ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ

Сборник исследований

Леонтий Византийский

Сборник исследований

По благословению Архиепископа
Костромского и Галичского Александра,
Председателя Отдела по делам молодежи
Русской Православной Церкви

Отдел по делам молодежи Русской Православной Церкви
Крутицкое Патриаршее Подворье
Центр библейско-патрологических исследований

Леонтий Византийский

Сборник исследований



Русская Православная Церковь
Отдел по делам молодежи
Крутицкое Патриаршее Подворье

Москва
2006

УДК 271.2?9"05"(082)
ББК 86.372?3я43
Л47

Редакционный совет
Центра библейско-патрологических исследований
(программа поддержки молодых ученых ВПМД)
Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви:

Иерей Сергий Шастин (настоятель Крутицкого Патриаршего Подворья, Председатель Всероссийского православного молодежного движения и Братства Православных Следопытов)

Диакон Михаил Першин (директор центра, заведующий информационно-издательским сектором Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви)

Иерей Сергий Осипов (технический редактор)

Проф. Д. Е. Афиногенов (научный консультант)

А. Р. Фокин (главный редактор)

М. В. Москалев (председатель Попечительского совета)

Редактор издания: А. Р. Фокин

Л47 **Леонтий Византийский:** сб. исслед. / [ред. А. Р. Фокин]. — М.: Центр библейск.-патрол. исслед.: Империум Пресс, 2006. — 672 с.

Заказ 3011. Тираж 2000 экз.

Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат».
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

ISBN 5-9622-0013-6

© Центр библейско-патрологических исследований
Отдела по делам молодежи Русской Православной Церкви, 2006
© Издательство «Империум Пресс», 2006

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие..... 6

Часть I
Священник Василий Соколов
Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды... 10

Часть II
Алоиз Грильмайер
Христос в христианском Предании..... 459
1. Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии..... 461
2. Леонтий Иерусалимский и его христология..... 509

Часть III
Морис Джеймс Даулинг
Христология Леонтия Византийского..... 553

Часть IV
Ричард Кросс
Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского..... 632

Часть V
Диакон Сергий Говорун
К истории термина ἐνυπόστατον ‘воипостасное’..... 655

Библиография..... 666

ПРЕДИСЛОВИЕ

Богословско-литературное наследие Леонтия Византийского, знаменитого богослова и полемиста VI века, до сих пор остается недостаточно изученным в России, между тем как на Западе в XIX–XX вв. ему были посвящены десятки исследований. Современному российскому читателю известны, пожалуй, лишь краткие упоминания о Леонтии в трудах протоиерея Георгия Флоровского и протопресвитера Иоанна Мейендорфа. До сих пор нет полного русского перевода ни одного трактата Леонтия Византийского. Ситуация осложняется еще и тем, что до сих пор даже западные ученые не пришли к окончательному мнению о различии по крайней мере пяти Леонтиев, живших в VI веке:

Леонтия Византийского (CPG 6813-6820),
Леонтия Схоластика (или Псевдо-Леонтия, CPG 6823),
Леонтия, монаха Иерусалимского (CPG 6917-6918),
Леонтия, пресвитера Константинопольского (CPG 7888-7900), и
Леонтия, пресвитера Иерусалимского (CPG 7911-7912).

Другими словами, речь идет о том, принадлежит ли *Corpus Leontianum* («Леонтиевский корпус»), состоящий по меньшей мере из семи трактатов, не считая гомилий и фрагментов (см. PG T. 86. Col. 1193-2016), одному автору (в качестве которого традиционно рассматривался Леонтий Византийский) или нескольким авторам. Не претендуя на полноту и окончательность, предлагаемый ныне сборник исследований призван хотя бы частично восполнить этот пробел и дать современному российскому читателю необходимые сведения о составе *Corpus Leontianum*, его предпо-

лагаемом авторстве, структуре и содержании входящих в него богословских трудов.

В *первой части* сборника мы помещаем не утратившую своей актуальности работу русского дореволюционного патролога, кандидата богословия МДА, священника *Василия Соколова* «Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды» (Сергиев Посад, 1916). На сегодняшний день это лучшее исследование по Леонтию Византийскому на русском языке.

Во *второй части* публикуется реферат двух посвященных Леонтию Византийскому и Иерусалимскому глав из классического труда известного немецкого патролога *Алоиза Грильмайера*: «Христос в христианском Предании».

В *третьей части* помещается перевод работы современного ирландского патролога *Мориса Джеймса Даулинга* «Христология Леонтия Византийского», в которой подводится итог исследованиям жизни, трудов и богословия Леонтия Византийского на Западе на начало 80-х гг. XX века.

В *четвертой части* публикуется перевод статьи современного английского патролога *Ричарда Кросса*, посвященной проблеме индивидуальных природ в христологии Леонтия Византийского.

Наконец, в *пятой части* сборника мы публикуем статью современного отечественного автора, преподавателя МДА диакона *Сергия Говоруна*, посвященную одному из ключевых понятий византийской христологии — термину ἐνυπόστατον 'воипостасное', который часто встречается в трудах Леонтия Византийского. Помещаемая в конце сборника *Библиография* по Леонтию Византийскому является наиболее полной на сегодняшний день.

Редактор сборника А. Р. Фокин

Священник Василий Соколов

Сведения об авторе

Василий Александрович Соколов (род. 1868, с. Ст. Слобода Александровского уезда Владимирской губернии, ум. июнь 1922 г., Москва), священномученик (память 13 мая и в Соборе новомучеников и исповедников Российских), протоиерей. Из семьи диакона. Окончил Вифанскую духовную семинарию. С 1 октября 1888 г. служил учителем в Закубежской церковноприходской школе (Александровский уезд). 16 декабря 1890 г. рукоположен во священника Христорождественской церкви в селе Пустое Рождество Переславского уезда Владимирской губернии. В 1891–1906 гг. являлся также заведующим церковноприходской школы и преподавал в ней Закон Божий. Осенью 1903 г. овдовел, воспитывал 6 детей. В 1906 г. поступил в МДА, которую окончил в 1910 г. со степенью кандидата богословия за сочинение «Леонтий Византийский: Его жизнь и литературные труды». Совет МДА принял решение просить Синод о разрешении оставить о. Василия при Академии сверхштатным профессорским стипендиатом, но Синод отклонил ходатайство. Осенью 1910 г. о. Василий был назначен священником в Николо-Явленскую церковь на Арбате, в следующем году стал членом совета братства свт. Николая, существовавшего при храме.

Весной 1922 г., при *изъятии церковных ценностей* в церкви Николы Явленного, о. Василий просил членов комиссии не забирать предметы, необходимые при Причащении, на что получил отказ. В проповеди, сказанной 7-го апреля, священник призвал прихожан «не скорбеть… о материальной потере, тем более что вещи предназначены на нужды голодающих… Положение верующих ныне подобно положению в вавилонском плену. Иудеи обращались к Богу в надежде, что Он накажет тех, кто их пленил, за причиненное им зло, и прихожане могут надеяться, что Бог, попустивший изъятие церковных ценностей из храма, если таковые будут употреблены во зло, также воздаст тем, кто это сделал». Вскоре о. Василий был арестован и вместе с другими 53 обвиняемыми привлечен к суду по «делу московского духовенства» (так называемый *Московский процесс*

1922 г.). Виновным себя не признал. В ходе заседаний Московского революционного трибунала 26 апреля — 8 мая признан виновным и приговорен в расстрелу вместе с 10 другими обвиняемыми. 8 мая все приговоренные были доставлены в Бутырскую тюрьму. Сразу же после окончания судебного процесса во ВЦИК стали поступать многочисленные прошения о помиловании, которые частично были удовлетворены. 30 мая 1922 г. Московский революционный трибунал получил извещение, что правительство отклонило ходатайство о помиловании 5 осужденных: о. Василия, священников Христофора Надеждина, Александра Заозерского, иеромонаха Макария (Телегина) и мирянина Сергия Тихомирова, вскоре они были расстреляны. Их тела погребены на Калитниковском кладбище в Москве, точное место захоронения неизвестно. О. Василий прославлен Архиерейским юбилейным Собором РПЦ 2000 г.

Сочинения

Умолила (Из жизни сельского священника) // Странник. 1904. Янв. С. 98-114;

О церковном богослужении // Христианин. 1910. № 5. С. 55-71; № 6-7. С. 333-353;

Промысел Божий по учению Ветхозаветной Библии // ЧОЛДП. 1912. № 1912. № 2-5;

Скептицизм и путь победы над ним // ВиР. 1915. № 4. С. 494-523;

Леонтий Византийский: Его жизнь и лит. труды. Сергиев Посад, 1916;

Завершение Византийской христологии после Леонтия Византийского // ПС. 1916. Т. 2. С. 253-298;

Обновление жизни // Моск. ЦВед. 1916. № 1 (5 янв.). С. 3-6;

Современные задачи и цели ОЛДП // ЧОЛДП. 1917. Янв.-март. С. 3-20;

[Письма из заключения] // *Дамаскин* (*Орловский*), *иером.* Мученики, исповедники и подвижники благочестия Российской Православной Церкви XX столетия: жизнеописания и материалы к ним. Тверь, 1992–2003. Кн. 2. С. 66-79.

Православная Энциклопедия.
Т. VII. С. 53-54.

Священник Василий Соколов

Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды*

Содержание

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 Русской Православной Церкви и ее богословской науки в связи с постановкой и направлением нашего сочинения. Предполагаемый план работы..... 16

Раздел I

Биография Леонтия Византийского и его литературные труды

Глава 1. Характерные черты эпохи Леонтия Византийского. Некоторые признаки сочинений Леонтия, говорящие за принадлежность их автора к VI веку. Разделение Восточной и Западной Церкви в конце V – начале VI веков. Причины, обусловившие это разделение. Усиление монофизитства после Халкидонского собора в связи с изменчивой политикой императорской власти. Церковные нестроения и волнения на этой почве — в Константинополе, Иерусалиме, Алек-

---

* Первое издание: Сергиев Посад, 1916. В целях приближения текста к нормам современного русского языка в него были внесены соответствующие стилистические и орфографические изменения. Кроме того, все греческие цитаты переведены на русский, а переводы сверены с оригиналом и отредактированы. — *Прим. ред.*

сандрии. Заслуги монашества в деле победы Православия над еретиками и сектантами. Теопасхитский спор. Личность императора Юстиниана и черты его религиозно-церковной деятельности. Оригенистическое движение. Спор о трех главах. Соображения в пользу возможности помещения Леонтия Византийского в числе деятелей охарактеризованной эпохи..... 34

ГЛАВА 2. Вопрос о времени жизни Леонтия Византийского и его личности. Различные решения этого вопроса. Несостоятельность оснований для отнесения жизни Леонтия к VII веку. 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, митрополитом Скифопольским, жившим во 2-й половине VI века. Время жизни Леонтия Византийского по свидетельству его собственных сочинений. Личность Леонтия Византийского 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 Максенций 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 Византийский-писатель и Леонтий Византийский-оригенист суть личности разные. Кирилл Скифопольский как агиограф. Леонтий Византийский — участник собора 536 г. в Константинополе. Основания для такого отождествления. Леонтий — игумен Лавры св. Евфимия Великого. Наше представление о личности Леонтия Византийского и краткие биографические сведения о нем..... 50

ГЛАВА 3. Литературные труды Леонтия Византийского. Патрология Миня и ее источники: печатные кодексы и манускрипты. Перечень трудов Леонтия и их классификация. *Подлинные труды* Леонтия: 1. *Contra Nestorianos et Euthychianos*, его автор, время написания и содержание. 2. *Capita Triginta*, 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. *Интерполированные труды*: 1. *Contra Nestorianos*. 2. *Contra Monophysitas*. Единство автора этих трудов, их содержание и время написания. 3. *De sectis*. Происхождение его от Леонтия Византийского. Доказательства интерполированности. Время написания и краткое содержание. Общий взгляд на сочинения Леонтия. *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 Византийского. Сравнение святоотеческих из-

влечений (флорилегий) у Леонтия и в Доктрине. Гипотеза Лоофса о «*Схолиях*» Леонтия. Основания для этой гипотезы, заимствуемые из сравнений *Доктрины* с сочинениями Леонтия. Критика их. Наше представление о первоначальном виде трудов Леонтия. *Сочинения, приписываемые* Леонтию: 1). две гомилии и 2). сборник *О священных предметах* Леонтия и Иоанна. Содержание гомилий и невозможность приписывать авторство их Леонтию Византийскому. Авторское участие Леонтия Византийского в сборнике *О священных предметах*. Иоанн Дамаскин — предполагаемый второй участник в составлении сборника. Общее заключение главы..... 100

Глава 4. Значение факта сохранности сочинений Леонтия Византийского в полном их объеме до нашего времени. Непонятное забвение Леонтия в древнецерковной литературе. Возможные объяснения этого явления: оно не случайно, оно не может обусловливаться предполагаемым оригенизмом Леонтия. Оно есть необходимое следствие особого склада церковной жизни в веке Юстиниана, 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 Константинопольского, Феодора Студита и др.). Забвение Леонтия — не безусловное и не служит унижению нашего писателя..... 169

Раздел II

Богословское учение и полемическая деятельность Леонтия Византийского

Глава 1. Краткий очерк учения о Лице Господа Иисуса Христа до Леонтия Византийского. Христология евангельская, апостольская и святоотеческая. Учение о Лице Иисуса Христа Восточных писателей: свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и Западных: Тертуллиана Карфагенского, Илария Пиктавийского, блаж. Августина Гиппонского и св. Льва, папы Римского. Согласие папы Льва с Кириллом и Флавианом Константинопольским. Христология соборов: Антиохийского 269 г., I Вселенского, Александрийского 362 г., II Вселенского, III Вселенского, Константинопольского 448 г. и IV Вселенского Халкидонского. Анализ вероопределения Халкидонского собора. Задачи, поставленные этим собором в отношении христологии для последующего времени..... 180

Глава 2. Богословско-философское направление Леонтия Византийского. Факторы, под влиянием которых сложились характерные

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. Характерные особенности того и другого. Среднее, каппадокийское направление богословской мысли. Несомненная принадлежность Леонтия Византийского к этому последнему направлению: александризм и антиохизм в его богословской доктрине. Литературная близость Леонтия к Каппадокийским Отцам — писателям. Богословы-писатели VI в., придерживавшиеся одного направления с Леонтием: Ефрем, патриарх Антиохийский, Евлогий, патриарх Александрийский, Памфил и монах Евстафий. Философский элемент в сочинениях Леонтия. Вопрос о принадлежности его к аристотеликам. Несомненность наибольшего идейного влияния философии Платона на Леонтия , формального же влияния — философии Аристотеля. Характеристика философских начал Платона и Аристотеля по сравнению с учением Леонтия. Неоплатоническое влияние на Леонтия. Пять слов (понятий) Порфирия и значение их в доктрине Леонтия. Леонтий — философ-эклектик. Философский эклектизм, как и богословский синкретизм Леонтия, обусловливался особыми запросами его времени..... 229

ГЛАВА 3. Богословское учение Леонтия Византийского. Его христология. Побуждения, которыми вызывался Леонтий к изложению своей христологии. Его исповедание веры во Христа. Христос есть Бог и человек, одно Лицо 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 Иисуса Христа. Аналогии, употребляемые 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*, *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*. Ипостасное единение как единственно возможное по отношению ко Христу. Правильный взгляд Леонтия на значение терминологии и вообще вербальной стороны в христологии как на дело второстепенное. Христология Леонтия во всем православная..... 272

ГЛАВА 4. Тринитарное учение Леонтия Византийского. 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* 'непорочном зачатии'. 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..... 319

Глава 5. Полемический элемент в сочинениях Леонтия Византийского. 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 монофизитства и его различных сект: евтихиан, севириан, юлианистов, или афтартодокетов, теопасхитов, агноитов. Оригенизм у Леонтия. Общий взгляд на полемическую деятельность Леонтия Византийского... 334

Раздел III

Сравнительная оценка литературной деятельности Леонтия Византийского

Глава 1. Общий взгляд на богословское учение Леонтия Византийского. 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..... 375

Глава 2. Общий взгляд Леонтия на значение библейских и святоотеческих свидетельств. Состав Библии — Ветхого Завета и Нового Завета — по Леонтию и ссылки на Священный текст в его сочинениях. Леонтий как толкователь Священного Писания. Мнение Леонтия о Свв. Отцах-писателях. Ссылки на их сочинения в трудах Леонтия. Четыре сборника (флорилегия) таких извлечений из Свв. Отцов. Состав каждого из них. Заключения, вытекающие из этих флорилегиев: Леонтий заимствует больше всего из трудов свт. Кирилла Александрийского и Каппадокийских Отцов, хотя не обходит вниманием и других Восточных и Западных писателей. Отношение Леонтия к папе Льву. Упоминание неизвестных писателей. Принципы, которым следовал Леонтий в своем пользовании Библией и патристической литературой. Это пользование упрочивает значение трудов Леонтия и повышает оценку их автора..... 392

Глава 3. Леонтий как критик апокрифической (подложной свято-отеческой) литературы. Понятие о таковой литературе и откуда она

появилась. И несториане, и монофизиты одинаково плодили ее. Побуждения к подлогам со стороны аполлинаристов. Свидетельства о подлогах императора Юстиниана, Евагрия, Евлогия Александрийского. Иоанн, епископ Скифопольский, в качестве критика апокрифов. Что сделал по этой критике Севирианский коллоквиум 533 г. Император Юстиниан как критик апокрифов по сравнению с Леонтием Византийским. Обозрение критических этюдов Леонтия в разных местах его сочинений. Специальное сочинение по критике подложной литературы. Изложение его содержания: отрывки из сочинений Аполлинария, надписываемые именем Свв. Отцов, исповедание Иовия, противоречивость в учении аполлинаристов Валентина, Тимофея, Полемия и Гомония. Она объясняется неясностью и сбивчивостью учения самого Аполлинария, что и видно в приводимых из него цитатах. Сведения об апокрифической литературе, находящиеся в сочинении *De sectis*. Чем объясняется относительная неполнота сведений об апокрифах в сочинениях Леонтия. Общее суждение о его учено-критической деятельности..... 412

ГЛАВА 4. Леонтий Византийский по сравнению с императором Юстинианом. Широта литературного влияния Леонтия вообще. Восточная Церковь и ее представители в особенности испытали это влияние. Император Юстиниан как церковный деятель и богослов-писатель. Сочинения Юстиниана. Главные их черты содержания. Отношение императора к Халкидонскому собору и его определению. Его богословие и христология. Идейное сходство и формальное различие в доктринах Юстиниана и Леонтия. Зависимость Юстиниана от свт. Кирилла Александрийского. Цитирование им сочинений других Свв. Отцов. Цитирование и толкование Священного Писания. Юстиниан как полемист по сравнению с Леонтием Византийским. Как понимать влияние Леонтия на Юстиниана и вообще на церковно-государственную жизнь того времени. Возможно, что Леонтий и Юстиниан пользовались общим литературным источником — трудами св. Ефрема, патриарха Антиохийского. Высокое значение литературной деятельности Леонтия ничуть не колеблется отрицанием ее непосредственного влияния на императора Юстиниана..... 429

ЗАКЛЮЧЕНИЕ. Значение Леонтия Византийского в истории христианской Церкви. Значение Леонтия для VI века. Леонтий как служитель истины и вдохновитель современников к ее исканию. Труды Леонтия сопровождались важными результатами в религиозно-церковной жизни Востока. Доказательства значения Леонтия и его трудов для христианской Церкви последующих времен. Леонтий — 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..... 450

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: Лофса, Рюгамера, Ермони и Юнгласа. Направление и задачи Русской Православной Церкви и ее 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 и безусловное значение. В этой истории непостижимым образом оказывается свернутой, 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 внутренний их дух и смысл, их идейное содержание оказываются часто, если не всегда, имевшими место в веках, бывших прежде нас (Еккл 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, потому что эту историю они почитают своей учительницей и путеводительницей. В отношении к истории древней Церкви признание такого факта приобретает особенно важное значение ввиду того, что древнецерковная жизнь по многим своим сторонам представляет несомненный идеал, к репродукции которого христианское человечество всегда стремилось и будет стремиться.

Утвержденная *на основании Апостолов и пророков, имея Самого Иисуса Христа краеугольным камнем* (Еф 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 такой охотой обращают свои взоры к этим первобытным формам и образцам, ища в них надежного руководства в улучшении и обновлении 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, несмотря 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 «страстотерпицам», «адамантам», «столпам», «правилам», каковыми Церковь именует великих мужей древности, вполне резонно апеллируют христиане, давая оценку людям своего века и ища себе вдохновения на подвиги служения святой вере и Церкви.

Вот в чем сказывается для нас идеальный характер древнехристианской 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[1] представляется поле древнецерковной истории заезженным и лишенным новизны, что допустимо, впрочем, по отношению к людям исключительно широкой учености и осведомленности в области истории 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 повсеместных 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 приближение к решению уравнения всегда было и будет сопряжено со многими иногда неодолимыми 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 неосновательны.

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. Подобно тому 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 их изучение 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?

---

[1] По словам Болотова, «сказать что-нибудь новенькое в заезженной всякими пособиями древней церковной истории не так-то легко» (*Болотов В. В.* Из истории церкви сиро-персидской // Христианское чтение. 1901. Апрель. С. 475.

Прежде всего, в древнем периоде церковной истории наблюдается сравнительно слабое развитие письменности, обуславливаемое как дороговизной 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. Затем, жизнь человеческая 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 других катастроф включительно. Прибавим к этому еще и своего рода исторические ураганы в смысле гибельности для созревших плодов человеческого гения и христианской культуры в древней Церкви, как-то: гонения языческих императоров, нашествия гуннов, вандалов, священные исламские 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 и драгоценных церковно-исторических сведений. В летописях истории можно указать немало людей, оставивших после себя печальную известность своими безрассудными и беспощадными деяниями по уничтожению или искажению произведений человеческой литературы и искусства[2]. Современные европейские библиотеки и музеи древностей заключают в себе множество различных сочинений, носящих на себе явные следы безрассудного и безжалостного обращения с ними. 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, ни с чем не сравнимая, можно сказать, по своей значимости в истории христианской Церкви, оказывается не только не более счастливой в отношении сохранности ее литературных памятников, но как раз наоборот. Какие же,

[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. *Архиеп. Филарет (Гумилевский)*. Историческое учение об Отцах Церкви. СПб., 1882 (репринт: М., 1996). Т. 3. С. 154, § 243 и прим. 11.

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 еретичествующими 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 Свв. Отцов, то есть вставки или изъятия отдельных слов и целых выражений соответственно со своими коварными целями[3] Иногда даже целые сочинения, вышедшие из-под пера еретиков, надписывались именами православных Отцов и распространялись в таком виде к общему смущению и соблазну[4]. Как могли реагировать православные на такое преступное поведение сектантов в отношении святоотеческой литературы? Не иначе как ее уничтожением. После осуждения той или иной ереси византийское правительство почти всегда распоряжалось о конфискации книг у еретиков и истреблении их через сожжение. Так, мы знаем о сожжении книг Ария, Аполлинария, Нестория, Феодора Мопсуестийского и др.[5] Нет сомнения, что эти репрессии вызывали у потерпевших озлобление и ожесточение, и они не задумывались в отмщение производить такие же губительные операции над книжными сокровищами православных.

---

[3] В «Путеводителе» (Ὁδηγός) Анастасия Синаита (PG T. 89. Col. 184D) есть такое сообщение: «Рассказывали нам православные Александрийской церкви, что после блаженного папы Евлогия († 607 г.) был здесь некто Августалий Севириан, который содержал 14 каллиграфов, единомысленных с ним, по его научению подделывавших догматические книги Отцов, особенно св. Кирилла». *Евагрий Схоластик.* Historia Ecclesiastica, III. 30-31. PG T. 86. Col. 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 Византийский (PG T. 86. Col. 1947) в своем сочинении *Против обманов аполлинаристов.*

[5] Сведения об этом можно найти в актах соборов. См. Деяния Вселенских соборов. Казанская Духовная Академия, 1861. Т. I. С. 179; Т. II. С. 490 и др.

После всего сказанного нисколько не приходится удивляться тому, что теперь утрачено так много литературных памятников соборного периода древней Церкви. Удивительно, напротив, то, что все-таки еще кое-что уцелело для нас от этой важной эпохи. Такое положение дел с основными источниками по истории древней Церкви открывает не только широкое, но прямо необозримое поле для ученых трудов по нахождению и разработке церковно-исторического материала. Не скоро, а может быть, и никогда не настанет для работников на этом поле время, когда они смогут 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, смогут заставить пересмотреть и переоценить целые ряды событий, целые группы лиц. За последние годы, например, такие находки весьма участились благодаря трудам ученых-специалистов или ученых комиссий, командируемых различными учеными обществами и учреждениями. С конца XIX столетия были привлечены к изучению до тех пор нетронутые письменные памятники сирийской литературы, в которой оказывается богатейший материал для пополнения и нового освещения событий и лиц из эпохи Вселенских соборов. Вообще церковно-историческая наука в отношении изучения 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 это истинно в особенности для состояния церковно-исторической науки в нашем отечестве. Мы не собираемся 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-первых, наша наука вдвое моложе западноевропейской и что, во-вторых, мы не имеем дома и в своем распоряжении, можно сказать, никаких источников для изучения древней церковной истории. Этот факт, в свою очередь, 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, проложит дорогу к созданию своей собственной русской, православной церковно-исторической науки.

Предлагаемым сочинением о Леонтии Византийском, церковном деятеле и писателе VI века, мы берем на себя смелость внести свою лепту в великое дело скорейшего осуществления вышеуказанной задачи. У нас нет ни отдельной монографии, ни издания литературных трудов Леонтия Византийского. Мало того, наша церковно-историческая наука до крайности бедна учеными исследованиями, относящимися к тому столетию, которое протекло между IV и V Вселенскими соборами. Вследствие этого данный промежуток времени по его изложению в наших церковных историях носит на себе печать недосказанности и необоснованности. От их глухих сообщений складывается впечатление, что в это время совершенно отсутствовали в церковной жизни такие события и лица, которые заслуживали бы надлежащего внимания и воспоминания. В действительности было наоборот. Христианская кафолическая Церковь пережила в указанный столетний период немало важных и серьезных событий, оказавших несомненное влияние на последующую ее историю. Она в указанное время не изобиловала, но и не была лишена выдающихся деятелей и писателей, плодотворно трудившихся для блага Церкви. В числе таковых одно из самых видных мест принадлежит Леонтию Византийскому, поэтому исследование 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 другой появились четыре монографии об этом писателе, с которыми нам прежде всего и необходимо познакомить читателей, чтобы ввести их в курс дела уже достигнутых успехов по изучению избранного нами автора.

• 1. *Loofs F.* Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887. Это первое и в научном отношении широко поставленное исследование о Леонтии Византийском и его литературных трудах. Лоофс смотрит на себя как на пионера в избранной им области и потому с первых же стра-

ниц приступает к выяснению вопроса о тех сочинениях, которые дошли до нас под именем Леонтия Византийского. 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 двойной, тройной и не только вербальной, но и идейной переработке. На основании подлинной части сочинений Лоофс дает характеристику догматических воззрений автора, и делает это с уменьем, присущим ему столько же как историку, сколько и догматисту. Такая характеристика дает возможность Лоофсу определенно высказаться по вопросу об историческом месте Леонтия Византийского, именно, что этот автор должен был жить и писать в первой половине VI века, в век императора Юстиниана. Но почему же некоторые сочинения Леонтия, в особенности его «Схолия» (*De sectis* «О сектах»), 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 делает смелое предположение о существовании одного большого ученого сочинения, принадлежавшего перу Леонтия Византийского, 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 Византийский? Это был, отвечает Лоофс, тот Леонтий Византийский, который, выйдя из среды скифских монахов, действовавших в Константинополе и Риме в 20-х гг. 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 конце первой половины VI века.

Отдавая должную дань талантливости, исторической осведомленности и громадной эрудиции, проявленным Лоофсом в исследовании о Леонтии, нельзя в то же время не повторить того, что сказал один из первых критиков его работы, Крумбахер: «Лоофс повсюду находится под очарованием своим Леонтием»[6]. Это означает, что Лоофс старается непомерно возвеличить Леонтия, навязать ему такую историческую роль, которой он, безусловно, не мог играть, при-

[6] См. статью *К. Крумбахера* в Byzantinische Zeitschrift, 10 (1901). S. 398-399.

дать ему такое значение, которого он не мог иметь. Чтобы оправдать свои преувеличенные выводы, Лоофс нагромождает одну гипотезу на другую; исходя из внешнего сходства и легких намеков, которые попадаются 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 более раннее время. Ему хочется доказать сильное влияние Леонтия на императора Юстиниана, 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 монофизитов, а также 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, выдвинуть указанные тезисы, и не так легко оказалось доказать их документальными данными. Эти данные, несмотря на тщательные поиски их Лоофсом, свелись всего лишь к намекам, упоминаниям, а более к собственным домыслам и предположениям. Следует признать, что Лоофс обнаружил при этом много находчивости, остроумия и смелости. Начав с одного слова (например, *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*[7] — это своеобразный «первородный грех», тяготеющий над всем построением Лоофса. Трагический конец Леонтия-оригениста плохо согласуется 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, являвшегося оригенистом, есть история, зафик-

[7] 'Предвосхищение основания' (лат.). — *Прим. ред.*

сированная документальными данными; и ввиду этого отождествление с ним нашего Леонтия-писателя очень соблазнительно. Но и здесь, смеем думать, Лоофс просто впал в самообольщение, желая поддержать свою славу историка-реалиста и не желая считаться с идеологией Леонтия Византийского 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 Византийского. Наконец, мы не можем при оценке этой работы умолчать о том, что она является собственно исагогической частью к изучению трудов Леонтия, систематическому обозрению содержания их он не уделил почти никакого внимания. Может быть, он думал сделать это во второй книге, так как рецензируемая нами надписана: *erste Buch* («Первая книга»), но об этом намерении автора из его книги мы ничего не знаем и, во всяком случае, до сих пор оно остается не выполненным[8].

• 2. Указанный недостаток работы Лоофса был подмечен уже *В. Рюгамером* (W. Rügamer), работа которого о Леонтии носит такое заглавие: Leontius von Byzanz. Würzburg, 1894. Это сочинение претендует быть исчерпывающим и, затрагивая все вопросы, исследованные Лоофсом, останавливается с особой подробностью на изложении содержания трудов Леонтия. Этому изложению отведена добрая половина диссертации. Учение Леонтия представлено в систематическом виде и порядке, хотя и в очень сжатом, иногда просто конспективном объеме. Вообще, автор в своем исследовании заметно отличается от Лоофса не только бережливостью, но даже излишней 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 собой его работа в отличие от таковой его предшественника. Может быть, в таком впечатлении от книги Рюгамера и кроется

[8] Действительно, Ф. Лоофс так и не написал еще одного исследования по Леонтию Византийскому. — *Прим. ред.*

причина того, что Лоофс в своей рецензии назвал ее ничтожной, повторяющей давно сказанное[9]. 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, которые уже установлены Лоофсом. Во всех же других случаях расхождения во взглядах с последним Рюгамер обязан был, конечно, привести документальные основания в свою пользу. Но 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 усмотреть 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 установленных им[10]. Оказалось, что такая самоуверенность преждевременна, что иные взгляды на Леонтия совершенно возможны.

В монографии Рюгамера есть и еще одно большое достоинство — это систематическое изложение учения Леонтия. Такая систематизация дает возможность приобрести надлежащее понятие о богословско-философских воззрениях Леонтия и дать им подобающую оценку. К сожалению, в эту кадку меда Рюгамер сумел вложить хорошую ложку дегтя. В этом случае мы имеем в виду тенденциозное использование некоторых мест из Леонтия для оправдания новых католических догматов. На этот недостаток сочинения 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»[11]. И действительно, в этом неудержимом стремлении подкрепить сочинениями

---

[9] *Loofs.* Рецензия на: *Rügamer W.* Leontius von Byzanz: ein Polemiker aus der Zeit Justinians Byzantinische Zeitschrift, 5 (1896). S. 187.

[10] Ibid. S. 188: «На основании обработанного мною материала, — пишет здесь Лоофс, — невозможно делать иных выводов ни на евангелической, ни на католической почве».

[11] *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895. С. 142-143.

Леонтия свои конфессиональные отличия (догматы о *filioque*, непорочном зачатии Св. Девы, главенстве папы) дело не обходится у католического профессора без натяжек, передержек и даже противоречий[12]. Этот непохвальный литературный прием всего более портит впечатление от работы Рюгамера, которая после этого перестает внушать к себе доверие.

• 3. Третье исследование о Леонтии носит заглавие: *Ermoni V.* De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica. Parisiis, 1895. Ничего нового по сравнению с предшествующими монографиями эта работа не дает. Она представляет собой простую компиляцию работы Лоофса, причем к своей невыгоде она освобождена от той солидной научной аргументации, которая имеется у Лоофса. Потому и в качестве компендиума к работе Лоофса она, конечно, может иметь свое значение как конспективный свод результатов работы Лоофса, страдающей во многих разделах большой разбросанностью и ненужной растянутостью. Сам Лоофс, который, кажется, должен бы быть доволен почтительной доверчивостью этого автора к его ученому авторитету, однако, воздержался от особых похвал его работе[13]. Можно думать, что в это время и сам Лоофс стал сомневаться в непреложности своих выводов. В своей рецензии он уже колеблется утверждать исключительное влияние аристотелевской философии на Леонтия и согласен допустить влияние и Платона, то есть уже признать синкретизм в направлении Леонтия. Ермони ничего подобного высказать не осмеливается и строго придерживается прежнего мнения Лоофса. Некоторым и притом выгодным отличием работы Ермони от Лоофса 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.

---

[12] Приведем один пример: на С. 141 Рюгамер пишет: «В писаниях Леонтия нигде ясно не говорится о преимуществах Римского престола», а на следующей (С. 142) 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».

[13] *Loofs.* Рецензия на: *Ermoni V.* De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica // Byzantinische Zeitschrift, 6 (1897). S. 417-418.

• 4. Четвертая монография, подлежащая нашему рассмотрению, называется: *Junglas J.* Leontius von Byzanz. Paderborn, 1908. Собственно, это не монография, занимающаяся исследованием всего относящегося к личности и трудам Леонтия, а скорее — критические очерки в дополнение к имеющимся уже работам о Леонтии. Однако, несмотря на такую односторонность и эпизодичность, эта работа носит на себе следы глубокого и вдумчивого изучения надлежащих 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 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»[14] Юнгласа, как сам Лоофс аттестует ее, оказывается не такой страшной, какой она представляется с первого взгляда.

Дело в том, что результаты исследования Юнгласа о Леонтии ничего непререкаемого 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 предположения. Но такие благочестивые надежды, вероятно, питают и все те, кто придерживается 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, имеющих отношение 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.

---

[14] Theologische Literaturzeitung, 7 (1909). S. 205 (рецензия Лоофса на книгу Юнгласа).

Самыми важными местами в работе Юнгласа нужно признать рассуждения относительно философского направления Леонтия, об источниках его сочинений и о главных терминах его богословия. Безусловно, высказываемые им здесь суждения отличаются бóльшей 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 своих ученых коллег и вестника истины в отношении Леонтия. То игнорируя, то прямо отвергая заслуги и значение Леонтия и его сочинений, Юнглас мало-помалу совершенно развенчивает того, о важном значении которого до сих пор ни у кого не возникало никаких сомнений. Такой отрицательный итог работы Юнгласа, покоящийся не столько на положительных доказательствах, сколько на предвзятых мнениях автора, сам собой 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 Барденхевера, Гарнака, Дикампа, Глецолля, Крумбахера, Тиксерона, у проф. А. А. Спасского, П. Гурьева, С. Епифановича[15] 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, большинство из них — к Лоофсу. Таким образом, нам нет никакой нужды здесь останавливаться на них, и потому мы прямо перейдем к обсуждению общего, вытекающего из сделанного

[15] *Bardenhewer O.* Patrologie. Freiburg, 1910; *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg, 1894; *Diekamp F.* Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Konzil. Münster, 1899; *Glaizolle G.* Justinien, un empereur théologien. Lyon, 1905; *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur. München, 1897; *Tixeront J.* Histoire des Dogmes dans Antiquité chrétienne. Vol. III. Paris, 1912; *Спасский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895; *Гурьев П.* Феодор Мопсуестийский. М., 1890; *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915[1]; М., 1996[2]. На различные словари, содержащие 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.

нами обзора литературы о Леонтии, вопроса: в какой стадии развития находится теперь вопрос о жизни и деятельности Леонтия, и какие директивы мы можем получить 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 Малой Азии и Аравийского полуострова, которая только что начинает изучаться, могут найтись документы и для освещения жизни и деятельности Леонтия, как они уже нашлись отчасти для Нестория, Севира и др. Возможно также, что 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* 'благочестивые ожидания' воодушевляют всех исследователей Леонтия и удерживают их пока от категорических приговоров по спорным вопросам.

Недостаточность источников литературы для изучения Леонтия была прямой причиной того, что ученые в своих взглядах на эту личность и на его труды в сильной степени расходятся между собой. Такой результат сам собой говорит, что здесь еще далеко до последнего слова о Леонтии и что новые исследования о нем не будут лишними. Тем более не может быть лишней работа о Леонтии у нас в России, где пока нет ничего о нем ни переводного, ни оригинального, и нет русского перевода ни одного из его сочинений[16]. Однако, приступая к написанию такой работы и имея в виду в будущем издать перевод и самих 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 предложить 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 возможные поправки в решение спорных

[16] До сих пор это остается верным. — *Прим. ред.*

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 пролить на нее некоторый новый свет. Но какие основания мы имеем надеяться на такой результат нашей работы?

Иностранные исследования о Леонтии принадлежат людям во многих отношениях различным: одно протестанту (Лоофсу) 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 предубеждений, точек зрения и так далее мы не в состоянии. Поэтому как между указанными авторами, так между ними и нами в исследовании о Леонтии необходимо должны получиться различия: мы будем смотреть на Леонтия и оценивать его деятельность с точки зрения православного русского человека.

Восточная греко-русская Православная Церковь и ее православно-богословская наука в своем историческом развитии всегда имели тенденцию к умеренному, среднему пути, с одной стороны, и к выжидательному образу действий — 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 к достижению выдвигаемых временем и жизнью целей. Нет, медленный подъем на работу, столь характерный для нашей Церкви и науки, всегда проистекал из благоразумной осторожности, из глубокого сознания высокой важности своего дела и строгой ответственности за него перед 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 Русской Православной Церкви и науки. Такое заключение, однако, совершенно ошибочно.

Русская Православная 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 образов мысли и жизни. Рассматривая все ценности с указанной консервативной точки зрения, наша Церковь и наука не торопятся выступать с непродуманными, скоропалительными 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 получить хотя одну песчинку, но — истины. Нечего и говорить о том, что такой *modus vivendi*[17] не заключает в себе ничего предосудительного и не грозит никакими вредными последствиями. Как в лике апостольском мы находим людей с различным направлением и настроением: и пламенного Петра с его стремительной горячностью, приводившей его не только к высоким порывам веры и любви, но и к тяжелым падениям, и маловерного Фому, убеждающегося лишь после опытного видения и осязания, так есть свои типичные 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 Сциллой шумных научных успехов и Харибдой тяжелых падений и заблуждений.

Считаясь и примиряясь с таким курсом и задачами Русской Православной Церкви и богословия, мы заранее можем сказать, что в своей работе о Леонтии Византийском 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

[17] 'Способ существования' (лат.). — *Прим. ред.*

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 о 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 спорной. 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 мы такой выбор тем,

1) что во всякой монографии читателя всегда и прежде всего интересует сама личность,
2) что с установлением личности получает большую определенность вся окружающая историческая обстановка,
3) что вопрос о подлинности и принадлежности сочинений во многом предрешается определением личности их автора,
4) что теперь уже не то время, когда личность Леонтия была искомой и науке неизвестной[18],
5) что среди сочинений, приписываемых Леонтию Византийскому, есть одно не вызывающее подозрений в принадлежности этому автору и совершенной неповрежденности — это *Contra Nestorianos et Eutychianos* («Против несториан и евтихиан»), и следовательно, ссылки на него в биографической части сочинения могут иметь всю силу и значение, и
6) что все биографические вопросы о Леонтии в конечном счете решаются не сочинениями этого автора, а другими историко-литературными памятниками, подлинность которых стоит вне всяких сомнений.

Итак, наметив себе указанный план, приступим к своей работе, поставив ее девизом золотые слова нашего писателя: *ἡ ἀλήθεια συμμαχομένη συμμαχεῖ τοῖς ὑπερμαχοῦσιν αὐτῆς* 'защищаемая истина помогает ее защитникам'[19].

[18] См. Byzantinische Zeitschrift. B. V. S. 191. Лоофс здесь пишет, что до выхода в свет его работы Леонтий как полемист времени Юстиниана вообще не существовал.

[19] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1345A.

Раздел I

Биография Леонтия Византийского и его литературные труды

Глава 1

Характерные черты эпохи Леонтия Византийского. Некоторые признаки сочинений Леонтия, говорящие за принадлежность их автора к VI веку. Разделение Восточной и Западной Церкви в конце V – начале VI веков. Причины, обусловившие это разделение. Усиление монофизитства 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. Теопасхитский спор. Личность императора Юстиниана и черты его религиозно-церковной деятельности. Оригенистическое движение. Спор о трех главах. Соображения в пользу возможности помещения Леонтия Византийского в числе деятелей охарактеризованной эпохи.

Эпохой Леонтия Византийского можно и до́лжно считать VI век нашей эры. Почти с несомненным также правом можно еще ограничить этот период собственно для разворачивающейся деятельности Леонтия временем царствования в Византийской империи императора Юстиниана. 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.

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 монофизитство с их ответвлениями. В то время общество переживало серьезный момент, характеризующийся необычайным волнением умов, разделениями на партии, тревожным исканием выхода из соз-

давшегося тяжелого положения в Церкви и государстве. В такие моменты спасительным якорем от окончательной разрухи обыкновенно было объединение общества во имя одного какого-либо общеприемлемого принципа, воодушевление каким-нибудь общепризнанным фактом. Таким принципом и фактом в эпоху Леонтия служит Халкидонский IV Вселенский собор 451 г. и его ὅρος — 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 V Вселенском соборе, признавшем IV собор в одинаковом достоинстве с первыми тремя, а на отвергающих его догматическое определение положившем анафему, у Леонтия нет никакого, ни прямого, ни косвенного упоминания, то временем его жизни и литературной деятельности можно указать лишь первую половину VI века. В каком положении и состоянии представляется нам христианская кафолическая Церковь в эту эпоху?

Прежде всего нужно отметить, что христианская Церковь встретила IV век в самых тяжелых и несчастных обстоятельствах: кафолическое единение Церкви, до тех пор 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 поминать друг друга при совершении св. Евхаристии (вычеркнули имена друг друга из диптихов). При встрече с таким прискорбным явлением сам собой напрашивается вопрос: какие же причины вызвали эту церковную схизму, чему она обязана своим возникновением?

Чтобы ответить на этот сложный вопрос, нужно вспомнить вкратце весь ход событий, начиная с Халкидонского собора. Несмотря на то, что этот собор был одним из самых многочисленных по своему составу, что все дело на нем велось в духе свободы и крайней осторожности[1], что определение его было принято всеми участниками единодушно и единогласно при общем ликовании, несмотря на все это, тотчас же после собора сначала в Палестине, а

[1] См. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. СПб., 1917 (репринт: М., 1994). Т. 4. С. 313. Протестантские богословы (*Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. 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.

потом в Египте и так далее стали отвергать Халкидонский собор 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 — епископов[2], а также у монахов, игравших тогда самую выдающуюся роль в религиозно-церковной жизни, с другой стороны, от изменчивой церковной политики светской власти, которая вообще имела доминирующее значение в Восточной Церкви.

В самом деле, после кратковременного царствования императора Маркиана (450–457 гг.) вступил на престол византийский Лев I (457–474 гг.), 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 осознавать, что эти ответы не были вполне искренними. Дальнейший ход событий доказал это с несомненностью.

Император Василиск (476–477 гг.), насильственно захвативший царский трон у императора Зинона, непосредственного преемника Льва I, сразу понял, что в государстве монофизиты сильнее православных, и потому издал свое *Ἐγκύκλιον* 'Окружное послание', в котором Халкидонский собор был признан еретическим, предан анафеме вместе с его источником — *Томосом* папы Льва[3]. Но узурпатор не рассчитал, что народные низы стоят за Халкидонский собор, и потому, несмотря на поспешно изданный им *Ἀντεγκύκλιον* 'Встречное окружное послание', во время поднявшегося народного волнения ему пришлось поплатиться престолом и собственной жизнью[4]. Свергнувшему его императору 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 г. свой

[2] По замечанию Болотова, 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 монофизитству. См. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 315-317.

[3] *Euagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica. III.4. PG T. 86. Col. 2600-2604.

[4] Ibid. Col. 2612.

печальной памяти *Ἑνωτικόν*, который не только игнорировал Халкидонский собор, но и предавал анафеме тех, кто мыслит согласно с Халкидонским собором, учение же о Лице Иисуса Христа он излагал в выражениях и терминах первых трех соборов[5]. *Ἑνωτικόν* 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. Римский папа, считая себя исключительным хранителем истины и судьей всех в делах веры, опротестовал *Ἑνωτικόν*, почти всеми Восточными епископами уже принятый и подписанный, объявил его еретическим и предал согласных с ним анафеме. Так поступил Феликс III в 484 г., 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»[6]. Воцарение императора Анастасия (491–518 гг.) подавало вначале надежды на перемену к лучшему. Но он скоро оказался одним из числа *τῶν διακρινομένων*, то есть 'колеблющихся', по выражению автора книги *De sectis*[7], и начал всячески потворствовать монофизитам. Антихалкидонская пропаганда приняла непозволительно широкие размеры ввиду того, что борцов за Халкидонский собор император прямо смещал и ссылал (например, Евфимия и Македония, патриархов Константинопольских). А вдали от столицы, в Александрии и Сирии, монофизитство развивалось столь свободно и широко, что Православие боялось заявлять о себе. В начале VI века на историческую сцену выступили горячие и талантливые поборники монофизитства: Ксенай (Филоксен, епископ Иерапольский) и Север (монах, потом патриарх Антиохийский). С дозволения императора они составили соборы в Антиохии (508–509 гг.) и в Сидоне (511–512 гг.), на которых Халкидонский догмат был отвергнут, и последователи его, в том числе и патриарх Антиохийский Флавиан,

[5] Ibid. Col. 2624; ср. *Leontius Byzantius.* De sectis. PG T. 86. Col. 1229AB.

[6] *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 379. Евагрий Схоластик рисует состояние Восточной Церкви в таких же чертах (*Historia Ecclesiastica*, III.30. PG T. 86. Col. 2656-2657).

[7] PG T. 86. Col. 1229C.

были осуждены. Возведенный в сан патриарха Антиохийского за ревностную пропаганду монофизитства, Севир счел своим долгом приложить еще большее усердие в том же направлении. Чувствуя за собой силу и власть императора, он без стеснения анафематствовал Халкидонский собор, отлучал его исповедников от Церкви и заменял своими единомышленниками[8].

В Палестине, и в частности в Иерусалиме, напору монофизитской волны сильно противостоял патриарх Илия, но и он в конце концов по происках монофизитов был отправлен в ссылку (516 г.). Деятельную помощь монофизитской партии здесь оказывала проживавшая в Иерусалиме императрица Евдокия, вдова императора Феодосия, тратившая огромные суммы на дело пропаганды[9]. И хотя Евдокия, благодаря влиянию на нее преп. Евфимия, осознала свое заблуждение, обратилась на путь халкидонской веры и подействовала таким же образом на других[10], однако монофизитство уже взяло перевес над православными, и последним волей-неволей приходилось уступать и молчаливо терпеть.

Египет с его главным центром Александрией во время правления императора Анастасия служил главным гнездом, куда слетались, где учились и откуда расходились вожди и деятели монофизитства. В начале VI в. здесь сформировалась секта акефалов, строгих монофизитов, образовавших особую общину, отделившуюся от Александрийского патриарха Петра Монга, который придерживался энотикона и, хотя толковал его по-монофизитски, даже анафематствовал Халкидонский собор, однако не избегал общения и сношения с константинопольскими синодитами. С Монгом остались в общении монофизиты более умеренные и миролюбиво настроенные. Вообще, в Александрии и Египте, как нигде, монофизитство чувствовало себя свободно. Вот почему, когда при императоре Юстине I (518–527 гг.), воцарившемся после Анастасия, началось строгое гонение на монофизитов, последние потянулись широким потоком в Египет. Туда убежал и Севир, которого подвергли пытке и грозили отправить в ссылку[11] вместе с его многочисленными приверженцами. Появление здесь Севира сопровождалось новым волнением в монофизитском

---

[8] *Euagrius Scholasticus.* Historia Ecclesiastica, III.33: de Severo, episcopo Antiochiae. PG T. 86. Col. 2668.

[9] *Cotelerius J. B.* Ecclesiae graecae monumenta. Paris, 1681. T. II. P. 262.

[10] Ibid. P. 272-273.

[11] Об этом сообщает Евагрий Схоластик: Юстин приказал схватить Севира и отрезать ему язык за то, что он не переставал изрекать анафему на Халкидонский собор (Historia Ecclesiastica, IV. 4. PG T. 86. Col. 2708-2709).

мире. Именно тогда у Севира с Юлианом, епископом Галикарнасским, возник спор относительно тленности тела Иисуса Христа, причем Юлиан, как более строгий монофизит, стоял за нетленность и со своими последователями выделился в особую общину[12].

Но, говоря о широком распространении монофизитства 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 'неусыпающие монахи' (ἀκοίμητοι). В Палестине такую же роль играли монахи — савваиты и синаиты. Особенно из среды палестинских монахов вышли многие высокие поборники Православия, такие как Евфимий и его ученики: Савва Освященный и Феодосий[13]. Они за свою святость и глубокий опыт церковно-религиозной жизни пользовались заслуженной славой и непоколебимым авторитетом у своих современников. О них знали не только на той территории, на которой они жили или «процветали», по характерному выражению древних памятников, но и 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 Восточном монашестве 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 вроде Евтихия, Севира и других, 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 и даже ереси.

Хорошей иллюстрацией ко всему сказанному нами о значении монашества в описываемую эпоху могут служить теопасхитский и

---

[12] Последователей Юлиана стали называть юлианистами или афтортодоксами. — *Прим. ред.*

[13] VII Вселенский собор назвал этих монахов корифеями и вождями монашества (Vita S. Theodosii. PG T. 114).

оригенистический споры, в которых Восточное монашество принимало самое видное и деятельное участие.

Первый спор имел место при императоре Юстине и возник на почве различного понимания формулы: «Один из Святой Троицы пострадал плотью» (ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σαρκί, или в латинском чтении: *unum e Trinitate crucifixum esse*). Эта формула употреблялась в Церкви и в богословской литературе давно[14], и она не возбуждала никаких сомнений и перетолкований, если только в ней под словом ἕνα твердо признавали второе Лицо Святой 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 монофизиты для популяризации своих идей. Особенное усердие в этом недостойном деле проявил Петр Гнафей, патриарх Антиохийский. Он стал публично учить, что «одно (Лицо) из несотворенной и нераздельной Троицы пострадало», умалчивая о том, кто это — «одно», то есть — какое это из Лиц Святой Троицы, воплощенное ли Оно, и каковым Оно стало по Воплощении. Вместе с тем в *Трисвятом* на богослужении он сделал вставку: ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς 'распныйся за ны', 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 указанной прибавкой проповедуется многобожие, отрицается единосущие Лиц Святой Троицы, Воплощение Сына, воскрешаются ереси манихеев и савеллиан[15]. Несомненно одно, что сам Гнафей хотел своей прибавкой внести в православное понимание Воплощения Иисуса Христа монофизитскую идею о μία φύσις 'одной природе' во Христе: Христос пострадал за нас одной Своей Божественной природой (θεὸς πάσχει — 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

---

[14] Полное согласие данной формулы со святоотеческим учением доказывает подробно на основании свидетельств свв. Афанасия и Кирилла Александрийских, Григория Богослова и особенно Прокла Константинопольского, дословно употреблявшего эту формулу, *Иоанн Максенций* в сочинении De Christo professio. PG T. 86. Col. 80-82.

[15] *Mansi I. D.* (ed.). Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, Venetiae, 1759–1769. T. VII. P. 1110 и далее: письма епископов Квинтилиана, Юстина, Памфила, Фавста к Петру Гнафею.

своего учения. После Халкидонского собора несториане почти совсем стушевались. Халкидонский догмат о том, что Христос есть Единый Сын и одно Лицо и что нельзя разделять Его вообще ни на одно мгновение на две личности, на два сына, отнял у несториан всякую опору их учения. Но с тех пор, как пошло в гору в своем развитии монофизитство, несториане почувствовали, что и для них не все еще потеряно. Успех монофизитов 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 *εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος, ἅγιος ἰσχυρός* 'един от Святой Троицы, Святой Крепкий', и Сына Человеческого, который есть *παθητὸς σαρκὶ, ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς* 'пострадавший плотью, распятый за нас'. В возникшей по поводу такой интерпретации полемике православных с несторианами снова стали обсуждаться вопросы о числе Лиц Святой Троицы, об Их взаимоотношении и другие 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, например, Константинопольские соборы 483 г. и 518 г., ее признавали Константинопольские патриархи Акакий, Македоний и др.

Решительным моментом в судьбе теопасхитской формулы было начало царствования Юстина, когда в столицу прибыли скифские монахи под предводительством и покровительством знаменитого полководца Виталиана. Виталиан настоял перед Юстином на восстановлении церковного общения с Западом (что и состоялось в 519 г.) и на предоставлении православным господствующего положения[16]. Этот факт послужил толчком к целому ряду новых движений. Скифские монахи, имея в виду борьбу с монофизитами, избрали своим девизом теопасхитскую формулу, которой они и придавали тот смысл, что одно из Лиц Святой Троицы, то есть Ипостасный Сын Божий, пострадал Своей плотью, то есть человеческой приро-

[16] В *Хронике* Виктора, еп. Тунуненского, читаем: «Военачальник Виталиан, войдя с сильным войском в Константинополь... не иначе соглашался на мир с императором Анастасием, как если тот возвратит из изгнания и восстановит на своих кафедрах сосланных защитников Халкидона и возобновит общение Восточной Церкви с Западной» (*Gallandius A.* Bibliotheca veterum patrum. Basel, 1578. T. 12. P. 227).

дой, соединившейся в Нем с Его Божеством. Однако то самое обстоятельство, что и монофизиты ничего не имели против данной формулы (конечно, в своем истолковании), 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 дифизитстве. Скифские монахи искали себе помощи в императорском сановнике — полководце Виталиане, а через 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 Константинопольского патриарха Иоанна и папских легатов домогательство их о признании православной теопасхитской формулы признано было неосновательным[17]. И даже после того как один из этих монахов, Иоанн Максенций, написал два сочинения для оправдания своей формулы[18], эта последняя не получила одобрения ни от папских легатов, ни от константинопольской духовной власти. Дело клонилось к тому, что в Константинополе 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 их. Монахи, в свою очередь, потеряли терпение и стали объяснять нерешительность Римского папы его сочувствием несторианству[19]. В результате получилось то, что скифских монахов выслали из Рима, заклеймив именем евтихиан.

Царствование Юстина, заявившего себя синодитом (*τῶν συνοδιτῶν ὄντος*)[20] и во всем принявшего сторону православных, обещало принести желанный 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 это делает Евагрий[21], все-таки этот факт обнаружил враждебное на-

---

[17] Suggestio Dioscori diaconi ad Hormisdam papam. PL T. 63. Col. 478CD.

[18] PG T. 86. Col. 75-79.

[19] *Оксиюк М.* Теопасхитские споры. Киев, 1913. С. 5. *Болотов.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 367 и др.

[20] PG T. 86. Col. 1229C. Юстин своим указом о возвращении сосланных ранее за признание Халкидонского собора епископов на свои кафедры и повелением внести собор в диптихи (*Cotelerius.* Ecclesiae graecae monumenta T. 3. P. 326), вполне заслужил такое наименование.

[21] *Euagrius Scholasticus.* Historia Ecclesiastica, IV. 3. PG T. 86. Col. 2705B.

строение и активное выступление против православных. Действительно, скоро вернулись прежние времена. Этому в определенной степени способствовали страшные бедствия, происходившие в Византийской империи: пожары в Константинополе, землетрясения в Антиохии, Финикии и проч. Монофизиты 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 Юстин, поставил себе целью его преемник император Юстиниан I (527–565 гг.). 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 Юстиниан смешал высокие и идеальные цели религиозно-церковной жизни со своей государственной политикой, преследовавшей задачи, далеко не всегда совместимые с христианским идеалом, его деятельность не принесла и не могла принести надлежащих плодов. При многих хороших качествах Юстиниан не отличался твердостью воли и самостоятельностью в своих действиях. На него легко оказывали 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, несомненно, была очень одаренной и талантливой женщиной, и ее вмешательство в государственные дела не могло не быть полезным. Это сознавал сам Юстиниан, и, по предположению Евагрия[22], он намеренно распределил с ней роли по управлению, чтобы лучше достичь намеченных целей. Симпатии императрицы склонялись в сторону монофизитов, и она, не считаясь с планами своего супруга, оказывала им самое реальное покровительство. Хорошо зная 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 — Феодосий, оба тайные монофизиты. Благодаря ей и новому патриарху было введено в употребление за богослужением пение *Трисвятого* с монофизитской прибавкой — «распныйся за ны». Наконец, не без ее содействия был

[22] *Euagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica, IV. 10. PG T. 86. Col. 2720.

вызван из своего заточения глава монофизитов Севир, и ему предоставлено было право свободного проживания и проповедования в столице Византии. Благоволение к монофизитству вообще и к его севирианской партии в особенности со стороны царицы Феодоры подало повод и другим сектантским общинам, например, несторианству, также возобновить свою пропаганду. В монастыре акимитов, под Константинополем[23], и в обителях Палестины, под самым Иерусалимом[24], оказались несторианствующие монахи, старавшиеся пробраться к царскому двору для снискания себе милостей.

Вредная вообще для церковного мира деятельность царицы Феодоры могла бы стать совершенно гибельной, если бы она не парализовывалась время от времени благодетельными выступлениями в пользу Церкви и Православия самого Юстиниана. Будучи и сам неплохим богословом, живо интересовавшимся решением спорных вопросов, Юстиниан 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 гг. С той же целью был созван Юстинианом поместный собор в Константинополе в 536 г. при патриархе Мине, которого император поставил своей властью на место монофизита Анфима.

Весьма характерным показателем ревности Юстиниана 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 собора[25] наравне с предшествовавшими соборами. При таком положении вещей еретики начинали постепенно изнемогать в борьбе против Православия и отступать с занятых позиций. К концу царствования Юстиниана все более и бо-

---

[23] См. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 369, прим. 1 и С. 373.

[24] *Cotelerius.* Ecclesiae graecae monumenta. T. II. P. 344.

[25] На это указывает письмо православных епископов, посланное папе Агапиту от Константинопольского собора 536 г., где об императоре Юстиниане говорится: «И ради этого он установил четыре св. собора в божественных и святых празднованиях, чтобы их громогласно провозглашали св. проповедники... И после чтения Евангелия, когда по обычаю совершается Божественная Литургия, после затворения дверей и после прочтения Символа веры, когда делается переход к диптихам, тогда происходит обряд провозглашения Вселенских соборов». PG T. 86. Col. 2723, прим. 44.

нее развивалось среди несториан и монофизитов движение к переселению из центра империи на окраины: в Персию, Армению, Аравию и другие места, где можно было чувствовать себя в бóльшей безопасности и недосягаемости.

В царствование Юстиниана развился с особенной силой и приобрел к себе всеобщее внимание оригенистический спор. Необычайно высокая личность Оригена и его обширные ученые труды всегда оказывали сильное влияние на последующие поколения. На Оригене воспитались и учились целые группы великих и малых Учителей и писателей Церкви (например, Александрийцы, Каппадокийцы). Но, признавая все значение Оригена и преклоняясь перед его ученым авторитетом, ученики его никогда не забывали, что с его именем связано немало «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 общецерковное учение. Так, в одном месте своего сочинения *Περὶ ἀρχῶν* («О началах») 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»[26]. «Если кто может найти что-нибудь лучшее и подтвердить свои слова более очевидными доказательствами из Священного Писания, — говорил Ориген, — то, конечно, нужно принять эти последние доказательства»[27]. Во имя этого Церковь снисходительно смотрела на крайние мнения Оригена, тем более что свою преданность Православной Церкви он засвидетельствовал всей своей многотрудной жизнью и исповедничеством «даже до крови». Но с течением времени из прямых последователей Оригена образовались так называемые оригенисты, которые под видом учения Оригена стали выдавать свои собственные измышления или же богословским мнениям Оригена стали придавать несвойственный им догматический характер. Одним словом, появились 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 Юстиниане были Феодор Аскида, еп. Кесарийский, и Домициан, еп. Галатийский, за которыми стояли целые полчища фанатичных монахов. Юстиниану доставило много хлопот и забот это оригенистическое движение, борьба с которым для правительства была делом новым. Император делал все, что мог. Во-первых, он написал большой трактат против Оригена и его нечестиво-

---

[26] De principiis, I.6.1. PG T. II.Col. 165B.
[27] Ibid. Col. 121.

го учения; во-вторых, для осуждения Оригеновых догматов он повелел созвать два особых собора, состоявшихся в Антиохии в 542 г. и в Константинополе в 543 г.; в-третьих, издал специальный эдикт, разосланный всем патриархам перед Константинопольским собором[28].

Наконец, немало волнений в Восточной Церкви при Юстиниане произвел еще и спор из-за «трех глав», то есть 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; он пощадил указанных епископов, произнесших анафему на Нестория, и не осудил их сочинений. Из этого впоследствии стали выводить заключение, что Халкидонский собор вообще находился под несторианским влиянием, а потому и определение его не выражает Православной истины. Чтобы реабилитировать этот собор и снять с него всякие подозрения, Юстиниан издал эдикт, анафематствовавший «три главы» (в 544 г.)[29]. Восточные епископы, хотя и не сразу и не все с охотой, но подписали эдикт. Подписал его страха ради и папа Вигилий, очутившийся, так сказать, в византийском плену вследствие своего продолжительного пребывания в Константинополе, и даже издал свой *juducatum* 'осуждение' 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 через проведение осуждения «трех глав» на соборе в Мопсуестии (550 г.) и в специальном указе (551 г.) не привели ни к чему, и император должен был решиться на созыв V Вселенского собора в Константинополе (553 г.). Этот собор своими постановлениями (к сожалению, в греческом подлиннике утраченными и дошедшими только в неисправном латинском переводе, сделанном, вероятно, для папы Вигилия) пре-

---

[28] *Von Hefele K. J.* Conciliengeschichte. Arnheim, 1856. B. II. S. 763.

[29] Либерат утверждает, во-первых, что совет об издании такого эдикта был подан Юстиниану Феодором Аскидой, который в качестве оригениста и акефала ненавидел Феодора Мупсуестийского — несторианина и антиоригениста. Во-вторых, Аскида думал этим маневром отвлечь внимание императора от монофизитов 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. См. *Hefele.* S. 967.

дал анафеме Феодора Мопсуестийского и его сочинения, осудил и сочинения Феодорита и Ивы, не касаясь самих личностей этих епископов, как раскаявшихся в Халкидоне в своих заблуждениях. Истинное учение и осуждение ересей (несториан и монофизитов) изложены в 14 анафематизмах, сходных по содержанию и изложению с теми, которые находились во втором эдикте Юстиниана «О трех 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 собора был приложен эдикт Юстиниана с изложением нечестивых догматов Оригена и анафемой на них. Это и ввело в заблуждение некоторых историков (Кедрина, Н. Каллиста), предположивших, что этот эдикт санкционирован собором. На самом же деле оригенизм окончательно был осужден поместным Константинопольским собором 543 года[30]. Но ничего неприемлемого нет и в том мнении, какое высказано по этому вопросу в изданной А. Галландием[31], в которой утверждается, что на V соборе осуждению подверглись те последователи Оригена, которые злоупотребляли его именем и выдавали за догматы то, что Ориген высказывал как свое частное мнение (propositio III). То есть осуждены были на V соборе оригенисты, представители которых присутствовали на самом соборе.

Религиозно-церковная деятельность императора Юстиниана 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. Византийским императорам второй половины VI века, которые правили после Юстиниана, 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. VII век для Византийской империи и Восточной

[30] *Mansi.* T. IX. P. 395, 448. PL T. 68. Col. 1046; T. 86. Col. 945. Дикамп, в своем сочинении подробно исследовавший вопрос об оригенистических спорах, также не признал этого факта об осуждении оригенизма на самом V соборе (см. *Dickamp.* Die origenistischen Streitigkeiten. S. 131, 137). Он допускает только то, что в одном из предварительных собраний Отцами был принят императорский эдикт об осуждении нечестивых догматов Оригена, и следовательно, этим предрешено и соборное осуждение оригенизма.

[31] *Gallandius A.* Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum. Venetiis, 1765–1781. T. 12. Там мы находим *Dissertatio ad Liberatum de Quinta Synodo* «Диссертацию к Либерату о пятом Соборе». T. 12. P. 181-185.

Церкви полагает начало новым этапам 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 например, монофелитские споры. Этих событий, этих споров совершенно не касается Леонтий Византийский 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 Византийского, мы найдем, что они носят на себе все черты только что описанного нами VI века. Все идеи, которые развиваются автором в его сочинениях, все интересы, которыми живет современное ему общество, все события и лица, с какими мы здесь встречаемся, — все это соответствует не другому какому-нибудь времени и месту, но только 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 ни в какое другое церковно-историческое время, кроме VI века.

Относительно времени самой литературной деятельности Леонтия мы также с решительностью можем сказать, что она протекала в конце первой и начале второй половины VI века. Данные для такого заключения можно извлечь, прежде всего, из того соображения, что сама картина развивавшихся в это время церковных событий требует присутствия в ней талантливых и деятельных участников. Мы видим напряженную борьбу различных религиозных партий между собой и с господствующим Православием из-за проведения своих религиозных взглядов. Однако, несмотря на все их усилия, перевес в этой борьбе постепенно оказывается на стороне Православной кафолической 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? Нельзя ли все это приписать энергии, благочестию и богатым дарованиям императора Юстиниана? Но этот император, как мы уже сказали, 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 присвоить одному, хотя бы самому недюжинному во всех отношениях, человеку достижение таких крупных

успехов в церковной жизни, которые сделаны в век Юстиниана. 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 истины. Мы полагаем, что в числе таких лиц безошибочно будет указать в первой половине VI века на монаха Леонтия Византийского, Ефрема, патриарха Антиохийского, Иоанна, епископа Скифопольского, Иоанна Грамматика, епископа Кесарийского, Гераклеана, епископа Халкидонского, Феодора, чтеца Византийского. Правда, все эти лица не получили в истории особенной известности, однако значение их от этого нисколько не умаляется.

