимо друг от друга. Леонтий, как это видно из его сочинений, имел в своем распоряжении немало и подлинных цельных сочинений святых отцев, и обширные сборники отдельных извлечений из них. И Иустиниан в своей богатой царской библиотеке имел, конечно, все то, что было у нашего Леонтия и не нуждался в заимствованиях у этого последнего. Кроме того, император всегда мог располагать и специалистами в патристической литературе, из которой они могли делать для высокого автора соответствующие выборки и выписки.

Не следует, однако, думать, что святоотеческие свидетельства составляют, по Иустиниану, единственное средство для убеждения в истине. «Это сказали священный книги и святые отцы»¹³⁰⁶, – вот критерий истины для императора. Таким образом, даже вперед святых отцев, он

ставить священное писание. Пользуется же им он менее и реже, чем св. отцами. Какой-либо существенной разницы между Иустинианом и Леонтием в этом пользовании библейским материалом усмотреть нельзя. Здесь больше видно черт сходства, а не различия, ибо вообще оба автора – очень посредственные библеисты и такие же неоригинальные и несамостоятельные экзегиты. Они не вдаются глубоко в толкования текста, ограничиваясь в большинстве случаев его перефразировкой, или ссылкой на авторитет. Но если чем особенно резко и выгодно отличается наш Леонтий от Иустиниана, то это – рационально-философской аргументацией. Тогда как Леонтий обладает богатой ученой эрудицией, привлекает на службу богословия и логику, и философию, смело и свободно оперирует рациональными аргументами, Иустиниан же вообще робко и редко выступает с собственными рассуждениями, и если выступает, то не обнаруживает глубокого проникновения в трактуемый предмет, а ограничивается повторением стереотипных фраз и заезженных доказательств всего же охотнее и скорее прячется за чужие слова, как за каменную стену¹³⁰⁷. Во всем этом обнаруживается несомненно большая разница Иустиниана от Леонтия, который превосходит его во всех отношениях своею учено-богословскою солидностью и вообще литературными талантами.

Наиболее близок и родственен, имп. Иустиниан с Леонтием, как мы сказали, в качестве полемиста против различных религиозных сект и партий. Несториане с Феодором Мопсуестийским во главе, монофиситы во главе с Севиром, Петром и Зоаром, Тимофеем Элуром, аполлинаристы и Аполлинарий, оригенисты и Ориген, – вот с кем полемизирует в своих сочинениях Иустиниан, т. е. все с теми же самыми сектантами, с какими боролся и Леонтий. Обличая Феодора, Иустиниан, подобно Леонтию, делает немало извлечений из его сочинений, извлечений тем более ценных, что они неодинаковы с извлечениями у Леонтия и, таким образом, пополняют в значительной мере утраченный подлинный текст сочинений Мопсуестийского епископа¹³⁰⁸. В полемике Иустиниана против Феодора, в общем построенной на одинаковых с Леонтием

основаниях – свидетельствах свящ. писания и св. отцев и учителей церкви, мы наталкиваемся на интересную попытку, не имеющую места у Леонтия, доказать законность посмертного анафематствования трех глав, т. е. известных – епископов: Феодора, Феодорита и Ивы, уличенных в несторианстве и не осужденных на Халкидонском соборе. По мнению Иустиниана¹³⁰⁹, смерть не избавляет еретиков от анафемы, так как они сами себя давно отлучили от общения с церковью. Автор указывает и на прежние примеры такого отлучения в церковной практике. Так Евномий, Аполлинарий, Василид, Маркион, Керинф были отлучены после смерти их¹³¹⁰. Напротив, Константинопольские архиепископы: Флавиан, Иоанн, отлученные при их жизни от церкви нечестивыми соборами, были восстановлены после смерти в церковном общении¹³¹¹. Леонтий Виз. поднимает этот вопрос о трех главах только в сочинении *De sectis*, и именно с целью оправдания Халкидонского собора, который по мнению монофиситов скомпрометировал себя тем, что не анафематствовал несторианствующих епископов Феодорита и Иву. Леонтий говорит, что собор заставил этих епископов публично анафематствовать Нестория и потому ие имел оснований считать их несторианами. Относительно же Феодора Мопсуестийского собор ничего не предпринял в виду того, что сам св. Кирилл Александрийский был против его анафематствования¹³¹². Автору *De sectis* известно и публичное анафематствование трех глав имп. Иустинианом, но он высказывается об этом отрицательно¹³¹³. В других подлинных сочинениях Леонтия нет речи о Феодорите и Иве, полемика же против Феодора в 3-й книге *Contra Nestor, et Eutych.* носит чисто научный характер, и только в косвенном отношении разве может быть истолкована, как возбуждение общественного движения к анафематствованию Феодора.

Таким же, каким и в отношении к несторианству, выступает пред нами Иустиниан и в отношении к монофиситству по сравнению с Леонтием. Есть между ними и некоторое сходство, но есть и очень существенные различия. Так, прежде всего император очень мало обращает внимания на Севира. Он не

цитирует ничего из Севира, и даже не дает надлежащего критического разбора его взглядов. Всю вину бывшего Антиохийского патриарха Иустиниан поставляет в произведенном им возмущении в Феополитанской (Антиохийской) церкви, в ложном истолковании трисвятой песни (ὁ Τρισάγιος ὕμνος)¹³¹⁴, будто она относится к одному Сыну, а Отец и Св. Дух лишены в ней славословия. За это Иустиниан требует конфискации и сожжения книг, написанных Севиром, дабы не умножалось его нечестие¹³¹⁵. В краткой и поверхностной критике севирианской (монофиситской) догматики император отмечает ее самопротиворечивость в отношении ссылок на св. отцов, которые учили о двух природах во Христе: то Севир совсем отрицал наличие такого учения у отцов, то признавал, и чрез то сам себя обличал в ложности всей своей христологии¹³¹⁶. Вообще же Иустиниан относится к Севиру с заметным пристрастием и видимо старается его грехи сложить на чужую голову. Так он больше, чем на Севире, останавливается на личностях: Аполлинария и Тимофея Элур, считая их, главным образом, виновными в происхождении и усилении монофиситства. Он приводит несколько выдержек из сочинений обоих этих лжеучителей, дабы показать, что именно им обязано своим происхождением учение об одной Божественной природе в Иисусе Христе, составляющее главный догмат монофиситов¹³¹⁷.

В противоположность Иустиниану Леонтий Виз. в своих сочинениях весьма много занимается Севиром, подробно разбирает его воззрения и употребляет все усилия к их опровержению. О Тимофее же Элуре Леонтий говорит весьма мало и приводит всего одну выдержку из его сочинений¹³¹⁸, однако, ничего общего с выдержками у Иустиниана не имеющую. По отношению к Аполлинарию и деятельности аполлинаристов Леонтий не только оказывается во всем солидарным с Иустинианом, но в своих сообщениях несомненно дает много лишнего по сравнению с последним. И во 1-х, Леонтий приводит несравненно больше выдержек из сочинений Аполлинария, чем Иустиниан. И хотя при этом некоторые извлечения у обоих авторов и оказываются одинаковыми¹³¹⁹,

однако по наблюдениям над текстом видно и то, что оба автора заимствуют свой материал из разных источников¹³²⁰. Во 2-х, сведения о литературных подлогах, которые мы сопоставляли в предшествующей главе, у Леонтия гораздо шире, нежели у Иустиниана, так что если бы последний пользовался первым, то мог бы сообщить несравненно более и обстоятельнее того, чем он дал. И если бы, наоборот, первый имел под руками сочинения последнего, тогда не могло бы получиться тех различий, каких немало находится в сообщениях о литературных подделках у того и другого автора. При этом мы не должны забывать, что у имп. Иустиниана был один верный источник для получения сведений о подделках еретиков, это – акты collationis Constantinopolitanae 533 года. И от нашего автора этот источник не был скрыт, так как мы не возражаем против возможности личного присутствия Леонтия на этом коллоквиуме. Если же оба эти автора, почерпая материал из одного источника, все таки превзошли его в своих сообщениях и разошлись друг с другом, то, кажется, не остается сомнения, что оба они писали независимо друг от друга и если совпадали иногда в своих сочинениях, то потому, что были современниками, писали на одинаковые темы и вдохновлялись одинаковыми идеями.

Но Лоофс, во что бы то ни стало, хочет доказать текстуальное заимствование имп. Иустиниана у Леонтия¹³²¹. Он ссылается на близкое по мыслям и изложению толкование Кирилловой формулы у обоих наших авторов¹³²², при чем в этом толковании приводится одинаковая цитата из св. Кирилла, раскрывающая надлежащее понимание страданий Христовых. Затем, почти тождественно с Леонтием учит Иустиниан о значении числа, именно: число не всегда производит разделение, а только тогда, когда высказывается об отдельных ипостасях, если же об одной соединенной ипостаси, то не производит разделения¹³²³. Далее, в одинаковых с Леонтием словах Иустиниан дает определение главных христологических терминов. «Все св. отцы согласно научают, что иное есть ипостась (ὑπόστασις ἥτοι πρόσωπον) и иное природа (φύσις ἥτοι οὐσία), последнее означает κοινόν, первое же ἰδικόν¹³²⁴.

Наконец, весьма сходно с Леонтием трактует Иустиниан о значении имени: Христос. «Имя Христа не есть имя субстанции, так как употребляется не в общем значении, и не о многих ипостасях говорится и не без свойств признается». И далее у обоих авторов приводится выдержка из Кирилла, из его «схолий о воплощении»¹³²⁵. В пользу мысли о близком сходстве и даже заимствовании Иустиниана у Леонтия можно бы указать также на рассуждения о том, что ереси Евтихия и Нестория, хотя «ни представляются противоположными, на самом же деле к одному нечестию клонятся», рассуждения, изложенные у обоих авторов почти в одних и тех же словах¹³²⁶.

С изложенной гипотезой Лоофса, однако, мы никак не можем согласиться, ибо во всяком случае она предполагает значительно больше, нежели на то дают право указанные и нами дополненные наблюдения. На основании этих последних можно только говорить об известной, идейной и формальной близости Иустиниана с Леонтием, о той близости, которую мы всегда считали несомненным фактом. Но эта близость вовсе не обязывает нас к признанию того, что сочинения Леонтия были в руках у Иустиниана и что он списывал с них, хотя бы и с надлежащей осторожностью. В главе о богословско-философском направлении Леонтия мы видели, что все писатели восточной церкви VI века не только с материальной, но и с формальной стороны весьма близко напоминают друг друга, так что совершенно возможным оказывается говорить о взаимной близости, сходстве и зависимости и Гираклеана Халкидонского, и Ефрема Антиохийского, и Евстафия монаха, и этих оцениваемых нами авторов: – Иустиниана и Леонтия. Заимствовал ли кто-нибудь из них друг у друга, этого факта никакими реальными данными доказать нельзя, но нельзя и отрицать фактически бесспорного сходства идеологии и фразеологии в их сочинениях.

Впрочем, для объяснения близости между литературными трудами Иустиниана и Леонтия возможно еще и такое примирительное предположение, то, что оба они пользовались третьим, промежуточным источником. Таким источником для них могли служить, напри́м, сочинения св. Ефрема, патриарха

Антиохийского. Леонтий ими пользовался: это показывают имеющиеся у него выдержки из сочинений св. Ефрема Антиохийского¹³²⁷. Пользовался ли ими Иустиниан, прямо этого не видно, но в этом почти не остается сомнения из сличения терминологии и аргументации обоих этих авторов. По своему содержанию сочинения Иустиниана и Ефрема во всех отношениях близко подходит друг к другу. Ефрем в качестве ученого и деятельного патриарха не мог быть неизвестен Иустиниану, равно как не могли быть неизвестными и его литературные труды. Следует принять даже и большее, что император читал и пользовался этими трудами, как авторитетными для себя образцами. Вот чрез этот посредствующий источник Иустиниан и мог легко соприкасаться с Леонтием и стать в некоторую литературную близость с ним, но прямой и непосредственной зависимости императора от Леонтия мы не имеем никаких оснований утверждать.

Общее наше мнение по вопросу сравнительной оценки трудов Леонтия с таковыми же имп. Иустиниана таково, что труды первого безусловно превосходнее и ценнее трудов второго. Если же судить безотносительно о богословских трудах Иустиниана, то нужно сказать, что они не лишены своего значения. В сочинениях Иустиниана дается ясно и точно выраженный ответ на вопрос о том, как должно разуместь о Лице И. Христа по учению свящ. писания, св. соборов и св. отцев. Все существенное и важное по этому вопросу добросовестно собрано и приведено в синтез. «Автор не мог достигнуть в области своего богословия истинной оригинальности и глубины»¹³²⁸, но сделал дело далеко не бесполезное. Его христология по причине своего более популярного изложения, чем, напр., изложение нашего Леонтия, особенно же по причине высокой авторитетности писателя, для многих христиан того времени, несмысленных и нетвердых в знании и исповедании своей православной веры, могла служить и действительно служила якорем спасения среди бушевавших волн религиозного разномыслия. Иустиниан не был ученым философом, но он безусловно был христианским богословом, умело сгруппировавшим в своей доктрине, те догматико-

христологические понятия, на высоту которых поднялось современное ему христианское сознание. Как популяризатор этих понятий и выразитель этого сознания, Иустиниан может и должен занять свое место и иметь свое значение в истории христианской церкви и богословской науки.

Но не следует ли нам сокрушаться в виду такого отрицательного вывода относительно зависимости имп. Иустиниана от Леонтия? Не следует ли приготовиться к понижению значения нашего автора и его литературной деятельности? Думаем, что нет. Правда, мы лишились возможности чрез это отрицание приписать нашему Леонтию почетное знакомство и выгодную связь с владыкой Византийской империи. Мы отрезали себе путь к дальнейшему расширению значения нашего автора на всю восточную церковь и государство, как необходимому следствию близких отношений Леонтия с Иустинианом. Пусть такое возвышение Леонтия было бы для нас и заманчиво, но оно в тоже время не имело бы под собою никакой исторической почвы, не могло бы быть оправдано никакими реальными фактами. Потому, мы предпочитаем быть скромнее в предположениях, но ближе к исторической правде. Затем, мы думаем, что Леонтий несколько не теряет в своей собственной значимости от разъединения его с Иустинианом, ибо мораль известной басни о гвоздике и простом цветочке диком здесь совсем оказывается неприложимой: хорошее знакомство не было бы особенной прибылью для нашего автора. Напротив, полное отсутствие связи с Иустинианом окончательно освобождает нашего Леонтия от подозрений в той неустойчивости и переменчивости в религиозных взглядах, какими отличался сам император переходивший от покровительства оригенистам к анафематствованию Оригена и его последователей, от осуждения и ссылки монофиситов к принятию афтартодокитизма, освобождает от подозрений в близости с тем Иустинианом, в котором папа Агапит, прибывший в столицу в 536 году, встретил *non Iustinianum imperatorem christianissimum, sed Diocletianum*¹³²⁹. Вместе с тем в нас все более и более возрастает убеждение относительно Леонтия, что это был один

из строгих православных богословов своего времени, один из самобытных и самостоятельных мыслителей, один из стойких и самоотверженных деятелей, один из таких, который работал за свой страх и риск, не только не в ожидании себе похвал и поощрений, но в постоянном опасении попасть в самые отдаленные места по указу скорого на расправу византийского законодателя.

Нам рисуется в самых привлекательных чертах образ этого ученого труженика, с молодых годов засевавшего в скромной монашеской келье за священные и святоотеческие книги, неустанно пишущего сочинение за сочинением в опровержение сектантов и защиту православного учения и оставляющего свое перо разве только для живой беседы и для участия в диспутах с теми же самыми сектантами. Можно ли думать, чтобы этот энергичный и убежденный деятель и писатель не оказывал никакого влияния на течение церковно-религиозной жизни востока? Но если справедливо, что идеи суть силы,двигающий и направляющий общественную жизнь к той или иной цели, то несомненно, что и всякий проводник этих идей оказывает неоспоримое влияние и имеет огромное значение в обществе. Лоофс говорит: «богословские письма и краткие эдикты Иустиниана дают случай убедиться, что церковная политика его в общем шла той дорогой, которую считал правильной Леонтий»¹³³⁰. О чем же это свидетельствует?

По Лоофсу – о личном знакомстве с имп. Иустинианом и влиянии на него Леонтия. По нашему же мнению, указанный факт дает лишь право на утверждение того, что Иустинианом, как и всеми его сотрудниками по управлению государственными и церковными делами, были восприняты и усвоены те идеи, которыми насыщена была атмосфера общественной жизни на востоке, подчинились их неотразимому влиянию и направились в своей деятельности по той равнодействующей, какую эти идеи устанавливали. Леонтий своими богословскими сочинениями и личным участием в религиозных диспутах много способствовал распространению и укреплению среди христиан греко-восточной церкви тех благодетельных идей, которые наклонили и политику императора, и стремления всех окружавших его к

благополучному разрешению всех тревожных вопросов и к умиротворенной всей церковно-государственной жизни. Таким образом, и помимо произвольных предположений о литературном влиянии Леонтия на имп. Иустиниана значение нашего автора и его литературной деятельности не может подлежать никакому сомнению. В одном лишь мы остаемся неудовлетворенными при рассуждении по вопросу об этом значении: мы не можем подтвердить его непреложными, историческими фактами. Однако, это лишение не должно особенно смущать нас: сравнительная оценка значения литературных и исторических деятелей отдаленных эпох в большинстве случаев страдает отсутствием твердых, фактических данных и довольствуется нередко лишь жалкими их крохами. Остальное восполняется творческой интуицией и соображениями общего характера. Мы можем быть вполне уверены, что в отношении оценки литературной деятельности Леонтия Виз. сделанные нами выводы и заключения не могут страдать грубыми промахами против исторической правды, ибо все они построены на самом реальном и историческом факте на лежащих пред нами литературных трудах нашего автора.

Заключение

Значение Леонтия Виз. в истории христианской церкви. Значение Леонтия для VI-го века. Леонтий, как служитель истины и вдохновитель современников к исканию ее. Труды Леонтия сопровождались важными результатами в религиозно-церковной жизни востока. Доказательства значения Леонтия и его трудов для христианской церкви последующих времен. Леонтий есть схоластик в лучшем смысле этого слова. Леонтий блаженный отец и учитель церкви. Возможность считать Леонтия в числе святых. Основания для непреходящего значения личности Леонтия Византийского в христианской церкви.

На пространстве всего своего сочинения и особенно в последнем его отделе мы неоднократно и с намеренною целью старались оттенить важное и разностороннее значение Леонтия Виз., как церковного деятеля и писателя. Теперь, окидывая прощальным взором пройденный путь работы, нам хотелось бы подвести итоги, сделать некоторые обобщения и дополнения по вопросу об этом значении нашего автора. Прежде всего, говоря о значении Леонтия Виз., нужно различать две стороны этого значения: одну – в отношении к VI-му веку, или эпохе имп. Иустиниана, и другую в отношении к церкви христианской вообще. Эпоха Иустиниана, не смотря на всю ее славу и блеск в истории Византийской империи, не была благоприятным временем для процветания богословской науки в восточной церкви. Фактически перестали функционировать почти все высшие учебные заведения как духовного, так даже и светского. Интерес ко всякой науке в обществе упал и кадры ученых людей весьма сократились. Идеальные люди, искатели истины, в такое время обречены были работать в одиночку, скрываясь от любопытных взоров и лишняя о себе разговоры. Момент был для них во всех отношениях тяжелый и не безопасный. Трудно было самостоятельно разобраться во всей этой путанице понятий и мнений, какая создавалась при разрешении христологического вопроса. Еще труднее было защитнику истины отстаивать свои убеждения против этих

борющихся религиозных партий, так как каждая из них стремилась навязать всем свои взгляды и для этой цели употребляла всякие средства, от которых часто противникам ее приходилось весьма плохо. Среди этих народных волнений и религиозных разделений в это время от православного апологета и полемиста требовались незаурядной силы и способности, что бы с успехом противостоять бурному напору противных учений, требовалось особенное нравственное мужество, не боящееся сильных мира сего, выдающееся умственное превосходство, готовое дать ответ всякому вопрошающему, нужно было обладать прямо духовным героизмом, не останавливающимся ни пред какими трудностями и опасностями в деле защиты истинного учения. Немного находилось таких самоотверженных героев. К числу их мы смело можем отнести нашего автора Леонтия Виз. Что же побудило его на такой трудный подвиг, что заставило его, отказавшись от своей личной жизни и всех ее благ, посвятить себя, свои богатые дарования, исключительному служению св. церкви и ее богословской науке? На этот вопрос мы можем дать только один ответ: любовь к истине, – вот что всегда вдохновляло Леонтия на его многотрудный подвиг религиозного служения и полемической деятельности. Леонтий есть страстный и убежденный ревнитель и искатель истины. «Должно пренебречь всем, насколько это возможно, заявляет он, и ревновать об истине (ἐρευνᾶν τὴν ἀλήθειαν), строго все взвешивая и во всем усматривая правильную мысль»¹³³¹. С этой стороны Леонтию более, чем кому-либо другому из тех, кого он сам считал поборниками истины и своими сотрудниками, должно быть присвоено название φιλαληθείας – любитель истины¹³³², считающий уже одно снискание ее достаточной для себя наградой за все понесенные труды¹³³³, и читателям своих трудов обещающий только одну, по нему самую дорогую награду, – обретение истины¹³³⁴.

Что же разумел Леонтий под этой истиной, о которой он так ревновал и к которой с таким усердием старался привести других? Эта истина есть учение святой церкви, утвержденное св. соборами и раскрытое св. отцами. То, что противно этому

учению, по нему, есть нечестие и заблуждение, которого всемерно следует избегать и отвращаться¹³³⁵. Служение этой истине и искоренение заблуждений для Леонтия составляет первую и последнюю цель его жизни. Чтобы ее осуществить хотя в малом размере, Леонтий готов принести с своей стороны всякие жертвы. «Нам ничего не следует оставлять без внимания, нужно же возбуждаться к смелости примером блаженных мужей, пусть даже придется нам и страдать подобно раскаленному железу, закаляющемуся от погружения в холодную воду¹³³⁶. Этой самоотверженной ревностью по истине дышет почти каждая страница трудов нашего автора. Этот горячий призыв к исканию истины не мог остаться без отклика: за Леонтием и по его стопам устремились к свету истины и многие другие филалифы – истиннолюбцы. Правда, мы не располагаем историческими фактами подтверждающими данное предположение, но у нас пред глазами есть один самый реальный и исторический факт – преобразования, взглядов христиан восточной церкви, их решительный поворот от увлечений монофиситскими и несторианскими учениями к исповеданию Халкидонского православия. Еще в 30-х годах VI-го столетия всякие религиозные секты и партии на востоке чувствуют себя в фаворе и, сознавая свою силу, готовы верховодить, религиозно-церковную жизнью восточных христиан. Проходит двадцать лет, в течение коих неустанно полемизирует устно и письменно наш Леонтий Виз., и вот перевес как численный, так и идейный, оказывается уже на стороне приверженцев Халкидоносской веры или церковного православия. Духовная атмосфера заметно очищается от зловредных миазмов, религиозная мысль и жизнь принимают правильное направление и нормальное течение. Происходит то, что в природе называется рассветом. Одна за другой убегают мрачные тени, скрываясь в отдаленных и мрачных ущельях, все больше и больше ширится свет, открывая истинный вид и положение вещей и разгоняя всякие ночные страхи. Тоже наблюдается в половине VI-го столетия в церковно-религиозной жизни восточных христиан. Все шире и шире распространяется свете истинного православия, благодаря просвещенной и

самоотверженной защите его Леонтием Виз. и его сподвижниками. Прежние кумиры, которым кланялись люди, как-то: Феодор Мопсуестийский, Севир Антиохийский, получившие в сочинениях Леонтия Виз. для себя надлежащую оценку, перестают властвовать над умами и один за другим сходят со сцены. Старые авторитеты, считавшиеся непоколебимыми, как-то: письма Аполлинария, надписанный именам св. отцев, встретивши себе беспощадного критика и обличителя в Леонтии Виз, утрачивают свое обаяние и низводятся в разряд тех преступных подлогов, какими по существу своему и были. Истина чистая и ясная, какая светится в трудах Леонтия, все больше и больше проникает в сознание греко-восточного общества и, наконец, покоряет его себе. Пятый вселенский собор можно рассматривать, как прямое следствие тех идейных движений, которые на востоке были возбуждены и укреплены Леонтием. Этот собор не устанавливает новых истине в области христианской догмы, не открывает новых горизонтов, но он вновь и с особою силою и твердостью подтверждает признанное прежними соборами догматическое учение, со всею решительностью отвергая противоречащие ему еретические доктрины, с их пропагаторами. Такой собор по существу был бы невозможен, если бы не совершилось коренной перемены в религиозном настроении восточных христиан, перемены, знаменовавшей собою поворот в сторону древне-церковных традиций, соборного и отеческого учения, в сторону православной истины. Если такая светлая страница вписана в историю Византийской церкви, то во всяком случае вписана не без благодетельного участия Леонтия Виз, не без влияния литературных трудов его на общественную мысль и религиозную жизнь. Существует мнение, что собственно скифские монахи, одним из коих, хотят считать и нашего автора, разбудили восток от религиозного застоя и спасли восточную церковь от окончательного распада в VI веке, спасли именно тем, что возбудили религиозное движение в столице империи и задали ему направление в сторону признания Халкидонского собора вселенским, и его определения чисто православным¹³³⁷. Не лишая их чести – быть действительными инициаторами

религиозного движения на восток, (хотя они при этом преследовали, как известно, совсем другие цели), мы должны по всей справедливости все дальнейшее дело укрепления симпатий к Халкидонскому собору, убеждения в неизменном согласии его определения с преданием церкви и учением св. отцев (св. Кирилла Александрийского), прекращения религиозных разномыслий и разделений приписать литературно-полемиической деятельности Леонтия Виз., а за ним и других лиц, сочувствовавших великой идее христианского просвещения и церковного умиротворения.

Но не только для VI-го века, – не может подлежать ни какому сомнению важное значение литературной деятельности Леонтия Виз, и для всей последующей истории христианской церкви. Прежде всего это можно понять уже из тех отзывов, какие даются о Леонтии различными богословами и писателями, изучившими его литературные труды, и на которые мы отчасти уже указывали¹³³⁸. Правда, мы не можем похвалиться наличием многих свидетельств такого рода в византийской литературе, не можем указать и многих цитат из Леонтия у различных авторов, но причины такого факта нам уже известны и они нисколько не компрометируют нашего автора¹³³⁹. Особенное внимание снискал себе Леонтий на западе в средневековый период, когда увлечение Аристотелем и развитие схоластики в богословии достигло своего апогея. Многочисленные и многосодержательные догматики этого периода обильно черпают свой материал из сочинений Леонтия и аттестуют его с самой лучшей стороны¹³⁴⁰. Издатели трудов Леонтия, несомненно хорошо знавшие установившуюся за Леонтием репутацию, считают его за первоклассного писателя, за глубоко ученого богослова и философа. Г. Канизий дает, напр, такую лестную характеристику Леонтия: «это ученейший человек, и всегда он оперирует такими аргументами, которые ставят в затруднение даже и острейших профессоров схоластического богословия»¹³⁴¹. А. Май выражается о Леонтии кратко, но очень сильно: «in theologica scientia aeo suo facile princeps»¹³⁴². Можно, конечно, делать значительные вычеты из такой аттестации нашего писателя¹³⁴³, как и делает их Юнглас,

можно, пожалуй, и совсем отрицать значение Леонтия, хотя, по счастью, мы и не встречали таких отрицателей. Здесь все зависит от того, с каких точек зрения оценивается данная личность и с каким настроением подходят к ней. То, что называют исторической объективностью в качестве нормального критерия для оценки исторических событий и лиц, в действительности обычно является одним из тех благих желаний, место которого чаще всего заступает авторский субъективизм. Так Юнглас хочет видеть в Леонтии по меньшей мере средневекового богослова, в роде напр. Фомы Аквината, глубоко проникшего в самую суть христологического вопроса и в совершенстве разбирающегося в христологических терминах. С такой точки зрения Леонтий, конечно, не может представиться крупной величиной, ибо и не представлял собою такого схоластика. Но по такой мерке и многих, если не всех св. отцев и учителей церкви придется переоценить и значительно понизить их учено-богословский ценз и церковно-историческое значение. Справедливость требует, чтобы историческую личность оценивать, не отрывая ее от исторической обстановки, и смотреть на нее глазами современной ей эпохи. Если мы взглянем и на нашего Леонтия с такой правильной объективно-исторической точки зрения, представим его себе работающим в исторических условиях Иустинианова века, то мы не можем составить о нем иного понятия, как о выдающейся личности своего времени, как об ученойшем и христианнейшем богослове и философе. Пусть современники и не дали о нем таких похвальных отзывов, пусть они даже умолчали о нем по каким-либо причинам, можно ли от этого приходить в смущение?! Нисколько, – разве это не обычное явление в истории, что истинно великие люди замалчиваются и даже пренебрегаются непосредственными свидетелями их деятельности и только в далеком потомстве, отрешившемся от всяких пристрастий, они получают себе надлежащую оценку и вырастают вместе с тем в свою настоящую величину?!

Теперь мы видели, чем был и что сделал для своего времени и для своего общества Леонтий Виз., и можем ли мы не согласиться с самой высокой оценкой нашего автора, можем

ли не признать его действительно недюжинной личностью?! «Леонтий Виз. – один из наиболее выдающихся богословов не только шестого века, но и всего христологического периода после св. Кирилла»¹³⁴⁴. Такую высокую оценку нашему автору слышим мы из уст уже и современных нам ученых исследователей его трудов! И мы думаем, что беспристрастная оценка Леонтия только и может быть подобною вышеуказанной. В этом воочию убеждает нас все содержание его литературных трудов, все направление его полемической деятельности. Леонтий Византийский был истинным Кириллом VI-го века. Его богословие, построенное на рационально-философских началах и одушевленное глубокой верой в истину соборных определений и святоотеческих учений, с таким же успехом просветило всех и привело к постановлениям, пятого вселенского собора, с каким богословие св. Кирилла, покоящееся на библейски-сотериологических основаниях, вразумило всех и привело всех к определениям четвертого Халкидонского собора. Согласно с народившимися потребностями и запросами своего времени и общества Леонтий в своем богословском учении, или собственно в христологии, показал себя более ученым философом, чем богословом в собственном смысле этого слова. Это было его личное убеждение в большей, продуктивности – бороться с противниками тем же самым оружием в руках, с которым они выступали, убеждение, как мы теперь знаем, давшее самые благие результаты. Кирилл следовал другому методу и проявил себя более богословом, противопоставлявшим своим противникам глубокую мистическую веру в непостижимость и непреложность догматических истин христианства. Можно, конечно, не соглашаться с надлежащей полезностью взятого Леонтием направления в богословии, можно считать это направление даже за самое слабое место в литературной деятельности Леонтия, за первый этап к схоластике, оставившей по себе в богословии столь печальную память, но нельзя и преувеличивать значения этого дефекта.

Нам думается, что нужно различать схоластику и схоластику. И схоластика без крайностей в той мере и том

направлении, в каких мы находим ее у Леонтия, не только ничего вредного не приносит богословию, но и прямо необходима или, лучше сказать, неизбежна для него, как и вообще в области всякой науки. У Леонтия ведь нет намеренного, тем более насильственного стремления оторвать веру и живое чувство от догмы, заключить религиозные истины в сухие формулы, рационалистические схемы. В своем догматическом учении Леонтий поступает по Августиновскому принципу: «*philosophia theologiae est ancilla*», он не рационализирует религии, но вводит в религию рационализм постольку, поскольку он необходим для разумного уяснения религиозных истин и для защиты их от нападений врагов. Здесь рационализм и в широком смысле философия является не самоцелью, а имеет чисто вспомогательное, служебное назначение, а в таковом качестве она всегда у св. отцев признавалась законною и желательною соотрудницею в разработке религиозных вопросов. Леонтий и есть богослов – философ в святоотеческом смысле, а не в смысле схоластическом. Конечно, мы не можем сравнять, но мы совершенно можем поставить нашего Леонтия в одну и ту же категорию с Каппадокийскими отцами: с св. Григорием Назианзским и Григорием Нисским. К таким же богословам-философам, какими были после Леонтия: преп. Феодор Раифский, преп. Анастасий Синаит, преп. Максим Исповедник и св. Иоанн Дамаскин, мы, ничтоже сумняся, можем и приравнивать нашего автора. Мы не смеем без церковной санкции назвать Леонтия святым отцем, но мы смело сопричисляем его к знаменитым церковным деятелям и писателям. «Если высокие качества известных лиц, говорит отечественный наш патролог, их высокая образованность и подвижническая жизнь не подлежат никакому сомнению, и они пользуются уважением церкви, хотя и не в числе святых, то, не позволяя себе без воли Духа Божия называть их святыми отцами, мы должны признавать их знаменитейшими учителями церкви, иначе следуя примеру церкви, мы должны называть их блаженными учителями, блаженными отцами и ставить их в след за святыми отцами»¹³⁴⁵. С этой точки зрения нет никакого

препятствия считать Леонтия Виз. даже и в ранге блаженных отцев и учителей церкви. А это достоинство уже само собою определяет его высокое и непреходящее значение в христианской церкви: в своих литературных трудах он не перестанет жить среди христиане и учить их разумному пониманию центрального и основного догмата нашей веры – воплощения И. Христа, не перестанет и предостерегать нас от опасных заблуждений и уклонений от истины, от погибельного раскола с своей матерью – церковью.

Поставим на обсуждение последний вопросы нельзя-ли считать Леонтия Виз. даже и в числе святых? На этот вопрос мы лично не видим препятствий ответит в утвердительном смысле. Как на авторитет в этом случае мы можем сослаться прежде всего на свидетельство наших богослужебных книг. В церковном году есть день, именно суббота недели сырной, когда св. церковью творится память всех «преподобных и богоносных отец в подвизе просиявших». В ряду множества имен, прославляемых в положенных на сей день церковных песнопениях, автором коих является св. Феодор Студит, церковь вспоминает и о нашем подвижнике Леонтии Виз. и поставляет его имя рядом с именем великого преемника его в служении богословской науке, – препод. Максима Исповедника. В одном из тропарей 4-й песни канона читаем следующее: «Леонтия пою глубину богословия, Максима же воспеваю пучину учений». Итак, учение Леонтия есть глубина богословия и имя его потому соприсчисляется к преподобным и богоносным отцам!

Но вместе с таким соприсчислением возникает для нас и другой вопрос: под каким же числом месяцеслова святых мы должны поместить нашего Леонтия? Церковь восточная сохранила нам в числе святых, прославленных Богом, немало лиц с именем Леонтия, из которых кроме исторически-известных, как, напр, Леонтия Мученика¹³⁴⁶, есть имена и неизвестных, исторически неустановленных личностей. Таково, напр, имя препод. Леонтия-философа, значащееся под 19 числом октября месяца. Наш отечественный агиолог архиеп. Сергей думает, что это и есть Леонтий Виз. «По всей

вероятности, говорит он, это – есть Леонтий схоластик VII-го века, после – инок в лавре св. Саввы, много писавший против еретиков»¹³⁴⁷. С этой догадкой мы можем вполне согласиться, но с тою необходимой поправкой, конечно, что вопреки обычному для всех почти наших ученых исследователей смешению указанный Леонтий на самом деле есть Леонтий-писатель VI-го века, по родине – схоластик Византийский, по жительству же – монах Иерусалимский, скончавшийся в Новой лавре св. Саввы Освященного.

Впрочем мы не настаиваем непременно на признании святости Леонтия Виз, как потому, что святость в рассуждении о той или другой личности составляет значимость особого рода, так и потому, что мы вообще при оценке личности Леонтия имели в виду главным образом его значение как литературного деятеля, принесшего своими трудами богатый вклад в богословскую науку и вместе с тем влившего животворную струю в религиозную жизнь греко-восточной церкви. Такое же значение, насколько это нам удалось выяснить, не только не подлежит никакому сомнению, но и поистине должно цениться высоко. В силу этого и личность Леонтия Виз. вполне заслуживает самого высокого почитания и вечной, благодарной памяти в христианской церкви.

Примечания

¹ - В. В. Болотов: «сказать что-нибудь новенькое в заезженной всякими пособиями древней церковной истории не так-то легко». Христианское чтение, 1901 г. Апрель, стр. 475.

² - Омар сжег знаменитую Александрийскую библиотеку. Лев Исавр истребил богатейшую Константинопольскую библиотеку. Константин Копроним предавал огню книги со свящ. изображениями... Игнатий, Митр. Никейский, описывая неистовства Льва Армянина говорит, что по его воле собирали отовсюду книги и предавали пламени.. См. Историч. учение об Отцах Церкви. Архиеп. Филарета, т. III, стр. 201, § 243 и прим. 11-е.

³ - «В Путеводителе» (Ὁδηγός) Анастасия Синаита (Migne t. 89, с.184D) есть такое сообщение: рассказывали нам православные Александрийской церкви, что после блажен, папы Евлогия († 607 г.) был здесь некто Августалий Севириан, который содержал 14 каллиграфов, единомысленных с ним, по его научению подделывавших догматические книги Отцев, особенно Св. Кирилла». Евагрий в своей Ἐκκλησιαστικῇ ἱστορίᾳ (Migne s. G. t. 86, II, с. 2661B, 2664A) также сообщает о многочисленных в то время подделках отеческих сочинений, с целью ввести в заблуждение противную сторону при догматических спорах.

⁴ - Об этом подробно говорит Леонтий Виз. (Migne t. 86, II, с. 1947) во всем сочинении: «Против обманов аполлинаристов».

⁵ - Сведения об этом можно находить в актах соборов, см. Деяния вселенских соборов, издан. Казанской Духов. Академии, 1861 г., т. I. стр. 179 т. II, стр. 490 и др.

⁶ - Byzantinische Zeitschrift B. X, 1901, Leipzig, S. 398–399.

⁷ - Byzantinische Zeitschrift. B. V. S. 187.

⁸ - Idem, 188: «На основании обработанного мною материала, пишет здесь Лоофс, невозможно делать иных выводов ни на евангелической, ни на католической почве».

⁹ - «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского, Сергиев Посад, 1895 г., стр. 142 – 43.

¹⁰ - Приводим на образец: на стр. 141 Рюгамер пишет: «в писаниях Леонтия нигде ясно не говорится о преимуществах римского престола,» а на следующей, 142 стр. он же безапелляционно заявляет: «если бы Леонтий не признавал примата римского епископа, то трудно было бы объяснить признание им безусловного влияния посланий Льва на Ефесский и Халкидонский соборы».

¹¹ - Byzantinische Zeitschrift. B. III, 1896, 5. 384.

¹² - Theologische Literaturzeitung, 1909 № 7, S. 205, рецензия Лоофса о книге Юнгласа.

¹³ - Bardenhewer: Patrologie. Aufl. 3. Leipzig 1910; Harnack: „Lehrbuch der Dogmengeschichte», Freiburg, 1894; Diecamp: „Die origenistischen Streitigkeiten», 1899, Münster; Glaizollé „Justinien, un empereur théologien», Lyon 1905; Krumbacher: „Geschichte der Byzantinischen Literatur. München 1897; Tixeront: „Histoire des Dogmes dans l'antiquité chrétienne, III, Paris, 1912; А. А. Спасский: «Историческая судьба Аполлинария Лаодикийского», Сергиев Посад, 1895 г.; Гурьев: «Феодор Мопсуестийский». Москва 1890 г.; С. Епифанович: «Пр. Максим Исповедник и византийское богословие», Киев, 1915. На различные словари, содержание в себе статьи о Леонтии, мы не указываем, так как сведения в них заимствуются все из тех же специальных работ и по своей обычной краткости ничего нового заключать в себе не могут.

¹⁴ - Byzantinische Zeitschrift. B. V, S. 191: Лоофс здесь пишет, что до выхода в свет его работы Леонтий, как полемист времени Иустиниана, вообще не существовал.

¹⁵ - Contra Nestor, et Eutych. Migne SG, t. 86 1, с. 1345 А.

¹⁶ - См. В. Болотов: Лекции по древней Церков. Истории, Петроград, стр. 313. Протестантские богословы (Л. Harnack: Lehrbuch d. Dogmen-geschichte, S. 367) смотрят иначе на Халкидонский собор, именно как на «памятник духовного рабства восточной Церкви, которая здесь передалась Императору, вступившему в союз с Римским

Первосвященником». Такой взгляд несомненно тенденциозен и никакими документальными данными оправдан быть не может.

¹⁷ - Лекции В. Болотова, стр. 315 – 317: «Епископы того времени и в Константинополе, и в Халкидоне обнаружили большую шаткость воли и неустойчивость убеждений. Многие из них не свободны были если не от симпатии, то от равнодушного отношения к слагавшемуся монофиситству».

¹⁸ - Euagrii Scholast: *Historia Ecclesiast. lib. III*. Migne SG, t. 80 II, с. 2000 – 2004.

¹⁹ - Ibid, с. 2612.

²⁰ - Ibid, с. 2624: ср. Leontii Byz.: *Do sectis*, Migne t. 86 I, с. 1229 AB.

²¹ - Harnack: *Lehrbuch der Dogmengeschichte* S. 379. Евагрий рисует состояние восточной Церкви в таких же чертах, см. *Historia Eccles.* Migne SG t. 86 II с. 2656 – 57.

²² - Migne 86 I, с. 1229 с.

²³ - Euagrii, lib. III, cap. 32: *de Severo, episcopo Antiochiae*, Migne t. 86 II, с. 2668.

²⁴ - Cotelerii *Ecclesiae graecae monumenta* t. II. p. 264.

²⁵ - Ibid. p. 272 – 273.

²⁶ - Об этом сообщает Евагрий: Иустин приказал схватить Севира и отрезать ему язык за то, что он не переставал изрекать анафему на Халкидонский собор. *Histor. Ecclesiast. lib. 4*, Migne 86 II, с. 2708 09.

²⁷ - VII-й вселенский собор назвал, этих монахов корифеями и вождями монашества (Migne SG. t., 114, vita S. Theodosii).

²⁸ - Полное согласие данной формулы с святоотеческим учением доказывает подробно на основании свидетельств свв. Афанасия и Кирилла Александрийск., Григория Богослова и особенно Прокла, Константинопольского, дословно употреблявшего эту формулу, Иоанн Максентий в сочинении *De Christo professio* (Migne SG t. 86 I, с. 80 – 82).

²⁹ - Mansi : *Santorum conciliorum collectio*, t. 7. с. 1110 и далее: письма епископов: Квинтилиана, Иустина, Памфила, Фавста к Петру Фулло.

³⁰ - В «Хронике Виктора, еп. тупуненского читаем: «Виталиан, военачальник, войдя с сильным войском в Константинополь, ... не иначе соглашался на мир с импер. Анастасием, как если тот возвратить из изгнания и восстановить на своих кафедрах сосланных защитников Халкидона и возобновить общение восточной церкви с западной» (Bibliotheca Vet. Patr., Gallandii t. XII, p. 227).

³¹ - Sugg. Diosc. ad Hormis, pap. (Migne SL. t. 63, с. 498CD).

³² - Migne SG. t. 86 I, с. 75 – 79.

³³ - М. Оксиук: Теопасхитские споры, Киев, 1913 г. стр. 5. В. Болотов: Лекции по древней Церковной Истории, стр. 367 и д.

³⁴ - Migne, t. 86 I, с. 1229C. Иустин, своим указом о возвращении сосланных ранее за признание Халкидонского собора епископов на свои кафедры и повелением внести собор в диптихи (Cotelerii Ecclesiae graecae monum... t. 3. p. 326), вполне заслужил такое наименование.

³⁵ - Evagrii Schol „Historia ecclesiast». Migne t. 86, II, 2705. В.

³⁶ - Evagrii Scholast: Historia Ecclesiast. lib. IV, с. 10, Migne, SG. t. 86, II, с. 2720.

³⁷ - См. В. Болотов: «Лекции по древней Церковной Истории», стр. 369, прим. 1, и 373 стр.

³⁸ - Cotelerii Ecclesiae graecae monumenta t. II, p. 344.

³⁹ - На это указывает письмо православных епископов, посланное папе Агапиту от Константинопольского собора 536 г., где об импер. Иустиниане говорится: «и ради этого он установил четыре св. собора в божественных и святых празднованиях, чтобы их провозглашали св. проповедники... И после чтения Евангелия, когда по обычаю совершается мисса, по прочтении Символа веры, когда делается переход к диптихам, тогда происходит!, обряд провозглашения вселенских соборов». Migne, t. 86 II, с. 2723 прим. 44.

⁴⁰ - Migne, SG. t. II, lib. I, с. 6, I; с. 165B.

⁴¹ - Ibid, с. 121.

⁴² - Hefelë Conciliengeschichte, 1856, Arnheim, B. II, S. 763.

⁴³ - Либерат утверждает, что совет об издании такого эдикта был подан Иустиниану Феодором Аскидою, который в качестве, оригениста и акефала ненавидел Феодора Мупсуестийского, – несторианина и антиоригениста, это во-первых. Во-вторых же, Аскида думал этим маневром отвлечь внимание Императора от монофиситов и оригенистов. Те и другие надеялись и не без основания, конечно, поправить свои дела и укрепить свои позиции этим начавшимся походом против сподвижников Нестория и противников. Оригена. Hefele. Op. cit. S. 967.

⁴⁴ - Mansi Sanctorum conciliorum coll. t. IX p. 395, 448. Migne SL. t. 68, c. 1046, t. 86, c. 945. Diecamp в своем сочинении: «Die origenistischen Streitigkeiten» (Münster, 1899), S. 131, 137, подробно исследовавший вопрос об оригенистических спорах, также не признал этого факта об осуждении оригенизма на самом V соборе. Он допускает только то, что в одном из предварительных собраний отцами был принят императорский эдикт об осуждении нечестивых догматов Оригена, и следовательно, чрез это предрешено и соборное осуждение оригенизма.

⁴⁵ - Hefele. Opus cit. S. 1083.

⁴⁶ - Историческое учение об Отцах церкви, т. III, стр. 211.

⁴⁷ - Patrologiae Cursus completes, SG. t. 86, p. 1. c. 1185 – 1192.

⁴⁸ - «De sectis», actio V, c. 1232 D.

⁴⁹ - Canisius: Thesaur. Canis. t. I, p. 529; Caveus: Histor. Litter., t. I, p. 543.

⁵⁰ - Migne t. 86, I, c. 1395 96.

⁵¹ - Mansi, Opus cit. t. II, c. 1251; t. VII, 797.

⁵² - Rьgamer: Leontius von Byzanz., S. 58.

⁵³ - Krumbacher: Geschichte der Byzantinischen Litterat. Munchen 1897. S.55.

⁵⁴ - Junglas: Leontius von Byzanz, S. 19–20.

⁵⁵ - Migne t. 86, I, c. 1232C: μετά 'Ιοάννην Εὐλόγιος.

⁵⁶ - Nicepori Callisti Historia ecclesiast. Migne, SG. t. 147, c. 380, lib. 18, 26. Архиеп. Филарета: Истор. учение об Отцах

церкви, т. 3, стр. 193.

⁵⁷ - Фотий в своей: *Bibliotheca, Rothomagi*. 1653. р. 14, 46, 163, 554 перечисляет много трудов Иоанна Филопона и в своей рецензии на них указывает многие погрешности, каких не чужд был этот автор. Так в книге: «О воскресении» он отвергает воскресение тел. Против этого лжеучения писали монахи Феодосий, Конон, Евгений, Фемистий. В книгах против IV-го собора он обвиняет этот собор в несторианизме. Затем, в книгах против, Иоанна Схоластика, патр. Конст. (565 – 577), и Иамвлиха восстает против первого за его приверженность к IV-му собору, при чем и обнаруживает, здесь свой тритеизм в понимании Божества, а против второго – за неправильное учение о священных изображениях.

⁵⁸ - Филарета: Историч. учение об Отцах церкви, т. 3, стр. 211, прим. 3. Дата смерти Филопона здесь несомненно взята произвольно, как произвольна и цифра 600 г., какой датирует Филопона *Bibliotheca Vet. Patr. Gallandii*, (р. 473). Судя по его сочинениям, справедливо думать, что он жил и писал еще во времена Иустиниана, мог быть известен и Леонтию, как его младший современник. По новейшим исследованиям смерть его вернее нужно относить вообще к середине VI-го века. «Риттер в своей «Истории Философии» доказал, что Филопон, жил в конце V-го и в VI-м, веке». См. Богословская Энциклопедия, изд. Лопухина, 1906 г. т. VII, стр. 4.

⁵⁹ - Migne t. 86, с. 1232 D, 1233 A.

⁶⁰ - Migne, t. 86, I, с. 163 – 164: личность этого Феодора является в истории столь же темной, как и личность Леонтия, и между прочим очень напоминает последнего. Он жил и писал при имп. Иустине и Иустиниане. Византийским, назывался потому, что служил чтецом в великой Константинопольской церкви, как объясняет?. Suidas, с. 161–162.

⁶¹ - Тексты с обозначением: ἀπό φωνῆς... играют в византийской литературе большую роль, чему целый ряд доказательств можно найти у Дюканжа в его словаре под словом: φωνή. Из многих приводимых здесь примеров укажем на более подходящие для нас, напр.: « Εἰσαγωγή δογμάτων

στοιχειώδης ἀπο φωνῆς Ἰοάννου τοῦ Δαμασκήνου". Или: " Ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Φιλοστοργίου ἐπι μὴ ἀπό φωνῆς Φοτίου πατριάρχου» (Migne, SG. t. 65, с. 459): Иоанн Дамаскин диктовал писцу свое сочинение, Фотий диктовал выдержку из церковной истории Филосторгия. Кому здесь принадлежит настоящее авторство, кажется, очень ясно.

⁶² - В *Revue de philologie*, 35, 1911, p. 71 – 74, Serruys дал специальную статью под заглавием: « Ἀπό φωνῆς τινός», в которой, ссылаясь на Maries, опубликовавшего текст Диодора Тарсского с надписью: ἀπό φωνῆς Ἀναστασίου, доказывает, что все; так надписываемые тексты являются текстами до некоторой степени переработанными в устах другого, диктовавшего их. Ἀπό φωνῆς противоположно συγγραφή – точному списку, когда текст передается буквально писцом с одной рукописи на другую. Текст ἀπό φωνῆς можно сопоставить с Фотиевским надписанием: ἀνεγνώσθη ἐκ (дознано или вычитано из...), каковым, обозначается свободная, передача заимствованного из какого-либо источника материала. В византийских высших школах практиковался подобный прием импровизационной передачи слушателям от профессора какого-либо известного текста или сочинения. В таком случае, получается вид вольного диктанта или лекции, при чем текст, читанного автора по необходимости подвергался изменениям и дополнениям сравнительно с подлинником. Serruys приводит, как наиболее характерные примеры: *Psalmenmetaphrase ἀπό φωνῆς Ἀπολλιναρίου* (ed. Ludwich, Bibl. Teubneriana, 1912) и надпись над *Σχόλια* Леонтия Виз., и приходит к тому заключению, что термин ἀπό φωνῆς τινός в византийской литературе прилагается к сочинениям, являющимся изустной передачей какого-либо оригинала с возможными отступлениями от него как со стороны плана, так и самого содержания, (реценз. на статью Serruys см, в *Bizantinische Zeitschrift* XXI, 3 – 4, S. 588 – 589).

⁶³ - Junglas, opus cit. S. 18 – 20. Сведения о Феодоре, Раифском можно заимствовать из Migne, t. 91, SG. с. 1480 – 82, *Notitiä*. Этот Феодор был монахом и пресвитером в монастыри; Раифском, в Аравии, около горы Синая. Он был другом и

современником Св. Максима Исповедника, с которым, и переписывался, [по Филарету Черниговск. (стр. 202), он умер в 656 году, а Максим умер 662 г., (стр. 224)]. Если верить Фабрицию (Fabricii Bibliotheca Graeca t. IX, p. 381), Фотий немного сочинений приписывал этому Феодору. У Миня в выше цитованном месте издано одно сочинение Феодора: Προπαρασκεβή τίς καί γυμνασία и т. д. В Notitia altera, взятой Минем из Мая: Bibliotheca nova, t. VI, p. 149, перечисляются многие другие сочинения Феодора, как то: τίς φύσις καί οὐσία δογματικός λόγος περί τῶν καθ' ἡμᾶς ὀρθῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων, (в некоторых кодексах, приписываемые Анастасию Синаиту), περί ἀγράπτου и др.

⁶⁴ - De sectis, с. 1208 B, 1209 D, 1240 A, 1249 A и т. д.

⁶⁵ - С. 1209 B.

⁶⁶ - С. 1212 B, 1233 B, 1257 B.

⁶⁷ - De sectis, с. 1193 A, 1197 D, 1204 C, 1233 I), 1236 B, 1237 C, 1240 C и т. д.

⁶⁸ - Ibid., с. 1233 B, 1244 B, 1257 C, и др.

⁶⁹ - Этот аргумент, впрочем, не доказывает того, что Феодор был самостоятельным автором данного сочинения. В других сочинениях Леонтия можно нередко наблюдать подобную форму лекционного изложения. Таковы, напр., места в «Contra Nest, et Eutych.»: с. 1276 D, 1300 B и мн. др. Леонтий и вообще писал с одушевлением, с подъемом, так что Феодор в данном случае мог только воспроизводить подлинник.

⁷⁰ - Требуется некоторого разъяснения то обстоятельство, что в греческой литературе, выражение: ἀπό φωνῶς может указывать в одно и тоже время и на автора, служившего другому письменным источником, и на лектора, устно диктовавшего писцу свое или чужое произведение. Пример для первого толкования указывает Юнглас (S. 20), заимствуя его из кодекса Venet. Marc, 22: « ἐξηγητικῶν ἐκλογῶν ἐπιτομή εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀπό φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης, Διονυσίου Ἀλεξανδρέως, Ὠριγένους, Εὐαγρίου, Διδύμου, Νίλου καὶ Ὀλυμπιόδωρου». Здесь, действительно, нужно понимать так, что упоминаемые писатели служили письменными источниками для

автора ἐπιτομή. Но вот другой пример для второго понимания ἀπό φωνῆς: Ἰοάννου Γραμματικῆ τοῦ Φιλοπόνου προλεγόμενα εἰς τὴν Πορφυρίου εἰσαγωγήν ἀπό φωνῆς Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου», (см. Catalogus Nesselius, p. IV, Cod. 130. № 1, в Biblioth. Matriensis codices MSS. Matriti, 1769. С той же надписью встречаем означенное сочинение и в Bibliothec. P. Lambecii, comment, de Biblioth. Graec. t, 7, cod. 25). В данном месте мы несомненно видим пред собою лекции Аммония, содержащие в себе введение в Исагогику Порфирия в передаче Иоанна Грамматика, одного из слушателей Аммониевой аудитории. Этот последний пример между прочим и более других подходит по своей конструкции к титулу «De sectis», а потому дает полное право заключать, что Леонтий Византийский есть истинный автор сочинения De sectis, Феодор же есть только популяризатор его, может быть воспользовавшийся какими-либо записями, или изустно полученными сведениями для диктовки, или лекционного прочтения Леонтиева сочинения.

⁷¹ - Сопоставление фрагментов Леонтия с книгой De sectis будет дано нами ниже при рассмотрении фрагментов Леонтия вообще.

⁷² - Как напр. Phill. 1484, 152 r=Migne 86 I, 1280 A.

⁷³ - Migne SG t. 91, с. 1484 – 1504.

⁷⁴ - Так, напр., Феодор, говоря о тактике церкви в борьбе с ересями, выражается: « ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία μέσῃν ἀμφοτέρων βαδίζει ὁδῷ βασιλικῇ πορευομένη » ... и т. д. (t. 91 с 1489 с), или: ἡ ἀλήθεια τοῦτ' ἐστὶν ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος τὴν μεσότητα ἑαυτῇ πανταχοῦ διασώζουσα (с. 1500D). У Леонтия указывается не раз на такой же самый прием церкви – проходит серединою между крайними учениями еретиков: ἡ ἐκκλησία μέσον χωρεύουσα (t. 86 I, с. 1200 A); πάλιν ἐκκλησία μέσον χωρεύαυσα τούτων (ibid B) и др. Не мало сходных мыслей и выражений можно усмотреть в разъяснении Феодором и Леонтием смысла Кирилловой формулы: μία φύσις и т. д., (t. 91, с. 1492, 1493=t. 86 I, с. 1252, 1253, 1256; ср. также 86 II, с. 1812, 1813;.

⁷⁵ - Святославов Изборник, 1073 г. № 31 Моск. Синод. Библиотеки, л. 223 – 236.

⁷⁶ - Ibid, л. 235 об.

⁷⁷ - Помещенный у Migne SG., t. 90 и 91.