В истории Церкви можно различать, во-первых, такие эпохи, где на первый план выдвигаются отдельные лица, около которых, как около своего центра, группируются все происходящие события, и, во-вторых, 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, свт. Афанасия Великого, Каппадокийских Отцов и т. д. Образцом эпох второго рода может служить описанный нами период времени между IV и V, а также и между V и VI Вселенскими соборами. На вопрос, почему же в эти последние эпохи мы не видим особенно выделяющихся личностей, можно ответить двояко: во-первых, 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; во-вторых, по великой скромности и крайнему смирению самих 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 их многочисленные сочинения, выходившие, 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 потомках.

Одним из лучших представителей указанного нами типа подвижников — писателей VI или, как говорят, Юстинианова 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 Византийского и его личности. Различные решения этого вопроса. Несостоятельность оснований для отнесения жизни Леонтия к VII веку. 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, митрополитом Скифопольским, жившим во 2-й половине VI века. Время жизни Леонтия Византийского по свидетельству его собственных сочинений. Личность Леонтия Византийского 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 Максенций 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 Византийский — писатель и Леонтий Византийский — оригенист суть личности разные. Кирилл Скифопольский как агиограф. Леонтий Византийский — участник собора 536 г. в Константинополе. Основания для такого отождествления. Леонтий — игумен Лавры св. Евфимия Великого. Наше представление о личности Леонтия Византийского и краткие биографические сведения о нем.

Ни те сочинения, которые дошли до нас под 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 собой научный вопрос, для ответа на который в настоящее время не имеется достаточного материала. И прежде всего много спорят о том, когда жил Леонтий Византийский. А от того или другого решения этого вопроса во многом зависит и представление нами самой личности и всей биографии Леонтия.

Носителей имени Леонтия в Греческой Церкви было всегда достаточно, и, как мы увидим впоследствии, в литературных памятниках VI и VII веков таковых встречается немало. Не только печальным, но прямо роковым обстоятельством для нашего Леонтия является то, что указанные памятники того времени, упоминая о разных Леонтиях, почти ничего не говорят о Леонтии как авторе сохранившихся до нас сочинений его. Равно как и в самих этих сочинениях нет ясных и бесспорных указаний, служащих к установлению и оп-

ределению личности автора и времени его жизни. Открывается просторное поле для всяких предположений и гипотез; представляется возможность или считать Леонтия личностью, замалчиваемой историческими памятниками и, таким образом, оставшуюся исторически неизвестной, или отождествлять его с каким-либо из тех Леонтиев, которые более или менее подходят к описанной нами эпохе, то есть к VI веку. Принять первое предположение не позволяет достоинство уважающей себя науки: отказаться от освещения исторически темного места при наличии сочинений Леонтия Византийского значило бы для науки признать себя несостоятельной. Второе же предположение для принятия встречается с затруднением в том, что точное определение хронологических дат, на которые падает происхождение сочинений Леонтия, оказывается далеко не легкой задачей. Останавливаясь на разрешении этой задачи, мы прежде всего попытаемся как можно более сузить исторические рамки того момента, в котором следует поместить искомую нами личность, и точнее определить то историческое положение, которое ближе всего соответствует автору сочинений с именем Леонтия Византийского.

До конца XIX столетия или, точнее, до выхода в свет работы Лофса церковная история вообще считала Леонтия писателем конца VI и начала VII столетия. Так, Гефеле датирует смерть Леонтия Византийского 620 г[1]. Не иначе как со слов этого авторитетного ученого и наш патролог-историк Филарет, архиепископ Черниговский, пишет о Леонтии: «Это было в начале VII века, и блаженная кончина Леонтия последовала не позже 624 года»[2]. Основанием для такой хронологии указанным авторам несомненно служили те две *Notitiae*, которыми предваряется издание сочинений Леонтия Византийского у Миня[3] (третье *Monitum* биографии автора не касается). В первой и второй *Notitia* там очень категорично утверждается:

> «Леонтий, о котором здесь идет речь, на основании данных его сочинений, жил в конце VI и начале VII века. Ибо, во-первых, перечисляя ряд епископов Александрийских, он останавливается на Евлогии, который после 27-летнего епископства умер в 607 г. Потом упоминает о Филопоне как уже умершем[4]. Фабриций сначала говорил, что это произошло не раньше 510 г., но потом переменил

[1] *Hefele*. S. 1083.

[2] Историческое учение об Отцах Церкви. СПб., 1882. С. 162.

[3] Patrologiae Cursus completus. Accurante *Migne J.-P.* Series Graeca. T. 86. P. I. Col. 1185-1192.

[4] De sectis. Actio V. 6. PG T. 86. Col. 1232D.

свое мнение, убедившись из самих сочинений Филопона, на что и мы после него обратили внимание (то есть, 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 в Византийском суде гражданскими делами. После же, отказавшись от судебных обязанностей, думается, принял монашеский постриг в Палестине. Отсюда, быть может, он в некоторых рукописных кодексах и называется Иерусалимским, ибо монастырь Новой Лавры находится недалеко от Иерусалима. Однако не следует смешивать этого Леонтия, как это сделали Канизий и Кавей[5], 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. А тот Леонтий жил во времена Юстиниана и до смерти держался нечестивой секты; в свое время он был лишен общения блаженным Саввою, за что Кирилл и восхваляет последнего».

В особом *Monitum* перед трактатом *Contra Nestorianos*[6] читаем такое сообщение о Леонтии:

«Леонтий, по родине Византиец, а по месту жительства Иерусалимский, ибо монашествовал в Лавре св. Саввы близ города Иерусалима, свое дарование, которым он отличался, долго упражнял против несториан и евтихиан в конце VI века; в качестве свидетелей его усердия и трудов остались некоторые его сочинения в сборнике Канизия, которые были собраны в библиотеку Галландия, Т. 12»

и так далее[7].

Сопоставляя все эти заметки, послужившие базой для вышеуказанных «ученых мужей» в их научных исследованиях о Леонтии, мы видим, что они как будто хотят говорить о разных личностях, но в деталях странным образом почти во всем совпадают. И тот, и другой

---

[5] *Canisius H.* Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum. Amsterdam, 1725. T. 1. P. 529; *Caveus G.* Historia Litteraturae. T. 1. P. 543.

[6] *Mai A.* Scriptorum veterum nova collectio. Romae, 1837. T. 4. P. 13.

[7] PG T. 86. Col. 1395-1396.

Леонтий оказываются монахами, 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 Юстиниановой эпохи, бывшего монахом Новой Лавры в Палестине и не оставившего после себя литературных трудов, а другого — строго ортодоксального монаха начала VII века, жившего в той же Лавре и оставившего после себя целый ряд полемических сочинений против еретиков. Такого взгляда по данному вопросу придерживался Манси[8], причем из новых ученых его взгляд разделяют Рюгамер[9] и Крумбахер[10]. Также и Юнглас[11], хотя и не высказывает своего мнения с достаточной решительностью, но заметно склоняется к различению Леонтия-автора сочинений, жившего в VII веке, от Леонтия-оригениста, жившего в VI веке.

Те основания, на которые опирается вся эта группа ученых-исследователей Леонтия Византийского, сводятся к следующему положению. Первое из серии сочинений (по PL) Леонтия — *Σχόλια* или *De sectis* — могло быть написано не раньше чем в конце VI или начале VII века, ибо в нем упоминаются:

1) Евлогий[12] в качестве последнего Александрийского патриарха, а он вступил на кафедру приблизительно в 579–580 гг. и умер в 607 г.[13], и
2) Иоанн Филопон[14], которого Леонтий обличает в тритеизме, а он умер в 610 г.[15], следовательно, его критик только после

---

[8] *Mansi.* T. II. P. 1251; T. VII. Col. 797.

[9] *Rügamer W.* Leontius von Byzanz. S. 58.

[10] *Krumbacher.* Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 55.

[11] *Junglas J.* Leontius von Byzanz. S. 19-20.

[12] PG T. 86. Col. 1232C: *μετὰ Ἰωάννην Εὐλόγιος* 'после Иоанна Евлогий'.

[13] *Nicephorus Callistus.* Historia Ecclesiastica. PG T. 147. Col. 380, 18.26; *Архиеп. Филарет (Гумилевский).* Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 148.

[14] Фотий в своей *Bibliotheca* (изд.: Rothomagi, 1653. P. 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 монах Феодосий, Конон, Евгений, Фемистий. В книгах против IV собора он обвиняет этот собор в несторианстве. Затем, в книгах против Иоанна Схоластика, патриарха Константинопольского (565–577 гг.), и Ямвлиха восстает против первого за его приверженность к IV собору и обнаруживает здесь свой тритеизм в понимании Божества, а против второго — за неправильное учение о священных изображениях.

[15] *Архиеп. Филарет (Гумилевский).* Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 162, прим. 3. Дата смерти Филопона здесь, несомненно, взята произ-

указанного года мог писать о нем в такой форме: *τὸ δόγμα τῶν τριθεϊτῶν, οὗ αἱρεσίαρχος γέγονεν ὁ Φιλόπονος* ‘учение тритеитов, ересиархом которого был Филопон’ или в такой: *οὕτως οὖν καὶ ὁ Φιλόπονος ἔλεγεν* ‘так говорил и Филопон’[16].

Могут быть приведены и другие места из этого же сочинения *De sectis*, где указывается на происхождение этого сочинения в конце VI или начале VII века. Эти места мы подробно разберем после, при специальном рассуждении о вышеуказанном 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 ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἄββα καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου τήν τε θεῖαν καὶ ἐξωτικὴν φιλοσοφήσαντος γραφήν* ‘Схолии Леонтия, схоластика Византийского, со слов Феодора, боголюбивейшего аввы и мудрейшего философа, изучившего как божественную, так и светскую науку’. 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 вопрос, кто из них первоначальный и главный автор этого сочинения?

На разъяснении этого вопроса останавливается уже аббат Ж.-П. Минь. В *Notitia altera* по поводу сочинений Феодора, чтеца Византийского[17], находим такое примечание: «Валезий думает, что Ники-

вольно, как произвольна и цифра 600 г., какой датируется смерть Филопона в *Bibliotheca veterum patrum* (T. 12. P. 473). Судя по его сочинениям, справедливо думать, что он жил и писал еще во времена Юстиниана и мог быть известен Леонтию как его младший современник. По новейшим исследованиям смерть его скорее нужно относить вообще к середине VI века. *Риттер* в своей «Истории философии» доказал, что Филопон жил в конце V и в VI веке. См. *Православная богословская энциклопедия* / Под ред. А. П. Лопухина и Н. Н. Глубоковского. СПб., 1906. Т. 7. С. 4.

[16] PG T. 86. Col. 1232D, 1233A.

[17] См. PG T. 86. Col. 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 императорах Юстине и Юстиниане. Византийским назывался потому, что служил чтецом в Великой церкви в Константинополе, как свидетельствует Суда (Ibid. Col. 161-162).

фор (Каллист) не намеревался отводить много места в своей *Церковной истории* целым книгам Феодора, но воспользовался только этими извлечениями из них (его *ἐκλογὴ ἀπὸ τῆς ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας Θεοδώρου ἀναγνώστου, ἀπὸ φωνῆς Νικηφόρου Καλλίστου τοῦ Ξανθοπούλου* 'извлечением из *Церковной истории* Феодора чтеца, со слов Никифора Каллиста Ксанфопулоса'). Кому-то он их продиктовал, а потому и говорится: *ἀπὸ φωνῆς Νικιφόρου* 'со слов Никифора', подобно тому, как и книга Леонтия *De sectis*, продиктованная авва Феодором своему писцу, надписывается: *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου, τοῦ θεοφιλεστάτου ἄββα* 'со слов Феодора, боголюбивейшего авва'»[18]. Согласно такому толкованию, истинным автором сочинения *De sectis* надо признать Леонтия Византийского, а Феодора-философа — только чтецом, продиктовавшим эту книгу своему писцу или своим слушателям[19]. Понятно, что авва Феодор в своем вос-

[18] Тексты с обозначением: *ἀπὸ φωνῆς* 'со слов' играют в византийской литературе большую роль, чему целый ряд доказательств можно найти у Дюканжа и его словаре под словом: *φωνή* 'слово'. Из многих приводимых здесь примеров укажем на более подходящие для нас, например: *Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης ἀπο φωνῆς Ἰωάννου τοῦ Δαμασκήνου* 'Элементарное введение в догматы со слов Иоанна Дамаскина'. Или: *Ἐκ τῆς Ἐκκλησιαστικῆς Φιλοστοργίου ἐπιτομὴ ἀπὸ φωνῆς Φωτίου πατριάρχου* 'Сокращение Церковной истории Филосторгия со слов патриарха Фотия' (PG T. 65. Col. 459): Иоанн Дамаскин диктовал писцу свое сочинение, Фотий диктовал цитату из *Церковной истории* Филосторгия. Кому здесь принадлежит настоящее авторство, кажется, очень ясно.

[19] Серрюи (*Serruys.* Revue de philologie, 35 (1911). P. 71-74) опубликовал специальную статью под заглавием: *Ἀπὸ φωνῆς τινος* 'со слов кого-то', в которой, ссылаясь на Мари (*Maries*), опубликовавшего текст Диодора Тарсского с надписью: *ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου* 'со слов Анастасия', доказывает, что все так надписываемые тексты являются текстами до некоторой степени переработанными в устах другого, диктовавшего их. *Ἀπὸ φωνῆς* 'со слов' противоположно *συγγραφή* 'точному списку', когда текст передается буквально писцом с одной рукописи на другую. Текст *ἀπὸ φωνῆς* 'со слов' можно сопоставить с надписанием Фотия: *ἀνεγνώσθη ἐκ* 'дознано из' или 'вычитано из', чем обозначается свободная передача заимствования из какого-либо источника. 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, причем текст читанного автора по необходимости подвергался изменениям и дополнениям сравнительно с подлинником. Серрюи приводит как наиболее характерные примеры: Psalmenmetaphrase *ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου* 'Переложение псалмов со слов Анастасия' (Ed. *Ludwich.* Bibliotheca Teubneriana. Berlin, 1912) и надпись над *Σχόλια* Леонтия Византийского, и приходит к тому заключению, что термин *ἀπὸ φωνῆς τινος* 'со слов кого-то' в византийской литературе прилагается к сочинениям, имеющимся устной передачей какого-либо оригинала с возможными отступле-

произведении 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 приведенные нами места, которые говорят, что автор их жил в конце VI или начале VII 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 личность Леонтия. Этой целью задался Юнглас и пришел к тому выводу, что авва Феодор есть Феодор, пресвитер Раифский[20]. При этом роли данных лиц в отношении сочинения *De sectis* у него меняются: Феодор является подлинным автором сочинения, а Леонтий в качестве ученика Феодора, записавшего 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 саму форму рассуждения 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, λέγωμεν, ἐπιλυώμεθα, λύσωμεν, ἐξετάσωμεν* и т. д.[21], в конце же чтений попадаются такие выражения: *μέχρι οὗν τῶν ἐνταῦθα λέγει ἡ γραφή*[22], *ἐν τούτοις ἡ πράξις, ἐν τούτοις ἡ θεωρία*[23].

ниями от него как со стороны плана, так и самого содержания (рецензию на статью Серрюи см. Byzantinische Zeitschrift, 21 (1912). S. 588-589).

[20] *Junglas*. S. 18-20. Сведения о Феодоре Раифском можно почерпнуть из PG T. 91. Col. 1480-1482, *Notitia*: «Этот Феодор был монахом и пресвитером в монастыре Раифском, в Аравии, около горы Синая. Он был другом и современником св. Максима Исповедника, с которым и переписывался». По архиеп. Филарету (Гумилевскому), он умер в 655 г. (Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 155, прим. 14), а преп. Максим умер в 662 г. (Ibid. С. 171). Если верить Фабрицию (*Fabricius*. Bibliotheca Graeca. T. IX. P. 381), Фотий приписывал этому Феодору немного сочинений. У Миня в цитованном выше месте издано одно сочинение Феодора: *Προπαρασκευή τις καὶ γυμνασία* («Некое приуготовление и упражнение») и т. д. В *Notitia altera*, взятой Минем у Мая (Bibliotheca nova. T. VI. P. 149), перечисляются многие другие сочинения Феодора, как-то: *τίς φύσις καὶ οὐσία, δογματικὸς λόγος περὶ τῶν καθ' ἡμᾶς ὀρθῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων* («Что есть природа и сущность? Догматическое рассуждение о по нашему правых догматах истины», в некоторых кодексах приписываемые Анастасию Синаиту), *περὶ ἀγράπτου* («О неписанном») и др.

[21] De sectis. Col. 1208D, 1209D, 1240A, 1249A и т. д.

[22] Col. 1209B.

В том, что сочинение *De sectis* носит на себе все признаки записок с чужих слов и беглого конспективного изложения его содержания, мы не только согласны с Юнгласом, но готовы подтвердить еще и собственными наблюдениями над языком и стилем данного сочинения. Так, в сочинении мы очень часто встречаем такие слова и выражения, как *ἰστέον οὖν*, *τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων*[24], *φέρε*[25]. Все это несомненные следы живой речи лектора, диктовки его писцу или слушателям[26]. 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 сам титул, с которым передается в традиции это сочинение, говорит в пользу того, что Леонтий послужил для Феодора источником этого сочинения, а не наоборот, как мы уже об этом говорили[27].

---

[23] Col. 1212B, 1233B, 1257B.

[24] De sectis. Col. 1193A, 1197D, 1204C, 1233D, 1236B, 1237C, 1240C и т. д.

[25] Ibid. Col. 1233B, 1244B, 1257C и др.

[26] 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, например, места в *Contra Nestorianos et Eutychianos.* Col. 1276D, 1300B и др. Леонтий вообще писал с воодушевлением, с подъемом, так что Феодор в данном случае мог только воспроизводить подлинник.

[27] Требует некоторого разъяснения то обстоятельство, что в греческой литературе выражение *ἀπὸ φωνῆς* может указывать в одно и то же 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 ἐπιτομὴ εἰς τὴν ἐκκλησιαστικὴν ἀπὸ φωνῆς Γρηγορίου Νύσσης, Διονυσίου Ἀλεξανδρέως, Ὠριγένους, Εὐαγρίου, Διδύμου, Νείλου καὶ Ὀλυμπιοδώρου* («Избранные толкования церковной [истории] со слов Григория Нисского, Дионисия Александрийского, Оригена, Евагрия, Дидима, Нила и Олимпиодора в сокращении»). Здесь, действительно, нужно понимать так, что упоминаемые писатели служили письменными источниками для автора этого «Сокращения» (*ἐπιτομή*). Но вот другой пример для второго понимания *ἀπὸ φωνῆς* 'со слов': *Ἰωάννου Γραμματικοῦ τοῦ Φιλοπόνου προλεγόμενα εἰς τὴν Πορφυρίου εἰσαγωγὴν ἀπὸ φωνῆς Ἀμμωνίου τοῦ Ἑρμείου* («Иоанна Грамматика Филопона предисловие к *Введению* Порфирия, со слов Аммония Ермия», см. Catalogus Nesselius. P. IV. Cod. 139, № 1 // Bibliotheca Matriensis codices MSS. Matriti, 1769. С той же надписью встречаем указанное сочинение и в *Bibliotheca P. Lambecii. Comment. de Bibliotheca Graeca.* T. 7. Cod. 25). В данном месте мы, несомненно, видим перед собой лекции Аммония, содержащие введение в *Εἰσαγωγὴ* Порфирия в передаче Иоанна Грамматика, одного из слушателей Аммония. Этот последний пример, между прочим, и более других подходит по своей конструкции к названию *De sectis*, а потому дает полное право заключать, что Леонтий Византийский

Затем, в сочинении *De sectis* есть места, которые дошли до нас в отдельных фрагментах, и эти фрагменты присваиваются Леонтию, а не Феодору[28]. Очевидно, истинный автор как отрывков, так и всего сочинения был Леонтий, а Феодор — 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 Лаврентианского и Венецианского каталогов Льва Алляция, Феодору Раифскому. В этом сочинении замечается общее сходство мыслей с мыслями, развиваемыми автором *De sectis*, наблюдается тождественность терминологии, есть даже дословные совпадения в отдельных местах[29]. 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 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 *Προπαρασκευή τις καὶ γυμνασία*[30], 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 ересях. Легко можно указать на многие весьма сходные мысли и выражения из обоих сочинений[31]. Здесь мы можем сослаться еще на со-

---

истинный автор сочинения *De sectis*. Феодор же только его популяризатор, может быть, воспользовавшийся какими-либо записями или изустно полученными сведениями для диктовки или лекционного прочтения Леонтиева сочинения.

[28] Сопоставление фрагментов Леонтия с книгой *De sectis* будет дано нами ниже при рассмотрении фрагментов Леонтия вообще.

[29] Как например, Phill. 1484, 152 r. (= PG T. 86. Col. 1280A).

[30] PG T. 91. Col. 1484-1504.

[31] Так, например, Феодор, говоря о тактике Церкви в борьбе с ересями, выражается: *ἡ καθολικὴ Ἐκκλησία μέσην ἀμφοτέρων βαδίζει ὁδῷ βασιλικῇ*

хранившийся славянский перевод сочинения «Феодора, пресвитера Раифского о сущности и естестве» (то есть сочинения *τίς φύσις καὶ οὐσία* 'Что есть природа и сущность?')[32]. Здесь автор определяет понятия *οὐσία* (сущности), *φύσις* (естества, то есть природы), *συμβεβηκός* (случайного, то есть привходящего свойства), *ὑπόστασις* (особенного, то есть ипостаси), *γένος* (рода), *εἶδος* (вида) и др. Есть рассуждение о «вособленном» (то есть об *ἐνυπόστατος* 'воипостасном'): 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 наречется, но в собственном теле вособлена»[33]. Все это напоминает нам и соответствующие места в *De sectis* (особенно *πράξις* 7, Col. 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 своему содержанию, так и по своему языку, терминологии и аргументации (у него те же разумные доводы вместе со ссылками на Священное Писание и на свидетельства Святых Отцов) стоят в близкой связи с сочинениями Леонтия Византийского.

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 превосходит Феодора, и потому странно настаивать на влиянии именно последнего на перво-

πορευομένη... 'Кафолическая Церковь идет посредине той и другой [ереси], направляясь путем церским...' и т. д. (PG T. 91. Col. 1489C), или: *ἡ ἀλήθεια τοῦτ' ἔστιν ὁ ἐκκλησιαστικὸς λόγος τὴν μεσότητα ἑαυτῇ πανταχοῦ διασώζουσα* 'Истина, то есть церковное слово, всюду сохраняет для себя середину' (Col. 1500D). У Леонтия указывается не раз на такой же самый прием Церкви — проходить серединой между крайними учениями еретиков: *ἡ ἐκκλησία μέσον χωρεύουσα* 'Церковь идет посредине' (PG T. 86. 1200A); *πάλιν ἐκκλησία μέσον χωρεύουσα τούτων* 'Опять Церковь идет посредине их' (1200B) и др. Немало сходных мыслей и выражений можно усмотреть в разъяснении Феодором и Леонтием смысла Кирилловой формулы: *μία φύσις* 'одна природа' и т. д. (PG T. 91. Col. 1492, 1493 — T. 86. Col. 1252, 1253, 1256, 1812, 1813).

[32] Святославов Изборник 1073 года. № 31 Московской Синодальной библиотеки, л. 223-236.

[33] Ibid. Л. 235.

го. И трудно представить себе те мотивы, какими руководствуется в данном случае Юнглас. Может быть, у него есть тайное намерение возвести Феодора Раифского в степень аввы-философа, которая присваивается автору *De sectis*?! Ниоткуда, 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 открывающих 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, которое *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* 'со слов Феодора' писало это сочинение.

С другой стороны, ввиду того, что Феодор Раифский является другом и современником преп. Максима Исповедника, гораздо основательнее утверждать, что именно влиянию этого многоученого мужа и плодовитого писателя Феодор Раифский и обязан сходством содержания своих сочинений с Леонтием Византийским. Сочинения преп. Максима Исповедника[34] носят на себе печать ясной как идейной, так и формальной зависимости от Леонтия Византийского. Правда, преп. Максим в своих творениях не делает прямых ссылок на Леонтия, как и вообще мало кого он цитирует с точным указанием автора. Нет у него и хотя бы глухих, но дословных выдержек из трудов Леонтия[35]. Однако вся терминология, аргументация и обороты речи в сочинениях преп. Максима весьма напоминают Леонтия. Достаточно прочитать *Opuscula theologica et polemica* («Богословские и полемические труды»), а в них трактаты преп. Максима: *Περὶ τῶν δύο τοῦ Χριστοῦ φύσεων* («О двух природах Христа») и *Ὅροι διάφοροι*[36], чтобы убедиться в справедливости сказанного нами. Здесь защищает-

[34] Помещенные в PG T. 90 и 91.

[35] Только в одном месте преп. Максим цитирует какого-то неизвестного монаха: *ὁ εὐλαβὴς πεποίηκε μοναχὸς... φήσας· δύναμιν ὑπάρχειν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικὴν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ἰδιωμάτων* 'написал благочестный монах... сказав, [что воля] есть сила, стремящаяся к тому, что соответствует природе, и содержащая все свойства, существенно присущие природе' (PG T. 91. Col. 185D). У Леонтия нет подобных слов, но, думается, он не имел надобности и говорить их, так как вообще он не затрагивал вопроса о воле и желаниях, вопроса, ставшего центральным во времена преп. Максима.

[36] «Различные определения». PG T. 91. Col. 145, 149.

ση ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν 'единство по ипостаси' природ во Христе и ἀνυπόστατον 'воипостасное' как образ существования человечества во Христе. Есть у преп. Максима рассуждения о συμβεβηκός 'привходящем', ἀνυπόστατον 'безыпостасном' и других характерных для Леонтия понятиях[37], есть совпадающие у обоих определения, например: ὑπόστασις ἐστὶν οὐσία τις μετὰ ἰδιωμάτων 'ипостась есть некая сущность с особенностями'[38]. Может быть, не случайны также у Максима названия трактатов: Ἐπίλυσις σύντομος τῆς Σεβήρου ἀπορίας[39], Κεφάλαια περὶ οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεως καὶ προσώπου[40], Μαξίμου μοναχοῦ... ἐπίλυσις τῶν προτεταγμένων ἀποριῶν[41], περὶ ἀριθμοῦ[42], ὅτι ἀριθμὸς οὔτε διαιρεῖ, οὔτε διαιρεῖται[43], περὶ διαφόρων ἀποριῶν[44] (и др. В сочинениях Леонтия мы найдем весьма сходные подзаголовки трактатов и во многом одинаковое их содержание: Ἀπορίαι[45], Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σεβήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν[46], τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου[47], Ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων περὶ τοῦ ἀριθμοῦ[48]. Вообще, между сочинениями преп. Максима и Леонтия наблюдается близкое идейное и вербальное сходство и зависимость[49].

Вопрос о том, кто из этих двух авторов более ранний и служит источником для другого, разрешается тем соображением, что тогда как преп. Максим жил и писал в пору самого разгара монофелитских движений, то есть в середине VII столетия, поэтому и в сочинениях его постоянно повторяются слова: θέλημα и θέλησις 'воля', у нашего Леонтия Византийского совершенно не затрагивается вопроса о волях во Христе, и общая цель, какую он преследует в своих сочине-

---

[37] PG T. 91. Col. 205, 261.

[38] PG T. 91. Col. 557D, 528A = PG T. 86. Col. 1485B.

[39] «Краткое разрешение затруднений, предложенных Севиром». PG T. 91. Col. 492D.

[40] «Главы о сущности и природе, ипостаси и лице». PG T. 91. Col. 260D.

[41] «Максима монаха разрешение предложенных затруднений». PG T. 91. Col. 217B, 234B.

[42] «О числе». PG T. 91. Col. 513A.

[43] «О том, что число не разделяет и не разделяется». PG T. 91. Col. 473B.

[44] «О различных затруднениях». PG T. 91. Col. 1032A.

[45] «Затруднения». PG T. 86. Col. 1770.

[46] «Разрешение предложенных Севиром умозаключений». PG T. 86. Col. 1901C.

[47] «Тридцать Глав против Севира». PG T. 86. Col. 1901B.

[48] «Из схолий Леонтия о числе». PG T. 86. Col. 2016B; ср. Col. 1920.

[49] *Епифанович С.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 112.

ниях, есть та, чтобы прояснить церковное учение о взаимоотношении природ 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 веке, когда происходили сильные монофизитские и несторианские движения, когда Церковь Восточная всецело была поглощена заботами и трудами по примирению и воссоединению этих сектантов.

Итак, ввиду указанной не только идейной, но и формальной близости преп. Максима к Леонтию Византийскому версия о зависимости Леонтия от Феодора Раифского окончательно отпадает; наоборот, становится несомненной, в силу хронологической смежности, зависимость Феодора от преп. Максима, а через 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[50]. Здесь речь идет о том, что уполномоченный императора Юстиниана сместил Александрийского патриарха Гайана, обвиненного в афтартодокетизме, и поставил на его место Феодосия-фтартолатра. Это произошло приблизительно в 537 г., и «с того времени до сего дня Гайан 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 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 чтеца, использовавшего имевшийся у него под руками материал Леонтия. Феодор жил почти на сто лет позже написания *De sectis* и притом около Синайской горы в Аравии, стало быть, очень далеко от Иерусалима, около которого жил Леонтий Византийский. Но если это так, то кто же этот Феодор как историческая личность, благодаря которой появилось на свет сочинение *De sectis*? И, прежде всего, к какому приблизительно времени должно относить жизнь и деятельность этого Феодора? В каталоге Венской Королевской библиотеки[51] на 103-м листе находим такое сообщение о сочинении

[50] Мы имеем в виду место в PG T. 86. Col. 1232C: *τὸν μὲν Γαιανὸν ἐξώρισε (καὶ ἀφανὴς ἐγένετο ἐξ ἐκείνου μέχρι τῆς σήμερον), τὸν δὲ Θεοδόσιον ἐκάθισεν εἰς θρόνον* 'Изгнал Гайана (и с того времени до сего дня Гайан исчез), а Феодосия возвел на кафедру'.

[51] Bibliotheca Caesarea Vindobonensis Cod. 182.

De sectis: Leontii Byzantini Scholiae, excerptae ex ore Theodoris... quarum titulus ex principio σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου 'Схолии Леонтия Византийского, извлеченные со слов Феодора... название которых от начала: «Схолии со слов Феодора» и т. д. Затем, на листе 143 читаем: *Κυρίου Θεοδώρου, τοῦ φιλοσόφου ἐκ τῆς διηγήσεως τῶν θείων καὶ δεσποτικῶν κανόνων* 'аввы Феодора, философа, из толкований Божественных и Владычних канонов'. Относительно автора последнего сочинения здесь замечается: «Весьма справедливым мне кажется, что этот Феодор должен считаться за одного и того же Феодора, о котором есть упоминание ранее в этом же 'кодексе', то есть 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* 'процветал в век после [рождества] Христова при императоре Юстине II Младшем, при Тиверии Фракийце и Маврикии', то есть признается, что Леонтий жил и во второй половине VI 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[52] читаем следующее: *ἀποφώνησις Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἄββα καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου...* 'изглашение Феодора, боголюбивейшего аввы и мудрейшего философа' в 10-и *πράξεις* 'деяниях'. Это совершенно похоже на заглавие сочинения *De sectis* в том виде, в каком оно имеется у Миня. Далее, в том же сборнике[53] находим: *ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου τοῦ θεοφιλεστάτου ἄββα καὶ σοφωτάτου φιλοσόφου: ὑπόθεσις εἰς τὴν οἰκουμενικὴν τρίτην σύνοδον ἐν Ἐφέσῳ* 'со слов Феодора, боголюбивейшего аввы и мудрейшего философа: предположение о III Вселенском соборе в Ефесе'; *ὑπόθεσις* о IV Вселенском соборе и *ὑπόθεσις* о V Вселенском соборе. Кому принадлежит это *ἀποφώνησις* 'изглашение', 'диктант' относительно трех указанных соборов, какому Феодору? Судя по заглавию, тождественному с *De sectis*, все о тому и тому же философу Феодору, и следовательно, этот Феодор принадлежит ко второй половине VI века.

Теперь можно поставить и другой вопрос: кто же именно этот Феодор, как лицо историческое? Генрих Канизий в своей *Vita Leontii*

---

[52] № 232-443.
[53] № 316-397.

Byzantini[54] 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 кто иной, как тот самый, который упоминается в *Житии св. Саввы* и *Житии Кириака Отшельника* 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 для 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 епископа[55]. Во-первых, если бы он диктовал это сочинение Леонтия, то его сан не был бы забыт переписчиком. Во-вторых, хотя Аскида 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 заглавии *De sectis* называется «боголюбивейшим аввой и мудрейшим философом, изучившим как божественную, так и светскую науку»[56]. От Аскиды не сохранилось никаких сочинений. Евагрий упоминает только об одной фразе, произнесенной Аскидой во время V 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 Χριστῷ)[57]. Фраза при всей ее краткости очень характерна в том смысле, что рисует Феодора Аскиду тем самым исохристом и оригенистом, каким он и оста-

---

[54] *Henricus Canisius.* Vita Leontii Byzantini // Maxima Bibliotheca veterum patrum. 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.

[55] Об этом подробно рассказывает автор сочинения Vita Sabae // *Cotelerius.* Ecclesiae Graecae Monumenta, T. 3. Есть русский перевод: *Палестинский Патерик.* Вып. I. СПб., 1885.

[56] PG T. 86. Col. 1193-1194.

[57] *Euagrius Scholasticus.* Historia Ecclesiastica, IV.38. PG T. 86. Col. 2777C, 2780A.

шался до конца своих дней. С таким положением идут вразрез весьма определенно выраженные антиоригенистские воззрения автора *De sectis*[58]. Если указанное место отнести на счет самого Леонтия, то дело ничуть не изменится, ибо и Леонтий, по Житию св. Саввы, является вполне солидарным с Феодором и даже более ревностным оригенистом.

У Иоанна Мосха, время жизни которого падает на вторую половину VI и первые годы VII века[59], есть известие о философе Феодоре[60], который жил вместе с чтецом Зоилом в Александрии. Однако и этого Феодора, носящего название философа, трудно отождествить с Феодором *De sectis*, ибо он жил 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 века жил и действовал Феодор, митрополит Скифопольский. Мы останавливаемся на нем как на возможном виновнике появления в свет Леонтиевых *Схолий*. 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 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* («Книжка»)[61] об этом печальном увлечении сам автор пишет так: «Прежде и я в человеческой слабости держался известных воззрений относи-

[58] PG T. 86. Col. 1264, *πράξεις* 10.

[59] Православная богословская энциклопедия. СПб., 1905. Т. 6. С. 1008. Мосху принадлежит творение «Луг духовный» (PL T. 74; PG 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 которыми им приходилось встречаться.

[60] *Cotelerius* (T. II. P. 429), ex Joanni Moschi: *erant in Alexandria duo viri mirabiles magnaeque virtutis ὁ ἄββα Θεόδωρος, ὁ φιλόσοφος καὶ Ζωΐλος ἀναγνώστης* 'были в Александрии два удивительных мужа великой добродетели — авва Феодор-философ, и Зоил-чтец'.

[61] PG T. 86. Col. 232-236.

тельно предсуществования и апокатастасиса, которые проповедал безбожный и нечестивый Ориген». Но затем он скоро прозрел и стал действовать в строго православном духе. Он не говорит, кому он обязан этим прозрением, но несомненно, что кто-то стоял около него и влиял на него силой своего ума и авторитета (быть может — наш Леонтий). После V Вселенского собора Феодор из Лавры св. Евфимия перешел в Новую Лавру, где стал 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 Скифопольским[62].

Из этих скудных биографических данных нельзя извлечь никакого определенного представления об отношении Феодора Скифопольского к Леонтию Византийскому. В содержании *Λίβελλος* — сочинения по размеру очень маленького — также нельзя найти ничего нового по этому вопросу. Это сочинение состоит из 12 анафематизмов оригенистам и даже в заключение — самому Оригену Адаманту. Цель, которую преследовал автор в этом сочинении, несомненно та, чтобы реабилитировать себя в глазах Восточных патриархов, которым оно адресовано, снять с себя всякую тень подозрения в оригенизме, к которому раньше был причастен Феодор. По мыслям это сочинение вполне соответствует концу *πράξις* 10 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 Византийским, 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 Византийского, которые дошли до нас.

Существенно важно в этом отношении одно обстоятельство, что в сочинениях Леонтия нигде не упоминается о V 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 ере-

[62] Сведения о Феодоре Скифопольском заимствуются нами из *Notitia*, предваряющей у Миня текст цитованного выше сочинения Феодора, а также из *Жития св. Саввы* у Котелерия (*Cotelerius*. T. 3. P. 373).

ников, и последним из таковых указывается Халкидонский собор[63]. В сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* о Халкидонском соборе автор выражается: «Это конечная печать всех бывших перед ним соборов»[64]. Затем у Леонтия есть речь о трех главах: Феодоре Мопсуестийском, Феодорите Кирском и Иве Эдесском, но он смотрит на них глазами Халкидонского собора. Значит, он не знает постановлений V Вселенского собора относительно этих лиц, хотя об эдиктах императора Юстиниана, направленных к осуждению этих мужей и их сочинений, ему уже, по-видимому, известно[65]. То же самое нужно сказать и относительно выступления автора *De sectis* против учения Оригена и его последователей[66]. Если бы Леонтий знал об императорском эдикте и о постановлениях собора 544 г., направленных против Оригена, тогда он не обошел бы их в этом месте молчанием. Из всех этих соображений следует, что Леонтий писал свои сочинения не в какое-то иное 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 со 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 Православной Церковью. Вот, для характеристики, место из сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*[67], где он пишет монофизитам:

> «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 так далее. В *De sectis* Леонтий полемизирует с монофизитами:

---

[63] PG T. 86. Col. 1233, *πράξις* VI.

[64] Ibid. Col. 1381A: *καὶ μάλιστα ἡ τελευταία πασῶν καὶ τῶν πρὸ αὐτῆς ἁγίων συνόδων σφραγὶς γενομένη κατὰ χαλκηδονέον.*

[65] Ibid. Col. 1237-1238CD: Юстиниан, усматривая, что сектанты порицают Феодорита и Иву и из-за них отвергают сам собор (Халкидонский), анафематствовал их.

[66] Ibid. Col. 1264. *πράξεις* X.

[67] PG T. 86. Col. 1277A.

«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?»[68]

В сочинении *Contra Nestorianos* Леонтий пишет:

«Говорят, что во Христе или нет ничего сложного, или природа и ипостась [одновременно], или же природа его простая, а ипостась сложная, или наоборот, природа сложная, а ипостась простая. Если во Христе все простое, то вы ложно говорите о сложности в отношении Него. Если же и природа, и ипостась Его сложные, то почему вы отвергаете севириан (*τοὺς σεβηρίτους*)? Если вам кажется, что природы простые, а ипостась сложная, то поскольку исповедуется, что ипостась Слова простая, а вы говорите, что ипостась Христа сложная, ясно, что будут две ипостаси — Слова и Христа… Если вы говорите, что ипостась сложенная из природ, то мы согласны, а если из ипостасей — да не будет!»[69]

Ясно, что и в отношении несториан Леонтий настойчиво преследует ту же самую цель, что и в отношении монофизитов.

Все это убеждает нас, что автор данных сочинений, Леонтий Византийский, пишет во времена императора Юстиниана, то есть в первой половине VI века, когда Восточная Церковь вела оживленную борьбу с несторианами и монофизитами и старалась привести их к соединению с собою.

Наконец, почти в каждом сочинении Леонтия Византийского можно встретить горячую апологию Халкидонского собора и его вероопределения. Так, в *De* sectis[70] он разбирает многочисленные возражения еретиков против Халкидонского собора и находит их совершенно несостоятельными. Третья книга *Contra Nestorianos et Eutychianos* вся направлена против осуждающих «великий и вселенский» Халкидонский собор и предпочитающих ему несториан[71]. В сочинении *Contra Monophysitas* Леонтий, отстаивая согласие Халкидонского вероопределения с учением Отцов Церкви (Кирилла, Флавиана, Льва), с жаром восклицает:

---

[68] Ibid. Col. 1237CD.
[69] Ibid. Col. 1585A.
[70] PG T. 86. Col. 1252B.
[71] Ibid. Col. 1272A.

«Мы готовы проклинать даже самого ангела, если он сойдет с неба и не поверит этому. Почему же они (монофизиты) не верят и не признают вместе с нами, что Христос как есть из двух природ, так и пих и существует? Почему не осуждают и не пригвождают Севира, Диоскора с их последователями, думающих иначе?»[72]

И снова мы приходим к тому заключению, что Леонтий, писавший такие горячие реплики в защиту Халкидонского догмата и в опровержение несториан и монофизитов, не мог писать этого ни в какое другое время, кроме первой половины VI века. Если бы Леонтий жил в VII 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 V собора, на котором, как известно, постановления Халкидонского собора получили свое новое подтверждение и санкцию.

Итак, по всем данным, которыми в настоящее время[73] располагает наука, время жизни Леонтия Византийского или, точнее, время его богословско-литературной деятельности должно быть отнесено к середине VI века. Но кто же именно он был? Есть ли в современных ему литературных памятниках достаточные известия о его личности, или он обойден в них молчанием и является личностью неизвестной, неопределенной? Христианская письменность VI 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, то есть без тех подробностей, которые давали бы нам право в ком-либо из них точно и бесспорно признать нашего автора. Для достижения своей цели нам остается воспользоваться теми прозваниями, которые 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 титулы присваиваются здесь Леонтию: *μοναχός* 'монах'[74], *σχολαστικὸς Βυζάντιος* 'схоластик Византийский'[75], *ὁ πάνσοφος μοναχὸς Ἱεροσολυμίτης*[76] 'премудрый монах Иерусалимский', *μακάριος*

[72] Ibid. Col. 1844BC, cp. Col. 1877, 1889.
[73] То есть в 10-х годах XX в. — *Прим. ред.*
[74] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1268.
[75] De sectis. Col. 1194.
[76] Contra Nestorianos. Col. 1400; Contra Monophysitas. Col. 1770.

Λεόντιος 'блаженный Леонтий'[77], *Λεόντιος ὁ τὴν ἐρημικὴν πολιτείαν καὶ μονάδα βίον ἑλόμενος* 'Леонтий, избравший пустынное жительство и уединенную жизнь'[78], *Λεόντιος ὁ τῆς ἐρήμου μοναχός* 'Леонтий, монах-пустынник'[79]. Соответственно таким титулам и определениям Леонтия, писателя VI века, нельзя считать за тождественное с ним лицо ни одного из епископов, присутствовавших на соборах того времени[80], ни Леонтия-архимандрита, диакона или одного из низших клириков[81], ни Леонтия-референдария или полководца императора Юстиниана[82]. С бóльшим или меньшим основанием представляется возможность отождествить нашего Леонтия или с одним из скифских монахов, Леонтием по имени[83], или с Леонтием, родственником генерала Виталиана, встречавшим римских легатов в Константинополе[84], или с Леонтием, участвовавшим на состязаниях православных с севирианами в Константинополе в 533 году[85], или с одним из членов Константинопольского собора, бывшего при патриархе Мине в 536 г.[86], или же с Леонтием Византийским, оригенистом, монахом Лавры св. Саввы Освященного, близ Иерусалима[87], или, наконец, с одним из Леонтиев, монахов Лавры св. Евфимия и Лавры св. Феодосия в Палестине[88].

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, первым взявшийся за научную разработку этих вопросов, остановился на ото-

---

[77] Capita Triginta. Col. 1901; Adversus argumentum Severi. Col. 1916; Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1948.

[78] Соборное послание Софрония, патриарха Иерусалимского, к Гонорию, епарху Римскому // *Photius.* Bibliotheca. Cod. 231.

[79] *Герман Константинопольский.* De haeresibus et synodis. PG T. 98. Col. 72.

[80] *Mansi.* T. VII. P. 950, 974, 1049, 1074.

[81] Ibid. P. 1054, 1055, 1023, 1113, 1116, 1128.

[82] *Procopius.* Historia arcane // Corpus scriptorum historiae Byzantinae / Ed., con. B. G. Nieburii inst. Bonnae, 1826–1897. T. 3. P. 104; De bellis Goth. T. II. P. 587; De bellis Vandal. T. I. P. 493; *Ermoni.* P. 3-5; *Loofs.* S. 226-227.

[83] *Mansi.* T. VIII. P. 479, 483, 585.

[84] Ibid. P. 450.

[85] Ibid. P. 817, 820.

[86] Ibid. P. 874, 884, 911, 931, 942, 954, 992, 1019, 1020, 1054.

[87] *Cotelerius.* T. III. P. 220 (Vita Sabae). T. IV. P. 100 (Vita Cyriaci).

[88] *Cotelerius.* T. II. P. 310, 341-450; PG T. 87. Col. 2856BC.

ожествлении 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 — Фаворищий и Фесслер[89] в своих предисловиях к сочинениям Леонтия оказываются не согласными с Лоофсом, а, например, Май[90] в *Monitum in tractatum Contra Nestorianos* вполне является единомышленником Лоофса и несомненным вдохновителем этого последнего.

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

О том, что Леонтий был монахом и принял монашество еще в юных летах, свидетельствует он сам в прологе к третьей книге *Contra Nestorianos et Eutychianos*[91]. 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? — восклицает 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 притом 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 Леон-

---

[89] PG T. 86. Col. 1185-1186.
[90] Ibid. Col. 1395-1396.
[91] Ibid. Col. 1360A.

тия была Скифия, а божественными мужами были скифские монахи. На чем же основывается такая теория?

Прежде всего, Лоофс в отождествлении Леонтия Византийского с одним из скифских монахов опирается на то, что в числе этих монахов, прибывших в Константинополь в 519 г. из своей отдаленной провинции, был монах Леонтий. Причиной их прибытия в столицу была ревность по халкидонской вере, желание защитить ее от несторианства и широким потоком разлившегося монофизитства. Другим их желанием и, наверное, главнейшим было — добиться осуждения и смещения своего епископа Патерна Томийского, подозреваемого в несторианском образе мыслей[92]. Лозунгом своей партии в борьбе с еретиками, как нам уже известно, монахи выставили знаменитую теопасхитскую формулу[93]. Подробности всей этой деятельности скифских монахов мы узнаем из переписки императора Юстиниана, папы Гормизды и других лиц.

> «Просим вас о том, — пишет Юстиниан папе, — чтобы такого рода письма [какие подали скифские монахи папе и африканским епископам, письма явно тенденциозные и возмутительные] направлять к нам через нашего посла. Имена этих монахов: Ахилл, Иоанн, Леонтий и Маврикий (в схолии: Максенций). Это составляет великий предмет нашей заботы, чтобы не нарушалось из-за беспокойных людей то единение Церквей, которое совершил ваш труд и разум!»[94]

Затем Юстиниан просит папу прислать к нему обратно религиознейших монахов Иоанна и Леонтия из очевидного опасения относительно выдающейся фанатичности этих лиц и способности возбуждать других[95]. Этот факт показывает, что Юстиниан 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 их отъезда в Рим, конечно, не без соизволения императора Юстиниана, вначале ценившего этих горячих борцов за веру и Церковь, но не успевшего разглядеть всей сущности их стремлений. А эти стремления оказались далеко не соответст-

---

[92] *Bardenhewer O.* Patrologie. Freiburg, 1910³. S. 472-474.

[93] *Mansi.* T. VIII. P. 586: *propositio monachorum Scypharum haec erat: unus ex Trinitate crucifixus est carne.*

[94] Ibid. P. 483; PL T. 63. Col. 475C.

[95] Ibid. Col. 476.

вующими истинным намерениям Юстиниана. Он желал поддерживать мир и единение внутри всей своей империи, поддерживать хотя бы даже ценой таких уступок, которые явно шли вразрез с истиной. Император думал, что скифские монахи своим одушевлением зададут примирительный тон на Востоке и будут содействовать уничтожению партийности. Питать такие надежды Юстиниан имел тем большее основание, что монахи были в близких отношениях с Виталианом, генералом очень популярным в народе и славившимся своей религиозностью[96]. Юстиниан надеялся, что Виталиан как соотечественник скифских монахов воздействует как на них, так и на религиозные партии, в примирительном направлении. Однако 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 евтихианстве, в желании ниспровергнуть Халкидонское определение и подорвать авторитет св. Льва, папы Римского[97]. Папа Гормизда поспешил раскрыть глаза Юстиниану на них, как на людей фанатичных, возбуждающих народ к восстанию. Юстиниан, и сам трактовавший скифских монахов как людей беспокойных, спорщиков, даже бунтовщиков[98] посоветовал папе без церемонии выслать их из Рима, где уже стали происходить народные волнения из-за вызывающего поведения монахов[99]. 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 клира[100]. Каков был конец всей этой

[96] *Mansi*. T. VIII. P. 483: *frater noster religiosissimus Vitalianus* 'наш брат благочестивейший Виталиан'; ср. PL T. 63. Col. 476: *frater noster gloriosissimus Vitalianus* 'наш брат славнейший Виталиан'.

[97] *Mansi*. T. VIII. P. 485: «У них есть, — пишет Гормизда Юстиниану, — 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 возвратить назад и наложить на них наказание». PL T. 63. Col. 475.

[98] PL T. 63. Col. 475B-476A.

[99] *Mansi*. T. VIII. P. 498.

[100] В посланиях папы Гормизды к еп. Поссесору (PG T. 86. Col. 92BC), 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. См. *Mansi*. T. VIII. P. 479-481, 583-585. PL T. 63. Col. 471-472, 478.

истории со скифскими монахами в Риме, точно неизвестно, но надо думать, что они с позором должны были возвратиться туда, откуда пришли, то есть в свою родную Скифию. На территории Византии они больше не появлялись.

Имеют ли какое-нибудь отношение скифские монахи к Леонтию Византийскому? По Лоофсу, Леонтий Византийский — один из скифских монахов[101]. В пользу такого отождествления Лоофс указывает, во-первых, на близость сочинений Леонтия Византийского к сочинениям Иоанна Максенция, близость не только формальную, но и материальную, и, во-вторых, на защиту нашим Византийцем теопасхитской формулы. Максенций был, несомненно, лидером партии скифских монахов как человек образованный и писатель[102]. Касательно литературной близости его к Леонтию Византийскому нужно сказать, что она действительно наблюдается. Так, Максенций 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 свт. Кирилла Александрийского и св. Льва, папы Римского. В своей аргументации автор широко пользуется Священным Писанием и писаниями Свв. Отцов: 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 Максенций, по-видимому, хочет оставаться на православной почве признания двух естеств. Его сочинение *Contra acephalos libellus* («Книжка против акефалов»)[103] прямо направлено против тех, «кто глупо и неразумно утверждают, что во Христе одна природа после Воплощения, так как нет природы безыпостасной». Последнее выражение не раз встречается и на страницах сочинений

---

[101] В своей книге «Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte». Halle, 1906. S. 304, Лоофс пишет: «Обоснованию Кирилло-Халкидонского богословия в 519 г. ...послужили так называемые скифские монахи, между которыми самым значительным был Леонтий Византийский (485-543)».

[102] Сочинения Максенция помещены в PG T. 86. Col. 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) *Hormisdae papae ad Possessorem professio*; 7) *Ad epistolam Hormisdae responsio*; 8) *Contra Acephalos libellus*; 9) *Dialogi contra Nestorianos*.

[103] PG T. 86. Col. 111-116.

Леонтия[104], хотя вовсе не составляет характерной особенности его доктрины. Много и других общих мыслей у обоих авторов, и излагаются они часто в совсем одинаковой форме (например, в диалогической, ср. *Contra Nestorianos* Леонтия и *Contra Nestorianos* Максенция).

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 Максенция и пользовался ими в своей полемической деятельности. Цитировать его Леонтий, конечно, не считал удобным, потому что Максенций, во всяком случае, был сомнительным авторитетом и даже подозрительным по своему православию. Сочинение Максенция *Contra Nestorianos capitula* («Главы против несториан»), заключающее в себе 12 анафематизмов на неправомыслящих о соединении природ во Христе, безусловно, носит на себе монофизитский отпечаток, и Леонтий Византийский под ним никак не мог бы подписаться. Максенций, как и все вообще скифские монахи, был сильно предубежден против Западно-римского учения, в котором он подозревал несторианство[105], и потому, составляя свои анафематизмы в противовес римскому учению, он невольно склоняется в другую сторону — монофизитства. В данном случае с Максенцием произошло то же самое, что случилось некогда со свт. Кириллом, который в своей полемике с Несторием выпустил против него свои 12 анафематизмов *Τοῦ Σωτῆρος*. Конечно, в них нет прямых монофизитских взглядов, но они легко могут быть истолкованы в монофизитском смысле, поэтому, конечно, и не были одобрены Халкидонским собором и служили предметом долгих пререканий между Восточными христианами. Так, уже в 1-м анафематизме Максенций, наряду с исповеданием во Христе «двух соединенных природ, Божественной и человеческой, как передал досточтимый Халкидонский собор», говорит и о необходимости признания «одной воплощенной природы Бога Слова, как бы двух, соединенных в одной сущности и лице» (in una substantia atque persona)[106]. Максенций выдвигает излюбленную монофизитскую формулу о *μία φύσις* и ставит ударение на соединении природ, не упо-

[104] PG T. 86. Col. 1277D и др.

[105] *Suggestio Germani et Joannis*. PL T. 63. Col. 473B: *omnes, qui sedi apostolicae communicabant, nestoriani sunt*. Таково было мнение скифских монахов о православии римских христиан.

[106] PG T. 86. Col. 87A. — В современном критическом издании (CCSL 85A. Turnhout, 1978) это место читается так: «соединенных в одной ипостаси и лице» (in una subsistentia atque persona). — *Прим. ред.*

миная о различии и неслитности их. Такую же тенденцию можно усматривать и в других анафематизмах, особенно в 9-м, который читается так: «Если кто не исповедует Христа после воплощения сложным (*compositum*) — анафема»[107]. И вообще, анафематизмы Максенция стремятся как можно сильнее оттенить Божество во Христе и субстанциальное или природное единение (см. 3-й анафематизм).

Что касается собственно теопасхитской формулы, то Иоанном Максенцием эта формула проводится с особенной настойчивостью, показывающей, что для автора она служит центральным пунктом его учения[108]. И действительно, на эту формулу скифские монахи смотрели как на концентрированное изложение православной христологии, а всех неприемлющих 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 определения[109]. Римская Церковь недаром увидела 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 монофизитскую тенденцию в своей формуле, сократив последнюю до выражения: «Христос есть один из Троицы»[110], то есть выставляя на вид только единство Христа, причастность Его Божеству Святой Троицы. Потому-то папа Гормизда и писал о скифских монахах епископу Поссесору:

---

[107] Ibid. Col. 88A.

[108] У Максенция есть специальное сочинение: *De Christo professio* (PG T 86. Col. 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 монофизитами» (см. *Оксиюк М.* Теопасхитские споры // Труды Киевской Духовной Академии. 1913 (Апрель). С. 540). Для достижения своей цели автор указывает на св. Прокла, патриарха Константинопольского, считавшего теопасхитскую формулу вполне православной и согласной с учением Символа веры (PG T. 86. Col. 82CD), Халкидонского собора и посланием папы Льва (Col. 48A). Максенций, 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 собой ставило под подозрение Максенция и его сообщников, уличало их в неискренности, в проведении чуждых чистому Православию тенденций.

[109] PL T. 63. Col. 478CD.

[110] PG T. 86. Col. 87B: «Если кто не соглашается признать Христа одним из Троицы… анафема» (*Анаф.* 4).

> «Они только прикидываются последователями Халкидонского собора, а на самом деле стараются всеми хитростями расшатать веру этого собора»[111].

Переходя теперь к сравнению этого учения скифских монахов с таковым же Леонтия Византийского, 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 формулы[112], а в других сочинениях эта формула ни разу не упоминается. Затем, и сам разбор формулы Леонтием показывает, что он в этом деле не пионер и не пропагандист, подобно Иоанну Максенцию, а просто истолкователь ее в православном духе. Он направляет свое сочинение против тех, кто хотел бы отвергнуть ее как монофизитскую или вложить в нее неподобающий ей смысл (главным образом, против несториан, а потом, вероятно, и против последователей скифских монахов). Леонтий так говорит:

> «Христос есть один из трех Лиц по общности одной с ними природы, но не двух [природ]». «По ипостаси говорится, что и Слово страдало, ибо Оно восприняло способную к страданию сущность в Свою собственную ипостась вместе со Своей собственной же бесстрастной [сущностью], а относящееся к сущности присваивается обычно и лицу»[113].

Леонтий никогда не думал, подобно Максенцию, 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»[114], и что выяснить настоящий смысл ее было, по его мнению, необходимым делом и 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 неправославии.

Итак, сочинения Леонтия, по нашему мнению, не дают права считать его за одного из скифских монахов, в свое время наделавших так много шума в Константинополе и Риме. Кроме того, спросим еще, какой смысл при таком признании имело бы само название

---

[111] Ibid. Col. 75-76; ср. *Baronius* C. Annales Ecclesiastici. Barri-Ducis, 1864–1883. T. 7. Col. 81.

[112] PG T. 86. Col. 1757.

[113] Ibid. Col. 1768a B, 1768h A.

[114] Ibid. Col.79-80: *quod in ea sub melle venenum Eutychianum occultaretur.*

нашего Леонтия Византийским? Ведь не за эту же кратковременную деятельность в Константинополе, какую проявили монахи в 519 г., традиция присвоила ему наименование — Византийского? Юстиниан сам писал о скифских монахах папе Гормизде: «Это — монахи только по виду, и они не имеют никакого навыка к диспутам»[115]. Такая оценка меньше всего подходит к Леонтию, который сам о себе говорит, что он часто вел диспуты и на основании этих диспутов впоследствии составлял свои полемические сочинения[116].

Наконец, Лоофс со своим отождествлением Леонтия Византийского с Леонтием из скифских монахов оказывается перед фактом невозможности хронологически согласовать жизнь этого Леонтия с Леонтием-оригенистом из *Жития св. Саввы*, с которым, по Лоофсу, первый — одно и то же лицо.

> «Агапит, — читаем в Житии св. Саввы, — приняв правление над Новой Лаврой, нашел между братиями четырех монахов, принятых в Лавру Препростым Павлом, не имевшим точного о них знания, и тайно внушавших другим Оригеновы догматы. Главным между ними был некоторый палестинец, по имени Нонн»[117]

и так далее. Павел Препростой 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 г.? Эти монахи прибыли в Константинополь из Скифии, а не из Палестины, оригенистами они также не были, как не были теопасхитами монахи Новой Лавры.

Не стоит говорить о родстве Леонтия Византийского с «знаменитейшим Виталианом», ибо это родство становится само собой под вопрос, раз наш Византиец — не скифский монах. И сами 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 скифский монах Леонтий[118]. Далее, из того же донесения Диоскора видно, что для встречи легатов в Константинополе были высланы два мужа — Стефан и Леонтий; Стефан называется тоже родственником

---

[115] PL T. 63. Col. 475.

[116] PG T. 86. Col. 1268B. Prologus.

[117] *Cotelerius*. Ecclesiae Graecae monumenta. T. III. Vita Sabae (русский перевод: *Палестинский Патерик*. Вып. I. СПб., 1885. С. 52).

[118] *Mansi*. T. VIII. P. 454.

Виталиана[119]. Отсюда выходит, что Стефан и Леонтий — суть оба родственники Виталиана, занимали видные должности в Византии и были, стало быть, людьми очень образованными, но ниоткуда не видно, что они были монахами, да едва ли и удобно было им быть таковыми по их служебному положению, а потому не приходится сомневаться и в безусловном отличии этого Леонтия от скифского монаха того же имени.

Относительно отождествления Леонтия Византийского с Леонтием-монахом и апокрисиарием на религиозных прениях православных с севирианами в 533 г. в городе Константинополе[120] нужно сказать то же, что и о предшествующих гипотезах Лоофса. Для этой гипотезы нет прочного основания. Сами прения, устроенные по инициативе императора Юстиниана в его же дворце, имели в виду примирение севириан с православными и возвращение их в лоно Церкви. Такие прения происходили при Юстиниане нередко[121]. Прениями 533 г. руководил председатель — епископ Ефесский Ипатий. В числе диспутантов были *apocrisiarii... cum Leontio viro venerabile monacho et apocrisiario patrum in sancta civitate constitutorum* «апокрисиарии... с досточтимым Леонтием, монахом и апокрисиарием Отцов, находившихся в святом граде». Центральным пунктом состязаний был Халкидонский собор, значение его вероопределения и отношение его к еретикам. В первой стадии споров были исследованы возражения монофизитов относительно осуждения Халкидонскими Отцами Ефесского собора 449 г. и тех лиц, которые верховодили на нем всеми делами. В защиту Ефесского собора и своих, солидарных с его постановлениями, взглядов на Лицо Богочеловека, севириане приводили места из сочинений свв. Афанасия и Кирилла, архиепископов Александрийских, ссылались 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

[119] Ibid. P. 445-450.

[120] *Mansi.* T. VIII. P. 833: *extat collatio Catholicorum cum Severianis habito Constantinopoli anno Domini 533, tempori Justiniani imperatoris.* О времени этого собеседования мнения ученых расходятся. Лоофс, например, считает этим временем 531 г. (S. 283). См. также *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 374; *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Москва, 1890. С. 315.

[121] *Mansi.* T. VIII. P. 833: *non una tantummodo, sed plures per succedentes annos Monophysitarum cum catholicis collationis habitae intelligantur.*

природу[122]. Опровергая севириан, православные доказывали, что все эти сочинения, в которых говорится о слиянии во Христе двух природ, *falsae sunt epistolae* («суть подложные послания»), и потому на них нельзя основываться в христианском учении. Православные, ссылаясь на ясные слова Вселенских Учителей Афанасия и Кирилла, старались утвердить учение о соединении природ во Христе согласно Халкидонскому учению. Они доказывали неправильное понимание монофизитами известной формулы: 'Одна природа Бога Слова воплощенная', говоря, что здесь нет речи о слиянии природ в одну, как то думают монофизиты, а есть речь только о Боге, принявшем плоть, то есть о Божестве и человечестве, соединившемся в одном Лице Христа, значит, содержится чисто Халкидонское учение, хотя и выраженное в неясной, свойственной дохалкидонскому времени, формулировке. Но не только монофизиты, а и несториане не менее занимали участников собеседования. Они выяснили ложные взгляды несториан на Лицо Христа-Богочеловека, Марии Богородицы, одобрили правильное отношение Халкидонского собора к учителям несторианства, епископам Феодору Мопсуестийскому, Феодориту Кирскому и Иве Эдесскому. В конце заседаний была затронута и теопасхитская формула, причем она не была отвергнута, но ей была дана православная интерпретация.

Если теперь сравнить все содержание этих прений с сочинениями Леонтия Византийского, то ясно выступит для нас один несомненный факт: их автор пишет о тех же самых предметах, о чем ведутся рассуждения на собеседовании, и пишет с живостью и увлечением, ясно показывающими, что эти предметы составляют для него интерес дня[123]. Этим фактом, впрочем, может быть подтверждена только современность Леонтия Византийского этим прениям 533 г. и в самом бóльшем случае — его присутствие и участие в этих прениях. В *Прологе* к сочинению *Contra Nestorianos et Eutychianos*[124] наш автор пишет:

---

[122] Ibid. P. 820.

[123] 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 этим параллелям мы не придаем. 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.

[124] PG T. 86. Col. 1268B.

«Ученые и богомудрые мужи одобрили наши рассуждения, которые мы вели часто и публично (τὰς εἰς τὸ κοινὸν διαλέξεις, ἃς συχνῶς πεποιήμεθα), они убедили нас предать письменно изложение тех сомнений и решений, о которых мы часто толковали».

Если угодно, эти слова можно считать указанием Леонтия 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»[125].

Для нас, собственно, относительно этих прений важно выяснить вопрос, есть ли вышеупомянутый нами 'апокрисиарий Отцов' Леонтий — одна и та же личность с Леонтием Византийским? Мы полагаем, что это — разные личности, и вот почему. Прения в Константинополе происходили в 533 г. Леонтий же Византийский, тот, который сопровождал св. Савву Освященного при его поездке в Константинополь с просьбой к императору о даровании первой и второй Палестине свободы от податей по причине произведенных в них самарянами убийств и опустошений[126], присутствовал в Константинополе во дворце на спорах с апосхистами, то есть отступниками от православия[127] в 531 г.[128]. В это время Леонтий был обличен и оригенизме и в противлении Халкидонскому собору, за что был исключен Саввой из его свиты[129]. Правда, Леонтий Византийский с этого времени остается в Константинополе, но разве возможно предположить, чтобы через год этот же Леонтий не только заставил забыть о его отвержении великим и уважаемым старцем, каким был св. Савва, о его еретичестве, публично доказанном, и даже сделаться старшиной апокрисиариев? В это время еще не было при дворе всесильного епископа Кесарийского, и ему никто не мог проложить такой дороги к быстрому возвышению. Император Юстиниан, столь милостиво относившийся к Савве Освященному и по внушению по-

[125] *Mansi*. T. VIII. P. 818.

[126] *Cotelerius*. Ecclesiae Graecae monumenta. T. III. Vita Sabae. P. 342; *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 110.

[127] Церковное общество в памятниках VI века всегда делится на синодитов, диакриноменов и апосхистов (συνοδῖται, διακρινόμενοι, ἀποσχίσται), то есть на твердых последователей Халкидонского собора, на колеблющихся в признании его и на отступивших от Церкви вообще всяких еретиков.

[128] *Cotelerius*. T. III. P. 344; *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 114.

[129] *Cotelerius*. T. III. P. 347; *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 118.

следнего «восставший против ересей Несториевой и Оригеновой»[130], 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 этих ересей! Итак, все говорит о том, что указанная теория Лоофса принята быть не может, если не хочет быть самопротиворечивой и беспочвенной. 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 Византийского, 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* («Житие св. Саввы») и *Vita Cyriaci* («Житие Кириака Отшельника»)[131]. В обоих *Житиях*, относящихся к VI веку, упоминается некий монах Леонтий, причем особенно подробно и выразительно повествуется о нем в *Житии св. Саввы*, где читаем следующее:

> «Об искоренении гибельной ереси Оригеновой Савва просил потому, что между монахами, при нем бывшими, нашелся один монах, родом Византиец, по имени Леонтий (*τις τῶν μετ᾽ αὐτῶν μοναχῶν Βυζάντιος τῷ γένει Λεόντιος ὀνόματι*), который, будучи принят в Новую Лавру в числе прочих принятых с Нонном после кончины игумена Агапита[132], держался Оригеновых мнений. Он притворно защищал Халкидонский собор, а на самом деле держался Оригеновых мыслей. Почему отец наш Савва, услышавши о сем и вспомнив слова блаженного Агапита [Новолаврского 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»[133].

В *Житии Кириака Отшельника* точно так же говорится:

---

[130] *Cotelerius*. T. III. P. 344; *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 114.
[131] *Cotelerius*. Ecclesiae Graecae monumenta. T. III-IV.
[132] Около 520 г. См. *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 53.
[133] Ibid. Житие св. Саввы. С. 114.

> «Нонн был начальником этого зла [то есть оригенизма в Новой Лавре] и приобрел себе ревностного помощника, поборника и соратника в лице Леонтия Византийского (*Λεόντιον τὸν Βυζάντιον ὑπουργὸν ἔχων καὶ ὑπέρμαχον καὶ συναγωνιστήν*)»[134].