⁷⁸ - Только в одном месте, преп. Максим цитирует какого-то неизвестного монаха: « ὁ εὐλαβὴς πεποίηκε μοναχός... φήσας; Δύναμον ὑπαρχεον τοῦ κατὰ φύσιν ὄντιος ἀρσκικῆν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσιν προσόντων συνελτικὴν πάντων ἰδιωμάτων» (Migne SG. t. 91, e. 185 D). У Леонтия нет подобных слов, но думается он не имел надобности и говорить их, такт, как вообще он не затрагивал вопроса о воле и желаниях, вопроса бывшего центральным во времена Максима.

⁷⁹ - Епифанович: Преп. Максим Исповедник и византийское богословие, стр. 112.

⁸⁰ - Bibliotheca Caesarea Vindobonensis cod. 182.

⁸¹ - Vita Leontii Byzantini per Henricum Canisium: Maxima Bibliotheca veter. patr. t. 9, 1677 p. 661. Это первая и очень важная при всей краткости ее биография Леонтия. Интересно то, что все, те тезисы, на которых настаивает Лоофс в своей монографии выдвинуты Канизием и стало быть вовсе не являются открытием чего-то нового, неизвестного.

⁸² - Об этом подробно рассказывает автор сочинения: Vita Sabae, Cotelerii Ecclesiae Graecae Monumenta, t. 3. Есть русский перевод: Палестинский Патерик, вып. 1-ый СПб., 1885 года.

⁸³ - Migne t. 86 I, с. 1193 1194.

⁸⁴ - Evagrii Scholastici, Migne 86 II, с. 2777 C, 2780 A.

⁸⁵ - Migne 86 I, с. 1264, πράξεις 10.

⁸⁶ - Православная Богословская Энциклопедия, т. VI, СПб. 1905, стр. 1008. Мосху принадлежит творение: Луг духовный (Migne SL. t. 74, SG. t. 87), в котором, он рассказывает о своем путешествии вместе с учеником, своим Софронием (впоследствии патр. Иерусалимским) по различным обителям востока и Египта, и о различных подвижниках, с какими приходилось им встречаться.

⁸⁷ - Cotelerii, t. II p. 429, ex Ioanni Moschi erant in Alexandria duo viri mirabiles magnaeque virtutis ὁ ἄββα Θεόδωρος, ὁ φολόσοφος καὶ Ζώϊλος ἀναγνώστης.

⁸⁸ - Migne 86 I, с. 232 – 236.

⁸⁹ - Сведения о Феодоре Скифопольском заимствуются нами из Notitia, предваряющую у Миня текст выше цитованного сочинения Феодора, а также из жития св. Саввы у Котелерия, (Opus. cit. t. 3. p. 373).

⁹⁰ - Migne t. 86 I, с. 1233 πράξεις VI.

⁹¹ - Ibid, с. 1381 Ἀ καὶ μάλιστα ἡ τελευταία πασῶν καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς ἀγίων συνόδων σφραγὶς γενομένη καὶ χαλκηδόνεον.

⁹² - Ibid, с. 1237 – 38CD: Иустиниан, усматривая, что сектанты порицают Феодорита и Иву и из-за них отвергают самый собор (Халкидонский), анафематствовал их.

⁹³ - Ibid, πράξεις X, с. 1264.

⁹⁴ - Migne t. 86 I, с. 1277 A.

⁹⁵ - Ibid, с. 1237CD.

⁹⁶ - Ibid, с. 1585A.

⁹⁷ - Migne 86 I, с. 1252B.

⁹⁸ - Ibid, с. 1272A.

⁹⁹ - Ibid, с. 1844BC, ср. с. 1877, 1889.

¹⁰⁰ - Contra Nest. et Eutych., col. 1268.

¹⁰¹ - De sectis, с. 1194.

¹⁰² - Adversus Nestor, с. 1400; Contra Monoph. с. 1770.

¹⁰³ - Capita trigin. с. 1901; Advessr. argum. Sever. с. 1916; Advers. fraud, с. 1948.

¹⁰⁴ - Bibliotheca Photii, 1653, с. 889.

¹⁰⁵ - Migne S. G. t. 98, De haeresibus et synodis, с. 72.

¹⁰⁶ - Mansi t. VIII, p. 950, 974, 1049, 1074.

¹⁰⁷ - Ibid, p. 1054, 1055, 1023, 1113, 1116, 1128.

¹⁰⁸ - Procopum: Histor. arcana, ed. Bonn. III, p. 104; Procopum: De bell. Goth. ed. Bonn. II p. 587, Procop.: De bell. Vandal, ed. Bonn. I, p. 493. Ermoni, p. 3–5: Loofs; S. 226 – 227.

¹⁰⁹ - Mansi, VIII, p. 479, 483, 585.

¹¹⁰ - Ibid. p. 450.

¹¹¹ - Ibid. p. 817, 820.

¹¹² - Ibid. p. 874, 884, 911, 931, 942, 954, 992, 1019, 1020, 1054.

¹¹³ - Cotelerii, op. cit. t. III. p. 220, Vita Sabae; t. IV p. 100: Yita Cyriaci.

¹¹⁴ - Cotelerii, opus, cit., t, II, p. 310. 341 – 450. Migne S. G. t, 87, c. 2856 BC.

¹¹⁵ - Migne t. 86 I, c. 1185 – 1186.

¹¹⁶ - Ibid, c. 1395 – 1396.

¹¹⁷ - Migne t. 86 I, c. 1360 A.

¹¹⁸ - Bardenliwer: Patrologie, 1910, изд. III, S. 472– 474.

¹¹⁹ - Mansi, VIII p. 586: «propositio monachorum Scypharum hace erat: unus ex Trinitate crucifixus est carne».

¹²⁰ - Ibid. p. 483: Migne, S. L. t. 63, c. 475 C.

¹²¹ - Ibid, c. 476.

¹²² - Mansi VIII, 483: frater noster religiosissimus Vitalianus; ср. Migne S. L. t. 63, c. 476: frater noster glorissimus Vitalianus.

¹²³ - Mansi VIII, 485: «У них есть, – пишет Гормизда Иустиниану – желание говорить: unum de Trinitate crucifixum, чего соборами не говорено, и нет как в письмах Св. папы Льва, так и в церковных обычаях». Диакон Диоскор, в свою очередь, доносит папе Гормизде: «это суть чистые новшества, бесполезная словесность, ничего общего не имеющая с определениями четырех соборов и посланиями Св. Льва. Их нужно возратить назад и наложить на них наказание». Migne S. L. t. 63, c. 475.

¹²⁴ - Migne S. L. t. 03 c. 475B – 476A.

¹²⁵ - Mansi VIII, c. 498.

¹²⁶ - В посланиях папы Гормизды к еп. Поссесору (Migne t. 86 I, c. 92 BC), диакона Диоскора к папе Гормизде, Германа и Иоанна к африканским епископам. пресвитера Трифония к еп. Фавсту подробно разбираются заблуждения скифских монахов и осуждаются их провокационные деяния в римской церкви. Mansi VIII, p. 479 – 481, 583 – 585; Migne, S. L. t. 63, c. 471 – 472, 478.

¹²⁷ - В своей «Dogmengeschichte» (Halle, 1906, S. 304) Лоофс пишет: обоснованию Кирилло-Халкидонского богословия в 519 году... послужили так называемые скифские монахи,

между коими самым значительным был Леонтий Виз. (485 – 543).

¹²⁸ - Сочинения Максентия помещены у Migne t. 86 I, с. 75 – 158: 1) Epistola, ad legatos sedis apostolicae; 2) De Christo professio; 3) Contra nestorianos capitula; 4) alia fidei professio; 5) adunationis Verbi Dei ad propriam carnem ratio; 6) Hormisdæ papæ ad Possessorem professio; 7) ad epistolam Hormisdæ responsio; 8) Contra acephalos libellus; 9) Dialogi contra Nestorianos.

¹²⁹ - Migne t, 86 I, с. 1277D и др.

¹³⁰ - Sugg. Germ. et. Ioan. Migne S. L. t. 63 с. 473B: omnes, qui sedi apostolicae communicabant, nestoriani sunt, таково было мнение скифских монахов о православии римских христиан.

¹³¹ - Migne 86 I. с. 87 A.

¹³² - Ibid с. 88 A.

¹³³ - У Максентия есть специальное еочинеше: «De Christo professio (Migne 86 I, с. 79 – 86), в котором, он старается установить кафолический характер формулы: «unum e Trinitate crucifixum esse, и таким образом доказать свое православие; с другой стороны, он хочет опровергнуть учение несториан и устранить ложный смысл, сообщаемый теопасхитскому положению монофиситами» (см. «Теопасхитские споры» М. Оксюк, в «Трудах Киевской Дух. Академии», 1913 г.. Апрель, стр. 540). Для достижения своей цели автор указывает на Св. Прокла. патр. Константинопольского, считавшего теопасхитскую формулу вполне православной и согласной с учением Символа веры, (Ibid, с. 82 CD), Халкидонского собора и послания папы Льва (с. 48 AB). Максентий, конечно, был прав во всех этих утверждениях. Но вместе с тем это настойчивое стремление не только держаться неопределенной по смыслу формулы, но и навязать ее другим, само собою, ставило под подозрение Максентия и его сообщников, уличало их в неискренности, в проведение чуждых чистому православию тенденций.

¹³⁴ - Migne S. L. t. 63, с. 478 CD.

¹³⁵ - Migne S. G. t. 86 I, с. 87 B: если кто не соглашается признать Христа одним из Троицы... анафема (анаф.??)

¹³⁶ - Ibid c. 75 – 76; cp. Baron, t. VII: Annal, eccles. c. 81 et cet.

¹³⁷ - Migne 86 I, c. 1757.

¹³⁸ - Ibid, c. 1768a B., 1768h A.

¹³⁹ - Ibid, c. 79 – 80: quod in ea sub melle venenum Eutychianum occultaretur.

¹⁴⁰ - Migne S. L. t. 63, c. 475.

¹⁴¹ - Migne S. G. 86 I, c. 1268 B. Prologus.

¹⁴² - Cotelerii Ecclesiae Graecae monumenta, t. III: Vita Sabae, русский перевод: Палестинский Патерик, вып. I, СПб. 1885 г., стр. 52

¹⁴³ - Mansi VIII, c. 454.

¹⁴⁴ - Ibid. c. 446 – 450.

¹⁴⁵ - Mansi VIII, c. 833: extat collatio Catholicorum cum Severianis habito Constantinopoli anno Domini 533, tempori Justiniani imperatoris. О времени этого коллоквиума мнения ученых расходятся. Лоофс, напр., считает этим временем 531 г. (S. 283). См. лекции по древней ист. В. Болотова стр. 374, также Н. Глубоковский: Блаж. Феодорит, еп. Кирский Москва, 1890, стр. 315.

¹⁴⁶ - Mansi, t. VIII, c. 833: non una tantummodo, sed plures per succedentes annos Monophysitarum cum catholicis collationes habitae intelligantur.

¹⁴⁷ - Ibid, c. 820.

¹⁴⁸ - У Лоофса (S. 266– 268 его монографии) приводятся эти близкие по мыслям и по выражениям места из сочинений Леонтия и актов прений с севирианами. Серьезного, тем более решающего значения мы не придаем этим параллелям. Очень условно понимание близости вообще, а в данном случае такая близость без натяжек может быть указана лишь во внутреннем идейном содержании, но никак не во внешней форме речи.

¹⁴⁹ - Migne t. 86 I, c. 1268B.

¹⁵⁰ - Mansi VIII c. 818.

¹⁵¹ - Cotelerii Ecclesiae Graecae monumenta t. III, vita Sabae p. 342, Палестинск. Патерик стр. 110.

¹⁵² - Церковное общество в памятниках VI-го века всегда делится на синодитов, диакриномонов и апосхистов (σινωδίται, διακρινομένοι, ἀποσχίσται) т. е. на твердых последователей Халкидонского собора, на колеблющихся в признании его, и на отступивших от церкви вообще всяких еретиков.

¹⁵³ - Cotelerii, t III p. 344, II. Патерика стр. 114.

¹⁵⁴ - Cotelerii, t. III, p. 347, Палестин. Патерик, стр. 118.

¹⁵⁵ - Ibid, p. 344, Патерик стр. 114.

¹⁵⁶ - Cotelerii Ecclesiae Graecae monumenta t. III и t. IV.

¹⁵⁷ - Ibid. t. III, Vita Sabae, p. 344.

¹⁵⁸ - Палестинский Патерик, вып. 1-ый, стр. 53.

¹⁵⁹ - Ibid, стр. 114.

¹⁶⁰ - Cotelerii, t. IV, p. 118.

¹⁶¹ - Ibid, t. III: Vita Sabae. Пал. Патерик, стр. 52.

¹⁶² - Ibid, t. IV, Vita Cyriaci, p. 118.

¹⁶³ - Палестинок. Патерик вып. 1, стр. 128.

¹⁶⁴ - Ibid, стр. 129.

¹⁶⁵ - Ibid, стр. 130 – 131.

¹⁶⁶ - Ibid, стр. 132, Cotelerii, t. III, p. 365.

¹⁶⁷ - Cotelerii, opus. cit. p. 366 – 367.

¹⁶⁸ - Ibid, p. 375.

¹⁶⁹ - Bibliotheca Photii, p. 904: «Стефан, еп. Говарский, в книге об ереси тритеитов касается лжеучения Оригена и говорить, что все Св. отцы пользовались Оригеном, этим кладязем христианской мудрости и хвалили его. Афанасий Великий во многих книгах на него ссылается. Григорий Богослов в своих письмах называет его филокалом. Нисский с похвалой отзываясь об его мыслях. Дионисий Александрийский пишет о нем и хвалить его. Александр Иеропольский в письме к Оригену сильно восхваляют его. Феофил и Епифаний обращают усиленное внимание на Оригена».

¹⁷⁰ - Ibid, p. 905.

¹⁷¹ - Cotelerii; t. 3 vita Sabae, p. 274, 374; 544, 545: здесь указывается на принадлежность к оригенистам Евагрия, Нонна и Дидима.

¹⁷² - Напр., t. 86, I, с. 1281 C, 1309 AB, II, 1904 AC.

¹⁷³ - В «Луге духовном» Иоанна Мосха есть упоминание о пресвитере Нонне, который подвизался в VI-ом веке в киновии Феодосия, вблизи Иерусалима, Migne SG. t. 87, с. 2951AB. На этого Нонна указывает и Рюгамер (S. 60), как на лицо подразумеваемое в указанной нами схолии, Нонн, еп. Гергесинский, упоминается в подписях под актами собора 536 года.

¹⁷⁴ - Таковы – в Contra Nestor, et Eutych. с. 1281 BC и с. 1284 CD., в Adversus Nestor, с. 1402 B, с. 1656 CD. в Contra Monophys. с. 1748D и др.

¹⁷⁵ - Migne, t. 86 I. с. 1264B – 1265CD.

¹⁷⁶ - Migne, t. 86, I, с. 1368D, 1377C. 1457B, 1552D, 1617D, и II, с. 1785B, 1796C, 1944BC и др.

¹⁷⁷ - Cotelerii, op. cit. p. 344.

¹⁷⁸ - Liberal: Breviarium, cap. 28, с. 1049, Migne SL. t. 68.

¹⁷⁹ - Cotelerii, t. II, Vita Euthymii, p. 3. В прологе к Vita Sabae Кирилл говорит: я с намерением и точностью указал места, время, лица, имена, дабы каждый мог и сам удостовериться в истине подробным ее испытанием, Ibid, t. III, Vita Sabae.

¹⁸⁰ - Cotelerii, t. III, Vita Sabae, p. 372 и д., см. также Migne t. 86 I, с. 229 Notitiä Theodorus Scythopolita.

¹⁸¹ - Krumbacher: Geschichte der Byzant. litterat, Munchen 1897 г. S. 186; ср. Арх. Феодосия: Палестинское монашество, Киев 1899, введение; ср. также A. Couret: La Palestine sous les empereurs Grees (326 – 636). Grenobl, 1869. p. 206: здесь дается прямо восторженный отзыв о произведениях Кирилла Скиф.

¹⁸² - Mansi VIII, p. 911, 931, 942. 954.

¹⁸³ - Migne, SG. t. 97. с. 791 1444.

¹⁸⁴ - Migne, SG. t. 86, I, с. 1185: Notitia, и с. 1187 Notitia altera. Новейшие ученые следуют в точности высказанным здесь взглядам.

¹⁸⁵ - Migne SG. t. 86, I, с. 161 – 162: “Notitia”.

¹⁸⁶ - «Луг Духовный» I. Мосха. гл. 187. Migne SG. t. 87. с. 3064D. Палестинский Патерик, вып. 2, стр. 149; выи. 4-й стр. 59.

¹⁸⁷ - «Древние Палестинские обители», вып. 2-ой, стр. 1, (издан. Палестин. Общ. 1895 г.).

¹⁸⁸ - Cotelarii, t. II, Vita Euthymii, p. 338. Палестинок. Патерик, вып. 2-й, стр. 95.

¹⁸⁹ - Cotelarii, Ibid, p. 314 – 315; Патерик вып. 2-й, стр. 80 – 82.

¹⁹⁰ - К такому же решению склоняется и Рюгамер (S. 63, прим. 3), который кроме, того находить в этой истории о Леонтии из лавры св. Евфимия неподходящим к нашему писателю тот факт, что первый сделался игуменом лишь в 543 г., тогда как второй был таковым уже на соборе, 536 года.

¹⁹¹ - Migne SG. t. 87 с. 2851 – 3116 и SL. t. 74 с. 123 – 240.

¹⁹² - Перевод «Луга Духовного» свящ. Хитрова (1896 г. Серг. посад), введение, стр. V.

¹⁹³ - Migne, SG. t. 87. с. 2856 BC. cap. IV Перов. свящ. Хитрова, стр. 9–10.

¹⁹⁴ - Ibid, с. 2913BC. Перевод свящ. Хитрова, стр. 77 – 78.

¹⁹⁵ - Migne, t. 86, 1, с. 1232CD.

¹⁹⁶ - Migne, t. 86 II, с. 1805C, с. 1896C, 1900AC.

¹⁹⁷ - Loofs: Leontius von Byzanz, S. 298. Dogmengeschichte, S. 304; Tixeront: Histoire des dogmes, p. 152.

¹⁹⁸ - Свящ. Т. Лященко: Св. Кирилл, арх. Александрийский, Киев, 1913, стр. 1 и прим. I.

¹⁹⁹ - Migne 86 I, с. 1268B: “Contra Nestor, et Eutych”: ὃ τι μηδέ τῆς ἑξω παιδείας μετεσχέκαμεν καί τήν πνευματικὴν διδασκαλίαν, ἣν ἡ θεία χάρις ἐπιχορηγεῖ τότε καθαροῖς τήν καρδίαν.

²⁰⁰ - Так Канизий (в Maxima Bibliotheca, p. 661) говорит, что σχολαστικός значит: адвокат, а иногда означает: ритор, декламатор. Св. Макарий (в 26 беседе) говорит: «если кто, хотя бы и малосведущий в науках, придет в деревню, где, живут люди простые, то они конечно огласят его схоластиком. Если тот же малообразованный придет в город, где есть схоластики и ритторы, то пред ними он не посмеет величаться: схоластики будут смотреть на него, как на человека деревенского». «Луг Духовный», перев. свящ. Хитрова, стр. 159.

- ²⁰¹ - Migne, t. 86 I, Contra Nestor, et Eutych.: 1357C, 1360A.
- ²⁰² - Ibid, de sectis: с. 1268B.
- ²⁰³ - Ibid, с 1305D, 1308A.
- ²⁰⁴ - Cotelerii, t. II. Vita Evthymii, p. 338, Палестинский Патерик вып. 2, 1892 г. стр. 96.
- ²⁰⁵ - Энциклопедич. словарь Брокгауза и Эфрона, см. слово «Патрология».
- ²⁰⁶ - Loofs, op. cit. S. 1.
- ²⁰⁷ - Migne t. 86, I. с. 1187 1192. Примечания к Notitia.
- ²⁰⁸ - Loofs, op. cit. S. 11 – 15; Rygamer, op. cit. S. 8, 14; Diecamp: Doctrina patrum, 1907, Mynster, XII – XVIII.
- ²⁰⁹ - Rygamer, op. cit, S. 4.
- ²¹⁰ - Junglas, op. cit., p. 20 – 21. По-видимому, этот кодекс известен и Лоофсу, который его означает так; Bibliotheca Philippicae, 1483, (S. 125 прим.).
- ²¹¹ - Krumbacher: Geschichte der Byzant. Litter. S. 55. Сочинения Леонтия в указанных последних трех кодексах в свет еще не изданы.
- ²¹² - В Bibliotheca Lugduno-Batavae значится: 1.. Leontii Byzantini historia sectarum, Basileae 1578; 2. Eiusdem Scholae de sectarum historia excerptae ex ore Theodori abbatis. Paris 1589. В Maxima Bibliotheca – de ta Bigne, Pariens. 1677: Leontii advocati Byzantini scholae ex ore abbatis Theodore... Вообще это сочинение Леонтия перепечатывалось часто и охотно, что объясняется несомненным интересом и разнообразием его содержания.
- ²¹³ - Данное сочинение также пользовалось большою популярностью. Оно находится почти во всех печатных изданиях и манускриптах, то в целом виде, то по частям. Частичное извлечение из этого сочинения, равно как и из схолий Леонтия против афтартодокитов, находится в рукописной Паноплии Евфимия Зигабена, в Москов. Синодальной библиотеке № 228, л. 175 – 181.
- ²¹⁴ - Migne t. 86, I, с. 1268B.
- ²¹⁵ - Ibid, с. 1357BC.

²¹⁶ - Ibid, с. 1326A: " μακροίεροις ταμειουσόμεθα λόγοις".

²¹⁷ - Ibid, с. 1384.

²¹⁸ - Ibid, с. 1357C, 1360A.

²¹⁹ - Ibid, с. 1361BC.

²²⁰ - Лоофс (S 30) на основании этого места думает, что Леонтий уже был монахом – в то время, когда увлекся несторианством. Но в данном месте автор говорит не только об отношении несториан к монахам, но и к светским людям.

²²¹ - Ibid, с. 1268B, 1272B, 1344D, 1353B и др.

²²² - Ibid, с. 1292ABC.

²²³ - Ibid, с. 1333C. упоминается об астрологии, гороскопии, с. 1389A: о сиренах и т. д. – все это несомненные доказательства светской образованности и начитанности автора.

²²⁴ - Ibid, с. 1317C, см. Theologische Litteraturzeitung, 1909, № 8, S. 209.

²²⁵ - Loofs, op. cit. S. 23 – 24; Rugamer, op. cit. S. 10 – 11.

²²⁶ - Migne t. 86 I, с. 1364D.

²²⁷ - Evagrii Historia Ecclesiast. lib. 4, Migne 86 II, с. 2712 и прим. 28 ср. с. 2308 прим. 22. О том же говорится у Mansi t. VIII, р. 811.

²²⁸ - Считаем не бесполезным здесь привести эти выдержки из Дионисия Великого в русском переводе: а) Migne, t. 86, I, с. 1288BC. «такова Троица по природе (τῇ φύσει), что в трех усматривается нечто единое, что не из трех несовершенных одно совершенное, и предсовершенное (ἐν ὑπερτελές καὶ προτέλειον), как где-то сказал Великий Дионисий. б) Ibid, с. 1304D – 1305A: «итак, если кто либо, по Великому Дионисию, в одном доме заключает много зажженных светильников, и один из них выносит из дома, то удаляет вместе с ним и его свет, не захватывая с ним света от других (светильников) и не оставляя им его собственного света». В дошедших до нас из многочисленных творений Дионисия Александр, фрагментах (Migne S. G. t. 10, с. 1237 – 1344 – 1577 – 1602; и S. L. t.5, с. 89 – 100 – 117 – 128) нет приведенных нами выдержек.

²²⁹ - Обе выдержки находятся в сочинении: *De divinis nominibus*. Migne SG. t. III, первая с. 648C, ср. 977B; вторая с. 665C, ср. 641B.

²³⁰ - Ibid. t. 89, Ὁδηγός с. 305D, 308B. Автор знает и Дионисия Александрийского и отличает его от «его блаженного соименника» (μακάριον συνώνυμον), под которым всего вероятнее разуместь Ареопэгита с. 289CD; ср. с. 213D.

²³¹ - Так называет Дионисия Александр. Евсевий, еп. Кесарийский (Migne, SG. t. 20, с. 637), а за ним Афанасий и Василий Великие и др.

²³² - Богословская Энциклопедия, изд. Лопухина, 1903 г., т. IV, ст. «Дионисий Ареопэгит» – проф. И. Попова, стр. 1079: «сочинения эти составлены не ранее 476 г. и не позднее, 20-х годов VI века.

²³³ - Ibid. стр. 1079: напр., Андрей Кесарийский в своих толкованиях на Апокалипсис, св. Ефрем Антиохийский, (Bibliotheca Photii, с. 804; Migne, SG. t. 86 с. 2102C), Софроний Иерусалимский (Ibid. с. 889: Synodica epistola).

²³⁴ - В патрологии Миня эта «цитата, к сожалению, опущена, как опущены им и многие другие цитаты. Но она приводится Галландием в его «Veter. Pair. Bibliotheca, t. XII, Venetiis, 1767, p. 683 et. seq. под заглавием: Dionysii Areopagitae. Цитата эта взята из сочинения: «De divinis», см. Migne, SG. t. III, с. 728B.

²³⁵ - Rygamer. S. 12.

²³⁶ - Krumbacher. Geschichte der. Byzant. Litter. S. 55 – 56. Сохранились некоторые фрагменты комментария в соборных деяниях у Mansi Concilia t. X p. 1107 и t. XI p. 438.

²³⁷ - Migne, SG. t. 91, с. 660D: τοῦ ἁγίου Μαξίμου μυσταγωγία. В сочинении: «Περὶ διαφορῶν ἁπορίων» среди многочисленных цитат из произведений Ареопэгита, еп. Афинского, приведенных у Максима, Дионисий называется различными похвальными именами: см. с. 1045D, 1048A, с. 1080B, 1085A, 1188C, 1241A, 1285AB, 1289A, 1312D и др.

²³⁸ - Contra Nest, et Entych. с. 1381 A.

²³⁹ - Ibid. с. 1364 – 1377, с. 1384 – 1385.

²⁴⁰ - Ibid. с. 1269A.

²⁴¹ - Migne, SG. t. 86, I, с. 1191, прим. 10: с. 1187 – 1188, III.

²⁴² - t. 86, II, е. 1916B.

²⁴³ - Ibid I, с. 1273A.

²⁴⁴ - У Лоофса (S. 80 – 81) и Ермони (р. 57) указаны такие близкие параллели между данными сочинениями. Capita 20, 21, 22, 23=contra Nest. et. Euthych. lib. 2, с. 1317D.–1321: Capita 25, 26, 27=lib I, с. 1280CD, 1288A. 1292 AB, 1301 – 1304.

²⁴⁵ - t. 86, II, с. 1916C.

²⁴⁶ - Ibid, с. 1936C.

²⁴⁷ - Лоофс указанное место утилизирует для оправдания своей гипотезы об одном сочинении Леонтия, которое разделилось впоследствии на несколько самостоятельных трактатов. Но, как справедливо ему заметил и Юнглас (S. 12 – 13), здесь не содержится никакого подтверждения указанной гипотезы, а напротив – отсюда можно извлечь скорее как раз обратные доказательства.

²⁴⁸ - Параллели могут быть указаны в следующих местах: 10 сар.=1920B; 27 сар. – 1920D; есть, близость и к другим сочинениям Леонтия: с. 1928CD=Contra Monophis. 1788A; advers. Nestor, с. 1533 и т. д.

²⁴⁹ - Loofs S. 91, Ermoni p. 44.

²⁵⁰ - Рьгamer S. 14.

²⁵¹ - Loofs, S. 302.

²⁵² - А. Спасский: Историческ. судьба сочинений Аполлинария Л.: Сергиев Посад, 1895; стр. 116 – 117.

²⁵³ - Рьгamer, S. 15 – 16.

²⁵⁴ - t. 86, I, с. 1377C.

²⁵⁵ - Ibid, с. 1377D, 1380A.

²⁵⁶ - t. 86, II, с. 1865B.

²⁵⁷ - Ibid, с. 1868ABC, с. 1873BC.

²⁵⁸ - Ibid, с. 1873CD.

²⁵⁹ - Ibid, с. 1948A.

²⁶⁰ - Ibid, с. 1969AB.

²⁶¹ - Крумбахер, говоря о сочинении *Adversus fraudes*, называет его «мастерским произведением», чем и подчеркивает внешнюю и внутреннюю солидность этого труда, Herzog: *Realencyclopädie*, Leipzig, 1902, S. 392.

²⁶² - Ibid, с. 1969С.

²⁶³ - Mansi, VIII, p. 1082.