К Нонну, который был «родом палестинец»[135], в деле распространения им оригенизма присоединились еще и другие, и «прежде всего те, кто были в Новой Лавре ученейшими, 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»[136].

Дальнейшая судьба Леонтия в связи с развитием оригенизма в Палестине представляется, по свидетельству *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 души[137]. 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 через него и к самому императору Юстиниану. Вскоре Дометиан становится епископом Галатийским, а Феодор — Кесарийским. Нонн, благодаря их поддержке, смело сеет семена Оригеновы во всей Палестине[138]. 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 Саввой (разумеется, за публичное отвержение и посрамление), он дал всем еретикам совет вооружиться и приступить к разрушению Великой Лавры (св. Саввы). Поэтому 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

---

[134] *Cotelerius*. T. IV. P. 118.
[135] Vita Sabae. Ibid. T. III; *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 52.
[136] *Cotelerius*.Vita Cyriaci. T. IV. P. 118.
[137] *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 128.
[138] Ibid. С. 129.

благодаря тому обстоятельству, что они заблудились по дороге, их преступное намерение не было приведено в исполнение[139].

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 ἀπατηθεὶς*)[140] и ничего не зная о ереси, призвал к себе авву Геласия (игумена Лавры) и принуждал его принять изгнанных. В то же время бывший вместе с Евсевием в Иерусалиме патриарх Антиохийский Ефрем, услыхав о том, что произвели оригенисты 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 Византийского, 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 досадой на это 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 Аскида[141]. И только после осуждения этой ереси на V Вселенском соборе и смерти Аскиды оригенистические волнения стали мало-помалу затихать в палестинских монастырях. «Бог умилосердился над сынами пустыни, — пишет по этому случаю автор *Vitae Sabae*, — посетил и спас нас от порабощения оригенистов, изгнал их от лица нашего, и нас поселил в селениях их»[142].

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 такому отождествлению. Во-первых, отсутствие в литературных памятниках VI века других носителей имени Леонтия, которые близко подходили бы к

---

[139] Ibid. C. 130-131.
[140] Ibid. C. 132; *Cotelerius*. T. III. P. 365.
[141] *Cotelerius*. P. 366-367.
[142] Ibid. P. 375.

нашему Леонтию-писателю, и нетерпеливый гонор ученых-историков, стремящихся во что бы то 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 мотива для отождествления представляются нам 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: *σχολαστικὸς Βυζάντιος* (а не просто — Византийский), и что с неменьшим основанием можно присвоить Леонтию название *Ἱεροσολυμίτης* 'Иерусалимский'. Видеть какой-либо намек автора *Vitae Sabae* в этом указании происхождения 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 других он прямо говорит, что они ученейшие люди, а о Леонтии ничего подобного не сказал. Из того же, что Леонтий повсюду в Житии св. Саввы рисуется практическим деятелем, разъезжающим и хлопочущим по делам своей партии, и из того, что нигде не говорится о 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, каким мы знаем нашего Леонтия.

Но главным препятствием к принятию гипотезы Лоофса для нас служит оригенизм Леонтия *Vitae Sabae*. Против оригенизма вообще мы, собственно, ничего не имеем и охотно соглашаемся, что принадлежность к оригенистическому движению в то время 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 Церкви[143]. Однако в Восточной Церкви всегда

[143] *Photius*. Bibliotheca. P. 904: «Стефан, еп. Говарский, в книге о ереси тритеитов касается лжеучения Оригена и говорит, что все Свв. Отцы пользовались Оригеном, этим кладезем христианской мудрости, и хвалили его. Афанасий

различалось следование Оригену от оригенизма, причем под этим последним в собственном смысле понималось злоупотребление Оригеновым учением, возведение его мнений в догматы и, сверх того, даже искажение истинного церковного учения еретическими мудрствованиями 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, которые злоупотребляют не только взглядами Оригена, но и церковным учением. Извращая последнее, они придают безусловное значение первым и силятся оправдать эти первые через подтасовку последнего. В этом Григорий неповинен, ибо не производил подделок и извращений»[144]. Таким образом, оригенисты характеризуются здесь как люди беззастенчивые, считающие позволительными всякие средства для осуществления своей цели. Все это совершенно согласно с той характеристикой, которая дается в *Vitae 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.

В подтверждение своей гипотезы Лоофс ссылается на различные места в сочинениях Леонтия Византийского, будто бы свидетельствующие 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. *De sectis*: «Ориген, будучи одним из древних людей, бывших прежде Константина, был велик и начитан в Священном Писании и был образованным»[145].

Великий во многих книгах ссылается на него. Григорий Богослов в своих письмах называет его филокалом. Нисский с похвалой отзывается об его мыслях. Дионисий Александрийский пишет о нем и хвалит его. Александр Иерапольский в письме к Оригену сильно восхваляет его. Феофил и Епифаний обращают усиленное внимание на Оригена».

[144] Ibid. P. 905.

[145] *Ὁ τοίνυν Ὠριγένης ἀρχαῖος ἄνθρωπος ὢν τῶν πρὸ Κωνσταντίνου γενομένων μέγας τε ἦν καὶ πεπαιδευμένος εἰς τὴν ἁγίαν Γραφὴν, γραμματικός τε ἦν.* PG T. 86. Col. 1264B.

Здесь автор отзывается об Оригене, без сомнения, в очень лестных выражениях. Но эти выражения всегда бывали свойственны почитателям Оригена, его таланта и творений, и говорят 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 Eutychianos*: «Хорошо их так назвал благоговейный и божественный муж»[146].

В схолии на слова *θεῖος ἀνὴρ* 'божественный муж' стоит: *περὶ τοῦ ἄββα Νώννου φησὶ* 'он говорит об авве Нонне'. В том же сочинении читаем: «И хорошо сказано одним богомудрым мужем, бывшем прежде нас: "Одно лишь желание благое и вечное — это стремление к благому познанию"»[147]. В схолии на слова: *ἀνδρὶ θεοσόφῳ* 'богомудрым мужем' стоит: *περὶ Εὐαγρίου* 'о Евагрии'. Евагрий и Нонн — известные оригенисты[148]. Но во-первых, 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. Во-вторых, Леонтий говорит, что имеет в виду подтвердить свои мысли сочинениями богомудрых писателей (*μαρτυρεῖ τὰ τῶν θεοσόφων συντάγματα*)[149]. 'Богомудрыми' Леонтий в большинстве случаев называет трех Каппадокийцев или двух Александрийцев[150], но не всяких заурядных писателей. Затем, ни у Евагрия, ни у Нонна, из которых о последнем неизвестно, писал ли он вообще что-нибудь, нет цитируемых Леонтием слов. А потому и никаких выводов отсюда делать нельзя. Считать имя Нонна за уникум в VI веке также нет никаких оснований[151], как и Евагрия нельзя только видеть в извест-

---

[146] *καλῶς γὰρ αὐτοὺς εὐλαβὴς καὶ θεῖος ἀνὴρ οὕτω κέκληκεν*. PG T. 86. Col. 1273C, 1276A.

[147] *καὶ καλῶς εἴρηταί τινι τῶν πρὸ ἡμῶν ἀνδρὶ θεοσόφῳ: εἷς πόθος ἀγαθὸς καὶ ἀΐδιος ὁ τῆς ἀγαθοῦς γνώσεως ἐφιέμενος*. PG T. 86. Col. 1285A.

[148] *Cotelerius*. T. 3; Vita Sabae. P. 274, 374, 544, 545: здесь указывается на принадлежность к оригенистам Евагрия, Нонна и Дидима.

[149] Ibid. PG T. 86. Col. 1280C.

[150] Например, PG T. 86. Col. 281C; 1309AB; 1904AC.

[151] В *Луге духовном* Иоанна Москва есть упоминание о пресвитере Нонне, который подвизался в VI веке в киновии Феодосия, вблизи Иерусалима. PG T. 87. Col. 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 г.

ном авторе *Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία*. Нам же думается, что эти схолии плод просто досужих конъектур 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 наличие оригенистических тенденций в сочинениях Леонтия Византийского. Такой ревностный оригенист, каким рисует Леонтия *Vita Sabae*, если он работал на литературном поприще, не мог замолчать своих убеждений. Однако мы не можем найти не только обилия, как бы следовало ожидать, но даже и редких мест с оригенистическим учением у Леонтия Византийского, если не считать более или менее неопределенных выражений, иногда встречающихся у него[152]. 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 Византийского гораздо легче доказать обратное, — его оппозиционность оригенизму. В этом отношении особенно важна вторая половина 10-го раздела в *De sectis*[153]. Здесь Леонтий специально рассуждает об Оригеновых догматах: о субординационизме в Святой Троице, предсуществовании душ, апокатастасисе и конечности адских мучений в будущем. Он отвергает эти догматы как нечестивые и чуждые Преданию Церкви. 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 вставкой Феодора — популяризатора сочинения *De sectis*. Произвольность такого предположения очевидна, ибо оно ни на чем реальном не основано. 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 этого, можно привести другие места из сочинений Леонтия, где по отдельности отрицаются те или другие оригенистические положе-

[152] Таковы — в Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281BC и Col. 1284CD; в Contra Nestorianos. Col. 1492B, Col. 1656CD; в Contra Monophysitas. Col. 1748D и др.

[153] PG T. 86. Col. 1264B-1265CD.

ния, например, предсуществование души, человеческой природы и ипостаси во Христе и вообще во всяком человеке[154].

Наконец, уже совершенно несогласно 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 попранного 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. Добавим еще, что и сама среда, в которой жил и действовал 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 монахов, пришедших в Константинополь вместе с Саввой Освященным, — говорит биограф св. Саввы Освященного, — во время споров во дворце с апосхистами некоторые оказались защитниками Феодора Мопсуестийского»[155]. Мог ли находиться среди таких людей Леонтий Византийский — органический противник Феодора Мопсуестийского, изобличающий его беспощадно в своих писаниях? Затем, Леонтий-оригенист является единомышленником Феодора Аскиды. А этот последний по своим взглядам был чистый акефал и все время преследовал эту цель — дать перевес своей партии в Церкви Восточной[156]. И опять — мог ли Леонтий, этот непримиримый борец с акефалами, уживаться среди них и дружить с ними? Думаем, что никак не мог; все говорит 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 все-таки писатель — Леонтий Византийский, а не другая личность? Утверждать этого никак нельзя. Автор *Vitae Euthymii*, *Vitae Sabae*, *Vitae Cyriaci* — Кирилл, еп. Скифопольский, напротив, известен более со стороны правдивости и точности в передаче своих рассказов. При чтении этих последних сразу обращает на себя внимание

[154] PG T. 86. Col. 1368D, 1377C, 1457B, 1552D, 1617D и Col. 1785B, 1796C, 1944BC и др.

[155] *Cotelerius*. P. 344.

[156] *Liberat.* Breviarium. Cap. 28. Col. 1049; PL T. 68.

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 достаточной определенностью. И сам Кирилл в прологе к *Житию св. Евфимия* умоляет своих читателей не сомневаясь верить всему, что он уже сказал или скажет о свв. подвижниках, ибо об этом он более всего и старается, чтобы передать о них всю правду[157]. В частности, правду о Леонтии Византийском, которого Кирилл изображает в *Vitae 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 Скифопольским[158]. Потому надо предположить преднамеренное извращение фактов и преступное замалчивание со стороны Кирилла относительно Леонтия, если он не упомянул ничего о его писательской деятельности, о его похвальной борьбе с еретиками, о стараниях в пользу утверждения авторитета Халкидонского собора и обо 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: «Узенер, Лекень и другие, — читаем у Крумбахера, — ставят в особенную заслугу Кириллу стремление к точной передаче исторических событий... Представленные им очерки жизни святых отличаются достоверностью приведенных фактов, необычайной тщательностью хронологических указаний и поразительным для того времени историческим чутьем»[159]. На основании таких данных мы не можем признать в Леонтии-оригенисте из *Vita Sabae* нашего Леонтия-писателя и ревностного борца с еретиками своего времени.

Отказ от гипотезы Лоофса для нас вместе с тем есть вопрос о том, кто же в таком случае Леонтий Византийский, или Иерусалим-

---

[157] *Cotelerius*. 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*).

[158] *Cotelerius*. T. III. Vita Sabae. P. 372 и далее, см. также PG T. 86. Col. 299. Notitia: Theodorus Scythopolita.

[159] *Krumbacher K.* Geschichte der Byzantinischen Literatur. München, 1897. S. 186; ср. *Архим. Феодосий.* Палестинское монашество. Киев, 1899. Введение; ср. также *Couret A.* La Palestine sous les empereurs Grecs (326–636). Grenoble, 1869. P. 206 (здесь дается прямо восторженный отзыв о произведениях Кирилла Скифопольского).

ский? Такого Леонтия, прежде всего, мы можем указать в том Леонтии-монахе, которого находим в числе присутствовавших на Константинопольском соборе при патриархе Мине в 536 г. Этот собор, состоявший из 80 Отцов и монахов, собрался для осуждения акефалов и вообще монофизитов по настоянию императора Юстиниана. Хорошо сохранившиеся и изданные Манси акты этого собора позволяют точно установить участников его по подписям, которыми было скреплено каждое из соборных постановлений. Среди этих подписей находим в первых 4-х местах такую: *Λεόντιος μοναχὸς καὶ ἡγούμενος καὶ τοποτηρητὴς πάσης τῆς ἐρήμου ὑπέγραψα* 'подписал я, Леонтий монах, игумен и местоблюститель всей пустыни'[160]. Есть некоторые вариации этой подписи в дальнейших местах, так в Col. 991: *Λεόντιος ἐλέῳ θεοῦ μοναχὸς ποιούμενος τὸν λόγον ὑπὲρ τῶν κατὰ τὴν ἔρημον ἁγίων πατέρων δεηθεὶς ὑπέγραψα* 'я, Леонтий, монах милостию Божией, выступая в защиту святых Отцов пустыни, по просьбе подписал'; в Col. 1019: *Λεόντιος ἐλέῳ θεοῦ πρεσβύτερος καὶ ἡγούμενος ἰδίου μοναστηρίου* 'Леонтий, милостию Божией пресвитер и игумен своей обители'; в Col. 1054: *Λεόντιος πρεσβύτερος καὶ ἀρχημανδρίτης τοῦ ἐν ἁγίοις Τρύφωνος* 'Леонтий пресвитер и архимандрит [обители] иже в преподобных Трифона'; в Col. 1055: *Λεόντιος πρεσβύτερος καὶ ἀρχημανδρίτης μονῆς τοῦ ἁγίου Ἀρχαγγέλου* 'Леонтий пресвитер и архимандрит обители святого Архангела'. Кроме того, в Col. 1073: *Λεόντιος ἐπίσκοπος, Σοσούσης* 'Леонтий епископ'; в Col. 935, 950, 974 и 1148: *Λεόντιος ἐπίσκοπος Ἑλενουπόλεως* 'Леонтий, епископ Еленопольский'; в Col. 1114 и 1115: *Λεόντιος διάκονος* 'Леонтий диакон' и в Col. 1127 *Λεόντιος* 'Леонтий'. 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 последующей церковной письменности ему не присваивается никаких иерархических званий, кроме одного: *μοναχός* 'монах'. Как монах, он мог быть, конечно, и игуменом какой-либо обители, и местоблюстителем всей пустыни (*πάσης τῆς ἐρήμου*), в которой были сосредоточены монастыри.

На каких же данных, кроме этой малоговорящей подписи, мы можем обосновать такое отождествление Леонтия Византийского с этим Леонтием — участником указанного собора? Укажем, прежде всего, на идейную зависимость автора сочинений с именем Леонтия Византийского от постановлений этого собора. Особенно наводит на такую мысль сочинение *De sectis*, разделяющееся на 10 *πράξεις* (ас-

[160] *Mansi.* T. VIII. Col. 911, 931, 942, 954.

tiones) так же, как и деяния собора. Содержание сочинения *De sectis* в более компактном и пространном виде представляет то же самое, что составляло предмет обсуждения и дебатов на соборе. Затем, и остальные труды Леонтия Византийского посвящены исключительно разбору и опровержению ересей — несторианства и монофизитства с их различными секциями, а также выяснению вопроса о подложной литературе, то есть опять-таки — соответствуют в более узком масштабе занятиям и деяниям собора 536 г. В качестве участника собора Леонтий Византийский понял неотложную необходимость литературной борьбы с еретиками-сектантами и, чувствуя себя достаточно подготовленным для осуществления этой важной задачи, немедленно приступил к изданию своих сочинений, которые именно поэтому и носят на себе отпечаток особенной живости и злободневности, как об этом мы 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 Святой 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 века), получил наименование Иерусалимского за то, что в 14 лет поступил в обитель св. Саввы Освященного (12-13 верст от Иерусалима) и прожил там много лет[161].

Но не колеблет ли приведенного аргумента наименование нашего Леонтия ‘Византийским’? Несомненно, это последнее название более прочно утвердилось за Леонтием, потому что именно с ним он перешел в традицию, а не с названием ‘Иерусалимский’. Какой же смысл имеет это прозвище? По общепринятому мнению[162], Леонтий называется Византийским потому, что он был родом из Византии или Константинополя и что там именно протекала его первоначальная жизнь и деятельность. Об этом происхождении Леонтия из Византии нужно сказать, что оно не может быть подкреплено никакими другими соображениями, и для объяснения самого когномена вовсе не ха-

[161] PG T. 97. Col. 791-1444.

[162] PG T. 86. Col. 1185: Notitia, и Col. 1187: Notitia altera. Новейшие ученые следуют в точности высказанным здесь взглядам.

рактерно. Так, наименование Феодора Анагноста таким же прозвищем: *ὁ Βυζάντιος* 'Византийский' объясняется его биографами в том смысле, что *neque id est Byzantii natum esse, sed lectorem Byzantii egisse*, то есть «не то, что он рожден в Византии, но то, что он состоял в Византии анагностом (то есть чтецом)»[163]. И в отношении к первоначальной жизни наименование нашего Леонтия 'Византийским' может иметь не одно только указанное объяснение. Оказывается, Византийскими также назывались знаменитые иноки Византийской киновии в Палестине, основанной преподобным Авраамием[164]. 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 которых мы слышали из его собственной исповеди. Выходом из них было для него предпринятое им дальнее странствование, которое привело его к новому положению, к новым местам и новой деятельности и которое, вместе с тем, сообщило ему и новое название 'Иерусалимский'. Таким образом, мы видим, что два различных наименования Леонтия могут быть удобно отнесены к разным периодам его жизни и деятельности, могут иметь каждое свое объяснение для себя, и потому оба этих наименования могут считаться нисколько не отрицающими друг друга.

Теперь остается решить самый важный и интересный вопрос: если Леонтий Византийский-Иерусалимский есть один из палестинских монахов, бывших на соборе Константинопольском в 536 г., то нельзя ли найти в литературных памятниках того времени дополнительных сведений к его биографии? На этот вопрос нельзя дать какого либо определенного ответа, а можно высказать лишь более или менее вероятные предположения. Так, мы можем указать Леонтия в числе монахов обители св. Евфимия Великого, находившейся недалеко от Иерусалима[165]. Сведения об этом Леонтии находятся в *Vita Euthymii*, написанной Кириллом Скифопольским. К сожалению, эти сведения переданы им хотя и в точности (*σὺν ἀκριβείᾳ*), но, по собст-

[163] PG T. 86. Col. 161-162: Notitia.

[164] *Мосх И.* Луг духовный. Гл. 187. PG T. 87. Col. 3064D; *Палестинский Патерик*. Вып. II. С. 149; Вып. IV. С. 59.

[165] *Древние палестинские обители и прославленные их св. подвижники*. СПб., 1895. Вып. II. С. 1.

венному признанию автора, разрозненно и беспорядочно[166]. Там повествуется об иноке Леонтии, обретающемся в Лавре св. Евфимия и участвующем вместе с лаврским игуменом Фомой 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 услыхав, 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», — говорит о себе Кирилл Скифопольский. Это случилось в 70-й день после кончины св. Евфимия, значит, в 543 г.[167] 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 Византийскому. Подходит она к последнему и по присваиваемым 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. Недостает нам здесь лишь сведений о полемическо-литературной деятельности этого Леонтия, которая для Леонтия Византийского составляет главную задачу его жизни, иначе вопрос об отождествлении этих обеих личностей не оставлял бы в нас никакого сомнения[168].

Есть еще сообщение о Леонтии у преп. Иоанна Мосха, автора «Луга духовного»[169] такого произведения, достоверность рассказов которого, как и произведений Кирилла Скифопольского, стоит вне всякого сомнения[170]. Но, как и в *Vita Euthymii*, рассказ о Леонтии здесь начинается, можно сказать, с конца. Именно здесь в главе 4-й читаем:

> «Авва Леонтий из киновии св. Отца Феодосия рассказывал нам, что после того, как иноки из Новой Лавры были изгнаны, я при-

---

[166] *Cotelerius*. T. II. Vita Euthymii. P. 338; *Палестинский Патерик*. Вып. II. С. 95.

[167] *Cotelerius*. Ibid. P. 314-315; *Палестинский Патерик*. Вып. II. С. 80-82.

[168] К такому же решению склоняется и Рюгамер (S. 63, прим. 3), который, кроме того, находит 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 г.

[169] PG T. 87. Col. 2851-3116 и PL T. 74. Col. 123-240.

[170] *Луг духовный* / Пер. свящ. Хитрова. Сергиев Посад, 1896. Введение. С. V.

> шел 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»[171].

В том же источнике можно найти сведения о Леонтии Киликиянине (авве киновии Новой в честь Марии Богородицы), который, не отходя 45 лет, усердно подвизался, весь погруженный в себя самого[172].

Отождествление Леонтия Византийского с которым-либо из этих двух Леонтиев «Луга духовного» задает нам новый вопрос: насколько позволяют сочинения Леонтия Византийского отодвигать время его жизни к концу VI в., когда жили эти два Леонтия? Что касается «Сходий» *(De sectis)* Леонтия, то уже одно упоминание в них об Иоанне Филопоне и Евлогии, патр. Александрийском[173], говорит за возможность выхода их в свет в конце VI в. Затем, в конце сочинения *Contra Monophysitas* находится упоминание о франках и лангобардах и о нашествии сарацин на Палестину[174]. Эти события по времени относятся к самому концу VI века и потому ясно говорят, что повествующий о них автор жил в то же самое время, если не позже. Но с другой стороны, цитированные нами два сочинения Леонтия Византийского как раз являются самыми сомнительными в отношении своей подлинности и неповрежденности, 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 Византийский не должен считаться пережившим Юстинианов век (565 г.) и что единственной исторической личностью, с какой он может быть отождествлен, является авва Леонтий из Лавры св. Евфимия Великого.

Теперь, резюмируя все сказанное нами порознь о жизни и деятельности Леонтия Византийского, 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 веке, относя рождение его к концу V или самому началу VI века, а смерть — к шестидесятым годам этого века. Всякие точные даты (например,

---

[171] PG T. 87. Col. 2856BC, cap. IV; *Луг духовный*. С. 9-10.
[172] Ibid. Col. 2913BC; *Луг духовный*. С. 77-78.
[173] PG T. 86. Col. 1232CD.
[174] PG T. 86. Col. 1805C, 1896C, 1900AC.

480/490 г. для рождения или 543/624 г. для смерти)[175] совершенно произвольны и не могут быть подтверждены 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 цифрами[176]. Возможно, местом рождения Леонтия была Византия, хотя прозвание 'Византийский', как мы говорили раньше, вернее всего, присвоено Леонтию не по рождению, а по месту первоначальной общественной деятельности, которая поэтому, несомненно, протекала в Византии. В обстановке родной семьи Леонтий, по-видимому, провел 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 в духовной мудрости, которая даруется божественной благодатью чистым сердцем»[177]. 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 записать эти 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 sectis* Леонтий именуется 'византийским схоластиком', то есть 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 Византийскому наименование схоластиком нужно понимать в переносном смысле, как это нередко

---

[175] *Loofs*. S. 298; *Harnack A.* Dogmengeschichte. S. 304; *Tixeront.* Histoire des Dogmes. P. 152.

[176] *Свящ. Лященко Т.* Св. Кирилл, архиеп. Александрийский. Киев, 1913. С. 1 и прим. 1.

[177] PG T. 86. Col. 1268D. *Contra Nestorianos et Eutychianos*: *ὅτι μηδὲ τῆς ἔξω παιδείας μετεσχήκαμεν καὶ τὴν πνευματικὴν διδασκαλίαν, ἣν ἡ θεία χάρις ἐπιχορηγεῖ τότε καθαροῖς τὴν καρδίαν.*

и употреблялось в то время, то есть в значении вообще умного и ученого человека[178]. Допустимо даже и то, что традиция в своем названии Леонтия схоластиком просто отметила принадлежность ему сочинения, надписываемого *Σχόλια* (*De sectis*). 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, наверное, 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 расслышать его. Леонтий, лишенный надлежащего религиозного воспитания и опытного руководства, скоро должен был испытать на себе все тяжелые последствия вредных посторонних влияний. Увлекшись желанием найти и познать истину, он попал в общество несториан и принял их нечестивое учение. Об этом факте своей жизни он с глубокой 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 водительству божественных мужей, которые просветили око души моей святым светом из книг божественной мудрости, из коих они почерпнули истину»[179].

---

[178] Так, *Канизий.* 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, назовут его схоластиком. Если тот же малообразованный придет в город, где есть схоластики и риторы, то перед ними он не посмеет величаться: схоластики будут смотреть на него, как на человека деревенского». См. *Мосх.* Луг духовный. С. 159.

[179] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1357C, 1360A.

Эта страница исповеди Леонтия бросает яркий свет на всю его юношескую многомятежную жизнь, вскрывает перед нами его честную, откровенную душу, его горячий, увлекающийся характер, дает представление о 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 20-х гг. VI века. Правда, там в то время официально не было несторианства: забитое и загнанное со всех сторон, оно ретировалось в Малую Азию, главным образом в пределы приютившей его Персии. Но небольшие, тайные общины несториан, несомненно, существовали и на европейском континенте, а 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 разуметь, 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 дальнее 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 то же время усиленно занимается изучением творений Святых Отцов, с которыми, по его собственному признанию, он был ранее совершенно незнаком[180]. Кабинетные занятия не удовлетворяют кипучей натуры молодого инока, и он стремится принять деятельное участие в борьбе с еретиками. С этой целью он выступает на публичных диспутах, которые происходили нередко при императоре Юстиниане как в Византии, так и в других странах, 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 иеруса-

[180] Ibid. De sectis. Col. 1268B.

лимских монастырей на Константинопольский собор 536 г., под актами которого он и ставит свою подпись. После возвращения с собора, на котором Леонтий до конца осознал необходимость активной борьбы с еретиками и сектантами, он принимается за ученый, писательский труд, не прерывающийся до конца его жизни. Плодами этого труда являются одно за другим сочинения, которые 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 отвести для нее не один десяток лет. В сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий пишет: «Вы же, в своем стремлении к истине, можете иметь в следующем средство забвения и после моего отшествия из этой жизни такой памятник любви, чтобы не погибла красота ее с течением времени: обуздывайте дерзких, более же честных руководите к свету истины, чистому и ясному, какой блещет у Святых Отцов, и молитесь о нас, старающихся сочинять это по любви, как подсказывает наша совесть, и по нашему сердечному расположению»[181]. Эти слова являются как бы завещанием Леонтия, его лебединой 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 Юстинианова царствования был временем сравнительного умиротворения и успокоения в жизни Восточной Церкви. Неусыпные труды императора, полемическо-литературная деятельность ученых богословов, в числе которых был и наш Леонтий, сделали свое дело: волнения еретиков затихли. Еретики частью соединились с Церковью, частью образовали тайные общины, частью удалились в места, недосягаемые 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 оригенистов[182]. Много испытавшему и много потрудившемуся служителю Церкви Божией дано было утешение видеть в конце жизни исполнение его заветных надежд. Таковы, по нашему представлению, главные черты скудной сведениями биографии Леонтия Византийского, или Иерусалимского.

---

[181] Ibid. Col. 1305D, 1308A.

[182] *Cotelerius.* T. II. Vita Euthymii. P. 338; *Палестинский Патерик.* Вып. II. СПб., 1892. С. 96.

Глава 3

Литературные труды Леонтия Византийского. Патрология Миня и ее источники: печатные кодексы и манускрипты. Перечень трудов Леонтия и их классификация. *Подлинные труды* Леонтия: 1. *Contra Nestorianos et Euthychianos*, его автор, время написания и содержание. 2. *Capita Triginta*, 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. *Интерполированные труды*: 1. *Contra Nestorianos*. 2. *Contra Monophysitas*. Единство автора этих трудов, их содержание и время написания. 3. *De sectis*. Происхождение его от Леонтия Византийского. Доказательства интерполированности. Время написания и краткое содержание. Общий взгляд на сочинения Леонтия. *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 Византийского. Сравнение святоотеческих извлечений (флорилегиев) у Леонтия и в Доктрине. Гипотеза Лоофса о «*Схолиях*» Леонтия. Основания для этой гипотезы, заимствуемые из сравнений *Доктрины* с сочинениями Леонтия. Критика их. Наше представление о первоначальном виде трудов Леонтия. *Сочинения, приписываемые* Леонтию: 1) две гомилии и 2) сборник *О священных предметах* Леонтия и Иоанна. Содержание гомилий и невозможность приписывать авторство их Леонтию Византийскому. Авторское участие Леонтия Византийского 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 Византийского, которое помещается в 86-м томе греческой *Патрологии* аббата Ж.-П. Миня[1]. 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 более

[1] Patroligiae Cursus Completus. Series Graeca. *Accurante J.- P. Migne.* Parisiis, 1860. Pars I (Col. 1185-1768) и Pars II (Col. 1769-2016). — До сих пор это издание остается единственным, поскольку новое критическое издание сочинений Леонтия в греческой серии *Corpus Christianorum*, уже свыше двадцати лет подготавливаемое американским ученым *Б. Дейли* (B. Daley), пока еще не вышло в свет. — *Прим. ред.*

раннего времени. При составлении Патрологии издатель стремился главным образом к возможной полноте объема сочинений каждого автора и их хронологическому расположению, насколько таковое могло быть установлено. Надлежащего внимания к подлинности самих 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 необходимого материала и критического отношения к нему. Вот почему «в новейшее время найдено в этой Патрологии более тщательными исследователями много неисправностей и недостатков»[2]. В частности и 86-й том, в котором находятся *Leontii Byzantini opera* 'труды Леонтия Византийского', не свободен от привнесения в его состав элементов, не принадлежащих настоящему автору. Гасс в своем *Энциклопедическом словаре* (изд. 1865), говорит по этому поводу следующее: «К имени этого древнегреческого полемиста и ересеолога (то есть Леонтия) примешано много литературно-исторической путаницы и рукописных заметок. Важнейшие из существующих сочинений с его именем, несомненно, принадлежат этому писателю, однако об одном или двух его сочинениях спорят, относится ли к ним это заглавие»[3]. Спрашивается, отчего же могло произойти такое примешение к сочинениям Леонтия чуждого им материала, и вообще — откуда произошла эта литературная путаница в собрании его трудов?

Ближайшей причиной 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[4]:

(1) *Bigne de la M.* Maxima Bibliotheca patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum. Parisiis, 1644. T. 9;

(2) *Canisius H.* Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive Lectiones antiquae. Amstelodami, 1725. Vol. I;

(3) *Fabricius J. A.* Bibliotheca Graeca patrum. Hamburgi, 1705–1728 T. 8.;

(4) *Gallandius A.* Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum. Venetiis, 1765–1781. T. 12;

---

[2] См. термин 'Патрология' // Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона. СПб., 1890-1907. Том 45. С. 39-40.

[3] Цит. по: *Loofs*. S. 1.

[4] См. PG T. 86. Col. 1187-1192. Примечания к Notitia.

(5) *Majus A.* Scriptorum veterum nova collectio. Romae, 1837. T. 9;

(6) *Idem.* Specilegium Romanum. Romae, 1844. T. 10;

(7) *Fessler J.* Institutiones Patrologiae. Oeniponte: Felician Rauch, 1850–1851. T. 2.

Уже одно то, что все эти издания были выполнены в разное время и разными лицами по различным побуждениям, заставляет с подозрительностью относиться к полноте и неповрежденности имеющихся в них сочинений Леонтия. Здесь 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 печатные 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 из-за небрежности переписчиков повсюду наблюдались «описи, недописи и точки непрямые». Вообще, ручное переписывание ученых литературных трудов в связи с дороговизной писчих материалов всегда служило источником и причиной постепенной порчи и искажения подлинных произведений. Эта общая судьба манускриптов должна была неизбежно коснуться и трудов Леонтия Византийского.

Углубляясь в исторический генезис этих трудов, мы должны, прежде всего, сказать, что им все-таки выпала довольно завидная доля, какая выпадает лишь редким сочинениям, именно — эти сочинения, хотя и не дошли в подлинниках, но сохранились во многих рукописях, имеющих за собой 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 которых содержатся труды Леонтия и которые 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 Туррианов ский*, находящийся в Римской библиотеке Иезуитской Коллегии и относящийся к XI веку; с него произвел свое издание Канизий.

3. *Кодекс Лавдиановский*, принадлежащий Бодлеанской библиотеке в Оксфорде и относящийся к IX–X векам.

4. *Кодекс Омоновский*, хранящийся в Парижской Национальной библиотеке[5], относящийся приблизительно к XII веку.

Самый ценный из всех этих кодексов, без сомнения, Лавдиановский. Он написан на пергаменте и отличается наиболее полным собранием сочинений нашего Леонтия. Обращает на себя внимание многозначительное послесловие, которым 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 себя более или менее полное собрание трудов Леонтия, есть кодексы, в которых находятся списки отдельных сочинений Леонтия. Таковы:

1. *Афонский кодекс*, открытый Рюгамером[6] в Афонском монастыре св. Григория, в котором содержатся *Κεφάλαια κατὰ διαφόρων αἱρετικῶν* («Главы против различных еретиков») — сочинение хотя и без имени автора, но ясно, что оно написано Леонтием, 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 Коллегии Кларомонтан. На этот кодекс указал Юнглас[7]; в нем есть сочинение Леонтия *Contra Nestorianos et Eutychianos*.
3. *Кодекс Januensis 27* (XI век).
4. *Кодекс Escorial. 458* (XI век).
5. *Кодекс Vatican. Palat. 342a* (XVI век)[8].

---

[5] *Loofs*. S. 11-15; *Rügamer*. S. 8, 14; *Diekamp F.* Doctrina patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster, 1907. S. XII-XVIII.

[6] *Rügamer*. S. 4.

[7] *Junglas*. P. 20-21. По-видимому, этот кодекс известен и Лоофсу, который его означает так: Bibliotheca Philippicae, 1483 (S. 125, прим.).

[8] *Krumbacher*. Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 55. Сочинения Леонтия в указанных последних трех кодексах еще не изданы.

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 большой неисправностью, значительными погрешностями, начиная с самого надписания и кончая самим их содержанием. Вследствие этого возникает необычайная трудность в установлении круга подлинных трудов Леонтия, а равно в определении степени неповрежденности отдельных мест его сочинений. Эта трудность может быть преодолена только тогда, 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 их изданиях и на тех данных о них, которые дает нам наша наличная действительность.

В *Патрологии* Миня, в настоящее время основном, несмотря на несовершенство, источнике для всех изучающих литературные труды Леонтия, помечены следующие десять названий таких трудов:

1. *Λεοντίου σχολαστικοῦ Βυζαντίου Σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου...* («Леонтия Схоластика Византийского Схолии со слов Феодора...») сочинение, по-латыни надписанное: *De sectis* («О сектах»)[9]. Сочинение взято из печатного кодекса Галландия, который заимствовал его у Леунклавия, а этот последний из манускрипта И. Самбуки[10].
2. *Λεοντίου μοναχοῦ λόγοι γ' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν* («Леонтия монаха три Слова против несториан и евтихи-

[9] PG T. 86. Col. 1193-1268. CPG 6823. В *Clavis Patrum Graecorum*. Turnhout, 1979. Vol. 3. P. 194 и в *Patrologia*. Vol. V. Dal Concilio di Calcedonia a Giovanni Damasceno. I. Padri orientali / a cura di *A. di Berardino*. Genova, 2000. P. 310-311 это сочинение приписывается Леонтию Схоластику (Псевдо-Леонтию). — *Прим. ред.*

[10] В *Bibliotheca Lugduno-Batavae* значится: 1. Leontii Byzantini historia sectarum. Basileae, 1578; 2. Ejusdem Scholae de sectarum historia excerptae ex ore Theodori abbatis. Paris, 1589. В *Maxima Bibliotheca patrum* (Parisiis, 1677): Leontii advocati Byzantini scholae ex ore abbatis Theodore. Вообще это сочинение Леонтия перепечатывалось часто и охотно, что объясняется его несомненным интересом и разнообразием его содержания.

ан»), по-латыни надписанное: *Contra Nestorianos et Eutychianos*, в трех книгах[11]. Перепечатано из собрания А. Мая, который взял его из Ватиканского рукописного кодекса; есть оно и в Омоновских манускриптах.

3. *Τοῦ πανσόφου μοναχοῦ κὺρ Λεοντίου τοῦ Ἱεροσολυμίτου κατὰ τῶν δύο τὰς ὑποστάσεις Χριστοῦ λεγόντων...* («Премудрого монаха господина Леонтия Иерусалимского против говорящих о двух ипостасях во Христе»), по-латыни надписанное: *Contra Nestorianos*, в семи книгах[12].
4. *Τοῦ πανσόφου μοναχοῦ κὺρ Λεοντίου Ἱεροσολυμίτου ἀπορίαι πρὸς τοὺς μίαν φύσιν λέγοντας...* («Премудрого монаха господина Леонтия Иерусалимского апории против говорящих об одной природе»), по-латыни надписанное: *Contra Monophysitas*[13]. Оба последние сочинения взяты у А. Мая, который издал их с Ватиканского рукописного кодекса.
5. *Τοῦ μακαρίου Λεοντίου τὰ τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σεβήρου* («Блаженного Леонтия тридцать Глав против Севира»), по-латыни надписанное: *Capita Triginta adversus Severum*[14]. Минь перепечатал это сочинение с издания А. Мая, Май же — с Ватиканского рукописного кодекса[15].
6. *Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σεβήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν* («Разрешение умозаключений, предложенных Севиром»), по-латыни надписанное: *Adversus argumenta Severi*[16]. Греческий

---

[11] «Против несториан и евтихиан». PG T. 86. Col. 1268-1396. CPG 6813. — *Прим. ред.*

[12] «Против несториан». PG T. 86. Col. 1399-1768f. CPG 6918. В *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 3. P. 309 и в *Patrologia*. Vol. 5. P. 312 это сочинение приписывается Леонтию Иерусалимскому. — *Прим. ред.*

[13] «Против монофизитов». PG T. 86. Col. 1769-1901. CPG 6917. В *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 3. P. 309 и в *Patrologia*. Vol. 5. P. 312 это сочинение приписывается Леонтию Иерусалимскому. — *Прим. ред.*

[14] «Тридцать Глав против Севира». PG T. 86. Col. 1901-1916. CPG 6814. Другое название этого сочинения *Epaporemata* («Затруднения», сокр. *Epap.*). — *Прим. ред.*

[15] Данное сочинение также пользовалось большой 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 афтартодокетов, находится в рукописной *Паноплии* Евфимия Зигабена, в Московской Синодальной библиотеке, № 228, л. 175-181.

[16] «Против аргументов Севира». PG T. 86. Col. 1916-1945. CPG 6815. — *Прим. ред.*

текст А. Мая и латинский — Г. Канизия для этого сочинения сделан с Ватиканского и Турриановского манускриптов. Имеется это сочинение и в кодексе Лавдиановском.

7. *Τοῦ αὐτοῦ Λεοντίου πρὸς τοὺς προφέροντας ἡμῖν τινὰ τῶν Ἀπολλιναρίου ψευδῶς...* («Того же Леонтия против тех, кто предлагает нам некие подложные [сочинения] Аполлинария»), по-латыни надписанное: *Adversus fraudes Apollinaristarum*[17]. Это сочинение находится во всех манускриптах, кроме Омоновского.
8. *Λεοντίου πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως ὁμιλίαι* («Гомилии Леонтия, пресвитера Константинопольского»), по-латыни надписанные: *Leontii Byzantini Sermones*[18]. Греческое и латинское издание этого сочинения сделано с издания Ф. Комбефи[19].
9. *Fragmenta Leontii Byzantini* («Фрагменты Леонтия Византийского»)[20], заимствованные Минем у А. Мая, последним же — из Ватиканских манускриптов.
10. *Appendix. Leontii et Joannis Collectanea de rebus sacris* («Приложение. Леонтия и Иоанна Сборник о священных предметах»)[21]. Минь перепечатал это сочинение с издания А. Мая.

Таков почтенный список сочинений Леонтия Византийского, изданных в *Патрологии* Миня. Но все ли эти сочинения действительно принадлежат Леонтию Византийскому, 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 — византийский адвокат, то — иерусалимский монах, то — константино-

---

[17] «Против подлогов аполлинаристов». PG T. 86. Col. 1948-1975. CPG 6817. — *Прим. ред.*

[18] «Слова Леонтия Византийского». PG T. 86. Col. 1976-2004. CPG 7888 (In mediam Pentecosten); 7889 (In sanctam Parasceven magnae haebdomadis). В *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 3. P. 487 и в *Patrologia*. Vol. 5. P. 91 это сочинение приписывается Леонтию, пресвитеру Константинопольскому. В настоящее время этому автору приписывается 14 гомилий, в том числе и эти две. См. *Clavis Patrum Graecorum*. Vol. 3. P. 489-490; *Patrologia*. Vol. 5. P. 90-92. — *Прим. ред.*

[19] См. *Combefis F.* Graeco-Latinorum Patrum Bibliothecae novum auctarium. T. 1-2. Parisiis, 1648.

[20] PG T. 86. Col. 2004-2016. CPG 6819. — *Прим. ред.*

[21] PG T. 86. Col. 2017-2034.

польский пресвитер и т. д. Нельзя забывать еще и того, что, кроме сочинений Леонтия в 86-м томе *Патрологии* у Миня, в других томах того же издания есть сочинения: Леонтия, еп. Неаполитанского, и Леонтия Дамаскина[22]; Леонтия пресвитера и монаха[23]. Такое различие в надписаниях сочинений с именем Леонтия сильно осложняет вопрос о числе и действительной принадлежности сочинений собственно Леонтию Византийскому. К 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 Византийского выяснилось, что он не только Византийский, но также и — Иерусалимский, то есть 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 веку. На основании этих данных мы можем более или менее смело и безошибочно рассуждать о подлинности и неповрежденности сочинений Леонтия Византийского, и те сочинения, которые приписываются ему во всех манускриптах и не имеют существенных различий в своих текстах, считать подлинными и неповрежденными. Те сочинения, которые при одинаковых титулах обнаруживают существенные различия в тексте, в составе отдельных книг и прочее, считать хотя и подлинными по происхождению от Леонтия Византийского, но интерполированными, то есть имеющими текстуальные изменения, вставки и сокращения. Наконец, сочинения, которые по своему титулу и содержанию не удовлетворяют общим и основным требованиям для сочинений Леонтия Византийского, следует считать неподлинными, ошибочно присоединенными волей издателей к собранию его литературных трудов. К первой категории из вышеуказанного списка сочинений Леонтия Византийского мы относим:

1. *Contra Nestorianos et Eutychianos*,
2. *Capita Triginta*,
3. *Adversus argumenta Severi*,
4. *Adversus fraudes Apollinaristarum*.

Ко второй категории:

1. *De sectis*,
2. *Contra Nestorianos*,

[22] T. 93. Col. 1159-1747; 1748.
[23] T. 88. Col. 549-716.

3. *Contra Monophysitas*,
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 Византийского

• 1. На первом месте в числе подлинных сочинений Леонтия Византийского 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, несмотря на все просьбы письменно изложить свои мысли и решения, которые им высказывались на диспутах, он медлил с исполнением этих просьб и только теперь находит возможным исполнить этот долг любви и благодарности по отношению к своим почитателям и покровителям[24]. О том же самом напоминает он и в предисловии к III книге того же сочинения[25]. Затем, во II книге, Леонтий проговаривается относительно своих планов на будущее: «Что касается Севира, — говорит он, — то это мы оставим для дальнейших книг»[26]. Из этого ясно, что автор данным сочинением начинает ряд других книг, в которых специально будет заниматься Севиром. Далее, в прологе к извлечениям из книг еретика Феодора Мопсуестийского[27], 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 собой у Леонтия *Contra Nestorianos*, где детально разбираются все заблуждения Феодора Мопсуестийского. Таким образом, в своем сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий указывает на все другие сочинения, которые появились впоследствии. Вот почему в древней-

[24] PG T. 86. Col. 1268B.
[25] Ibid. Col. 1357C.
[26] Ibid. Col. 1326A: *μακροτέροις ταμιευσόμεθα λόγοις*.
[27] Ibid. Col. 1384.

ших манускриптах (например, Лавдиановском) собрание сочинений Леонтия и открывается прямо сочинением *Contra Nestorianos et Eutychianos*, а не сочинением *De sectis*, как это мы видим у Миня. Разбираемое сочинение не только по-порядку 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 некоторые указания на личность автора. Отчасти мы уже видели это из ранее приведенной исповеди Леонтия об его уклонении в несторианство[28]. 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 которым прибегают несториане с целью пропаганды своего учения.

> «Многие подарки и вспомоществования они обещают, даже милость императора, почет у властей и ученых, которых имеют своими сообщниками. О безмерное зло! Они не отступят прежде, нежели незнанием или нуждой, лестью и всякими другими способами опутают тех, кто не бдительно хранит 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 нет самих никакого поста, уединения и бодрствования (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)»[29].

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 обществе[30]. Нужно думать также по этим словам, что Леонтий в не-

---

[28] Ibid. Col. 1357C, 1360A.

[29] Ibid. Col. 1361BC.

[30] *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.

сторианском обществе положил начало своему изучению святоотеческой литературы, здесь воспринял он первые уроки той религиозно-полемической 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 их опаснейшим противником, ибо он знал из своего опыта все тайные ухищрения и козни, которые они употребляли в деле совращения православных в свое общество.

С другой стороны, это сочинение носит на себе очень ясные признаки не только богословской, но и светской образованности своего автора, хотя он всячески старается скрыть это по своей глубокой и искренней монашеской скромности[31]. Так, здесь мы находим оригинальное геометрическое доказательство несостоятельности монофизитского тезиса, что у Сына Божия одна природа после Воплощения[32]. Кроме того, вообще язык этого сочинения изобилует многими философскими и научными терминами, которые возможны только в произведении высокообразованного писателя[33].

Время написания разбираемого нами сочинения может быть отнесено приблизительно к 535 г. Такую датировку мы можем обосновывать указанием на то обстоятельство, что автор этого сочинения считает разделение монофизитской партии на севириан и юлианистов фактом уже свершившимся и всем известным. А это разделение произошло в Александрии после смерти патриарха Тимофея в 535 г.[34] Лоофс, а за ним и Рюгамер склонны датировать это сочинение более ранним временем, 528–529 гг.[35] Но данные, приводимые ими в свою пользу, не отличаются основательностью. Так, название Антиохии Феуполисом[36] не только не говорит против нашего утверждения, но усиливает его. Евагрий свидетельствует, что Антиохия в 526–528 гг. 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 о ее благо-

[31] Ibid. Col. 1258B, 1272B, 1344D, 1353B и др.

[32] Ibid. Col. 1292ABC.

[33] Ibid. Col. 1333C, где упоминается об астрологии, гороскопии; Col. 1389A: о сиренах и т. д., — все это несомненные доказательства светской образованности и начитанности автора.

[34] Ibid. Col. 1317C, см. Theologische Literaturzeitung, 1909, № 8. S. 209.

[35] *Loofs*. S. 23-24; *Rügamer*. S. 10-11.

[36] PG T. 86. Col. 1364D.

устройстве»[37]. Ефрем был патриархом с 527 г. по 546 г. Таким образом, во-первых, с точностью нельзя сказать, в каком, собственно, году произошло переименование Антиохии; во-вторых, Леонтий в цитированном месте говорит о «церкви древней Антиохии, теперь (*νῦν*) называемой Феуполисом». Это '*νῦν*' могло быть с одинаковым удобством сказано как в 529 г., так и в 535 г.

Не противоречат устанавливаемой нами дате и ссылки Леонтия на Дионисия Великого[38], под которым нужно разуметь не Дионисия, еп. Александрийского, а Дионисия Ареопагита, ибо оба цитируемых Леонтием места находятся в трудах этого последнего[39], причем второе место воспроизводится в более пространном виде преп. Анастасием Синаитом[40] с определенным указанием: *τοῦ ἁγίου ἀποστολικοῦ διδασκάλου Διονυσίου* 'святого апостольского Учителя Дионисия'. Правда, писатели IV в. наименование *ὁ μέγας Διονύσιος* 'великий Дионисий' приписывают всегда Александрийскому епископу[41], но они еще не знают Дионисия Ареопагита, сочинения которого, по крайней мере в настоящем их виде, могли появиться не ранее V века[42]. Однако несомненно и то, что уже в первой половине VI в. со-

[37] *Euagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica. IV. 6. PG T. 86. Col. 2712 и прим. 28; ср. Col. 2308, прим. 22. См. также *Mansi*. T. VIII. P. 811.

[38] Считаем небесполезным здесь привести эти цитаты из Дионисия Великого в русском переводе: а) PG T. 86. Col. 1288BC: «И Троица по природе (*τῇ φύσει*) есть именно то, что есть что-то одно из усматриваемых в Трех, потому что не из Трех несовершенных одно совершенное, но из Трех совершенных одно пресовершенное и предсовершенное (*ἓν ὑπερτελὲς καὶ προτέλειον*), как где-то сказал Великий Дионисий». б) Ibid. Col. 1304-1305A: «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 фрагментах из многочисленных творений Дионисия Александрийского (PG T. 10. Col. 1237-1344, 1577-1602 и PL T. 5. Col. 89-100, 117-128) нет приведенных нами выдержек.

[39] Обе цитаты находятся в сочинении: De divinis nominibus. PG T. 3, первая в Col. 648C, ср. 977B; вторая в Col. 665C, ср. 641B.

[40] *Ὁδηγός*. PG T. 89. Col. 305D, 308B. Автор знал и Дионисия Александрийского и отличал его от «его блаженного соименника» (*μακάριον συνώνυμον*), под которым вероятнее всего понимать Ареопагита. См. PG T. 89. Col. 289CD; ср. Col. 213D.

[41] Так называет Дионисия Александрийского Евсевий Кесарийский (PG T. 20. Col. 637), а за ним Афанасий и Василий Великие и др.

[42] *Попов И.* «Дионисий Ареопагит» // Православная богословская энциклопедия. СПб., 1903. Т. 4. С. 1079: «Сочинения эти составлены не ранее 476 г. и не позднее 20-х годов VI века».

чинения Ареопагита на Востоке стали повсюду известными, и пра вославные полемисты цитировали их, не стесняясь[43]. И наш Леон тий приводит одну такую прямую цитату из Дионисия Ареопагита[44]. Последнее обстоятельство ставит перед нами новый вопрос: не под рывают ли указанной нами хронологии эти ссылки Леонтия на Аре опагита? Рюгамер думает, что писатель, цитирующий Ареопагита и считающий его сочинения подлинными, должен жить даже раньше VI века, в ту пору, когда еще не заходила на Востоке речь о подлож ности ареопагитских сочинений[45]. Вопрос об этом был поднят и первый раз на Константинопольском собеседовании православных с севирианами в 533 г. Но если Леонтий Византийский и был на этом собеседовании, тем не менее он через два года вполне мог оставить цитату из этого писателя в своем сочинении, ибо не все ведь произ ведения Дионисия были объявлены подложными, а только некото рые, подделанные и испорченные монофизитами-севирианами. Тру ды Дионисия в Палестине пользовались весьма великим уважением не только во времена Леонтия, но и долго после него и с полным доверием цитировались. Там жил вероятный современник нашего автора Иоанн, еп. Скифопольский, который составил первый ком ментарий на сочинения Ареопагита, также быстро распространив шийся в Палестине[46]. Другим комментатором Ареопагитик является преп. Максим Исповедник (VII век), который отзывается об Ареопа гите как о *τῷ παναγίῳ καὶ ὄντως θεοφάντορι Διονυσίῳ τῷ Ἀρεοπαγίτῃ* 'всесвятом и поистине богоявляющем Дионисии Ареопагите'[47]. Вспомним, наконец, и о том, что автору обсуждаемого сочинения

---

[43] Ibid. C. 1079: например, Андрей Кесарийский в своих толкованиях на Апокалипсис, св. Ефрем Антиохийский (*Photius.* Bibliotheca. P. 804. PG T. 86 Col. 2102C), Софроний Иерусалимский (Ibid. P. 889: Synodica epistola).

[44] В Патрологии Миня эта цитата, к сожалению, опущена, как опущены им и многие другие цитаты. Но она приводится Галландием в его *Bibliotheca Veterum Patrum*. Venetiis, 1767. T. 12. P. 683 и далее под заглавием: Dionysii Areopagitae. Цитата эта взята из сочинения *De divinis nominibus* (см. PG T. 3. Col. 728B).

[45] *Rügamer*. S. 12.

[46] *Krumbacher*. Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 55-56. Сохранились некоторые фрагменты комментария в соборных деяниях у *Mansi*. T. X. P. 1107 и T. XI. P. 438.

[47] PG T. 91. Col. 660D: *τοῦ ἁγίου Μαξίμου μυσταγωγία*. В сочинении *Περὶ διαφόρων ἀπορίῶν* среди многочисленных цитат из произведений Ареопагита, еп. Афинского, приведенных у Максима, Дионисий называется различными похвальными именами: см. Col. 1045D, 1048A, 1080B, 1085A, 1188C, 1241A, 1285AB, 1289A, 1312D и др.

ничего неизвестно о V Вселенском соборе[48] 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 нечестия[49]. 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 потому, что пишет ранее указанных сроков и только подготавливает общество к совершившимся в них событиям.

Сочинение *Contra Nestorianos et Eutychianos* 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»[50]. 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 «энантиодокетизмом» (т. е. 'противоположным докетизмом'). Справедливо полагая, что в борьбе с противниками самое важное дело — условиться в понимании главных терминов, Леонтий тщательно исследует значение этих последних и доказывает, что монофизиты допускают в своей терминологии и аргументации много передержек, натяжек и всякой путаницы. Они придают ложное толкование аналогии человека, считая 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 Лицу Христа Богочеловека.

Во *второй* книге Леонтий доказывает ту истину, что Христос по человечеству был истинным человеком, состоявшим из разумной души и тела, а по Божеству — 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. Поэтому Юлиан и его

[48] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1381A.
[49] Ibid. Col. 1364-1377, 1384-1385.
[50] Ibid. Col. 1269A.

последователи являются неправыми, когда утверждают, что тело Спасителя было нетленно до Воскресения; этим они уничтожают во Христе истинного человека и этим, в свою очередь, разрушают все дело нашего спасения через Христа. Леонтий не хвалит, однако, и Севира с его адептами, как не выдержавших своей точки зрения в учении о Лице Иисуса Христа. Но автор откладывает более подробное суждение о севирианах до последующего сочинения, а теперь все внимание сосредотачивает на афтартодокетах, учение которых и подвергает всестороннему рассмотрению и опровержению.

Третья книга посвящается разбору несторианского учения, причем дается обстоятельная характеристика недостойных приемов несториан при завлечении ими жертв в свои сети. Автор обрушивается со всей силой своей эрудиции на ересеначальников — Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского, нечестивое учение которых здесь последовательно воспроизводится и пунктуально разбирается. В конце *первой* и *второй* книги Леонтий приводит специальные цитаты из писаний Свв. 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 которых то говорит о своих личных намерениях, то обращается к своим читателям, то воссылает благодарение Господу: такое однообразие в построении сочинения свидетельствует о несомненной принадлежности его во всем объеме одному автору Леонтию Византийскому

• 2. Сочинение *Capita Triginta contra Severum* в греческой редакции находится у А. Мая[51], а в латинской у Галландия[52], причем в последней носит надпись, заимствованную из Туриановского манускрипта: *Dubitationes hypotheticae et definientes contra eos, qui negant esse in Christo post unionem duas veras naturas*, то есть 'Предположительные и объяснительные мысли против тех, кто отрицает во Христе две истинные природы'[53]. Своим малым объемом и конспективностью изложения, напоминающей простые тезисы к какому-либо обширному сочинению, это сочинение производит, действительно, впечатление схематического указателя тех пунктов, в которых расходится монофизит Севир с Православной Церковью. Такой указа

[51] Scriptorum veterum nova collectio. T. 7. Pars. I. P. 40-45.
[52] Bibliotheca veterum patrum. T. 12. P. 715-718.
[53] PG T. 86. Col. 1191, прим. 10; Col. 1187-1188, III.

ний 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 само заключение данного сочинения. Здесь Леонтий пишет: «Мы не предполагали писать книги, но желали бы всеми силами любим, более нас способным и усердным, дать материал и побуждение для окончательной обработки»[54]. Можно предположить поэтому, что эти *Capita* по времени их сочинения автором (но не выпуска в свет) предшествовали выпуску сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Подтверждением такого предположения могут служить, по наш взгляд, даже начальные слова сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*, где автор говорит, что ему предстоит «объяснить некоторые тезисы, имеющиеся в первом исследовании» (*τινὰ κεφάλαια, τὰ ἐν ἀκολουθίας ἐχόμενα τῆς πρώτης ζητήσεως ἐπιλύσασθαι*)[55]. Что же за *πρώτη ζήτησις* 'первое исследование' он имеет здесь в виду? Нельзя, конечно, сказать с уверенностью, но предположительно можно считать его за *κεφάλαια* (*Capita triginta*). В сущности, по своему содержанию *Contra Nestorianos et Eutychianos* и представляет развитие в широком масштабе все тех же вопросов, которые в кратком виде поставлены в *Capita Triginta*[56]. Таким тесным родством этих сочинений определяется и время опубликования *Capita Triginta*, а именно вслед за сочинением *Contra Nestorianos et Eutychianos*, приблизительно в 536 г., в том году, когда Леонтий участвовал на соборе, осудившем фальшивую терминологию догматики и недостойные приемы полемики севириан.

Содержанием *Capita Triginta* служит указание тех заблуждений, в которые впадают севириане со своим учением об одной Божественной природе во Христе. Аргументация, на которую они опираются в своих взглядах, подвергается со стороны Леонтия строгой критике и всем признается несостоятельной. Те упреки, которые делают севириа-

[54] PG T. 86. Col. 1916B.

[55] Ibid. Col. 1273A.

[56] У Лоофса (S. 80-81) и Ермони (P. 57) указаны такие близкие параллели между данными сочинениями. Capita 20, 21, 22, 23 = Contra Nestorianos et Euthychianos. Lib. 2. Col. 1317D-1321; Capita 25, 26, 27 = Lib. 1. Col. 1280CD, 1288A, 1292AB, 1301-1304.

не в адрес Восточной Церкви, принимающей Халкидонское определение, совершенно неосновательны: Церковь учит правильно и разумно о Христе, ее терминология по отношению к Лицу Богочеловека точная и совершенная терминология. Изменение или перетолкование ее ведет за собой 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. *Adversus argumenta Severi* (или *Ἐπίλυσις, Эпилисис*) тесно примыкает к предыдущему сочинению и по своему внутреннему содержанию и по своей зависимости от сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Потому в древних манускриптах оба этих сочинения обычно и следуют одно непосредственно за другим. Обращают на себя особенное внимание два места этого сочинения, проливающие свет на его происхождение. Первое:

> «И того, что прежде нами собрано было в защиту истинного учения из Свв. Отцов против несториан и евтихиан, 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 вынуждены предложить еще это сочинение, хотя и не составляющее подробного исследования»[57].

Отсюда ясно видно, что Леонтий был побужден к написанию этого сочинения 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 энантиодокетов (*ἐν τῷ πρώτῳ κεφαλαίῳ τῶν ἀρτίως ἠπορημένων καὶ ἐξῆς καὶ ἐν τῷ πρώτῳ λόγῳ τῆς πραγματείας τῆς γενομένης ἡμῖν κατὰ τῶν ἐναντιοδοκητῶν*) с Божией помощью нами сказано весьма обстоятельно. Поэтому повторяться и кружиться (*παλιλλογεῖν καὶ ἀνακικλοῦν*) мы уклоняемся»[58].

Это место нам кажется весьма неприкровенно указывающим на предыдущие сочинения Леонтия *Capita Triginta* и *Contra Nestorianos et Eutychianos*, первая книга которого направлена против энантиодо-

[57] PG T. 86. Col. 1916C.
[58] Ibid. Col. 1936C.

котов[59]. Сама диалогическая форма речи данного сочинения весьма напоминает вторую книгу *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Ввиду именно этой материальной и формальной зависимости *Эпилисиса* от *Contra Nestorianos et Eutychianos* Май в своем издании Леонтия поместил *Эпилисис* между 1-й и 2-й книгой сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Находясь в близком отношении к этому последнему сочинению вообще, *Эпилисис* по мыслям и выражениям также часто напоминает и *Capita Triginta*[60]. Все эти соображения, в свою очередь, убеждают нас в несомненной принадлежности данного сочинения Леонтию Византийскому, 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 попытки спасти свое положение, защитить свое учение несокрушимой аргументацией.

Содержание сочинения составляет разговор православного с акефалом, причем 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 перед 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 неслиянны. Их можно разделять и сливать 'мысленно' (τῇ ἐπινοίᾳ), в действительности же обе природы существуют одновременно — и в единстве, 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 по отношению к Лицу Иисуса Христа, Леонтий обстоятельно и точно выясняет значение их согласно требованиям здравого разума и учению Свв. Отцов, на слова которых он каждый раз ссылается.

---

[59] Лоофс ссылается на указанное место для оправдания своей гипотезы об одном сочинении Леонтия, которое впоследствии было разделено на несколько самостоятельных трактатов. Но, как справедливо ему заметил и Юнглас (S. 12-14), здесь не содержится никакого подтверждения указанной гипотезы, а напротив отсюда можно извлечь скорее как раз обратные доказательства.

[60] Параллели могут быть указаны в следующих местах; Cap. 10 = 1920B; Cap. 27 = 1920D; есть сходство и с другими сочинениями Леонтия: Col. 1928CD = Contra Monophysitas. Col. 1788A; Contra Nestorianos. Col. 1533 и т. д.

• 4. В противоположность Лоофсу и Ермони[61] мы причисляем и сочинение *Adversus fraudes Apollinaristarum* к подлинным трудам Леонтия. Этот труд имеется в Ватиканском кодексе, что побуждает и Рюгамера смотреть на указанное сочинение как на подлинное сочинение Леонтия[62]. 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 его писателя — Иоанна Скифопольского[63], служит то, что Леонтий в данном сочинении становится как бы и противоречие сам с собой, когда в сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* цитирует то самое послание Юлия, принадлежность которого Аполлинарию для автора *Adversus fraudes Apollinaristarum* должна быть очевидной[64]. «Но этот довод, — говорит проф. А. Спасский, — теряет свою силу, если мы допустим с Рюгамером, что сочинение *Adversus fraudes Apollinaristarum* написано позднее *Contra Nestorianos et Eutychianos*; Леонтий мог и изменить свое первоначальное мнение»[65]. Указанное соображение, конечно, имеет свое значение, но оно не решает окончательно вопроса об авторе данного сочинения. Нам думается, что более сильным доказательством в пользу принадлежности этого сочинения Леонтию Византийскому, а не кому-либо другому, может служить все внутреннее содержание этого сочинения, все те его мелкие детали, которые не бросаются в глаза порознь, но взятые вместе неотразимо убедительны.

В данном сочинении автор специально исследует ту апокрифическую литературу, которой пользовались монофизиты для оправдания своего учения и для обвинения Халкидонского собора в ересичестве. 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

---

[61] *Loofs*. S. 91; *Ermoni*. P. 44.

[62] *Rügamer*. S. 14.

[63] *Loofs*. S. 302.

[64] *Спасский*. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. С. 116-117.

[65] *Rügamer*. S. 15-16.

автором. Так, в *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий высказывает только в виде намека свои подозрения в подлогах, говоря:

> «И если кто возьмет в руки церковную историю, составленную учеником Аполлинария Тимофеем, тот не вынесет из этого труда никакого другого впечатления, кроме одобрения Аполлинария, ибо вся она собрана из многочисленных писем к нему и ответов на них»[66].

Для Леонтия, очевидно, еще не выяснился вопрос о подделке монофизитами или несторианами святоотеческой литературы. Он только жалуется на их недостойное обращение с текстом этих писателей, так как они бесцеремонно вырывают отдельные слова и фразы и на основании их навязывают писателям мысли, которых те не придерживались[67]. 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 ἑνότητος*... 'Послания Юлия Римского, как кажется, из [сочинения] о единстве во Христе'[68]. Вслед за этим он говорит, что по содержанию своему приведенная фраза не соответствует взглядам Юлия: таких слов нет ни в одном 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* 'как кажется' 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[69]. Вслед за цитатами из этих сочинений автор говорит: «Сказал ли бы это Юлий, пусть каждый желающий сам рассмотрит». Следующую далее цитату из Григория Чудотворца Леонтий надписывает так: *Γρηγορίου τοῦ Θαυματουργοῦ, ὥς φασιν, ἐν τῇ κατὰ μέρος πίστει* 'Григория Чудотворца, как говорят, в частном [изложении] веры'[70]. И дальше говорит: «Во-первых, скажем, что такое сочинение неизвестно, и можно сильно сомневаться насчет его авторитетности».

---

[66] PG T. 86. Col. 1377C.
[67] Ibid. Col. 1377D, 1380A.
[68] Ibid. Col. 1865B.
[69] Ibid. Col. 1868ABC, 1873BC.
[70] Ibid. Col. 1873CD.

Эти слова вместе с ὥς φασιν 'как говорят' опять-таки свидетельствуют о колебании автора относительно трактуемого предмета.

Ничего подобного не наблюдается в сочинении Леонтия *Adversus fraudes Apollinaristarum*. 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 Свв. Отцов[71]. И далее приводит одно за другим эти места из сочинений Аполлинария и его учеников (Валентина, Тимофея, Полемона). В своем отзыве о них Леонтий твердо говорит:

> «Мы признаем 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»[72].

На основании всех этих данных мы считаем не только возможным, но и необходимым утверждать, что настоящее сочинение есть подлинное сочинение Леонтия Византийского и относится не к первым опытам его пера, но является зрелым плодом расцвета его таланта и развития писательской деятельности[73]. Хронологически мы можем его отнести не раньше, чем к началу сороковых годов VI столетия. В виде основания для такой датировки можно сослаться на следующее место из данного сочинения: «Письмо Аполлинария из давнишнего экземпляра, найденного в библиотеке Андрея, боголюбезнейшего (θεοφιλεστάτου) епископа Сидонского»[74]. И далее приводится сам текст письма. Титулование Андрея θεοφιλέστατος 'боголюбезнейший', а не μακάριος 'блаженный' 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 г., и 2) подпись его под посланием Епифания, еп. Тирского, к собору Константинопольскому 536 г.[75] Допустимо, что Леонтий в качестве участника указанного собора получил здесь возмож-

---

[71] Ibid. Col. 1948A.

[72] Ibid. Col. 1969AB.

[73] Крумбахер, говоря о сочинении Adversus fraudes Apollinaristarum, называет его «мастерским произведением», чем и подчеркивает внешнюю и внутреннюю солидность этого труда. См. *Herzog J. J.* Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1902. S. 392.

[74] PG T. 86. Col. 1969C.

[75] *Mansi*. T. VIII. P. 1082.

ность познакомиться с присланным документом из библиотеки Андрея и впоследствии воспользовался им для обличения аполлинаристов в их подлогах.

Относительно содержания разбираемого сочинения говорить много нечего после того, что уже сказано[76]. В нем от начала и до конца приводятся одна за другой цитаты из сочинений Аполлинария и аполлинаристов, ложно надписываемые именем Свв. Отцов. 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, которые с очевидностью явствуют из представляемых им доказательств аполлинаристских подлогов.

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

В. Интерполированные сочинения Леонтия Византийского

Под именем интерполированных сочинений Леонтия Византийского мы понимаем ту серию его трудов, которые являются, в сущности, его же собственными и подлинными трудами, но 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 закон-

[76] Упомянем об одном, может быть, небезынтересном наблюдении, сделанном нами во вступительных строках данного сочинения. Леонтий пишет: «Да будет же тебе это ясно, как и всякому любителю истины (δῆλον δέ σοι γενήσεται καὶ παντὶ τῷ φιλαλήθει), из всего того, что мы приведем из сочинений как самого Аполлинария, так и его учеников» (PG T. 86. Col. 1948B). Кому это: «тебе»? Автор, очевидно, предназначает 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.

ченный вид, но предоставил сделать это другим. В особенности это нужно сказать о сочинении *De sectis*, которое уже самим надписанием своим убеждает нас в том, что оно обязано своей окончательной обработкой и опубликованием авве и философу Феодору. В *Патрологии* Миня *De sectis* стоит на первом месте в ряду сочинений Леонтия, но в смысле подлинности и неповрежденности его по вышеуказанной причине следует, наоборот, поставить на последнем.

• 1. Первым же из интерполированных сочинений мы считаем трактат *Contra Nestorianos*, который является самым большим по объему сочинением у Леонтия Византийского. Он состоит из 7 книг, разделенных на 218 глав. Каждая из книг носит особое заглавие, и котором и указывается основная мысль, развиваемая автором.

Так, в 1-й книге Леонтий опровергает тех, кто неправильно учит о соединении Божества и человечества во Христе, кто признает во Христе две особые ипостаси и отрицает соединение их в одну. Автор выясняет словесные термины, которыми выражается соединение, и путем логических умозаключений доказывает еретикам, что их «общие принципы и выводы обнаруживают только их глупость»[77].

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 само понятие ипостаси и направляет свои доказательства к тому выводу, что только «блаженны мы, знающие две природы и одну ипостась»[78].

В 3-й книге Леонтий обличает несториан в признании ими двух особых сынов во Христе. Путем аналогий, примеров и свидетельств Священного Писания он доказывает всю нелепость такого учения и говорит о необходимости признавать Христа одним Лицом и одним Единородным Сыном Божиим, с Которым нераздельно соединился и Сын Девы Марии.

4-я книга посвящается опровержению ложных взглядов несториан на Пресвятую 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 свт. Кирилла Александрийского от несправедливых нападок несториан и вы

[77] PG T. 86. Col. 1437C.
[78] Ibid. Col. 1566A.

ставляет его как поборника истины и выразителя истинного церковного учения об Иисусе 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 по православной догматике, якобы впадающей в самопротиворечие со 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 Своем храме, что Воплощение было не только внешним актом, а действительным и истинным соединением Бога и человека в едином Лице, именуемом Христом[79].

Наконец, в 7-й книге пригвождаются к позорному столбу, по собственному выражению автора, те, кто осуждает принимающих выражение: «Один из Троицы пострадал плотью»[80]. По Леонтию, этот тезис нисколько не еретичен, если он православно истолковывается, а именно если под словами: 'Один из Троицы' разумеют Иисуса Христа, Сына Божия, вторую ипостась Святой Троицы, во плоти ставшую вместе и Сыном Пресвятой 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 нашего спасения, 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 своем горьком опыте узнавший все их полемические приемы и аргументы и теперь высыпающий на их собственные головы те угли, которыми они думали сжечь души православных христиан. Собст-

[79] Ibid. Col. 1757C.
[80] Ibid. Col.1757D.

венно, вот это широкое знакомство автора с несторианством, с его научно-богословской тактикой и этикой вместе 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 Византийскому, ибо он по преимуществу был таким богословом в первой половине VI века.

Для большей убедительности в авторской принадлежности Леонтию Византийскому этого трактата напомним о том, что еще в сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий обещал написать обстоятельное сочинение против несторианского учения и его главных представителей, особенно против Феодора Мопсуестийского[81]. 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 Византийского. Сюда нужно отнести сам способ ведения полемики с еретиками. Леонтий усвоил себе метод 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 Nestorianos et Eutychianos* и в *Adversus argumenta Severi*. Далее, в разбираемом сочинении можно указать много мест, весьма сходных по идейной и формальной стороне с текстом подлинных сочинений Леонтия[82]. Решительным же свидетельством принадлежности разбираемого трактата Леонтию Византийскому, а не кому-либо другому, служит не только близость, но совершенная тождественность той терминологии, какой автор пользуется в своей полемике с несторианами. Эта терминология слишком своеобразна и характерна, чтобы сразу не узнать по ней нашего Леонтия, автора прежде рассмотренных нами сочинений.

Но, признавая в главном и существенном это сочинение подлинным произведением Леонтия Византийского, мы не считаем его свободным от интерполяций, сокращений и других текстуальных

---

[81] PG T. 86. Col. 1385AB.

[82] Таковы параллели: Col. 1420D = 1276C; Col. 1565C = 1289D; Col 1563A = 1357 и др. У Лоофса (S. 170-173) и Ермони (P. 72-73) указаны и другие сходные места, по нашему мнению, не особенно подходящие.

повреждений. Доказательством этого служит наличие некоторых особенностей, не свойственных подлинным сочинениям Леонтия Византийского. Так, уже в самом названии 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 выражения[83], которые совсем не подходят к стилю Леонтия. Наряду с художественно выполненными в литературном отношении страницами[84], в этом же сочинении местами у автора наблюдается неясность в выражениях, запутанность в развитии мыслей, вообще необработанность речи. Наличное состояние текста, в котором мы находим его у Миня, с первого же взгляда убеждает нас в его нечистоте и поврежденности. Так, мы видим здесь неоднократные перерывы текста[85], свидетельствующие о неисправном состоянии оригиналов, с которых производилось печатное издание. В свою очередь, неисправность дошедших оригиналов говорит слишком ясно о тяжелой судьбе, испытанной ими от рук переписчиков и читателей на протяжении многих веков существования, а именно о пропусках, вставках и изменениях, не без ущерба, конечно, для смысла и содержания сочинения.

В отношении данного сочинения, к сожалению, приходится признать даже нечто больше простой интерполированности, а именно — переделку плана сочинения по сравнению с первоначальным расположением частей. Так, во введении к сочинению автор говорит, что оно должно состоять из 8 частей, и в последней 8-й части должно заключаться опровержение «тех, кто измышляют некоторые иные, несуществующие соединения» (Col. 1401A). Но в сохранившемся до нас тексте имеется только 7 частей, или книг этого сочинения. Вот почему в конце последнего мы встречаем такую заметку переписчика: «Думаю, что недостает обличения 8-го их нечестия и его рассмотрения. Книга сия переписана Корнелием Мурмурейским в 1552 году»[86]. 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, безус-

[83] См. PG T. 86. Col. 1584BC и др.
[84] Ibid. Col. 1465, 1494, 1497, 1560, 1745 и др.
[85] Ibid. Col. 1477, 1496, 1505, 1768 и др.
[86] Ibid. Col. 1768B.

ловно, компетентного. В *Vita Leontii* Генриха Канизия[87] 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 'трудных вопроса', или предложенные исследования о тех, которые признают одну природу во Христе, и опровержение этого догмата, и свидетельства Свв. Отцов. Вторая — против тех, которые признают две ипостаси во Христе... и т. д. (согласно плану, изложенному во Введении к существующему трактату *Contra Nestorianos*). 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 *Contra Nestorianos* действительно был из 8 книг, и этой 8-й книгой была ныне существующая у Миня книга с особым титулом *Contra Monophysitas*, в которой находятся 63 ἀπορίαι 'трудные вопросы' и к которой приложены свидетельства Свв. Отцов. В таком только полном составе это сочинение и может действительно соответствовать вышеуказанному нами намерению автора (ср. Col. 1385A). Вместо такого цельного сочинения мы теперь имеем две отдельные с особыми заглавиями части, что явно говорит о самовольном нарушении первоначального плана, а вместе с этим, вероятно, и сокращении объема сочинения позднейшими его редакторами.

Едва ли можно также сомневаться, что те, кто не остановился перед коренной ломкой плана сочинения, не стеснялись переделками и в деталях. Мы видели уже отчасти печальные следы таких переделок в тексте сочинения. К этому добавим еще бросающееся в глаза место в 4-й книге, 37-й главе[88], где автор заканчивает свою речь о Пресвятой Деве Марии торжественным: Ἀμήν. Каждая из 3-х книг сочинения: *Contra Nestorianos et Eutychianos* также имеет такой конец[89]. 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 свт. Кирилла Александрийского о Лице Иисуса Христа и Его Пречистой Матери. Возможно, это материал самого Леонтия, и, судя по языку и мыслям, даже положительно можно сказать, что это его

---

[87] *Bigne*. Maxima Bibliotheca. P. 661D.
[88] PG T. 86. Col. 1713A.
[89] Ibid. Col. 1308A, 1353C, 1384B.

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 следовательно, и все сочинение включить уже в разряд неподлинных, интерполированных.

Относительно времени написания Леонтием трактата *Contra Nestorianos* нужно сказать, что он должен был появиться не позже конца первой половины VI столетия, того именно времени, когда сильно разгорелся в Восточной Церкви спор относительно вождей несторианства и подготовлялось соборное осуждение их и их сочинений благодаря известному эдикту императора Юстиниана о трех главах и возникшей из-за него горячей полемике между Востоком и Западом. Указанное сочинение Леонтия носит на себе все признаки злободневности. Автор нередко проговаривается о том, что во 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, так же и все энергии и прочие их последствия. А вы на все это не обращаете внимания»[90]. 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»[91]. В Col. 1585A есть намек на происходивший в то время взаимный спор несторианами 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 несторианами и севирианами 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 века.

• 2. Как уже было нами указано выше, сочинение *Contra Monophysitas* в древних рукописях составляло часть трактата *Contra Nes-*

[90] Ibid. Col. 1473B.

[91] Ibid. Col. 1553C. Подобных мест можно указать и еще несколько, например, Col. 1457B, 1566A, 1568CD, 1641 и др.

torianos. Всматриваясь в содержание настоящей книги, мы сразу же убеждаемся в том, что эта книга написана совершенно по тому же методу, по какому и весь указанный трактат. Как там сначала ставится возражение несториан, а потом дается опровержение его с православной точки зрения, так и здесь представляются один за другим ложные взгляды монофизитов, 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 тему, поставленную автором в общем плане, изложенном во введении к трактату *Adversus Nestorianos*? Эту тему он формулировал так: «Против нечестия, состоящего в отрицании ипостасного единения (*τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν*) и в признании некоторых других несуществующих единений» (Col. 1401A). В издании Миня данное сочинение надписывается: «Против признающих одну соединенную природу Господа нашего Иисуса Христа»[92]. 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 природ во Христе, которые предлагаются монофизитами, кроме одного ипостасного единения, то есть к раскрытию заданной ранее темы. Автор приводит и исследует в своем сочинении многие виды соединений, которые выдумываются противниками и которые никак неприменимы ко Христу[93]. Все свои рассуждения автор заканчивает собранием свидетельств Свв. Отцов (*μαρτυρίαι τῶν ἁγίων*). Такое приложение стоит в прямом согласии с другими произведениями Леонтия[94] и всего лучше подтверждает принадлежность

[92] PG T. 86. Col. 1770.

[93] Ibid. Col. 1772D, 1773A, 1809D, 1813D, 1816A.

[94] Каждая из трех книг сочинения Contra Nestorianos et Eutychianos заключается такими извлечениями из различных авторов. Сочинение Contra Monophysitas сопровождается наиболее обильным сводом мест как из святоотеческих творений, так и из писаний монофизитских вождей и из их поддельной литературы, которой они пользовались в полемике с православными. Это обилие можно объяснить, с одной стороны, тем, что Минем здесь приведены цитаты в полном виде, тогда как в других местах им были сделаны многие опущения (например, Col. 1309-1310C; 1355-1356C; 1395-1396A). С другой стороны, несомненно, что Леонтий приводимые цитаты предназначал не только для Contra Monophysitas, но и для всего трактата Contra Nestorianos, в котором он ссылается на Свв. Отцов вообще очень мало и в котором ведутся более рационально-философские рассуждения, изредка дополняемые свидетельствами из Священного Писания. Лоофс (S. 186-188) и Ермо

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 совпадающие, но по мыслям весьма близко напоминающие места из других трудов Леонтия[95].

Но, будучи безусловной собственностью Леонтия, сочинение *Contra Monophysitas*, несомненно, интерполированное сочинение. На это указывают уже первые строки книги, которые начинаются с ἀλλὰ 'однако' — союза соединительного: ἀλλὰ ταῖς αὐτῶν ἀπαντήσαντες ἀπορίαις, ὀλίγα τινά νῦν ἐκ πλειόνων καὶ ἡμεῖς αὐτοῖς ἀνταπορήσωμεν 'однако, столкнувшись с их трудными вопросами, теперь и мы выдвинем им некоторые встречные вопросы — немногие из многих'[96]. Ясно, что здесь мы имеем дело с продолжением речи, начало которой утрачено. Затем, само расположение материала в книге не отличается упорядоченностью и дает повод подозревать вмешательство чужих рук в первоначальный состав и расположение его. Так, после свидетельств Свв. Отцов, начиная с Col. 1877B, в сочинении следует ряд возражений (монофизитских) против Халкидонского собора и опровержение их. А далее предлагаются на разрешение вопросы, касающиеся внутренней жизни монофизитской общины, то есть прямого отношения к трактуемому предмету не имеющие. При этом и данной здесь характеристике монофизитской общины есть очень прозрачные намеки на более позднее время, чем то, когда могло быть написано это произведение Леонтием. Так, здесь упоминается о франках (Col. 1805C), о лангобардах (1896C) и о нашествии сарацин на Палестину (1900A), то есть о таких исторических движениях и событиях, которые имели место позднее, нежели жил и писал наш автор. Наконец, в данном сочинении замечаются грубые ошибки, прямо невозможные при признании сочинения неповрежденным.

ин (P. 79) приводят сравнительную таблицу этих патристических извлечений, находящихся вообще во всех сочинениях Леонтия. И мы собираемся впоследствии особо говорить об этих извлечениях у Леонтия и о тех выводах, которые можно сделать из наблюдений над ними. Но заранее оговариваемся, что эти выводы никакого изменения в решение обсуждаемых нами вопросов не вносят.

[95] Ермони (P. 77) приводит большую таблицу таких параллелей, причем многие из них имеют сходство только видимое, случайное и потому ничего не говорят о 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, со своей стороны, можем указать на следующие особенно выразительные параллели: Col. 1809D = 1632D; 1816A = 1589C-1512B; 1769A = 1292 и др.

[96] PG T. 86. Col. 1769A.

Так, в Col. 1821C и 1829A одна и та же цитата оказывается то в письме свт. Кирилла к императору Феодосию, то в письме Кирилла к Иоанну Антиохийскому. Еще: в Col. 1805D и 1884AB одна и та же формула свт. Кирилла оказывается происходящей то от свт. 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 А. Мая[97], а Май взял его или у А. Галландия[98], или у Манси[99], Манси же свое издание сделал с рукописного кодекса Марциана (XII века)[100]. Сопоставление рукописного текста данного сочинения с печатными его изданиями обнаруживает различное расположение материала в содержании и местами неодинаковое его изложение. Все это убеждает нас в необходимости признать данное сочинение в настоящем его виде значительно поврежденным по сравнению со своим подлинником.

Вопрос о времени написания данного сочинения решается на основании тех же самых данных, как и относительно *Contra Nestorianos.* Но можно привести несколько мест и из *Contra Monophysitas* для подтверждения той мысли, что во время написания этого сочинения в Восточной Церкви происходила оживленная борьба религиозных партий и они настойчиво стремились отстоять свои убеждения ввиду неотразимой их критики со стороны православных. Так, в Col. 1817A Леонтий говорит: «Если так рассуждать о единении Христа, то лучше вам оставить судить о том, Бог Он или человек. Если же таковым вы Его и не считаете, 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 Col. 1804D[101]. Затем, относительно Севира Леонтий выражается так:

> «У нас не было целью, Господь свидетель, порицать незнание единоприродного мужа (ἀνδρὸς ὁμοφυοῦς ἄγνοιαν ὀνειδίζειν) и опубликовать гнилые его речи, но так как он сам горячо противодействовал догмату [Халкидонскому] и был изгнан с Антиохий-

[97] *Collectio nova veterum patrum.* Romae, 1833. T. 8.

[98] *Bibliotheca veterum patrum antiquorumque scriptorum.* Venetiis, 1765–1781. T. 12.

[99] T. 7. Florentia, 1762.

[100] PG T. 86. Col. 1190, прим. 9; см. также у Лоофса (S. 176-179), где на сравнительном тексте первоначального и последующего изданий сочинения Contra Monophysitas показано значительное различие последнего от первого, что и служит ярким доказательством его интерполированности.

[101] Ср. также Col. 1817A, 1844BC и др.

ской кафедры... то необходимо было нам представить оценку этого мужа, чтобы неопытные не обманулись его учением»[102].

Такие выражения говорят по меньшей мере о хронологической близости писавшего эти строки к Севиру, который умер в 538 г. Поэтому как вообще весь *Contra Nestorianos*, так, в частности, и данное сочинение мы считаем написанными в конце первой половины VI века.

Содержанием сочинения *Contra Monophysitas* служит опровержение неправильных взглядов монофизитов, представлявших Воплощение Христа как *σύγχυσις* '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, присваивающей Себе свойства человеческой природы как Свои собственные. Такое учение не есть какое-либо новое учение, это учение Свв. Отцов Афанасия, Кирилла и других. Поэтому автор делает многочисленные выписки из их сочинений. Не довольствуясь этим, он для сравнения с православными авторами приводит и подлинные цитаты из сочинений монофизитов: Аполлинария, Тимофея (Элура) и Севира. Относительно первого из них Леонтий выяснил, что его сочинения монофизитами заведомо выдавались за сочинения Свв. Отцов Афанасия Александрийского и Юлия Римского, что доказывается сочинениями аполлинаристов Тимофея и Полемона, а также свидетельством Иоанна, еп. Скифопольского. Монофизиты в своем учении исходили из совершенно неправильного понимания Халкидонского вероопределения, которое они считали несторианствующим, как и сам собор — пристрастно действовавшим. Леонтий оправдывал как действия собора, так и его формулу, а севириан осуждал как за догматические заблуждения, так и за многие неблаговидные явления в практической жизни их общины.

• 3. Относительно последнего из интерполированных сочинений Леонтия — *Схолий*, или *De sectis*, нам уже немало приходилось говорить при выяснении личности Феодора, упоминаемого в титуле этого сочинения. Мы приняли такое положение, что Феодор — лицо,

[102] Ibid. Col. 1845A. Лоофс (S. 182) указывает на Col. 1868D, где Севир будто бы называется *παλαιότερος αἱρεσίαρχος* 'древнейший ересиарх', но в данном месте, напротив, *οἱ παλαιότεροι αἱρεσίαρχοι* 'древнейшие ересиархи' отличаются от Севира с Диоскором.

обработавшее и опубликовавшее имевшийся у него под руками подлинный материал Леонтия Византийского в особой книге под названием *Σχόλια Λεοντίου* '*Схолии Леонтия*'. Записанный затем переписчиком со слов Феодора, этот материал и получил настоящий вид книги *De sectis*. Доказательством того, что в основе этого сочинения лежит Леонтиев подлинник, могут служить параллельные места с подлинными произведениями Леонтия. Так, например, в Col. 1197D и далее, где автор рассуждает о взаимоотношении ересей Савеллия и Ария, Нестория и Евтихия, можно наблюдать не только одинаковые мысли, но и их словесную формулировку, тождественную с *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Col. 1276C и далее). В Col. 1240-1241 совершенно одинаково с внутренней и даже во многом с внешней стороны развиваются мысли о воипостасном человечестве Христа, как и в сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Col. 1276-1277). В рассуждении относительно подложных писем, выдаваемых аполлинаристами за святоотеческие, усматривается множество сходных по мыслям и выражениям мест (например, Col. 1253-1256) с *Contra Monophysitas* (Col. 1864-1865) и *Adversus fraudes Apollinaristarum* (Col. 1949A, 1968A). Вообще язык, терминология, аргументация не оставляют никакого сомнения в том, что *De sectis* принадлежит Леонтию Византийскому.

Но если нет сомнений 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 которому сочинение и увидело свет. Затем, так как это сочинение с первого же времени нашло себе очень большой спрос среди читателей, то оно весьма часто переписывалось, а эти переписи сопровождались также неизбежными описками и ошибками, то есть способствовали искажению подлинного текста. Чтобы доказать, что наши утверждения в данном случае не являются голословными, укажем здесь на некоторые наши наблюдения над текстом *De sectis*.

Так, в *actio* 5 автор, излагая историю событий в Восточной Церкви после Халкидонского собора, говорит: «По смерти Анастасия императором становится Юстин I (*Ἰουστίνος πρῶτος*), а через полтора года (*μετὰ ἕνα ἡμισὺ ἐνιαυτόν*) на трон восходит Юстиниан. Когда же этот царствовал и был синодитом (*τούτου βασιλεύσαντος καὶ τῶν συνοδιτῶν ὄντος*), тогда Север, испугавшись, убежал в Алексан-

дрию вместе с епископом Юлианом Галикарнасским»[103]. Относительно этих слов нужно сказать, что тот, кто их писал, безусловно, писал во время императора Юстина II или позже, ибо иначе он не имел основания к Ἰουστίνος прибавлять πρῶτος и не мог говорить о царствовании Юстиниана в форме прошедшего времени (βασιλεύσαντος), то есть автор должен был жить и писать во второй половине VI столетия. Таковым по нашей версии не мог быть Леонтий Византийский, не переживший Юстинианова века. Но в таком случае как же мог Леонтий ошибиться так грубо, как это допущено здесь? Юстин I царствовал около 10 лет, а не полтора года, бегство же Севира в Александрию падает на время царствования именно Юстина I, а не Юстиниана. Леонтию это должно было быть хорошо известным. Рюгамер, относя все эти несообразности на счет ошибок переписчиков, восстанавливает подлинный текст такой конъектурой: вместо ἕνα нужно читать ἐννέα, вместо τούτου — τοῦ[104]. Возможно, конечно, принять и эту догадку, но она имеет значение только для устранения первой несообразности (времени царствования Юстина I), вторая же (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, указанные хронологические неточности мы предпочитаем отнести на прямой счет аввы Феодора. При этом последний мог и ошибаться при исчислении годов царствования Юстина I, так как в действительности почти во все время его правления рядом с ним стоял в качестве соправителя и главного деятеля Юстиниан, племянник Юстина[105].

Такое же, по существу, объяснение может быть дано и относительно дальнейших анахронизмов в этом сочинении. Так, в том же *actio* 5 перечисляется ряд Александрийских патриархов, причем автор останавливается на Евлогии, занимавшем кафедру с 579 по 607 г. Целью автора в данном случае представляется желание указать, что благодаря стараниям императора Юстиниана и в Александрии, этом старинном гнезде монофизитства, дело изменилось к лучшему: «Все они [епископы] после Павла были синодиты», то есть последователи Халкидонского собора. Авва Феодор (еп. Скифопольский) в качестве реставратора Леонтиева подлинника свободно мог добавить сведения о

[103] PG T. 86. Col. 1229C.

[104] *Rügamer.* S. 25.

[105] *Euagrius Scholasticus.* Historia Ecclesiastica. IV. 9; PG T. 86. Col. 2717D-2720A.

Евлогии; такому предположению благоприятствует и контекст: *μετὰ Ζωΐλον γίνεται* (а не *ἦν*) *Ἀπολλινάριος… μετὰ Ἰωάννην Εὐλόγιος* ‘после Зоила становится [епископом] (а не ‘был’) Аполлинарий… после Иоанна — Евлогий’[106]. Ничего неприемлемого нет и в том, что эту вставку сделал позднейший переписчик по своей симпатии к Евлогию или просто, чтобы округлить приведенную здесь *ἡ τάξις τῶν ἐπισκόπων* ‘последовательность епископов’.

Вслед за указанной хронологической погрешностью в том же *actio* находим и другую: это — сообщение о ереси тритеитов, *οὗ αἱρεσίαρχος γέγονεν ὁ φιλόπονος* ‘чьим ересиархом был Филопон’[107]. Иоанн Филопон не был виновником этой ереси, возникшей в середине VI века[108]. Филопон же выступил с теоретическим оправданием этой ереси и потому, конечно, стал для нее *αἱρεσίαρχος*[109]. Выражение автора *De sectis* о Филопоне *γέγονεν* ‘стал’ наводит на мысль, что он уже далеко по времени отстоит от Филипона, значит, и от Леонтия Византийского, современником которого был, нужно думать, Филопон. И опять, такие сведения можно отнести на счет аввы Феодора, для которого имело свой смысл, — раз уж зашла речь о развитии ересей в Александрии, — закончить ее сообщением о последнем еретическом (тритеитском) движении. Такое предположение подкрепляется также 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 *actio* 6 сочинения *De sectis* находим такое трудно согласующееся с хронологией Леонтия как автора сочинения выражение: *ἄλλη ἀπορία ἡμῖν ἀνεφύη ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ*, то есть ‘иное недоумение явилось у нас со времен Юстиниана’, это именно анафематство Юстинианом трех глав. *Ἀπὸ τῶν χρονῶν* ‘со времен’ можно, конечно, истолковать и по Рюгамеру[110] в смысле «от начала царствования Юстиниана», однако все же более естественным и правдоподобным будет видеть здесь указание автора на то, что времена Юстиниана для него давно прошли, а потому — и объяснить

---

[106] De sectis. Col. 1232C.

[107] Ibid. Col. 1232D.

[108] Первым выразителем тритеизма считается Иоанн Аскоснагис, который пропагандировал его в особом сочинении, сопровождавшемся многочисленными ссылками на учение Свв. Отцов.

[109] *Болотов.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 352-354.

[110] *Rügamer.* S. 24.

это место удобнее опять-таки ссылкой на авву Феодора, под диктовку которого кто-то и записал сочинение *De sectis* Леонтия.

Указывают[111] еще и на другие места, в которых видна интерполированность текста данного сочинения. В одном из них 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»[112]. Но в *Adversus fraudes Apollinaristarum* говорится, что его автору — Леонтию известно и о подлинных письмах папы Юлия, «о которых помнили Афанасий и историки»[113], а в *Contra Monophysitas* [114] он даже приводит цитату из такого письма. В Col. 1256D утверждается, что то место из послания свт. Кирилла Александрийского, где формула последнего: «Одна природа Бога Слова Воплощенная» признается происходящей от свт. Афанасия, есть место подложное. Наоборот, в *Contra Monophysitas* (Col. 1865A) говорится, что Кирилл сам хвалил Афанасия и его вышеуказанную формулу, вполне разделяя ее. В Col. 1261D и 1264B незнание ἄγνοια в отношении человеческой природы Христа считается автором за православное мышление, а в *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Col. 1373B) ἀγνοεῖν 'незнание' во Христе как Богочеловеке автором отрицается. Лоофс, признавая Леонтия Византийского оригенистом, вынужден, вместе с тем, и целую половину последнего *actio* 10 в *De sectis* признать добавленной к Леонтиевому оригиналу, так как здесь опровергаются Оригеновы догматы[115]. Для нас нет 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 догадаться, что это сочинение все до конца, включая и противооригенистическое место, принадлежит одному писателю. Так, последнее *actio* начинается теми же словами, какими начинается и речь об Оригене и его догматах[116]. Конец *actio*, в свою очередь,

---

[111] *Loofs*. S. 144; *Rügamer*. S. 28.

[112] Ibid. Col. 1253D.

[113] Ibid. Col. 1969A.

[114] Ibid. Col. 1828A.

[115] Ibid. Col. 1264-1265.

[116] ἄξιόν ἐστι... καὶ περὶ τῆς δόξης τῶν Γαϊανιτῶν... διεξελθεῖν 'достойно рассказать и о мнении гайанитов' = ἄξιον δὲ καὶ περὶ Ὠριγένους καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων εἰπεῖν 'достойно сказать и об Оригене и его учениях'. Ibid. Col. 1260B-1264B.

совершенно напоминает такой же конец каждой из трех книг *Contra Nestorianos et Eutychianos*[117]. Все это, вместе с характерным для Леонтия языком, говорит о принадлежности обсуждаемых мест нашему Леонтию Византийскому, хотя и прошедших через вторые руки. Далее, все древние списки этого сочинения включают целиком и последнее *actio*; следовательно, и опровержение оригенизма[118]. Наконец, существует сочинение одного неизвестного монаха Георгия, писателя VII века, опубликованное Дикампом[119] под заглавием *Γεωργίου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου ἔκ τῶν κεφαλαίων τῶν πρὸς Ἐπιφάνιον περὶ αἱρεσέων* 'Георгия монаха и пресвитера из глав о ересях, к Епифанию'. Автор этого сочинения обнаруживает несомненное знакомство с сочинениями Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Contra Monophysitas* и *De sectis* и даже делает из них извлечения. Между прочим, он использует место из *De sectis* (*actio* 4. Col. 1220C), в котором характеризуется учение Аполлинария (= *κεφάλαιον 10*, *περὶ Απολλιναρίου*, у Георгия). Наблюдаемые в тексте сочинения Георгия различия с текстом *De sectis* Леонтия свидетельствуют, с одной стороны, о том, что этот последний текст подвергся переработке не раньше VIII 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 стал бы знакомиться с сочинениями Леонтия.

О времени написания Леонтием *De sectis* хотя бы в черновом, необработанном виде нужно сказать, что оно должно было появиться не ранее, чем в последние годы его литературной деятельности. Причина этого в том, что данное сочинение представляет собой, во всяком случае, попытку к систематизации всего того материала, который по частям дан в отдельных трудах Леонтия. Судя же по тому, что сочинение кончается обличением оригенизма, можно полагать, что оно написано в те времена, когда вопрос об этой ереси сильно волновал умы христиан Восточной Церкви. А это было в 50-е гг. VI века, до и после V Вселенского собора. Этим самым временем мы и считаем необходимым датировать написание *De sectis*.

---

[117] Ibid. Col. 1268A = 1308A, 1353C, 1384B.

[118] 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 и т. д.

[119] *Diekamp F.* Der Mönch und Presbyter Georgios // Byzantinische Zeitschrift, 9 (1900). S. 14-33.

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* (actiones), каковое название можно понимать в смысле глав, отделов или даже точнее — *чтений*, так как по изложению они представляют не что иное, как лекции.

В 1-й главе автор, начав 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 Святой Троице и о Лице Иисуса Христа.

Во 2-й главе говорится о каноне Священных Книг и об ересях иудействующих и самарян. Автор опровергает заблуждения этих ересей главным образом на основании Библии.

С 3-й главы излагается история христианской Церкви в связи с появлением в ней различных ересей, причем устанавливаются 3 периода: I — до императора Константина, II — до Халкидонского собора и III — до автора. Указываются главные еретики первого периода и исчисляются Свв. Отцы и Учители Церкви, боровшиеся в разное время с ересями.

В 4-й главе обстоятельно говорится о ересях Македония, Аполлинария, Нестория и Евтихия и о тех, кто проявил особую ревность и заслуги в искоренении их: о свт. Кирилле Александрийском, Флавиане Константинопольском и Льве Римском.

В 5-й главе рассказывается история периода после халкидонских событий, описывается история развития монофизитства и разделения его на секты, упоминается также о ереси тритеитов.

6-я глава посвящена Халкидонскому собору и составленному им определению веры; в ней защищаются от разных нареканий действия собора и доказывается непреложная истинность его учения о Христе.

В 7-й главе дается рациональное и философское обоснование Халкидонского догмата о Лице Иисуса Христа и устраняются те возражения, которые с разных сторон раздавались против него.

В 8-й главе продолжается реабилитация того же собора и опровергаются все те возражения, которые предъявлялись к нему с разных сторон; а также доказывается согласие его определения со свт. Кириллом и обличаются подлоги аполлинаристов, защищавших свои воззрения при помощи подложных сочинений.

9-я глава (небольшая) по своему содержанию является дальней-

шим развитием мыслей предыдущей главы, она подтверждает, что Халкидонское определение вполне согласно со свт. Кириллом Александрийским, а не с Несторием.

В 10-й главе сообщается об ересях гайанитов, агноитов и оригенистов, опровергается их учение рассуждениями от разума и ссылками на Священное Писание и писания Свв. Отцов.

Итак, общее обозрение сочинений Леонтия Византийского убеждает нас в той несомненной истине, что данные сочинения действительно принадлежат этой личности[120], причем 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 тринадцать с половиной веков. Мы не знаем и не имеем оснований предполагать, что из трудов Леонтия что-либо было утрачено. Некоторое сомнение в этом отношении могут возбуждать у нас разве что 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 нисколько не колеблет истинности высказанного нами тезиса.

С. Фрагменты сочинений Леонтия Византийского

В списке сочинений Леонтия Византийского, кроме семи отдельных и цельных книг, есть еще пять фрагментов, происхождение и назначение которых вызывают у читателя немало 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 Византийского. Спрашивается, как же нужно смотреть на эти фрагменты, что они представляют собой на самом деле?

Фрагменты сочинений сами по себе не являются чем-либо редкостным в древнецерковной литературе. Напротив, здесь это, можно сказать, обычное, хотя и печальное явление. Фрагменты представляют собой остатки утраченных произведений того или иного писа-

---

[120] «Литературная принадлежность Леонтию в общем стоит твердо», говорит *Крумбахер* (S. 54).

теля; иногда же они являются отдельными эскизами задуманной, но не исполненной автором работы; случается, что эти же фрагменты не подходят ни к той, ни к другой категории и служат для исследователя мучающей его загадкой, когда, например, он видит перед собой два-три отрывка и даже без авторского имени. В разрешении вопроса относительно фрагментов Леонтия Византийского мы находимся в сравнительно хороших условиях именно благодаря тому, что знаем о Леонтии как плодовитом писателе, достаточно ярко обрисовавшемся перед исследователями его литературных трудов. Руководствуясь таким представлением о Леонтии, характерными чертами его ученого портрета, 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 пути к объяснению фрагментов Леонтия, загроможденных многими учеными догадками и гипотезами.

Первый фрагмент Леонтия надписан так: *ἀπὸ τῶν Λεοντίου* 'из [сочинений] Леонтия', второй: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* 'из схолий Леонтия', третий: *ἐκ τῶν Λεοντίου μοναχοῦ Βυζαντίου* 'из [сочинений] Леонтия, монаха Византийского', четвертый: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* 'из схолий Леонтия' и, наконец, пятый: *ἐκ τοῦ Λεοντίου σχολίων* 'из Леонтия схолий'. В общем, как кажется, разница в названиях незначительная и особенных сомнений возбуждать не может. 'Из схолий Леонтия, монаха Византийского', — вот смысл всех надписей. Прежде всего, встает вопрос: что такое *Схолии*? Схолиями называются краткие объяснения или толкования на известное слово или выражение в тексте сочинения, помещаемые 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 источников их происхождения. При переписках сочинений нередко эти схолии заносились и в сам текст. Так образовывались безобидные интерполяции и искажения подлинных текстов сочинений. Иногда же эти схолии ввиду их больших размеров присоединялись к самим сочинениям автора как особое к ним дополнение. Отсюда легко могло случиться, что схолии получали особое самостоятельное существование, будучи помечены име-

нем автора тех сочинений, на страницах которых они нашли себе место[121]. Тем или иным из указанных путей образовались вообще все существующие в древнецерковной литературе фрагменты. Для примера возьмем хотя бы фрагменты, имеющиеся в нашем 86 томе греческой *Патрологии* Миня. Здесь мы видим: *Theodori lectoris fragmenta dogmatica* 'догматические фрагменты Феодора чтеца' (Col. 216), *Timothei III Alexandrini fragmenta dogmatica* 'догматические фрагменты Тимофея III Александрийского' (Col. 265), *Κυρίλλου ἐκ τοῦ ια' κεφαλαίου τῶν σχολίων* 'из 11-й главы схолий Кирилла' (Col. 1824), *Fragmenta Ephremii Antiocheni patriarchae* 'фрагменты Ефрема, патриарха Антиохийского' (Col. 2104), *Fragmenta Eulogii, Alexandrini episcopi* 'фрагменты Евлогия, епископа Александрийского' (Col. 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 и особо важным для его доктрины вопросам. Так, первый фрагмент, взятый Минем у А. Мая из *Scriptorum veterum nova collectio* (T. 7), последним заимствован из двух Ватиканских кодексов (*Codices Vaticani*)[122]. Манускрипты этого фрагмента имеются

в кодексах: *Palatini Graecae Bibliothecae Vaticanae* (*Stevenson H.* Rome, 1885),
в *Bibliotheca Caes. Vindobonensis.* (Cod. 174, fol. 121-125, princip. *ἀπὸ τῶν Λεοντίων*),
в Bibliotheca Lambecii, Bodlean. и др.

Фрагменты 2-й, 3-й, 4-й и 5-й Минь взял из вышеуказанного издания Мая, который извлек их из сочинения *Antiquorum patrum doctrina de Verbi incarnatione*. Эта справка не оставляет сомнения в том, что с глубокой древности указанные фрагменты приписывались именно Леонтию и именно в таком виде самостоятельных отрывков.

Сравнительный обзор текста фрагментов Леонтия показывает, что по своему содержанию они представляют собой не что иное, как фрагменты известных уже нам сочинений Леонтия. Так,

1-й фрагмент по частям находим в сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* в таких параллелях: Col. 2004C = 1277CD-1280B; Col. 2005BD = 1280B-1301A; Col. 2008BC = 1301A = 1304B;

[121] *Diekamp.* Doctrina patrum de incarnatione Verbi. S. XLI: Scholien.
[122] PG T. 86 Col. 2004, прим. 1.

Col. 2009A = 1305A, 1308BC; Col. 2009BC = 1309A, 1380BCD.

2-й фрагмент находится в *De sectis*, именно: Col. 2009D-2012A = 1240C-1241A.

Фрагмент 3-й имеет параллель в *Adversus argumenta Severi*, Col. 2013AB = 1932AB.

Для 4 и 5-го фрагментов находятся параллельные места в *De sectis*, именно: Col. 2013B-2016B = 1248D-1249D; Col. 2016BD = 1244BC[123].

Из сопоставления указанных 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 в сравнении с его прототипом в *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Обращает на себя внимание также повторение одной большой тирады во 2-м фрагменте: *ἡ ὑπόστασις κατὰ δυό σημαινομένων φέρεται... ἀνάθεμα ἔστω* 'ипостась имеет два значения... да будет анафема'[124]; несомненно, такого повторения у самого Леонтия быть не могло. Чем же объяснить такие различия и такие явления во фрагментах Леонтия, и вообще, что́ нужно думать об их происхождении и последующей судьбе?

По нашему мнению, ответ на эти недоуменные вопросы при настоящем состоянии научных знаний о Леонтии Византийском может быть дан только такой, что эти фрагменты образовались из тех извлечений, которые 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. Во фрагментах Леонтия трактуется о важных и трудных вопросах христологии, о таких, которые не всякий в силах изложить своими словами. Отсюда легко может появиться потребность в выписке тех или иных мест из сочинений известного автора. Ничего невероятного не видим мы и в такой гипотезе, что эти фрагменты оста-

[123] Лоофс в своей работе (S. 110-117) дословно выписал и сравнил 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 указанные параллели не только не представляют ничего бесспорного, но могут быть сочтены и совсем бездоказательными.

[124] PG T. 86. Col. 2012BCD.

лись после самого Леонтия как подготовительные наброски к его капитальным трудам. Все художники, приступая к написанию большого и сложного полотна, предварительно делают отдельные эскизы. Все писатели перед написанием большого труда разрабатывают отдельные, в него входящие, вопросы. Ничего удивительного нет, если Леонтий оставил после себя такую разработку отдельных вопросов, которая вошла затем 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 сочинениями Леонтия полемисты, и сам Леонтий могли по своим соображениям допускать те или иные изменения используемого текста, сокращать, расширять, вообще видоизменять его.

Лоофсу такие объяснения для фрагментов Леонтия кажутся слишком простыми и поверхностными, и он хочет поставить вопрос о фрагментах глубже и научнее[125]. 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 1-м фрагменте усматривается много лишнего по сравнению с его параллельными местами в *Contra Nestorianos et Eutychianos*, особенно принимая во внимание находящееся в нем выражение: ἔσται τοῖς ἀπὸ Νεστορίου 'будет у последователей Нестория'[126], Лоофс полагает, что этот фрагмент должен быть заимствован из обширного антинесторианского сочинения, которое цитировало Леонтия. Этот фрагмент находится в древнейшем манускрипте Кларомонтанском (XI век), а его прототип должен быть и еще более глубокой древности. Все это говорит о том, что первоначальное место данный фрагмент имел в отличном от настоящего сочинения Леонтия *Contra Nestorianos et Eutychianos* труде, труде более пространном, направленном против несториан. Лоофс 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 patrum doctrina de Verbi incarnatione* («Учение древних Отцов о Воплощении Слова», сокр. *Доктрина*), с которым нам и нужно прежде всего познакомиться.

По своему происхождению этот сборник патристических свидетельств о Воплощении Бога Слова обычно относили к 662

[125] *Loofs*. S. 118-120.
[126] PG T. 86. Col. 2005B.

679 гг.[127] Теперь, с выходом в свет нового издания *Доктрины*, приходится изменить эти даты на такие: 685–726 гг. Прежде руководствовались 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 οἰκουμενικῆς ς′ συνόδου πρὸς τὸν εὐσεβέστατον Κωνσταντίνον* 'из обращения святого и вселенского 6-го собора благочестивейшему Константину'[128]. Это приветствие VI Вселенского собора императору Константину (Погонату) могло быть представлено, конечно, не ранее 16 сентября 681 г., времени окончания собора. А в 35-й главе *Доктрины* дается очень ясно понять, что VI собор уже отстоит на несколько лет от излагаемых здесь событий. Таким образом и получается *terminus a quo* для *Доктрины* — 685 г. За *terminus ante quem* можно считать 726 г. на том основании, что на начало спора об иконопочитании нигде еще нет указаний в сборнике, есть только одна цитата вообще о почитании икон, наличие которой, скорее всего, объясняется позднейшей вставкой[129].

Глубокая древность этого сборника стоит вне всякого сомнения и подтверждается тем, что он встречается в рукописях конца первого тысячелетия нашей эры. Он находится в кодексе Ватиканско-Колюмнезиевом (*Vaticanus-Columnesis*), который относится к IX (иными даже к VIII) столетию[130]. Этот сборник содержат кодексы: Афоно-Ватопедский (XII в.); Бодлеано-Кларомонтанский (в Оксфорде), кодекс древнейший, по выражению Питры, едва ли не X века[131]. Манускрипты этого сборника то в целом виде, то по частям находятся еще в кодексах: Парижских (XIII и XV вв.), Ватиканском (XV в.), Венецианском (XIV в.) и других[132]. Из этих рукописей в разное время и разными лицами *Доктрина* была взята для печатных изданий. А. Май, у которого заимствовал фрагменты Леонтия Минь, издал *Доктрину* на основании ватиканских рукописей[133]. 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.

---

[127] *Loofs*. S. 105.
[128] *Diekamp*. Doctrina patrum. S. 299.
[129] *Diekamp*. S. LXXX.
[130] Ibid. S. XIII.
[131] Ibid. S. XVI.
[132] Ibid. S. XVIII, XXII.
[133] Ibid. S. XXIX.

Однако, несмотря на такую древность, которую 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 моложе[134]. Такое явление можно объяснить предположением, что у составителя *Доктрины* были под руками и древнейшие рукописи ее, из которых он черпал материал для своей рукописи. Убедиться в этом факте нам особенно важно для разрешения вопроса о составителе *Доктрины*, личность которого считается спорной. Так, одни предполагают, что составителем *Доктрины* надо считать Софрония, патриарха Иерусалимского († 641), цитаты из сочинений которого находятся в *Доктрине*[135], другие — Иоанна Дамаскина († 777), третьи — неизвестного пресвитера Анастасия, который не однократно цитируется в *Доктрине*. Против признания патриарха Софрония автором сборника говорит вышеуказанный нами *terminus a quo* для этого сочинения. Считать автором *Доктрины* преп. Иоанна Дамаскина — значит ее происхождение относить к VIII 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 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 согласиться[136]. Анастасий Синаит упоминается 10 раз в *Доктрине*, а именно — в *Схолиях* к извлечениям из различных авторов, причем ему присваиваются эпитеты: монах, пресвитер или просто — Анастасий. Главное сочинение Синаита *Ὁδηγός* (*Путеводитель*) носит на себе все признаки тесной связи с *Доктриной*, ибо и в нем цитируются авторы с ней тождественные, а потом, в 3-й главе этого сочинения, находится указание, что автор его составил сборник из свидетельств писателей и Учителей Церкви о православной

---

[134] Ibid. S. 168: *τῆς συνόδου*... 'собора...' S. 177: *ἐκ τῶν Λεοντίου σχολίων* 'из схолий Леонтия...'

[135] Ibid. S. 271, 319: *ἐκ τῶν συνοδικῶν τοῦ ἁγίου Σωφρονίου, πατριάρχου Ἱεροσολύμης* 'из соборных посланий святого Софрония, патриарха Иерусалимского'.

[136] Ibid. S. LXXXIII.

вере. Иного такого сборника, кроме *Доктрины*, мы не знаем с VII 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 книг, даже его собственных[137]. Если он цитировал в это время Отцов, то цитировал на память, которая легко могла в иных случаях и изменять ему. Ничего загадочного нет и в том, что имя автора *Доктрины* не сохранилось в ее титуле. 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, то есть 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 вынуждала Анастасия иметь под рукой извлечения из творений святоотеческой и вообще ученобогословской литературы и даже систематизировать их в применении к известному догматическому пункту, как мы это видим и в *Доктрине*, обнимающей учение Отцов о Воплощении Бога Слова.

Все указанные результаты относительно *Доктрины*, ее происхождения и состава, имеют для нас, изучающих сочинения Леонтия Византийского, величайшую важность. Они убеждают в несомненной давности происхождения тех сочинений Леонтия, из которых имеются извлечения в *Доктрине*, как-то: *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *De sectis*, *Adversus argumenta Severi* и помещенного в целом виде *Capita Triginta*[138]. 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 Византийского, 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. Сравнение фрагментов Леонтия с его же сочинениями, как мы видели, устанавливает факт использования в *Доктрине* Леонтия тех его цельных сочинений, в которых эти фрагменты содержатся, а именно сочинений: *De sectis*, *Contra Nestorianos et*

[137] Ibid. S. LXXXVI.
[138] Ibid. S. 155-164.

Eutychianos, *Adversus argumenta Severi*. Очень характерно, в смысле сравнения с *Доктриной*, следующее место из *De sectis*: (*actio* 6, Col. 1233-1237), параллель которому *Доктрина* представляет в отрывке *ἐκ τῶν Λεοντίου σχολίων* 'из схолий Леонтия'[139]. Последняя схолия почти вдвое короче своего прототипа, причем ее автор передает мысли подлинника во многом своими словами. А параграф шестой, в котором, между прочим, находится вставка: *ἀπὸ τῶν χρόνων Ἰουστινιανοῦ* 'от времен Юстиниана', остается *Доктриной* незатронутым, как бы для нее совсем неизвестным. Не говорит ли этот факт о том, что данное место действительно чуждо подлиннику и составляет позднейшую интерполяцию? И не следует ли отсюда, что автор *Доктрины* имел перед собой более чистый источник — подлинный оригинал сочинений Леонтия? Далее, нельзя не обратить внимания на само начало обсуждаемого места в *Доктрине*, где стоит *λέγουσιν* 'говорят' вместо *μέλλομεν λέγειν* 'намереваемся говорить', как имеется в *De sectis*, что указывает на перифраз подлинника, а не дословное его приведение. И еще, во второй цитате *Доктрины ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* 'из схолий Леонтия'[140], взятой из *De sectis* (*actio* 7, Col. 1240-1241C), делается значительное сокращение подлинника, и все заканчивается словами: *δεῖ οὖν ἡμᾶς γινώσκοντας...* 'итак, следует нам знающим...', являющимися, очевидно, уже авторским добавлением, своего рода комментарием к извлечению. Наконец, в отрывке *Доктрины ἐκ τῶν Λεοντίου σχολίων* 'из Леонтия схолий'[141] (= *De sectis*. Col. 1244CD) пример Сократа и Платона заменен на пример Петра и Павла (не с намерением ли замаскировать заимствование?)[142], и сам отрывок заканчивается пространным рассуждением автора по поводу приведенных слов. И если бы мы пошли далее этим путем сравнения цитат из Леонтия в *Доктрине* с их параллелями в настоящих сочинениях Леонтия Византийского, то повсюду нашли бы подтверждение нашей мысли о материальном использовании Леонтия автором *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 святоотче-

[139] Ibid. S. 177-179.
[140] Ibid. S. 191-193.
[141] Ibid. S. 217.
[142] Ibid. S. 8. Излагаемое в этом месте автором *Доктрины* составляет сокращение помещенного у Леонтия в De sectis Col. 1260, 1261.

ческих извлечений в *Доктрине* и в сочинениях Леонтия Византийского. И вот какие выводы могут быть сделаны на основании такого сравнения. Во-первых, сами заглавия тех сочинений, из которых сделаны извлечения в *Доктрине*, говорят о том, что этот сборник имел в виду, скорее всего, цитаты из сочинений Максима Исповедника, а не Леонтия Византийского[143]. Во-вторых, флорилегий (сборник извлечений из церковных писателей) 1-й книги *Contra Nestorianos et Eutychianos* содержит 89 патристических цитат[144], из которых 38 находятся в *Доктрине*, причем 14 из них по объему одинаковы, 10 — длиннее у Леонтия, а 14 — наоборот, длиннее в *Доктрине*[145]. Так же дело обстоит и со второй книгой. В конце ее находится 27 цитат из разных писателей, и только две цитаты находят себе параллели в *Доктрине* (сар. 7, X, сар. 11, VI), причем объем их далеко не одинаков. Напротив, флорилегий 3-й книги *Contra Nestorianos et Eutychianos* почти полностью совпадает с *Доктриной* не только по расположению цитат, но и по их объему, за исключением 5-й цитаты из Леонтия, замененной в *Доктрине* иной цитатой[146]. Точно такое же впечатление складывается и из наблюдений над флорилегием в *Contra Monophysitas* и его параллелью в *Доктрине*. И здесь в одних цитатах наблюдается расширение текста у Леонтия по сравнению с *Доктриной*[147], в других — наоборот; и последних гораздо больше, нежели первых[148]. Есть даже разница в самих названиях цитируемых сочинений. Так, в *Contra Monophysitas* (Col. 1836B) после слов *Πρόκλου Κωνσταντινουπόλεως* 'Прокла Константинопольского' стоит *εἰς τὸ παιδίον ἐγεννήθη ἡμῖν* 'на слова: *Сын родился нам*', а в *Доктрине* (49, V) читаем: *ἐν τῇ τεσσαρακόντῃ* 'в сороковой [день]'. В *Contra Monophysitas* (Col. 1864A) находим: *μεγάλου Ἀθανασίου* 'Великого Афанасия', в *Доктрине* же (62, X) на этом месте стоит *Ἀπολλιναρίου ἐκ ἐπιστολῆς πρὸς Ἰωβιανὸν τὸν βασιλέα* 'из послания Аполлинария к императору Иовиану'. Иногда можно встретиться с

[143] PG T. 91. Col. 544, Epist. 15.

[144] В издании Миня эти цитаты приведены в неполном виде, о чем издатель не раз говорит. Полный текст цитат находится у Мая в его *Scriptorum veterum nova collectio*.

[145] *Diekamp*. Doctrina patrum. S. LX.

[146] Ibid. S. LVII.

[147] Например, в письме Амфилохия (PG T. 86. Col. 1840D = *Доктрина*, 12, VII-VIII; или Col. 1864A = *Доктрина*, 62, X).

[148] Например, PG T. 86. Col. 1829C = *Доктрина*, 56, VI; Col. 1833BD = *Доктрина*, 171; Col. 1830B = *Доктрина*, 49.

частичным заимствованием в *Доктрину* из цитат Леонтия, как, например, цитаты из толкования свт. Кирилла на Послание к Евреям[149] приводятся в *Доктрине*[150]. Случается, что цитаты, помещенные в *Доктрине* порознь, у Леонтия стоят объединенными, и наоборот[151]. Интересно такое сопоставление: в *Contra Monophysitas* (Col. 1825D) под титулом *τοῦ ἁγίου Ἀμβροσίου...* 'святого Амвросия' пишется *τοὺς λέγοντας (μετὰ τὰ ἐν μέσῳ τινὰ) τὰς φύσεις τοῦ Χριστοῦ...* 'говорящих (после чего-то, что между этим), что природы Христа...' В *Доктрине* же (15, VII) помещено полностью то, что там *ἐν μέσῳ* 'между этим' опущено, и кроме того, во всей этой цитате слово *φύσις* 'природа' заменяется словом *οὐσία* 'сущность'. Не останавливаясь на других менее важных различиях между сочинениями Леонтия и *Доктриной*, поставим вопрос: какой же можно сделать вывод на основании всего изложенного о взаимном пользовании этих авторов? Прежде всего, отсюда следует, что на происхождении цитат *Доктрины* из сочинений 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 наличных фрагментов у Леонтия, цитируемых также и *Доктриной*, 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 основывает свою гипотезу на подмеченной им тесной зависимости сочинения *Contra Monophysitas* от *De sectis*. В начале *actio* 6 *De sectis* (Col. 1233B) Леонтий ставит себе задачу исследовать с трех сторон правоту возводимых 'всеми колеблющимися' (*πάντες οἱ διακρινόμενοι*) на Церковь обвинений: исторически (*τὰ αὐτῶν ἱστορικὰ*), рационалистически (*τὰ ἀπὸ συλλογισμῶν καὶ περινοίας*) и патристически (*τὰ ἀπὸ χρήσεων*). Далее автор так и следует намеченному плану, посвящая каждой стороне исследования особый раздел (6-й, 7-й и 8-й). Параллель этим разделам *De sectis*, оказывается,

---

[149] PG T. 86. Col. 1856AB.

[150] *Доктрина*, 20, XXXII.

[151] Как например, Col. 1837D и *Доктрина*, 12, VII; 36,V; или Col. 1825C и *Доктрина*, 83, VII; 93, VI.

можно усмотреть и в плане сочинения *Contra Monophysitas*. Уже одно то, что во всех этих разделах Леонтий занимается разрешением тех самых ἀπορίαι 'трудных вопросов' (в Col. 1236D и далее постоянно повторяется этот термин), из которых, числом 63, состоит и сочинение *Contra Monophysitas* (в его теоретической части), дает веские основания подозревать близость по содержанию обоих сочинений. В *Contra Monophysitas* только в более кратком виде развито все то, что содержится и в *De sectis*, причем терминология, лексика, обороты речи, отдельные выражения оказываются то совсем тождественными, то очень напоминающими это последнее сочинение[152]. Из этого факта, по Лоофсу, следует, что сочинение *Contra Monophysitas* имеет своим первоисточником сочинение *De sectis* или *Σχόλια Λεοντίου*. Но так как *Contra Monophysitas* соединялось в раннее время с *Contra Nestorianos* в одно сочинение, то, следовательно, все это цельное сочинение надо считать переработкой его прототипа — *Схолий* Леонтия.

Но этого мало. Через *Доктрину*, содержащую в себе цитаты из сочинений *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Adversus argumenta Severi* и *Capita Triginta*, устанавливается также связь и этих последних сочинений со *Схолиями* Леонтия; связь, заставляющая предполагать, что данные сочинения также являются переработками основного первоисточника. *Доктрина*, цитируя места из указанных сочинений Леонтия, надписывает над цитатами ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου 'из схолий Леонтия'. В древнем манускрипте *Palatini Graeci Bibliothecae Vaticanae* (*Stevenson H.* Roma, 1885), относящемся к XI веку, есть на одном фрагменте такая надпись: ἐκ τῶν Λεοντίνων 'из Леонтин'. Это последнее название само собой наводит на мысль о существовании *Леонтин* как общего и цельного сочинения Леонтия, из которого делаются заимствования. Вышеуказанное нами выражение в 1-м фрагменте (Col. 2005B): ἔσται τοῖς ἀπὸ Νεστορίου 'будет у последователей Нестория', дает основание считать этот фрагмент извлечением из цельного сочинения против несториан. Но, имея для себя более или менее ясные параллели в *Contra Nestorianos et Eutychianos*, этот фрагмент оканчивается таким текстом (Col. 2009CD), которому вообще нет прямого соответствия в сочинениях Леонтия, хотя, с другой стороны, нет ничего и противореча-

[152] Более подробное сравнение сходных мест в этих сочинениях дает Лоофс (S. 189-194). Мы не будем 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.

щего последним по содержанию и изложению. В конце этого фрагмента выясняются философские понятия: γένος, εἶδος, διαφορά и пр., то есть то, чего весьма часто касается Леонтий Византийский в своих трудах. Этот факт, в свою очередь, заставляет думать, что первоначальное сочинение, откуда взят 1-й фрагмент, было обширным и обстоятельным произведением, включающим в себя все взятые вместе сочинения Леонтия и их настоящие фрагменты с присоединением трактата о философских предпосылках автора[153]. Нынешнее сочинение Леонтия *De sectis* в своем титуле сохранило и это общее наименование, прилагавшееся к первооригиналу сочинений Леонтия: *Λεοντίου Βυζαντίου σχολαστικοῦ σχόλια* 'Схолии Леонтия, схоластика Византийского'. Автор *Доктрины*, составлявший ее через 100 лет после Леонтия, пользовался, несомненно, подлинником в таком его первоначальном виде, что и служит причиной наблюдаемых нами ныне различий *Доктрины* с сочинениями Леонтия, которые представляют из себя раздробление и переработку подлинника.

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

На большое затруднение наталкивается Лоофс при рассуждении о первой половине *De sectis*. Что́ из себя представляют эти пять *actiones* по отношению к основным *Схолиям*? По изложению и содержанию они вообще мало подходят к Леонтиевым 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* собственностью аввы Феодора, присоединившего к ним и

[153] *Loofs*. S. 119-120.

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. К этому он вынуждается наличием близкого сходства его содержания с *actio* 7, затем — с *Adversus argumenta Severi* (Col. 1936C), *Contra Nestorianos et Eutychianos* (Col. 1277D) и с трактатом *Contra Nestorianos* (Col. 1560AB).

То предположение, что все настоящие сочинения Леонтия — части одного цельного и основного, по мнению Лоофса, еще подтверждается и фактом неоднократного повторения во всех его сочинениях главных мыслей и притом почти в одних и тех же выражениях. Леонтий говорит, что он не любит *παλιλλογεῖν* 'повторяться' и *ἀνακυκλοῦν* 'возвращаться к старому', а потому всегда извиняется, если иногда бывает вынужден изменить своему правилу[154]. Таким образом, для указанного явления остается одно только естественное объяснение: все отдельные сочинения Леонтия — это ставшие позже самостоятельными части из одного общего первоисточника, каким были *Схолии* Леонтия.

Дальнейшие усилия Лоофса доказать свою гипотезу, то есть вывести и все остальные труды Леонтия из его *Схолий* как из их первоисточника и таким образом привести все числители к общему знаменателю, все более и более затрудняются. Обширное и разнообразное содержание этих остальных сочинений оказывается невозможным уместить в малый сосуд сочинения *De sectis,* то есть указать идейную и вербальную зависимость от него других сочинений. Так, уже относительно *Contra Monophysitas* и *Adversus argumenta Severi* Лоофс лишь с помощью всяких натяжек мог доказать зависимое отношение их от *action* 7 и при этом должен был сознаться, что в тесные рамки этого *actio* нельзя уложить весь материал этих сочинений[155]. Сочинения же *Adversus fraudes Apollinaristarum* и *Capita Triginta* 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 большой проблематичностью, но и прямо произвольностью, бездоказательностью. Вот почему и сам автор смелой гипотезы впоследствии должен был сузить свой широкий размах и ослабить то упорство, с которым первоначально отстаивал свои тезисы. В своей рецензии на книгу Рюгамера Лоофс уже смягченным тоном заявляет:

---

[154] PG T. 86. Col. 1565C, 1936C.
[155] *Loofs*. S. 204-212.

«Справедлива осторожность Рюгамера относительно принятой мной гипотезы для сочинения *De sectis*, как *Σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδόρου*. Я считаю, что это сочинение дошло до нас в позднейшей и притом глубокой переработке, и что сочинение *Contra Nestorianos et Eutychianos* в его настоящем виде не произошло от Леонтия, но первоначально являлось частями сочинения Леонтия, позднее переработанного в *De sectis*. А гипотезу о том, что *Adversus argumenta Severi* и *Capita Triginta* суть части этого же сочинения, я пока оставляю»[156].

И чем дальше шло время, тем больше Лоофс спускался с высот своего ученого гонора на 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 αἱρετικῶν* 'Главы против различных еретиков' (такая надпись встречается в кодексах Лавдиановском и Афонском), в которых патристические цитаты были приведены с пространными догматическими, полемическими и историческими *Схолиями*. Из этих *Схолий* и происходят цитаты с заглавиями *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* 'из схолий Леонтия'. Из того же материала в переработке аввы Феодора получились и *σχόλια ἀπὸ φωνῆς Θεοδώρου* 'схолии со слов Феодора'[157]. Таким образом, теперь мы должны уже считаться с этим последним реформированным мнением Лоофса, по которому основной и исходный труд Леонтия представлял собой не единое целое (*Леонтины*, или *Схолии* Леонтия), а просто разрозненные книги с догматико-полемическим и историческим содержанием, объединенные лишь внешним образом в одно превосходное издание, по указанному выражению патриарха Германа, носившее название *Λεόντια*, то есть книги (*βίβλια*), или главы (*κεφάλαια*) Леонтия Византийского.

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* 'Схолиях Леонтия' мы находим все в том же 86 томе *Патрологии* Миня, с которым нам приходится постоянно иметь дело. В конце сочинения Леонтия *Adversus fraudes Apollinaristarum* можно проч

[156] *Loofs*. Рецензия на: *Rügamer W.* Leontius von Byzanz: ein Polemiker aus der Zeit Justinians Byzantinische Zeitschrift, 5 (1896). S. 189.

[157] Realenzyklopädie für protestantische Theologie. S. 396.

дать такую заметку: «Не без труда и усилий издал я в летнюю жару Римского неба греческий текст пяти трудов Леонтия, взятый из прекрасного кодекса. Если бы соединить эти труды с другими двумя еще бóльшего значения и присовокупить части, разбросанные по разным местам, то появилось бы некоторое превосходное богословское издание, которое, по убеждению св. Германа, должно быть названо *Λεόντια* 'Леонтины' и должно быть помещено в сокровищнице церковной с благоговением»[158]. 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 и 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[159], гипотеза Лоофса приводит его к логическому кругу. Те доказательства, на которые он ссылается для подтверждения своей гипотезы, в сущности, сами гипотетичны и требуют себе доказательства. Он часто считал доказательствами не объективные 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 не подлинными и переработанными. Гиперболизм его выводов по сравнению с настоящими научными ресурсами неизменно сопровождает каждый шаг развиваемой им гипотезы. Вот почему Лоофс и не нашел 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 Византийского особенной важности и полагаем, что вопрос о фрагментах Леонтия, находящихся 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 Nestorianos et Eutychianos*: *ἐκ τῶν Λεοντίου*, говорит не о чем ином, кроме заимствования его из какого-

[158] PG T. 86. Col. 1976B.
[159] См. выше, *Введение*.

нибудь сочинения вообще, а не из общего и цельного его труда[160]. Такое же объяснение может быть дано и надписанию фрагмента 4, параллель которому находится в *Adversus argumenta Severi*. Остальные же фрагменты, надписанные: *ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου* 'из схолий Леонтия', в действительности находятся в *Σχόλια Λεοντίου* 'Схолии Леонтия', стало быть, по праву должны быть надписаны так составителем *Доктрины*, имевшим перед собой настоящее сочинение *De sectis*, несомненно, только в его подлиннике, свободном от различных интерполяций, которым оно подверглось в последующее время.

Что касается прибавлений текста, иногда, как в 1-м фрагменте, очень значительных по сравнению с параллельными местами в сочинениях Леонтия, а также текстуальных различий, замечаемых особенно в извлечениях *Доктрины*, то все это — и прибавления, и изменения, — легко могло быть сделано в самих этих фрагментах и извлечениях, которые к своему бытию были вызваны другим автором, руководствовавшимся при этом своими особыми целями. Разве не мог этот автор присоединять к одному извлечению и другое, подходящее для него по содержанию? 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 более 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 их фрагментарные части, как то хочет доказать Лоофс своей хитроумной гипотезой.

Итак, мы признаем, что существующие сочинения Леонтия Византийского в том же виде отдельных произведений и вышли из рук своего автора, в каком мы их теперь имеем. И все авторы VI–VII веков (например, император Юстиниан, свт. Ефрем Антиохийский, преп. Анастасий Синаит, преп. Максим Исповедник) свои труды пускали в дробном виде и составе: в особых посланиях, ответах, не

[160] Такой способ обозначения извлечений из писателей всегда практиковался в древнецерковной литературе. Например, в той же *Доктрине* мы находим: *ἐκ τῶν Παμφίλου* 'из сочинений Памфила' (P. 44), *ἐκ τῶν Στεφάνου φιλοσόφου* 'из сочинений Стефана философа' (P. 202), *ἐκ τῶν τοῦ ἄββα Μαξίμου* 'из сочинений аввы Максима' (P. 210), *ἐκ τῶν Ἡρακλείου* 'из сочинений Ираклия' (P. 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.

писах 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 исходившими от авторитетного лица.