²⁶⁴ - Упомянем об одном, может быть, не без интересном наблюдении, сделанном нами во вступительных строках, данного сочинения. Леонтия пишет: «да будет же тебе это ясно, как и всякому любителю истины, (δῆλον δὲ σοὶ καὶ παντί ἰῶ φιλαλήθει – с. 1948В), из всего того, что мы приведем из сочинений как самого Аполлинария, так и его учеников...» Кому это: «тебе»? Автор очевидно назначает свое сочинение для известного лица, с которым он находится в общении и состоит в переписке по вопросам о подлогах!, еретиков. Не есть ли это тот самый Феодор Скифопольский, который опубликовал Леонтиево сочинение *De sectis*? Нам думается, что подобное предположение вполне возможно.

²⁶⁵ - t. 86, I, с. 1437С.

²⁶⁶ - Ibid, с. 1566А.

²⁶⁷ - Ibid. с. 1757С.

²⁶⁸ - Ibid, с. 1757D.

²⁶⁹ - t. 86, I, с. 1385АВ.

²⁷⁰ - Таковы параллели: с. 1420D=1276С: с. 1565С=1289D: с. 1563А=1357 и др. У Лоофса (S. 170 173) и Ермони (p. 72 – 73) указаны и другие сходные места, но нашему мнению, не особенно близкие.

²⁷¹ - t. 86, I, с. 1584ВС и др.

²⁷² - Ibid, с. 1465, 1494. 1497, 1560, 1745 и др.

²⁷³ - Ibid, с. 1477. 1496, 1505, 1768 и др.

²⁷⁴ - Ibid, с. 1768В.

²⁷⁵ - *Maxima Bibliotheca de la Bigne* op. cit.. p. 661D.

²⁷⁶ - t. 86, I, с. 1713А.

²⁷⁷ - Ibid, с. 1308А, 1353С, 1384В.

²⁷⁸ - Ibid, с. 1473В.

²⁷⁹ - Ibid, с. 1553С. Подобных мест можно указать и еще несколько, напр.: с. 1457В, 1566А, 1568СD, 1641 и др.

²⁸⁰ - t. 86, II, С. 1770.

²⁸¹ - Ibid, с. 1772D 1773А, 1809D, 1813D. 1816А.

²⁸² - Каждая из трех книг сочинения *Contra Nestor. et Eutych.* заключается такими извлечениями из различных авторов. Сочинение *Contra Monophys.* сопровождается наиболее обильным сводом мест как из святоотеческих творений, так и из писаний монофиситских вождей и из их поддельной литературы, какую они пользовались в полемике с православными. Это обилие можно объяснить, с одной стороны тем, что здесь приведены Минем выдержки в полном виде, тогда как в других местах им были сделаны многие опущения, (напр. 1309 – 1310С; 1355 – 1356С; 1395 – 1399А). С другой стороны, Леонтий несомненно приводимые цитаты предназначал не только для «*Contra Monophys.*», но и для всего трактата *Adversus, Nestorianos*, в котором он ссылается на св. отцев вообще очень мало и в котором, ведутся более рационально-философские рассуждения, изредка дополняемые свидетельствами из Св. Писания. Лоофс (S. 186 – 188) и Ермони (р. 79) приводят, сравнительную таблицу этих патристических извлечении, находящихся вообще во всех, сочинениях Леонтия. И мы имеем в виду в последствии особо говорит об этих извлечениях, у Леонтия и о тех выводах, какие можно сделать из наблюдении над ними. Но заранее оговариваемся, что эти выводы никакого изменения в решение обсуждаемых, нами вопросов, не вносят.

²⁸³ - Ермони (р. 77) приводит большую таблицу таких параллелей, при чем многие из них имеют сходство только видимое, случайное и потому ничего не говорят об единстве автора обоих трудов. В данном случае, нам кажется, нет и нужды прибегать к таким натяжкам, ибо и без того доказательств, более чем достаточно. Мы с своей стороны можем указать на следующие особенно выразительные параллели: с. 1809D=с. 1632D; с. 1816А=1589С, – 1512В: 1769А=1292 и др.

²⁸⁴ - t. 86, II, 1769А.

²⁸⁵ - Migne 86 I, с. 1190, прим. 9; см. также у Лоофса (S. 176 – 179), где на сравнительном тексте первоначального и последующего издании сочинения «Contra Monophys.» показано значительное различие последнего от первого, что и служит ярким доказательством интерполированности его.

²⁸⁶ - Справ, также с. 1817A, 1844BC, и др.

²⁸⁷ - Ibid с. 1845Л. Лоофс (S 182) указывает на с. 1868D, где Севир, будто бы, называется παλαιόιερος αίρεσιάρχος. но в данном месте напротив οί παλαιότεροι αίρεσιάρχοι отличаются от Севира сДиоскором.

²⁸⁸ - t. 86, I, с. 1229C.

²⁸⁹ - Rygamer, S. 25.

²⁹⁰ - Evagrii Schol.: Histor. Ecclesiast. lib. IV, с. 9, Migne 86, II, с. 2717D – 2720A.

²⁹¹ - De sectis, с. 1232C.

²⁹² - Ibid, 1232D.

²⁹³ - Первым выразителем тритеизма считается Иоанн Аскоснагис, который пропагандировал его в особом сочинении, сопровождавшемся многочисленными ссылками на учение св. отцев.

²⁹⁴ - В. Болотов: Лекции по древней цер. истории, стр. 352 – 354.

²⁹⁵ - Rygamer. S. 24.

²⁹⁶ - Loofs, S. 144; Rygamer. S. 28.

²⁹⁷ - t. 86. I, с. 1253D.

²⁹⁸ - t. 86 II, с. 1969A.

²⁹⁹ - Ibid, с. 1828A.

³⁰⁰ - Ibid, I, с. 1264 – 1265.

³⁰¹ - Ἀξιόν ἐστι... καί περί τῆς δόξης τῶν Γαῖανιτῶν=άξιον δε καί περί Ὁριγένους καί τῶν αὐτοῦ δογμάτων εἰπῖν, Ibid, с. 1260B=1264B.

³⁰² - Ibid, с. 1268A=с. 1308A, 1353C, 1384B.

³⁰³ - В Библиотеке Lambecii три экземпляра De sectis: t. I, cod. 26, fol. 6; t. III, cod. 45, fol. 3; t. V, cod. 235, fol. 2. В Библиотеке Caes. Vindobonensis четыре экземпляра: cod. 182,

fol. 103; cod. 183, fol. 178; cod. 190, fol. 108; cod. 174, fol 121 et. cet.

³⁰⁴ - Byzantinische Zeitschrift, 1900 г. Diecamp: Der Mцnch, und Presbyter Georgios, S. 14 – 33.

³⁰⁵ - «Литературная собственность Леонтия в общем стоит твердо» говорить Крумбахер в Geschichte der Byzantin. Litteratur, p. 54.

³⁰⁶ - Decamp: Doctrina patrum S. XLI: Scholien.

³⁰⁷ - Migne SG. I. 86 II, с. 2004, прим. I.

³⁰⁸ - Лоофс в своей работт (в. 110 – 117) дословно выписал и сличил тексты фрагментов с их параллельными местами. Мы уклоняемся от помещения этих текстуальных параллелей как потому, что желающие произвести личную проверку их могут воспользоваться для этого самой Патрологией Миня, так и потому, что для решения вопроса о фрагментах и их принадлежности означенные параллели не только не представляют ничего непрекаемого, но могут быть сочтены и совсем недоказательными.

³⁰⁹ - Migne, t. 86 II, с. 2012BCD.

³¹⁰ - Loofs, S. 118 – 120.

³¹¹ - Migne, t. 86, II, с. 2005B.

³¹² - Loofs, S. 105.

³¹³ - Diecamp: Doctrina patrum, S. 299.

³¹⁴ - Ibid, LXXX.

³¹⁵ - Ibid, XIII.

³¹⁶ - Ibid, XVI.

³¹⁷ - Ibid. XVIII, XXII.

³¹⁸ - Ibid, XXIX.

³¹⁹ - Ibid, S. 168: τῆς συνόδου... S. 177: ἐκ τῶν Λεοντίου σχολίων...

³²⁰ - Ibid, S. 271, 319: ἐκ τῶν συνοδικῶν τοῦ ἁγίου Σωφρονίου, πατρ. Ἱεροσολιμ...

³²¹ - Ibid, LXXXIII.

³²² - Ibid, LXXXVI.

- 323 - Ibid, S. 155 – 164.
- 324 - Ibid, S. 177 – 179.
- 325 - Ibid. S. 191 – 193. Ibid, S. 8. Излагаемое в этом мт.стт, автором Доктрпы состав- ляет сокращение помещенного у Леонтия в De sectis с. 1260, 1261.
- 326 - Ibid., S. 217.
- 327 - Ibid, S. 8. Излагаемое в этом месте автором Доктрины составляет сокращение помещенного у Леонтия в De sectis с. 1260, 1261.
- 328 - Migne, S. G. t. 91. с. 544, episf. 15.
- 329 - В издании Миня эти цитаты приведены не в полном виде, о каковом опущении издатель не раз оговаривается. Полный текст цитат находится у Мая в его Scriptorum Veter. patrum nova collectio.
- 330 - Diecamp: Doctrina, LX.
- 331 - Ibid, LVII.
- 332 - Напр. в письме. Амфилохия с. 1840D – 12, VII – VIII .Доктрины или: с. 1864A=62, X Доктрины.
- 333 - Напр. col. 1829C.=56 – VI Доктрины; с. 1833BD – 171 Доктрины с. 1836B=49 Доктр.
- 334 - Более подробное сличение сходных мест в этих сочинениях дает Лоофс на S. 189 194. Мы воздерживаемся повторять здесь этот его материал, по той же самой причине, по которой и ранее уклонялись от приведения этих громоздких по обширности, но почти ничтожных по своему доказательному значению сравнительных текстов.
- 335 - Loofs, s. 119 – 120.
- 336 - t. 86,. I, с. 1565C и II, с. 1936C.
- 337 - Loofs, s. 204 – 212.
- 338 - Byzantinische Zeitschrift, 1896, B. V, Leipzig. S. 189.
- 339 - Realencyclopddie für protestantische Theologie... Herzog, Leipzig, 1902, S. 396.
- 340 - Migne, t. 86, II, с. 1976B.
- 341 - Такой способ обозначения извлечений из писателей всегда практиковался в древне-церковной литературе. Напр. в,

той же Доктрине мы находим: ἐκ τῶν Παμφίλου (p. 44), ἐκ τῶν Στεφάνου φιλοσόφου (p. 202), ἐκ τῶν τοῦ ἄββα Μαξίμου (210), ἐκ τῶν Πρακλείου (207) и др. Неужели для всех таких извлечений надо предполагать общие первоисточники сочинений у каждого автора? Этого, конечно, не предположил бы и смелый на гипотезы Лоофс.

³⁴² - t. 86, I, с. 1381D.

³⁴³ - Ibid. II, с. 1781D, 1824D.

³⁴⁴ - t. 86, II, с. 2004C, 2005AD.

³⁴⁵ - Ibid, с. 2009C.

³⁴⁶ - Ibid. с. 2009D, 2012AB.

³⁴⁷ - Ibid, с. 2013A.

³⁴⁸ - Ibid, с. 2013C.

³⁴⁹ - Ibid, с. 2016BC.

³⁵⁰ - Migne, t. 86, II, с. 1976C – 1993A.

³⁵¹ - Ibid, с. 1993B – 2004B.

³⁵² - Это выражение в с. 1977C очень напоминает подобное же из Contra Nest, et Eutych., с. 1340 Ἀπιστέον γὰρ μάλλον τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ. Но говорить на основании сходства этих трех слов о тождестве, авторов их конечно было бы слишком поспешно.

³⁵³ - Ibid, с. 1997BC.

³⁵⁴ - Иова 42, 7. Автор таким образом считают Моисея писателем книги Иова. Мысль совершенно не свойственная сочинениям Леонтия Виз.!

³⁵⁵ - Ibid, с. 1977C=с. 1340A. Других сходных выражений, впрочем, подыскать нам не удалось.

³⁵⁶ - Ibid, I, с. 1336 с. II, с. 1780, с. 1957 и др.

³⁵⁷ - Ibid, с. 1993 примеч. 17: «что он (Леонтий) был древних времен, в этом убеждает нас необработанный стиль и слабая эрудиция».

³⁵⁸ - Ibid, с. 1976. прим. 1.

³⁵⁹ - Combefis: Auctarii Bibliothecae patrum. Paris, 1648, t. I, p. 720.

³⁶⁰ - Ratisbone, Bibliotheca patr. Lugdun. 1740, t. II, p. 347. В t. 86, II, с. 1993, прим. 17 Минь указывает, что рукопись этой второй проповеди прислал – ему из Венской Королевск. библиотеки ученый муж, замечательный лингвист Севастиан Тенгнагель.

³⁶¹ - Rygamer, s. 5.

³⁶² - Леонтий Неапольский († 630) оставил в качестве литературных трудов слова против Иудеев, сборник догматический (находятся в 7 томе *Collectio nova.... Maji*), и жития: Иоанна Милостивого и Симеона Юродивого (наход. в *Acta ss. ad 23 Januar, 1 Jul.*). К таким произведениям гораздо более подходят разбираемые нами проповеди, нежели к трудам Леонтия Виз., это очевидно.

³⁶³ - t. 86, II, с. 1993 прим. 17.

³⁶⁴ - Ibid. с. 1975, прим. 1.

³⁶⁵ - Migne, t. 86, II, с. 2017 – 2034, с. 2034 – 2100.

³⁶⁶ - Ibid. с. 2041, прим. 12, 2044 прим. 13.

³⁶⁷ - Учение о Логосе, кн. С. Трубецкой, т. I, Москва, 1900 г. стр. 168.

³⁶⁸ - A. Couret: *La Palestine sous les empereurs Grecs*, op. cit. p. 228 – 229.

³⁶⁹ - *Mansi Concilia*, t. X, с. 1107. См. Krumbacher: *Geschichte der Byzan. Litter.* S. 56.

³⁷⁰ - *Opera Damasceni*, t. 2, p. 278 – 730. Лекен издал еще (t. 2, p. 731 – 790) параллели с Парижского списка, во многом отличного от других списков параллелей по изречениям отцов, где виден труд неизвестного, жившего при имп. Ираклии. В этом списке особенно много редких изречений отцов. См. Историч. учение об отцах церкви, Филарета, Архиеп. Черниг., т. 3, стр. 261.

³⁷¹ - Holl: *Die sacra parallela des Joannes Damascenus*. Leipzig, 1896.

³⁷² - Таковы, напр. кодексы: Афонский (XIV в.), Страстбургский (XIII в.), Марциановский (XI в.) и Парижский *Supplem, gr. 1155*, и др. см. в *Byzantinisch» Zeitschrift*, 1901, B. X, Erchard: «*Zu den sacra parallela des Johan. Damascenus*», S. 397.

³⁷³ - Ibid, S. 398.

³⁷⁴ - Rügamer, S. 44. В доказательство такой своей точной датировки Рюгамер ссылается на упоминание в схолиях сборника о взятии и персами Св. Креста в Иерусалиме, последовавшем в 613 году. Доказательство не из сильных: такое упоминание мог внести post factum и И. Дамаскин в качестве второго автора этого сборника.

³⁷⁵ - Migne, t. 86 II, с. 2405. Здесь в Notitia, предваряющей текст Церковной истории Евагрия Схоластика, приведены биографические сведения о нем. Евагрий, родившийся в 536–37 г., был младшим современником Леонтия. Время его писательской деятельности падает на вторую половину VI в., когда уже Леонтия не было в живых и когда Палестина подверглась нашествию и разграблению сарацин. Возможно, что эти именно обстоятельства и были причиной умолчания Евагрия о Леонтии.

³⁷⁶ - Православная Богословская Энциклопедия, изд. Лопухина, 1905 г. т. 6, стр. 1003.

³⁷⁷ - Дьяконов: «Кир Батнский» в «Христианском Чтении» за 1911 год.

³⁷⁸ - Realenzyklopädie, Herzog. 1902, S. 397.

³⁷⁹ - Ibid, S. 397.

³⁸⁰ - Migne, t. 86 I, с. 901.

³⁸¹ - Contra Neestor. et Eutych. t. 86, I, с. 1268BC.

³⁸² - Bibliotheca Photii, p. 889. Вслед за Леонтием здесь упоминается Анастасий, еп. Феополитанский (антиохийский, с 561 г.). А пред Леонтием называется Гераклеан, еп. Халкидонский (начала VI в.). В таком сопоставлении имен нельзя не видеть подтверждения нашей хронологии Леонтия Византийского; ср. Migne, S. G. t. 103, с. 1092.

³⁸³ - Migne, SG. T. 98, с. 40.

³⁸⁴ - Лоофс утилизует это свидетельство в подтверждение своей гипотезы об одном первоисточнике сочинений Леонтия, так называемых «Леонтиях». Смысл приведенных слов Германа не уполномочивает на другие выводы, кроме как на тот, что у Германа было под руками одно сочинение, которое и относили к

трудам Леонтия. Лоофс, (S. 128), думает, что Герман фальшиво истолковал этот титул, ибо он «вероятно» никогда не читал Λεοντία. Но на чем основано это: вероятно, не читал? Позволительно считать, что на чистом субъективизме.

³⁸⁵ - При импер. Феодосии III в 716 году он созвал собор, на котором было подтверждено определение VI всел. собора и осуждены те, кто был единомышлен, с монофиситами и монофелитами. Патриарх Герман известен литературными трудами, из коих замечательны его послания к армянам и вышеуказанное: «О ересьях и соборах», где он выступает православным, апологетом, стоящим на основе определений 4, 5 и 6 вселен, соборов. О Германе есть специальное исследование проф. И. Андреева, Сергиев посад, 1897 года, также и в Богословской Энциклопедии, изд. Лопухина, СПб. 1903 г. т. IV, стр. 250.

³⁸⁶ - Migne SG. t. 94, с. 529 и далее. См. новый превосходный перевод Творений св. И. Дамаскина, сделанный Петроградской дух. Академией, 1913 г., под редакцией проф. А. Сагарды.

³⁸⁷ - Ibid, с. 1025, перев. стр. 258.

³⁸⁸ - t. 86, Т с. 1253В, 1261С; это обстоятельство лишний раз подтверждает для нас подлинность материала, лежащего в основе данного сочинения: De sectis.

³⁸⁹ - Ibid, II, с. 1789AB, 1792CD, 1796AB, особенно – 1804ABC, затем, Capita XVI, XVII, XXIII и др. Это обстоятельство прибавляет лишний шанс для признания означенных сочинений по существу подлинными произведениями Леонтия.

³⁹⁰ - О результатах сравнения сочинений см. у Лоофса S. 122 – 123. Сочинение «Contra Iacovitas» издал, Lequien T. I. p. 396 – 427, а у него взято Галландием в его «Bibliotheca antiquor. patr.». Подлинность данного сочинения, между прочим, заподозривается в виду необработанности его языка и нестройности плана. В объяснение этого можно указать: или на неумелую переработку этого сочинения в позднейшее время, (как это делает наш патролог, Филарет, архиеп. Черниг., в «Историч. учен, об отцах церкви, стр. 265), или же еще лучше на

необработанность его самим автором, по той или другой причине не успевшим отделать свое произведение.

³⁹¹ - Изданы Маем: Specileg. Rom. t. 10, p. II, № 13, также у Фабриция в Bibliotheca Graeca 6, 640: и у Питры: Specileg. Soles, t. I, 1852, 348. См. у Лоофса S. 126; у Филарета: Историч. учение, т. 3, стр. 280.

³⁹² - Migne t. 86, с. 1284В. Это обстоятельство для нас, между прочим, может служить одним из веских аргументов в пользу раздельности сочинений Леонтия в их первоначальном составе и в опровержение гипотезы Лоофса.

³⁹³ - Loofs. S. 124 – 125.

³⁹⁴ - Эти письма изданы Сирмондом (Opera omnia Sirmondi, Paris, 1696). Но здесь далеко не все письма помещены. См. Филарета, арх. Черниг.: «Историч. учение т. 3, стр. 285, прим. 9.

³⁹⁵ - Loofs. S. 129 – 130.

³⁹⁶ - Migne, SG. t. 130, с. 1068 – 1073: Panoplia, tit. 16. В Московск. Синодальной Библиотеке рукоп. №228, л. 175: Евфимия, монаха, Зигабена, в » Δογματικά πανόπλια: κατὰ μονοφυσιτῶν ἐκ τῶν κεφαλαίων Λεοντίου κατὰ Σεβήρου", л. 180: "ἐκ τῶν Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου σχολίων".

³⁹⁷ - Сведения об этом греческом историке, а равно и высокую оценку его главного труда: «Historia Ecclesiastica» дает проф. А. П. Лебедев в сочинений «Исторические очерки состояния Виз. Церкви», Москва, 1902 г., стр. 415 – 426.

³⁹⁸ - Nicepori Callistī Historia eccles., t. II, lib. 18, cap. 48, у Migne SG. t. 147 с. 428BC. ср. также с. 433 cap. 50: περὶ μοναχοῦ Λεοντίου καὶ Γεοργίου τοῦ Πισίδου, где даются сведения об ереси агпоитов и севириан.

³⁹⁹ - Migne SG. t. 86, с. 1189, прим. 3: is autem, ut aliunde constat a. 630 floruit.

⁴⁰⁰ - Иоан. 1, 49 – 51; 3, 13 – 15; 4, 25; 6, 33 – 38; 8, 58; 9, 35 – 37; 10, 30; 11, 25 – 27; 17, 1 – 5; Мф. 9 – 6; 10, 32 – 42; 11, 25 – 30, 12--8; 16, – 15 20; 18; 11 – 20; 20, 28; 22, 42 – 45; 24, 30 – 37, 25 – 13; Мр. 2, 5 – 10 – 28; 8, 28 – 33; 12, 35 – 37; 13, 31; 14, 33 – 36; Лк. 2, 49; 4, 18 – 20; 5, 24; 6, 46 – 49; 9, 26 – 56; 19, 8 – 10; 22, 15 – 22, 67 – 70 и мн. др.

⁴⁰¹ - Деян. 2, 22 36; 3, 13 – 15; 10, 36 – 40; 13, 23 – 30; 1Петр. 2, 21 – 24; 4, 18 22; 2Петр. 1, 16 18; Рим. 1, 3 – 6, 3, 22 – 25; 5, 6 11; 6, 3 – 11; 8, 29 – 34; 9, 4 – 5; 14, 9 – 10; 1Кор. 11, 23 – 32; 15, 3 – 24; 2Кор. 6, 15 – 20; Гал. 2, 16 – 21; Еф. 1, 3 – 14; 2, 4 – 20; Филип. 2, 6 11; Колос. 1, 13 – 22; 2, 8 – 15; 1Тим. 2, 3 – 7; 3, 16; Евр. 1, 2 – 5; 2, 9 – 18; 3, 1 – 6; 6, 5 – 10; 9, 11 – 28.

⁴⁰² - См. об этом подробнее в диссертации В. Снегирева: «Учение о Лице Господа И. Христа в трех первых веках христианства». Казань, 1871 г.

⁴⁰³ - Свод соответствующих выдержек из сочинений означенных писателей можно найти в сочинении: О Лице Господа и Спасителя нашего И. Христа, архим. Алексия, Москва, 1847 г., стр. 83 – 122. А равно и в выше цитованном сочинении В. Снегирева.

⁴⁰⁴ - Migne, SG. t. 26. Contra arian. c. 28, 45, 85. Вообще в этом первом слове против ариан Афанасий много уделяет внимания доказательству того положения, что Логос есть истинный Бог и Сын Божий, во времени соделавшийся Христом, Сыном Девы Марии.

⁴⁰⁵ - "Ὁ φιλόανθρωπος σωτήρ". "αὐτός ὁ Χριστός, – καὶ Κύριος καὶ θεός προῆλθε ἐκ Μαρίας«, выражения из epistola ad Epict. Migne, t. 26 c. 1053B, 1060C, 1065C.

⁴⁰⁶ - Dorner: Entwicklungs geschiente der Lehre von der Person Christi, Stuttgart, 1845, T. II, S. 847 – 848. Смот. также epist. ad. Epictet. c. 1065CD.

⁴⁰⁷ - Migne, SG. t. 26, c. 208, 247 et cet. Впрочем, Афанасий употребляет и другие термины без строгого выбора. У него есть и συνάφεια πρὸς σῶμα (Ibid. c. 255), и κρᾶσις πρὸς σῶμα (с. 246) и μίξις θεοῦ καὶ ἀνθρώπου (с. 233).

⁴⁰⁸ - Обстоятельно и полно учение Афанасия о двойстве природ во Христе, а также о причинах воплощения изложено в: » Λόγος περί τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου«, (De incarnatione Verbi), t. 25, c. 96 – 197. И еще полнее тоже учение развивается в его книгах против Аполлинария, но эти книги наука по серьезным основаниям считает неподлинными, или во всяком

случае глубоко поврежденными, см. Loofs: Dogmengeschichte, 1906, S. 271.

⁴⁰⁹ - Migne, t. 26, с. 233.

⁴¹⁰ - Ibid, с. 396C, 416A, 1060C.

⁴¹¹ - Ibid 349C, 393A.

⁴¹² - Ibid, t. 26, с. 393, русск. перевод: Слово 3-е против ариан, стр. 409 и далее.

⁴¹³ - Русский перевод: О явлении Бога слова против ариан, стр. 273.

⁴¹⁴ - Ibid, t. 25, с. 192B, ср. t 26, с. 396 – 97; с. 1077 и др.

⁴¹⁵ - Migne, t. 26, с. 402; русск. перевод: Слово 3 против ариан, 58, стр. 441.

⁴¹⁶ - Несомненность такой зависимости доказывается в особенности сличением самых главных трудов Каппадокийских отцев: *Advers. Evnomium*. – Св. Василия Велик, в 3 кн.; *Orationes quinte do theologia* – Св. Григорий Назианз. и *Contra Evnomium*. – Св. Григория Нисского в 12 кн., с самым капитальным сочинением св. Афанасия Вел.: *Contra arianos*, IV or.

⁴¹⁷ - Творения св. Василия Великого, Москва, 1853 г. русск. перев., т. II, 244, *epistol.* 262, с. 970, Migne SG t. 32.

⁴¹⁸ - Migne, t. 29, с. 440B. *Homil. in. psalm.* 48. Русск. перевод, т. V, стр. 359.

⁴¹⁹ - Рассуждения об этом находятся у Василия Великого главным образом во 2-й и 4-й книгах сочинения: *Adversus Evnomium*, (Migne, t. 29, с. 572 – 652. Русск. перев., Москва, 1891 г. ч. III, 51 – 102, 117 – 145), затем, в письме 38 к брату Григорию: «О различии сущности и ипостаси (t. 32, с. 326) а также и в других его письмах (8, 9, 206, 214, 228, 261 – и др.).

⁴²⁰ - А. Спасский: История догматических движений, цитов. сочин., стр. 509, 516, прим. 1.

⁴²¹ - А. Спасский в вышецитованном сочинении указывает прогресс христологии Григориев в том, что они твердо установили за словом: ипостась – понятие личного существа, имеющего свое отличительное свойство, а также точно определили и самое что свойство: для Отца нерожденность, (

ἀγεννησία), для Сына – рожденность (γεννησιον), для Духа Св. – исхождеше (ἐκπόρευσις); см. стр. 496 – 497.

⁴²² - Migne, SG. t. 36, с. 633CD.; русский перев. Творения св. Григория Богослова, изд. 3, ч. IV, стр. 130.

⁴²³ - Ibid, t 37, с. 183A.

⁴²⁴ - Migne, SG. t. 45, с. 1224.

⁴²⁵ - Migne, SG. t. 37, с. 180A. Русский пер.: Творения св. Гр. Бог., изд. 3-е. ч. IV, стр. 160.

⁴²⁶ - См. выше цитованное письмо к пресв. Клидонию.

⁴²⁷ - Особенно доказательны в этом отношении 3 и 4 слова о богословии, два послания к пресв. Клидонию и слова: на Рождество Хр. и Св. Пасху; см. у Migne, t. 36, с. 73 – 133: De filiō с. 311, 623; t. 37 с. 175 – 194.

⁴²⁸ - «Кто не исповедует Марию Богородицею, тот отлучен Богом», говорит Григорий в вышеуказ. письме к Клидонию, Migne, t. 37, с. 177C, русск. перевод, изд. 3, ч. IV, стр. 159.

⁴²⁹ - «Большое огласительное слово» – Oratio catechetica magna. Migne, SG. t. 45, сар. 10 – 11, с. 41 – 44.