Относительно собственно сочинений *De sectis* и *Capita Triginta* нужно сказать, что их титулы: *σχόλια* 'схолии' и *κεφάλαια* 'главы' могли быть даны и самим автором. Леонтий знал сочинение свт. Кирилла *Κεφάλαια* 'Главы' против Феодора и цитировал его[161]. Далее, Леонтий делал извлечения из *τοῦ αὐτοῦ* (*Κυρίλλου*) *ἐκ τοῦ ια' κεφάλαια σχολίων* 'из 11 глав схолий того же (Кирилла)'[162] и, по несомненной симпатии к своему учителю, мог сам заняться составлением подобных ему схолий. То обстоятельство, что в первой половине его *Схолий* более места имеет исторический, нежели полемический элемент, нисколько не говорит против принадлежности Леонтию этого сочинения во всем объеме. Излагая в первых пяти разделах 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 Monophysitas* и *Contra Nestorianos et Eutychianos*. 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 гипотезе 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. Во всех фрагментах Леонтий выясняет значение тех самых терминов, на истинном истолковании которых он и стремится обосновать учение Церкви о соединении природ во Христе. Автор оперирует здесь логическими и философскими аргументами, имея в

[161] PG T. 86. Col. 1381D.
[162] Ibid. Col. 1781D, 1824D.

виду подобную же полемику со стороны противников. Повсюду он настаивает на точном смысле и определении понятий, считая, что и все разногласие между людьми происходит именно оттого, что они говорят на разных языках и не понимают друг друга. В частности, первый фрагмент вскрывает смысл терминов ὑπόστασις 'ипостась', φύσις 'природа', ἐνυπόστατος 'воипостасный', ἕνωσις 'соединение'[163] и обличает несториан в извращении понятия о соединении природ во Христе. Зная о несторианских привычках переводить богословские рассуждения на язык философии и в этой области запутывать противника, Леонтий сам дает определение тех философских понятий γένος 'род', εἶδος 'вид', διαφορά 'видовая разница'[164], которыми оперируют несториане, поражая их собственным же их оружием.

Во втором фрагменте Леонтий подробно исследует три главных христологических понятия ἐνυπόστατον 'воипостасное', ἀνυπόστατον 'безыпостасное' и ὑπόστασις 'ипостась'[165], 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 вроде гиппокентавров и сирен[166]. Рассуждение автора стремится к уяснению истинного понятия об ипостаси, которая не должна заключать в себе ничего общего и фантастичного, а только единичное и 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 Божественной — один из Святой Троицы, по человеческой — один из нас[167]. Человек же, как это на примере уясняет автор, есть только одна природа, хотя в ней и различается тело с душой. Субъектом этих природ во Христе является Его ипостась, ибо только она может воспринять совмещение двух природ. В последнем фрагменте Леонтий трактует о числе[168]. Понятие числа для многих являлось камнем преткновения в применении ко Христу. Леонтий смотрит иначе: что неприложимо по отношению

[163] Ibid. Col. 2004C, 2005AD.
[164] Ibid. Col. 2009C.
[165] Ibid. Col. 2009D, 2012AB.
[166] Ibid. Col. 2013A.
[167] Ibid. Col. 2013C.
[168] Ibid. Col. 2016BC.

к другим, то может быть приложено ко Христу; в Нем могут совместиться один и два, одна ипостась Богочеловека и две природы — Божественная и человеческая. Таково учение всех Отцов Церкви.

D. Сочинения, приписываемые Леонтию Византийскому

К литературным трудам Леонтия Византийского в издании Миня присоединяется еще четвертая группа сочинений, которые хотя и надписываются именем Леонтия, но по многим данным должны считаться неподлинными 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 Μεσοπεντηκοστὴν καὶ εἰς τὸν ἐκ γεννητῆς τυφλόν καὶ εἰς τὸ: μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν —

'Леонтия, пресвитера Константинопольского, Гомилия на преполовение Пятидесятницы, о слепорожденном и на слова: *Не судите по наружности*'[169].

Вторая надписана так:

Λόγος Λεοντίου, πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως, εἰς τὴν ἁγίαν παρασκευὴν τῆς μεγάλης ἑβδομάδος εἰς τὸ πάθος τοῦ Χριστοῦ καὶ εἰς τὸν Ἰώβ: Κύριε εὐλόγησον —

'Слово Леонтия, пресвитера Константинопольского, на Святую Пятницу Страстной седмицы о страдании Христа и на [слова] Иова: *Господи, благослови*'[170].

Содержание первой гомилии состоит из следующих главных мыслей: сущность праздника преполовения заключается в продолжении празднования Воскресения Христова и в приближении к другому празднику — Сошествия Святого Духа. Своим Воскресением Христос разрушил средостение ограды врагов, которые вплотную окружили человека и грозили ему конечной погибелью. Это средостение воздвиг Адам своим преступлением, и укрепили люди своими грехами. Примирить человека с Богом и восстановить нарушен-

[169] Ibid. Col. 1976C-1993A.
[170] Ibid. Col. 1993B-2004B.

ное между ними тесное общение никто из земнородных был не 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 их козни и замыслы против христиан. Так, они посадили в тюрьму высочайшего из апостолов Петра (*κορυφαιότατον τῶν Ἀποστόλων Πέτρον*)[171], но воскресший 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 бесноватым. Сами бесы 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 бесов, может ли он быть господином над последними? Христос совершал дивные чудеса: исцелил, например, 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?! Возьмите 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 других, 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 Его имя. 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 по лицу, но судите праведным судом. Суд иудеев в отношении Христа — суд лицемерный, суд пристрастный. За такой суд, за такое

[171] Это выражение в Col. 1977C очень напоминает подобное же из Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1340A: *πιστέον γὰρ μάλλον τῷ κορυφαίῳ τῶν ἀποστόλων Πέτρῳ*. Но говорить на основании сходства этих трех слов о тождестве их авторов, конечно, было бы слишком поспешно.

насилие над неповинными людьми всегда постигал праведный Божественный суд, воздававший им погибелью. Так погибли Навуходоносор, Ирод и другие. Для Христа и для всех мучеников насилие над ними не приносит 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 нарядиться 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 Иону 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. В этот момент особенно проявилась вся низость и жестокость иудеев, которые продолжали поругание Христа, моливши-ося за них перед Отцом об отпущении их греха. Христос знал, что делал, когда творил Свою крестную молитву. Не этих жестокосердых 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, таким 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 благоволит. Поэтому не считай Кого-либо меньше между Отцом и Сыном. *Υἱός* происходит от *οἷος*, 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 ἀνθρωπήσεως 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 чудодейст-

вующий, 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, возносит Себя в облаке восхождения, почивает на Лоне Отца и ни в чем не имеет недостатка»[172]. И несмотря на такую могущественную силу Божества, которая обитала во Христе, Он не отлагал молитвы, но 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: Согрешил ты и твои друзья*[173] 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 подзывали 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 погибели, но получил дерзновение своей молитвой помогать и неразумным своим друзьям. Всем христианам нередко приходится быть в положении как Иова, так и друзей его. И в обоих случаях не следует пренебрегать молитвой, надо или самим творить ее, или просить молитв за себя у других, близких к Богу. Иов спас своей молитвой 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 со 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, пресвитера Константинопольского,

---

[172] Ibid. Col. 1997BC.

[173] Иов 42:7 (LXX). Синод. пер.: *И... сказал Господь Елифазу Феманитянину: горит гнев Мой на тебя и на двух друзей твоих*. Автор, таким образом считает Моисея писателем книги Иова. Мысль, совершенно не свойственная сочинениям Леонтия Византийского!

чтобы яснее показать, насколько они подходят по содержанию и стилю к сочинениям Леонтия Византийского. Нам думается, что с этой стороны — содержания и стиля — эти проповеди не представляют ничего решительного для суждения о принадлежности их Леонтию Византийскому. 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 Византийский. Затем, как в первой[174], так и особенно во второй проповеди есть некоторые и сходные мысли с сочинениями Леонтия Византийского, в особенности — это различие во Христе Божественной и человеческой природы, со специальными для каждой из них свойствами и действиями, что очень родственно нашему Византийцу[175]. Эту вторую проповедь издатель не одобряет со стороны изложения и языка[176]. 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»[177], 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, то есть что автор мало говорит о кресте, но это обусловливается взятой им темой о молитве, 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 особой ученостью, то, во всяком случае, не смутили бы нисколько Леонтия Византийского своей принадлежностью ему. В них есть и хорошие мысли, и правильное построение, и достаточная убедительность; очевидно, их составлял не ученик, а опытный в про-

[174] Ibid. Col. 1977C = Col. 1340A. Других сходных выражений, впрочем, подыскать нам не удалось.

[175] Ibid. Col. 1336; Col. 1780, Col. 1957 и др.

[176] Ibid. Col. 1993, прим. 17: «Что он [Леонтий] был древних времен, в том убеждает нас необработанный стиль и слабая эрудиция».

[177] Ibid. Col. 1976, прим. 1.

поведническом искусстве оратор. Но вот эта-то самая сторона данных проповедей нас и ставит более всего в затруднение относительно признания авторской принадлежности их Леонтию Византийскому. Ниоткуда не видно, чтобы он занимался проповедничеством и пастырством, и притом в столице Византийской империи. Между тем надписание «пресвитер Константинопольский» определенно говорит об этом. О нашем Леонтии мы знаем, что он был только византийским адвокатом, а потом иерусалимским монахом и игуменом, а потому приписывать ему указанные 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 указанные проповеди пресвитера Леонтия: первую из издания Комбефи[178], а вторую из собрания сочинений Гретсера[179]. Но есть много и других кодексов и каталогов, которые содержат в себе эти проповеди. И вот что можно найти там:

• 1. *Bibliotheca Caes. Vindobonensis.* P. 82: *Leontius scholasticus aut presbyter Byzantinus et postea Laurae S. Sabae monachus... ejus oratio in Iovum habita feria secunda sanctae magnae Hebdomadis* 'Леонтий схоластик, или пресвитер Византийский, а затем монах Лавры св. Саввы... его речь о Иове, произнесенная во второй праздничный день святой Великой седмицы', *princ.* 'начало': *ἄγε δὴ καὶ σήμερον...* 'Давайте и ныне...' *oratio in Iovum* 'Речь о Иове': *εὔκαιρον ἐν τῷ παρόντι...* 'Благовременно в настоящий...' *Λεοντίου πρεσβυτέρου Κωνσταντινουπόλεως Λόγος εἰς τὴν ἁγίαν παρασκευὴν...* 'Леонтия, пресвитера Константинопольского, Слово на Святую Пятницу...' *Μεγάλα... Λεοντίου πρεσβυτέρου... ὁμίλια εἰς τὴν πεντηκοστήν* 'Великая... гомилия Леонтия пресвитера на Пятидесятницу'. 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 Κωνσταντινουπόλεως εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστὴν καὶ εἰς τὸν ἐκ γεννητῆς τυφλὸν καὶ εἰς τὸν ἅγιον Πέτρον τὸν ὑπὸ Ἡρώδου ἐν τῇ φυλακῇ ἀποκλεισθέντα* 'Леонтия, пресвитера Констан-

[178] *Combefis.* Auctarii Bibliothecae patrum. Paris, 1648. T. I. P. 720.

[179] *Ratisbone.* Bibliotheca patr. Lugdun. 1740. T. II. P. 347. В PG T. 86. Col. 1993, прим. 17, Минь указывает, что рукопись этой второй проповеди прислал ему из Венской Королевской библиотеки ученый муж, замечательный лингвист Севастиан Тенгнагель.

тинопольского, гомилия на преполовение Пятидесятницы, о слепорожденном и о святом Петре, заключенном Иродом в темницу', в № 380: *Λεοντίου πρεσβυτέρου Ἱερουσολύμων, εἰς τὰ προφωτίσματα καὶ εἰς τὰ Βάια καὶ εἰς τὴν ἔγερσιν τοῦ Λαζάρου* 'Леонтия, пресвитера Иерусалимского, о предпросвещении, [неделе] Ваий и воскресении Лазаря'. В этом каталоге Леонтий оказывается пресвитером Иерусалимским, но с иными гомилиями, чем те, которые приписываются пресвитеру Константинопольскому.

• 3. В *Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη* (1897 г.) читается: *Λεόντιος ὁ Βυζάντιος — ἀποσπάσματα* 'Леонтий Византийский, отрывки', *Λόγος εἰς τὸν Ἰώβ* 'Слово об Иове' (Т. 3. Р. 76; 24), — *εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστὴν* 'На преполовение Пятидесятницы' (Т. 3. Р. 77; 37), — *Λεοντίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων λόγος εἰς τὴν ἁγίαν ἑορτὴν τῶν Βαίων* 'Леонтия, пресвитера Иерусалимского, слово на святой праздник Ваий' (Т. 4. Р. 188). Но в той же библиотеке мы встречаем и следующее: *Λεόντιος Νεαπόλεως τῆς ἐν Κύπρῳ* 'Леонтий из Неаполя, что на Кипре', *Λόγος εἰς τὴν Μεσοπεντηκοστὴν* 'Слово на преполовение Пятидесятницы' (Т. 1. Р. 22), — *εἰς τὰ προφωτίσματα* 'о предпросвещении' (Р. 242). Таким образом, при сравнении приведенных цитат из Иерусалимской библиотеки с Синайским каталогом Леонтий Неапольский, или Кипрский, оказывается тождественной личностью с Леонтием Иерусалимским. Поэтому небезосновательным можно считать и утверждение Рюгамера, приписывающего первому гомилии Константинопольского пресвитера[180]. 4. В каталоге Московской Синодальной библиотеки (№ 215) находим следующее: сборник слов Леонтия, пресвитера Константинопольского: *εἰς τὰ φωτίσματα, καὶ εἰς τὰ Βάια, καὶ εἰς τὸν Λάζαρον* 'о просвещении, [неделе] Ваий и Лазаре'. В других рукописях той же библиотеки (№№ 216, 389, 392) эти речи приписываются свт. Иоанну Златоусту. Далее, там же в № 217: сборник слов Леонтия, пресвитера Константинопольского *εἰς τὸν Ἰώβ* 'о Иове'; № 412 — *εἰς τὴν μέσην 50 καὶ εἰς τὸν ἐκ γεννητῆς τυφλόν* 'на преполовение Пятидесятницы и о слепорожденном'; № 231 — *εἰς τὴν ἁγίαν Πεντηκοστὴν* 'на святую Пятидесятницу', *princ.* 'начало': *ὅσοι περὶ τὴν ἑορταστικήν* 'Те, кто в праздничный'.

Сопоставляя цитаты с приведенными ранее, мы находим, что Леонтию Константинопольскому снова здесь присваиваются те же речи, которые приписывались и Неапольскому епископу. Отсюда

[180] *Rügamer*. S. 5.

естественно возникает мысль — не был ли этот Леонтий, епископ Неапольский, одной и той же личностью с Леонтием, пресвитером Константинопольским? В таком предположении нет ничего неприемлемого, особенно если принять такую дополнительную комбинацию, что этот пресвитер Константинопольский впоследствии был возведен в сан епископа Неапольского[181]. Первые издатели проповедей — Комбефи и Гретсер — не говорят ничего определенного о личности Леонтия, причем второй из них прямо сознается в своем незнании[182], первый же пишет следующее: «Многие видят в этом Леонтии того же Леонтия Византийского... Эпоха его обозначается императором Юстинианом. Сюид хвалит некоего Леонтия Византийца во время Зинона, тоже монаха. Может быть, он и был тем Леонтием, который из монаха сделался пресвитером Константинопольским»[183]. Это последнее мнение, конечно, не что иное, 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 приложении к сочинениям Леонтия Византийского у Миня помещено: *Leontii et Joannis Collectanea de rebus sacris. Liber secundus* («Леонтия и Иоанна Сборник о священных предметах. Книга вторая»)[184]. Первой книги здесь не хватает, и о ней не дается никаких сведений. Эта же вторая книга взята Минем у Мая из *Scriptorum veterum nova collectio* (T. 7). Данная книга разделяется на 2 части, из которых в первой по отдельным рубрикам сообщаются предметы содержания книги (οἱ τίτλοι τῶν στοιχείων) со схолиями, в которых указываются пункты данного сочинения, имеющие сходство со «Священными параллелями» (Τὰ ἱερὰ παράλληλα) преп. Иоанна Дамаскина. Во второй части приводятся цитаты из Священного Писания, сочинений Свв. Отцов и различных философов, иногда со схо

[181] Леонтий Неапольский († 630) оставил в качестве литературных трудов слова против иудеев, сборник догматический (см. *Maj A.* Scriptorum veterum nova collectio. T. 7), и *Жития Иоанна Милостивого* и Симеона Юродивого (см. *Acta sanctorum* ad 23 Jan.; 1 Jul.). Очевидно, к таким произведениям гораздо более подходят разбираемые нами проповеди, нежели к трудам Леонтия Византийского.

[182] PG T. 86. Col. 1993, прим. 17.

[183] Ibid. Col. 1975, прим. 1.

[184] Ibid. Col. 2017-2034, 2034-2100.

лиями к ним. Первый и важный для нас вопрос относительно этого сочинения — вопрос о писателе его: кому оно принадлежит?

Судя по надписи сочинения и по тому, что оно присоединено к трудам Леонтия Византийского, этого последнего и нужно считать участником в составлении данного сочинения. Издатели именно такого мнения и были[185]. Само сочинение по своему содержанию дает некоторые основания к такому признанию автором его Леонтия Византийского. Именно наш Византиец, как никто иной, был весьма начитан и сведущ в Священном 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 Леонтию Византийскому составление такого сборника религиозно-богословских мнений священных писателей и философов по разным вопросам. Имена авторов, цитируемых в разбираемых книгах, не стоят с Леонтием Византийским ни в хронологическом, ни топографическом противоречии. Все это — известные писатели кафолической Церкви, жившие до VII века. Некоторые личности, вроде Феотима Скифа, Афинодора и других, смущать нас не могут как личности, неизвестные нам. Разве только одно возражение против Леонтия Византийского как автора данного сочинения может быть поставлено: чем объяснить наличие в сборнике многих цитат из Филона? Леонтий Византийский ни разу не ссылается на Филона в своих сочинениях. Да и вообще, этот «не язычник и не христианин»[186] 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, насчет 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 Византийскому Таковы, например, Иоанн Схоластик († 577 г.) и Иоанн Постник († 595 г.), патриархи Константинопольские, Иоанн Мосх, о котором предполагают, что он виделся с Леон-

[185] Ibid. Col. 2041, прим. 12; Col. 2044, прим. 13.
[186] *Трубецкой С.* Учение о Логосе. М., 1900. Т. I. С. 168.

тием, адвокатом Византийским, и многому у него научился[187]. 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-полемического 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 — *κατὰ τῶν ἀποσχιστῶν τῆς ἐκκλησίας* — в 12 книгах. Фрагменты его сочинений сохранились в соборных актах у Манси[188]. Нужно сказать, что этот автор весьма подходит по характеру своей литературной деятельности и по времени жизни (середина VI века) 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 наряду с Леонтием называют св. Иоанна Дамаскина († 777 г.). Опубликованное Лекенем в 1712 г.[189] сочинение *Τὰ ἱερὰ παράλληλα* («Священные параллели») Иоанна Дамаскина не имело такой первоначальный вид. Оно состояло из 3-х книг, из которых первая трактовала о Боге, вторая — о человеке, а третья — о добродетелях и пороках. Общий титул для первых двух книг был *τὰ ἱερὰ* («Священные»), для третьей: *παράλληλα* («Параллели»), в соединении же и получилось указанное название для труда преп. Иоанна Дамаскина. Первые две книги были отделены от третьей: первая была найдена в кодексе *Coislinianus* (X век), вторая нашлась в Ватиканском кодексе (XVI в.), из которого Май и взял ее в свое издание (1825 г.). Голль[190] в своем специальном исследовании этих параллелей нашел и другие их списки, которые представляют некоторое различие в своем объеме и внутреннем расположении материала[191]. Относительно авторства

---

[187] *Couret A.* La Palestine sous les empereurs Grecs. P. 228-229.

[188] *Mansi.* T. X. P. 1107. См. *Krumbacher.* Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 56.

[189] Opera Damasceni. T. 2. P. 278-730. Лекень издал еще (T. 2. P. 731-790) *Параллели* с Парижского списка, во многом отличного от других списков параллелей по изречениям Свв. Отцов, где виден труд неизвестного автора, жившего при императоре Ираклии. В этом списке особенно много редких изречений Свв. Отцов. См. *Архиеп. Филарет (Гумилевский).* Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 199 и прим. 23.

[190] *Holl.* Die sacra parallela des Johannes Damascenus. Leipzig, 1896.

[191] Таковы, например, кодексы: Афонский (XIV в.), Страсбургский (XIII в.), Марциановский (XI в.) и Парижский (Supplem. gr. 1155), и др. См. *Er-*

этих параллелей установлено с несомненностью, что оно принадлежит преп. Иоанну Дамаскину. За это говорит все: свидетельство Предания, внутренняя близость между *Священными параллелями*, а в особенности близкое родство больших Схолий второй книги и подлинных писаний Дамаскина[192]. Но с признанием автором «*Священных параллелей*» преп. Иоанна Дамаскина возникает для нас новый вопрос о возможности сотрудничества с ним Леонтия Византийского. Несомненно, 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 обнаружит, мы не видим особенной надобности отвергать Леонтия Византийского как одного из авторов сборника.

Между преп. Иоанном Дамаскиным и Леонтием Византийским 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 преп. Иоанна Дамаскина воспринять и усвоить себе литературное наследие Леонтия. Дамаскин жил и работал в той духовной атмосфере и даже в той внешней обстановке, что и Леонтий Византийский, 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 Византийского, так как и сам он работал в области тех же самых христологических и догматико-полемических вопросов, над которыми трудился и Леонтий. Основываясь на этом, мы и считаем вполне допустимым, что Дамаскин в своем сборнике поместил литературный материал, полученный им от Леонтия Византийского, расширил его своими цитатами и придал ему свой план и систематизацию. А так как сам по себе этот труд не представлял собой ничего оригинального, то в его титуле и не было сделано точного обозначения его составителей, или авторов. С принятием такой гипотезы устраняются сами собой всякие рассуждения о том, почему известные факты или лица, не современные Леонтию, находят себе место в сборнике, равно как — почему там помещены в большинстве писа-

---

chard A. Zu den sacra parallela des Johannes Damascenus // Byzantinische Zeitschrift, X (1901). S. 397.

[192] Ibid. S. 398.

тели V–VI веков, 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 г.»[193]. 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 цитаты и другие лица. Иначе трудно, даже прямо невозможно понять, зачем, например, Леонтию или Иоанну понадобилось столько цитат из Филона, зачем нужно было подыскивать свидетельства об агрикультуре (Col. 2042C), об одеждах (2084A) и других предметах, неподходящих для наших серьезных богословов, или для чего приводятся цитаты о свободе воли Слова (2056C), когда во дни Леонтия Византийского этот вопрос еще не затрагивался, а во дни преп. Иоанна Дамаскина являлся уже отжившим. Одним словом, разных недоумений сборник возбуждает очень много, и разрешить их одним только признанием авторства Леонтия Византийского и преп. Иоанна Дамаскина нет никакой возможности.

На этом мы заканчиваем наш обзор литературных трудов Леонтия Византийского. Из этого обзора для нас, во всяком случае, выясняется та бесспорная истина, что личность Леонтия Византийского, несмотря на всю ее малоизвестность, крупная историческая личность, заявившая о себе широкой полемическо-литературной деятельностью. Теперь же обсудим вопрос о том, как отнеслось к Леонтию Византийскому и его литературному наследию потомство, как смотрела на него и как ценила его Византийская Церковь и ее богословская наука в последующие века. Изучение этого вопроса, 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.

---

[193] *Rügamer*. S. 44. В доказательство такой своей точной датировки Рюгамер ссылается на упоминание в схолиях сборника о взятии персами Св. Креста и Иерусалиме, последовавшем в 613 г. Доказательство не из сильных: такое упоминание мог внести *post factum* и преп. Иоанн Дамаскин в качестве второго автора этого сборника.

Глава 4

Значение факта сохранности сочинений Леонтия Византийского в полном их объеме до нашего времени. Непонятное забвение Леонтия в древнецерковной литературе. Возможные объяснения этого явления: оно не случайно, оно не может обусловливаться предполагаемым оригенизмом Леонтия. Оно есть необходимое следствие особого склада церковной жизни в веке Юстиниана, 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 Константинопольского, Феодора Студита и др.). Забвение Леонтия — не безусловное и не служит к унижению нашего писателя.

Лучшим свидетельством того, что Леонтий Византийский и его сочинения не были обделены вниманием потомства, не были забыты Византийской Церковью, служит тот факт, как это мы уже отмечали ранее, что эти сочинения сохранились до наших времен, и притом в своем полном составе. Тогда как от одних писателей древнехристианской Церкви остались лишь одни имена их да сведения об их утраченных сочинениях, от других дошли лишь фрагменты 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 удалось сохраниться трудам только редких церковных писателей. Несомненно отсюда, что в Византийской Церкви всегда находились люди, живо интересовавшиеся сочинениями Леонтия, охотно и с любовью их перечитывавшие и переписывавшие и тем доставившие этим сочинениям возможность распространиться по всему христианскому миру, а благодаря этому и сохраниться в целости 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 цитировали, вследствие чего они и получили историческую определенность. Совершенно неожиданно Леонтий Византийский оказался у своих современников и потомков если не в полном, 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, несмотря 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 со многими подробностями повествует об эпохе Юстиниана, о монофизитском, несторианском и оригенистическом движениях, о вождях этих движений и борцах против них[1]. Также странно и молчание о Леонтии преп. Максима Исповедника, который, несомненно, стоит в тесной зависимости от Леонтия, говорит языком последнего, проводит идеи его в своих сочинениях. В середине VI в. писал свою церковную историю Псевдо-Захария, который, между прочим, дает благоприятный отзыв об Ефреме, патриархе Антиохийском. Затем, во 2-й половине VI века, жил и писал Иоанн Ефесский († 586 г.), тоже составивший церковную историю (до 585 г.), вторая часть которой сохранилась в рукописях Британского музея[2]. Продолжателем его истории (до 631 г.) был Кир Батнский, который, как монофизит, интересовался и занимался историей монофизитства. Он имел уже несомненные побуждения отметить Леонтия как ревностного борца против монофизитов[3]. Однако и эти историки обходят молчанием нашего Леонтия и его сочинения. Ничего не говорит о нем также и император Юстиниан, которому ближе всего надо было бы знать Леонтия и естественнее всего упомянать о нем в своих богословских трактатах, так как наш автор, в сущности, преследовал ту же самую цель, что и император. Что же все это значит? «Случайно то, что этот муж без традиции», — говорят некоторые ученые исследователи Леонтия[4]. 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 Византийском многими даже из тех, кто необходимо должен был бы о нем говорить.

---

[1] PG T. 86. Col. 2405. Здесь в *Notitia*, предваряющей текст *Церковной истории* Евагрия Схоластика, приведены биографические сведения о нем. Евагрий, родившийся в 536–537 г., был младшим современником Леонтия. Время его писательской деятельности падает на вторую половину VI века, когда Леонтия уже не было в живых и когда Палестина подверглась нашествию и разграблению сарацин. Возможно, что именно эти обстоятельства и были причиной умолчания Евагрия о Леонтии.

[2] Православная богословская энциклопедия. Т. 6. С. 1003.

[3] *Дьяконов А. П.* Кир Батнский // Христианское чтение, 1911.

[4] Realenzyklopädie für protestantische Theologie. S. 397.

Лоофс указывает на замешанность Леонтия Византийского в оригенистическом движении как на причину пренебрежения к нему православных его современников и ближайших преемников на писательском поприще. «Бестрадиционность Леонтия всего лучше объясняется тем, что он скомпрометировал себя этим оригенизмом», — говорит Лоофс[5]. Мы, со 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 писателей-антиоригенистов. Если бы он был из оригенистов раскаявшихся и примирившихся с Церковью (хотя, по гипотезе Лоофса, Леонтий Византийский таковым не является), то и тогда он не должен бы быть забыт ни Церковью, ни наукой. Мы знаем многие примеры людей, впадавших в заблуждения (Ориген, Августин, Григорий Нисский, Феодорит Кирский и др.), но из-за этого не лишившихся внимания и уважения к себе и своим сочинениям ни у современников, ни у потомков. Леонтия Византийского 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 несмотря 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 аргументом при ответе 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 г., то ничем не проявил себя, не выделился настолько, чтобы стать предметом особенного внимания, как например, выделился на I 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 *Ἐπιστολὴ πρὸς Τιμόθεον σχολαστικὸν περὶ δύο φύσεων*

[5] Ibid. S. 397.

κατὰ Σεβήρου 'Послание к Тимофею схоластику о двух природах против Севира'[6], но личность которого и до сих пор остается совершенно загадочной.

Кроме того, Леонтий, по самой сущности своего учения, не мог приобрести себе широкой известности среди современников, а по тому и всеобщей памяти в потомстве. Леонтий не сказал ничего нового, что облетело бы Восток и заставило бы говорить о нем всех, как например, о великих Александрийцах или Каппадокийцах. 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 перед 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 славой среди людей. Во время зарождения новых идей, развития религиозных или других движений 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 бывает почти 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 переходит от одних средств к другим в целях мирного улаживания дела, воссоединения отпавших и водворения церковного мира. Церковным деятелям и писателям такого времени судьба не сулила 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

[6] PG T. 86. Col. 901.

понято и оценено лишь впоследствии. Может быть, в другое время тот же Леонтий Византийский и заблистал бы яркой звездой на церковном небосклоне, его имя прогремело бы от Востока до Запада, но VI век по всему ходу и складу церковно-исторической жизни не представлял благоприятных условий для этого.

Наконец, напомним еще и то, что Леонтий Византийский жил и писал в век императора Юстиниана, того Юстиниана, который своей фигурой хотел заслонить всех не только в Восточной империи, но и в Восточной Церкви. Юстиниан сам себя считал философом и богословом *κατ' ἐξοχήν* 'по преимуществу', 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 неблагожелательном 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 условия 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 его[7] написать 'очерк' (*ὑποτύπωσις*) тех недоумений и решений, которые часто трактовались им, и он уступил этой просьбе. Благодаря только этому мы и имеем труды Леонтия. Отсюда ясно, насколько чуждо было самому их автору 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 которыми мы встречаемся в церковной письменности. В первой половине VII века о Леонтии как писателе против акефалов вспоминает Софроний, патриарх Иерусалимский (634–644 гг.). В соборном послании к Гонорию, императору 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*

[7] Contra Nestorianos et Eutychianos. T. 86. Col. 1268BC.

τὴν ἐρημικὴν πολίτειαν καὶ μονάδα βίον 'и Леонтий, [подвизавшийся] в пустынножительстве и монашеской жизни'[8]. Затем, во 2-й половине VII в. мы должны указать на Анастасия Синаита († 686 г.) и его сборник *Doctrina patrum*, где Леонтий не раз называется своим собственным именем, где приводятся мнения и цитаты из его сочинений и где даже находится целое, хотя и небольшое, его сочинение *Capita Triginta*. В первой половине VIII столетия мы находим свидетельство о Леонтии у Германа, патриарха Константинопольского († 733 г.). В своем сочинении *De haeresibus et synodis* («О ересях и соборах»)[9] Герман повествует об оппозиционной деятельности Иоанна Филопона против постановления Халкидонского собора и о противоборстве Леонтия Византийского его пагубному учению:

> *Λεόντιος δὲ, ὁ τῆς ἐρήμου μοναχὸς, βιβλίον συνέθηκεν εὐαπόδεκτον ὑπὲρ τῆς τοιαύτης συνόδου ἐνιστάμενος, πολλὰς δὲ μαρτυρίας ἐν αὐτῷ καταγράψας περί τῆς δυϊκῆς φωνῆς, ὅθεν καὶ Λεόντια τὸ βιβλίον ἐκ τούτου ἐκλήθη —*
>
> 'Леонтий же, монах-пустынник, сочинил прекрасную книгу, защищающую этот самый собор, снабдив ее многими свидетельствами относительно двоякого смысла, почему и называется эта книга от этого: *Леонтины*'[10].

Герман принадлежит к числу прямых продолжателей полемической деятельности Леонтия, ратовавших за всеобщее признание Халкидонской веры и усиленно боровшихся против монофизитов[11]. Та

---

[8] *Photius*. Bibliotheca. P. 889. Вслед за Леонтием здесь упоминается Анастасий, еп. Феополитанский (Антиохийский, с 561 г.). А перед Леонтием называется Гераклеан, еп. Халкидонский (начало VI в.). В таком сопоставлении имен нельзя не видеть подтверждения нашей хронологии Леонтия Византийского; ср. PG T. 103. Col. 1092.

[9] PG T. 98. Col. 40.

[10] Лоофс использует это свидетельство в подтверждение своей гипотезы об одном первоисточнике сочинений Леонтия, так называемых «Леонтинах». Смысл приведенных слов Германа не позволяет делать 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 *Леонтия*'. Но на чем основано это 'вероятно, не читал'? Позволительно считать, что на чистом субъективизме.

[11] При императоре Феодосии III в 716 г. он созвал собор, на котором было подтверждено определение VI Вселенского собора и осуждены те, кто был единомышлен с монофизитами и монофелитами. Патриарх Герман известен литературными трудами, из которых замечательны его послания к армянам и выше указанное сочинение *О ересях и соборах*, где он выступает православным апологетом, стоящим на основе определений IV, V и VI Вселенских соборов.

кому человеку не только знакомы, но и дороги должны быть сочинения Леонтия. Герман говорит только об одной книге Леонтия со свидетельствами, которой могла быть книга *Contra Monophysitas*, вероятно, находившаяся в то время в соединении с *Contra Nestorianos*. 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 преп. 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 преп. Иоанна Дамаскина настолько сильно напоминает Леонтия Византийского, что во многих местах становится 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 ересях* и *Точное изложение православной веры*[12] очень родственны по внутреннему содержанию и по внешнему изложению соответствующим местам из трудов Леонтия Византийского. Но вот здесь мы встречаемся и с прямой ссылкой Дамаскина на Леонтия:

> «Посему здесь он [свт. Кирилл Александрийский в формуле *μία φύσις*... 'одна природа...'] употребил выражение 'природа Слова' в смысле природы. Ибо если бы он поставил слово 'природа' вместо ипостаси, то не было бы нелепо сказать это, и не прибавляя слова *Воплощенная*. Ведь мы не совершаем ошибки, говоря об Ипостаси Бога Слова независимо. Подобным же образом и Леонтий Византийский понял это изречение как относящееся к природе, а не к ипостаси»[13].

В сочинении Леонтия *De sectis* мы действительно находим это воспроизведенное Дамаскиным место[14]. Еще более подробное в том же духе истолкование формулы *μία φύσις* дано Леонтием в сочинениях *Contra Monophysitas* и *Capita Triginta*[15]. Особенно же яркое

О Германе есть специальное исследование проф. И. Андреева (Сергиев Посад, 1897), также и в *Богословской Энциклопедии* (Т. 4. С. 250)

[12] PG T. 94. Col. 529 и далее.

[13] Expositio fidei, 55 (PG T. 94. Col. 1025).

[14] PG T. 86. Col. 1253AB; это обстоятельство лишний раз подтверждает для нас подлинность материала, лежащего в основе сочинения *De sectis*.

[15] Ibid. Col. 1789AB, 1792CD, 1796AB, особенно — 1804ABC; затем, Capita XVI, XVII, XXIII и др. Это обстоятельство прибавляет лишний шанс для

сходство между Леонтием и Дамаскиным наблюдается при сравнении сочинений *Ἐγχειρίδιον* и *Contra Jacovitas* 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 непререкаемым[16]. Этот несомненный факт литературной связи между преп. Иоанном Дамаскиным и Леонтием Византийским и очевидной зависимости первого от последнего для нас представляет тем большую важность и значение, что преп. Иоанн Дамаскин занимает совершенно исключительное место среди богословов-христологов, как давший первое и образцовое изложение христианских догматов с их философским обоснованием. Если такой писатель и церковный авторитет цитирует Леонтия и широко использует произведения его мысли и пера, то значит — и сам Леонтий был не безызвестным автором, тем более не был в пренебрежении у богословов.

В начале IX века находим упоминание о Леонтии Византийском в творениях Никифора, патриарха Константинопольского († 828 г.), мужа ученейшего, бывшего украшением своего времени. В одном из своих четырех *Антирретиков*[17] Никифор приводит цитату из сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos* под заглавием:

> «Блаженного Леонтия из книги против Нестория и Евтихия, начало которого: *τὸν περὶ ὑποστάσεως*... ‘о ипостаси’, третье предложение еретикам»[18].

признания указанных сочинений по существу подлинными произведениями Леонтия.

[16] О результатах сравнения сочинений см. у Лоофса S. 122-123. Сочинение *Contra Jacovitas* издал *Lequien* (T. I. P. 396-427), оттуда его перепечатал Галландий в *Bibliotheca antiquorum patrum*. Подлинность данного сочинения, между прочим, сомнительна ввиду 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 *архиеп. Филарет* (*Гумилевский*). Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 202), или же, еще лучше, на необработанность его самим автором, по той или другой причине не успевшим отделать свое произведение.

[17] Изданы Маем: *Specilegium Romanum.* T. 10. P. II, № 13, также у Фабриция в *Bibliotheca Graeca* (T. 6. P. 640) и у Питры: *Pitra J. B.* Specilegium Solesmense. Paris, 1852. T. 1. P. 348. См. *Loofs.* S. 120; *архиеп. Филарет (Гумилевский).* Т. 3. С. 213.

[18] PG T. 86. Col. 1284B. 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.

Никифор в своих сочинениях приводит большой сборник цитат из Свв. Отцов и Учителей Церкви. Просматривая эти цитаты, можно легко убедиться, что автор цитирует места часто в том объеме и в той форме, в которых мы находим у Леонтия Византийского. Никифор занимается исследованием подложной литературы. В своих рассуждениях и приводимых ссылках по этому поводу Никифор иногда буквально повторяет Леонтия, трактующего об этих предметах в сочинениях *Contra Monophysitas*, *Adversus argumenta Severi* и *De sectis*[19].

В том же IX веке Леонтия цитирует преп. Феодор Студит († 826 г.). В одном из своих многочисленных писем[20] Феодор говорит:

> «Ибо подлежащее, о чудный, согласно блаженному Леонтию, которому принадлежат прекраснейшие Схолии, означает сущность вместе с ипостасью»[21].

Это место Лоофс приводит в качестве одного из доказательств своей гипотезы о *Σχόλια Λεοντίου* 'Схолиях Леонтия' — прототипе 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, которые существуют и доныне при сочинениях Леонтия.

От IX–X веков имеются уже рукописные кодексы, в которых 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 Леонтьева сочинения *Capita Triginta* у Евфимия Зигабена († 1118 г.) и Никиты Хониата († 1206 г.) под таким заглавием: *Λεοντίου Βυζαντίου ἐκ τῶν λ' κεφαλαίων τῶν κατὰ Σεβήρου* 'Из 30-ти глав Леонтия Византийского против Севира'[22]. Весь этот ряд свидетельств

---

[19] *Loofs*. S. 124-125.

[20] Эти письма изданы Сирмондом (Opera omnia Sirmondi. Paris, 1696). Но здесь помещены далеко не все письма. См. *Архиеп. Филарет (Гумилевский)*. Т. 3. С. 217-218, прим. 9.

[21] *τὸ γὰρ ὑποκείμενον, ὦ θαυμάσιε κατὰ Λεόντιον τὸν μακάριον, οὗ τὰ σχόλια ὑπερκαλῆ οὐσίαν εἶναι λέγει μετὰ ὑποστάσεως*. Цит. по: *Loofs*. S. 129-130.

[22] PG T. 130. Col. 1068-1073: Panoplia. Tit. 16. В Московской Синодальной библиотеке рукопись № 228, л. 175: монаха Евфимия Зигабена, в *Δογματικὰ πανόπλια* 'Догматической паноплии': *κατὰ μονοφυσιτῶν ἐκ τῶν κεφαλαίων Λεοντίου κατὰ Σεβήρου* 'против монофизитов из глав Леонтия про-

заканчивается Никифором Каллистом (XIV в.)[23]. В своих церковно исторических чтениях Каллист рассказывает о появлении многочисленных еретических сект вслед за Халкидонским собором, сообщает об Иоанне Филопоне и ереси тритеитов. Именно по поводу этих еретиков он и делает такое замечание:

> «Многие восставали против них. В особенности же из всех монах Леонтий (*ὁ μοναχὸς Λεόντιος*) мужественно противопоставил им целую книгу в 30-ти 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 гораздо младше по возрасту»[24].

Приведенная цитата из Никифора полна глубокого интереса. Во-первых, здесь дается очень меткая характеристика самого Леонтия, который своими сочинениями ниспровергает ереси и укрепляет благочестивые догматы. Во-вторых, упоминаемый здесь Георгий Писидийский, единомышленник Леонтия, жил в первой половине VII века[25]. 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 бы Георгия считать за младшего современника его. Здесь кстати еще спросить: не этому ли Георгию принадлежат опубликованное Дикампом сочинение монаха и пресвитера Георгия *Ἐκ τῶν κεφαλαίων τῶν πρὸς Ἐπιφάνιον περὶ αἱρέτεων* ‘Из глав о ересях к Епифанию’, 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 и приведенном свидетельстве Никифора Каллиста данные нашей био-

---

тив Севира’; л. 180: *ἐκ τῶν Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου σχολίων* ‘из схолий Леонтия Византийского’.

[23] Сведения об этом греческом историке, а равно и высокую оценку его главного труда *Historia Ecclesiastica* дает проф. А. П. Лебедев в своем сочинении. См. Исторические очерки состояния Византийской Церкви // Собрание церковно-исторических сочинений. СПб., 1902. Т. 6. С. 415-426.

[24] *Nicephorus Callistus.* Historia Ecclesiastica, XVIII.48 (PG T. 147. Col 428BC); ср. также Col. 433, (Cap. 50): *περὶ μοναχοῦ Λεοντίου καὶ Γεωργίου τοῦ Πισίδου* ‘о монахе Леонтии и Георгии Писидийском’, где даются сведения о ереси агноитов и севириан.

[25] PG T. 86. Col. 1189, прим. 3: is autem, ut aliunde constat, a. 630 floruit ‘а он, как ясно из другого источника, достиг расцвета в 630 г.’

графии Леонтия получают себе весьма сильное и авторитетное подтверждение.

Итак, хотя мы нашли сравнительно немного 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 немало сочинений подобного рода, например, преп. Максима Исповедника, Феодора Раифского и преп. Иоанна Дамаскина.

Итак, с одной стороны, факт совершенного умолчания о Леонтии его современниками и редкого упоминания о нем и его сочинениях потомками не подлежит никакому сомнению. С другой стороны, этот факт находит 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, говорящие и за их подлинность и за историческую действительность писавшего их автора. Правда, по этим сочинениям мы не в состоянии точно восстановить всю биографию Леонтия Византийского, но мы можем вполне воспроизвести по ним его духовно-нравственный образ, уяснить себе его влияние и значение среди современников и потомков. Последнее, безусловно, важнее первого. Именно такую задачу мы и ставим себе, переходя ко второму разделу нашей работы — изучению богословского учения Леонтия Византийского по его сочинениям.

Раздел II

Богословское учение и полемическая деятельность Леонтия Византийского

Глава 1

Краткий очерк учения о Лице Господа Иисуса Христа до Леонтия Византийского. Христология евангельская, апостольская и святоотеческая. Учение о Лице Иисуса Христа восточных писателей: свв. Афанасия Великого, Василия Великого, Григория Богослова, Григория Нисского, Кирилла Александрийского и западных: Тертуллиана Карфагенского, Илария Пиктавийского, блаж. Августина Гиппонского и св. Льва, папы Римского. Согласие папы Льва с Кириллом и Флавианом Константинопольским. Христология соборов: Антиохийского 269 г., I Вселенского, Александрийского 362 г., II Вселенского, III Вселенского, Константинопольского 448 г. и IV Вселенского Халкидонского. Анализ вероопределения Халкидонского собора. Задачи, поставленные этим собором в отношении христологии для последующего времени.

Изложению богословского учения Леонтия Византийского мы считаем необходимым предпослать краткий очерк учения о Лице Господа нашего Иисуса Христа с той целью, чтобы показать, какие результаты в этом учении были достигнуты Вселенской Церковью к началу VI века, то есть ко времени писательской деятельности нашего автора. На основании этих результатов мы можем безошибочнее судить, какие черты в ученом портрете Леонтия являются типичными для него, что в нем оригинального по сравнению с его предшественниками, что у него составляет ту почву, на которой основывалась 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 Божием, Истинном Боге, единосущном с Отцом, с другой — как о Сыне человеческом, истинном человеке, единосущном со всеми людьми, — это учение, которое мы находим в Св. Евангелии[1],

[1] Ин 1:49-51; 3:13-15; 4:25; 6:33-38; 8:58; 9:35-37; 10:30; 11: 25-27; 17:1-5;

отличается такой 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 монофизиты вообще), то — только человека, одной человеческой природы (как это допускали древние евиониты, несториане и им подобные), то в смысле признания Его Богочеловечества, ипостасного соединения в Нем двух природ — Божественной и человеческой (как это искони признавала и признает Православная кафолическая Церковь). Но это Богочеловечество, соединенное из противоположных элементов — вечного и временного, бессмертного и смертного, всемогущего и немощного, вездесущего и ограниченнего, *ео ipso* трудно приемлемо для человеческой мысли. Вот почему как некогда многие из слушавших Христа учеников, так и многие из последующих христиан до сих пор на благовестие о Богочеловечестве и Боговоплощении готовы сказать: *Какие странные слова! кто может это слушать?* (Ин 6:60).

Правда, в учении свв. апостолов Христовых, этих непосредственных очевидцев и служителей Воплощенного Слова (Лк 1:2), христианам дано много существенных разъяснений христологического догмата[2]. Но вместе с тем апостолы же подтвердили, что Боговоплощение есть *великая благочестия тайна* (1 Тим 3:16), что усвоение этой тайны возможно только через веру (2 Кор 5:7; Евр 4: 2-3), через пленение разума *в послушание Христово* (2 Кор 10:5). И это понятно. Богочеловечество Христа есть факт беспримерный, сверхъестественный, безусловный уникум, не подходящий ни под какую мерку, невыразимый точно никакими определениями и сравнениями. Чтобы понять это Богочеловечество, нужно всецело просветиться Божественным Откровением, всесовершенно проникнуться евангельским духом, стяжать себе ум Христов (1 Кор 2:16). Однако, несмотря 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

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; Мк 2:5-28; 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

[2] Деян 2:22-36; 3:13-15; 10:36-40; 13:23-30; 1 Пет 2:21-24; 4:18-22; 2 Пет 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; 1 Кор 11:23-32; 15:3-24; 2 Кор 6:15-20; Гал 2:16-21; Еф 1:3-14; 2:4-20; Флп 2:6-11; Кол 1:13-22; 2:8-15; 1 Тим 2:3-7; 3:16; Евр 1:2-5; 2:9-18; 3:1-6; 6:5-10; 9:11-28.

можно различать два больших периода: предсоборный (до IV века) и соборный (до IX века).

Сведения о жизни христианской Церкви в первые три века предсоборного периода дошли до нас в неполном и отрывочном виде, но и из этих сведений мы все-таки с ясностью убеждаемся, что первенствующие христиане признавали неизменно истину Богочеловечества во Христе[3]. Об этом красноречиво говорят так называемые крещальные Символы различных поместных церквей: Римской, Иерусалимской, Антиохийской, Кесарийской и др. В них повсюду выражается вера в Господа Иисуса Христа, истинного Бога и истинного человека, имеющего единое нераздельное Лицо. 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 Иисус Христос имеет Божественную и человеческую природы, соединенные в одной ипостаси Слова (Логоса). В посланиях свт. Игнатия Богоносца и Поликарпа Смирнского, в сочинениях св. Иустина Философа, свт. Иринея Лионского, Климента Александрийского, Оригена и свт. Дионисия Александрийского, свт. Киприана Карфагенского и других — повсюду можно проследить с неизменной точностью наличие этого общецерковного Предания[4]. И чем дальше идет время, тем шире захватывалась область христологии, тем подробнее разрабатывались относящаяся к ней идеи и понятия, тем богаче становился словесное их выражение, обильнее пополнялся христологический словарь.

Начало IV золотого века в истории Церкви сразу же поставило на очередь несколько христологических вопросов. Хотя арианство было собственно антитринитарной ересью, но исходным пунктом ее был Христос-Логос, ложно понятый в смысле сотворенного существа. Отсюда борцы против арианства были вынуждены волей-неволей излагать истинное учение о Лице Господа Иисуса Христа, о Его Воплощении и Богочеловечестве. Таков, прежде всего, свт. Афанасий Александрийский (293–373 гг.). Это первый богослов-христолог,

---

[3] См. об этом подробнее: *Снегирев В.* Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трех первых веках христианства. Казань, 1871.

[4] Свод соответствующих цитат из сочинений указанных писателей см. *Архим. Алексий.* О Лице Господа и Спасителя нашего Иисуса Христа. М., 1847. С. 83-122. См также *Снегирев В.* Указ. соч.

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 соотносится с понятием Божественной природы во Христе, как воплотившемся Сыне Божием[5]. Этот Логос, по мысли Афанасия, облекается в плоть и кровь, обособляется от Отца и выявляется как истинный Спаситель людей, Небесный Посланник в мир[6]. 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 Иисуса Христа. Вообще же он постоянно рядом с Божеством упоминает и о человечестве, считая Воплощение (*ἐνανθρώπησις*) Сына Божия актом реальным в высшей степени, так как Логос не только обитал в человеке, но и стал самим человеком[7]. Характерным термином свт. Афанасия для обозначения соединения природ во Христе служит *ἕνωσις φυσικὴ* или *ἕνωσις οὐσιώδης*, то есть 'соединение естественное' или 'существенное'[8]. Подобно тому, как Сын по природе *ὁμοούσιος* 'единосущен' Отцу, так в Сыне Божием человечество существенно соединено с Божеством, причем обе природы не слились и не образовали нового вида природы[9]. У свт. Афа-

---

[5] Contra arianos. PG T. 26. Col. 28, 45, 85. Вообще, в этом первом Слове против ариан свт. Афанасий много уделяет внимания доказательству того положения, что Логос есть истинный Бог и Сын Божий, во времени соделавшийся Христом, Сыном Девы Марии.

[6] *Ὁ φιλάνθρωπος σωτὴρ, αὐτὸς ὁ Χριστὸς, καὶ Κύριος καὶ Θεὸς προῆλθε ἐκ Μαρίας* 'Человеколюбивый Спаситель, Сам Христос, Господь и Бог, произошел от Св. Марии' (выражения из Epistola ad Epictetum. PG T. 26. Col. 1053B, 1060C, 1065C).

[7] *Dorner A. J.* Entwicklungs Geschichte der Lehre von der Person Christi. Stuttgart, 1845. T. II. S. 847-848. См. также Epistola ad Epictetum. PG T. 26. Col. 1065CD.

[8] PG T. 26. Col. 208, 247 и др. Впрочем, свт. Афанасий употребляет и другие термины без строгого выбора. У него есть и *συνάφεια πρὸς σῶμα* 'сочетание с телом' (Ibid. Col. 255) и *κρᾶσις πρὸς σῶμα* 'смешение с телом' (Col. 246) и *μίξις Θεοῦ καὶ ἀνθρώπου* 'смешение Бога и человека' (Col. 233).

[9] Обстоятельно и полно учение свт. Афанасия о двойстве природ во Христе, а также о причинах Воплощения изложено в *Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου* (*De incarnatione Verbi*. О Воплощении Слова. PG T. 25. Col. 96-197). И еще полнее то же учение развивается в его книгах против Аполлинария, но эти книги наука по серьезным основаниям считает неподлинными или, во вся-

насия есть также склонность признавать φύσις σύνθετος 'сложную природу' во Христе[10]. На основании такого тесного и неслитного 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 πάσχων)[11]. Отсюда и Пре-святая Дева Мария является истинной θεοτόκος 'Богородицей'[12]. 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»[13]. Говоря о плоти человеческой во Христе, Афанасий разумеет собственно человеческую природу, состоящую из тела и души. Присваивая Иисусу Христу все свойственное телу человеческому по его природе, он присваивает Ему и все, свойственное Его человеческой душе, кроме греха. Он не задумывается приписать ей далее и особую волю человеческую: «Человеческая воля по немощи плоти отрекается от страдания, а Божественная Его воля готова на него»[14]. Чем же побуждается свт. Афанасий в своем настойчивом утверждении полноты человечества во Христе и его единосущии со всеми людьми? — Тем соображением, что иначе не совершилось бы спасения людей через Христа, иначе тщетно было бы Его пришествие в мир, страдания и смерть. «Слово воплотилось, чтобы обожить нас», — говорит автор «Слова о вочеловечении Бога Слова»[15]. Θέωσις 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

ком случае, серьезно поврежденными. См. *Loofs.* Dogmengeschichte. S. 271. В *Патрологии* И. Квестена две книги *О воплощении против Аполлинария* также относятся к разряду подложных. См. *Quasten J.* Patrology. Westminster, 1986[3]. Vol. III. P. 29. — *Прим. ред.*

[10] PG T. 26. Col. 233.

[11] Ibid. Col. 396C, 416A, 1060C.

[12] Ibid. Col. 349C, 393A.

[13] Ibid. T. 26. Col. 393.

[14] De incarn. et contra Arianos, 21. Русский перевод: О явлении Бога слова против ариан. С. 273.

[15] PG T. 25. Col. 192B; ср. T. 26. Col. 396-397, 1077 и др.

достигнута при взаимном усвоении ἰδιοποίησις 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 свт. Афанасий, — пострадать Своему собственному телу, чтобы через страдания и все бывшее, поскольку 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 вовек»[16]. Ясная мысль св. отца не нуждается в комментарии. Вообще, у него в первый раз и с большой смелостью развивается принцип дифизитства во Христе. Конечно, здесь не захватывается этот принцип во всем разнообразии соприкосающихся 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 совершенствуя заданные 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: свтт. Василий Кесарийский, Григорий Назианзин и Григорий Нисский.

Указанная нами богословская триада представляет собой 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 свт. Афанасия[17]. В частности, христология свт. Василия Великого (ок. 329–379 гг.) по существу своему сводится к таким положениям:

---

[16] PG T. 26. Col. 402.

[17] Несомненность такой зависимости доказывается в особенности сравнением самых главных трудов Каппадокийских Отцов: *Adversus Eunomium* свт. Василия Великого (в 3 книгах); *Orationes quinque de theologia* свт. Григория Назианзина и *Contra Eunomium* свт. Григория Нисского (в 12 книгах) с самым капитальным сочинением свт. Афанасия Великого *Contra arianos* (3 Слова).

«Бог явился между нами во плоти (*Θεὸς ἐν σαρκὶ*), действуя не издали, как в пророках, но воспринимая человечество в самую тесную связь и через соестественную нам плоть возводя к Себе человечество... Ибо через Одного вошел свет и во всех... как огонь в железе присутствует, не переходя в него, но сообщаясь ему (*οὐ μεταβατικῶς, ἀλλὰ μεταδοτικῶς*), таков и образ Божества во плоти»[18]. «Не брата ищи для своего искупления... не простого человека, но Богочеловека Иисуса Христа»[19].

Таким образом, истинное Богочеловечество, предание о котором идет неизменно от св. апостолов и их учеников и преемников, составляет сущность христологии свт. 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, епископа Лаодикийского, первая, можно сказать, ересь в области христологического учения, вследствие чего для православных борцов с ней возникает необходимость дать более точную терминологию в учении о Лице Иисуса 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*), которые прежде вообще считались понятиями тождественными и употреблялись безразлично. Сущность есть общее, родовое понятие (*τὸ κοινόν*), а ипостась есть особенное (*ἰδιάζον*), личное, индивидуальное. Имя ипостаси выражает личные свойства или отношения именуемого. В христологии свт. Василия получает права гражданства хотя и не безызвестный, но до тех пор неопределенный термин *πρόσωπον* 'лицо' в значении, собственно, разумно-свободного индивида, в узком смысле конкретного существа[20]. Такая терминология оказалась весьма плодотворной в истории христо-

[18] Hom. in sanctam Christi generationem. PG T. 31. Col. 1457; ср. Epist. 262. PG T. 32. Col. 970.

[19] Hom. in. psalm. 48. PG T. 29. Col. 440B.

[20] Рассуждения об этом находятся у свт. Василия Великого главным образом во 2-й и 4-й книгах сочинения *Adversus Eunomium*. PG T. 29. Col. 572-652; в письме 38 к брату Григорию *О различии сущности и ипостаси* PG T. 32. Col. 326, а также и в других его письмах (8, 9, 206, 214, 228, 261 и др.). — 4-я книга *Adversus Eunomium* и 38 письмо сейчас считаются неподлинными. — *Прим. ред.*

логических движений и принесла огромную пользу для уяснения вопроса о соединении природ во Христе, об их отношении к Ипостаси Христа. Леонтий Византийский широко воспользовался в этом случае новоникейской терминологией и развил ее до конца в приложении ко второму Лицу Св. Троицы. Однако о христологии Великого Каппадокийца нужно сказать, что она не отличается полнотой 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 и выяснения вопроса об Их природе и ипостасных свойствах. При этом, пролагая путь новым понятиям, свт. Василий не мог совершенно отрешиться и от прежних воззрений, а потому в его богословии более, чем у других Каппадокийцев, чувствуется неточность и непоследовательность, свойственная его предшественникам[21].

Два других Каппадокийца, свтт. Григорий Назианзин и Григорий Нисский, вносят важные поправки и дополнения в христологию свт. Василия Великого и, таким образом, придают еще большую оригинальность и типичность специально каппадокийскому учению о Лице Иисуса Христа[22]. Свт. Григорий Богослов (Назианзин, ок. 329–389 гг.) развил свою христологию в противоположность учению Аполлинария, утверждавшего, что воплотившийся Христос, Сын Божий, не имел человеческого ума (*νοῦς*), который заменило в Нем Божество (*θεότης*). Таким образом, Христос, согласно Аполлинарию, был человеком неполным и несовершенным. Свт. Григорий находит подобное утверждение ниспровержением всего домостроительства о

---

[21] См. *Спасский А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 505, 512, прим. 1.

[22] А. Спасский в указанном выше сочинении указывает прогресс триадологии двух Григориев в том, что они твердо установили за словом 'ипостась' понятие личного существа, имеющего свое отличительное свойство, а также точно определили и само это свойство: для Отца — *нерожденность* (*ἀγεννησία*), для Сына — *рожденность* (*γεννησία*), для Св. Духа — *исхождение* (*ἐκπόρευσις*); см. *Спасский.* История догматических движений. С. 492-494. Следует отметить, что понятие 'ипостась' у свт. Григория Богослова и Григория Нисского означает 'личное существо', 'лицо' только в случаях разумной и духовной природы, каковой является Бог, ангел и человек; в остальных случаях оно имеет другие значения. — *Прим. ред.*

спасении человека во Христе Иисусе. Он придерживался в этом случае одинакового со свт. 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»[23]. Человеческая природа Христа обожествилась от соединения с природой Божественной, а так как Его человечество обще всем людям, то и Нем и все люди достигли своего обожествления. Если же человеческого ума у Христа не было, то человечество осталось неискупленным, ибо поврежденный ум — главный виновник греха в человеке и, стало быть, наиболее всего нуждался в своем обновлении и освящении силой Христовой. Человеческий ум, богословствует Григорий, есть единственное начало, которое представляет собой удобную среду для соединения с Божеством. Ибо ум духовен и сроден Божеству, и если бы не было ума, то совершенно невозможно соединение Бога с человеком, ибо только посредством человеческого ума Бог мог соединиться с человеческой плотью[24]. Провозглашая такой способ единения Божества с человечеством во Христе, Богослов не отрицает термина ἕνωσις φυσική 'природное единение', который употреблял свт. Афанасий в смысле истинного, действительного единения. Свт. 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 приявший Бога есть истинный Бог, то богов было бы много, ибо многие воспринимают Бога»[25] Григорий окончательно разрушает тем, что Христос, несмотря на две самостоятельные природы, есть все-таки одно Лицо (ἓν 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 от Бога Отца, другого — от Матери, а не одного и Того же, то да лишится он усыновления, ибо хотя два естества: Бог и человек, но не два Сына, Спаситель есть иное и иное, но не иной и иной… Хотя в Священном Писании и есть указание на такое разделение на Сына Божия и Сына человеческого, но все это относится к одной Ипостаси (ὑπόστασις) Бога Слова», — пишет свт. Григорий пре

[23] PG T. 36. Col. 633CD.
[24] Ibid. T. 37. Col. 183A.
[25] PG T. 45. Col. 1224.

свитеру Клидонию[26]. Григорий начинает настойчивее вводить термин ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν 'соединение по ипостаси', принятый впоследствии за единственно истинное выражение православного учения о соединении природ во Христе. Смысл этого термина тот, что Христос и по Воплощении являет Собой Единое Лицо, или Ипостась, с одним самосознанием, причем составляющие Его природы не утрачивают ни своей целостности, ни самостоятельности: Христос есть в самом истинном смысле Богочеловек. Свт. Григорий указывает и аналогию такого единения в душе и теле человека[27], аналогию, столь часто повторяющуюся затем в святоотеческой литературе, в частности, и у Леонтия Византийского. Признание существенного и неразрывного соединения природ во Христе дает возможность уже Григорию наметить путь к учению о взаимообщении свойств этих природ, вследствие которого Божественное становится человеческим и наоборот. Он также начинает чаще и чаще употреблять такие выражения, как «Бог пострадал», «умер», «кровь Божия» и т. д.; выражения, допустимые лишь на основании реального общения природных свойств во Христе[28]. 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 несторианства[29]. Свт. Григорий именно 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 через сто лет после него. Важные места его христологии приводили Отцы Ефесского и Халкидонского соборов, как образцовые в смысле согласия с истиной Православия.

Свт. Григорий Нисский (ок. 335–395 гг.), питая самое глубокое уважение к своему старшему брату Василию Великому, в совершенстве воспринял все высокие и светлые идеи последнего и усвоил себе все богатство его научно-богословской мысли и таланта. Отлича-

[26] PG T. 37. Col. 180A.

[27] См. цитированное выше письмо к пресвитеру Клидонию.

[28] Особенно доказательны в этом отношении 3-е и 4-е *Слово о богословии*, два *Послания* к пресвитеру Клидонию и *Слова* на Рождество Христово и Святую Пасху; см. PG T. 36. Col. 73-133: De filio; Col. 311, 623; T. 37. Col. 175-194.

[29] «Кто не исповедует Марию Богородицей, тот отлучен Богом», — говорит свт. Григорий в вышеуказанном *Письме к Клидонию*. См. PG T. 37. Col. 177C.

ясь 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, то есть он учит о двух природах во Христе, соединенных неслитно и 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, чем и соединение Божества с человечеством (*ἀνάκρασις τοῦ Θεοῦ πρὸς τὸ ἀνθρώπινον*). Доказательством Божества Иисуса Христа 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 людям[30]. 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, возникший с Воплощением Христа синтез природ свт. Григорий, благодаря богатству греческого языка, свободно обозначает различными терминами. У него мы найдем *μίξις* 'смешение' и *κρᾶσις* 'растворение' (а также производные от него *ἀνάκρασις*, *κατάκρασις*), означающие тесное соединение и даже слияние в смысле раствора, например, уксуса или вина в воде, — термины, впоследствии особенно охотно употреблявшиеся монофизитами; и *συνάφεια* 'союз', 'связь' — термин, излюбленный несторианами и указывающий на внешнее соприкосновение соединенных частей; и *ἕνωσις* 'соединение', особенно *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'соединение по ипостаси' в смысле ипостасного соединения природ во Христе[31]. К различению терминов *οὐσία* 'сущность', *φύσις* 'природа', *ὑπόστασις* 'ипостась' и *πρόσωπον* 'лицо' Григорий относится гораздо строже своих предшественников и явно избегает, например, употреблять выражение *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* 'единство по сущности' в применении ко Христу, что прежде допускалось именно на основании неразборчивости в отношении указанных терминов. *Οὐσία* 'сущность', согласно свт. Григорию, есть комплекс признаков, присущих многим, а не кому-

[30] Oratio catechetica magna, 10-11. PG T. 45. Col. 41-44.

[31] Последнего выражения (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*) в подлинных творениях свт. Григория Нисского не встречается. — *Прим. ред.*

либо одному. Например, 'человек' означает сущность, ибо включает в себя всех одаренных общечеловеческими свойствами: 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* 'ипостась', по Григорию Нисскому, означает совокупность признаков, отличающих известный предмет из числа всех других однородных и разнородных. Петр, Иоанн и другие имена собственные, или: 'этот вол', 'этот конь' и другие подобные названия определенных вещей и существ — все это 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)[32].

В христологической аргументации Григорий Нисский отводит очень много места и придает много значения доказательствам от разума и науке 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 плане[33]. Нельзя, конечно, сказать, чтобы эта терминология и аргументация Григория Нисского представляли собой что-либо непререкаемое и законченное. Но можно сказать с уверенностью, что в лице Григория Нисского мы наблюдаем тип православного богослова-эклектика, который использует 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 Византийский, усвоил подобные же приемы христианской полемики и апологетики в своей научно-богословской деятельности, и в этом смысле он был несомненным продолжателем Каппадокийской христологии как с содержательной, 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 — это эпоха движений по преимуществу тринитарных, потому от него нельзя было и ждать обстоятельного и

---

[32] Специально по терминологическим вопросам свт. Григорий трактует в письме к *Эллинам на основании общих понятий*. PG T. 45. Col. 176, а также в письме к Авлавию *О том, что не три Бога*. Ibid. T. 45. Col. 116, к Симплицию о вере. Ibid. Col. 136.

[33] Contra Eunomium (в 12 кн.) и Adversus Apollinarem. PG T. 45. Col. 248-1269.

систематического изложения учения о Лице Иисуса Христа. Такие христологии появляются только в V веке, когда под влиянием новых ересей — несторианства и евтихианства — возникают горячие споры собственно об Иисусе Христе, о Его Лице. Первая такая христология принадлежит свт. Кириллу Александрийскому, который в собственном смысле и есть *doctor incarnationis* 'учитель Воплощения'[34]. Свт. Кирилл специально занимался вопросом о Воплощении Иисуса 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 века, 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»[35]. «А потому вернейшее наименование Святой Деве должно быть не Богородица, а Христородица»[36]. «Дева есть мать Христа, но не Бога Слова»[37]. Кто же Христос? Предшественник и учитель Нестория Феодор Мопсуестийский со свойственной ему прямолинейностью отвечал на этот вопрос так: человек был во чреве Девы Марии, человек и вышел из нее[38]. Этот человек, Иисус, ничем не отличался от людей одной с ним природы, кроме того, что Бог даровал Ему благодать[39].

Несторий высказывался несколько осторожнее, стараясь замаскировать настоящий смысл своих слов, в чем и заключалось великое коварство его учения. По Несторию, Христос есть единый Сам в се-

---

[34] *Kopallik J.* Cyrillus von Alexandrinus. Mainz, 1881. S. 233.

[35] *Οὐκ ἔτεκεν, ὦ 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 J. F.* Nestorius and his teaching: a fresh examination of the evidence. Cambridge; New York, 1969 (repr.). См. *Tixeront L.-J.* Histoire des dogmes dans l'Antiquité chrétienne. Lecoffre, 1900. T. 3. P. 24.

[36] Послание Нестория к Кириллу // Деяния Вселенских соборов. Казань, 1859. Т. I. С. 339 (PG T. 77. Col. 53B).

[37] 1-е послание к Целестину, папе Римскому // Ibid. С. 374.

[38] Фрагмент из 25-й книги О воплощении // Деяния Вселенских соборов. Казань, 1889. Т. V. С. 47.

[39] Фрагмент из 2-й книги О воплощении // Там же. С. 48.

бе и двойственный по природе[40]. 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 телесному»[41]. Этот союз Божества и человечества во Христе начался с самого Его зачатия во чреве Св. Девы. Поэтому Матерь Божию, бывшую Христородицей, Матерь Христа-человека[42], можно именовать словом *Θεοδόχος* 'Богоприемница' и даже *Θεοτόκος* 'Богородица'[43], не забывая при этом об условности такого выражения, не забывая о том, что «храм Бога Слова рассматривается нераздельно с нею [Матерью], а не так, что она есть как бы Матерь Бога Слова»[44]. Христос, учит Несторий, «единосущен Отцу по Божеству, а человечество после во времени родилось от Св. Девы»[45]. Это не означает, что явилось два Христа, два сына (Божий и человеческий), Христос не стал *ἄλλος καὶ ἄλλος* 'иной и иной'. «Христос — имя общее обоим естествам, указывающее в одном Лице сущность, подверженную страданиям и неподверженную им, чтобы можно было понять, что Христос был и не страдающий и страдающий, не страдавший по Божеству и страдавший по телу»[46].

Таким образом, Несторий признает даже одно Богочеловеческое Лицо во Христе[47], и с этой точки зрения его христология должна бы соответствовать православному Преданию. Но Несторий отверг во Христе единение природ истинное и действительное, выражавшееся у свт. Афанасия и Каппадокийцев терминами: *ἕνωσις κατὰ φύσιν* 'единство по природе' (или *φυσική* 'природное'), *κατ' οὐσίαν* 'по сущности' (или *οὐσιώδης* 'существенное'), *καθ' ὑπόστασιν*

---

[40] *Αὐτὸς ὁ εἷς ἐστὶ διπλοῦς οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει. Loofs.* S. 280-281; *Tixeront.* P. 25

[41] 2-е послание Нестория к Кириллу // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 341. PG T. 77. Col. 49B.

[42] Там же. Т. I. С. 339.

[43] Послание Кирилла к Константинопольскому клиру // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 353; ср. *Mansi.* T. V. P. 1003.

[44] 1-е послание Нестория к папе Целестину // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 374; ср. *Mansi.* T. IV. P. 1023.

[45] 2-е послание Нестория к папе Целестину // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 378.

[46] 2-е послание Нестория к Кириллу // Там же. С. 337-338.

[47] *τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία... καὶ ἓν πρόσωπον* 'у двух природ есть одно самовластие... и одно лицо'. См. *Loofs.* S. 171, 176, 196, 224. 280; *Tixeront.* P. 25.

'по ипостаси' (или *ὑποστατική* 'ипостасное') . Он признал только единение внешнее, механическое, которое обозначал терминами: *ἕνωσις σχετική* 'относительное единство', *ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν* 'единство по благоволению', *κατ' ἀξίαν* 'по достоинству', *κατὰ τιμήν* 'по чести', чаще же называл словом *συνάφεια* 'союз' (усиливая до *ἄκρα, θεῖα, ἀκριβής συνάφεια* 'высший, божественный, совершенный союз'). 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 равнозначные, а потому, считая во Христе две природы, Несторий имплицитно признает и два Лица, два личных самосознания[48], два Сына и т. д.; признает то, что тщетно старается скрыть. Он говорит: «Я разделяю природы, но соединяю поклонение»[49]. Иначе сказать, разделение остается по существу разделением, только ради чести и достоинства (*ἀξίᾳ καὶ τιμῇ*) Бога Слова это разделение возводится к единству, и человечеству воздается такое же поклонение во Христе, какое принадлежит Ему по Божеству[500]. Несторианство в таком виде было повторением того, что утверждали еще языческие мифологии, то есть обожествлением человека. Собственно же христианский элемент, искупление и спасение людей через Богочеловека Христа, в нем был уничтожен, ибо если Христос не Бог по человечеству и не человек по Божеству[51], то бесполезными являются для нас и Его Воплощение, и Его страдания, и все вообще Божественное домостроительство (*οἰκονομία*) о мире и человеке.

Нечестие и зловредность несторианства были скоро поняты на Востоке и вызвали себе сильную оппозицию, во главе которой стал свт. Кирилл Александрийский (ок. 377–444 гг.). Он написал много

---

[48] Святоотеческое понятие 'лица' (*πρόσωπον*) не тождественно понятию самосознания; вообще, такая способность, как сознание, по Отцам, относится к природе, а не к лицу. Противоположная точка зрения, которую здесь и далее неоднократно высказывает автор, проистекает из новоевропейского персонализма. — *Прим. ред.*

[49] *Χωρίζω τὰς φύσεις, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν.* См. *Loofs.* S. 262; *Tixeront.* P. 24.

[50] Это особенно ясно обнаруживается в анафематизмах, которыми ответил Несторий на анафематизмы свт. Кирилла (анаф. 2, 3, 4, 5 и др.). См. Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 462-463.

[51] Это странное выражение автора, по-видимому, является ошибкой. По логике его следует читать так: «...если Христос не Бог по Божеству и не человек по человечеству...» — *Прим. ред.*

сочинений, некоторые из которых 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 един*[52].

В особенности высокий догматический или, точнее, христологический интерес представляют послания свт. Кирилла:

1. К Несторию, начинающееся словами: *Καταφλυαροῦσι μέν* 'Некоторые своим суесловием...';
2. К Несторию же, начинающееся словами: *Τοῦ Σωτῆρος* 'После того, как Спаситель', с приложением к нему 12 анафематизмов;
3. К Иоанну Антиохийскому, начинающееся словами: *Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί* 'Да возвеселятся небеса'[53].

Точкой отправления и вместе с тем базой христологии свт. Кирилла служит Иоанново: *ὁ Λόγος σάρξ ἐγένετο* '*Слово стало плотью*' (Ин 1:14)[54]. Это положение, не поддающееся ясному пониманию человеческого разума и тесному словесному его выражению, Кирилл основал на непоколебимой вере в истинность и непреложность возвещенных нам слов о *Слове жизни* (1 Ин 1:1). Кирилл унаследовал от своего великого предшественника, свт. Афанасия, как твердую веру и глубокое благочестие, так и научную образованность и богословскую проницательность[55]: это и помогло ему стать выразителем истинного Православия, несмотря на всю сумятицу церковных волнений и религиозных разделений, которые царили на Востоке в его время.

Центральным пунктом учения свт. Кирилла служит утверждение единства Лица Господа Иисуса Христа в противоположность Несториеву разделению Христа на две ипостаси. «Христос есть еди-

---

[52] PG T. 75. Col. 1189-1253; 1253-1361.

[53] Ibid. Послание Кирилла к Иоанну Антиохийскому // Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 372. PG T. 77. Col. 173. Подробные сведения о жизни и литературной деятельности свт. Кирилла Александрийского можно найти в специальной и обстоятельной монографии. См. *Свящ. Лященко Т.* Свт. Кирилл, архиепископ Александрийский. Киев, 1913.

[54] Послание Кирилла к Несторию, *Τοῦ Σωτῆρος* (PG T. 77 Col. 117D).

[55] См. *Свящ. Лященко Т.* Значение свт. Кирилла Александрийского в истории христианского богословия // *Труды Киевской Духовной Академии*, 1913 (Май). С. 102.

ный и единственный» — это проходит красной нитью во всех сочинениях свт. Кирилла, это — жизненный нерв его деятельности[56]. «Един есть Иисус Христос, Сын Единородный, с собственной Его плотью, чтимый единым поклонением». «Все заключающиеся в Евангелиях изречения до́лжно относить к единому Лицу», к единой Воплощенной Ипостаси Слова, ибо, по Писанию, един *Господь Иисус Христос* (1 Кор 8:6)[57]. Субъектом Христа, таким образом, является Логос, Сын Божий. К Нему единому возводятся и от Него исходят все явления богочеловеческой жизни Иисуса 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 поклоняемся одному и тому же Слову... потому что не два Сына сидят вместе с Отцом, но один, соединенный со Своей плотью»[58].

Настаивая на единстве Иисуса Христа, Сына Божия, свт. Кирилл не менее твердо высказывается и о двойстве в Нем природ — Божественной и человеческой. «Слово, соединив с Собой в единстве Лица тело, одушевленное разумной душой, 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 плотью в самой утробе, родилось по плоти, усвоив Себе плоть, с которой родилось»[59]. 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 греха[60]. Таким образом, при единстве Божественного Лица Иисуса Христа в Нем сохранились целыми и неизменными две природы: Божествен-

---

[56] *Οὐ γὰρ διπλοῦς ἐστὶν, ἀλλ' εἷς καὶ μόνος Κύριος καὶ Υἱὸς ὁ ἐκ Θεοῦ πατρὸς Λόγος* 'Ибо не двойственен, но един и единственен Господь и Сын Слово от Бога Отца'. Adversus Nestorium. PG T. 76. Col. 85A. *Ἀληθῶς εἷς Κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς... εἷς νοῆται καὶ μόνος* 'Поистине единый Господь Иисус Христос... мыслится единым и единственным'. PG T. 76. Col. 60CD.

[57] 2-е послание Кирилла к Несторию // Деяния Вселенских соборов. Т II. С. 445, 448.

[58] Там же. С. 332.

[59] Деяния Вселенских соборов. Т I. С. 330-331; ср. De recta fide ad Theodosium imperatorem. PG T. 76. Col. 1160B.

[60] Epist. ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG T. 77. Col. 257BC, 260C; ср. Epist. ad Succensum. Col. 236D: *οὐκοῦν γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν* 'Итак, Он стал человеком, а не воспринял человека'.

ная и человеческая. «Это мы представляем не так, — говорит свт. Кирилл, — что в сем соединении уничтожилось различие естеств, но так, что Божество и человечество при неизреченном и необъяснимом соединении пребыли совершенными, являя нам единого Господа и Сына»[61]. Соединение природ свт. Кирилл доказывает обычными у Отцов подобиями: единство души и тела в человеке, огня с дровами, благоуханья с цветком, злата и кедра в Ковчеге Завета[62].

Природы во Христе соединились 'неизменно и неслиянно' (*ἀτρέπτως καὶ ἀσυγχύτως* — выражения, взятые в Халкидонское определение)[63], ибо соединились истинно, существенно, действительно (*κατ' ἀλήθειαν, κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν*)[64], а не только наружно, не внешним соприкосновением (*κατὰ συνάφειαν*)[65]. В своей терминологии свт. 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 *κατοίκησις* 'вселение', 'обитание' (Божества в человечестве), даже *συνάφεια* 'союз' (Божества с человечеством)[66], хотя последнего термина он старается вообще избегать[67]. Но эта свобода в словоупотреблении не означает безразличного или неопределенного отношения автора к тому, какой смысл он вкладывает в понимание единения природ во Христе[68]. Повсюду он настаивает на одном понимании ипостасного единения

---

[61] Послание Кирилла к Несторию // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 330; ср. Adversus Nestorium. PG T. 76. Col. 60D.

[62] Scholia de incarnatione unigeniti. PG T. 75, Col. 1377A, 1380A, 1381A.

[63] PG T. 77. Col. 232B; ср. Epist. ad Succensum.

[64] Ibid. T. 75. Col. 1261; T. 76. Col. 132, 161, 1157, 1340 и др.

[65] Ibid. T. 76. Col. 84BD.

[66] Ibid. T. 77. Col. 424, 593; T. 75. Col. 1398, 1032; см. *Чекановский А.* Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа Иисуса Христа // Труды Киевской Духовной Академии. 1911 (Февр.). С. 281-282.

[67] Свт. 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 не могущего ясно выразить 'единение' (*ἕνωσις*)» (Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 444).

[68] Впрочем, это не значит, что христология свт. Кирилла вообще отличается терминологической точностью. Так, он нередко отождествляет *ὑπόστασις* 'ипостась' с *φύσις* 'природой', *πρόσωπον* 'лицо' с *ὑπόστασις* 'ипостасью'. PG T. 76. Col. 401A, 332C, 336D. См. об этом *Tixeront.* P. 61.

(ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν)[69]. Такое единение состоит, по свт. Кириллу[70], в том, что одно Лицо, то есть Ипостась (ἓν πρόσωπον, ἥγουν ὑπόστασις), и именно Сын Божий, Бог Слово, возглавил Собой две природы — Божественную и человеческую, причем под человеческой разумеется здесь общая всем людям человеческая природа, то есть соединение тела и души, но не личный человек, не особый индивид. На вопрос о том, как был или как мог быть Христос истинным человеком, не имея особой человеческой личности, свт. Кирилл не дает ответа. Он и не пытался разрешить это *quomodo* 'как', 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 человеческой[71].

На вопрос о том, как представлять Христа после Его Воплощения, то есть после соединения в Нем двух природ, свт. Кирилл отвечал, что после этого Христос есть μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη 'одна природа Бога Слова Воплощенная'[72]. Эта формула, бывшая девизом доктрины Аполлинария, представляла большой соблазн для последователей Кирилла еще при его жизни. Свт. Кирилла обвиняли в отрицании человечества и в признании одной только Божественной природы во Христе, в аполлинаризме, в монофизитстве. Он должен был написать два специальных сочинения для защиты своих 12 анафематизмов против Нестория, в которых Восточные епископы — Иоанн Антиохийский, Феодорит Кирский и др. — усматривали склонность к отрицанию двух полных и совершенных природ во Христе. В этих сочинениях свт. Кирилл с особой силой опровергает все возражения против него и настаивает на том, что его учение вполне соответствует свидетельствам Свв. Отцов и Символу веры. В част-

[69] PG T. 77. Col. 112. «Слово соединилось с человеком ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) и родилось по плоти», — говорит свт. Кирилл в письме к Несторию. «Слово Божие, став едино с плотью ипостасно (καθ' ὑπόστασιν) есть Бог всего». См. Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 442, 444, 452.

[70] Деяния Вселенских соборов, 1861. Т. II. С. 138: «Выражение καθ' ὑπόστασιν означает не что иное, как то, что естество Слова, или ипостась, поистине соединилось с естеством человеческим без всякого превращения или изменения, и мыслится, как и есть, единый Христос — Бог и человек». См. PG T. 76. Col. 401A.

[71] Adversus Nestorium. PG T. 76. Col. 197B. Ср. Послание свт. Кирилла к Иоанну Антиохийскому // Деяния Вселенских соборов Т. II. С. 374.

[72] Adversus Nestorium. PG T. 76. Col. 60, 61; T. 75. Col. 1292D и др.

ности, он выясняет здесь и значение псевдоафанасиевой формулы[73] в том именно смысле, что Христос есть «Слово Божие, соделавшееся человеком, именуемое и Богом, Которому поклоняются и в человечестве, ибо Оно по природе есть Бог и воссияло от Бога Отца». Таким образом, термином 'воплощенная' (*σεσαρκωμένη*) свт. 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 Сукенсу[74]. Здесь он отвечает на возражение, что при принятии одной природы Господа должно приписать страдание Божественной природе. Свт. 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 со Своим Божеством[75], причем эти природы познаются нами *in abstracto*, а не созерцаются *in concreto*. Здесь свт. Кирилл вплотную, так сказать, подошел к той терминологии, которую впоследствии Леонтий Византийский выразил словами: *ἐνυπόστατος ἕνωσις* 'ипостасное соединение'[76].

У свт. Кирилла можно наблюдать некоторое более дерзновенное утверждение о *μία φύσις* 'одной природе'. В послании к еп. Акакию Мелитинскому он пишет: «Мы верим, что после этого соединения, как бы уничтоживши разделяемость надвое, 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»[77]. Отсюда видно, что свт. Кирилл не думал о каком-либо слия-

---

[73] Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 83-86; Т. 76. Col. 340-352, 396-397.

[74] PG T. 77. Col. 240.

[75] *Schwane J.* Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Münster, 1869. S. 443-444.

[76] *Tixeront.* Histoire des dogmes. P. 70. *Болотов.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 229: различие природ должно постигать путем философским, а не наблюдать его исторически.

[77] Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 392-394; PG T. 77. Col. 190; ср. Epist. ad Succensum. PG T. 77. Col. 237D-245D.

нии 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 Кирилла[78]. 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, *τὸ ἓν ζῶον* 'одно живое существо' Христа (выражение, настойчиво вкладываемое в формулу Кирилла и нашим Леонтием)[79]. «Мы верим в одну природу Сына (*μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ Υἱοῦ φύσιν*), — говорит Кирилл, — верим, что Он есть один, ставший человеком и плотью»[80]. Эта *μία φύσις* 'одна природа' есть высший синтез двух соединенных во Христе природ, различаемых по соединении уже не столько *in concreto*, сколько *in abstracto*, *θεωρίᾳ μόνῃ, κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν, ἐν ψιλαῖς διανοίαις* 'только мысленно', 'только в представлении', 'в одних лишь мыслях'[81]. 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»[82].

Эта высочайшая и непостижимая *μία φύσις* 'одна природа' Сына Божия не препятствует различению в Нем двух особых природ,

---

[78] Юстиниан в своем *Tractatus contra Monophysitas* говорит: «Св. отец, без сомнения, во всех случаях, где говорил: 'одно естество Бога Слова Воплощенное', употреблял при этом слово — *φύσις* 'естество' вместо *ὑπόστασις* 'ипостась'». PG T. 86. Col. 1112C-1113A; ср. Confessio rectae fidei. Col. 1101ABC. Вслед за ним повторяют то же толкование свт. Кирилла и другие, например, проф. А. Лебедев. См. Вселенские соборы IV и V вв. Сергиев Посад, 1896. С. 168, прим. 1.

[79] Проф. М. Тареев в книге: Уничижение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901. С. 96, прим. 171, говорит следующее: «Выражение свт. Кирилла: *μία φύσις* 'одна природа' по единственному пониманию, которое соответствует самому основному, существенному смыслу его христологии значит: единая Богочеловеческая жизнь, или единое Богочеловеческое существо». Это — истинная правда.

[80] PG T. 77. Col. 192-193; ср. Col. 349B.

[81] PG T. 75. Col. 1292B; Epist. 41. Col. 192D. *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 188.

[82] Письмо свт. Кирилла к Максимиану // *Mansi*. T. V. P. 257-258.

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»[83]. С точки зрения свт. Кирилла, строго говоря, нельзя рассуждать ни об *ἀντίδοσις τῶν ἰδιομάτων* 'о взаимообмене свойств', ни об *ἀντιμετάστασις τῶν ὀνομάτων* 'взаимозамещении имен', ибо все свойства, действия, состояния относятся к единому и единственному субъекту — Логосу, Сыну Божию. Но свт. 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 Иисуса Христа, причем 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, то есть Богом, а чем Оно до принятая плоти не было, приняло на себя по домостроительству, потому что Оно усвоило Себе все, принадлежащее плоти: плоть воспринятая Им была не чужой, а стала собственной Его плотью, непостижимо и неизреченно принятой Им в единение с Собой»[84].

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 по своему учению.

> «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 ответ Кириллу Несторий. — А прочие твои слова заключают мудрость непонятную и непостижимую для читающих... Со словом 'усвоение' приписывать Богу Слову качества тела, с Ним соединенного, каковы: рождение, страдание, смерть, это — неправильная мысль» и т. д.[85]

---

[83] Ibid. Col. 259-260.

[84] Беседа свт. Кирилла на Символ Никейских Отцов. Ibid. Col. 390-391. Ср. Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 461.

[85] Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 338, 341; PG T. 77. Col. 56A.

Что для Нестория, подходившего к тайне Воплощения с холодным аналитическим разумом, казалось неправильным и непонятным, то для Кирилла, воодушевленного верой в единую Ипостась Бога Слова, присваивающего Себе Самому свойства обеих природ, считающего эти свойства проявлением одной Своей жизни, представлялось чистым Православием, вполне согласным с преданием Моисея, пророков, апостолов и Свв. Отцов, ему предшествовавших[86].

Существенно важным пунктом в христологии свт. Кирилла является учение о Св. Деве Марии. Несторий, как мы говорили, начал именно с извращения этого догмата о Пресвятой Богородице. «Они, — выражался он о православных, — с какой-то дерзостью Деву Христородицу называют Богородицей... Но это слово не соответствует тому, что Она родила, потому что истинная мать должна быть одного естества с тем, кто от нее родился»[87]. Кириллу предстояло защитить достоинство Пресвятой Девы и отстоять установившееся за Ней 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 Богородицей Св. Деву»[88]. Свт. Кирилл хорошо понимал, что признание Пресв. Девы Марии Богородицей, Богоматерью составляет для всей христологии краеугольный камень. С этим признанием связывается самым тесным образом вопрос о единстве Лица Христа и двойстве Его природ. «В правом и безупречном исповедании нашей веры признание Св. Девы Богородицей (*τὸ Θεοτόκον λέγειν*) есть необходимое положение»[89], — говорит он. Справедливость названия Св. Девы Богородицей свт. 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* 'плотородицей', но *ἀνθρωποτόκος* 'человекородицей'. Поэтому и Мария, Матерь Иисусова, есть *θεοτόκος* 'Богородица'. В письме к епископу Иконийскому Валериану свт. Кирилл пишет: «Если Священное Писание и говорит: *Рожденное от плоти есть плоть* (Ин 3:6), то это ничего не нарушает в

[86] *Mansi*. T. V. P. 260.

[87] Послание Нестория к папе Целестину // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 373.

[88] PG T. 26. Col. 249-256. Col. 256-292.

[89] Homilia XV. PG T. 77. Col. 1093A.

догмате Воплощения, ибо Христос есть вместе Бог и человек. Но при этом Единый не должен быть разделяем на два и не должно думать о единении Бога с человеком, но только об одном Воплощенном Боге, почему и Мария по праву именуется *θεοτόκος* 'Богородицей'»[90]. Так признание единства Божественной Ипостаси во Христе необходимо приводит к признанию Марии Девы истинной Богородицей.

Вообще христология свт. Кирилла, несмотря на некоторые ее неточности и особенно неясности, столь простительные для преданного своему делу богослова-полемиста, это 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 свт. Кирилле: *ὁ στυλος καὶ ὀρθοδόξου πίστεως κήρυξ* 'охранитель и провозвестник православной веры'[91]. На Халкидонском соборе Отцы единодушно восклицали: «Так веруем, как Кирилл. Кириллу да будет вечная память!»[92] Ценность учения свт. Кирилла возрастает еще и оттого, что оно в конечном итоге явилось синтезом двух школьных направлений — александрийского и антиохийского. Исторически известный факт первоначального разногласия свт. Кирилла с еп. Иоанном Антиохийским, а потом — взаимного соглашения в учении о Лице Иисуса Христа, играет в христологических движениях V века самую важную 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. Свт. 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 этой цели разными путями, оперировали различными методами, воодушевлялись неодинаковыми идеалами. Поэтому-то 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

[90] *Mansi*. T. V. P. 353; ср. Послание Кирилла к Несторию // Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 333.

[91] *Kopallik*. S. 235.

[92] *Mansi*. T. VI. P. 673. Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 103.

мирного разрешения спорных вопросов является обмен посланиями, в которых торжественно было исповедано ими в одних и тех же словах учение о Лице Иисуса Христа[93]. Это учение имеет за собой то важное значение, что оно послужило одним из главных источников для Халкидонского вероопределения[94].

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 была очень богата просвещенными епископами и богословами, которые не были безучастными к современным им религиозным движениям и запросам. Получая с Востока массу выходившей там богословской литературы, они усваивали ее и, в свою очередь, составляя сочинения, отсылали их на Восток. Потому понятной становится для нас необходимость привлечь к настоящему христологическому обозрению и учение о Лице Иисуса Христа некоторых западных писателей, так как это учение не могло не оказать того или иного влияния на общий прогресс богословской науки. Мы остановимся на четырех наиболее типичных писателях-богословах Запада: Тертуллиане Карфагенском, еп. Иларии Пиктавийском, еп. Августине Гиппонском 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 в облаках, 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 Иисуса Христа с самых первых веков в Западной Церкви был разрешен ясно и правильно без особых мудрствований, хотя, конечно, и без особенной глубины с метафизически-научной точки зрения. В таком именно виде предстает перед нами богословие Тертуллиана (ок. 160–222 гг.), по образованию блестящего юриста, плодотворно применившего свою специальность к богословию. Он без всяких колебаний ставит во главу своей христологии положение, что Хри-

---

[93] PG T. 77 Col. 169. Послание Иоанна Антиохийского к Кириллу // Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 355; PG T. 77. Col. 173. Послание Кирилла к Иоанну Антиохийскому // Деяния Вселенских соборов. Т. II. С. 372.

[94] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 224, прим. 1.

стос есть истинный человек по рождению от Девы Марии и истинный Бог по рождению от Отца[95]. Тело Христа было истинным человеческим телом, испытывавшим и холод, и голод, и жажду, и смерть и вообще все, что свойственно человеческой природе. Св. Дева Мария была также истинной 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 одном лице (in una persona) — Бога и человека Иисуса... Но из-за того, что обе субстанции (substantiae ambae, то есть Божественная и человеческая природа), каждая в своем состоянии (in statu suo), действовали различно, поэтому за ними последовали и соответствующие дела (opera) и результаты»[96].

Итак, две субстанции и одно лицо — здесь мы уже имеем как бы Халкидонское определение в кратком виде![97] Терминология Тертуллиана благодаря его знанию стоической философии отличается неожиданной для его времени точностью. Он редко (по недосмотру) употребляет термин 'слияние' (confusio, *σύγχυσις*), которое означает превращение соединенных элементов в новый особый вид. В большинстве случаев он употребляет 'смешение' (*κρᾶσις* = commixtio), в котором соединенное вступает в действительную, неразрывную связь без утраты свойств и действий соединенных частей: *homo Deo mixtus* 'человек, соединенный с Богом', — говорит Тертуллиан. Он просто и решительно высказывается даже по таким глубоким вопросам христологии, как *communicatio idiomatum* 'взаимообщение свойств' во Христе. Об этом вопросе немногие дерзали говорить в IV и V веках и притом понимали его далеко не так ясно, как 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, что две субстанции различно действуют по своему состоянию, и тело никогда не бывает духом, а дух телом[98]. Сообразно с этим Тертуллиан выражается: *Deus natus est* 'Бог родился'[99],

---

[95] De carne Christi, 18. PL T. 2. Col. 783C.
[96] Adversus Praxeam, 27. PL T. 2. Col. 191C-192A.
[97] *Спасский.* История догматических движений. С. 77.
[98] Adversus Praxeam, 27. PL T. 2. Col. 192A.
[99] De carne Christi, 17. PL T. 2. Col. 782A.

crucifixus est Deus 'Бог был распят'[100] и проч., то есть говорит языком свт. Кирилла Александрийского, смело и ясно выразившего истину единства Лица во Христе при сохранении двух совершенных природ. Такая правильная трактовка и верное решение основных вопросов христологии, с которым мы встречаемся у карфагенского богослова, не остались без влияния на последующее богословие Западной Римской Церкви и проложили ему верный путь к достижению истины.

Принципы Тертуллиановой христологии хорошо усвоил себе и с особенной оригинальностью развил еп. Иларий Пиктавийский († 367 г.). Он считается Афанасием Запада, потому что в свою богословскую доктрину он заимствовал многое из учения свт. Афанасия Александрийского и вообще Восточных богословов. В своей христологии свт. Иларий выдвигает на первый план учение о Божестве и Богосыновстве Иисуса Христа, Которого, по примеру Афанасия, он склонен более представлять со стороны Его Божественной природы, в виде Логоса. Но он не замалчивает и учения о человечестве Иисуса Христа, считая Его носителем двух полных и совершенных природ. Согласно Иларию, «тот не понимает и своей жизни, кто не считает Иисуса Христа истинным Богом и истинным человеком... Нельзя отрицать во Христе ни Его Божества, хотя Он и человек, ни Его плоти, хотя Он и Логос»[101]. 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 продукта материнской утробы. 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 caeleste* 'небесное тело'. *Caro illa... de caelis est* («эта плоть... с неба»), — говорит он о Христе[102]. Но вопрос о взаимообщении природ, или субстанций, как их называет Иларий, раз-

[100] De carne Christi, 5. PL T. 2. Col. 760B.

[101] De Trinitate. 9.3. PL T. 10. Col. 282B-283A. См. также In Matth. 16.5. Христологические воззрения Илария обстоятельно и подробно выясняются в книге: *Орлов А.* Христология Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1909.

[102] De Trinitate. 10.23. PL T. 10. Col. 363A.

решается 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 Божественную и человеческую природы. *Persona* 'лицо' (= ὑπόστασις) Христа должна слагаться из элементов небесных и земных, поскольку Логос, будучи Богом, свою телесную материю заимствовал от Девы Марии. Каким же образом могут сблизиться столь противоположные элементы? Ответ на этот вопрос у Илария звучит аполлинаризмом и даже монофизитством. 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 истощании (evacuatio) формы Логоса во время земной жизни Христа, то есть о Его самоограничении, истощании. Божество Логоса добровольно уступает свой примат во Христе человечеству и присваивает 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. «Через всю христологию Илария красной нитью проходит мысль о строгом единстве Богочеловеческой Личности Спасителя, которое достигается исключительно тем, что собственно носителем ее является Логос»[103]. У Илария нет надлежащей отчетливости в формулировке христологических понятий, как нет вообще и обстоятельного учения о Лице Христа Спасителя. Его богословская система страдает противоречиями и склонностью к докетизму, аполлинаризму и пр. Может быть, здесь сказался основной дефект римского богословия — неспособность к отвлеченной спекуляции и широким богословским обобщениям[104].

---

[103] *Орлов.* С. 140.

[104] На самом деле все как раз наоборот: ошибки Илария объясняются его необычной для Западных, но характерной для Восточных богословов склонностью к богословской спекуляции и метафизике. — *Прим. ред.*

Ничем особенным не выделяется и христология блаж. Августина Гиппонского (354–430 гг.), и если мы на ней кратко остановились, то только потому, что Августин является одним из тех крупных богословов, которых дала Западная Церковь в золотой век богословской литературы[105]. Между прочим, в богословском учении блаж. Августина отведено значительное место логике и философскому обоснованию христианских истин, так что на Западе его можно считать первым схоластиком[106], но схоластиком в лучшем смысле слова, в каком мы считаем нашего Леонтия Византийского первым схоластиком на Востоке. Специальной христологии Августин не писал, но он имел особенные побуждения высказываться по христологическим вопросам. В его время на Западе явился Лепорий — этот в своем роде Западный Несторий. Он проводил такую резкую грань между Божеством и человечеством во Христе, при которой утрачивалось их ипостасное единство и создавалось впечатление, как будто во Христе действовало совершенно самостоятельно и независимо один от другого два различных субъекта в строгом соответствии с Его двумя сущностями или природами[107]. 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* («Книга исправления, или удовлетворения»)[108]. Естественно, что блаж. Августин, боровшийся с Пелагием и его учением о природной безгрешности и самодостаточности человека ко спасению, — учением, клонившимся к уничтожению всего искупительного дела Иисуса Христа, — и имевший перед собой Лепория, в корне извращавшего христологический догмат, должен был писать о Лице Иисуса 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*, зачитанном на IV Вселенском соборе, он говорит:

> «Сам Бог Слово как воспиявший все, что есть человеческого, является человеком, воспринятый же им человек как усвоивший

---

[105] В действительности у Августина мы встречаем одну из самых развитых христологий конца IV – начала V века. — *Прим. ред.*

[106] Так характеризует Августина архиеп. Филарет (Гумилевский). См. Историческое учение об Отцах Церкви. Т. 3. С. 31. — Эта оценка едва ли справедлива, поскольку Августин не был богословом схоластического направления. Первым схоластом на Западе принято считать Боэция (VI в.). — *Прим. ред.*

[107] *Адамов.* Христология западных писателей // Труды КДА (1910). Т. I. С. 38.

[108] *Gallandius A.* Bibliotheca veterum patrum. T. 9. P. 400.

все, что есть Божественного, есть не что иное, как Бог. Из того же, что Он признается воплотившимся и соединившимся, не следует думать об умалении Его существа. Бог умел соединиться без вреда для Себя и притом соединиться истинно... Он умел воспринять в Себя так, что ничего у Него не прибавилось и не произошло никакого умаления»[109].

В *Энхиридионе* блаж. Августин, очевидно, под влиянием Восточной христологии, стремится утверждать единство Лица Богочеловека: «Слово стало плотью, — 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 веке. 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 Иисус Христос»[110]. Терминология Августина не отличается оригинальностью: это все та же неточная и несовершенная латинская терминология, которую мы видели и у его предшественников: *una persona duae substantiae* 'одно лицо, две субстанции', *utraque natura commixtus* 'соединенный из двух природ', *crucifixus, perductus ad mortem Deus* 'распятый, доведенный до смерти Бог' и т. д.[111] Вообще Августин по своим христологическим воззрениям вполне примыкает к учению свт. Афанасия Александрийского и ни в чем не выходит из заданных в христологии последнего рамок[112].

Круги Западных богословов-христологов в дохалкидонскую эпоху находят себе достойное завершение в лице св. Льва, папы Римского († 461 г.). Его христология раз и навсегда отлилась в его известном *Томосе*, под которым разумеется его послание от 13 июня 449 г. к Константинопольскому архиепископу Флавиану[113] — послание, одобренное в качестве правила веры Халкидонским собором

[109] Деяния Вселенских соборов. Т. III. С. 241.

[110] Enchiridion, 34-35. PL T. 40. Col. 249-250.

[111] Ibid. См. также: De Civitate Dei, 9.15 (PL T. 41. Col. 268). Такая же терминология встречается и в капитальном труде Августина *De Trinitate*.

[112] Данная оценка, в сущности, неверна, поскольку в христологии Августина мы находим немало элементов, отсутствующих у свт. Афанасия: четкое учение о душе Христа, то есть о полноте Его человечества, отождествление лица единения с предвечным Лицом Бога Слова, обоснование безгрешности Христа по плоти и др. — *Прим. ред.*

[113] Epist. 28, начинающееся словами: *Lectis dilectionis tuae litteris*... См. Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 231; *Mansi*. V. P. 1366. PL T. 54. Col. 755.

и, судя по этому, оказавшее на Отцов этого собора не меньшее влияние, чем известные послания свт. Кирилла. Содержание этого послания вкратце таково:

> «Христос есть Единородный Сын Божий, родившийся от Св. Духа и Девы Марии... Это Рождение есть единственное и изумительное и должно быть постигаемо не так, как будто необычайностью рождения уничтожились у родившегося обыкновенные свойства человечества. Божество восприяло 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 Лицо, воспринято величием уничиженное, могуществом немощное, вечностью смертное. Истинный Бог родился в подлинном и совершенном естестве истинного человека: целиком в Своем, целиком 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 (то есть природа) действует в общении с другой так, как ей свойственно: Слово делает свойственное Слову, плоть — свойственное плоти (agit enim utraque forma, cum alterius commune, quid proprium est, Verbo scilicet operante, quod Verbi est, et carne exsequente, quod carnis est)[114]. 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 было Слово, и Слово было у Бога* (Ин 1:1), и есть человек, ибо *Слово стало плотью и обитало с нами* (Ин 1:14)... Во Христе одно Лицо (persona) Бога и человека. По причине этого единства Лица, мыслимого в той и другой природе (propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intelligendam)... мы исповедуем в символе единородного 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 исповедовали Единого Сына Божия и Словом и плотью. А что значит разделять Иисуса, как не отделять от Него человеческое естество, и упразднять таинство веры, которым од-

[114] Это изречение в последующей церковной литературе особенно часто повторялось и сослужило большую службу в разработке христологии.

ним мы спасены? Кафолическая Церковь живет, возрастает и преуспевает именно верой, чтобы во Христе Иисусе не исповедовать ни человечества без истинного Божества, ни Божества без истинного человечества... Столь же нечестиво говорить, что Единородный Сын Божий имел два естества до Воплощения, сколь нелепо утверждать, что в Нем одно естество после того, как *Слово стало плотью*».

Приведенные собственные слова папы Льва сами за себя говорят. Этими словами высказано вполне православное учение о Лице Иисуса Христа в противовес учению 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 через 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!»[115] Эти возгласы на соборе констатируют тот факт, который кажется наиболее спорным в отношении доктрины свт. Льва. По-видимому, он со свт. Кириллом стоит на разных полюсах. Если Кирилл защищает всеми силами единение природ в едином Лице Христа, то Лев стоит более за раздельность естеств во Христе и только об этом говорит в своем послании. И на соборе так сначала показалось епископам[116]. Но потом после выяснения недоумений было найдено, что мысли Льва — мысли православные, почему собор и назвал свт. Льва *στῦλος ὀρθοδόξεως* 'столпом Православия'[117]. И это действительно так, ибо свт. Лев утверждал, в сущности, те же христологические положения, что и Кирилл, только в других выражениях, и с такой же склонностью к разделению природ против Евтихия, с каким свт. Кирилл утверждал единство Лица Иисуса Христа против Нестория. Безусловно, свт. Лев был односторонен столько же, сколько и свт. Кирилл, не более того[118]. И как в свое время христо-

---

[115] Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 242.

[116] Деяния Вселенских соборов. Т. IV, 3. С. 17-18: «Когда нам прочитано было послание блаженнейшего архиепископа Римского Льва, — говорят подписавшие хартию с Маркианом (Аммианом), еп. Иотанским, — то мы нашли, что оно большей частью правильно и согласно с прежде сказанными, некоторые же слова в нем были нам противны, как допускающие раздробление и разделение (в Господе)».

[117] *Mansi*. T. VII. P. 117.

[118] 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. Лицо у Льва, по Гарнаку, не есть один цель-

логия свт. Кирилла постольку была признана за общецерковное учение, поскольку восполнена была учением еп. Иоанна Антиохийского, так и христология свт. Льва постольку была признана православной, поскольку она оказалась в согласии с учением свт. Кирилла Александрийского, послания которого были зачитаны на Халкидонском соборе перед *Томосом* Льва, и с учением архиеп. Флавиана Константинопольского, догматическая переписка которого по поводу ереси Евтихия тоже была предложена вниманию Отцов собора[119]. Флавиан писал Льву: «Единение двух сошедшихся во Христе естеств состоит не в том, будто эти естества слились своими свойствами вместе воедино, 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, через неизреченное и непостижимое сочетание воедино Божества и человечества для нас един стал

ный субъект с двумя силами, но соединение двух ипостасных природ. Словом, ни единства Лев не изобразил, ни о интересах высшего греческого благочестия не позаботился, 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 поддерживает тех начал и взглядов на христианские догматы, которых придерживается нынешнее протестантство. Критика православная, которой подверглось послание Льва в Халкидоне, критика, как мы можем проследить по соборным прениям, довольно строгая и, со стороны некоторых участников (например, египтян) даже предубежденная, не указала в этом послании найденных Гарнаком недостатков. Последнее обстоятельство лучше всего говорит о неосновательности и предвзятости мнения немецкого ученого.

[119] Болотов (Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 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 Господа 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 (например, в употреблении терминов — forma, persona и др.), вследствие которой послание открывает широкий простор для всяких перетолкований. Относительно этого указанного недостатка заметим, что во всяком случае свт. Лев в нем не виновен, так как в латинском языке для бóльшей точности не хватало подходящих слов, 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 Болотов.

Господь Иисус Христос»[120]. 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»[121]. Таким образом, отличительной чертой христологии Константинопольского архипастыря служит то, что в ней ударение стоит на единстве Ипостаси Иисуса 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, что и христология свт. Кирилла. С принятием ее на соборе отпали и всякие сомнения в православности св. Льва как выразителя верований всей Западной Церкви, и вообще определилось истинное понимание христологического догмата и отношение к искажавшим его еретикам — Евтихию и Диоскору[122].

Но если отдельные учения Отцов и Учителей Церкви имеют несомненное значение и важность в истории христологических движений, 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 наиболее важные из этих соборов, так или иначе касавшихся христологии. Во-первых, большой собор Антиохийский 268–269 гг.[123] Этот собор был созван для осуждения ереси еп. Павла 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 (по усыновлению — adoptione)»[124]. Нетрудно видеть, что Павел по своим воззрениям является совершенным единомышленником Нестория, за полтораста лет предвосхитившим все главные положения его системы. Естественно, что он вызвал строго отрицательное и резко

---

[120] Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 16.

[121] Там же. С. 17.

[122] Там же. С. 105-108.

[123] *Покровский А. И.* Соборы Древней Церкви эпохи первых трех веков. Сергиев Посад, 1915. С. 680.

[124] Ibid. С. 665; см. также *Спасский.* История догматических движений. С. 162-164.

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 Иисуса Христа в противовес ереси Павла[125]. «Сего Сына рожденного, Сына единородного… мы исповедуем Богом не по предвидению, но по существу и ипостаси». Отцы говорят больше о Божестве Иисуса Христа, которое отрицал епископ Самосатский. В деяниях Ефесского собора приводится *Исповедание веры*, составленное, как полагают некоторые, Отцами этого собора[126]. В этом *Исповедании* точно сказано: «Исповедуем в Нем (Иисусе Христе) одно Лицо, сложное из Небесного и человеческой плоти… Не по Божеству Он единосущен людям, но с Божеством Он единосущен нам по плоти». Такое исповедание находит себе подтверждение в «Свидетельстве Константинопольского клира о том, что Несторий единомыслен с еп. Павлом Самосатским, за 160 лет до Нестория преданным православными епископами анафеме»[127], 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 Отцом и притом не из сущности Отца, а ‘из не-сущего’ (ἐξ οὐκ ὄντων). Против этой ереси только то и требовалось сказать, что сказали Свв. Отцы в первой половине нашего священного Символа веры, что Един есть Господь Иисус Христос, Сын Божий, единородный, то есть рожденный из сущности Отца, что Он Истинный Бог, как и Отец, рожденный Им прежде всех веков, несотворенный и единосущный Отцу; что Он есть и истинный человек страдавший, воскресший и вознесшийся на

---

[125] *Mansi*. T. I. P. 1033-1079. Определение изложено в форме послания от имени шести епископов с надписью: *Catholica fides contra Paulum scripta* ‘Кафолическая вера, написанная против Павла’. Подлинность этого послания, впрочем, довольно спорна. См. *Покровский*. С. 708. В русском переводе это послание см. в книге *Архим. Алексий*. Учение о Лице Иисуса Христа. С. 122-123.

[126] *Commelinus H.* Acta oecumenicae tertiae Synodi Ephesi habitae. Heidelbergae, 1591. P. 138. См. *Архим. Алексий*. С. 259, где дословно приведено данное «Исповедание веры».

[127] Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 355-357.

Небеса[128]. Учение о человечестве Иисуса 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 созван[129], однако не мог предусмотреть и предупредить всех вопросов по поводу его вероизложения, которые могли впоследствии возникнуть. Этих вопросов оказалось немало как с формальной, так и с содержательной 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 Божием, и причиной появления новых еретических движений, в виде лжеучений: Маркелла, еп. Анкирского, еп. Фотина Сирмийского, Евномия, еп. Кизикского, и Аполлинария, еп. Лаодикийского. Для их изобличения и осуждения в IV веке неоднократно собирались поместные соборы. Наиболее значительным в христологическом отношении является Александрийский собор 362 года. Этот собор занимался вопросом о значении терминов *οὐσία* 'сущность' и *ὑπόστασις* 'ипостась', 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 соборе[130], 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 Святой — истинно Дух Святой, что Они составляют Три Ипостаси (*τρεῖς ὑποστάσεις*), три отдельных Лица. С другой стороны, там же было сказано, что у Троицы — *μία ὑπόστασις* 'одна ипостась', то есть одна сущность (*οὐσία*), ибо и Сын из существа Отца (не *ἀνούσιος* 'без сущности') и Дух не безыпостасный (*ἀνυπόστατον*, то есть 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 совершенной полнотой Божественной природы при особых личных свойствах. Но уже сам

[128] Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 157; *Сократ Схоластик.* Церковная история, I.8; *Феодорит Кирский.* Церковная история, I.12.

[129] *Спасский.* История догматических движений. С. 235.

[130] Из послания свт. Афанасия к антиохийцам. PG T. 26. Col. 800.

председатель собора свт. Афанасий Александрийский, 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 тем самым дан был толчок к их дальнейшему исследованию и обсуждению. Каппадокийские Отцы, как мы знаем, своими трудами блестяще разрешили эти вопросы, благодаря чему христология встала на путь правильного и успешного развития.

II Вселенский собор в Константинополе (381 г.) также не прошел бесследно для христологии. Его задача состояла не только в том, 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 Иисуса Христа доктринам указанных еретиков[131].

В собственном смысле христологическое определение предстояло вынести III Вселенскому собору в Ефесе (431 г.), собравшемуся для осуждения ереси Нестория, низводившей Иисуса 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 Нестория[132], потребовал от свт. Кирилла Александрийского обстоятельного изложения и объяснения догматических тезисов, выставленных им против Нестория[133], и указал на те руководящие авторитеты, которые могут считаться выражением истинной кафолической веры в Господа Иисуса 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»[134]. Это определение учит исповедовать во Христе одно Лицо (ἓν πρόσωπον), совершенного Бога и совершенного человека... всецело единосущного Богу, с телом, но не по телу единосущного Богу... Когда мы высказываем эти разности и объяснения, то не для разделения одного нераздельного Лица, но для обозначения свойств Слова и плоти, и не для слияния раздельного». Данное Никейское опре-

---

[131] *Лебедев А.* Вселенские соборы IV и V веков. Сергиев Посад, 1896. С. 116.

[132] Деяния Вселенских соборов. Т. I. С. 575 и др.

[133] Ibid. Т. II. С. 27 и др.

[134] Ibid. С. 200-201.

деление нашло себе впоследствии еще более ясное и точное раскрытие в определении Константинопольского частного собора (*σύνοδος ἐνδημοῦσα* 448 г.), который осудил в первый раз Евтихия и одобрил в качестве православного униональное исповедание, составленное антиохийскими епископами во главе с Иоанном Антиохийским[135]. Это антиохийско-константинопольское определение веры учит:

> «Господь наш Иисус Христос, единородный Сын Божий, есть совершенный Бог и совершенный человек — из разумной души и тела; Он рожден прежде 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 Богородицей, ибо Бог Слово воплотился и вочеловечился и в самом зачатии соединил с Собой храм, от Нее воспринятый»[136].

На Халкидонском соборе не только было читано все это определение, но собор нашел справедливым положить его в основу своего догматического ороса (*ὅρος*), сделав лишь незначительные дополнения к нему.

Но безусловно, самое важное значение в истории учения о Лице Иисуса Христа имеет IV Вселенский Халкидонский собор. Этот собор, занимая среднее положение в седмерице Вселенских соборов, образует 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»[137]. 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, размышлявшего о существе тайны Боговоплощения. Ввиду такой важности Халкидонского определения веры остановимся на нем с большим вниманием и пристальнее рассмотрим его содержание.

---

[135] Ibid. C. 355-359: Послание еп. Иоанна Антиохийского к архиеп. Кириллу Александрийскому.

[136] Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 126. Подлинник см. в письме 151 блаж. Феодорита Кирского. PG T. 83. Col. 1420; *Mansi*. T. V. P. 1025DE.

[137] *Schapper K.* Die christologische Satze der Synode von Chalcedon, ihre dogmatische Bedeutung und historischen Folgen. Iena, 1878. S. 4.

В содержании Халкидонского догмата[138] о Лице Иисуса Христа можно различать две стороны: положительную и отрицательную, то есть то, что Церковь признает как неизменное православное учение о Христе, и то, что она отвергает как еретическое суемудрие и заблуждение. Православное учение состоит, во-первых, в признании того, что Иисус Христос есть один и Тот же Господь наш, есть один и Тот же Единородный Сын. 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 восприятия и действия одного Лица Иисуса Христа, Сына Божия. Для восстановления издревле нарушенного мира и общения между Богом и человеком, для спасения этого последнего от греха и его погибельных следствий Сам Бог сделался человеком, стал плотью человеческой. Это — ἐνανθρώπησις или ἐνσάρκωσις θεοῦ 'вочеловечение' или 'Воплощение Бога' было делом второго Лица Св. Троицы — Сына Божия, Который уничижил Себя в Своем Божестве до полного и совершенного единения с человечеством. Это вочеловечение Иисуса Христа не произвело никакого изменения в Его бытии, как второй Ипостаси Божества. Сын Божий остался Сыном Божиим, хотя стал и сыном Марии Девы. Единородный остался 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.

Во-вторых, Христос после Своего Воплощения есть истинный Богочеловек (Θεὸς καὶ ἄνθρωπος, или Θεάνθρωπος)[139]. 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', то есть две

---

[138] Не приводим здесь дословно Халкидонского определения ввиду общеизвестности его и легкой возможности всегда найти в русском переводе. В подлиннике оно находится у *Mansi*. T. VII. P. 116A; русский перевод: Деяния Вселенских соборов. Т. IV, 2. С. 49-52. У Болотова (Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 292) приведен русский текст с указанием тех заимствований, которые сделали из различных источников Халкидонские Отцы. То же самое можно найти в книге: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Кирский. М., 1890. Т. I. С. 283, прим. 185.

[139] *Gregorius Nazianzen*. Epist. 101. PG T. 37 Col. 180A. *Origenes*. De principiis. PG T. XI. Col. 210.

особых личности в совместном их обитании, и не 'среднесущество', то есть 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 неизменности соединяемого и в реальном бытии целого, соединенного. Богочеловек — это высшая реальность совершеннейшего синтеза Божества и человечества.

В-третьих, в своем Богочеловеческом виде и состоянии Христос есть одно Лицо и одна Ипостась (ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόστασις). Есть некоторое тонкое различие между πρόσωπον и ὑπόστασις. Первое — πρόσωπον ('лик', 'внешний облик') означает сумму богочеловеческих свойств и совершенств, присваиваемых нами Христу как Божественному Лицу, жившему и страдавшему за нас на земле в теле человеческом, имевшем, подобно всякому человеку, известный облик, как внешний, так и внутренний. Второе — 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, причем первое более относится и прилагается к человечеству Христа, второе же — к Его Божеству. Единая и неделимая ипостась Христа заключается в Его едином «Я», в одном Божественном субъекте, имеющем одно самосознание[140]. При этом единое самосознание во Христе относится собственно к Его Божеству, принадлежит Ему как Сыну Божию, точно так же как Его телесная жизнь, страдания и смерть, относящиеся к Его человечеству, принадлежат Ему как Сыну человеческому[141]. Божество есть высший принцип Богочеловеческой жизни во Христе, человечество же есть начало низшее и подчиненное, как например, человеческая душа есть главенствующее начало в отношении к своему телу. Следовательно, человечество во Христе не безыпостасно, но не имеет и своей особой ипостаси: оно воспринято в Божественную Ипостась Сына Божия, которая су-

[140] Данная интерпретация Халкидонского ороса и используемых в нем терминов всецело принадлежит автору книги и не имеет оснований в самом документе. Об отождествлении ипостаси с самосознанием см. выше. — *Прим. ред.*

[141] Это означает, что человечеству Христа не было присуще человеческое сознание, или человеческий ум, что явно не соответствует православной догматике и напоминает аполлинарианство. — *Прим. ред.*

ществовала до Воплощения Христа и продолжает существовать и по Воплощении Христа неизменной, ибо Бог неизменяем. Поэтому отдельной человеческой личности во Христе быть не могло. Ипостасное Слово, восприняв человеческую природу, возглавило ее Своей собственной Ипостасью, вследствие чего эта природа ничего не утратила в своей цельности и полноте и являла собой совершенного человека (*τέλειος ἄνθρωπος*). Таким образом, единое Лицо и одна ипостась Бога Слова — это гармоническое сочетание и возведение в высшее единство Божества и человечества во Христе.

В-четвертых, во Христе при единстве Лица сохраняются неслитно и неизменно две природы: Божественная и человеческая, причем последняя понимается, конечно, в ее безгрешном состоянии: *Неужели Христос есть служитель греха? Никак* (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 об этом пророк Исаия (53:4). Каждая природа, несмотря 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 оправданной несомненными фактами Его жизни: то — сверхъестественными, то — естественными, иначе сказать, Божественными 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 преобеждает многие мировые законы, творит великие чудеса и, наконец, Сам Своей силой воскресает из мертвых. В то же самое время как истинный человек Иисус 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 Богочеловека Христа находятся во взаимообщении, во взаимном проникновении, так что все Божественное в Нем есть и совершенно человеческое, а 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, которые в то время высказывались о Лице Иисуса Христа. Этой стороне и посвящена вся первая и бóльшая половина Халкидонского постановления, направленная против «старающихся отвергнуть проповедь истины» и «извратить таинство Домостроительства». В числе таковых указываются «вымышляющие одно естество плоти и Божества» (монофизиты) и «болтающие, что рожденный от Св. Марии есть простой человек» (несториане). Против монофизитов или, вернее сказать, евтихиан, появление которых и послужило поводом к созванию собора, в особенности много направлено отдельных слов и выражений в определении. Евтихий заявлял: «Я исповедую, что Господь наш состоял из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество»[142]. Сам Евтихий не был ученым богословом[143] и увлекал других за собой только благодаря почтенному старческому возрасту и аскетической жизни. Ученобогословской силой на соборе со стороны евтихиан выступил александрийский епископ Диоскор, славившийся большой патристической начитанностью и в придачу — твердым и решительным характером. Диоскор убежденно говорил: «Я имею свидетельства святых Отцов: Афанасия, Григория, Кирилла, говорящих во многих местах, что не дóлжно признавать двух естеств после соединения, но одно воплотившееся естество Слова. Я защищаю догматы Отцов и ни в чем не отступаю от них. Свидетельства их не просто, не мимоходом, а в книгах имею»[144]. Вот почему Халкидонский собор в своем определении старается как можно 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

[142] Деяния Вселенских соборов. Т. III. 2. С. 129.

[143] *Hefele.* Conciliengeschichte. B. II. S. 318. При допросе на соборе Евтихий не мог дать никаких сколько-нибудь удовлетворительных объяснений своего лжеучения и то просто упорствовал, то малодушно соглашался со своими оппонентами.

[144] Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 107. То же самое повторял в Халкидоне и Евтихий. Ibid. С. 153.

φύσεσιν, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως), так что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества». Все это направлено против евтихиан, учивших о слиянии природ, об изменении их в одну Божественную природу с утратой своих специфических свойств и действий.

Против несториан, учение которых уже было осуждено III 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 безрассудства Нестория Халкидонское определение и говорит: «Мы учим исповедовать 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 (ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως) познаваемого». Таким образом, здесь отвергается несторианское разделение исторического Лица Христа на два Сына и признание ее только человеческой личностью, в которой, как в Своем храме, 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 Матерь Его именуется Богородицей. Рожденный во времени, предвечный Сын Божий есть одно Лицо и Одна ипостась, не на два Лица рассекаемый или разделяемый, но один и тот же Сын и Единородный. Природы во Христе не имели каждая своей собственной ипостаси или лица и не образовали какой-либо новой смешанной, соединенной ипостаси (ὑπόστασις 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 обстоятельствах земной жизни Иисуса Христа, ни даже при Его крестной смерти.

Против аполлинаристов, которые вследствие близкого родства их учения с евтихианством и монофизитством 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,

то есть боялся того, что в его время уже утверждали еп. Диодор Тарсский и еп. Феодор Мопсуестийский. Он думал выйти из такого затруднения через признание того, что место ума заняло во Христе Его Божество. Но, сохранив единство Христовой Ипостаси, Аполлинарий отверг целость человеческой природы во Христе, признал Его не истинным 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 нам по человечеству, во всем подобного нам, кроме греха, рожденного прежде веков от Отца по Божеству». Несмотря 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. Вышеприведенные слова поражают эту догматику в самый корень через утверждение истинного Божества, единосущия с Отцом и предвечного рождения Сына Божия, Иисуса Христа.

Таково идейное содержание Халкидонского ороса о Лице Господа Иисуса Христа. Безусловно, в этом содержании богопросвещенная мысль Отцов собора обняла все, что до сих пор было высказано по христологии отдельными богословами и целыми соборами Отцов 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 до сих пор и камнем преткновения и соблазна для многих, не могущих подняться на высоту благочестивой веры и богословской проницательности Халкидонских Отцов. Эта таинственная глубина Халкидонского вероопределения была причиной того, что даже многим Отцам — участникам собора оно показалось с первого взгляда почти новым учением, идущим вразрез с традицией, и потому эти Отцы далеко не сразу выразили согласие на его принятие. «Когда в первый раз было прочитано определение веры, то обнаружилось, что некоторые сомневались, а еп. Иоанн Германикийский прямо сказал: "Не хорошо составлено определение и должно быть исправлено". Римские и некоторые Восточные

епископы также воздержались от одобрения»[145]. 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 конца спорам и пререканиям из-за различных слов и выражений. Но вот вдруг на взволнованное собрание снизошло действительно как бы осенение свыше. Присутствовавшие до сих пор безмолвно на соборе императорские сановники вмешиваются в прения и достигают успеха совершенно неожиданного. «Возвысив голос, они спросили: "Итак, кому следуете — святейшему Льву или Диоскору?" Но Диоскор только что был анафематствован Отцами. И естественно, что выбор тотчас пал на Льва. "Как Лев, так веруем. Противоречащие — евтихианисты". "Итак, — говорят сановники, — прибавьте к определению по мысли Льва, что во Христе два естества соединены неизменно, нераздельно и неслитно"»[146]. Прибавление тут же было сделано, и ὅρος 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 формул. 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»[147]. Эта первая редакция определения до нас не дошла, но очевидно, в ней догмат изложен был в выражениях антиохийской христологии, благоприятствовавшей несторианству. 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 сотериологические 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 собо-

[145] Деяния Вселенских соборов. Т. IV, 2. С. 46.
[146] Ibid. С. 48-49.
[147] Ibid. Т. IV. С. 46-47.

ра всего чаще и обращали свое внимание на учение свт. Кирилла Александрийского, намеренно подчеркивали согласие с ним других богословов, в частности Льва, папы Римского. Поэтому даже самого Диоскора как тоже александрийца Отцы Собора сначала готовы были оправдать и признать единомысленным с Кириллом[148].

Легко заметить, что во второй редакции Халкидонского определения, которую мы теперь имеем, были сделаны несомненные и существенные уступки в пользу александрийской христологии, почему она и была единодушно принята. Но нетрудно заметить, что и в этой последней редакции Халкидонский ὅρος не мог вполне удовлетворить Восточных христиан и положить конец всяким догматическим спорам. Отцы собора ставили своей задачей выразить православную истину независимо от разных симпатий Востока или Запада, а согласно лишь с библейским учением и церковным Преданием. Подобно Никейскому собору, бывшему образцом для всех последующих соборов, Халкидонский собор идет в своем определении самостоятельным путем, не стесняясь в выборе выражений и терминов. Так, Восточные находили, и конечно не без основания, что самые излюбленные и дорогие для них термины, как-то: μία φύσις 'одна природа', ἕνωσις φυσική 'природное единство' были обойдены в определении и заменены другими, более свойственными антиохийским и римским богословам. Те центральные четыре наречия (ἀσυγχύτως 'неслитно', ἀτρέπτως 'неизменно', ἀδιαιρέτως 'нераздельно', ἀχωρίστως 'нераздлучно'), 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, направив данными терминами человеческую мысль на истинный путь к разрешению вопроса о соединении природ во Христе, определение поднимало вместе с тем много других связанных с этим вопросов. Как сочетаются в одном Лице Христа две противоположные природы, как представлять взаимоотношение этих природ во Христе, как человечество может

---

[148] Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 94, 103. Попытка оправдать Диоскора была повторена еще раз в конце второго заседания Халкидонского собора: «Все мы погрешили, всем да будет прощено! Диоскора — собору, Диоскора — церквам!» — восклицали иллирикские епископы и бывшие с ними (Ibid. С. 244).

быть совершенным без своей особой ипостаси, как Божественная Ипостась может совместить в себе человеческую ограниченную природу и т. д. — решение всех этих вопросов предоставлялось собственным усилиям верующего разума на основе указанных собором директив. 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 (например, выражение ἐν δύο φύσεσιν 'в двух природах')[149], 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

---

[149] Это выражение с первых же лет 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 природ', но несомненно, что в первоначальном чтении этого места было — ἐν δύο φύσεσιν 'в двух природах' (*Лебедев*. Вселенские соборы IV и V вв. С. 68; *Болотов*. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 291; *Schapper*. S. 12; *Hefele*. B. II. S. 470-471). Хорошо подтверждает справедливость такого заключения историк Евагрий (Historia Ecclesiastica, II.5. PG T. 86. Col. 2513C-2516A): «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), тот, 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... Через ἐκ δύο 'из двух' удобно понимается ἐν δύο 'в двух' и наоборот: через ἐν δύο 'в двух' уразумевается ἐκ δύο 'из двух', и в общем одно от другого не разнится. Целое познается не только из частей, но и в частях». Преп. Евфимий говорит (См. *Cotelerius*. Vita Euthymii. 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 выражение ἐν δύο 'в двух', не для того, чтобы на части разделить Христа, но исповедать одного и Того же в том и другом, то есть Божестве и человечестве». Древние латинские переводы имеют в тексте определения: *in duabus* (= ἐν δύο). Наконец, уже Халкидонский собор потому не должен был употреблять выражение: ἐκ δύο φύσεων, что оно повторило бы Евтихия, который говорил: «Исповедую, что Господь наш состоит из двух естеств прежде соединения, а после соединения исповедую одно естество». Деяния Вселенских соборов. Т. III, 2. С. 129.

какие-либо недостатки[150]. 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 христианских догматов, необъятных мыслью и неизреченных словом, необходимо должно было заключать в себе некоторый непостижимый для разума элемент и с этой стороны всегда могло подавать повод к различному пониманию и различной его оценке. В этом отношении весьма интересны отзывы о Халкидонском определении веры, собранные императором Львом у 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, не оставили ничего, что надлежащим образом не усвоили бы себе. Поэтому если мы признаем их постановления нетвердыми, то, без сомнения, подрываем и никейские определения»[151]. Епископы же Памфилии пишут: «Вера, изложенная папой 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»[152]. Епископы Нового Эпира 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 Святой не присутствовал там ради дела истины»[153]. 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

---

[150] Эту неблагодарную работу давно сделали без нас протестантские ученые, например, Баур, упрекающий Халкидонское определение в двусмысленности, непоследовательности и пр. (Geschichte der Trinitätslehre. B. I. S. 823); Дорнер, обличающий данное определение в дуализме, в предвзятости и необоснованности высказанных положений (Geschichte der Christologie. B. II. S. 83-130); Гарнак, позволяющий себе даже иронизировать над выражениями Халкидонских Отцов (Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 373).

[151] Деяния Вселенских соборов. Т. IV, 2. С. 239.

[152] Ibid. C. 254.

[153] Ibid. C. 296.

что в общем данное определение совершенно согласно с требованиями разума и не противоречит истине, ибо выработано при содействии Св. Духа, присутствовавшего среди Халкидонских Отцов.

Содержанием Халкидонского ороса определилось и отношение к нему последующих поколений христиан. В нем, как в своеобразном коконе, была изложена в свернутом виде истина, и потому к нему стали усиленно стремиться, чтобы его раскрыть и сделать содержащуюся 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 солидной научной подготовкой и широкой начитанностью в области церковного и святоотеческого учения. В числе именно таких людей в VI веке мы и встречаем нашего автора, Леонтия Византийского. 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 собой высший, непререкаемый авторитет. «Разрешение всякого сомнения по церковным канонам, — говорит Леонтий, — есть определение соборов (ἡ τῶν συνόδων ἐπίκρισις). Кто восстает против них, тот поднимает мятеж против всех христиан»[154]. Тем бóльшую силу и важное значение имеет для него Халкидонский собор, собор 630 епископов, «печать всех святых соборов»[155]. К такому пониманию значения Халкидонского собора он хочет привести всех и убедить в непреложной истинности его догматического определения, в совершенном согласии последнего с учением всех свв. соборов и Свв. Отцов, в полном соответствии со здравой наукой и требованиями разума. В духовном облике Леонтия, воспроизвести который мы поставили своей задачей во втором разделе сочинения, его указанное отношение 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, которыми 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 Византийского. Такую весьма существенную для нас задачу мы и постараемся выполнить в своей дальнейшей работе.

---

[154] Adversus argumenta Severi. PG T. 86. Col. 1929B.

[155] Ibid. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1381A.

Глава 2

Богословско-философское направление Леонтия Византийского. Факторы, под влиянием которых сложились характерные 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. Характерные особенности того и другого. Среднее, каппадокийское направление богословской мысли. Несомненная принадлежность Леонтия Византийского к этому последнему направлению: александризм и антиохизм в его богословской доктрине. Литературная близость Леонтия к Каппадокийским Отцам — писателям. Богословы-писатели VI в., придерживавшиеся одного направления с Леонтием: Ефрем, патриарх Антиохийский, Евлогий, патриарх Александрийский, Памфил и монах Евстафий. Философский элемент в сочинениях Леонтия. Вопрос о принадлежности его к аристотеликам. Несомненность наибольшего идейного влияния философии Платона на Леонтия , формального же влияния — философии Аристотеля. Характеристика философских начал Платона и Аристотеля по сравнению с учением Леонтия. Неоплатоническое влияние на Леонтия. Пять слов (понятий) Порфирия и значение их в доктрине Леонтия. Леонтий — философ-эклектик. Философский эклектизм, как и богословский синкретизм Леонтия, обусловливался особыми запросами его времени.

Говорят, что каждый писатель есть продукт своего народа, своего времени и своей индивидуальности. Это означает, что характерные особенности сочинений каждого автора, типичные черты его облика как ученого, непременно складываются под влиянием трех указанных факторов. Таким образом, и Леонтий Византийский как писатель должен отразить в себе существенные особенности духовного облика греческой нации, воспроизводить 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 краткое и общее обозрение относящихся к данному пункту церковно-исторических сведений.

Греческий народ, в основном составлявший тогда Восточную 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 к деятельности в других, более возвышенных областях. Греки издавна 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 предоставил 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, возникла и начала развиваться 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 преуспеяние 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, который по временам окутывал умы всех ввиду разноречивых суждений по поднятым 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 догмати-

ко-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. К слову сказать, на развалинах классической древней 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 культурное 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, в силу обстоятельств вынуждены были изучать философию и привлекать ее выводы и изыскания на службу христианской религии, чтобы 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 повышению интереса 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, усваивать 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 веке превратившиеся в высшие богословско-философские училища на Востоке. Каждое из этих училищ создало свой круг идей и стремлений, к которым наиболее тяготело и из которых выработало себе определенные принципы для своей деятельности[1].

[1] Сведения об указанных направлениях можно встретить во многих ученых работах, например, *Лебедев А. П.* Вселенские соборы IV и V в. С. 250-300; *Гурьев П.* Феодор Мопсуестийский. М., 1890. С. 2-8; *Епифанович С.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915. С. 7-10; *Kihn H.*

Александрийская школа в лице своих главных руководителей 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 присваивается 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 к духовному и все духовное возводить к Богу как единому, высочайшему Принципу.

В области гносеологии симпатии александрийцев склонялись более всего к занятию предметами отвлеченными, сверхчувственными, причем они вполне соглашались с признанием невыразимости, таинственности, иррациональности высших религиозных истин. Главным методом исследования и познания в этом случае они считали 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: *Верою познаем* (Евр 11:3). «Что предано вере, то прилично постигать не человеческой мудростью, но слухом веры, — пишет свт. Афанасий Александрийский. — Ибо какое слово может достойным образом объяснить то, что выше естества сотворенного?»[2]

Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Weissenburg, 1866.