⁴³⁰ - Специально по терминологическим вопросам Григорий трактует в письме к «Еллинам на основании общих понятий» (Migne, t. 45, с. 176, рус. перев. Твор. Григ. Нисск. 1862 г., ч. IV, стр. 178), а также в письме к Авлалию о том, что не три Бога (Ibid., t. 45, с. 116), к Симпликию о вере (Ibid, с. 136).

⁴³¹ - «Contra Evnomium», в 12 кн. и Contra Apollinarem Migne, t. 45, 248 – 1269.

⁴³² - Cyrillus, von Alexandrinus, Kopallik. Mainz, 1881 г., S. 233.

⁴³³ - " Οὐκ ἔτεκεν, ὡ βέλτιστε, Μαρία τὴν θεότητα, ἀλλ' ἔτεκεν ἄνθρωπον, θεότητος ὄργανον» (Sermo 9 p. 252). См. Loofs: Dogmengeschichte S. 289. Лоофсу принадлежит издание всех проповедей, писем и т. д. Нестория под заглавием: «Nestoriana», сделанное в 1905 г. Но уже после этого издания опубликовано новое сочинение Нестория, сохранившееся на сирийском языке: Livre d'Héraclide de Damas, (P. Bedjan, Paris 1910), использованное еще в 1908 г. в сочинении Bethune – Baker: Nestorui and histéachind a fresh examination of the evidence, Cambridge. См. Tixeront: Histoire des dogmes, p. 24.

- ⁴³⁴ - Деяния всел. собор., Казань, I, 1859: Послание Нестория к Кириллу, стр. 339. Migne SG. t. 77 с. 53В.
- ⁴³⁵ - Ibid, 1-е послание к Келестину, папе Римскому, стр. 374.
- ⁴³⁶ - Д. В. С, изд. 3, 1889 г., Казань, V, стр. 47: отрыв, из 25-й кн: «о воплощении».
- ⁴³⁷ - Ibid, стр. 48: отрыв, из 2-й кн. «о воплощении».
- ⁴³⁸ - Αὐτός ὁ εἰς ἐστὶ διπλοῦς οὐ τῇ ἀξία, ἀλλὰ τῇ φύσει. Loofs. S. 280 – 281. Tixeront, p. 25.
- ⁴³⁹ - Д. В. С, 1, стр. 341: 2-е послание Нестория к Кириллу, Migne, t. 77, с. 49В.
- ⁴⁴⁰ - Ibid, I, стр. 339.
- ⁴⁴¹ - Послание Кирилла к Константинопольскому клиру, Д. В. С. I, стр. 353: Mansi V, с. 1003.
- ⁴⁴² - Ibid, стр. 374: 1-е послание Нестория к папе Келестину, Mansi IV, 1023.
- ⁴⁴³ - Ibid, стр. 378: 2-е послание Нестория к папе Келестину.
- ⁴⁴⁴ - Ibid, стр. 337 – 338: 2-е послание Нестория к Кириллу.
- ⁴⁴⁵ - τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν ἀύθεντία... καὶ ἐν πρόσωπον, Loofs, S. 171, 176, 196, 224. 280. Tixeront; p. 25.
- ⁴⁴⁶ - Χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἐνῶ τὴν προσκύνησιν, Loofs, S. 262, Tixeront, p. 24.
- ⁴⁴⁷ - Это особенно ясно обнаруживается в анадемаматствах, какими ответил Несторий на анафематизмы св. Кирилла, анаф.: 2, 3, 4, 5 и др. Д. В. С, I стр. 462 – 463.
- ⁴⁴⁸ - Migne, SG. t. 75, с. 1189 – 1253; 1253 – 1361.
- ⁴⁴⁹ - Ibid, Epist. Cyrilli ad Ioan. t. 77, с. 173. Д. В. С. II, 372. Подробные сведения о жизни и литературной деятельности св. Кирилла Александр, можно найти в специальной и обстоятельной монографии свещ. Т. Лященко: св. Кирилл, архиеп. Александр., Киев, 1913 г.
- ⁴⁵⁰ - Migne SG. t. 77, epist. ad Nestor.: Τοῦ Σωτῆρος, с. 117D.
- ⁴⁵¹ - «Труды Киевской Духовной Академии», 1913, Май. Значение св. Кирилла Александр, в истории христиан. богословия, свещ. Т. Лященко, ст. 102.

⁴⁵² - " Οὐ γάρ διπλοῦς ἐστίν, ἀλλ' εἰς καὶ μόνος Κύριος καὶ Υἱός ὁ ἐκ θεοῦ πατρός Λόγος«. Advers. Nestor, t. 76. с. 85A. » Ἀληθῶς εἰς Κύριος Ἰησοῦς Χριστός... εἰς νοῆται καὶ μόνος". t. 76, с. 60CD.

⁴⁵³ - Д. В. С, II, 2-е послание Кирилла к Несторию, стр. 445, 448.

⁴⁵⁴ - Ibid, стр. 332.

⁴⁵⁵ - Д. В. С, I, 330 – 331; ср. De recta fide ad Theodosium imp., t. 70, с. 1160B.

⁴⁵⁶ - Ibid, t. 77, Epistola ad Valerianum leoniens.: с. 257BC, 260C; ср. epist. ad Succens. с. 236D, οὐκοῦν γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἄνέλαβεν.

⁴⁵⁷ - Д. В. С, Послание Кирилла к Несторию, стр. 330; ср. Adver. Nestor., t. 76, с. 60D.

⁴⁵⁸ - Scholia de incarnatione unigeniti. t. 75, с. 1377A, 1380A, 1381 A.

⁴⁵⁹ - Migne, t. 77, с. 232B, ep. epist. ad Succens.

⁴⁶⁰ - Ibid, t. 75, с. 1261; t. 76, с. 132, 161, 1157, 1340 и др.

⁴⁶¹ - Ibid, t. 76, с. 84BD.

⁴⁶² - Ibid, t. 77, 424, 593; t. 75, с. 1398, 1032; см. Труды Киевской Дух. Акад.; 1911 г., Февраль, А. Чекановского: Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа И. Христа, стр. 281 – 82.

⁴⁶³ - Св. Кирилл пишет Несторию в послании с анафематизмами: «Образ соединения мы не понимаем ни как приложение, ибо этого недостаточно для единения естеств, ни как согласие свойств. Мы даже избегаем имени «союз (συνάφεια)», как немогущего ясно выразить единение (ἐν νῶσις) Д. В. С. I, 444.

⁴⁶⁴ - Впрочем это не значит, что христология Кирилла вообще отличается терминологической точностью. Так он нередко отождествляет ὑπόστασις с φύσις, πρόσωπον с ὑπόστασις (t. 76, с. 401A, 332C, 336D). См. об этом Tixeront, p. 61.

⁴⁶⁵ - Migne t. 77, с. 112. «Слово соединилось с человеком ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) и родилось по плоти», говорит Кирилл в письме к Несторию: «Слово Божие, став едино с

плотию ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) есть Бог всего», Д. В. С, I, стр. 442, 444, 452.

⁴⁶⁶ - Д. В. С, II, 1861 г., стр. 138, выражение: καθ' ὑπόστασιν означает не иное что, как то, что естество Слова, или ипостась по истине соединилось с естеством человеческим, без всякого превращения или изменения и мыслится, как и есть, единый Христос Бог и человек. t. 76, с. 401 A.

⁴⁶⁷ - Advers. Nestor. t. 76, с. 60, 61, t 75, с. 1292D и др.

⁴⁶⁸ - Д. В. С, II, стр. 83 – 86; t. 76, с. 340 – 352; 396 – 397.

⁴⁶⁹ - Ibid. t. 77, с. 240.

⁴⁷⁰ - Schwanë Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster, 1869, S. 443 – 44.

⁴⁷¹ - Tixeront: Histoire des dogmes, p. 70. В. Болотов: Лекции по истории древ. церкви, III, стр. 229: различие природ должно постигать путем философским, а не наблюдать его исторически.

⁴⁷² - Д. В. С, II, стр. 392 – 394. Migne, SG, t. 77, с. 190; ср. opist. ad Succens. с. 237D – 245D.

⁴⁷³ - Иустиниан в своем «Tractatus contra Monoph.» говорит: «Св. отец без сомнения во всех случаях, где говорил: «одно естество Бога слова воплощенное» употреблял при этом слово – φύσις вместо ὑπόστασις (Migne, SG. t. 86, I, с. 1112C – 1113A; ср. Confessio rectae fidei, с. 1101 ABC). Вслед за ним повторяют тоже толкование Кирилла и другие, хотя бы напр., проф. А. Лебедев, во «Вселенск. собор. IV и V в.», изд. 2, 1896 г, стр. 168, прим. 1.

⁴⁷⁴ - В сочинении: «Уничтожение Г. Н. I. X.» Москва, 1901, стр. 96, прим. 171, проф. М. Тареев говорит следующее: «выражение св. Кирилла: μία φύσις по единственному пониманию, которое соответствует самому основному, существенному смыслу его христологии значит; единая Богочеловеческая жизнь, или единое Богочеловеческое существо». Это – сущая правда.

⁴⁷⁵ - Migne, t. 77, с. 192 – 93, ср. с. 349B.

⁴⁷⁶ - Migne, t. 75, с. 1292B.: epist. 41, с. 192D. В. Болотов: Лекции по истории древн. церкви, стр. 188.

⁴⁷⁷ - Mansi, V, с. 257 – 58, письмо Кирилла к Максимиану.

- ⁴⁷⁸ - Ibid, с. 259 – 260.
- ⁴⁷⁹ - Ibid, с. 390 – 391. Д. В. С, II, стр. 461: Беседа св. Кирилла на символ никейских отцев.
- ⁴⁸⁰ - Д. В. С., I, стр. 338, 341, Migne t. 77, с. 56А.
- ⁴⁸¹ - Mansi, t. V, с. 260.
- ⁴⁸² - Д. В. С, I, послание Нестория к Келестину папе, стр. 373.
- ⁴⁸³ - Migne, t. 26, с. 249 – 256; с. 256 – 292.
- ⁴⁸⁴ - Migne, t. 77, с. 1093А, Homilia XV.
- ⁴⁸⁵ - Mansi, t. 5, с. 353; ср. Д. В. С. I, послание Кирилла к Несторию, стр. 333.
- ⁴⁸⁶ - Copallik, Opus. cit. S. 235.
- ⁴⁸⁷ - Mansi, VI, с. 673. Д. В. С. III, 2, стр. 103.
- ⁴⁸⁸ - Migne, SG. t. 77 с. 169 epist. Ioannis Antioch. ad Cyril. Д. В. С. II, стр. 355; t. 77, с. 173 epist, Cyrilli ad Ioann. Д. В. С, стр. 372.
- ⁴⁸⁹ - В. Болотовы Лекции по истории древ, церкви, стр. 224, прим. 1.
- ⁴⁹⁰ - Migne, SL. t. 2, с. 783С, «Adversus Praxeum».
- ⁴⁹¹ - Ibid, с. 192.
- ⁴⁹² - Проф. А. Спасский: История догматических движений, Сергиев посад, 1906 г., т. I, стр. 81.
- ⁴⁹³ - Migne, SL. t. 2, с. 215.
- ⁴⁹⁴ - Ibid, с. 805.
- ⁴⁹⁵ - Ibid, t. 2, с. 215.
- ⁴⁹⁶ - In Math. 16, 5 p. De Trinit. 9, 3 п., у Migne, SL. t. 10; обстоятельно и подробно выясняются христологические воззрения Илария в «Христологии Илария Пиктав.», проф. А. Орлова.
- ⁴⁹⁷ - De Trinitate t. 10, с. 73.
- ⁴⁹⁸ - Вышецитованное сочинение А. Орлова, стр. 140.
- ⁴⁹⁹ - Таковым рисует Августина Филарет Чернигов, в «Историч. учении об отцах церкви», т. 3, стр. 43.

⁵⁰⁰ - Адамов: Хриотология западных писателей, стр. 38, в «Трудах Киевской Дух. Академии», 1910 г., т. I.

⁵⁰¹ - Bibliotheca veter. patrum, Gallandii, t. 9, p. 400.

⁵⁰² - Д.В С, III, 2, стр. 241,

⁵⁰³ - Enchiridion cap. 34, 35. Migne, SL. t. 40, русск. перевод: «Труды Киевской Дух. Академии», 1907 г., сентябрь, стр. 29 – 30.

⁵⁰⁴ - Ibid, cap. 34, 35, также: «De Civitate Dei», t. 41; lib. 9, cap. 15, p. 268. Такова же терминология Августина и в его капитальном труде: «De Trinitate».

⁵⁰⁵ - Epist. 28, начинающееся: «Lectis dilectionis...», – «Прочитав послание» и т. д. Д. В. С. III, 2, стр. 231. Mansi, V, p. 1366; Migne, SL, t. 54, c. 755.

⁵⁰⁶ - Д. В. С. III, 2, стр. 242.

⁵⁰⁷ - Д. В. С. IV, 3, стр. 17 – 18. «Когда нам прочитано было послание блаженнейшего архиепископа римского Льва, говорят подписавшие хартию с Маркианом (Аммианом), еп.Иотанским, то мы нашли, что оно большею частью правильно и согласно с прежде сказанными, некоторые же слова в нем были нам противны, как допускающие раздробление и разделение (в Господе).

⁵⁰⁸ - Mansi, VII, p. 117.

⁵⁰⁹ - Гарнак строго осуждает Льва за то, что он вместо субстанции употребляет природу и говорит, об особенных действиях каждой природы и таким образом ипостазирует всякую природу. Личность у Льва, по нему, не есть один цельный субъект с двумя силами, но соединение двух ипостасных природ. Словом, ни единства Лев не изобразили, ни позаботился об интересах высшего греческого благочестия, чтобы усмотреть в человечестве Христа реальное обожение человеческой природы, (Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 360). Критика Гарнака в данном случае есть чисто протестантская критика, всегда недовольная теми, кто не недовольная теми, кто не поддерживает, тех начал и взглядов на христианские догматы, каких держится нынешнее протестантство. Критика православная, какой подверглось послание Льва в Халкидоне,

критика, как мы можем проследить по соборным прениям, довольно строгая и со стороны некоторых членов (египтян напр.) даже предубежденная, не указала в этом послании найденных Гарнаком недостатков. Последнее обстоятельство всего лучше говорит о неосновательности и предвзятости мнения немецкого ученого.

⁵¹⁰ - В. В. Болотов в своих «Лекциях по древней церк. Истории» (стр. 270 – 279) дает пространную оценку Томоса Льва. Эта оценка указывает и сильные, и слабые его стороны; сильные – 1., в художественно-верном изображении догмата о Лице Г. Иисуса Христа, в котором гармонически сочетались лучшие результаты антиохийского и александрийского богословия, и 2., в строго православном решении затрагиваемых вопросов; слабые – в терминологической его неопределенности, (в употреблении, напр., терминов – *forma*, *persona* и др.), вследствие которой послание открывает широкий простор для всяких перетолкований. Относительно этого указанного недостатка заметим, что во всяком случае Лев в нем не повинен, так как для большой точности не хватало подходящих слов в латинском языке, и что от перетолкований не были избавлены и греческие христологические формулы, так как суть дела заключалась здесь не столько в самой формулировке, сколько вообще в глубокой таинственности самого догмата. Острую же богословскую проницательность Льва и его христианское мужество в деле защиты православной истины признает и сам В. Болотов.

⁵¹¹ - Д. В. С. III, 2, стр. 16.

⁵¹² - Ibid, стр. 17.

⁵¹³ - Ibid, стр. 105 – 108.

⁵¹⁴ - А. И. Покровский: «Соборы древней церкви эпохи первых трех веков», Сергиев-посад, 1915, стр. 680.

⁵¹⁵ - Ibid, стр. 665, ср. А. Спасский; «История догматических движений, стр. 166 – 168.

⁵¹⁶ - Mansi, t. I, с. 1033 1079. Определение изложено в форме послания от имени шести епископов с надписью: *Catholica fides contra Pauliim Scripta*. Подлинность этого

послания, впрочем, довольно спорна. См. выше-цитованное сочин. А. И. Покровского, стр. 708. В русском переводе это послание см.: «Учение о Лице И. Христа», архим. Алексия, стр. 122 – 123.

⁵¹⁷ - Commelinī Acta oecumen. tort. Syn. in Ephes. p. 138, ed. 1591. См. цитов. сочин. архим. Алексея, стр. 259, гд приведено дословно данное «Исповедание веры».

⁵¹⁸ - Д. В. С. I, стр. 355 357.

⁵¹⁹ - Д. В. С. I, стр. 157; Сократа: Церк. ист. 1, 8; Феодорита: Церк. история 1, 12.

⁵²⁰ - А. Спасский: История догматических движений, стр. 239.

⁵²¹ - Из послания св. Афанасия к антиохийцам, Migne, SG. t. 26, с. 800.

⁵²² - А. Лебедев: Вселенские соборы IV и V веков, Сергиев посад, 1896 г., стр. 116.

⁵²³ - Д. В. С. I, стр. 575 и др.

⁵²⁴ - Ibid, II, стр. 27 и др.

⁵²⁵ - Ibid, стр. 200 – 201.

⁵²⁶ - Ibid, стр. 355 – 359: Послание еп. Иоанна к архиеп. Кириллу.

⁵²⁷ - Д. В. С. III, 2, стр. 126. В подлиннике см. в письме 151 Феодорита, еп. Кирского, Migne, SG. t. 83, с. 1420 у Mansi V, 1025 D – E.

⁵²⁸ - Schapper: Die chistologische Sätze – d. Synode v. Chalcedon, 1878 Iena, S. 4.

⁵²⁹ - Не приводим здесь дословно Халкидонского определения в виду общеизвестности его и легкой возможности всегда найти в русском переводе. В подлиннике он находится у Mansi VII, с. 116A; русск. перевод: Д. В. С. IV, 2, стр. 49 – 52. У В. Болотова в его «Лекциях по древней церк. истории», стр. 292, приведен русский текст с указанием тех заимствований, какие сделали из различных источников халкидонские отцы. Тоже самое можно находить у Н. Глубоковского: «Блаж. Феодорит Кирский, т. I, Москва 1890, стр. 283, прим. 185.

⁵³⁰ - Gregor. Naz., epist. 101. Migne SG. t. 37 c. 180A. Origen. De principiis Migne, SG. t. XI, c. 210.

⁵³¹ - Д. В. С. III, 2, стр. 129.

⁵³² - Hefelë Conciliengeschichte, B. II, S. 318. При допросе на соборе Евтихий не мог дать никаких сколько нибудь удовлетворительных, объяснены своего лжеучения и то просто упорствовал, то малодушно соглашался с своими оппонентами.

⁵³³ - Д. В. С. III, 2, стр. 107. Тоже самое повторяли, в Халкидоне и Евтихий, стр. 153.

⁵³⁴ - Д. В. С. т. IV, 2, стр. 46.

⁵³⁵ - Ibid. стр. 48 – 49.

⁵³⁶ - Д. В. С. IV, 46 – 47.

⁵³⁷ - Д. В. С. III, 2, стр. 94, 103. Попытка оправдать Диоскора была повторена еще раз в конце второго заседания Халкидонского собора, стр. 244: «все, мы погрешили, всем да будет прощено! Диоскора – собору, Диоскора церквам!» восклицали иллирикские епископы и бывшие с ними.

⁵³⁸ - Это выражение с первых же годов после собора сделалось предметом горячих споров, тем более, что обнаружились разные чтения этих слов. В дошедшем до нас греческом тексте определения стоит: « ἐκ δύο φύσεων – из двух естеств», но несомненно, что в первоначальном чтении этого места было – ἐν δύο φύσεσιν, (Лебедев: «Вселенские соборы IV и V в., стр. 68. В. Болотов: «Лекции по древней церк. ист.», стр. 291; Schapper: Die christologischen Sätze, op. cit. S. 12; Hefelë Conciliengeschichte, op. cit. B. II, 1875, S. 470 – 71). Хорошо подтверждает справедливость такого заключения историк Евагрий (Migne, t. 86 II, c. 2316A): «Богоненавистник демон коварно измыслил изменение одной буквы, дабы люди думали, что между разным произношением существует и много различия, а отсюда, – что надо стоять за свои крайние убеждения и взаимно себя истреблять. Ибо кто исповедует Христа в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν), то, ясно, – считает Его состоящим из двух природ (ἐκ δύο φύσεων). И если кто исповедует Христа в Божестве и человечестве, тот признает Его состоящим из Божества и человечества... Чрез ἐκ δύο удобно

понимается ἐν δύο и наоборот: чрез ἐν δύο уразумевается ἐκ δύο и в общем одно от другого не разнится. Целое познается не только из частей, но и в частях». Далее препод. Евфимий говорит (в *Vita Euthymii Cotelarii*, t. 4: p. 56): «Исповедуем, что Христос в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) – один по совершенному восприятию Божества и человечества... для этой цели правильного понимания собор внес в свое определение: ἐν δύο, но для того, чтобы на части разделить Христа, но исповедать одного и того же в том и другом, т. е. Божестве и человечестве». Древние латинские переводы имеют в тексте определения: «in duabus (= ἐν δύο). Наконец, уже потому Халкидонский собор не должен был выражаться: ἐκ δύο φύσεων, что такое выражение повторило бы Евтихия, который говорил: «исповедую, что Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество». Д. В. С. III, 2, стр. 129.

⁵³⁹ - Эту неблагодарную работу давно сделали без нас, протестантские ученые, как напр. Баур в, *Geschichte der Trinitätslehre* I, S. 823, упрекающий Халкидонское определение в двусмысленности, непоследовательности и пр.: Дорнер в *Geschichte der Christologie* II, S. 83 – 130, обличающий данное определение в дуализме, в предвзятости и необоснованности высказанных положений; Гарнак, позволяющий себе даже иронизировать над выражениями халкидонских отцов, *Lehrbuch d. Dogmengeschichte*, S. 373.

⁵⁴⁰ - Д. В. С. IV, 2, стр. 239.

⁵⁴¹ - Ibid, стр. 254.

⁵⁴² - Ibid, стр. 296.

⁵⁴³ - *Adversus argum. Severi*, t. 86, II, с. 1929B.

⁵⁴⁴ - Ibid, *Contra Nest. et Eutych.* C. 1381A.

⁵⁴⁵ - Сведения об означенных направлениях можно встретить во многих ученых работах, напр., А. II. Лебедева: *Вселенские соборы IV и V в.*, стр. 250 – 300. И. Гурьева: *Феодор Мопсуестийский*, Москва, 1890 г., стр. 2 – 8. С. Епифанович: *Преп. Максим Исповедник и Византийское богословие*, Киев,

1915 г., стр. 7–10. Kihn: Bedeutung, d. Antiochenische Schule..., 1866.

⁵⁴⁶ - Творения Афанасия в русском пер. т. 3-й. стр. 28. Migne SG. t. 25, с. 569. См. также А. Лебедева: «Вселенские соборы IV и V в.в.» стр. 52 53, где приведены другие извлечения в пользу данного положения.

⁵⁴⁷ - Schaff: Kirchengeschichte, 1867, S. 995. прим. 1. Ср. Loofs: Dogmengeschichte, 1906, S. 294.

⁵⁴⁸ - Zeller: Die Philosophie der Griechen... Leipzig, 1879, S. 188.

⁵⁴⁹ - Согласно с такими началами в Антиохийском символе (341 г.) о Святой Троице говорится: «исповедуем Отца, Истинно Сущего Отца, Сына, Истинно сущего Сына, Св. Духа, Истинно Сущего Св. Духа, так что не просто и не напрасно полагаются сии имена, но означают в точности собственную каждого из именуемых Ипостась..., почему по Ипостаси их три, а по согласию един». Твор. св. Афанасия в русск. пер. т. III, стр. 136. Migne, SG. t. 26, с. 720 – 721.

⁵⁵⁰ - Цитован. сочинение: «Вселенские соборы IV – V веков», стр. 278.

⁵⁵¹ - Inglas, op, cit. S. 33.

⁵⁵² - Migne, t. 86 II, с. 1833B.

⁵⁵³ - Ibid. с. 1813A.

⁵⁵⁴ - Ibid. с. 1808C.

⁵⁵⁵ - Contra Nestorian. et Eutych. t. 86, I с. 1300 AB.

⁵⁵⁶ - Ad. Harnack: Diodor von Tarsus, Leipzig, 1901, S. 233.

Гарнак считает нашего Леонтия почти совершенным Диодором, когда утверждает, что он чистый аристотелик и формалист, не знавший иных аргументов, в своей богословской полемике, кроме рационалистических и других приемов эрудиции, кроме схоластических. Но между Леонтием и Диодором можно наблюдать только внешнее, формальное сходство. С внутренней же материальной стороны, со стороны содержания, между Леонтием и Диодором пропасть велика утвердися. Леонтий – убежденный и последовательный синодит – халкидонит. Диодор, же совершенный- антипод Леонтия. Он

учитель разделения, а не соединения (природ) во Христе, обожествления сына человеческого, а не воплощения Сына Божия. Далее, Диодор крайний аристотелик, не хотевший и в области религии признавать ничего такого, что не объяснимо, не понятно для человеческого разума. Леонтий же держался умеренного аристотелизма, открывшего свободный путь и вере на ряду с разумом в деле постижения религиозных истин. Диодор, как это ни странно, ввел в свою рационалистическую христологию мистический афтартодокетизм (Ibid. S. 235 – 230). Леонтий, как известно, никогда не держался этой монофиситской доктрины.

⁵⁵⁷ - Migne, t. 86, I. с. 1385CD, 1388ABC, где приведены выдержки Διοδώρου ἐκ τοῦ κατὰ συνουσιαστών λόγου α΄.

⁵⁵⁸ - Contra Nestor. et Eutych. t. 86, I, с. 1309A.

⁵⁵⁹ - De sectis, с. 12440; Contra Nest, et Eutych. с. 1281C, 1345B; 1365A; 1368C; Contra Monoph, с. 1809C; Capita trig, с. 1904AC; Advers, argum. Sev. с. 1924B, 1940D, 1941B и др.

⁵⁶⁰ - Migne, t. 86, II, с. 1844BCD ср. с. 1901C.

⁵⁶¹ - Ibid. с. 1877 – 1880.

⁵⁶² - Ibid, с. 1884, 1885.

⁵⁶³ - Πράξεις 6, 8, 9, сс, 1236 – 1237, 1252 – 1253, 1257 – 1260.

⁵⁶⁴ - Ibid. t. 86, I. с. 1381 AB.

⁵⁶⁵ - Vermittlungslehrer, как выражается о Леонтии Юнглас, lunglas, S. 148.

⁵⁶⁶ - Krumbacher: Geschichte der Byzantinische Litter., S. 57.

⁵⁶⁷ - Bibliotheca Photii, p. 785 832.

⁵⁶⁸ - Patr. Migne, t. 86, II, с. 2101 – 2104.

⁵⁶⁹ - См. у Леонтия, Migne t. 86, II, с. 1844: и др.

⁵⁷⁰ - Bibliotheca Photii, p. 785 – 832.

⁵⁷¹ - См. у Леонтия t, 86, I, с. 1252CD, 1253BC, t. 86, II, с. 1856CD и др.

⁵⁷² - См. у Леонтия t. 86, I, 1300A, t. 86 II, с. 2005D и др.

⁵⁷³ - Bibliotheca Ph. с. 780.

⁵⁷⁴ - Ibid. с. 2105B, 2108B.

- ⁵⁷⁵ - Ibid. с. 775, 780, 792. 808, 820, 826.
- ⁵⁷⁶ - Ibid. с. 812, 813.
- ⁵⁷⁷ - Ibid. с. 781, 801 – 802, 832.
- ⁵⁷⁸ - Migne t. 86, II, с. 1881A.
- ⁵⁷⁹ - Ibid. I с. 1313C.
- ⁵⁸⁰ - t. 86, II, с. 2108C, 2109A. Минь взял эти фрагменты у Мая из *Scriptor, Veter. Patr.*, t. VII, 17 и *Specileg.* t. X, 38.
- ⁵⁸¹ - Ibidem. И этот фрагмент Минь взял у Мая из его *Specileg.* t. X, 94.
- ⁵⁸² - Юнглас говорит, что Леонтий извлекает из сочинений Ефрема до 20 мест (Tunglas, S. 54). Наиболее пространные и важные мы указали. Об остальных более мелких извлечениях легко можно спорить считать их или нет заимствованиями и не являются ли они случайными совпадениями у обоих авторов. Потому-то мы их и не приводим.
- ⁵⁸³ - Историч. учен, об отцах церкви, Филарета Черниг., т. III, § 230, стр. 156. См. также у Евагрия в его *Церковной Истории*. Migne. SG. t. 86, II, с. 2712BC et Variorum.
- ⁵⁸⁴ - В этом случае наше мнение совпадает с Рюгамером, который также рассуждает, что, будучи современником Ефрема, Леонтий не мог бы цитовать его (Rügamer, S. 8) в особенности, добавим, в такой форме как: μεγάλου, ὀσίου Ἐφραίμ...
- ⁵⁸⁵ - Cotelerii Eccles. Graecae mon. t. III, p. 365 – 367. Патерик Палестин. вып. I, стр. 132 – 133.
- ⁵⁸⁶ - Сведения об его жизни и писательской деятельности можно заимствовать из довольно обстоятельных двух *Notitia*, помещенных в *Патрологии* Миня t. 86, II, с. 2007 2914. В приведенном здесь списке авторов, цитованных Евлогием, имени Леонтия Виз. нет.
- ⁵⁸⁷ - Ibid, с. 2914 – 2964.
- ⁵⁸⁸ - *Bibliotheca Photii*, p. 760 – 769; 832 – 865; ср. также Bardenhewer: *Ungedruckte excerpte aus einer Schrift, d, Eulog. Alexand. über Trinität u. Incarnat. Theolog. Quart.*, 1890, S. 353 – 401.
- ⁵⁸⁹ - *Biblioth. Phot.* p. 832.

⁵⁹⁰ - См. у Леонтия Migne t. 86. II, с 1885D; 1888A; 1941A и др.

⁵⁹¹ - См. у Евлогия, Migne, t. 86 II, с. 2949D, с. 2952C, с. 2944B, с. 2948B.

⁵⁹² - Biblioth. Phot. с. 784, 805; ср. Migne, t. 86 II, с. 2105C, 2108C.

⁵⁹³ - Migne, t. 86 I, с. 1325A, 1672A. t. 86 II, с. 1908A, 1917B и др.

⁵⁹⁴ - Ibid. p. 880.

⁵⁹⁵ - Migne t. 86 II, с. 2949; 2952, 2953, 2960.

⁵⁹⁶ - Bibliotheca Phot. p. 845.

⁵⁹⁷ - Doctrina patrum de incarn. Verbi, Diecamp., p. 42: ὁ τι οἱ ἀρχαῖοι τὴν οὐσίαν τετραχῶς διεῖλον... p. 134: πρὸς σωτήριχον; p. 207: πρὸς λέγοντας, ὅτι εἰ φύσεων, ὁ ἄνθρωπος τρεῖς ἀνάγκη λέγειν ὑμᾶς τὸν Χριστον... p. 216: ὁ τι οὐ διαιρεῖ, πάντως ὁ ἀριθμ'ος, ὡς τινὲς φασίν.

⁵⁹⁸ - Migne, t. 86, II, с. 1904B, 1913B, 2016.

⁵⁹⁹ - Ibid. с. 1293 – 1296.

⁶⁰⁰ - Doctrina patrum..., p. 44, 45: « ἐκ τῶν Παμφίλου περὶ διαφορᾶς οὐσίας καὶ φύσεως; p. 46: περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως.

⁶⁰¹ - Migne, t. 86, I, с. 1193A, 1277D, 1485A и II, с. 1920D, 1921AB, 1928C и друг.

⁶⁰² - Iunglas, S. 57, прим. 1 и д. Юнглас в своей работе пытается доказать обратное. Приведенные им для сего параллели между Паноплией (в издании Maii Nova patrum bibliotheca, Romae, 1844. t. II, p. 617) и трудами Леонтия (с. 1920A и др.) имеют очень мало признаков внешней литературной близости. Относительно же внутреннего, идейного сходства можно сказать, что на основании только одного его трудно говорить об авторской зависимости, ибо люди одной и той же эпохи, занятые одним и тем же делом борьбы с ересями, имеющие под руками одни и те же руководства и источники, естественно должны были совпадать во взглядах.

⁶⁰³ - Ibid. Panoplia, p. 642De Sectis с. 1232D.

- ⁶⁰⁴ - Migne, t. 86, I, с. 901 – 913.
- ⁶⁰⁵ - Ibid. с. 928, 932, 940, 941.
- ⁶⁰⁶ - Не кажется ли тебе, спрашивает Севира Евстафий, что и после соодинения нужно знать и называть две природы во Христе и именно в ипостасными (ταῦτα ἐνυπόστατος). Их разделяют на две и соединяют по желанию, как бы имеют власть слова и дела. Ibid. с. 908B.
- ⁶⁰⁷ - Ibid. с. 909CD.
- ⁶⁰⁸ - Ibid. ὁ τοῦ συνθέτου Χριστοῦ с. 941A.
- ⁶⁰⁹ - Ibid. с. 1676, с. 1768eD: ἐν τῷ συνθέτῳ Χριστῷ; 1792D, 1793D: μία σύνθετος ὑπόστασις во Христе, но δύο φύσεις... и др.
- ⁶¹⁰ - Ibid. с. 1857AB.
- ⁶¹¹ - Ibid. с. 940C.
- ⁶¹² - Ibid. с. 941B.
- ⁶¹³ - Ibid. с. 940B.
- ⁶¹⁴ - Ibid. с. 908C.
- ⁶¹⁵ - Ibid. с. 920B.
- ⁶¹⁶ - Bibliotheca Photii, p. 890, где указываются такие труды Иоаннᾶ Contra Eutychianos, 12 lib., Adversus Nestorian. et ceter. p. 250, 282.
- ⁶¹⁷ - Migne, t. 86 I, с. 908A, 913B.
- ⁶¹⁸ - Ibid. с. 1845BC, 1848D. «От Иоанна Грамматика дошла до нас в сирийском переводе апология Халкидонского собора, в Ватиканском кодексе, – Krumbacher: Geschichte der Byzant. Litter. S. 56.
- ⁶¹⁹ - Lehrbuch der Dogmengesch. II, 4, S. 405 – 406.
- ⁶²⁰ - Rügamer, S. 68.
- ⁶²¹ - Junglas, S. 67.
- ⁶²² - Учение Платона о человеке, или антропология, излагается им по частям, во многих диалогах, но главным, образом, в диалогах: Гиппий меньший (знание и добродетель), Менон (учение о добродетели), Кратил (имена и обозначаемые ими вещи) и Федон (душа).
- ⁶²³ - Contra Nestor, et Eutych. с. 1288D.

- 624 - Ibid, c. 1281B.
- 625 - Ibid, c. 1281B. De sectis c. 1245A.
- 626 - Contra Nest, et Eutych. c. 1296D.
- 627 - Contra Monophys. c. 1796C.
- 628 - Ibid. Adversus argum. Severi c. 1944C.
- 629 - Ibid. c. 1265D.
- 630 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1281B.
- 631 - Ibid. c. 1296D.
- 632 - Ibid. c. 1284D, 1285A.
- 633 - Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, III Aufl. Leipzig, 1879, S. 174.
- 634 - De sectis, c. 1220CD.
- 635 - Ψυχή ἐστὶν ἐντελέχεια ἡ πρῶματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος, Zeller, s. 479, прим. 4.
- 636 - Виндельбант: «История древней философии», пер. Рубинштейна, 1910 г. стр. 284.
- 637 - Aristot: de Vita, I, 467, b, 16; см. Zeller, Op. cit. S. 479.
- 638 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1296CD.
- 639 - Напр. Advers. Nestor, c. 1456A, 1681B.
- 640 - Zeller, Opus cit., S. 570.
- 641 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1284D, fragmenta c. 2009A.
- 642 - Zeller, op. cit. S. 355. Прим. 2: ἡ κίνησις, οὐχ ἐν τῷ εἶδει ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ κατ' ἐνέργειαν, говорит, Аристотель, в Phisic. V, I, 224.
- 643 - В Contra Nestor, et Eutych. c. 1284A читаем: «все разумные сущности (αἱ λογικαὶ πᾶσαι οὐσίαι), допускающие различие в отношении добродетели, то так, то иначе усматриваются в движении, ибо не свойственно сотворенной природе находится в одном и том же положении». В с. 1456A Леонтий выражается о душе, как φυτική καί τοπική κίνησις.
- 644 - t, 86 I, c. 1241D, 1244A.
- 645 - Contra Nest, et Eutych. c. 1296A, Advers. Nestor, c. 1489A, 1564D.

⁶⁴⁶ - Zeller, op. cit., S.; прим. 3; τά γένη τῶν κατηγορίων..., ἐστὶ ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα: τί ἐστὶ, ποσόν, ποιόν πρὸς τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν.

⁶⁴⁷ - Idem, S. 271, прим. 6: πάντων ἡ οὐσία πρῶτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει, καὶ χρόνῳ, Metaphis. VII, 1, 1028, a 3.

⁶⁴⁸ - Idem, S. 305, прим. 2: πρώτη οὐσία ἴσιος ἐκάστῳ ἢ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ τό δε καθόλου κοινόν, Metaph. VII, c, 13, 1308 b, 10.

⁶⁴⁹ - Advers, arg. Severi c. 1924CD.

⁶⁵⁰ - De sectis c. 1193A.

⁶⁵¹ - Capita 30, c. 1904B.

⁶⁵² - Contra Nest. et Eutych. c. 1589A. Advers. arg. Sev. c. 1937B.

⁶⁵³ - Ibid. c. 1920C.

⁶⁵⁴ - Ibid, c. 1912D, 1913B, 1920BC, 1520AB и др.

⁶⁵⁵ - Fragmenta c. 2016C ср. De sectis. c. 1244C.

⁶⁵⁶ - De sectis c. 1277D, 1278B.

⁶⁵⁷ - Advers. Nest. c. 1401D, 1404A.

⁶⁵⁸ - Advers. arg. Sev. c. 1921C: δήλουσιν αἱ κατηγορίαι, ср. 1941C, 1944B; также: c. 1289D: οἱ τὰ λογικά σκέμματα δικάρνοντες παραδιδόασι.

⁶⁵⁹ - Fragmenta c. 2016B; ср. De sectis, c. 1244ABC.

⁶⁶⁰ - Contra Nestor, et Eutych. c. 1277B.

⁶⁶¹ - τῇ συνόῳ ἐν, οὐ τῇ φύσει, c. 2016CD=1244C.

⁶⁶² - Учение о Логосе в его истории, т. 1-й, Москва, 1900 г., стр. 69.

⁶⁶³ - Migne, SG, t. 8, lib. 1, c. 732D; «Строматы», русск. пер. Корсунского, 1892, Ярославль, кн. 1-я и 7-я, стр. 47.

⁶⁶⁴ - Iunglas, S. 68.

⁶⁶⁵ - C. Prantl: Geschichte der Logick im Abendlande, Leipzig, 1855, S. 627: «Существует, мнение, что πέντε φωναί находились у Аристотеля (Бозций). Позднейшие перипатетики (Феофраст, Алкиной и др.) указывали их у него. Свое мнение они основывали на превосходстве Топики, где эти слова стояли, и на той связи, в какой они были здесь употребляемы».

- ⁶⁶⁶ - Zeller, op. cit. S. 258, прим. 3.
- ⁶⁶⁷ - Contra Nestor, et Eutych. с. 1276D, 1292AB и др.
- ⁶⁶⁸ - Advers. Nest. с. 1661B, Contra Monoph. с. 1780A, Capita 30 с. 1908A, 1909A и др.
- ⁶⁶⁹ - Contra Nest. et Eutych. с. 1281D, Contra Monoph. с. 1857A, Capita 30, с. 1908A, Advers. argum. Sev. с. 1924BD и др.
- ⁶⁷⁰ - Iunglas, S. 78.
- ⁶⁷¹ - Contra Nestor, et Eutych. с. 1281D, 1284A.
- ⁶⁷² - Contra Nest. et Eutych. с. 1289DC; Adver. argum. Sev. с. 1928C, 1944A.
- ⁶⁷³ - Contra Nest. et Eutych. с. 1291AB, Advers. Nest. 1764CD.
- ⁶⁷⁴ - Contra Nest. et Eutych. с. 1281B.
- ⁶⁷⁵ - Capita 30 с, 1908D, 1909D.
- ⁶⁷⁶ - De sectis, с. 1196A.
- ⁶⁷⁷ - Advers. Nestor, с. 1421 ABC.
- ⁶⁷⁸ - Advers. argum. Sev. с. 1945B
- ⁶⁷⁹ - Ibid, 1945C.
- ⁶⁸⁰ - Contra Nest. et Eutych. с. 1289D, 1293C, 1297C, 1301C и др.; De sectis 1241AB.
- ⁶⁸¹ - Contra Nestor, et Eutych. с. 1344: οὐδέ ἄλλο τι τῶν εἰρημένων ἐστὶν ἐμόν, πάντα δὲ ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω.
- ⁶⁸² - Contra Nestor, et Eutych. с. 1297C.
- ⁶⁸³ - ' Απορίαι – недоуменные, трудные для разрешения вопросы. De sectis 1240C, 1244D, 1248 и др. Contra Monophys. 1769A и др.
- ⁶⁸⁴ - De sectis. с. 1197BC.
- ⁶⁸⁵ - Леонтий обозначает разными терминами воплощение И. Христа: οἰκονομία ἐνανθρώπησις, σάρκωσις, ἀναληψις – De sectis 1253A, Contra Nest. et. Eutych. с. 1276B, 1309B, 1317D, 1324C, 1349D, 1352D, 1356B, 1376B, 1468B, 1924AB.
- ⁶⁸⁶ - Τό μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον, Advers. argum. Severi, с. 1940B.
- ⁶⁸⁷ - Advers. argum. Severi, с. 1924B, т. е. Христос, много лет в видимой плоти живший с людьми в сем мире, мог быть более

понят разумом человеческим, чем вообще Бог, не часто и в разных образах открывавшийся людям.

⁶⁸⁸ - De sectis. c. 1248D, 1249C, Contra Nest, et Eutych. 1293A, Advers. Nestor. c. 1448C, 1541D, Fragmenta c. 2013C, 2016A.

⁶⁸⁹ - Contra Nest, et Eutych. c. 1336D: καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον ἀπέφαιεν ἄνθρωπον.

⁶⁹⁰ - Contra Nestor, et Eutych. c. 1281D: οὐδέ ὁ Λόγος τέλειος, Χριστός κἂν τέλειος εἰή Θεός μή τῆς ἀνθρωπότητος αὐτῷ συντεταγμένης.

⁶⁹¹ - Advers. Nestor, lib. 3, c. 1604C.

⁶⁹² - Contra Nest, et Eutych. c. 1288B, Advers.. Nest. c. 1501A, Capita 30 c. 1908BC.

⁶⁹³ - Advers. Nestor, c. 1492D.

⁶⁹⁴ - Contra Nest, et Eutych. c. 1336CD, 1341D.

⁶⁹⁵ - Contra Nestor, et Eutych. c. 1336D,. 1337A.

⁶⁹⁶ - Ibid, c. 1336BCD, cp. Advers. Nest. c. 1457CD, 1473BC.

⁶⁹⁷ - Ἐκ δύο τῆς θείας καὶ τῆς κοινῆς ἀνθρωπείας ἄμφω προϋπαρχουσῶν τῆς ἐνώσεως Χριστος φάμεν, Contra Monoph. c. 1801B.

⁶⁹⁸ - Ibid loc. cit. c. 1801A.

⁶⁹⁹ - Advers. Nestorian. c. 1485C: Λόγος ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς ἰδίαν ὑπόστασιν προσλαβέσθαι φύσιν ἰδικὴν τινα.

⁷⁰⁰ - Contra Monoph. c. 1776BC.

⁷⁰¹ - Advers. argum. Seven, c. 1932C.

⁷⁰² - loc. cit. c. 1932D.

⁷⁰³ - Λύτό οὖν τό τῇ ἐπινσίᾳ μόνη τάς φύσεις γνωρίζειν, τό ἀνύπαρκτον αὐτῶν καὶ ἀνούσιον, ἢ τό συγκεχυμένον καὶ ἠφανισμένον κατασκευάζει, loc. Cit.

⁷⁰⁴ - Contra Monoph. C. 1801B; cp. Также Advers. argum. Severi, c. 1937C: ἐπινοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐνεργείᾳ ἡ ἀνθρωπότης ἀπὸ τῆς θεότητος ἐνωθεῖσα χωρίζεται... κτλ.

⁷⁰⁵ - loc. Cit 1940B.

⁷⁰⁶ - Advers. Nest, c. 1584C, Contra Monoph. c. 1780D, Advers. arg. Sev. c. 1944B.

- 707 - Advers. arg. Severi c. 1940D, 1941A.
- 708 - ούσιώδης καί ένυπόστατος ένωσις. Contra Nest. et Eutych. 1300A, Fragm. 2005D.
- 709 - loc. cit. c. 1933D: ήμῶν τοίνυν ούχ ύποστάσεων ένωσιν, αλλά φύσεων πρεσβεβόντων.
- 710 - Advers. Nest. c. 1513A.
- 711 - Ibid c. 1492D, cp. 1541D, 1544A.
- 712 - Contra Monoph. c. 1792D.
- 713 - Advers. Nest. c. 1485C.
- 714 - Contra Monoph. c. 1793D.
- 715 - Advers. Nest. c. 1525A.
- 716 - Ibid c. 1768B.
- 717 - Ibid c. 1497C: ό Λόγος ούν σάρξ έγένετο καί αύτος έστί καί ούτως.
- 718 - Ούκ ιδιάξούση ύποστήται, άλλ' έν τή τοῦ Λόγου ύποστάσει ύφεστηκέναι τό ανθρώπινον φάμεν τοῦ Σωτήρος έξ άρχής, Advers. Nestor. C. 1568A, cp. 1561C.
- 719 - Advers. Nestor, c. 1593C.
- 720 - Capita 30, c. 1912A.
- 721 - Contra Monoph. c. 1709A.
- 722 - Contra Nest, et Eutych. c. 1333C.
- 723 - Ούχ άπλοῦς Λόγος λοιπόν αλλα σύνθετος Χριστός σνομάζεται. Adver. Nestorian. c. 1657B, cp. 1768eD. Значение данного выражения должно приравнивать к μία σύνθετος ταίς φύσεσιν ή ύπόστασις, Contra Monoph. c. 1793D.
- 724 - Contra Nest. et Eutych. c. 1289C: τήν μεί αντίδωσιν τῶν ιδιωμάτων έν τή μία ύποστάσει θεωρύσι τήν δε ιδιότητα τήν έν κοινότητι έν τή διαφσρᾷ τῶν φύσεων επιγινώσκουσιν.
- 725 - Advers. argum. Sev. c. 1941A.
- 726 - Ibid, c. 1945C: μία ύπόστασις θεώτητος καί άνθρωπότητος καί διά τοῦτο κοινά έπ' αμφοῖν τά ως φύσεως ιδιώματα.
- 727 - Contra Nestor. et Eutych. c. 1341C.
- 728 - Advers. argum. Severi c. 1845CD.
- 729 - Advers. Nest. c. 1669B.

- 730 - Ibid, с. 1672D, 1673A.
- 731 - Ibid, с. 1660CD, 1677BC, 1692D.
- 732 - Ibid с 1604BC, 1617A.
- 733 - Ibid, с. 1433CD.
- 734 - Advers. Nest. с. 1604C: « ἐπεὶ Λόγος καὶ σὰρξ τὰ συνελτόντα εἰς ἓν ὁ αὐτός εἰς Θεός τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος.
- 735 - Advers. Nestor. с. 1768hBCD.
- 736 - Contra Nest. et Eutych. с. 1349ABC, 1385C. и др.
- 737 - Advers. Nestorian. с. 1768, 1768a, 1768d, 1768e, 1768h.
 Подобные мысли развиваются также и во 2-й кн. Contra Nest. et Eutych.
- 738 - De Sectis с. 1245AC, 1248AC; Contra Nest. et Eutych. 1280CD. Advers. Nestor. с. 1453B, 1456B, 1569C, Capita с. 1912AB.
- 739 - Migne, t., 77, epistola 40 Cyrilli ad Acac. Melit. с. 192D – 193C.
- 740 - Contra Nestor. et Eutych. с. 1280, прим. 8.
- 741 - Ibid. с. 1288D, 1289A.
- 742 - Ibid, с. 1281ABD.
- 743 - Ibid. с. 1280D.
- 744 - Ibid. с. 1280D, 1281A.
- 745 - Advers. Nestor, с. 1485CD, см. еще с. 1481A, 1512B, 1533A, 1589C, 1816A и др.
- 746 - Contra Nest, et Eutych. с. 1304BC.
- 747 - Ibid, с 1304D, Advers. Nest. с. 1481 A, 1577C, Contra Monoph. с. 1816A.
- 748 - φύσις λέγεται, παρὰ τό πεφυκέναι τό, Advers. arg. Severi, с. 1944A.
- 749 - Ibid, с. 1917A, 1945A.
- 750 - Contra Nest. et Eutych. с. 1280A.
- 751 - Advers. argum. Sev. с. 1917CD.
- 752 - Contra Monoph. с. 1801B; Advers. arg. Sev. с. 1945C.
- 753 - De Sectis. с. 1193A. Contra Nest. et Eutych. с. 1273A, 1309B и др.

- ⁷⁵⁴ - Advers. fraud. apollin c. 1956A, 1957A.
- ⁷⁵⁵ - Advers. argum. Sev. c. 1945B: τὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζοντα, σοστατικά τῆς οὐσίας εἰσί.
- ⁷⁵⁶ - Ibid, c. 1924A; ср. А. Спасский: История догматич. Движений, стр. 501.
- ⁷⁵⁷ - Capita 30: c. 1908BCD.
- ⁷⁵⁸ - Ibid. c. 1908D, ср. De Sectis. c. 1249B. Contra Monoph. c. 1792BC.
- ⁷⁵⁹ - Iunglas, S. 150.
- ⁷⁶⁰ - Migne, SG. t. 32 c. 325, 328, 789; epistylae Basilii Magni.
- ⁷⁶¹ - Ibid, t. 36, c. 236; t. 45, c. 17 et cet.
- ⁷⁶² - Hefelë Conciliengeschichte II, S. 128, 155, 256. Н. Глубоковсюкий: Блаж. Феодорит, еп. Киррский, т. I, стр. 71 – 72; ср. В. Болотов: Лекции по истории древ, церкви отд. 3, стр. 293.
- ⁷⁶³ - Наш Леонтий хорошо знает об этой терминологической неустойчивости Кирилла и других отцев. В трактате: Advers. arg. Severi акефал говорит: «в богословии (ἐπί τῆς θεολογίας) все отцы ясно различали ипостась от сущности, как частное от общего, но в воплощении (ἐπί τὴν ἐνανθρωπήσεως) не держались этого порядка, заменяя одно понятие другим. Так поступали блаж. Кирилл, Афанасий, Василий и др.». Ортодоксал (т. е. Леонтий) соглашается с этим фантом и только старается защитить отцев в том смысле, что замена терминов отцами происходила не без сознания различия их (с. 1924CD, 1925A).
- ⁷⁶⁴ - Contra Monophys. c. 1844CD, 1845; Capita 30, c. 1904 – 1905; Advers. arg. Seven, c. 1929 – 1933 и др..
- ⁷⁶⁵ - Advers. Nest. c. 1485B.
- ⁷⁶⁶ - Contra Nest, et Eutych. c. 1280A.
- ⁷⁶⁷ - Advers. arg. Sev. c. 1945A, ср. fragmen, c. 2005A.
- ⁷⁶⁸ - Contra Nest, et Eutych. c. 1277D.
- ⁷⁶⁹ - Fragmenta c. 2005A.
- ⁷⁷⁰ - Ibid, c. 1277D, 1280A.
- ⁷⁷¹ - Ibid, c. 1277B: κατὰ τὴν ὑμετέραν νομθεσίαν τὴν φάσκουσιν: οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος.

⁷⁷² - De sectis. с. 1240C, Contra Nestor, et Eutych. 1277D, 1280A; ср. 1928BC, 2012BC.

⁷⁷³ - Fragmenta с, 2012B.

⁷⁷⁴ - De sectis. с. 1193A, Advers. argum. Sev. 1924B: *ὑπόστασις ταυτὸν ἐστὶ προσώπῳ*.

⁷⁷⁵ - Несториане с термином *πρόσωπον* соединяли обычно более внешние признаки предмета или существа, о внутренних же духовных свойствах человека, составляющих, по понятию православных писателей, самую ипостась, избегали говорить, чтобы удобнее скрыть свое заблуждение. Так несториане коварно спрашивали: «какое *πρόσωπον* было у Христа израненного? Если *πρόσωπον* Слова, тогда и Отец и Св. Дух страдали от ран. Если же *πρόσωπον* собственно Христа, то разве два *πρόσωπον* у Христа?» (с. 1572B). У несториан *πρόσωπον* внешний, телесный вид, при представлении которого можно и не мыслить духовного облика или личности человека.

⁷⁷⁶ - Advers. Nest. с. 1592C.

⁷⁷⁷ - Ibid. с. 1593B.

⁷⁷⁸ - *ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως*, с. 1289A.

⁷⁷⁹ - Advers. Nest. с. 1544D.

⁷⁸⁰ - Ibid, с. 1573A.

⁷⁸¹ - Переводчик сочинений Леонтия, подметивши эту разницу в понимании автором данных терминов, говорит по этому поводу: «наш автор постоянно играет словом: *πρόσωπον*, которое у греков обозначает, то личность, то вид (*personam et faciem*). Латиняне не знают такой амфиболии (с. 1572 прим. 2).

⁷⁸² - Capita 30 с. 1909A, См. Contra Monoph. с. 1780Ä ή *διαφορά τινῶν διαφορά, διαφοράν οὖν οἱ λέγοντες, καὶ διαφέροντα εἶναι ἐν Χριστῷ δώσοιτε*.

⁷⁸³ - Ibid, с. 1909A, Contra Nest. et Eutych. с. 1301D, Contra Monoph. с.1788 и др.

⁷⁸⁴ - Contra Nest, et Eutych. с. 1277D: *ή μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τῆς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι*.

⁷⁸⁵ - Advers. arg. Severi c. 1917CD: καί αὐτός ὁ Λόγος τοῖς ἀφοριστικοῖς ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς θεότητος ἰδιώμασιν, ὡς Υἱός καί Λόγος κεχωρισμένος.

⁷⁸⁶ - Capita 30; c. 1909A, Advers. Nest. c. 1421B.

⁷⁸⁷ - Advers. arg. Severi, c. 1928C: αἱ οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες τὴν φύσιν, τοῦ ὑποκειμένου δηλοῦσιν.

⁷⁸⁸ - Advers. Nest. c. 1421B.

⁷⁸⁹ - Ibid, c. 1305B. Cp. c. 1285D.

⁷⁹⁰ - Contra Monoph. c. 1780D.

⁷⁹¹ - Contra Nest. et Eutych. c. 1288B. De sectis, c. 1196A.

⁷⁹² - Contra Nest, et Eutych. c. 1277D.

⁷⁹³ - Ibid, c. 1304D.

⁷⁹⁴ - Ibid, c. 1277D.

⁷⁹⁵ - Ibid, c. 1280AB, 1296C, 1304D, 1305A. Advers. argum. Sev. e. 1921D, 1945BC и др.

⁷⁹⁶ - Advers. Nestor, c. 1493CD, 1581C, 1716D.

⁷⁹⁷ - Advers. Nest. 1421A.

⁷⁹⁸ - Advers. argum. Sev. c. 1945BC.

⁷⁹⁹ - Migne, SL. t. 22 epist. 15, c. 356; SG. t. 26. Contra arianos, lib. 1, e. 20.

⁸⁰⁰ - Migne, SG. t. 29, c. 749B. Означенная книга, надписываемая именем св. Василия Великого, на самом деле не принадлежит ему, но – Дидиму Слепцу, александрийскому (†395), как это одновременно установили проф. А. Спасский в соч.: «Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского» и проф. Функ в соч.: Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius der Grossen gegen Eunomius, III, 1907, S. 311 – 323. См. также в «Лекциях по древ. церков. истории» В. Болотова, отд. 3, стр. 148, прим. 1-е.

⁸⁰¹ - Ibid, t. 29 e. 773. И это маленькое сочинение, присоединенное к IV и V книгам Contra Eunomium, по заявлению проф. Спасского, едва ли принадлежит св. Василию Великому, и вероятно вместе с теми книгами составляет собственность Дидима. См. «История догматических движений», стр. 529 и прим. 2-е.

⁸⁰² - Ibid. t. 45, с. 1329В: «Слово о Св. Духе против македониан».