[2] Творения свт. Афанасия Александрийского. М., 1851–1854. Т. 3. С. 28. PG T. 25. Col. 569. См. также *Лебедев А.* Вселенские соборы IV и V вв. С. 52-53, где приведены другие извлечения в пользу данного положения.

Для научных исследований в области религиозных вопросов Александрийцы наиболее удобным и пригодным считали синтетический метод как метод всеобъемлющий и все возводящий к высшим началам. Например, 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 одной идеей, одним принципом. Такая тенденция к усмотрению во всем и проведению повсюду начала единства для некоторых богословов, не умевших вовремя остановиться в своих обобщениях, оказывалась гибельной. Примеры Аполлинария, Евтихия, Диоскора, Севира и др. служат печальным напоминанием об этом. Недаром даже и великие Александрийцы — свт. Афанасий и Кирилл — подозревались в монофизитских тенденциях, так как они действительно с настойчивостью и с увлечением проводили мысль об едином Лице Господа Иисуса Христа и Его Божественном достоинстве, о соединении (не слитном) в Нем двух Его природ; некоторые выражения из их сочинений, взятые в отдельности, приводились евтихианами и монофизитами в свою пользу[3].

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 проницания Богом всего тварного и земного не может последовать ни обновления этого тленного мира, ни возвышения человека до Божественного достоинства, не может осуществиться та заветная цель, которой жил весь греческий мир не только во времена христианские, но даже и в языческий период своей истории.

В противоположность александрийскому антиохийское направление, созданное трудами пресвитера Лукиана и его достойных преемников — свт. Иоанна Константинопольского (Златоустого) и Иоанна Антиохийского, характеризуется склонностью 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

[3] *Schaff.* Kirchengeschichte. 1867. S. 995, прим. 1. Ср. *Loofs.* Dogmengeschichte. S. 294.

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 руководствовались 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, он не почитал и существующим. Мир трансцендентный, духовный он отрицал, и даже «умопостигаемые», абстрактные сущности вещей он помещал в самих вещах, в их форме. Поэтому познание видимости и действительности квалифицировалось им как познание самой истины. Познание существующего естественного мира, по его мнению, *πρώτη φιλοσοφία*, а знание сверхъестественного и абстрактного не может считаться несомненным и достоверным[4]. Но он не игнорировал этой области ввиду ее существования среди людей, только учение о ней он изложил *μετὰ τὰ φυσικά*, вследствие чего оно и стало называться метафизикой. Знание отдельного и реального имеет, по его мнению, преимущественное значение перед знанием всеобщего и идеального, элемент исторический и практический важнее метафизического и теоретического[5]. Следуя таким принципам аристотелизма, и антиохийские богословы мало вдавались в спекулятивное умозрение при исследовании религиозных вопросов, при толковании Священного Писания и т. д. Они старались познавать религиозные истины более путем и методами 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

[4] По-видимому, автор был весьма мало знаком с философией Аристотеля, согласно которому 'первая философия', или 'метафизика', представляет собой абсолютно достоверное и несомненное знание первых причин и начал сущего. — *Прим. ред.*

[5] *Zeller E.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Leipzig, 1879[3]. S. 188.

к невидимому, мистическому и непостижимому, то Антиохийцы стремились иметь дело только с реально видимым, осязаемым, опытно познаваемым. Если первые предоставляли всюду примат вере и религиозному чувству, то вторые — разуму и данным опыта.

Так, в учении о Боге Антиохийцы уделяют особое внимание на наличие трех Ипостасей. Конкретная живая Личность в Боге интересовала их более и они охотнее ее защищали, чем таинство Триединства в Божестве[6]. 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, самостоятельности, 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, сокрытой в историческом типе. В своей христологии Александрийцы везде имеют в виду Логос, предвечное Слово Божие, 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 Слова и все вообще проявления Им человечества в земной жизни затушевываются и принижаются, чтобы, с одной стороны, этим лучше оттенилась высочайшая Божественная Личность Логоса и Его чрезмерная милость и любовь к людям, а с другой — рельефнее обрисовалась та высота и достоинство, которых сподобился обожествленный Воплощением Логоса человек. Напротив, Антиохийцы в христологических вопросах вообще воздерживались вести доказательства, опираясь на понятие Логоса, и самым решительным образом настаивали на утверждении двух самостоятельных природ во Христе, обладающих всей полнотой своих специфических свойств. Александрийцы искони боязливо обходи-

[6] Согласно таким началам 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 Ипостась каждого из именуемых... почему по Ипостаси их три, а по согласию — один» (см. Творения свт. Афанасия Александрийского. Т. 3. С. 136; PG T. 26. Col. 720-721).

ли 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 ἕνωσις φυσική 'природного единства' человечества с Божеством ввиду 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 человеческого спасения в Иисусе Христе. Печальные примеры Диодора Тарсского, Феодора Мопсуестийского, Ария[7] и Нестория и других служат ярким доказательством справедливости этого утверждения.

Оба указанных направления — александрийское и антиохийское — в IV и особенно в V веке достигают своего полного расцвета и положительно доминируют над умами Греко-Восточной Церкви. Церковь Западная, вначале находившаяся 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[8]. Под его несомненным влиянием и Халкидонский собор составил свое определение в антиохийском духе. Но вместе с тем нужно сказать, что начала александрийского направления в древней Церкви вообще всегда вызывали к себе более сочувствия и имели больший круг сторонников. Весьма наглядным подтверждением этого служит, во-первых, широкое распространение и продолжительное существование монофизитства и, во-вторых, 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 Византийского и его сподвижников дана была александрийская интерпретация, что была, наконец, доказана полная солидарность его с кирилло-александрийским богословием.

---

[7] Следует отметить, что Арий, основоположник арианства, был александрийским пресвитером и не имел непосредственного отношения к антиохийской школе. — *Прим. ред.*

[8] Это спорное утверждение, поскольку христология свт. Льва целиком укладывается в рамки Западной христологии, которая изначально шла средним путем и была чужда крайностям александрийской и антиохийской школ. *Прим. ред.*

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 Священном Писании и Предании Церкви. 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 видные церковные деятели и писатели, плодотворно трудившиеся на пользу Св. Церкви. Таковыми можно считать и патр. Иоанна Антиохийского и свт. Кирилла Александрийского, свт. Флавиана Константинопольского и свт. Льва, папу Римского, и многих им подобных. Таковыми до́лжно считать и Отцов Халкидонского собора, мудро использовавших в своем вероопределении лучшие стороны и элементы обоих школьных направлений. Об этом наш авторитетный церковный историк А. Лебедев рассуждает так:

> «Свою особенную важность догматическое определение Халкидонского собора получает оттого, что оно не дало предпочтения ни воззрениям александрийским, ни антиохийским. Оно примирило их между собой. 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»[9].

Халкидонский собор в своем оросе действительно дал санкцию этому среднему богословскому течению или, как мы считаем его, Каппадокийскому направлению богословской мысли. Правда, и после IV собора это направление не возобладало над умами христиан и

[9] *Лебедев.* Вселенские соборы IV–V веков. С. 278.

не уничтожило, даже почти и не умалило числа последователей других крайних направлений, но это означает только то, что люди всегда и повсюду, от лет древних и до сих пор, более склонны и способны держаться крайностей, но не золотой середины, в которой обретается истина. Каппадокийское течение, бывшее такой серединой, требовало наличия 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, поэтому и выразителей Каппадокийского направления находилось всегда немного.

К какому из указанных и охарактеризованных нами богословско-философских направлений принадлежал по своим воззрениям Леонтий Византийский? 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 учения, следы восприятия и органического претворения им лучших элементов из Александрийского и Антиохийского направлений. Лучшим доказательством усвоения им начал Александрийской школы может служить глубокая симпатия нашего автора к свт. Кириллу Александрийскому и полное доверие к его авторитету. По меткому выражению Юнгласа, «Леонтий есть Erklärer ('истолкователь') Кирилловой христологии»[10]. Это выражение надо понимать, конечно, в том смысле, что Леонтий своими сочинениями выяснил истинный смысл и значение христологии свт. Кирилла, служившей для всех Восточных христиан символом истинного православия.

Всю важность этого сделанного Леонтием дела мы легко поймем, если припомним религиозные настроения христиан того времени. Халкидонский собор хотя и одобрил послания свт. Кирилла: *Καταφλυαροῦσι* (Послание к Несторию) и *Εὐφραινέσθωσαν* (Послание к еп. Иоанну Антиохийскому), но он, во-первых, не одобрил его *Τοῦ Σωτῆρος* (Послания с 12-ю анафематизмами), в которых так ярко подчеркнуты особенности Александрийской христологии; и, во-вторых, выразил свое определение в терминах Антиохийцев, в отвлеченно-логической формулировке. Восточным христианам, в

[10] *Junglas*. S. 33.

большинстве своем тяготевшим к Александрийскому богословию, всегда казалось более необходимым настаивать на *μία φύσις* 'одной природе' во Христе и рассуждать о Лице Иисуса 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-то одного авторитета или направления. Восточным в их рабской привязанности к свт. Кириллу казалось обидным и несправедливым такое отношение Халкидонского собора к столпу Православия, свт. Кириллу, а потому считалось и само соборное определение чуждым Вселенскому Православию и истине. Восточные находились в великом заблуждении и ослеплении. Нужно было их разубедить и просветить в отношении свт. Кирилла и Халкидонского собора. Такую существенно важную и серьезную задачу берет на себя Леонтий Византийский и после тщательного исследования христологических воззрений свт. Кирилла приходит к выводу, 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 свт. Кирилла, из его писем к Несторию, Акакию, Иоанну Антиохийскому и др. И все эти цитаты по своему содержанию сводятся к одной: «Мы утверждаем, что есть две природы, но один Христос и Сын — Слово Божие, вочеловечившееся и воплотившееся»[11]. В том же сочинении наш автор энергично восстает против упреков в адрес свт. 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»[12]. Не один раз в своих сочинениях (особенно *Contra Monophysitas*) Леонтий пытается выяснить правильное понимание этой глубокой по содержанию, но не особенно удачной по

[11] PG T. 86. Col. 1833B.
[12] Ibid. Col. 1813A.

выражению формулы *μία φύσις τοῦ Θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη* 'одна природа Бога Слова Воплощенная', которую, не ведая ее аполлинаристского происхождения, горячо отстаивал свт. Кирилл. И все эти попытки склоняются единственно к тому, чтобы реабилитировать православие Кирилла во мнении всех христиан, доказать, что его *μία φύσις* 'одна природа' в этой фразе не препятствовала ему признавать и *δύο φύσεις* 'две природы' во Христе и быть, таким образом, вполне солидарным с определением Халкидонского собора. Он иногда пытается даже доказать, что само это выражение учит о двойстве природ во Христе. Так он говорит в *Contra Monophysitas*: «Начало выражения (*μία φύσις*) указывает на Божество, а конец (*σεσαρκωμένη*) на человечество»[13].

Но не только своим согласием с учением свт. Кирилла и ревностной защитой его тезисов Леонтий обнаружил свою принадлежность к александрийскому направлению, но и вообще он доказал это неуклонным проведением принципов этой школы на всем протяжении своей литературной деятельности. Леонтий — это горячий апологет, если не сказать — фанатик идеи единения. Он охотно и подолгу останавливается на этом термине, разбирает его различные значения и старается отстоять как единственно приемлемое в рассуждении о соединении природ во Христе единение ипостасное (*ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*). Но он не берет на себя смелости считать и 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 при уяснения неизреченного таинства Воплощения Бога Слова[14].

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 кафолической Церкви, но к его мышлению и общему богословскому миросозерцанию прочно привились отличительные методы и принципы антиохийских богословов. Это самым рельефным образом отразилось на его сочинениях.

---

[13] Ibid. Col. 1808C.

[14] Contra Nestorianos et Eutychianos. T. 86. Col. 1300AB.

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 характеризует последнего А. Гарнак:

> «Диодор Тарсский обнаруживается, как строгий школьный логист и диалектик, и притом та школа, через которую он прошел, есть школа Аристотеля. Посредством определений и силлогизмов разрешаются им все трудные проблемы. Особые обороты речи, фигуры и проч. следуют друг за другом. В этой формалистике Диодор предвосхищает средневековую схоластику»[15].

Леонтий знал и читал сочинения Диодора[16], 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, началам 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 Каппадо-

---

[15] *Harnack A.* 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, содержательной стороны, между Леонтием и Диодором существует большое различие. 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 необъяснимо, непонятно для человеческого разума. Леонтий же держался умеренного аристотелизма, открывавшего свободный путь к вере наряду с разумом в постижении религиозных истин. Диодор, как это ни странно, ввел в свою рационалистическую христологию мистический афтартодокетизм (Ibid. S. 235-236). Леонтий, как известно, никогда не придерживался этого монофизитского учения.

[16] PG T. 86. Col. 1385CD, 1388ABC, где приведены цитаты *Διοδώρου ἐκ τοῦ κατὰ συνουσιαστῶν λόγου α'* 'Диодора из Слова первого против синусиастов'.

кийцам по литературному направлению нужно причислить и нашего Леонтия Византийского 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, то есть природа от лица, можно научиться у великих светил Василия и Григория»[17]. Ясно, что писавший эти слова считал для себя первым авто-ритетом в богословской науке именно этих Каппадокийцев и питал к ним самое глубокое уважение. И в других местах трудов Леонтия Византийского мы повсюду находим ссылки на сочинения этих Отцов Церкви, нередко с подчеркнутым к ним особенным почтением[18].

Далее, уже доказанный факт, что Леонтий — апологет Халкидонского собора, убежденный поборник и истолкователь его вероопределения, говорит о его принадлежности по богословскому направлению к Каппадокийцам, к людям «золотой середины», не очень строгим консерваторам, но и не рьяным прогрессистам. Именно эти люди в своем неусыпном попечении о благе Св. Церкви изобрели и популяризировали термины *ὁμοούσιος* 'единосущный', *ζωοποιός* 'животворящий', они защищали термин *θεοτόκος* 'Богородица', нашли и одобрили выражение *ἐν δύο φύσεσιν Χριστός* 'Христос в двух природах'. Леонтий Византийский точно так же является одним из таких умеренных богословов, столько же уважающим Предание Церкви 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 Monophysitas*, где пункт за пунктом разбивает все возражения, которые делались антихалкидонитами: относительно выражения *ἐν δύο φύσεσιν* 'в двух природах'[19], присутствия на соборе несторианствующих епископов[20], неправильного осуждения еп. Диоскора Александрийского[21]. Те же

[17] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1309A.

[18] De sectis. PG T. 86. Col. 1244C; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281C, 1345B, 1365A, 1368C; Contra Monophysitas. Col. 1809C; Capita Triginta. Col. 1904AC; Adversus argumenta Severi. Col. 1924B, 1940D, 1941B и др.

[19] PG T. 86. Col. 1844BCD; ср. Col. 1901C.

[20] Ibid. Col. 1877-1880.

[21] Ibid. Col. 1884, 1885.

мысли развиваются Леонтием и в сочинении *De sectis*[22]. Общий вывод, к которому приходит наш апологет в отношении Халкидонского собора, таков: этот собор вполне православный и Вселенский собор, нисколько не ниже Никейского и других; его вероопределение точно выражает догмат о Воплощении Иисуса Христа, о соединении в Нем двух естеств во единой Ипостаси, и этим своим догматом собор «разорил вконец все несторианское нечестие и скрытое нечестие Евтихия»[23].

Итак, Леонтий — посредствующий богослов[24], придерживавшийся примирительной тенденции между школьными направлениями в духе Каппадокийцев. Но один ли только он был таковым в VI веке, как некоторое исключительное явление среди всеобщего оскудения ученых богословов в Восточной Церкви? Оказывается, что Леонтий был не одинок, и VI 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, например, патр. Ефрем Антиохийский и патр. Евлогий Александрийский. Мы считаем не лишним хотя бы вкратце сказать об ученой деятельности этих лиц, чтобы наглядно подтвердить всю истинность высказанных нами положений.

Святой Ефрем, патриарх 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, преп. 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 проповедей[25]. Сохранились отдельные фрагменты сочинений Ефрема в знаменитой *Библиотеке* Фотия[26] и в *Патрологии* Миня[27], где имеется, кроме того, и список тех авторов, из которых делал заимствования в своих трудах Антиохийский патриарх.

---

[22] *Πράξεις* 6, 8, 9. Col. 1236-1237, 1252-1253, 1257-1260.

[23] Ibid. Col. 1381AB.

[24] *Vermittlungslehrer* 'посредствующий учитель', как выражается о Леонтии Юнглас (*Junglas*. S. 148).

[25] *Krumbacher*. Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 57.

[26] *Photius*. Bibliotheca. P. 785-832.

[27] PG T. 86. Col. 2101-2104.

На основании этих имеющихся у нас под руками данных можно безошибочно сказать, что сочинения Ефрема стоят весьма близко к трудам Леонтия. Так же, как и Леонтий, Ефрем является противником Севира, писавшим против него специальные трактаты, и ревностным апологетом Халкидонского собора, защищавшим его определение в своих сочинениях и специальных соборных постановлениях. Аргументация и терминология у Ефрема очень схожа с таковыми же у Леонтия. Как и Леонтий, Ефрем настойчиво защищает формулу свт. Кирилла *μία φύσις* 'одна природа'[28] и дает ей сходную (хотя и не тождественную) с Леонтием интерпретацию, а именно что в этом выражении *φύσις* 'природа' употреблено вместо *ὑπόστασις* 'ипостась', доказывая это ссылками на другие места из сочинений свт. Кирилла, например, на его письмо к еп. Магну, где свт. Кирилл пишет, что «Еммануил познается *ἐν δύο φύσεσιν* 'в двух природах'»[29], как определено на IV Вселенском соборе против тех, кто разделяют две природы в соединении, а не против тех, кто различают их в соединении[30]. Свт. Кирилл сказал, пишет далее Ефрем, *τὸ ἓν ζῶον, τουτέστιν ἡ ὑπόστασις* 'одно живое существо, то есть ипостась', а не сказал: *μία φύσις* 'одна природа', что было бы ересью Аполлинария[31]. Свт. Кирилл говорит: «Они (природы) не смешаны через соединение, так что природа Слова не перешла в природу плоти, ни последняя в первую, но каждая пребывает в своем свойстве при этом неизреченном соединении, показывая нам как бы одну природу Слова Воплощенную (*μίαν ἡμῖν ἔδειξεν Υἱοῦ φύσιν σεσαρκωμένην*)»[32]. Относительно истинности Халкидонского определения Ефрем не сомневается, что оно есть выражение веры всей Церкви и всех Свв. Отцов. «Благочестиво и с мыслью Отцов согласно признание двух природ во Христе и одного Лица и Ипостаси... Соединив мысли Свв. Отцов, святой Халкидонский собор утвердил благочестие»[33].

Что касается христологической терминологии Ефрема, то вся она совершенно одинакова с терминологией Леонтия. Ефрем постоянно рассуждает о *φύσις* 'природе', *ὑπόστασις* 'ипостаси', *ἕνωσις καθ'*

---

[28] *τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη.*
[29] См. у *Леонтия*. PG T. 86. Col. 1844 и др.
[30] *Photius.* Bibliotheca. P. 785-832.
[31] См. у *Леонтия*. PG T. 86. Col. 1252CD, 1253BC; 1856CD и др.
[32] См. у *Леонтия*. PG T. 86. Col. 1300A; T. 86. Col. 2005D и др.
[33] *Photius.* Bibliotheca. Col. 780.

ὑπόστασιν 'соединении по ипостаси', *ἰδιώματα* 'особых свойствах'[34] в том же духе и в тех же словах, как и наш Леонтий. Но особенную близость Ефрема к Леонтию можно наблюдать в извлечениях из сочинений Свв. Отцов. Ефрем весьма широко пользуется этими извлечениями для подтверждения своих мыслей. Имена цитируемых авторов те же самые, что и у Леонтия[35]. Встречаются у Ефрема цитаты из таких авторов, которые характерны и для нашего Леонтия, как своего рода редкости патристической литературы, таковы, например, цитаты из Ерехтия, епископа Антиохии Писидийской[36]. Далее, Ефрем упоминает дважды о св. Симеоне Столпнике, о Варадате и Иакове, которых хвалит за мужество в борьбе с противниками Халкидона[37]. Так же отзывается об этих личностях и наш Леонтий[38]. Наконец, можно указать буквальные заимствования у Леонтия из сочинений Ефрема. Так, в помещенной у Леонтия цитате *μεγάλου Ἐφραΐμ, ἐκ τοῦ εἰς τὸν μαργαρίτην λόγου* 'из Слова великого Ефрема о жемчужине'[39] текст ее оказывается взятым из двух фрагментов сочинений Ефрема, помещенных у Миня[40]. Леонтиевская цитата под заголовком: *τοῦ ὁσίου Ἐφραΐμ ἐκ τοῦ εἰς τὸν μαργαρίτην κατὰ Μαρκιῶνος* 'из Слова преподобного Ефрема о жемчужине против Маркиона' (Col. 1396A) целиком и дословно взята из соответствующего фрагмента Ефрема[41].

Не располагая полными и подлинными сочинениями Ефрема, трудно высказаться, конечно, с точностью о всех заимствованиях, которые сделал у Ефрема наш автор[42]. Но 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

[34] Ibid. Col. 2105B, 2108B.

[35] Ibid. Col. 775, 780, 792, 808, 820, 826.

[36] Ibid. Col. 812, 813.

[37] Ibid. Col. 781, 801-802, 832.

[38] PG T. 86. Col. 1881A.

[39] Ibid. Col. 1313C.

[40] PG T. 86. Col. 2108C, 2109A. Минь взял эти фрагменты у Мая. См. Scriptorum veterum nova collectio. T. VII. P. 17 и Specilegium. T. X. P. 38.

[41] Ibid. И этот фрагмент Минь взял у Мая (Specilegium. T. X. P. 94).

[42] Юнглас говорит, что Леонтий извлекает из сочинений Ефрема до 20 мест (*Junglas*. S. 54). Наиболее пространные и важные мы указали. Об остальных более мелких извлечениях легко можно спорить, считать их заимствованиями или нет, и не являются ли они случайными совпадениями у обоих авторов. Потому-то мы их и не приводим.

факт приобретает для нас особенно важное значение именно потому, что он проливает очень яркий свет на саму личность Леонтия и на время его жизни. Ефрем занимал Антиохийскую кафедру с 527 по 546 г.[43] Значит, писательская деятельность Леонтия должна приходиться не раньше, чем на сороковые-пятидесятые годы VI века[44]. Затем, об Ефреме известно, что он вел усиленную борьбу против оригенистов. В 542 г. он соборно анафематствовал оригенистов, в том числе и Леонтия Византийского[45]. 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 брать из них цитаты. Таким образом, здесь мы еще раз убеждаемся в том, что Леонтий Византийский из *Vitae Sabae* не тождествен с нашим автором, хотя и носит 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 столетия (патриаршествовал с 580 по 607 г.)[46]. Евлогий написал много сочинений, но в своем полном составе они до нас не дошли. Сохранились только:

1) одна речь,
2) трактаты (*κεφάλαια ἑπτά* 'семь Глав') о двух природах во Христе и
3) небольшие фрагменты из различных его сочинений[47].

Об утраченных же трудах можно судить по подробным рецензиям о них Фотия в его *Библиотеке*[48].

---

[43] См. *Архиеп. Филарет (Гумилевский).* Т. 3. § 230. С. 120. См. также *Euagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica. PG T. 86. Col. 2712BC.

[44] В этом случае наше мнение совпадает с Рюгамером, который также рассуждает, что, будучи современником Ефрема, Леонтий не мог бы цитировать его (см. *Rügamer*. S. 8), в особенности, добавим, в такой форме, как *μεγάλου, ὁσίου Ἐφραΐμ* 'великого, преподобного Ефрема'.

[45] *Cotelerius*. Ecclesiae Graecae monumenta. T. III. P. 365-367; *Палестинский Патерик*. Вып. I. С. 132-133.

[46] Сведения о его жизни и писательской деятельности можно заимствовать из двух довольно обстоятельных *Notitia*, помещенных в *Патрологии* Миня (PG T. 86. Col 2907-2914). В приведенном здесь списке авторов, цитированных Евлогием, имени Леонтия Византийского нет.

[47] Ibid. Col. 2914-2964.

[48] *Photius.* Bibliotheca. P. 760-769; 832-865; ср. также *Bardenhewer O.* Ungedrückte excerpte aus einer Schrift des Eulogius Alexandrinus über Trinität und Incarnation // Theological Quarterly (1890). P. 353-401.

По своему содержанию сочинения Евлогия — полемического характера и направлены против тех же самых еретиков, с которыми боролся и Леонтий Византийский. Фотий перечисляет сочинения Евлогия против Евтихия, против севириан, против агноитов, феодосиан, гайанитов и акефалов. Главное положение, которое защищает Евлогий в отношении Лица Господа 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»[49]. Этот тезис Евлогий находит совершенно согласным как с учением свт. Кирилла вообще и с его формулой: *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* в частности, так и с учением Халкидонского собора, который прошел посреди (*καθ' αὐτὸ τὸ μέσον*) двух крайностей, остановившись на следующем изложении Флавиана: «Исповедуем, что Христос после Воплощения состоит из двух природ в одной ипостаси, одном лице, признавая единого Христа и единым Сыном»[50].

Христология патриарха Евлогия приобретает особенную силу убедительности оттого, что она весьма насыщена доказательствами из Священного Писания и из святоотеческой литературы. Из размышлений над этими цитатами можно сделать некоторые небезынтересные для нас заключения. Во-первых, имена цитируемых Евлогием авторов оказываются не только одинаковыми с Леонтием и Ефремом, 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* 'природа', *ὑπόστασις* 'ипостась', *πρόσωπον* 'лицо', *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'соединение по ипостаси', *ἰδιώματα* 'особые свойства' и т. д., совершенно тождественны у этих писателей; даже целые выражения, такие как: *οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος* 'нет природы без ипостаси' или *ἀνυπόστατος* 'безыпостасный', *σάρξ ἐμψυχομένη ψυχῇ λογικῇ καὶ νοερᾷ* 'плоть, одушевленная разумной и мыслящей душой', *εἷς ἐστιν ὁ Χριστὸς καὶ οὐ δύο καὶ σύνθετος αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις* 'Христос один, а не два, и его ипостась сложная' и др.[51], оказываются повторяющимися почти буквально и у Ефрема[52], и у нашего Леонтия[53]. У Евлогия так же, как и у Ефрема и Леонтия, есть упоминания о Симеоне Столпнике и Варадате[54].

---

[49] *Photius*. Bibliotheca. P. 832.

[50] См. у *Леонтия*. PG T. 86. Col. 1885D, 1888A, 1941A и др.

[51] См. у *Евлогия*. PG T. 86, II. Col. 2949D, 2952C, 2944B, 2948B.

[52] *Photius*. Bibliotheca. Col. 784, 805; ср. PG T. 86. Col. 2105C, 2108C.

[53] PG T. 86, I. Col. 1325A, 1672A; T. 86. Col. 1908A, 1917B и др.

[54] Ibid. P. 880.

Но, говоря о большом сходстве между тремя данными авторами, не следует замалчивать и некоторых различий между ними. На пример, у Евлогия леонтиевская терминология воспроизводится го раздо точнее и полнее, чем у св. Ефрема. Если у Ефрема совсем нет самого характерного для Леонтиевой христологии термина ἐνυπόστατος (ἕνωσις) 'воипостасное (единство)', то у Евлогия он повторяется чуть ли не на каждой странице[55]. У Ефрема совсем нет упоминания о подложных сочинениях, которыми так много и серьезно занимается Леонтий, Евлогий же говорит о «свидетельствах и Григория Чудотворца и Юлия, папы Римского», что это «глупости Аполлинария»[56]. Как кажется, эти наблюдения позволяют нам за ключить, что патриарх 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 самих сочинений Леонтия, или их автор патриарху-писателю не был достаточно известен, поэтому он и воздержался от его цитирования. 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 до Евлогия, то есть до последней четверти VI века.

Из числа других церковных писателей и деятелей VI века, стоявших в более или менее близкой связи с нашим Леонтием Византийским, можно указать еще на императора Юстиниана, еп. Гераклиана Халкидонского, Памфила, Евстафия монаха и др. Об императоре Юстиниане мы будем говорить впоследствии, и говорить подробно ввиду его особенного отношения к нашему автору. Что же касается Гераклиана, который писал в самом начале VI столетия, то памятников его письменной деятельности сохранилось совсем мало. Сохранились лишь четыре цитаты ἐκ τῶν Ἡρακλειανοῦ 'из сочинений Гераклиана', помещенные в известной нам *Доктрине*[57]. Но уже судя по этим небольшим фрагментам, можно не сомне-

---

[55] PG T. 86. Col. 2949, 2952, 2953, 2960.

[56] *Photius*. Bibliotheca. P. 845.

[57] *Diekamp*. Doctrina patrum de incarnatione Verbi. P. 42: ὅτι οἱ ἀρχαῖοι τὴν οὐσίαν τετραχῶς διεῖλον 'что древние делили сущность четверояко'; P. 134: πρὸς Σωτήριχον 'к Сотириху'; P. 207: πρὸς τοὺς λέγοντας, ὅτι ἐκ δύο φύσεων ὁ

ваться, что наш Леонтий придерживался того же образа мыслей и того же направления, что и Гераклиан. Именно, все писания Гераклиана — полемического характера и имеют в виду монофизитов и несториан, с которыми боролся всю свою жизнь Леонтий. Те приемы, которые он употребляет в своей полемике, совершенно тождественны с приемами Леонтия. На первом плане у него философско-рационалистические аргументы, на втором же — доказательства из Священного Писания и писаний Свв. Отцов. В одном месте (в последней цитате) он доказывает, что число не разделяет исчисляемых вещей и что не все единое по числу просто по содержанию, но оно бывает и сложным; и не все, сложное по содержанию, множественно по числу, но оно бывает и единым. В том же духе и стиле об этих предметах рассуждает и наш Леонтий[58]. Много сходных мыслей и тождественных выражений встречается у Гераклиана (в 3-й цитате) с нашим писателем в трактовке 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 природы[59]. Леонтий не цитирует Гераклиана, он, возможно, даже не видел его сочинений. Но тем важнее то, что Леонтий оказывается очень близким к нему по воззрениям и аргументации: значит, вообще, писатели VI 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 встал наш Леонтий, а за ним и другие полемисты.

То же самое, что о Гераклиане, можно сказать смело и о Памфиле в его отношении к Леонтию. Памфил — это неизвестный автор, из сочинений которого взяты в *Доктрине* две цитаты[60]. В них он занимается выяснением терминов — тех же самых и в том же духе, как и наш Леонтий[61]. По предположению Дикампа — издателя *Доктрины*, фрагменты Памфила в *Доктрине* надо считать заимствованными *ἐκ τῆς δογματικῆς πανοπλίας*. Эта *Паноплия*, принадлежа-

---

ἄνθρωπος, τρεῖς ἀνάγκη λέγειν ὑμᾶς τὸν Χριστὸν ‘к говорящим, что поскольку человек состоит из двух сущностей, нам необходимо говорить, что Христос из трех’; P. 216: *ὅτι οὐ διαιρεῖ πάντως ὁ ἀριθμὸς, ὡς τινές φασιν* ‘что число не всегда разделяет, как говорят некоторые’.

[58] PG T. 86. Col. 1904B, 1913B, 2016.

[59] Ibid. Col. 1293-1296.

[60] Doctrina. P. 44, 45: *ἐκ τῶν Παμφίλου περὶ διαφορὰς οὐσίας καὶ φύσεως* ‘из сочинений Памфила о различии между сущностью и природой’; P. 46: *περὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦ Χριστοῦ ὁμοίως* ‘также и об ипостаси Христа’.

[61] PG T. 86. Col. 1193A, 1277D, 1485A и Col. 1920D, 1921AB, 1928C и др.

щая перу неизвестного автора, без сомнения, носит на себе следы близкого сходства с трудами нашего автора, но не столько, впрочем, со стороны ее внутреннего содержания, сколько со стороны цитат и ссылок[62]. Богатый флорилегий (сборник извлечений) *Панoплии* включает 11 цитат, имеющихся и у нашего Леонтия. Но кто из обоих этих авторов от кого зависит — не только трудно, но и прямо невозможно решить на основании данных цитат. Совпадение в цитировании 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, содержавшие выписки из святоотеческой литературы, которыми авторы и пользовались в своей полемике и вообще в своих письменных работах. *Доктрина*, между прочим, и представляет собой один из сохранившихся образцов подобного рода флорилегиев. Затем, Памфил несомненный современник Леонтия, так как он говорит о тритеизме вполне согласно с нашим писателем[63]. 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 *Ἐπιστολὴ πρὸς Τιμοθέον σχολαστικὸν περὶ δύο φύσεων κατὰ Σεβήρου* («Послания к Тимофею схоластику о двух природах против Севира»)[64] приходится повторить снова то же, что и о предшествующих авторах: он говорит тем же самым языком, думает о тех же самых предметах, что Памфил и наш Леонтий. Выступая против Севира, он старается запутать его в его собственных сетях, пускает в ход силлогистику, ловит на словах, старается всячески опрокинуть доводы своего противника. Библейские тексты у него чередуются с цитатами из Отцов, особенно из сочинений свт. Кирилла Александрийского[65], но больше всего он

---

[62] *Junglas*. S. 57, прим. 1 и далее. Юнглас в своей работе пытается доказать обратное. Приведенные им для этого параллели между *Панoплией* (в издании *Maj A.* Nova patrum bibliotheca. Romae, 1844. T. II. P. 617) и трудами Леонтия (Col. 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 одной и той же борьбой с ересями, имеющие под руками одни и те же руководства и источники, естественно, должны были совпадать и во взглядах.

[63] *Panoplia*. P. 642 = De sectis. Col. 1232D.

[64] PG T. 86. Col. 901-913.

[65] Ibid. Col. 928, 932, 940, 941.

уделяет места все-таки аргументам рационалистическим. У Евстафия не раз встречается термин *ἐνυπόστατος* 'воипостасный', употребляемый для обозначения соединения человеческой природы во Христе с природой Божественной[66]. Евстафий решительно настаивает на реальности человечества во Христе против докетистов, евтихиан и фантазиастов и отвергает их упрек в адрес православных, что такая реальность необходимо ведет к признанию *δύο πρόσωπα* 'двух лиц'[67]. Он твердо стоит за положение: «Если сложный Христос (*ὁ Χριστὸς σύνθετος*) не только состоит 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»[68]. И наш Леонтий развивает в своих сочинениях не только одинаковые с Евстафием мысли, но даже и в одинаковых выражениях[69]. Евстафий старательно защищает свт. Кирилла от различных обвинений. Совершенно согласно с Леонтием[70] он выясняет, что у свт. Кирилла под *μία φύσις* 'одной природой' Христа разумеется *ἓν ζῶον* 'одно живое существо': «Не сказал учитель (*ὁ διδάσκαλος*), что образуется одна природа из обеих, но составляется единое живое (существо), которое можно обозначить: *ἓν πρόσωπον* 'одно лицо'»[71]. Свт. Кирилл не уничтожает двух природ, но признает *ἐπὶ συστάσει μᾶλλον αὐτῶν καὶ κατ' οὐσίαν ἀσυγχύτου καὶ ἀτρέπτου καὶ ἀμειώτου ἑνώσεως αὐτῶν* 'скорее в их составе и неслитное, неизменное и неумаленное соединение их по существу'[72], то есть что они находятся в состоянии неслитного, неизменного и неумаленного единения. Много места уделяет Евстафий опровержению взглядов Севира, которого он называет *ἡ δικέφαλος ἀλώπηξ* 'двуглавой лисицей' или *ὁ δίγλωσσος ὄφις* 'двуязычной змеей'[73] 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

---

[66] «Не кажется ли тебе, — спрашивает Севира Евстафий, — что и после соединения нужно знать и называть две природы во Христе, и именно воипостасными (*ταῦτα ἐνυποστάτους*)? Их разделяют на две и соединяют по желанию, как будто имеют власть говорить и делать» (Ibid. Col. 908B).

[67] Ibid. Col. 909CD.

[68] Ibid. *ὁ τοῦ συνθέτου λόγος* 'понятие сложного'. Col. 941A.

[69] Ibid. Col. 1676. Col. 1768D: *ἐν τῷ συνθέτῳ Χριστῷ* 'в сложном Христе'; 1792D, 1793D: *μία σύνθετος ὑπόστασις* 'одна сложная ипостась' во Христе, но *δύο φύσεις* 'две природы' и др.

[70] Ibid. Col. 1857AB.

[71] Ibid. Col. 940C.

[72] Ibid. Col. 941B.

[73] Ibid. Col. 940B.

таким же горячим и убежденным противником Севира, много писавшим для опровержения 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 Византийского 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 через восемьдесят с лишком лет после Нестория[74]. В другом месте восклицает так: «И это после почти 600-летнего единения»[75]. Все это указывает на V 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 еп. Иоанне Скифопольском, который «учено и благочестиво писал о Халкидонском соборе»[76], об Иоанне Грамматике Кесарийском, на которого ссылается как на борца против Севира монах Евстафий[77], выдержки из полемики с которым приводит и Леонтий[78]. 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 нарисовались перед 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 деятельности Леонтия 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.

---

[74] Ibid. Col. 908C.

[75] Ibid. Col. 920B.

[76] См. *Photius*. Bibliotheca. P. 890, где указываются такие труды Иоанна Contra Eutychianos (в 12 книгах), Contra Nestorianos и др. P. 250, 282.

[77] PG T. 86. Col. 908A, 913B.

[78] Ibid. Col. 1845BC, 1848D. «От Иоанна Грамматика дошла до нас в сирийском переводе апология Халкидонского собора, в Ватиканском кодексе» (*Krumbacher*. Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 56.)

А. Гарнак утверждает, что «при переходе из V в VI век аристотелизм снова воспринял силу... В первой половине VI века нам встречается муж — Леонтий Византийский, который как богослов и догматист является столь же сильным, сколь и плодовитым, и о котором известно, что он, хотя думал и верил, как Кирилл, однако свою защиту Халкидона предпринял совершенно свободно. Когда хотят 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»[79]. Мнение Гарнака не оригинально. Он заимствует его у Лоофса и только 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 решительно аристотелевского, а не платоновского происхождения. Наш автор — предтеча Иоанна Дамаскина». Сказать это — значит то же, что сказать: Леонтий — предтеча схоластики, ибо Дамаскин действительно открывает своей догматикой 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 философские и логические положения и при этом заимствует эти положения у Аристотеля, а не у Платона. Логикой занимался, как известно, и Платон. Свою «диалектику» он специально посвятил разработке логических определений, выясняет образование понятий, их сведения (συναγωγή) и разделения (διαίρεσις). Он говорит здесь о родах и видах (εἴδη 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 которой 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, основываться на своих логических посылках. Непрерывная цепь таких посылок необходимо приводит к известному результату, к искомой истине. Там, где в порядке развития мыслей недостает какого-либо посредствующего члена, необходимой переходной мысли, где цепь заклю-

[79] *Harnack.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. 4. S. 405-406.

чений прерывается, там не достигается и желанный 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 самодовлеющий источник знания и всемогущий двигатель всякой науки. Отсюда всякий внешний авторитет, всякое апостериорное доказательство если и имеет значение, то уже второстепенное, и обязательно для нас постольку, поскольку приемлемо нашим разумом, согласуемо с его априорными данными.

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, причем последнему следует в большем, нежели первому[80]. Так же и Юнглас полагает, что «Леонтий ни платоник, ни аристотелик, ибо элементы той и другой философии синтезировались в его учении»[81]. Пробным камнем для распознания принадлежности нашего автора к тому или другому философскому направлению возьмем антропологию. У Леонтия антропология носит на себе несомненную печать Платоновой, а не Аристотелевой философии. Платон представляет человека состоящим из двух разнородных частей — души и тела[82]. Душа, по нему, есть начало движущее и самодвижущееся, посредствующее между телом и идеями, материальным и трансцендентным миром. И Леонтий согласно с этим говорит: *ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος συνεστώς* ‘человек состоит из души и тела’[83], и трактует о душе, как о *χωριστὴν ἐχούσῃ καὶ ἰδίαν ζωὴν πρὸς τὸ εἶναι οὐσίαν ἀσώματον αὐτοκίνητον* ‘имеющей отдельную, собственную жизнь, чтобы быть сущностью бестелесной и самодвижущейся’[84]. По Платону, душа необходимо бессмертна, и по Леонтию, она есть *τὸ ἀθάνατον καὶ ἀνώλεθρον* ‘бессмертное и негибнущее[85]; в чело-

[80] *Rügamer*. S. 68.

[81] *Junglas*. S. 67.

[82] 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).

[83] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1288D.

[84] Ibid. Col. 1281B.

[85] Ibid. Col. 1281B; De sectis. Col. 1245A.

нем: τὸ μὲν ὁρατόν, τὸ δὲ ἀόρατον, καὶ θνητὸν καὶ ἀθάνατον, καὶ τὰ ἄλλα одно — видимое [то есть тело], другое — невидимое [то есть душа], одно — смертное, другое — бессмертное'[86]. По своему содержанию душа Платоном разделяется на две части (δύο μέρη): одна вечная, духовная — τὸ θεῖον 'божественная', другая телесная, смертная — τὸ θνητόν, которая, кроме того, распадается на лучшую и худшую части. Божественная часть — дух, разум (λόγος, νοῦς, τὸ λογιστικόν) — составляет самую сущность человеческой души. Вторая часть ее — θυμός 'мужественная воля', 'гнев' и третья часть — τὸ ἐπιθυμητικόν 'желание', 'вожделение'. 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 τὸ μὲν ἡγεμονικόν, τὸ δὲ θυμικόν, τὸ δὲ ἐπιθυμητικόν 'части человека: душа и тело, а части его частей у души — сущность разумная и бестелесное качество, и здесь одно — руководящее, второе — гневное, третье — вожделеющее'[87].

Далее, Платон признавал предсуществование душ, которые, переходя из идеального мира в земной, реализируют каждая по своему типу свое тело. Леонтий в общем отвергает эту мысль о предсуществовании душ. «Не из предсуществующей души и тела создается человек», — говорит он[88]. Но такое категоричное отрицание предсуществования у Леонтия исходит, несомненно, из других мотивов — 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 например, 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 правильно, отчасти — нет. И мы признаем, что оно [человечество Христа] не имело в себе ипостаси и не был прежде образовано. Но мы не признаем того, чтобы из-за этого оно составило одну ипостась обеих [природ], как будто иначе не допускает и не может соединиться Бог и совершенный человек»[89].

---

[86] De sectis. Col. 1245A.
[87] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1296D.
[88] Contra Monophysitas. Col. 1796C.
[89] Adversus argumenta Severi. Col. 1944C.

При этом надо заметить, что Леонтий 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»[90]. 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 их числу.

Теперь, что такое тело, по учению Леонтия? Это — вторая часть человека, часть такая же совершенная, как и душа (*οὐδ' ὁ ἄνθρωπος ἐκ ἀτελῶν ἐστὶ μερῶν* 'и человек не состоит из несовершенных частей'), но оно есть *φυσικὸν ὀργανικὸν δυνάμει ζωὴν ἔχον* 'природное орудие, в возможности обладающее жизнью'[91]. Тело состоит из головы, рук и ног. А эти части распадаются на кости, мясо и нервы, эти же последние — на четыре основных элемента (*στοιχεῖα*)[92]. Элементы состоят из материи и формы, первооснов всего существующего. И тело, и душа находятся в непрерывном взаимодействии между собой. Душа терпит телесные страдания ради единения с телом (*παρὰ τὴν τοῦ σώματος κρᾶσιν*), в котором живет[93]. Это учение о теле также почти совпадает с началами платонизма. Платон учил о материи и форме (*ὕλη καὶ εἶδος*)[94]: материя есть пассивное начало (*μὴ ὄν* 'не сущее'), 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 воды[95]; и уже по одному этому

---

[90] De sectis. Col. 1265D.

[91] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281B. Следует отметить, что это определение тела взято у Аристотеля (De anima, 412a 28-412b 1, см. ниже). *Прим. ред.*

[92] Ibid. Col. 1296D. Это также чисто аристотелевское учение, что признает ниже и сам автор. — *Прим. ред.*

[93] Ibid. Col. 1284D, 1285A.

[94] Это также чисто аристотелевское учение. — *Прим. ред.*

[95] *Zeller.* S. 174.

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, христианского просвещенного взгляда на человека и все существующее, нельзя приписывать ему языческих-материалистических воззрений. Между тем аристотелизм, который в качестве основных начал миросозерцания хотят навязать Леонтию, весьма мало сроден христианству[96]. Платонизм с его идеалистическим миросозерцанием, 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 более высоком типе животного, у которого душа не более как функция телесного организма и потому должна уничтожиться вместе с последним навсегда? Правда, Аристотель признает ум (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 личное существование после смерти. Аристотелевское бессмертие — это космическое, безличное бессмертие, бессмертие материи, есть метемпсихоз, 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 другие вслед 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 александризма, то есть проповеди аллегоризма, мистицизма, словом, такого учения, которое стоит в полном контрасте с началами философии Аристотеля. Даже отрицая принадлежность Леонтия к оригенизму, как это делаем мы, и считая его по богословскому направлению сторонником соединенных начал александрийской и ан-

[96] Данное утверждение еще раз показывает, сколь мало автор знаком с философией Аристотеля и историей его рецепции в христианском богословии. Достаточно напомнить хотя бы тринитарную терминологию Каппадокийцев, *Диалектику* преп. Иоанна Дамаскина или *Сумму теологии* Фомы Аквинского, чтобы показать возможность непротиворечивого синтеза христианского вероучения с философией Аристотеля, которая оказалась для этого несомненно более подходящей, чем философия Платона. — *Прим. ред.*

тиохийской школы, мы и при этом не видим возможности причислять Леонтия к чистым аристотеликам. Иначе не имела бы никакого объяснения и оправдания вся его горячая полемика с несторианством, которое, безусловно, основывалось 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»[97]. И вообще, с признанием Леонтия аристотеликом нам пришлось бы стать прямо в безвыходное положение при решении вопросов о том, откуда в сочинениях Леонтия могли появиться 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 придерживался 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 трактовки 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 и своей литературной полемике. Аристотель определяет душу как чистую форму, как движущую силу, энтелехию своего тела и всех его отправлений[98]. В отличие от Платона Аристотель учит еще о многих видах души, считая самым низшим видом — растительную (*τὸ θρεπτικόν*), средним — ощущающую (*τὸ αἰσθητικόν*), желающую (*ὀρεκτικόν*) и движущуюся (*κινητικόν*), которая присуща животным, и высшим — размышляющую (*τὸ διανοητικόν*), которая присуща человеку[99]. Он также учит о различных силах души и о такой эволюции их, вследствие которой каждый человек переживает несколько душ и

---

[97] De sectis. Col. 1220CD.

[98] *Ψυχή ἐστιν ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος* 'Душа есть первая энтелехия природного тела, в возможности обладающего жизнью' (*Аристотель*. De anima, 412a 28-412b 1). См. *Zeller*. S. 479, прим. 4.

[99] *Виндельбанд В.* История древней философии. СПб., 1910. С. 284.

чение своей жизни[100]. Согласно такому учению Аристотеля или, точнее, такой его психологии и наш Леонтий учит, что в душе есть много частей, и кроме главных ее свойств — разумности и бестелесности, волящей и чувствующей способности — есть также: *τὸ ἐννοηματικὸν καὶ διανοηματικὸν, μνημονευτικὸν καὶ βουλευτικὸν καὶ δοξαστικόν, τὸ δὲ ὀρεκτικόν τε καὶ ἐκκλητικόν, τὸ δὲ ἀμυντικόν τε καὶ δραστικὸν καὶ πολλὰ ἕτερα* 'мыслящая и рассуждающая, запоминающая, совещательная, предполагающая, стремящаяся, стимулирующая, показующая, деятельная и многие другие [части]'[101]. Подобные же мысли развивает Леонтий и в других местах своих сочинений[102]. Аристотель различает в душе человека двойной ум (*διπλοῦς νοῦς*): актуальный и потенциальный, деятельный и страдательный (*ποιητικὸς καὶ παθητικός*)[103]. 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 *παθητικαὶ δυνάμεις* 'пассивных силах', *παθητικαὶ ποιότητες* 'пассивных качествах'[104], которые и являются собственно подверженными страданию.

Рассуждая о материи и форме как основах всего сущего, Аристотель вносит значительные поправки в учение Платона. Материя, по Аристотелю, есть *δύναμις* 'возможность', а форма — *ἐνέργεια* 'действительность'. Под потенцией разумеется не логическая только возможность, но реальная: материя — необходимое и действительное предуказание формы, через саму себя она и указывает на эту форму. Нет материи без формы, как и формы без материи. Следовательно, обе они друг друга обусловливают 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 возмож-

---

[100] *Аристотель.* Parva Naturalia // De vita et morte, I. 467 b 16. См. *Zeller.* S. 479.

[101] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1296CD.

[102] Например, Contra Nestorianos. Col. 1456A, 1681B.

[103] *Zeller.* S. 570.

[104] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1284D; Fragmenta. Col. 2009A.

ность, которая непрестанно стремится стать действительностью[105]. Поэтому 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 — 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, о единстве в человеке. Аристотель же, считающий все существующее реальным и конкретным, не знающий ничего трансцендентного, кроме разве что перводвигателя (*πρῶτον κινοῦν*), 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 действительным нередко упоминает и Леонтий, хотя и окрашивает это понятие в несколько иной цвет сообразно со своим христианским миросозерцанием и богословскими задачами[106]. В этом отношении характерно место в *De sectis*, где наш автор прямо интерпретирует Аристотеля, приспосабливая его к своей цели:

> «Чтобы аргументировать философски (*ἐμφιλοσόφως*), нужно знать, что число не обозначает всего разделяемого количества, но это 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 (*ἀριθμὸς κινήσεως*), ибо числом он и назвал время, считаемое сплошным»[107].

И дальше Леонтий на основании того же Аристотеля доказывает, что нет никакого противоречия утверждать единство и двойство

---

[105] *Zeller*. S. 355, прим. 2: *ἡ κίνησις οὐκ ἐν τῷ εἴδει, ἀλλ' ἐν τῷ κινουμένῳ καὶ κινητῷ κατ' ἐνέργειαν* 'движение не в виде, но в движущемся [предмете], способном к актуальному движению', говорит Аристотель в *Physica*, V.1 224b 25-26.

[106] В Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1284A читаем: «Все разумные сущности (*αἱ λογικαὶ πᾶσαι οὐσίαι*), допускающие различие в отношении добродетели, то так, то иначе усматриваются в движении, ибо сотворенной природе не свойственно находиться в одном и том же положении». В Col. 1456A Леонтий выражается о душе как *φυτικὴ καὶ τοπικὴ κίνησις* 'растительном и пространственном движении».

[107] PG T. 86. Col. 1241D, 1244A.

во Христе, выясняя и сами эти понятия единства (τὸ ἕν) и двойства (τὰ δύο), и во всем этом опираясь на Стагирита, ибо «он относительно материи и формы говорит, что они одно по числу, а два по виду (τῷ εἴδει)». Наконец, Леонтий не раз говорит о четырех элементах (τέσσαρα στοιχεῖα), то есть огне, воздухе, воде и земле, из которых состоит весь мир вообще и каждая вещь в частности[108]. Это учение заимствовано им не от кого другого, как от Аристотеля, который считал весь космос состоящим из указанных четырех элементов, принимающих различные сочетания по форме, но не изменяющихся по своему существу.

Еще более значительное влияние на нашего Леонтия оказал Аристотель своей гносеологией и логикой, теми разделами философии, которые были 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 переходят в действительность лишь под воздействием на человека впечатлений из внешнего мира. Поэтому 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 извне 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 категорий Аристотель насчитывает десять[109]. Сравнительное значение их неодинаково и определяется степенью общности и необходимости каждой категории. Первой и самой главной философ считает категорию *οὐσία* 'сущность', ибо все другие категории возвращаются к ней как к сво-

---

[108] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1296A; Contra Nestorianos. Col. 1489A, 1564D.

[109] *Zeller*. S. 355, прим. 3; *Аристотель*. Topica 103 b 20-23: *τὰ γένη τῶν κατηγοργῶν... ἐστι ταῦτα τὸν ἀριθμὸν δέκα· τί ἐστι, ποσόν, ποιόν, πρός τι, ποῦ, ποτέ, κεῖσθαι, ἔχειν, ποιεῖν, πάσχειν* 'роды категорий... числом десять: сущность, количество, качество, отношение, место, время, положение, обладание, действие, страдание'. Ср. *Аристотель*. Categoriae 1 b 25-27.

ему носителю[110]. Сущность вещи заключается в ее форме, которая и есть *τὸ τί ἦν εἶναι* вещи, самая ее суть. *Οὐσία* 'сущность' не что-либо отвлеченное и общее, только мыслимое и абстрактное, но самое действительное и реальное, предстоящий нам, подлежащий опыту наших чувств, предмет. Она даже и не может принадлежать ничему другому, как только индивидуальной и реальной вещи или существу (*τὸ δέ τι καθ' ἑκάστον*).

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 и реально-конкретной действительности. Это общее и одновременно реальное в предметах составляют их роды и виды, которые поэтому нельзя 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 как вся целокупность его индивидуальных черт, и сущность как состав его общих признаков, характеризующих данный предмет с другими ему подобными. Сущность в первом смысле есть *πρώτη οὐσία* 'первая сущность', и под нее подходит только «этот» (но никакой другой) предмет или существо, существующее для себя и через себя[111]. Сущности второго порядка суть *δεύτεραι οὐσίαι* 'вторые сущности', к ним принадлежит род и вид (*γένος καὶ εἶδος*) известных предметов или существ. Сущности первого порядка заключаются в сущностях второго порядка, как индивиды в своих видах. Есть и *τρίται οὐσίαι* 'третьи сущности' в учении Аристотеля, за которые считаются у него подвиды, имеющие тесную связь с первосущностью, или так называемые *ποιότητες οὐσιώδεις* 'сущностные качества', то есть *συμβεβηκότα ἀχώριστα*, 'неотделимые привходящие признаки'[112]. Термином *συμβεβηκός* 'привходящее' Аристотель обозначает то в предметах или существах, что не состав-

---

[110] *Zeller*. S. 271, прим. 6: *πάντως ἡ οὐσία πρώτον καὶ λόγῳ καὶ γνώσει καὶ χρόνῳ* 'сущность вообще первичнее и по определению, и по познанию, и по времени' (*Аристотель*. Metaphys., VII.1 1028a 32-33).

[111] *Zeller*. S. 305, прим. 2: *πρῶτον μὲν γὰρ οὐσία ἑκάστου ἡ ἴδιος ἑκάστῳ, ἣ οὐχ ὑπάρχει ἄλλῳ, τὸ δὲ καθόλου κοινόν* 'во-первых, сущность каждой вещи — это то, что принадлежит лишь ей и не присуще другому, а общее — это относящееся ко многому' (*Аристотель*. Metaphys., VII.13 1038b 9-11).

[112] Следует отметить, что сам Аристотель не называет сущностные качества или неотделимые привходящие признаки сущностью, но — качеством (*третья категория*), которое принадлежит какой-либо сущности или характеризует ее. — *Прим. ред.*

ност в них существенно необходимого, но без чего они, однако, не могли бы существовать в том виде, в котором они существуют. Это несущественное свойство предметов может быть неотделимым от них (ἀχώριστα), таким, исключение которого повлияло бы на изменение вещи и соответствующего понятия о ней, или отделимым (χωριστά), исключение которого возможно без ущерба для вещи и понятия о таковой. Первые *συμβεβηκότα* 'привходящие' принадлежат к *ποιότητες οὐσιώδεις* 'сущностным качествам', а вторые не принадлежат. Если продемонстрировать эту классификацию понятий конкретными примерами, то получится следующее. *Πρώτη οὐσία* 'первая сущность' обозначается собственным именем ('Павел', 'эта береза'), *δεύτερα οὐσία* 'вторая сущность' обозначается именем нарицательным ('человек', 'дерево'), *τρίτη οὐσία* 'третья сущность' указывает на существенный признак ('разумный', 'лиственное'), *συμβεβηκότα ἀχώριστα* 'неотделимые привходящие' указывают на неотделимый признак ('апостол', 'белотелое'), *συμβεβηκότα χωριστά* 'отделимые привходящие' указывают на отделимые признаки ('брюнет', 'суковатая').

Категория 'сущность' (*οὐσία*) имеет самое широкое приложение в сочинениях Леонтия. Подробнее мы будем говорить об этом в главе о терминологии у Леонтия, а теперь заметим только, что для Леонтия существенно важно было самым тщательным образом исследовать значение этого понятия, во-первых, потому что вплоть до VI века на Востоке продолжалось различное понимание термина *οὐσία*, и от этого происходила путаница в решении богословских вопросов; во-вторых, потому, что полемическая деятельность Леонтия требовала на первом плане точного отграничения понятия *οὐσία* от понятия *ὑπόστασις*, неясное понимание которых сектантами и еретиками служило в некоторых случаях главным мотивом для упорного разделения с Церковью; и, в-третьих, потому, что вопрос о Лице Иисуса Христа и об отношении двух составляющих Его природ вообще не мог быть решен без предварительного соглашения в том, что́ называть сущностью в предметах или существах, и что́ — ипостасью, или лицом[113]. Аристотелевская *οὐσία* 'сущность' в ее собственном и переносном значении, конечно, не могла быть полезна нашему автору, ибо *πρώτη οὐσία* 'первая сущность' Аристотеля есть всегда ипостась, как это справедливо и подметил наш автор[114]. Но Леонтий мог воспользоваться для своей цели аристотелевскими подразделениями по-

[113] Adversus argumenta Severi. Col. 1924CD.
[114] De sectis. Col. 1193A.

нятия *οὐσία* 'сущность' и основать на них свою православную христо логию. Как именно он использовал данную аристотелевскую терми нологию, для нас выяснится в дальнейшем изложении нашей работы.

Относительно всех других категорий Аристотеля нам нет на добности говорить подробно, так как они не имеют близкого отно шения к трудам нашего автора. Упомянем лишь вскользь о некото рых, изредка употребляемых Леонтием. Чаще других Леонтий пользуется категорией 'отношения' (*πρός τι*). Как относится челове ческая природа к Божественной во Христе, как относятся соедине ные части к целому (ипостаси) и как целое относится к своим час тям, — вот вопросы, в которых нашему автору представлялся случай использовать категорию отношения.

> «Если единение и соединенное принадлежат к таким вещам, ко торые высказываются в отношении к чему-либо (*τῶν πρός τι*), а то, что высказывается в отношении к чему-либо, всегда и вместе с ним существует (*τὰ δὲ πρός τι καὶ ἀεὶ ἅμα*), следовательно, со единенное и соединение находятся вместе и всегда. Уничтожает ся соединенное, исчезает и соединение»[115].

Той же категорией пользуется Леонтий, когда на примере вза имного отношения души и тела, соединенных одной жизнью, выяс няет отношение во Христе двух природ к Его ипостаси, к Богу Отцу и к нам[116].

Не раз касается Леонтий и категории количества (*ποσόν*). К это му его побуждали споры о значении исчисления частей, входящих в соединение: есть ли число понятие разделяющее или нет[117]. 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 Хри сте не составляет препятствия считать их за единую ипостась[118]. С именем Леонтия сохранился особый фрагмент «О числе» (*περὶ ἀριθμοῦ*), где он специально выясняет значение единства и двойства относительно Христа так:

> «Когда мы говорим 'два' по отношению ко Христу, мы не гово рим, что Он — 'два' по числу, но что Он один по числу, и два по

---

[115] Capita Triginta. Col. 1904B.

[116] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1589A; Adversus argumenta Severi. Col. 1937B.

[117] Ibid. Col. 1920C.

[118] Ibid. Col. 1912D, 1913B, 1920BC, 1520AB и др.

виду, то есть по природе... Итак, пусть послушают и Аристотеля, который говорит, что [материя и форма] одно по числу и два по виду»[119].

Категория качества (*ποιόν*) у Леонтия иногда привлекается в рассуждение о существенных и несущественных признаках предметов[120]. Искусно пользуется Леонтий категориями *ποσόν* 'количество' и *ποιόν* 'качество' 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», а потому бесполезно мудрствовать о количестве и качестве частей, составляющих Христа, Его ипостась[121].

Вообще категориями Леонтий в своих сочинениях пользуется нередко, хотя очень редко указывает на тот источник, из которого он заимствует это учение о категориях[122]. Другой вопрос в том, сам ли Леонтий по своему почину выдвигает на свои ученые позиции категории Аристотеля, или же он вынуждается к этому тактикой своих противников. Думается, однако, что это использование Леонтием Аристотеля скорее вынужденное, и создалось 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, то есть по природе. Что мы можем так говорить, доказывает и Аристотель, на которого те (несториане) опираются, говоря о материи и форме, что они одно по числу и два по виду»[123].

Можно привести еще и другие слова Леонтия, подтверждающие нашу мысль:

---

[119] *"Οταν οὖν λέγωμεν τὰ δύο ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ, οὐ τῷ ἀριθμῷ λέγομεν αὐτὸν δύο, ἀλλ' ἕνα μὲν τῷ ἀριθμῷ, δύο δὲ τῷ εἴδει, τοῦτο ἔστιν τῇ φύσει... ἀκουέτωσαν οὖν καὶ 'Αριστοτέλους, λέγοντος ἓν τῷ ἀριθμῷ, δύο δε τῷ εἴδει.* Fragmenta. Col. 2016C. Ср. De sectis. Col. 1244C.

[120] De sectis. Col. 1277D, 1278B.

[121] Contra Nestorianos. Col. 1401D, 1404A.

[122] Adversus argumenta Severi. Col. 1921C: *δηλοῦσιν αἱ κατηγορίαι* 'категории показывают'; ср. Col. 1941C, 1944B; также 1289D: *οἱ τὰ λογικὰ σκέμματα διακρίνοντες παραδιδόασι* 'передают те, кто занимается логическими исследованиями'.

[123] Fragmenta. Col. 2016B; ср. De sectis. Col. 1244A-C.

> «Итак, вам (несторианам) следует или совсем перестать говорить о природе плоти, или приписать Господу две ипостаси, согласно вашему закону, который гласит: нет природы без ипостаси»[124].

Этот закон есть закон Аристотеля, по которому каждый предмет должен иметь свою *οὐσία* 'сущность', а всякая *οὐσία* 'сущность' вместе с индивидуальными свойствами составляет ипостась предмета, поэтому безыпостасного предмета быть не может. Очевидно, 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 какие два авторитета до́лжно 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 свт. Григория, который говорит, что одно по соединению, а не по природе»[125].

Очевидно, Леонтий имеет в виду обратить против несториан их же собственное оружие (Аристотеля), на которое сам он не особенно полагается, ибо тотчас же указывает на свт. Григория и согласно с ним выводит такое заключение: «Итак, ясно, что два — по природе», то есть что во Христе две природы, но одно Лицо. И такое преимущественное доверие к свт. Григорию (Богослову), такое обоснование взглядов на авторитете последнего проходит красной нитью через 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 философами-эклектиками. «Эклектизм, — говорит наш философ, князь С. Трубецкой, — то есть платонизирующий стоицизм со случайными заимствованиями из логики Аристотеля, арифметики пифагорейцев, морали циников, — есть философия ранней патристики»[126]. «Под философией же я не разумею

---

[124] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277B.

[125] *τῇ συνόδῳ ἓν, οὐ τῇ φύσει.* Col. 2016CD = 1244C.

[126] *Трубецкой С. Н.* Учение о Логосе в его истории. М., 1900. Т. 1. С. 69.

ни философии стоической, ни платоновой, ни эпикурейской, ни философии Аристотеля, а эклектическую, [то есть] наилучшие из всех их положения, касающиеся правоты, ведения и гуманности», — говорит Климент Александрийский[127].

Юнглас придерживается такого же или почти такого же мнения о Леонтии, как и наше, что он аристотелик с сильным влиянием неоплатонизма, что философия его есть синкретизм этих двух направлений[128]. В доказательство своего тезиса Юнглас ссылается на то, что учение Леонтия со стороны своего логического обоснования покоится на *Εἰσαγωγή* («Введении») Порфирия, в котором находятся именитые 'пять слов' (*πέντε κατηγορήματα*): *γένος*, *εἶδος*, *διαφορά*, *ἴδιον*, *συμβεβηκός* ('род', 'вид', 'видовое различие', 'собственный признак', 'привходящий признак'). Знакомство с ними Леонтия особенно видно из 1-го фрагмента[129]. Здесь все эти слова специально приводятся и объясняются автором. 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 указанные термины встречаются у Леонтия довольно часто. Но откуда Леонтий заимствует их, он нигде не говорит. Может быть, и у Порфирия, но может быть, и у Аристотеля[130]. В *Топике* Аристотеля есть специальное учение о четырех видах сказуемого: *γένος* 'род' (= *εἶδος* 'вид'), *ὅρος* 'определение', *ἴδιον* 'собственный признак', *συμβεβηκός* 'привходящий признак'[131]. Неоплатоники (к которым принадлежали Порфирий и его ученик Аммоний), несомненно, только расширили и углубили смысл указанных терминов, введенных в употребление Аристотелем. Нам же думается, что Леонтий воспринял данные термины не прямо из той или другой философии, а через посредство сочинений Каппадокийских Отцов, которые изучали языческих фи-

[127] Stromata, I. PG T. 8. Col. 732D (рус. пер.: *Климент Александрийский.* Строматы. Ярославль,1892. Кн. 1-7. С. 47.

[128] *Junglas*. S. 68.

[129] Col. 2009CD.

[130] *Prantl C.* Geschichte der Logik im Abendlande. Leipzig, 1855. S. 627: «Существует мнение, что *πέντε φωναί* 'пять слов' находились у Аристотеля (Боэций). 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 которой они были здесь употребляемы».

[131] *Zeller*. S. 258, прим. 3.

лософов 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 более всего показал свою широкую осведомленность в писаниях Свв. Отцов, в частности — глубокую приверженность к богословию и философии Каппадокийских Отцов. Этим последним, скорее всего, он и обязан своей философской терминологией.

Теперь рассмотрим вкратце употребление Леонтием каждого из указанных логических терминов. Относительно γένος καὶ 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 Богочеловека[132]. Роды и виды характеризуются своими особенными признаками (διαφοραί 'различия'), которые играют большую роль в логических определениях. Эти различия бывают то соединительные (συστατικαί), то разделительные (διαιρετικαί), смотря по тому, расширяют или суживают они объем образуемого понятия. Леонтий пользуется такими понятиями для доказательства различия природ во Христе и после соединения их в одном Лице[133]. Термин ὅρος 'определение' Леонтий также нередко применяет к делу в своих сочинениях[134] и придает ему значение широкое, не отличая даже от ὁρισμός, как делает и Аммоний[135]. Для Леонтия данный термин имел ту важность, что точное определение известного слова имплицитно заключает в себя 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 несториане[136].