⁸⁰³ - Напр. у Феодорита Киррского, Migne, SG. 1. 83 с. 860: «Святой Дух не есть только дыхание Божественных уст, и Логос не есть только в воздух брошенное семя, Они – суть ἐνοῦσιος Λόγος καὶ ἐνυπόστατον Πνεῦμα». В сочинении св. Кирилла Александρ.: «De incarnatione unigeniti», – Ibid. t. 75, с. 1205В находим: « εἰ μὴ ἐνυπόστατος ἢ εἰκὼν, μήτε μὴν ἐν ὑπάρξει νοοῖτο τῇ καθ' ἑαυτὸν ὁ χαρακτήρ... В открытом Туррианом (1608 г.) послании св. Дионисии Великого Александρ, против Павла Самосатского (признанном одним из аполлинаристических подлогов, см. у Bardenhewer, II, 1903, S. 188), неоднократно употребляется термин ἐνυπόστατος в применении к человечеству Христа, которое Дионисий называет: μορφή ἐνυπόστατος. См. также у Юнгласа (S. 155 – 157.

⁸⁰⁴ - Harnack: «Lehrbuch der Dogmengeschichte», 1891, S. 409.

⁸⁰⁵ - Advers. Nest.: οὐκ ἀνυπόστατον ὑμῖν τὸν ἄνθρωπον τὸν Κυριακὸν δεῖξαι βουλόμεθα, μὴ γένοιτο! ἀλλ' οὐκ ἰδιοῦπόστατον τοὔτεστιν ἀπὸ τοῦ Λόγου χωριζόμενον, ὅτι δε οὐ ταυτόν ἀνυπόστατον λέγειν καὶ ἰδιοῦπόστατον.

⁸⁰⁶ - Contra Nest, et Eutych. с. 1277D.

⁸⁰⁷ - De sectis, с. 1240, 1241=2009D, 2012A.

⁸⁰⁸ - Advers. Nest. с. 1560A.

⁸⁰⁹ - Advers. arg. Sev. с. 1944C: ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι.

⁸¹⁰ - De sectis, с. 1240D, 1241A.

⁸¹¹ - Contra Nest. et Eutych. с. 1280A.

⁸¹² - Advers. Nest. с. 1540AB, ср. C. 1560, 1561.

⁸¹³ - De sectis, с. 1248C.

⁸¹⁴ - Ibid, с. 1248D.

⁸¹⁵ - Ibid, с. 1249B.

⁸¹⁶ - Advers. Nestor. 1560AB, 1748D, 1749D.

⁸¹⁷ - De sectis с. 1253AB и др.

⁸¹⁸ - Loofs, S. 60 – 62; Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte S. 381 – 382; Ermoni, op. cit. p. 144 – 148.

819 - Владимирский: Немезий, еп. Емесский: «О природе человека», Почаев, 1905 г. стр. 69.

820 - Theologische Litteraturzeitung, 1909, № 7, S. 206.

821 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1301D, 1304A.

822 - Advers. arg. Severi, c. 1925C, ср. Advers. Nest. c. 1632D.

823 - Ibid, c. 1488D, 1589BC. Contra Monoph. 1792A, 1816C.

824 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1304A.

825 - Ibid, c. 1300B, Advers. Nest. c. 1425C.

826 - Contra Nest, et Eutych. c. 1297D, 1300BC. Contra Monoph. c. 1809D.

827 - Advers. argum. Sev. c. 1941B. Advers. Nest. c. 1584A, 1588BCD. Contra Monoph. c. 1800B.

828 - Advers. Nest. c. 1513A.

829 - Ibid, 1557D.

830 - Advers. arg. Severi c. 1941B.

831 - Contra Nest, et Eutych. c. 1305B.

832 - Capita 30, c. 1909B: «все единосущное соединяется посредством природы и потому считается одною природою, иносущное же (ἑτεροούσια) соединяется единением (ἐνώσει), а не природою (οὐ φύσει), ибо там не одно и тоже ἔνωσις и φύσις, потому не один и результат, соединяемое по природе считается одной природою, соединяемое единением – ипостасью (ἐνώσει ὑποστάσει), а не природой и сущностью (οὐ μήν φύσει καὶ οὐσίᾳ)ν ууееи хал оіана), считается единым (ἔν).

833 - Advers. argum. Severi, c. 1933D, 1936A.

834 - Contra Nest, et Eutych. c. 1300B.

835 - Ἐνέργειαν πρὸς τούτοις, ἄλλην μεν σαρκός, ἑτέραν δε θεότητος, Contra Nest, et Eutych. c. 1320B, Advers. Nestor, c. 1445A.

836 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1305CD.

837 - Τό δε οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Λόγου ἐνεργείας, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς αὐτόν ὀλικῆς καὶ οὐσιώδους ἐνώσεως, Ibid, c. 1352D; ср. 1932C, 1933B, 1937C.

838 - Ibid, c. 1276A, 1300BC.

839 - Advers. arg. Severi, c. 1941B. Οὐν τῆς ἀληθείας λόγος, τό μέν αὐτόν κατά τήν ὑπόστασιν; Contra Monoph. c. 1800B, 1804C, 1809Ä δύο φύσεις τοῦ ἐνός Χριστοῦ ἡνομένας κατά τήν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν διασαφεῖν... τοῦτο αὕτη δια τῆς ἐνός Χριστοῦ καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως ὁμολογεῖ; см. также Advers. Nest. c. 1492D, 1640B.

840 - Advers. arg Sev. c. 1941A.

841 - Contra Nest, et Eutych. c. 1300A.

842 - Advers. Nest. c. 1512C, 1513A, 1557D.

843 - De sectis, c. 1252D.

844 - Ibid, c. 1252C.

845 - Ibid, c. 1252CD.

846 - Contra Nest, et Eutych. c. 1353AB.

847 - Advers. Nest. c. 1512CD.

848 - Advers. argum. Sever, c. 1940AB, 1956C.

849 - Contra Nest, et Eutych: Ὁ Λόγος ἐκ τοῦ Πνεύματος κτιζόμενον αὐτῷ ναόν. C. 1352D.

850 - Contra Nest, et Eutych. c. 1360CD.

851 - Advers. Argum. Severi, c. 1921B, 1924A. Contra Nestor. et Eutych. c. 1309B.

852 - Advers. arg. Severi, c. 1924B.

853 - Advers. Nest. c. 1477B.

854 - Ibid. c. 1456A, ср. Advers. fraud, appollin. 1956A.

855 - Ibid, c. 1456B.

856 - Ibid, c. 1457C.

857 - Contra Nest. et Eutych. c. 1372B.

858 - Advers. Nest. c. 1408A, 1501C.

859 - Ibid, c. 1589A, 1956A.

860 - De sectis, c. 1193A, 1196A.

861 - De sectis, c. 1200A, Contra Nest, et Eutych. c. 1288B. Advers. arg. Severi c. 1917D, 1920D, 1921A.

862 - А. Дьяконов: «Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды», СПб., 1908 г. стр. 125 – 143.

863 - De sectis, c. 1232D, 1233A.

- 864 - Rügamer, S. 153
- 865 - Advers. Nest. с. 1485B.
- 866 - Ibid. с. 1585C.
- 867 - Advers. fraudes apollin. с. 1972C.
- 868 - Так Копаллик в цитов. сочин.: Cyrillus von Alexand., найдя у Кирилла выражение: $\delta\acute{\iota}$ $\Upsilon\acute{\iota}\omicron\upsilon$ сейчас же подчеркивает его. что в нем содержится учение об исхождении Св. Духа и от Сына. Когда же далее говорит, что в 7-м диалоге Кирилл доказывает, что Св. Дух есть истинный Бог и исходит от Отца, не прибавляя слов: «от Сына», то не находит нужным считаться с этим опровергающим его местом, S. 307 – 310. Такова католическая аргументация!
- 869 - Проф. Некрасов: «Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Св. Духа к Сыну Божию», Казань, 1888 г. стр. 196 – 200. См. Migne, SG. t. 94 с. 832 – 833, русский перев. Творений св. I. Дамаскина, 1913 г. СПб., стр. 175.
- 870 - Contra Nestor, et Eutych. с. 1368B; Advers. Nest. с. 1653B.
- 871 - Advers. Nest. с. 1652C.
- 872 - Ibid. с. 1652D.
- 873 - Ibid. с. 1653AB.
- 874 - Ibid. с. 1653D, 1656A.
- 875 - Ibid. 1721 A.
- 876 - Ibid. с. 1660D, 1661 A.
- 877 - Ibid. с. 1693B.
- 878 - Ibid. с. 1680CD.
- 879 - Ibid. с. 1748AB.
- 880 - Ibid. с. 1712D.
- 881 - Ibid. с, 1709D.
- 882 - Ibid. с. 1581A.
- 883 - Ibid. с. 1712B.
- 884 - Ibid. с. 1721 ABC, ср. Cyrilli Alexandrin.: Quod Maria sit Deipara. Aligne, t. 76 с. 284A.
- 885 - Ibid. с. 1688CD, 1689A.

- 886 - Ibid. c. 1685AB.
887 - Ibid. c. 1704, 1705.
888 - Ibid. c. 1712D, 1713A.
889 - Contra Monoph. c. 1800A.
890 - Contra Nest, et Eutych. c. 1328CD, 1329AB.
891 - Ibid. c. 1352D, Advers. Nest 1720D 1721 AB.
892 - Rügamer, S. 138.
893 - Ibid. S. 141 – 142.
894 - Contra Nest. et Eutych. c. 1340A.
895 - Ibid. c. 1336B, 1340C.
896 - Д. В. С, IV, 2, стр. 151.
897 - Advers. Nest. c. 1513C.
898 - Contra Monoph. c. 1796C,
899 - Advers. Nest. c. 1513CD.
900 - Ibid. c. 1472B.
901 - Ibid. c. 1516A,
902 - Ibid. c. 1456A, 1513C. .
903 - De sectis, c. 1196B.
904 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1348BC.
905 - Ibid. loc. cit., ср. c. 1369BC.
906 - Ibid. c. 1328BCD.
907 - Ibid. c. 1348B; ср. c. 1701B: Он обнищал ради нас, чтобы обогатить нас Своею нищетою.
908 - Advers. Nestor, c. 1697A.
909 - Ibid. c. 1581B
910 - . Ibid. 1625C, 1628BC.
911 - Ibid. c. 1629BC.
912 - Ibid. 1629C.
913 - Ibid. c. 1632AB, ср. 1408CD.
914 - Ibid. c. 1765A.
915 - Ibid. c. 1744BCD, 1745A.
916 - Advers. Argum. Severi c. 1941D: τό αὐτό καί ἐν τῇ προσδοκωμένῃ κοινῇ ἀνστάσει συμβῆσθαι πεπιστεύκαμεν.

- 917 - Ibid. с. loc. cit. и с. 1944A.
- 918 - De sectis, с. 1265ABC, Contra Nest, ot Eutych. с. 1369AD.
- 919 - Ibid. с. 1384A; Advers. Nest. с. 1733D.
- 920 - Contra Nestor, et Eutych. с. 1377A.
- 921 - Contra Nest, et Eutych. с. 1297C.
- 922 - De sectis, с. 1268A, ср. с. 1193A.
- 923 - Ibid. с. 1200D; на Епифания Кипрского, как на авторитета в ересеологии, наш автор ссылается еще в Contra Nestor, et Eutych. с. 1376A.
- 924 - Ibid. с. 1204CD.
- 925 - Ibid. с. 1208B.
- 926 - Ibid. с. 1213A.
- 927 - Ibid. loc. cit. с.
- 928 - Ibid. с. 1213D, 1216A.
- 929 - Ibid. с. 1216B, ср. с. 1197D.
- 930 - Contra Nestor, et Eutych., с. 1376C, 1380D.
- 931 - Ibid. с. 1389A.
- 932 - Ibid. loc. cit. C.
- 933 - Ibid. loc. cit. CD, 1392AB.
- 934 - De sectis, с. 1216CD.
- 935 - Ibid. с. 1217C.
- 936 - Contra Nest. et Eutych. с. 1369B; Contra Monoph. с. 1809B; Advers Nestor, с. 1460D, 1461A. В этом последнем месте Леонтий разоблачает то богохульство Ария и Аполлинария, по которому Христос должен быть признан, как ὁ ἄνθρωπος ἄλογος καὶ ἄνους.
- 937 - De sectis с. 1220ABC.
- 938 - Advers. Nest. с. 1477AB, 1561B, 1616D, 1725D, 1728AB.
- 939 - De sectis. е. 1220C; ср. Contra Monoph., с. 1809C, с. 1853C, 1865C.
- 940 - De sectis, с. 1220D.
- 941 - Advers. fraudes apollin., с. 1976A, 1953BD.
- 942 - Contra Monophys, с. 1864ABC: « Πολέμων ὁ συνουσιαστής".

- 943 - Advers. apollin., c. 1957CD.
- 944 - Ibid. c. 1956A.
- 945 - Advers. fraud, apollin., c. 1973C. De sectis. c. 1253D, 1257AB.
- 946 - Advers. Nest., c. 1620B.
- 947 - Ibid. c. 1465B: ζῶν καὶ οὐ θανῶν Χριστος
- 948 - Ibid. c. 1648AB.
- 949 - Contra Nest. ot Eutych., c. 1380D.
- 950 - Ibid. c. 1377D, 1380A.
- 951 - Ibid. c. 1361 ABC. 3) Ibid. c. 1380D.
- 952 - Ibid. c. 1364AB.
- 953 - Ibid. c. 1380D.
- 954 - Ibid. c. 1365A.
- 955 - Advers. Nest, c. 1413A.
- 956 - Contra Nest. et Eutych., c. 1389B.
- 957 - De sectis, c, 1221A, 1237B.
- 958 - Contra Nest, et Eutych. c. 1364C.
- 959 - Ibid. c. 1385D, 1388ABCD.
- 960 - Ibid. c. 1388Ä Τοῦ αὐτοῦ (Διοδώρου) ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου: χάριτι Υἱός ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δέ ὁ Θεός Λόγος; τό μὲν χάριτι καὶ οὐ φύσει, τό δε φύσει καὶ οὐ χάριτι.
- 961 - Ibid. c. 1364C.
- 962 - Ibid. c. 1384C.
- 963 - Ibid. c. 1365D, 1308A.
- 964 - Ibid. c. 1368B.
- 965 - Ibid. c. 1364D.
- 966 - Ibid. c. 1369A.
- 967 - Ibid. c. 1372B.
- 968 - Ibid. c. 1368C.
- 969 - Ibid. c. 1373ABC.
- 970 - Ibid. c. 1385C.
- 971 - Ibid. c. 1368B.
- 972 - Ibid. c. 1368C.

⁹⁷³ - Cotelerii Vita Sabae, t. 3, p. 344, 345, 368.

⁹⁷⁴ - В различных местах сочинений Леонтия можно найти очень много указаний на эти труды Феодора. Так из экзигитических сочинений указываются: толкования на Евангелия Матфея, Иоанна и Луки (*Contra Nest, et Eutych.* с. 1384D), на послания ап. Павла к евреям, коринфянам, галатам (*Ibid*). Из догматико-полемиических трудов отмечаются: о воплощении Бога Слова (иронически называемое Леонтием: *κατά τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως*, с. 1376B, 1384C. *Maï Scriptor. Veter. nov. coll.* t. VI, p. 229 и д.), сочинение против Евномия (иронически называемое у Леонтия *τὰ ὑπὲρ Εὐνομίου κατά Βασιλείου* с. 1384D), сочинение против ариан, Македония и Аполлинария (в *De sectis*, с. 1221A). Из апологетических сочинений Феодора Леонтий упоминает: о *κατά Μαγουσαίων*, или *τὰ κατά Μαυονσαίων ληρήματα* (с. 1384C, 1375C), т. е. против магов персидских, о которых писал и св. Василий Великий (Творения Вас. В. в русск. перев., ч. VII, стр. 228, письмо 250). Подробное обследование и изложение содержания сочинений Феодора или вернее – отрывков из его сочинений можно найти в монографиях – Kihn: *Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus*, Freiburg, 1880 и – П. Гурьев: *Феодор Мопсуестский*, Москва, 1890 г.

⁹⁷⁵ - *Contra Nest, et Eutych.* с. 1284C.

⁹⁷⁶ - В изучаемом нами 80 томе Патрол. Миня эти цитаты из сочин. Феодора все целиком опущены с такой оговоркой: «они существуют *inter opera Theodori*, *Patrolog.* t. 66, с. 072. В *Bibliotheca Veter. patr.* Л. Gallandii presbyteri, Venetos, t. XII, после 3-й книги *Contra Nest, et Eutych.*, находим следующие выдержки из Феодора: 1) *ex libro ejus contra incarnationem* 7, (p. 691 – 692), 4 эксцерпта; 2) *ejusdem ex libro VIII*, 3 эксцерпта; 3) *ejusdem ex libro IX*, 2 эксц. *ejusdem ex libro X*, 3 эксц. (p. 693); 4) *ex libro XII*, 8 эксц.; *ex libro XIII*, 5 эксц. (p. 694); 5) *ex libro XIV*, 2 эксцер.; 6) *ex libro XV*, 2 эксцер. (p. 695); 7) *ejusdem haeretiei Theodori ex libro IV contra Apollinarium* 3 эксцер.; 8) *ex libro III*, 2 эксц. (p. 695 – 696); 9) *ejusdem ex interpret psalmi VIII*, 1 эксцер., (p. 696). Во всех этих местах Феодор выступает, действительно, *contra incarnationem*, т. е. против истинного учения о воплощении И.

Христа. Он настаивает на том, что Иисус есть имя простого человека, с которым соединился Логос, сообщивший человеку божественное достоинство. Он может называться Сыном Божиим, но не по природе, а по благоволению, по которому назывались в прошедшем и могут называться в будущем времени и другие люди. Дева Мария, поэтому, есть человекопородица, хотя может называться и Богородицей, как родившая сына, удостоенного в соединении с Логосом чести и славы Божества. Такое учение есть безусловно отрицание тайны Боговоплощения, вызвавшее вполне заслуженное осуждение со стороны Леонтия.

977 - Contra Nest, et Eutych. с. 1392D.

978 - Ibid. с. 1381C.

979 - Contra Nest, et Eutych. с. 1269B, 1273C.

980 - Dyonisii Petavii Opus de Theologicis dogmatibus p. 361: «есть десять рогов вредоносного зверя, именуемого монофиситством» (Дан. 7, 7; Апок. 12, 13). Монофиситство вообще испытало на себе сильное дробление, так что в нем можно насчитать не десять, а гораздо больше сект. В. В. Болотов насчитывает 16 партий, постепенно образовавшихся в монофиситство, см. его; «Лекции по древней церк. истории», стр. 357 – 358.

981 - Contra Monoph. с. 1889B.

982 - Ibid. с. 1892A.

983 - Contra Nestor, et Eutych. с. 1273C: οί τῆς Νεστορίου ἀνθρωπολατρείας καί οί τῆς εὐτυχοῦς φαντασίας, μᾶλλον δέ τῆς ἐκατέρας φαντασίας μαθηταί...

984 - Ibid. с. 1300A.

985 - Contra Monoph. с. 1813D, 1816A.

986 - Contra Nestor. Eutych. с. 1292CD.

987 - Ibid. с. 1289CD.

988 - Ibid. 1292AB, ср. De sectis, с. 1245CD, 1248AB.

989 - Contra Monoph. с. 1812D.

990 - Ibid. с. 1813AB.

991 - De sectis, с. 1224D, 1225A.

- 992 - Contra Nest. et Eutch. с. 1276A.
- 993 - Ibid loc. cit. D.
- 994 - Contra Monoph. с. 1845AB.
- 995 - В.Болотов: Лекции по древней церк. истории, стр. 336.
- 996 - Krumbacher: Geschichte d. Byzantinische Littier. S.51.
- 997 - По сообщению Евагрия, Севир написал соборное послание, в котором предал анафеме Халкидонский собор и всех, исповедующих во Христе два естества, Migne, SG. t. 86 II с. 2668 – 69.
- 998 - Contra Monoph. с. 1844D, 1845A.
- 999 - Advers. argum. Severi, с. 1928B.
- 1000 - Ibid. с. 1921B, 1924C.
- 1001 - Contra Monoph. с. 1841BC, 1845BCD, 1848, 1849A.
- 1002 - Ibid. с. 1841C, ср. Advers. argum. Severi, с. 1929D.
- 1003 - Καί ἄτρεπτα ἐν τῇ τοιαύτῃ συνθέσει τά ἐνωθέντα φυλάττειν, с. 1932A.
- 1004 - Contra Monophys. с. 1848C. Из третьего письма к Сергию: τὴν ἐνωθεῖσαν αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν, ср. с. 1845D: οὐκ ἐν μονάδι κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν.
- 1005 - Capita 30, с. 1908C; Contra Monoph. 1845D, 1848A.
- 1006 - Mansi, t. VIII, с. 827E.
- 1007 - Contra Monoph. с. 1841C.
- 1008 - Эти слова находятся ἐν τῇ ἐκθέσει τῆς πίστεως αὐτοῦ πρὸς Νηφάλιον (с. 1841D). То же самое о Севире говорит и Евстафий-монах, Migne, t. 86 I, с. 904D.
- 1009 - Contra Monoph. с. 1845D, 1848A. Capita 30: с. 1904A.
- 1010 - Migne, t. 86 I, Eustath. monaeh. с. 908AB.
- 1011 - Ibid, с. 912B; μή εἶναι φύσιν ἀπρόσωπον.
- 1012 - Advers. arg. Sev. с. 1917D.
- 1013 - Contra Monophys. с. 1848C.
- 1014 - Ibid, с. 1848D, 1849A.
- 1015 - Ibid. с. 1844, 1845, 1901BCD.
- 1016 - Capita 30, с. 1901 CD.
- 1017 - Migne, t. 86 I. с. 912B, 921C.

- 1018 - Ibid: Tractatus contra Monoph., с. 1136C.
- 1019 - Capita 30, с. 1909B.
- 1020 - Advere, argum. Severi, с. 1944BC.
- 1021 - De sectis, с. 1252 с. BC.
- 1022 - Ibid. loc. cit. с. D
- 1023 - Contra Monoph., с. 1853BCD, 1856, 1857, 1861.
- 1024 - Contra Monoph., с. 1856CD.
- 1025 - Advers. argum. Severi, с. 1925B.
- 1026 - Capita 30, с. 1904D, 1905A.
- 1027 - Contra Monoph., с. 1857AB. То же самое читаем и у Евстафия-монаха t. 86 I, 940BC.
- 1028 - Capita 30, с. 1908BC.
- 1029 - Contra Monoph. с. 1860BC.
- 1030 - Migne, t. 86 I, с. 933CD, 936A.
- 1031 - Contra Monoph., с. 1849BCD.
- 1032 - Ibid, с. 1888BCD.
- 1033 - За такие именно дефекты Евстафий монах прилагает к Севиру нелестные эпитеты: ὁ δίγλωσσος ὄφις и ἡ δίκηφαλος ἁλώπηξ, t. 86 I, с. 940B. Преп. Анастасий Синаит о Севире выражается: « ὁ σεληνιαζόμενος Σεβήρος», Migne, SG. t. 89, с. 116A.
- 1034 - Hefelë Conciliengeschichte, B. II, S. 765.
- 1035 - Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 385.
- Гиперболичность Гарпаковского взгляда в данном случае самым наглядным образом доказывается двумя сочинениями Леонтия против Севира: Capita 30 и Advers. arg. Severi. Считать автора этих трудов солидарным по убеждениям с тем, против кого они направлены, значит одно из двух: или, что Леонтий не хотел, как следует, понять Севира и напрасно ломился в открытую дверь, или что Гарнак не хотел, как следует, понять Леонтия и счел его единомышленником Севира. Мы предпочитаем держаться второй части этой дилеммы.
- 1036 - Junglas, op. cit. S. 118.
- 1037 - Contra Nest. et Eutych. с. 1269B, 1353C. По-видимому, те афтартодокиты, против коих полемизирует Леонтий, не были

чистыми юлианистами, ибо эти последние, исходя из идеи о слитном, существенном единении природ во Христе в одну Божественную природу, признавали тело Христово всегда петленным и отрицали настоящие, естественные, допуская только видимые, призрачные страдания и смерть Господа (Theodori Rhaithuensis, Migne, SG. t. 91, с. 1497CD, 1500A: δόξα Ἰουλιανοῦ). Первые же, т. е. афтартодокиты, доиускают различие естественных энергий телесной (человеческую) и божественной, а отсюда – настоящее, естественное страдание для тела и естественное же бесстрастие для Логоса, (Contra Nest. et Eutych. с. 1320B; см. С. Епифанович: «Максим Исповедник и византийское богословие», стр. 31, примеч. 3). Это был, так сказать, афтартодокитизм севирианствующий, несколько приближавшейся к православной догматике, в отличие от чисто юлианского, православию безусловно чуждого.

1038 - Ibid. с. 1321D.

1039 - Ibid. с. 1325B.

1040 - Ibid. с. 1329A.

1041 - Ibid. loc. cit. C.

1042 - Ibid. с. 1333D, ср. с. 1321B: νομῶ θαύματος, ἀλλ' οὐ Λόγῳ φύσεως.

1043 - Ibid. с. 1337B.

1044 - Ibid. с. 1348B.

1045 - Ibid. с. 1352AB.

1046 - Ibid. с. 1348D.

1047 - Ibid. с. 1321BC.

1048 - Ibid. с. 1341C.

1049 - Ibid. с. 1321D.

1050 - Ibid. с. 13321C.

1051 - Ibid. loc. cit. B, ср. с. 1349A.

1052 - Ibid. с. 1332A, с. 1348A.

1053 - Ibid. с. 1341C.

1054 - См. стр. 29 – 30 и 299 – 300 настоящей нашей работы.

1055 - Advers. Nest. с. 1757D, 1760A.

1056 - Ibid. с. 1760BCD.

- 1057 - Ibid. с. 1761A.
- 1058 - Ibid. loc. cit. B.
- 1059 - Ibid. с. 1768aCD, 1768cAB.
- 1060 - Ibid. с. 1764AB.
- 1061 - Ibid. с. 1768hB.
- 1062 - Ibid. с. 1768hD, 1768iAB.
- 1063 - Contra Nestor. et Eutych. с. 1373B.
- 1064 - De sectis, с. 1261D, 1264A.
- 1065 - De sectis, с. 1264C.
- 1066 - Ibid. с. 1256ABC.
- 1067 - Ibid. loc. cit., D, с. 1268A.
- 1068 - De sectis. с. 1200A.
- 1069 - Ibid. loc. cit. BC.
- 1070 - Contra Nest. et Eutych. с. 1288CD, 1289A.
- 1071 - Ibid. с. 1940D, 1941A.

1072 - Capita 30, с. 1909BC; cp. Advers. argum. Severi, с. 1936B. В этом следовании нашего автора средним путем можно усматривать, если угодно, его аристотелизм, ибо Аристотель; именно, выработал понятие среднего и причислил его к 10-й категории в своей логике. Средним Аристотель считает то, во что изменяющееся прежде всего должно изменяться. Так бывает в среднем тоне при переходе из низшего в высший, в сером цвете при переходе из белого в черный. Среднее невозможно без противоположностей, между коими оно и является средним. Между контрастными противоречиями никакой середины нет, (Kirchmann: die Metaphisick des Aristoteles, Berlin, 1871, S. 106 – 107). Однако, не нужно забывать и того, что для Леонтия хорошими учителями в прохождении серединой между крайностями могли служить и св. отцы, в частности каппадокийцы, и если вообще к воззрениям последних тяготеет Леонтий, то этих же отцев следует считать учителями нашего автора и в отношении середины, как логического метода при решении спорных вопросов.

1073 - Укажем для примера на следующие места: с. 1297B, 1436A, 1437C, 1448B, 1452C, 1453C, 1540B, 1549B, 1660D,

1652C, 1692D, 1801B, 1869D, 1872B и мн. др.

¹⁰⁷⁴ - De sectis, с. 1240ABC, 1241B, 1244D, Contra Nestor, et Eutych. с. 1349D, Advers. Nestor, с. 1413A, 1432D и др.

¹⁰⁷⁵ - А. Лебедев: Профессия церковного писателя. Сергиев посад, стр. 73.

¹⁰⁷⁶ - Contra Monoph. с. 1877A.

¹⁰⁷⁷ - Contra Nest.et Eutych. с. 1360C.

¹⁰⁷⁸ - De sectis, с. 1253C.

¹⁰⁷⁹ - Contra Monoph. с. 1777A, 1780B и др.

¹⁰⁸⁰ - Ibid. с. 1817AB, ср. Contra Nest. et Eutych. с. 1277A, 1365B и др.

¹⁰⁸¹ - Чекановский: «Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Г. И. Христа» в «Трудах Киевской Дух. Академии», 1911 г., февраль, стр. 288.

¹⁰⁸² - Отдельные примеры св. отцов – писателей, придававших большое значение в богословии доказательствам от разума и науки вообще, мы указывали в главе 1-й второго отдела нашей работы, это – св. Григории Нисский (стр. 195) на востоке и блаж. Августин Иппонский (стр. 213) на западе.

¹⁰⁸³ - Advers. Argum. Severi с. 1929AB.

¹⁰⁸⁴ - De sectis, с. 1240A; Advers. Nest. с. 1412, 1413; Advers. fraud apollin.с. 1949D: ἀπό συλλογισμῶν; с. 1964CD; ἐν ἑτέρῳ λόγῳ συλλογιστικῶ; с. 1968D.

¹⁰⁸⁵ - Contra Monoph. с. 1781D, Capita с. 1905AB; Advers. arg. Sev. с. 1924D.

¹⁰⁸⁶ - Advers. Nest. с. 1636D, 1613AB: Contra Monoph. e. 1770AB, 1804A; Advers. arg. Sev. с, 192IC, 1925B.

¹⁰⁸⁷ - I. Kirchmann: Aristoteles Kathegorien, oder Lehre von den Grundbegriffen, Leipzig, 1876, S. 1 – 3.

¹⁰⁸⁸ - Advers. argum. Severi с. 1921CD, 1937B, 1944B; Advers. Nest, с. 1401D, 1496CD и др.

¹⁰⁸⁹ - Advers. argum. Sev. с. 1937AB и др.; ср. De sectis с. 1240AB, 1241AB, 1249D.

¹⁰⁹⁰ - Contra Nestor. et Eutych. с. 1293A.

¹⁰⁹¹ - Advers. Nest. с. 1412BC.

- 1092 - Advers. argum. Severi c. 1921C и др.
1093 - Ibid. loc. cit. D.
1094 - Contra Nest. et Eutych. c. 1276AB.
1095 - Advera, argum. Sev. c. 1944B. См. также: Contra Nest. et Eutych. c. 1297D, 1301CD; Advers. Nest, c. 1413D, 1565AB; Capita c. 1905CD и др.
1096 - Loofs, S. 60. Harnack: Lehrbuch, der Dogmengeschichte, S. 381 – 382.
1097 - Contra Nest., et Eutych. c. 1300A.
1098 - Ibid. c. 1316D, 1357B.
1099 - Ibid. c. 1297B, 1305C, 1380D; Advers. Nest. c. 1600C, 1636C, Contra Monoph. c. 1801B и др.
1100 - Contra Nest, et Eutych. c. 1365B.
1101 - Contra Monoph. c. 1896A.
1102 - Harnack; op. cit. S. 382.
1103 - Contra Nestor, et Eutych. c. 1336C.
1104 - Ibid. c. 1324D.
1105 - Ibid. c. 1321D.
1106 - Ibid. c. 1324B.
1107 - Ibid. c. 1325A.
1108 - Ibid. c. 1348A.
1109 - Ibid. c. 1352C.
1110 - Advers. Nest. c. 1465B.
1111 - Ibid. c. 1468BC
1112 - Ibid. c. 1468D, cp. Contra Nestor, et Eutych. 1337B
1113 - Ibid. c. 1476B.
1114 - Ibid. c. 1545CD, 1548A, cp. 1713D, 1757A.
1115 - Ibid. c. 1632BC.
1116 - Advers. argum. Severi c. 1924A.
1117 - Capita c. 1905C.
1118 - Advers. argum. Severi c. 1945A
1119 - Ibid. c. 1944B.

¹¹²⁰ - De sectis c. 1240CD=fragm. 2012B: σημαίνει καί τό καθ' ἑαυτό ὄν, ὡς τά άτομα τῶν οὐσιῶν.

¹¹²¹ - De sectis c. 1240C.

¹¹²² - Contra Nest, et Eutych. c. 1277D.

¹¹²³ - Advers. argum. Severi, c. 1920D, 1928CD.

¹¹²⁴ - Ibid. c. 1945C: «так обстоит дело и относительно Еммануила: одна у Него ипостась Божества и человечества и чрез то общие, как бы естественные, у Обоих свойства.

¹¹²⁵ - Advers. Nest. c. 1713CD, 1757A.

¹¹²⁶ - Capita c. 1912A.

¹¹²⁷ - Contra Nest, et Eutych. c. 1296A.

¹¹²⁸ - Ibid. c. 1281D, Advers. Nestor. 1736B.

¹¹²⁹ - Ibid. c. 1296B.

¹¹³⁰ - Ibid. c. 1297B; ср. Advers. Nestor, c. 1605BC.

¹¹³¹ - Недаром и латинский перевод нашего автора страдает большими дефектами, см. с. 1572D, 1749CD, 1752BC и др.

¹¹³² - Contra Nest, et Eutych., c. 1272C.

¹¹³³ - Advers. argum. Severi c. 1916B

¹¹³⁴ - De sectis c. 1193A: ἀναγκαῖον ἐστέον οὖν; тоже в с. 1244, 1253, 1265; с. 1197D: τούτων οὖν οὕτως ἔχντων (тоже в с. 1236, 1237, 1241, 1244 и др.); с. 1208: μετέλθομεν, μάθωμεν; 1221: εἰρήκαμεν, διεξέλθωμεν. – Contra Nestor, et Eutych.: с. 1276: ἰστέον; 1277: οὕτως διαλεξόμεθα; 1288: τούτων εἰρημένων; 1289: καλούμεν, κατηγοροῦμεν, 1292: σκοπῶμεν и т.д. – Advers. Nestor.: с. 1401: διαλεξόμεθ; 1405: παραλείψομεν; 1457: σκεπτέον; 1464: τούτων οὕτως δεικνύτων; 1509: τούτων σῶτως φιλοκρινθέντων; 1544: ἐρωτῶμεν; 1781, 1784, 1785: ἔ τι φάμεν и др. – Епилисис: с. 1920: ἀνγκαῖον εἰπῖν; 1933: εἵπομεν; 1940: ἐξετάσωμεν и т.д.

¹¹³⁵ - См. с. 1233B, 1240C, 1244B, 1257C, 1276C, 1365A, 1969B и др.

¹¹³⁶ - См. с. 1780, 1781, 1784, 1785, 1788, 1789, 1792, 1793 и др.

¹¹³⁷ - Advers. argum. Seven c. 1924D.

¹¹³⁸ - Advers. Nest. c. 1453A.

¹¹³⁹ - De sectis, c. 1213C.

- ¹¹⁴⁰ - De sectis, с. 1200D.
- ¹¹⁴¹ - Ibid. с. 1201B.
- ¹¹⁴² - Ibid. loc. cit. C.
- ¹¹⁴³ - Ibid. с. 1204AB.
- ¹¹⁴⁴ - De sectis, с. 1200D.
- ¹¹⁴⁵ - Migne, SG. t. 42: De pond, et mens. 4; русск. перев.: Творения Епифания Кипр., 1885 г., ч. 6: «О мерах и весах», стр. 219 – 255.
- ¹¹⁴⁶ - Migne, SG. t. 37, с. 472 – 73 русск. перев. Твор. св. Григ. Бог., изд. 3, 1889 г., Москва, стр. 43. В этом же том есть, правда, еще послание св. Григория Прός Σέλευκον (с. 1594) где приводится иной счет книг, упоминается книга Есфирь и 2-я Ездры. Но древние кодексы надписывают это послание: «От Амфилохия к Селевку».
- ¹¹⁴⁷ - De sectis. с. 1208A; Advers. Nest. с. 1745D.
- ¹¹⁴⁸ - Ibid. с. 1204BC.
- ¹¹⁴⁹ - См. Eusebii Caesariens: Historia ecclesiast, lib. VI, с. 581A. Migne, SG. t.20.
- ¹¹⁵⁰ - Contra Nest. et Eutych. с. 1340, 1344; Advers. Nestor, с. 1545, 1613, 1616, 1628, 1740; Capita с. 1913; Advers. fraudes apollin., с. 1957 и др.
- ¹¹⁵¹ - Advers. Nestor, с. 1477B, 1720BC, 1721A, 1725B и др.
- ¹¹⁵² - Contra Nest, et Eutych., с. 1340BC.
- ¹¹⁵³ - Contra Nestor, et Eutych., с. 1340B, 1344BC.
- ¹¹⁵⁴ - Ibid. с. 1345BC, ср. Advers. Nestor, с. 1721 A.
- ¹¹⁵⁵ - Capita 30, с. 1913BC.
- ¹¹⁵⁶ - Ibid. с. 1916A.
- ¹¹⁵⁷ - Advers. Nest. с. 1477B, 1720BC, 1721A, 1725B и др.
- ¹¹⁵⁸ - ή τῶν θαυμαστῶν τοῦ Πνεύματος συμβούλων παιδείσεις. Contra Nest. et Eutych. с 1308.
- ¹¹⁵⁹ - Ibid. с. 1356A.
- ¹¹⁶⁰ - Ibid. с. 1309A.
- ¹¹⁶¹ - Ibid. с. 1280C, 1309B и др.
- ¹¹⁶² - Ibid. с. 1344D, ср. с. 1353B.

¹¹⁶³ - Полные флорилегии приведены в переводах Турриана и Галландия, последним из которых мы и пользуемся, и в колексе Phill.1484, который обследован и использован Юнгласом

¹¹⁶⁴ - Contra Nest, et Eutych. с. 1316В, 1356С. 1357А, 1385В.

¹¹⁶⁵ - Ibid. 1309С.

¹¹⁶⁶ - Ibid. с. 1385В.

¹¹⁶⁷ - Iunglas, S. 25 37.

¹¹⁶⁸ - A. Gallandii Bibliotheca Vet. Patr., t. XII, p. 667 – 675.

¹¹⁶⁹ - Ibid. p. 683 – 685.

¹¹⁷⁰ - Ibid. p. 691 – 699.

¹¹⁷¹ - В издании А. Галландия, заимствованном ex vetusto codice Graeco D. Marci bibliothecae (Gailandii p. 719, прим.), данный флорилегий как по своему составу, так и по расположению цитат весьма разнится от издания Миня, взятого у Мая. И во 1-х, у Галландия помещена едва четвертая часть цитат (21) по сравнению с Минем, при чем, как замечает издатель, им приведены места из тех трудов, которые давно уже утрачены, а из хорошо сохранившихся (И. Златоуста, Василия Вел. и др.) извлечения им опущены. Во 2-х, флорилегий Галландия при своей неполноте очень выгодно отличается своей систематичности. Тогда как у Миня (как это легко заметить), свидетельства приводятся в очень спутанном виде, (нет ни хронологической последовательности, ни идейной группировки), у Галландия они изданы стройно с особыми даже заголовками для каждого отделения: 1 – свидетельства св. Кирилла, Павла Емесского, Евстафия Антиохийского и др. всего 14; 2 – свидетельства Севира, Петра Антиохийского с возражениями на них Леонтия всего 12 и еще одно – Амфилохия Сидского; 3 – Тимофея Элура (1 свидет.) с возражением на него Леонтия; 4 – одно свидетельство Афанасия Александр., 5 – два свидет. еписк. Римск. Юлия с ответом Леонтия; 6 – одно свидетельство Григория Чудотворца и 7., семь больших извлечений из Кирилла Алекс., подтверждающих православное учение о Христе против вышеприведенных еретических подлогов.

- 1172 - De sectis, с. 1253C.
- 1173 - De sectis, с. 1225C.
- 1174 - Contra Nestor, et Eutych. с. 1381A.
- 1175 - Contra Monoph., с. 1813A.
- 1176 - Ibid. с. 1841 C, – из книги Севира против Иоанна

Грамматика.

- 1177 - Ibid. с. 1844C.
- 1178 - Ibid. с. 1876C, 1877A.
- 1179 - Ibid. с. 1885D.
- 1180 - Ibid. с. 1885D. 1888AB.
- 1181 - Contra Nest, et Eutych. с. 1230C, 1281C, 1309A, 1344D, 1345B, 1368C, Advers. arg. Sev. с. 1924B и др.
- 1182 - Contra Nest, et Eutych. с. 1316A,
- 1183 - Rerum sacrarum с. 2044AB.
- 1184 - Contra Nest, et Eutych. с. 1312B.
- 1185 - Ibid. 1312B, прим. 31; Bibliotheca Photii, cod. 229 p. 828.
- 1186 - Ibid. 1313A.
- 1187 - Ibid. 1309D.
- 1188 - Contra Monoph., с. 1836B.
- 1189 - Ibid. 1841B.
- 1190 - Contra Nest, et Eutych. с. 1273B, 1288C, 1352D и др.
- 1191 - Contra Monoph. C. 1809D, 1812A.
- 1192 - Advers. Argum. Severi, с. 1929AB.
- 1193 - “Этот мудрый и великий, по отзыву своих последователей, Феодор восстает и дерзает против самой славы Св. Духа, исключая писания и выделяя их из богоучрежденного числа св. книг» (ἐκ τοῦ θεοκρίτου τῶν ἱερῶν βιβλῶν ἀριθμοῦ) Contra Nestor, et Eutych. с. 1365B; ср. Advers Nestor, с. 1628B и др.
- 1194 - Advers. argum. Severi, с. 1929D.
- 1195 - С обстоятельным изложением этой истории можно познакомиться по цитованной нами книге проф. А. Спасского: «Исторические судьбы сочинений Аполлинария Лаодикийского», стр. 95 – 130.

¹¹⁹⁶ - Migne. SG. t. 77 c. 245; ср. Hefele: Conciliengeschichte, S. 317 – 318.

¹¹⁹⁷ - Manse, t. VIII, p. 821.

¹¹⁹⁸ - De sectis, c. 1224C.

¹¹⁹⁹ - Krumbacher: Geschichte der Byzant. Literatur., S. 48.

¹²⁰⁰ - Opera Leonis Magni, ed. Ballerini, Venet. 1793, p. 740 741. А. Спасский, цит, сочин. «Историч. судьба сочинений Аполлинария Лаодикийск.», стр. 99.

¹²⁰¹ - Mansi, t. VII, p. 482 Д.В.С., т. 4, стр. 416.

¹²⁰² - Migne, SG. t. 86 I, Tractus contra Monophysitas c. 1125A.

¹²⁰³ - Migne, t. 86 II, c. 2661BC, Historia ecclesiast. lib. III, cap. 31.

¹²⁰⁴ - Bibliotheca Photii, p. 845 – 849.

¹²⁰⁵ - Contra. Monoph. c. 1865C.

¹²⁰⁶ - Mansi, t. VIII, p. 820.

¹²⁰⁷ - Migne, SG. t. 86, I, c. 1124 – 1128.

¹²⁰⁸ - Текст этого послания приводится у Л. Муратория in Anecdotis Graecis, а у Миня опущен см. Contra Monoph. c. 1868A и примеч. 23; De sectis c. 1125A.

¹²⁰⁹ - De sectis c. 1125B.

¹²¹⁰ - Ibid. c. 1125CD.

¹²¹¹ - Ibid. c. 1128ABC=у Леонт. c. 1864BC.

¹²¹² - Contra Monoph. c. 1864A – 1876A.

¹²¹³ - Эти же слова приводит и Иустиниан и даже в более пространном изложении, t. 86, I, c. 1125B.

¹²¹⁴ - De sectis c. 1256C.

¹²¹⁵ - οὐ γάρ ἑαυτῷ περὶ τὰ αὐτὰ τίς θεοφόρος στασιάζει, Contra Monophys. c. 1864B.

¹²¹⁶ - Ibid. loc. cit. C.

¹²¹⁷ - Ibid. c. 1865A.

¹²¹⁸ - Ibid. loc. cit. B.

¹²¹⁹ - Данный апокриф еще раз повторяется Леонтием несколько ниже (с. 1873B) с измененною надписью, именно: « ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνώσεως », и с пропуском одной

небольшой фразы в самом тексте. Что означает такое повторение, трудно сказать: скорее всего это нужно отнести к необработанности данного сочинения, как и повторение, имеющееся во 2-м фрагменте (с. 2012BCD).

1220 - Contra Monoph. с. 1865CD.

1221 - Ibid. с. 1868A.

1222 - Ibid. 1868BCD.

1223 - Ibid. с. 1869A.

1224 - Ibid. loc. Cit. D, 1872AB.

1225 - Ibid. с. 1873C.

1226 - Ibid. с. 1876A.

1227 - Advers. Fraud. Apollin. с. 1948A.

1228 - Ibid. с. 1952B.

1229 - Вероятно, от этого самого Иовия сохранилось маленькое сочинений, озаглавленное: «Почему сын воплотился, а не Отец и Св. Дух», в конце коего приложено и данное исповедание, (Migne, t. 86, II, с. 3313 – 3320). Этот автор Иовий здесь называется просто монахом, а не епископом. Ему приписываются и другие, недошедшие до нас сочинения, как-то: οἰκονομική πραιματεία, κατὰ Σεβήρου и др.

1230 - Ibid. с. 1952D.

1231 - Несомненно, что этот Полемий тождествен с Полемоном, о котором говорилось в Contra Monoph. С. 1864B.

1232 - Advers. fraud, apoll. с. 1957D.

1233 - Ibid. с. 1973C.

1234 - Ibid. с. 1961BCD.

1235 - Ibid. с. 1964B, 1965ABC.

1236 - Ibid. с. 1969AB.

1237 - Ibid. с. 1969C.

1238 - Ibid. с. 1972A.

1239 - Ibid. с. 1973AB.

1240 - Ibid. с. 1973C.

1241 - Advers. fraud. apollin. с. 1949B.

1242 - De sectis с. 1253D.

¹²⁴³ - Проф. А. Спасский, (в цит. сочин.: Исторические судьбы сочинений Аполлин. Лаодик., стр. 231), высказывается за то, что это есть Дионисий, еп. Ринокурский (в Египте). Точно можно утверждать только одно, что он был епископом, а не пресвитером, как сообщает Иустиниан, ибо в «Доктрине», где имеется выдержка из данного послания Юлия, в заголовке прибавлено слово: συνλεितουρῶν, указывающее на одинаковое служебное положение адресата с автором письма, т. е. с Юлием, еп. Римским.

¹²⁴⁴ - Судя по этим словам Леонтия, повторная выдержка из послания Юлия с заглавием: « περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἐνώσεως» (с. 1873В) может считаться особым списком того же самого сочинения, на что указывают и имеющимся в данной выдержке по сравнению с первой различия.

¹²⁴⁵ - De sectis с. 1256В.

¹²⁴⁶ - Ibid. с. 1256С.

¹²⁴⁷ - Ibid. loc. cit.D.

¹²⁴⁸ - Ibid. с. 1257А.

¹²⁴⁹ - Ibid. с. 1257D.

¹²⁵⁰ - Смотр. стр. 257 настоящей работы.

¹²⁵¹ - Migne. t. 86, II, с. 3321 – 3322AB. Считать этот фрагмент Ерехтия за аполлинаристический подлог, (как делает проф. Спасский в цитов. сочин. стр.256), так как в нем высказываются монофиситские мысли, едва-ли справедливо, ибо в таком случае хронологические и топографические указания, данные в заголовке фрагмента («произнесенная в св. Богоявление в великой церкви Константинопольской в присутствии блаж. Епископа Прокла») явились бы более, чем не целесообразными.

¹²⁵² - Advers. fraud. apollin. с. 1948В.

¹²⁵³ - Проф. А. Спасский (в цит. сочин. стр. 252) приходит именно к такому заключению на основании усмотрения тождества в надписи поддельного изложения с подлинным, имеющимся в древних манускриптах.

¹²⁵⁴ - Advers. fraud. apollin. с. 1948В

¹²⁵⁵ - De sectis с. 1253А.

1256 - Ученый исследователь древних символов Каспари, как в своих аргументах, так и в выводах относительно подложных посланий почти совершенно совнал с Леонтием. Loofs, S. 83.

1257 - См. стр. 257 настоящей работы.

1258 - Так Бароний пишет: Он (Иустиниан) был человек совсем неученый, потому что и не изучал наук и даже не знал алфавита. Нечестивый император, возбудивший тяжелое гонение, одержимый духом злобы и самим сатаной, он разорил в церкви весь порядок и сделал из царства небесного преисподнюю.... Migne, t. 86, I, с. 945 – 946: Iustinianus imperator. Notitia.

1259 - Ibid. loc. cit.

1260 - Эти новеллы и церковные законы имп. Иустиниана изданы Минем в латинской Патрологии, в t. 72 с. 921 – 1110.

1261 - Migne, t. 86, I, с. 945 – 993.

1262 - Ibid. с. 993 – 1041.

1263 - Ibid. с. 1041 – 1095.

1264 - Ibid. с. 1095 – 1104.

1265 - Ibid. с. 1104 – 1145.

1266 - Ibid с. 1145 – 1152.

1267 - Mansi Sanctorum conciliorum collection t. VIII.

1268 - Advers. Origen, с. 1013BC, 1081BC.

1269 - Epistola dogmat. с. 1145A.

1270 - Contra Monophys. с. 1144C.

1271 - Ibid. с, 1144D.

1272 - Кулаковский: «История Византии», Киев, 1912 г., т.2, стр. 160.

1273 - Глубоковский: «Блаж. Феодорит, еп. Киррский», т. 2-й, стр. 313: «его супруга Феодора – горячая монофиситка». Такое утверждение страдает, конечно, ниперболизмом, ибо прямых и точных фактов, подтверждающих его, не имеется.

1274 - Glaizollé Iustinien, un empereur theologien. Lyon, 1905, p. 37.

1275 - с. 995C, 999C, 1015C, 1053D, 1108C и др.

- 1276 - Advers. Origenem с. 1005C.
- 1277 - В церковной истории Евагрия Схоластика есть целая глава (39-я, IV книги), посвященная разбору этого вопроса, «как Иустиниан, отвергши православную веру, признал тело Господа нетленным», Migne, SG. t. 86, II, с. 2781ABC. Затем, Иустиниан сочинил новое церковное песнопение: «Единородный Сыне и Слово Божий»..., которое было при нем же введено в богослужение (Theoph. 216, 23). Слова: «распный же Христе Боже... един сый Святыя Троицы» в этом песнопении очень неприкровенно указывают на теопасхитские воззрения его составителя. Кулаковский: цитов. сочин. стр. 236 – 37.
- 1278 - Confessio с. 993D.
- 1279 - Ibid. с. 995AC.
- 1280 - Advers. Origen. C. 989ABCD.
- 1281 - Ibid. с. 1013 и 1015, 1017, 1019.
- 1282 - Contra Monoph. с. 1144.
- 1283 - Tractatus contra Monophys. с. 1121A.
- 1284 - Ibid. с. 1112A.
- 1285 - Advers. Origen, с. 1001A.
- 1286 - Capita 30, с. 1905CD.
- 1287 - Contra Monophys. с. 1857AB.
- 1288 - Advers. Origen, с. 1003CD.
- 1289 - Ibid. с. 1011B; ср. тоже и у Леонтия с. 1568A.
- 1290 - Ibid. с. 1011 A.
- 1291 - t. 86, I. с. 957D, 961D, 963ACD, 965A, 967D, 971B, 977B, 1005D, 1007ACD, 1009A, 1047D, 1049ABC, 1059BCD, 1069ABC, 1091C, 1108BC, 1109BC, 1132ABC и др.
- 1292 - Loofs, op. cit. S. 312. У Иустиниана данные выдержки помещены в Tractatus Contra Monoph. У Леонтия же – в Contra Nest, et Eutychn.
- 1293 - Iustinianī Tractat, contra Monophys. с. 1132CD – Leontii Byz.; Contra Monophys. C. 1837AB.
- 1294 - Iustin.: Advers. Origen, с.1009A=Leont.: Contra Monoph. с. 1821D.

- 1295 - Iustin.: Advers. Origen, c. 1005D, 1007D – Leont.: Contra Monoph. c. 1820BD.
- 1296 - Contra Monoph. c. 1820BD.
- 1297 - Advers. Origen, c. 1005D.
- 1298 - Ibid. c. 961D.
- 1299 - Ibid. c. 963D
- 1300 - Ibid. c. 965A.
- 1301 - Ibid. c. 967D.
- 1302 - De sectis, actio 10, c.1264 – 1265.
- 1303 - Таковы, напр., цитаты: из Августина (с. 1059D, 1091B, 1033A), Феодорита (с. 1067C, 1087D), Кирилла Алек, (толков, на книгу Левит с. 1007), против синусиастов (1109C), Григория Назианз. (слова о Богоявлении с. 1059B, 1069A), Прокла Констант, (слова о Богородице с. 1059C) и др.
- 1304 - См. с. 1009C. 1011C. 1051D, 1067A и др.
- 1305 - См. с. 1023A. 1039D, 1049C, 1051D и др.
- 1306 - Advers. Theodor. Mopshest. C. c. 1049C, 1064A, 1067A.
- 1307 - См. с. 997BC, 999C, 1001 B, 1061AB, 1067A и др.
- 1308 - Adversus Theodorum Mopsuest. c. 1043 – 1095.
- 1309 - Ibid. c. 1087 и далее ср. Advers. Origen. c. 1025 и д.
- 1310 - Ibid. c. 1089D.
- 1311 - Ibid. c. 1091A.
- 1312 - De sectis, c. 1230D – 1237C.
- 1313 - Ibid. c. 1237CD: это место. как мы знаем, принадлежит к весьма сомнительным в смысле принадлежности Леонтию, скорее всего его добавил в своих лекциях авва Феодор, (т. е. епископ Скифопольский).
- 1314 - Contra Severianos c. 1100A, Contra Monophys. c 1141B.
- 1315 - Ibid. c. 1100C.
- 1316 - Contra Monoph. c. 1137BC, 1141CD.
- 1317 - Ibid. c. 1121D, 1124AB, 1125C, 1128D, 1129.
- 1318 - Contra Monoph. c. 1849B.
- 1319 - Iustiniani Contra Monoph. c. 1124A = Leontii Advers. fraud, apollin. c. 1908D; Iustinian: c. 1125C; Leont.: c. 1973B.

1320 - Ibid. В первой выдержке вместо: τῆς σαρκός у Леонтия стоит: τοῦ ὀργάνου вторая же оказывается у Леонтия помещенной в середине большой выдержки, взятой, судя по надписанию, (ἐκ τοῦ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως λόγου), не из той книги – περί σαρκώσεως из которой выписывает ее Иустиниан.

1321 - Loots, S. 313 – 315.

1322 - Iustinian: с. 1001CD, 1003A=Leontii с. 1253BC.

1323 - Iustiniani с. 1005B=Leontii с. 1241D, 1904B, 1920A.

1324 - Iustiniani с. 1009C, 1055B, 1137D=Leontii 1529CD, 1924C, 1925AB.

1325 - Iustiniani с. 1116CD, 1117A, 1121B=Leontii с. 1280AB, 1485B, 1781D, 1912A.

1326 - Iustiniani с. 1100A,=Leontii с. 1276A.

1327 - Contra Nest, et Eutych. с. 1396A; Contra Monophys. с. 1828C. См. стр. 256 настоящей работы.

1328 - Glaizolle, opus cit. p. 8.

1329 - Mansi, t. VIII, p. 841.

1330 - Loofs, S. 309.

1331 - Contra Monoph., с. 1896A.

1332 - Advers. fraud. apollin. с. 1948B.

1333 - Contra Nestor, et Eutych. с. 1305D.

1334 - Ibid. с. 1272C.

1335 - Ibid. с. 1360A; Advers. argum. Severi с. 1916D, 1929D и др.

1336 - Ibid. с. 1273B.

1337 - Glaizolle, opus cit. p. 132; ср. Loofs, S. 304.

1338 - См. главу 4-ю I отд. настоящей работы, стр. 175–180.

1339 - Ibid. стр. 170–173.

1340 - Сошлемся хотя бы на неоднократно цитированного нами Дионисия Петавия, который в V-м томе своего «Opus de Theologicis dogmatibus» говорит о Леонтии: «doctus et acutus alioqui philosophus ac theologus» (p. 589).

1341 - Maxima Bibliotheca, p. 661D.

- ¹³⁴² - Migne, t. 86, I, с. 1191, Monitum.
- ¹³⁴³ - Iunglas, S. 161.
- ¹³⁴⁴ - Glaizolle, opus cit. p. 10.
- ¹³⁴⁵ - Филарет, архиеп. Черниговский: Историческое учение об отцах церкви, т. 1, введение, XIX.
- ¹³⁴⁶ - Enagrii Scholast.: Histor. Eccles., Migne, t. 86. II, с. 2765, прим. 85
- ¹³⁴⁷ - Полный месяцеслов востока, том II, 1901 г., стр. 324.