Понятием ἴδιον 'собственный признак', 'особенность' Леонтий пользуется тогда, когда дело касается взаимного существования

---

[132] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1276D, 1292AB и др.

[133] Contra Nestorianos. Col. 1661B; Contra Monophysitas. Col. 1780A; Capita Triginta. Col. 1908A, 1909A и др.

[134] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281D; Contra Monophysitas. Col. 1857A; Capita Triginta. Col. 1908A; Adversus argumenta Severi. Col. 1924BD и др.

[135] *Junglas*. S. 78.

[136] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281D, 1284A.

природ во Христе. Природы остаются после своего соединения самостоятельными, сохраняя каждая свой ἴδιον 'особый признак' и в то же время взаимно сообщая это ἴδιον через Ипостась друг другу, вследствие чего все Божественное во Христе есть вместе истинно человеческое, а все человеческое есть истинно Божественное. "Ἴδιον 'особый признак' у Леонтия шире, нежели то же понятие у Аристотеля, который придавал ему значение признака, принадлежащего исключительно членам того или другого класса, например, язык (членораздельная речь), по нему, есть ἴδιον 'особый признак' человека, мычание – ἴδιον 'особый признак' коров и т. д. Леонтий употребляет ἴδιον также в смысле 'индивидуальный', 'ипостасный', в противоположность слову καθόλος 'общий', 'общечеловеческий'[137]. Дериваты от ἴδιον — ἰδιότητες, ἰδιώματα 'особые свойства, 'особые признаки' означают, по Леонтию, свойства сложной ипостаси (ὑπόστασις σύνθετος), индивидуальные особенности Богочеловека, в противоположность понятиям κοινότης, κοινωνία 'общность', 'общение', означающим общие свойства и особенности каждой из природ[138]. Очень характерное место для Леонтия и его учения об ἰδιώματα 'особых признаках' можно указать в сочинении *Adversus argumenta Severi*[139]: «Единение тех [природ] среднее, неслитное и нераздельное, признает соединенные [природы] сохраняющимися неповрежденно по причине неизменяемости их свойств (κατὰ τὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα διὰ τὸ ἄτρεπτον) и по причине самого существенного единения делает их общими и принадлежащими одному, так что собственные свойства (τὰ κυρίως ἴδια) каждого суть общее [свойство] целого, свойства же целого суть общие 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 ἀκίνητος)».

Мы уже знаем, что Леонтий признает в своей антропологии душу οὐσίαν ἀσώματον ἀυτοκίνητον 'сущностью бестелесной и самодвижной'[140]. Это платоновская точка зрения. Признание же им не-

[137] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1289DC; Adversus argumenta Severi. Col. 1928C, 1944A.

[138] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1291AB; Contra Nestorianos. Col. 1764CD.

[139] Col. 1941A.

[140] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281B.

подвижного 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 смешение, синкретизм философских начал у нашего автора.

Учение о свойствах оказывается полезным не только для доказательства целости природ во Христе[141], но и для подтверждения целости и самостоятельности каждого Лица Св. Троицы. Если у каждого Лица есть особое ипостасное свойство, то есть нерожденность у Отца, рожденность у Сына и исхождение у Св. Духа[142], отсюда уже становится необходимостью признавать особую и целую сущность (*οὐσία*) Божества, принадлежащую этим свойствам, ибо свойств, лишенных сущности (*ἀνούσιον ἴδιον*), быть не может. Вместе же с таким признанием мы вынуждаемся считать совершенным Божеством и каждое из отдельных Лиц Св. Троицы, равно как и все три Лица в единстве[143]. Близко родственным термину *ἴδιον* 'особый признак' по своему значению у Леонтия является понятие *συμβεβηκός* 'привходящий признак', 'акциденция'. *Συμβεβηκότα ἀχώριστα* 'неотделимые привходящие признаки' прямо совпадают по своему терминологическому значению с *ἰδιώματα* 'особые признаки'.

> «Не до́лжно 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»[144].

Эти акциденции в доктрине Леонтия также играют не последнюю роль. Они являются отличительными признаками ипостаси и открывают возможность для примирения во Богочеловеке Христе противоположных природных свойств. Так, Он по единству Своей Ипостаси есть и видимый и смертный, и невидимый и бессмертный; и неограниченный и вездесущий, и ограниченный и находящийся в определенном месте. Но видимость и смертность, ограниченность и пространственность суть акцидентальные свойства Его человечества, а потому Божеству Его могут и не приписываться; равно как невиди-

---

[141] Capita Triginta. Col. 1908D, 1909D.
[142] De sectis. Col. 1196A.
[143] Contra Nestorianos. Col. 1421ABC.
[144] Adversus argumenta Severi. Col. 1945B.

мость и вечность, неограниченность и вездесущие суть акциденции Его Божества, а потому могут и не приписываться Его человечеству, хотя по существу те и другие свойства природ вследствие ипостасного соединения человечества с Божеством и являются общими[145].

Итак, суммируя все сказанное нами относительно философского направления Леонтия Византийского, мы останавливаемся на таких положениях: Леонтий является перед нами в своих трудах несомненным философом и притом не столько метафизиком, сколько логиком[146]. По своим философским началам и убеждениям он должен считаться эклектиком, объединившим в своем мировоззрении платоновскую или, лучше сказать, неоплатоническую философию с аристотелевской. Этот философский эклектизм Леонтия был требованием того момента, который тогда переживался Восточной Церковью. Монофизиты и несториане в своих противоположных взглядах на Лицо Иисуса Христа базировались на односторонних рационально-философских началах. Отстаивать истину Православия, которая лежала посередине между этими крайностями, можно было только человеку, совместившему в себе разные философские принципы и выработавшему из них единое примирительное миросозерцание, отвечавшее библейско-церковному учению. Таким человеком в VI веке и стал Леонтий. Он блестяще выполнил свою миссию обоснования Халкидонского догмата на научных началах в противоположность ложным истолкованиям его еретиками и сектантами, и выполнил именно потому, что, будучи философом-эклектиком, сам чуждался всяких крайностей и односторонностей, руководствуясь только своими собственными, чисто христианскими началами, сложившимися в нем главным образом под воздействием святоотеческого и библейского учения[147]. 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.

---

[145] Ibid. 1945C.

[146] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1289D, 1293C, 1297C, 1301C и др.; De sectis. Col. 1241AB.

[147] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1344: *οὐδ' ἄλλο τι τῶν εἰρημένων ἐστὶν ἐμὸν, πάντα δὲ ἐκ Πατέρων λαβὼν ἔχω* 'и ничто другое из сказанного не принадлежит мне, но все это я получил от Отцов'.

Глава 3

Богословское учение Леонтия Византийского. Его христология. Побуждения, которыми вызывался Леонтий к изложению своей христологии. Его исповедание веры во Христа. Христос есть Бог и человек, одно Лицо 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 Иисуса Христа. Аналогии, употребляемые 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*, *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*. Ипостасное единение как единственно возможное по отношению ко Христу. Правильный взгляд Леонтия на значение терминологии и вообще вербальной стороны в христологии как на дело второстепенное. Христология Леонтия во всем 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 ему религиозными партиями, отделившимися от общения с Восточной Церковью из-за разномыслия в учении о Лице Господа Иисуса Христа. Этих партий было много. «Воздвигнута всеобщая война вокруг образа единения, — говорит Леонтий, — о котором многие ничего не знают и сомневаются, потому надо философствовать, чтобы узнать, с чем мы согласны, а с чем нет»[1]. 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 Византийский был одним

[1] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1297C.

из числа тех, кому собственный горький опыт дал возможность близко узнать как саму 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 обо всех тех апориях[2], с которыми встречались православные полемисты того времени в своей борьбе с сектантами. Только у него можно найти указание на все то множество хитрых словесных подвохов, которыми сектанты стремились разбить положения противников и укрепить свои позиции. Все это современное Леонтию религиозное разномыслие сосредоточилось главным образом на одном богословском вопросе, вопросе о Лице Иисуса 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, Свв. Отцов и Священных соборов, особенно последнего Халкидонского собора, специально занимавшего и христологическим вопросом. Такую существенно важную задачу и поставил себе Леонтий Византийский, а для ее выполнения развил в специальных трактатах свою православную христологию в противовес ложному учению сектантов. Здесь мы проследим основные пункты учения Леонтия, оставив для особой главы его полемику, которая сама по себе представляет немалый интерес и дает свой большой материал.

Свое исповедание веры в догмат о Лице Иисуса Христа Леонтий излагает в таких словах:

> «Сын и Слово Божие, вселившись ради нас в Богородицу, воспринял тело одушевленное, разумное и, проще сказать, человеческое, и соединился с ним неслитно, истинно и нераздельно (ἀσυγχύτως, ἀληθινῶς, ἀδιαιρέτως); истинно — потому что образовалась одна Ипостась из Бога Слова и человеческого тела; неслитно — потому что после соединения сохранились соединенные [природы], и никак не изменились существенные свойства; нераздельно — потому что у них одна Ипостась... Это есть вера христиан»[3].

---

[2] Ἀπορίαι — 'недоуменные, трудные для разрешения вопросы'. De sectis. Col. 1240C, 1244D, 1248 и др.; Contra Monophysitas. Col. 1769A и др.

[3] De sectis. Col. 1197C.

Воплощение Сына Божия[4] и спасение Им людей для нашего автора всегда и прежде всего есть таинство[5], постигаемое верой, а потом уже понимаемое и разумом. Вера руководит разумом в стремлении к познанию истины, разум же освещает вере путь для ее шествия в глубины христианского ведения. Только такое гармоническое взаимодействие веры и разума и может обеспечить нам плодотворное изучение богословских вопросов. Несомненность такого утверждения и благие результаты следования ему наш автор доказывает каждой страницей своих сочинений. Он глубоко верует в Спасителя Иисуса 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 доступной для разумного познания, нежели тайну Троичности Бога. 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»[6]. Итак, как же в свете откровения и разумной веры следует мыслить о Господе Иисусе Христе, Кто Он есть? На этот вопрос Леонтий всегда твердо отвечает так:

> «Признается согласно, что Он есть Бог и человек, собственно Бог и собственно человек, 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»[7].

Из таких слов понятно, что во Христе нужно различать две истинные и реальные природы: Божественную и человеческую. Согласно первой природе Спаситель наш есть Бог Слово, или Логос. По примеру Свв. Отцов III и IV веков Леонтий нередко употребляет

---

[4] Леонтий обозначает разными терминами Воплощение Иисуса Христа: *οἰκονομία* 'домостроительство', *ἐνανθρώπησις* 'вочеловечение', *σάρκωσις* 'Воплощение', *ἀνάληψις* 'восприятие' (человеческой природы). См. De sectis. Col. 1253A; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1276B, 1309B, 1317D, 1324C, 1349D, 1352D, 1356B, 1376B, 1468B, 1924AB.

[5] *Τὸ μέγα τῆς εὐσεβείας μυστήριον* 'великая тайна благочестия', Adversus argumenta Severi. Col. 1940B.

[6] Adversus argumenta Severi. Col. 1924B, то есть Христа, жившего много лет в видимой плоти с людьми в сем мире, можно было легче понять человеческим разумом, чем Бога вообще, не часто и в разных образах открывавшегося людям.

[7] De sectis. Col. 1248D, 1249C; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1293A; Contra Nestorianos. Col. 1448C, 1541D; Fragmenta. Col. 2013C, 2016A

последнее название в приложении к Иисусу Христу, но уже не в том религиозно-философском смысле, в котором те употребляли его, именно в смысле Бога Сына, Творца мира и Исцелителя (Спасителя) человеков, с оттенением в Нем Божественной Его природы и единения с Отцом, но в значении Единородного Сына Божия, воплотившегося и вочеловечившегося, с особенным ударением на человеческой природе Иисуса Христа и единении по ней со всеми людьми[8].

> «Один Логос не есть совершенный Христос, хотя и есть совершенный Бог, не соединившись с человечеством[9], 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 человеческий»[10].

По Своей Божественной природе Христос единосущен Богу Отцу и Св. Духу и есть вместе с Ними единый и истинный Бог[11]. Эта природа во Христе предсуществовала Его человечеству[12], но это предсуществование не обусловливает собой какого-либо принудительного субординационизма прившедшей человеческой природы по отношению к Божественной, тем более не влечет за собой никакого *σύγχυσις* 'слияния' или поглощения человечества со стороны Божества[13]. По второй Своей природе Спаситель есть истинный и совершенный человек. Эту человеческую природу Он имеет не от вечности, как Божественную, но воспринял ее во времени, а именно через 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 способности и действия» (*τὰς τοῦ σώματος φυσικὰς δυνάμεις καὶ ἐνεργείας*)[14]. Евангелие говорит, что Христос испытал все, свойственное человеку, кроме греха, что «явило Его истинным и едино-

---

[8] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1336D: *ἀληθῆ αὐτὸν καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον ἀπέφαινεν ἄνθρωπον* '[все естественные проявления человеческой природы] явили Его истинным и единосущным нам человеком'.

[9] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1281D: *οὐδὲ ὁ Λόγος τέλειος Χριστὸς κἂν τέλειος εἴη Θεὸς μὴ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτῷ συντεταγμένης.*

[10] Contra Nestorianos. Lib. 3. Col. 1604C.

[11] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1288B; Contra Nestorianos. Col. 1301A; Capita Triginta. Col. 1908BC.

[12] Contra Nestorianos. Col. 1492D.

[13] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1336CD, 1341D.

[14] Ibid. Col. 1336D, 1337A.

сущным нам человеком» (*ἀληθῆ αὐτὸν καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον ἀπέφαινεν ἄνθρωπον*)[15]. 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 своих сочинениях. По Леонтию, Христос принял общую всем людям природу, общечеловеческую, видовую. «Христос, — говорит он, — из двух природ, Божественной и общей человеческой, которые обе предшествовали их соединению»[16]. Думать иначе — значит разрушить все дело спасения людей через Иисуса Христа, ибо если человеческая природа Христа — не 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 общей природой, не присваивая ей принадлежности Ему как частному ее носителю, то есть 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»[17]. «Таким образом, мы признаем, — говорит Леонтий, — что Слово из нашей природы восприняло в собственную ипостась некоторую частную природу»[18].

Но являясь особой, индивидуальной природой, 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 на этом вопросе, тем самым показывая всю его серьезность.

> «Издавна (*πάλαι*), — говорит он, — исследовался вопрос, каковы природы Христа. И если нельзя истинно (*ἀληθῶς*) мыслить более двух природ во Христе, то ясно, что здесь дело заключается в истинности этого самого числа. Если мыслится [соответствующее] делу и истине [то есть 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 не-сущего [нереального]. Итак, существуют истинно в мысли (*τῇ ἐπινοίᾳ*) две

---

[15] Ibid. Col. 1336BCD, ср. Contra Nestorianos. Col. 1457CD, 1473BC.

[16] *Ἐκ δύο μὲν τῆς τε θείας καὶ τῆς κοινῆς ἀνθρωπείας ἄμφω προϋπαρχουσῶν τῆς ἑνώσεως Χριστοῦ φαμεν*. Contra Monophysitas. Col. 1801B.

[17] Ibid. Col. 1801A.

[18] Contra Nestorianos. Col. 1485C: *τὸν Λόγον ἐκ τῆς ἡμετέρας φύσεως εἰς ἰδίαν ὑπόστασιν προσλαβέσθαι φύσιν ἰδικήν τινα*.

природы Христа, ибо и соединяемые в мысли они созерцаются нами отдельно»[19].

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 предлагает 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»[20]. Они показали, что природы существуют и именуются в действительности (*τῇ ἐνεργείᾳ*), а разделение их приняли по мысли (*κατ᾽ ἐπίνοιαν*), 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 соединения»[21]. Признавать природы только в мысли — это значит представлять их совсем не существующими и лишенными сущности или же слитными и призрачными[22]. Так думает наш автор и так учит во всех своих сочинениях. Для него этот вопрос о реальности и целости обеих природ одновременно является вопросом о значении и смысле Халкидонского определения. Ему нужно было обосновать и истолковать халкидонское выражение *ἐν δύο φύσεσιν* 'в двух природах' (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: 'из двух природ' (*ἐκ δύο φύσεων*), из воспринимаемой через отвлечение общечеловеческой природы, мысленно [соединенной] с реально существующим Божеством. Ибо в мысли мы созерцаем прежде Христа то, что принадлежит Христу (*ἐπινοίᾳ γὰρ καὶ θεωροῦμεν πρὸ Χριστοῦ τὰ Χριστοῦ*). То же, что мы признали на самом деле и реально в Нем существующим, то не есть уже пре-

---

[19] Contra Monophysitas. Col. 1776BC.

[20] Adversus argumenta Severi. Col. 1932C: *οἱ θεσπέσιοι ἡμῶν Πατέρες οὐ τὰς φύσεις τῇ ἐπινοίᾳ εἶναι ὡρίσαντο, ἀλλὰ τὴν διαίρησιν τούτων.*

[21] Ibid. Col. 1932D.

[22] *Αὐτὸ οὖν τὸ τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ τὰς φύσεις γνωρίζειν, τὸ ἀνύπαρκτον αὐτῶν καὶ ἀνούσιον, ἢ τὸ συγκεχυμένον καὶ ἠφανισμένον κατασκευάζει.* Ibid.

> жде Него, но в Нем, так что те, кто признает *во* Христе две соединенные природы (*δύο φύσεις ἡνωμένας ἐν Χριστῷ*), считают Его человечество реальным более, нежели те, кто говорит, что Он *из* двух природ (*ἐκ δύο φύσεων*)»[23].

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 собой, как каждая из них действует, состоя во взаимной связи, словом, 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»[24]. Это истинное соединение природ автор обозначает термином *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν*, *ἕνωσις ὑποστατική*, под которым следует разуметь 'соединение двух природ в одной ипостаси' Христа. Никакое другое соединение невозможно в отношении Иисуса Христа, ибо только ипостась (но никак 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, или сущности, то есть в Божестве, соединены три особых, самостоятельных Ипостаси, или Лица; первое же видим во Христе, где в единой Ипостаси соединяются две особые, различные природы[25].

> «Существуют три мнения о соединении природ, — говорит Леонтий, — разделяющее (*διαιρετική*), сливающее (*συγχετική*) и собственно соединяющее (*ἡ κυρίως ἑνωτική*). Единение разделяющее есть внешнее (*σχετική*), не связывающее природы, но оставляющее их раздельными от начала и до конца. Оно только прикрывает единение по чести (*ἀξίᾳ*), знанию (*γνώμῃ*) и по единоволию (*ταὐτοβουλίᾳ*), чем и обморочивает глупых. Второе мнение — противоположное, сливающее и все разрушающее, оно образует фальшивое соединение с утратой свойств соединенных, позво-

[23] Contra Monophysitas. Col. 1801B; ср. также Adversus argumenta Severi. Col. 1937C: *ἐπινοίᾳ ἀλλ' οὐκ ἐνεργείᾳ ἡ ἀνθρωπότης ἀπὸ τῆς θεότητος ἑνωθεῖσα χωρίζεται* 'соединенное человечество отделяется от Божества в мысли, а не в действительности'.

[24] Ibid. Col. 1940B.

[25] Contra Monophysitas. Col. 1780D; ср. Contra Nestorianos. Col. 1584C1); Adversus argumenta Severi. Col. 1944B.

ляющее быть одному другим и другому первым, на самом же деле не быть ни тем, ни другим. Среднее мнение между первыми двумя — единение неслитное и нераздельное, соединенное и в своих свойствах ради неизменности остающееся тем же самым»[26].

Леонтий называет это последнее единение — единением существенным, воипостасным[27]. Такое единение не есть соединение ипостасей[28], но единение сущности Слова с ипостасью Его, ибо как рождение отличает Сына и исхождение — Св. Духа от Отца, с которым по Божественной природе Они единосущны, так и Воплощение необходимо отличает Бога Слова от других Лиц. Это свойство (то есть воплощенность) есть вновь приобретенное Сыном Божиим и неотделимое от Него (*ἰδίωμα ἐπίκτητον, ἀχώριστον*), и оно-то обнаруживается в ипостаси Слова[29]. При таком единении каждая природа будет воипостасной Христу как объединяющему их Лицу. Воипостасностью обозначается возглавление каждой из природ во Христе одной Его ипостасью, причем неизменно сохраняются собственные свойства каждой природы и не прекращают своих особых действий даже и после единения.

По какой же ипостаси совершилось во Христе единение природ, по Божественной или по человеческой, или же по соединенной из той и другой? Этот трудный вопрос наш автор разрешает так:

«Должно считать правильным то благочестивое рассуждение, что у Господа нашего Иисуса Христа есть одна и та же ипостась, и в этой одной Он познается как совершенный Бог Слово и как совершенный из нас и по нам человек; в ней две природных сущности[30]. Эта одна ипостась как Божественная есть простая, ибо в Боге не может быть сложности. Но можно в известном смысле и значении присваивать и сложенность, или соединенность, ипостаси Христа, считать ее *ὑπόστασις σύνθετος* 'сложной ипостасью'[31]. Соединенной ипостась вообще может быть, а природа таковой вообще быть не может. Вот почему никак нельзя предполагать во Христе одну соединенную природу из двух

[26] Adversus argumenta Severi. Col. 1940D, 1941A.

[27] *οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις*. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1400A; Fragmenta. Col. 2005D.

[28] Ibid.. Col. 1933D: *ἡμῶν τοίνυν οὐχ ὑποστάσεων ἕνωσιν, ἀλλὰ φύσεων πραγματευόντων.*

[29] Contra Nestorianos. Col. 1513A.

[30] Ibid. Col. 1492D, ср. 1541D, 1544A.

[31] Contra Monophysitas. Col. 1792D.

природ, образование в Нем *φύσις σύνθετος* 'сложной природы', ибо это противоречит понятию о самой природе[32]. Примечательно в этом отношении одно место из сочинений Леонтия, которое и приведем здесь: «Божественная природа совершенно проста. Итак, природа, которую вы у Христа считаете за одну, сложная или простая? Если простая, то как же Христос сложен? Если же Его природа сложная, то как она Божественна? Итак, истинно, что одна сложенная с природами ипостась (*μία σύνθετος ταῖς φύσεσιν ἡ ὑπόστασις*), две же природы Господа нашего Христа, истинного Бога»[33].

Какое же понятие нужно иметь об этой соединенности Ипостаси Иисуса 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, таковой же должна была остаться и после Воплощения Спасителя. Она не могла пополниться через приращение человечеством, не могла и измениться, ибо в Боге не может быть изменения или превращения, ибо Он есть всегда полнота, исполняющая все во всем[34]. Если перед Воплощением Сын Божий есть одна простая ипостась (*ἁπλῆ ὑπόστασις*), таковой же и только таковой Он может пребывать и по Воплощении Своем без осложнения, приращения или умаления[35]. Слово стало плотью, но осталось одним и тем же, так же как и было[36].

С другой стороны, если остается только одна, вовеки пребывающая Божественная Ипостась во Христе, то отсюда нельзя считать человечество в Нем безыпостасным (*ἀνυπόστατον*). Оно не имеет только лично-особой, специфически-человеческой ипостаси, ибо и 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 преискреннее общение и управление. «Мы говорим, что человечество Спасителя от начала [Воплощения] существовало не в своей особенной, но в Ипостаси Слова»[37]. Таким образом, уже отсюда ясно, что во Христе не могло

[32] Contra Nestorianos. Col. 1485C.
[33] Contra Monophysitas. Col. 1793D.
[34] Contra Nestorianos. Col. 1525A.
[35] Ibid. Col. 1768B.
[36] Ibid. Col. 1497C: *ὁ Λόγος οὐν σάρξ ἐγένετο καὶ αὐτός ἐστι καὶ οὕτως.*
[37] *Οὐκ ἰδιάζούσῃ ὑποστῆναι, ἀλλ' ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφεστηκέναι τὸ*

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 одной Ипостаси Бога Слова на каждую из природ во всей ее полноте и целости. Вследствие этого получается во Христе и человечество со своей собственной 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 наличии в ней существенно различных природ? Ипостась и лицо, 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[38]. 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) сознания по природам, разумному исследованию не доступен, но для благочестивой веры ясен.

> «Если виновник природы и лица есть один Бог, что удержит Его перенести одну природу в другую ипостась или одну ипостась в другую природу? Здесь совершенно все возможно»[39].

Имя этой одной ипостаси воплотившегося Сына Божия есть 'Христос', ибо всякое имя собственное есть имя ипостаси, а не природы.

> «Вообще, это признается всеми, что название 'человек' собственно означает природу, а ипостась означает Петра или Павла (то есть собственное имя человека). По блаженному Кириллу, имя 'Христос' не имеет силы определения и не выражает сущности (οὐσίαν) чего-либо, как названия 'человек', 'конь', 'вол' и вообще всякий, кто разумеется под известным видом. Каким образом вы переносите пример человека, который обозначает

ἀνθρώπινόν φαμεν τοῦ Σωτῆρος ἐξ ἀρχῆς. Contra Nestorianos. Col. 1568A; ср. 1561C.

[38] Это личная интерпретация автора, не основанная на текстах самого Леонтия Византийского. — *Прим. ред.*

[39] Contra Nestorianos. Col. 1593C.

природу, на лицо Христа, когда имя 'Христос', по учителю (Кириллу), обозначает не природу, но ипостась?»[40]. «Имя 'Христос' — личное, а не природное (*προσωπικὸν καὶ οὐ φυσικόν*), и не имя вида (чтобы не называть Матерь Его *χριστοτόκος* 'Христородицей'), а имя лица (*τοῦ προσώπου ὄνομα*), как Елисавета называется *Ἰωαννοτόκος* 'Иоаннородица'»[41].

Имя 'Христос', по Леонтию, есть технический термин (*ὁ τεχνικὸς λόγος*) ипостаси Богочеловека[42]. В этом смысле ко Христу может быть приложено название *σύνθετος Χριστός*[43], то есть 'сложенный' или 'соединенный Христос'. Впрочем, Леонтий признает, что истинный смысл Божественного имени Христа открыт и ясен не всем, а только тем, кто сам навык Божественному[44].

Признание ипостасного единения природ во Христе у Леонтия стоит в непосредственной связи с учением о 'взаимообщении природных свойств' (*ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων*) в одной ипостаси[45]. Это учение само собой вытекает из понятия об одной ипостаси как реальной и самосущей живой Личности Христа. Объемля и проникая все свое внутреннее содержание, то есть обе природы с их специфическими свойствами и действиями, ипостась Христа присваивает 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»[46]. Иначе говоря, все отдельные свойства и действия Божественной и человеческой природы во Христе через ипостась становятся общими и взаимнопеременяющимися[47], и притом не в абстракции только, но в реальной взаимно-

---

[40] Capita Triginta. Col. 1912A.

[41] Contra Monophysitas. Col. 1709A.

[42] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1333C.

[43] Contra Nestorianos. Col. 1657B: *Οὐχ ἁπλοῦς Λόγος λοιπόν, ἀλλὰ σύνθετος Χριστὸς ὀνομάζεται* 'отныне Логос называется не простым, а сложным Христом'. Ср. 1768D. Значение данного выражения должно приравнивать к выражению *μία σύνθετος ταῖς φύσεσιν ἡ ὑπόστασις* 'одна сложенная с природами ипостась' (Contra Monophysitas. Col. 1793D).

[44] Col. 1296A.

[45] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1289C: *τὴν μὲν ἀντίδοσιν τῶν ἰδιωμάτων ἐν τῇ μιᾷ ὑποστάσει θεωρούσι, τὴν δὲ ἰδιότητα τὴν ἐν κοινότητι ἐν τῇ διαφορᾷ τῶν φύσεων ἐπιγινώσκουσιν* 'взаимообмен свойств созерцают в одной ипостаси, а особенность, [сохраняющуюся] в общности, познают в различии природ'.

[46] Adversus argumenta Severi. Col. 1941A.

[47] Ibid. Col. 1945C: *μία ὑπόστασις θεοτητος καὶ ἀνθρωπότητος καὶ διὰ τοῦτο*

природной жизни Богочеловека. Все свойственное и принадлежащее одной природе во Христе после соединения является принадлежащим не менее действительно и другой природе. Человеческое становится Божественным и Божественное — человеческим, или, вернее и точнее, и то и другое становится истинно и действительно Богочеловеческим. С такой точки зрения должно смотреть и на все факты земной жизни Спасителя, все естественное относить 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»[48].

Но и опять-таки такое разделение — условное разделение. В единой же жизни Богочеловека всегда и все возводится к единству именно через 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. Не обо всем говорится одинаково, но по-разному (*οὐ κατὰ τὸ αὐτὸ πάντα λέγεται, ἀλλὰ κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο*). По этой причине одно и то же говорится не так, как по одной и простой природе, но по различным, соединенным и сохраняющим в своем единении естественное свое свойство (*τὴν φυσικὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα*), природам»[49].

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 Иисуса Христа на земле, который есть *великая тайна благочестия* (1 Тим 3:16). Христос есть Единородный Сын Божий, предвечно от Отца рожденный и Ему единосущный. Как же мыслить временное рождение Христа на земле от Матери Девы и Его единосущие с Ней по человечеству?

> «Наученные Свв. Отцами, — говорит Леонтий, — мы православно признаем единственного Сына одного Отца Бога Слова,

---

κοινὰ ἐπ' ἀμφοῖν τὰ ὡς φύσεως ἰδιώματα 'одна ипостась Божества и человечества, и поэтому у обеих [природ] общие природные свойства'.

[48] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1341C.

[49] Adversus argumentum Severi. Col. 1945CD.

предваряющего века Своим собственным рождением, в последующие же времена Он по Своему благоволению к людям совершил снова второе рождение, тоже собственное (ἰδικωτάτη), в единении с нашим телом, и произошел в телесном виде из Св. Девы подобием рождения (ὁμοιότητι γεννήσεως)»[50]. «Имя 'рождения', — выясняет далее истину Воплощения наш автор, — есть омоним, а в омониме нет ничего, ни более, ни менее, ни первого, ни второго. Истинны все рождения, но не сходны. Итак, признается, что есть рождение Божественной плоти (τῆς ἐνθεοῦ σαρκὸς ὁ τόκος) и Воплощенного Бога (σεσαρκωμένου Θεοῦ), но так, как подобает каждому из них. Ни плоть, ни рождение не могут изменять природу Бога»[51].

Но если истинно, существенно и реально как Божественное, так и человеческое рождение Христа, то не разрушается ли таким признанием учение о единосущии Бога Отца с Богом Сыном и об одном сыновстве Сына по отношению к Отцу? Затем, не становится ли единосущной Отцу Небесному через своего Сына и земная Его Матерь? На эти вопросы следует отвечать только отрицательно. Различается неодинаковое отношение рождающего к рождаемому, и наоборот. Во Христе рождение рассматривается в двояком отношении соответственно наличию в Нем двух природ. Он рождается предвечно от Отца и пребывает единосущным Отцу, но это говорится не по человеческой, а по Божественной Его природе, говорится как об Единородном Сыне Божием. Иное есть рождение Его от Отца и единосущие с Ним, и иное рождение Его от Матери и единосущие с Ней. Потому и Св. Дева не становится единосущной Богу Отцу, хотя и сделалась Матерью, единосущной со своим Сыном. Материнее рождение и человеческое единосущие относится к человеческой природе Спасителя и ее свойствам. В рассуждении об этих природных свойствах во Иисусе Христе должна использоваться не категория сущности, 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 единосущной с Богом Отцом[52]. Подобным же образом разрешается

[50] Contra Nestorianos. Col. 1669B.
[51] Ibid. Col. 1672D, 1673A.
[52] Ibid. Col. 1660CD, 1677BC, 1692D.

и вопрос о сыновстве Христа. Имя Сына прилагается к Нему в двух различных отношениях: Сына Божия Единородного, вечно рожденного 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 усыновления[53]. 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 удостаивается названия Логосом, а Сын человеческий — названия Сыном Божиим»[54].

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, Его страданиях, смерти и погребении, именно о том, как все это примиримо с наличием во Христе истинного Божества. Во времена Леонтия Церковь сильно волновал теопасхитский спор, разгоревшийся из-за того, что формула теопасхитов: *ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σαρκί* 'один из Святой Троицы пострадал плотью' допускала превратные толкования, повлекшие за собой нарекания на православных, которые употребляли эту формулу. Кого нужно разуметь под Одним из Св. Троицы, какое Лицо? Только ли одной 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 останавливает свое внимание наш автор, несомненно, побуждаемый запросами времени. 2-ю книгу сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos* и 7-ю книгу трактата *Contra Nestorianos* он специально посвятил рассмотрению и разрешению этих вопросов. За отправной пункт к достижению этой цели он принимает такой тезис: «Один и тот же [Христос] есть совершенный Бог и совершенный человек, так как в Нем Слово и плоть соединились в одно»[55]. Исходя из этого положения, говорит Леонтий, нужно принять формулу теопасхитов православной, только вкладывая при этом в нее надлежащий смысл. Под одним из Святой Троицы нужно разуметь Иисуса Христа, но не только как Сына Божия, по Его Божественной природе, но вместе и как Сына человеческого по Его

[53] Ibid. Col. 1604BC, 1617A.

[54] Ibid. Col. 1433CD.

[55] Contra Nestorianos. Col. 1604C: *ἐπεὶ Λόγος καὶ σάρξ τὰ συνελθόντα εἰς ἓν ὁ αὐτὸς εἷς Θεὸς τέλειος καὶ ἄνθρωπος τέλειος.*

человеческой природе. Страдания Иисуса 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 присваиваются 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 (ὄντως), а не только присвоением плоти (οἰκειώσει τῆς σαρκὸς) родился и страдал Логос, но так как в единении чего-либо в одну ипостасную целокупность (ὑποστατικὴν ὁλότητα) названия [атрибуты] каждого из них могут переноситься на все целое, как например, о людях говорится: *Узрит всякая плоть спасение Божие* (Лк 3:6), или: *Спасай душу свою* (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 из-за ее соединения с Логосом (διὰ τὴν ἕνωσιν), а не только из-за усвоения (οὐ δι' οἰκείωσιν μόνον); итак, Он родился именно постольку, поскольку собственная, невидимая Его ипостась (τὴν ἰδίαν ἀόρατον ὑπόστασιν) восприняла в Себя видимое тело»[56]. Отсюда Сын Божий является несомненным и действительным участником страданий, смерти и погребения как испытавший 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 тождеством 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 через 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, верующему во Христа и вместе с Ним все Его переживающему, как его

[56] Contra Nestorianos. Col. 1768h B-D.

собственная история, в силу чего и дело Воплощения получает действительный, а не только номинальный или фиктивный, сотериологический характер[57]. Признавая страдания Христа истинно Богочеловеческими страданиями, Леонтий со всей силой восстает против мысли, что в страданиях Его являются участвующими и другие два Лица Св. Троицы. Христос страдал Своей плотью, то есть как Воплощенный. Воплощение же есть свойство человеческой природы Спасителя, такой природы, которую один только Иисус Христос воспринял и только в одну Свою Божественную Ипостась. Воплощенность же 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 рождаться 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. Троицы[58].

Таковы основные пункты христологии Леонтия Византийского. Признание двух полных и совершенных природ во Христе, единение их и взаимообщение свойств их в одной, Божественной ипостаси, истинное и реальное Богочеловечество Христа, — вот главные тезисы его учения о Лице и природах Иисуса Христа. Безусловно, эти тезисы являются глубочайшими и сокровеннейшими тайнами, которые могут быть восприняты и постигнуты только искренней верой. 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 человеческого разума 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 через Иисуса 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, какие наш автор употреблял при изложении своего богословского учения.

---

[57] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1349ABC, 1385C и др.

[58] Contra Nestorianos. Col. 1768, 1768a, 1768d, 1768e, 1768b. Подобные мысли развиваются также и во 2-й кн. Contra Nestorianos et Eutychianos.

• 1. *Аналогии.* При изложении учения о соединении в Иисусе Христе двух природ, Леонтий чаще всего пользуется примером соединения души и тела в человеке (*τὸ παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου* 'пример человека')[59]. Это сравнение — одно из древнеотеческих. Его употребляли и Каппадокийцы, и свт. Кирилл Александрийский[60]. Леонтий дает более широкую и глубокую постановку этой аналогии, и потому в его истолковании она получает бóльшую убедительность. Человеческий индивидуум, или человеческая ипостась, например, 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 лишены такового совершенно: они существуют как *ἐνυπόστατα* 'воипостасные'[61], в каждом индивидууме. В этом качестве воипостасных природ они могут рассматриваться за особые части человека. Леонтий так использует этот факт для своих христологических целей. На вопрос, каково взаимоотношение природ во Христе, их одной ипостаси, он так отвечает:

> «Даны три вещи: просто душа, просто тело и человек, состоящей 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 — просто души и просто тела, вследствие отношения к своим частям, вступает с ними во вторичное (обратное) отношение. Точно так же и Христос относится и к нам, и к Отцу как целый из частей, вследствие Своих частей посредствуя между крайними [природами][62]; ведь Он, всецело будучи Ипостасью, относится к Отцу из-за Божества с человечеством и, всецело будучи Ипостасью, относится к нам из-за человечества с Божеством; при этом согласно различию и единству переменяются отноше-

[59] De sectis. Col. 1245AC, 1248AC; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1280CD; Contra Nestorianos. Col. 1453B, 1456B, 1569C; Capita Triginta. Col. 1912AB.

[60] Свт. Кирилл Александрийский. Ep. 40 ad Acac. Melit. PG T. 77. Col. 192D-193C.

[61] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1280, прим. 8.

[62] Скорее всего, имеются в виду Божество и человечество как два противоположных полюса, как нетварное и тварное. — *Прим. ред.*

ния, которые Он имеет к Самому Себе из-за Своих частей и которые Он имеет к Отцу и к нам из-за родственности [Своих] частей с крайними [природами]. Когда же мы называем части, надо быть благоразумными: части не в смысле несовершенных, но в смысле восполняющих личную ипостась Христа (*ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως*)»[63].

Отношение между душой и телом, частями совершенными в отдельности и не совершенными только в сравнении с целым человеком, Леонтий берет как пример отношения между Божеством и человечеством Христа, частями безусловно совершенными, но недостаточными порознь для составления одной Ипостаси Христа.

«Всякий вообще человек состоит из души и тела, и Спаситель состоит из Божества и человечества (*ὁ κοινὸς ἄνθρωπος ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος, ὅ τε Σωτὴρ ἐκ θεότητος καὶ 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 мыслится вместе с телом»[64].

Однако как ни близко подходит аналогия человека с его двумя природами ко Христу, она остается только аналогией.

«Неправильно поступают, — говорит Леонтий, — когда этот пример считают за первообраз (*ὡς τὸ προτώτυπον*), ибо он не был бы примером, если бы не заключал в себе нечто несходное (*οὐ γὰρ ἔτι ἂν εἴη παράδειγμα, εἰ μὴ καὶ τὸ ἀπεοικὸς ἔχοι*)»[65].

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 первообразом. 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 смешения свойств. Ибо из невидимой и бессмертной душа наша

[63] Ibid. Col. 1288D, 1289A. Перевод с учетом конъектуры издателей PL. — *Прим. ред.*

[64] Ibid. Col. 1281A, D.

[65] Ibid. 1280D.

не сделалась видимой и смертной. И Слово не стало видимым и смертным оттого, что́ обитало в видимом и смертном теле. И то и другое из соединенных сохраняет целым свое свойство, как того требует природа каждого»[66].

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 иной ипостасью от вида огня, но принявшим его природу в свою ипостась, ибо пребывает неповрежденной ипостась огня в печи даже и после раскаления железа. Так, мы говорим, что произошло соединение природ по ипостаси (*κατὰ τὴν ὑπόστασιν ταῖς φύσεσιν ἡ σύνθεσις*), но не произошло сложной природы (*σύνθετον φύσιν*), ибо не по слиянию (*κατὰ σύγχυσιν*) они соединяются; и не произошла сложная ипостась (*σύνθετον ὑπόστασιν*), ибо не из ипостасей, но явилось более сложное свойство ипостаси Слова (*ἀλλὰ συνθετώτερον*[67] *ἰδίωμα τῆς τοῦ Λόγου ὑποστάσεως*) из составленных в ней многих простых свойств после Воплощения (*πλειόνων ἁπλῶν ἰδιωμάτων μετὰ τὴν σάρκωσιν*), что доказывает, что ни природа, ни ипостась Его не сложна и не изменяема (*οὐδὲ σύνθετον, οὐδὲ τρεπτήν*)»[68].

Кроме того, Леонтий приводит еще аналогию горящей лампады. 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 светильник, а

---

[66] Ibid. Col. 1280D, 1281A.

[67] Автор в переводе следует испорченному тексту Миня: *ἀλλ᾽ἀσυνθετώτερον*, что не имеет смысла. Исправлено по: *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975[2]. Vol. II. Part. 2. P. 290, n. 77. — *Прим. ред.*

[68] Contra Nestorianos. Col. 1485CD, см. также 1481A, 1512B, 1533A, 1589C, 1816A и др.

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 ипостаси[69]. Находим у Леонтия еще и такие примеры, как связка дров, дом из кирпичей, звезда, пронизывающая светом воздух, металлические сплавы, позолоченная статуя и др.[70] Это уже более грубые и потому менее доказательные примеры, ибо тот первообраз, для сравнения с которым они берутся, то есть Господь Иисус 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 собой 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* 'природу' и *ὑπόστασις* 'ипостась' с их параллелями: *οὐσία* 'сущность' и *πρόσωπον* 'лицо'. *Φύσις* 'природа', по этимологии Леонтия, происходит от *πεφυκέναι* 'происходить', 'рождаться', 'быть одного рода'[71] и означает то общее, что принадлежит сразу многим предметам или существам. Следовательно, *φύσις* 'природа' существует только в другом, но отдельного и самостоятельного существования не имеет. Есть природа чего-нибудь, но нет природы вообще[72]. Природа имеет общий характер (*ἡ φύσις καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ*) и в таком качестве принадлежит частным особям, или индивидам известного класса[73]. Поэтому 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

---

[69] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1304BC.

[70] Ibid. Col. 1304D; Contra Nestorianos. Col. 1481A, 1577C; Contra Monophysitas. Col. 1816A.

[71] Adversus argumenta Severi. Col. 1944A: *φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι τι* 'слово природа происходит от рождаться'.

[72] Ibid. Col. 1917A, 1945A.

[73] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1280A.

каждая в цельном и самостоятельном виде, возглавляясь стоящей над каждой из них индивидуальностью, или ипостасью[74]. Природа не может прибывать или убывать вследствие разного числа ее участников. В одном индивиде природа такая же, как и во всех индивидах данного класса, и во всех такая же, как в одном. Так, в отношении Св. Троицы природой 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 Их тождество. В отношении же Лица Иисуса Христа дело обстоит иначе: объединяющим Его началом служит одна Ипостась Бога Слова при двух различных в ней природах — Божестве и человечестве, каждой из которых Ипостась принадлежит вся целиком без разделения и уменьшения[75].

С понятием *φύσις* 'природа' тождественно понятие *οὐσία* 'сущность' (дериват от *εἶναι* 'быть', 'существовать'). Леонтий неоднократно напоминает, что оба эти термина обозначают одно и то же[76]. В особенности же в отношении к Богу — неизреченному, бестелесному и вечному Божеству Св. Троицы должна быть признаваема тождественность *οὐσία* с *φύσις*[77]. «Что характеризует природу, то относится и к сущности»[78]; свойства их одинаковы. Такую точку зрения на сущность Леонтий воспринял от Каппадокийцев, которые отождествляли ее с природой и последнюю определяли, как *κοινόν* 'общее' в вещах[79]. В свою очередь, источник такого отождествления можно возвести к философским началам системы Аристотеля, к его учению о *δεύτεραι οὐσίαι* 'вторых сущностях', которые Стагирит понимает в смысле *γένη καὶ εἴδη* 'родов и видов', то есть в смысле общих признаков отдельно существующих предметов (индивидов). Отсюда для Леонтия открывалась возможность к сближению понятия *οὐσία* (= *φύσις*) с понятием *ὑπόστασις*, или общего с частным, индивидуальным, так как *πρώτη οὐσία* 'первая сущность' Аристотеля необходимо содержится в *δεύτερα οὐσία* 'второй сущности' как част-

---

[74] Adversus argumenta Severi. Col. 1917CD.

[75] Contra Monophysitas. Col. 1801B; Adversus argumentum Severi. Col. 1945C.

[76] De sectis. Col. 1193A; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1273A, 1309B и др.

[77] Adversus fraudes apollinaristarum. Col. 1956A, 1957A.

[78] Adversus argumenta Severi. Col. 1945B: *τὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζοντα, συστατικὰ τῆς οὐσίας εἰσί.*

[79] Ibid. Col. 1924A; ср. *Спасский.* История догматических движений. С. 497.

ное в общем, как индивид в своем виде. Такую возможность сближения Леонтий и использовал в своем термине ἐνυπόστατον 'воипостасное', о котором речь еще впереди. Введением же этого термина наш автор совершенно защитил себя от упрека в признании двух ипостасей во Христе вместе с двумя совершенными природами. Ставя знак равенства между οὐσία 'сущность' и φύσις 'природа', Леонтий понимает и термины: ὁμοούσιος 'единосущный' и ἑτεροούσιος 'иносущный' с производными от них терминами: ὁμοουσιότης 'единосущие' и ἑτεροουσιότης 'иносущие', в смысле 'одноприродный' и 'разноприродный'[80]. Этими терминами автор пользуется для обличения монофизитов, спрашивая их:

> «Может ли одна сложная природа Христа в целом быть единосущной 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»[81].

Термин ὑπόστασις 'ипостась', 'лицо', 'личное существо' — центральный и весьма важный в учении Леонтия. Аристотелю он, можно сказать, чужд; чужд именно в том смысле и значении, в каком он употребляется нашим автором[82]. Его генезис у христианских богословов имеет несомненную связь со Священным Писанием, а именно в Псалме 68:3 читаем: *Нет мне постояния* (οὐκ ἔστιν ὑπόστασις), то есть не на что мне опереться[83]. Далее, в Евр 1:3 говорится, что Сын Божий *есть сияние славы и образ ипостаси Его* (χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ). Святоотеческая литература очень рано ввела в употребление данный термин, но он долго не получал определенного смысла и значения в богословии. И только Каппадокийцы, начиная со свт. Василия Великого, решительно высказались о том, что ὑπόστασις 'ипостась' есть конкретный предмет (*substantia concreta* 'конкретная сущность' Аристотеля), характеризующийся своими собственными признаками[84]. Свт. Григорий Богослов и Гри-

---

[80] Capita Triginta. Col. 1908BCD.

[81] Ibid. Col. 1908D, cp. De sectis. Col. 1249B; Contra Monophysitas. Col. 1792BC.

[82] *Junglas*. S. 150.

[83] LXX. В Синод. пер: *Не на чем стать.*

[84] *Basilius Magnus*. Epistolae. PG T. 32. Col. 325, 328, 789.

горий 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)[85]. Труды Каппадокийцев по введению в богословие точной терминологии, обеспечивавшей более верную формулировку христианских догматов веры, не сразу, однако, возымели свое действие над умами последующих богословов. Колебательное и сбивчивое понимание термина ὑπόστασις наблюдается и в V веке, в частности, например, у таких корифеев христологии, как блаж. Феодорит Кирский и свт. Кирилл Александрийский[86]. Правда, свт. Кирилл старается быть точным и употреблении терминов, но это ему удается далеко не всегда, ибо он не был логиком и философом, а потому часто смешивал даже и οὐσία 'сущность' с ὑπόστασις 'ипостасью'[87].

Но не кто иной, как Халкидонский собор должен был произвести точную терминологическую дифференциацию. И он, несомненно, таковую имеет в виду в своем определении, ибо ясно говорит о сохранении «свойства каждой природы и соединении их в одно лицо и одну ипостась (*τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑποστάσιν*)». Однако, отличая термины: ἰδιότης 'особенность' и φύσις 'природа' от πρόσωπον 'природы' и ὑπόστασις 'ипостаси', собор ни словом не обмолвился относительно их точного значения, очевидно, предоставляя последующим догматистам-богословам самостоятельно разбираться в этих вопросах. Вот почему несмотря на весьма определенную и пространную формулировку христологического догмата Халкидонский собор долго возбуждал сомнения и споры относительно понимания его ороса. Человеческий разум, всегда консервативный в своем поступательном развитии,

---

[85] PG T. 36. Col. 236; T. 45. Col. 17 et cet.

[86] *Hefele.* Conciliengeschichte. Bd. II. S. 128, 155, 256; *Глубоковский.* Блаж. Феодорит Кирский. Т. I. С. 71-72; ср. *Болотов.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 293.

[87] Наш Леонтий хорошо знает об этой терминологической неустойчивости свт. Кирилла и других Отцов. В трактате Adversus argumenta Severi акефал говорит: «В богословии (*ἐπὶ τῆς θεολογίας*) все Отцы ясно различали ипостась от сущности как частное от общего, но в Воплощении (*ἐπὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως*) не держались этого порядка, заменяя одно понятие другим. Так поступали блаж. Кирилл, Афанасий, Василий и другие». Православный (то есть Леонтий) соглашается с этим фактом и только старается защитить Отцов в том смысле, что замена терминов Отцами происходила с учетом их различия (Col. 1924C D, 1925A).

него не хотел отказываться от традиционного решения христологического вопроса: во Христе — или одна природа и одна ипостась, или две природы и две ипостаси. По первому пути шли монофизиты, по второму — несториане. Халкидонский ὅρος 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. Отцов, в особенности же от свт. Кирилла Александрийского[88]. Именно эту задачу в VI веке поставил себе Леонтий Византийский 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 'ипостась' и отличить его от всяких других понятий. *Αἱ ὑποστάσεις φύσεις εἰσὶ μετ' ἰδιωμάτων* 'ипостаси — это природы с особенными свойствами'[89] – вот общее определение ипостаси, даваемое Леонтием. Ипостась — та же природа, только воплощенная в определенный предмет и характеризующаяся своими особыми свойствами (*substantia concreta* 'конкретная сущность' Аристотеля). Она существует не в другом, как природа, но самостоятельно и особо, сама по себе (ἡ ὑπόστασις τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)[90].

> «Ипостась не обозначает непременно и преимущественно совершенного (τὸ τέλειον, — то есть законченного во всех отношениях предмета или существа), но только то, что существует само по себе, а потом и совершенное (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον, δευτέρως δὲ τὸ τέλειον)»[91].

Φύσις 'природа' не есть ὑπόστασις 'ипостась', потому что не именяется. Ипостась же есть и природа[92]. «Природа заключает в себе понятие бытия, а ипостась — понятие бытия через себя (ἡ γὰρ φύσις τὸ τοῦ εἶναι λόγον ὑποδέχεται, ἡ ὑπόστασις τὸ τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι)». Природа заключает в себе понятие вида, а ипостась служит к познанию чего-нибудь (предмета); природа выражает всеобщий ха-

---

[88] Contra Monophysitas. Col. 1844CD, 1845; Capita Triginta. Col. 1904-1905; Adversus argumenta Severi. Col. 1929-1933 и др.

[89] Contra Nestorianos. Col. 1485B.

[90] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1280A.

[91] Adversus argumenta Severi. Col. 1945A, ср. Fragmenta. Col. 2005A.

[92] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277D.

рактер предмета (*καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρ*), а ипостась — особенное в общем (*τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον*)[93].

Несомненно, это общее определение ипостаси близко подходит к определению *πρώτη οὐσία* 'первой сущности' Аристотеля, которая есть *τὸ ἄτομον* 'индивид' 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 без ипостаси» (*οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος; ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἄν εἴη ποτέ*)[94]. 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 его[95].

Но для Леонтия недостаточно было выяснить термин *ὑπόστασις* 'ипостась', только в его противоположности термину *φύσις* 'природа', как частное и самостоятельное в отличие от общего и не самобытного. Для полемики с монофизитами ему нужно было в особенности указать значение ипостаси в применении к миру существ одушевленных, обладающих сложными природами. С этой стороны Леонтий показывает себя чистым Каппадокийцем, воспроизводящим терминологию Каппадокийских Отцов. Он находит в термине *ὑπόστασις* 'ипостась' два смысла:

1) ипостась означает нечто просто имеющее существование (*τὸ ἁπλῶς ἐν ὑπάρξει ὄν*), в особенности когда оно абстрагируется от своих характерных свойств; и
2) означает лицо, само по себе существующее (*τὸ πρόσωπον τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶς*) в качестве неделимой сущности, или индивида (*ὡς τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν*)[96].

Первое значение приложимо вообще ко всяким предметам бытия, а второе — исключительно к существам, одаренным духовной личностью. «Безразлично прилагать оба эти значения в деле апологии веры нельзя»[97].

---

[93] Fragmenta. Col. 2005A.

[94] Ibid. Col. 1277D, 1280A.

[95] Ibid. Col. 1277B: *κατὰ τὴν ὑμετέραν νομοθεσίαν τὴν φάσκουσαν· οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος* 'по вашему закону, гласящему: «Нет природы без ипостаси»'.

[96] De sectis. Col. 1240C; Contra Nestorianos et Eutychianos, 1277D, 1280A; ср. 1928BC, 2012BC.

[97] Fragmenta. Col. 2012B.

Таково *ὑποστάσεως ὅρος* 'определение ипостаси' (Col. 1280A) по терминологии нашего автора. Эта терминология еще раз подтверждает высказанное нами положение, что Леонтий — философ-эклектик и богослов каппадокийского направления: он отождествляет понятие *ὑπόστασις* 'ипостась' с понятием *πρώτη οὐσία* 'первая сущность' Аристотеля, но с понятием *οὐσία* 'сущность' (= *φύσις* 'природа') вообще он строго различает ее, как индивидуальное и реальное от общего и абстрактного. Такой терминологии строго следовали богословы антиохийского направления, и до этих пор Леонтий с ними согласен. Но далее наш автор расширяет свою терминологию, поскольку абстрагирует *ὑπόστασις* 'ипостась' 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* 'лицо' у Леонтия можно сказать немного. Наш автор отождествляет его с ипостасью[98]. Особенно часто употребляет Леонтий данный термин в трактате *Contra Nestorianos* и, конечно, потому, что сами несториане вообще охотнее пользовались этим термином, хотя и не отождествляли его с ипостасью[99]. Так, в 34 главе 2-й книги этот термин повторяется чуть ли не на каждой строчке и всегда в одном значении: одного Христа, одной Ипостаси Бога Слова (*ἓν ἐστιν πρόσωπον τῶν δύο φύσεων Χριστοῦ* 'одно лицо двух природ Христа')[100]. Согласно такому значению термина *πρόσωπον* 'лицо' и производные от него слова, такие как *ἐμπρόσωπος* 'личный', *ἀπρόσωπος* 'безличный', автор употребляет в смысле *ἐνυπόστατος* 'воипостасный', *ἀνυπόστατος* 'безыпостас-

---

[98] De sectis. Col. 1193A; Adversus argumenta Severi. Col. 1924B: *ὑπόστασίς ἐστι προσώπῳ*. — В указанном месте это странное выражение не встречается; поэтому мы не даем его перевод. — *Прим. ред.*

[99] Несториане с термином *πρόσωπον* соединяли обычно более внешние признаки предмета или существа, о внутренних же духовных свойствах человека, составляющих, по понятию Православных писателей, саму ипостась, избегали говорить, чтобы удобнее скрыть свое заблуждение. Так, несториане коварно спрашивали: «Какое лицо (*πρόσωπον*) было у Христа израненного? Если *πρόσωπον* Слова, тогда и Отец и Св. Дух страдали от ран. Если же лицо (*πρόσωπον*) собственно Христа, то разве два *πρόσωπον* у Христа?» (Col. 1572B). У несториан *πρόσωπον* — внешний, телесный вид, при представлении которого можно и не мыслить духовного облика или личности человека.

[100] Contra Nestorianos. Col. 1592C.

ный'[101]. Но иногда в сочинениях Леонтия можно наблюдать и попытки различения между терминами *πρόσωπον* 'лицо' и *ὑπόστασις* 'ипостась'. Так, в сочинении *Contra Nestorianos et Eutychianos* 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 Христовой»[102].

Или вот еще место:

> «Итак, скажите, чем различается частный человек от человека вообще? Ясно, что одной лишь ипостасью и лицом (*μόνῃ ὑποστάσει καὶ προσώπῳ*)»[103].

Правда, здесь содержится только намек на различие, но вот и более определенное указание:

> «Умопостигаемое лицо [Слова] есть ипостась, имеющая [в себе] два лица (*ὑπόστασις ἐστὶν ἡ νοουμένη πρόσωπον, δύο ἔχει τὰ πρόσωπα*)... она содержит [в себе] все ипостасное лицо (*πᾶν ὑποστατικὸν πρόσωπον*), всю душу и все части тела, из которых одна есть и само лицо (*ἡ ὄψις αὐτή*)»[104].

Таким образом, по Леонтию, *ὑπόστασις* 'ипостась' есть собственно *ὑποστατικὸν πρόσωπον* 'ипостасное лицо', а в приложении ко Христу включает в себя нераздельное и неслитное соединение Божественной и человеческой природы во Христе, обнимает в себе всю полноту Его Богочеловеческих свойств и качеств. Термин же *πρόσωπον* 'лицо' есть более узкое понятие для обозначения свойств и качеств каждой природы во Христе в отдельности и притом даже не всегда в целом их объеме[105]. На практике, конечно, Леонтию было трудно соблюсти строгую последовательность в проведении различия столь близких по своему значению терминов. И мы видим, что Леонтий в большинстве случаев употребляет *ὑπόστασις* и *πρόσωπον* без-

---

[101] Ibid. Col. 1593B.

[102] *ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως*. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1289A.

[103] Contra Nestorianos. Col. 1544D.

[104] Ibid. Col. 1573A.

[105] Латинский переводчик сочинений Леонтия, подметив эту разницу в понимании автором данных терминов, говорит по этому поводу: «Наш автор постоянно играет словом *πρόσωπον*, которое у греков обозначает и личность, и лицо (personam et faciem). Латиняне не знают такой амфиболии» (PG T. 86. Col. 1572, прим. 2).

различно 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 'природа' *φύσις* (= *οὐσία*) и 'ипостась' *ὑπόστασις* (= *πρόσωπον*). Прежде всего, между природами и ипостасями существует различие (*διαφορά*), вследствие которого те и другие остаются самими собой и ни природы не делаются ипостасями, ни последние первыми.

> «Различие есть различие различающихся (*ἡ διαφορὰ διαφερόντων ἐστὶ διαφορά*). Основные различия разделяют существенно отличное (*αἱ συστατικαὶ διαφοραὶ τὰ οὐσιωδῶς διαφέροντα διακρίνουσιν*)»[106].

Эти особые различия у Леонтия называются *αἱ φυσικαὶ διαφοραί* 'природные различия', или *εἰδοποιοὶ διαφοραί* 'видообразующие различия', или *αἱ οὐσιώδεις διαφοραί* 'существенные различия'[107]. Но что же служит содержанием этих различий? По своему содержанию они являются свойствами и качествами (*τὰ ἴδια, τὰ ἰδιώματα, ἰδιότητες, τὸ ποιόν, ποιότητες*) предметов и существ. Свойства характеризуют и отличают предметы и существа одни от других, поэтому и называются *τὰ χαρακτηριστικὰ ἰδιώματα* 'характерные признаки'[108], *τὰ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα* 'отличительные признаки'[109]. По своему значению они бывают одни более, другие менее важными и существенными, и эта их важность определяется их отношением к природе или сущности предмета. Свойства, близко касающиеся природы или сущности, Леонтий называет *αἱ φυσικαὶ ἰδιότητες* 'природные осо-

---

[106] Capita Triginta. Col. 1909A; см. также Contra Monophysitas. Col. 1780A: *ἡ διαφορά τινων διαφορά, διαφορὰν οὖν οἱ λέγοντες, καὶ διαφέροντα εἶναι ἐν Χριστῷ δώσοιτε* 'различие есть различие чего-то; итак, говоря о различии, признайте, что во Христе есть то, что различается'.

[107] Ibid. Col. 1909A; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1301D; Contra Monophysitas. Col. 1788 и др.

[108] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277D: *ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι* 'ипостась обозначает лицо характерными признаками'.

[109] Adversus argumenta Severi. Col. 1917CD: *καὶ αὐτὸς ὁ Λόγος τοῖς ἀφοριστικοῖς ἀπὸ τοῦ κοινοῦ τῆς θεότητος ἰδιώμασιν, ὡς Υἱὸς καὶ Λόγος κεχωρισμένος* 'и Само Слово как Сын и Слово отделен от общего Божества характерными признаками'.

бенности'[110], αἱ οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες 'сущеобразующие особенности'[111], αἱ ἰδιότητες οὐσιώδεις 'существенные особенности'[112]. 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, то не остается ни Божества, ни человечества, но происходит иной вид сущности»[113].

Таковы, например, свойство сыновства (ἡ υἱότης) у Слова и отчества (ἡ πατρότης) у Отца[114], или рожденности (γεννησία) у Сына и нерожденности (ἀγεννησία) у Отца[115]. Качества, как и свойства, не существуют сами по себе, но всегда усматриваются «относительно сущности» (περὶ τὴν οὐσίαν), как цвет в теле, как знание в душе[116] или как блеск в светящихся звездах[117]. Леонтий называет такие качества αἱ ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις 'сущностными и присущностными качествами'[118]. Утрата или изменение таких качеств более (в случае первых, οὐσιώδεις) или менее (в случае вторых, ἐπουσιώδεις) существенно отражается на изменении и утрате самой природы, или сущности, тех существ и предметов, которым они принадлежат. В отношении природ Иисуса Христа такими качествами можно считать: несотворенное и сотворенное, бессмертное и смертное, невидимое и видимое, бестелесное и телесное, бесстрастное и страждущее и т. д.[119] Эти качества сохраняются в Иисусе Христе неизменными и цельными и тем обусловливают постоянную цельность и неизменность в Нем двух противоположных природ — Божественной и человеческой.

---

[110] Capita Triginta. Col. 1909A; Contra Nestorianos. Col. 1421B.

[111] Adversus argumenta Severi. Col. 1928C: αἱ οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες τὴν φύσιν τοῦ ὑποκειμένου δηλοῦσιν 'сущетворящие особенности являют природу подлежащего'.

[112] Contra Nestorianos. Col. 1421B.

[113] Ibid. Col. 1305B, cp. Col. 1285D.

[114] *Contra Monophysitas.* Col. 1780D.

[115] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1288B; De sectis. Col. 1196A.

[116] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277D.

[117] Ibid. Col. 1304D.

[118] Ibid. Col. 1277D.

[119] Ibid. Col. 1280AB, 1296C, 1304D, 1305A; Adversus argumenta Severi. Col. 1921D, 1943BC и др.

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 ὑποστατικαὶ ἰδιότητες*)[120]. Эти свойства характеризуют Иисуса Христа как Богочеловека, то есть в том ипостасном единении, в котором Он пребывает после своего Воплощения.

> «Содержание ипостаси составляется из некоторых свойств, существенных или случайных, неотделимых или преходящих»[121]. «То, что характеризует ипостась, заключает в себе понятие акцидентального (*συμβεβηκότων*), будут ли это акциденции отделимыми или неотделимыми (*συμβεβηκότα χωριστὰ ἢ ἀχώριστα*). 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»[122].

Самый важный и самый оригинальный термин в христологии Леонтия есть *ἐνυπόστατον* 'воипостасное', — термин, применяемый для обозначения человеческой природы Иисуса Христа. Нельзя сказать, что 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, которое придает ему Леонтий. *Ἐνυπόστατον* встречается у Иеронима Стридонского и Афанасия Александрийского[123]. Автор 5-й книги *Contra Eunomium*[124] пишет: «Говорящий 'сущностное' и 'ипостасное'[125]

---

[120] Contra Nestorianos. Col. 1493CD, 1581C, 1716D.

[121] Contra Nestorianos. Col. 1421A.

[122] Adversus argumenta Severi. Col. 1945BC.

[123] Epist. 15. PL T. 22. Col. 356; PG T. 26; Contra arianos. T. 20.

[124] PG T. 29. Col. 749B. Указанная книга, надписываемая именем свт. Василия Великого, на самом деле принадлежит не ему, а Дидиму Слепцу (Александрийскому, † 395 г.), как это одновременно установили *профессора Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского и *Funk Fr.* Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius der Grossen gegen Eunomius. 1907. B. III. S. 311-323. См. также *Болотов.* Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 148, прим. 1.

[125] В PL читается не *ἐνυπόστατον* 'воипостасное', как у автора, а *ἀνυπόστατον* 'неипостасное'. — *Прим. ред.*

указал на существующую сущность» (*τὸ δὲ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον λέγων τις, τὴν ἐνυπάρχουσαν οὐσίαν ἐδήλωσεν*). В другом трактате о Св. Духе автор пишет: «Проистекающее от Бога имеет действительное бытие (*ἐνυπόστατόν ἐστιν*), а источаемые от Него блага суть Его действия»[126]. Свт. Григорий Нисский выражается о Св. Духе *βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος Πνεῦμα τὸ ἅγιον* 'Сей той Дух есть живое, сущностное и ипостасное Царство'[127]. Можно встретить и другие случаи употребления данного термина у церковных писателей до Леонтия[128]. 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* 'ипостасный', *ὕπαρκτος* 'существующий'. Специально христологическое применение этому термину дал Леонтий, и в этом его несомненная заслуга.

Что же представляет собой этот термин в сочинениях Леонтия? Это *среднее понятие* между *ὑπόστασις* 'ипостась' и *ἀνυπόστατον* 'безыпостасное', *Zwischending* 'средняя вещь', по выражению Гарнака[129]. *'Ἐνυπόστατον* 'воипостасное' не есть то, что не имеет никакой своей ипостаси, и не есть то, что имеет свою особую, самостоятельную ипостась; оно не безыпостасно и не самоипостасно[130], не есть

---

[126] PG T. 29. Col. 773. И это маленькое сочинение, присоединенное к IV и V книгам *Contra Eunomium*, по заявлению проф. Спасского, едва ли принадлежит свт. Василию Великому и, вероятно, вместе с теми книгами составляет собственность Дидима. См. *Спасский.* История догматических движений. С. 525 и прим. 2.

[127] Слово о Св. Духе против македониан. PG T. 45. Col. 1329B.

[128] Например, трактате Феодорита Кирского *Graecorum affectionum curatio*, II.108-111. PG T. 83. Col. 860: «Святой Дух не есть только некое дыхание Божественных уст... и Слово не есть это, рассеивающееся в воздухе, но Они суть сущностное Слово и ипостасный Дух (*ἐνούσιον Λόγον καὶ ἐνυπόστατον Πνεῦμα*)». В сочинении свт. Кирилла Александрийского *De incarnatione unigeniti*. PG T. 75 Col. 1205B находим: «Если бы Образ [Бога невидимого] не был ипостасным, и Начертание [ипостаси Отца] не мыслилось бы в самостоятельном существовании...» (*εἰ μὴ ἐνυπόστατος ἡ εἰκών, μήτε μὴν ἐν ὑπάρξει νοοῖτο τῇ καθ' ἑαυτὸν ὁ χαρακτήρ*). В открытом Туррианом (в 1608 г.) послании свт. Дионисия Александрийского против Павла Самосатского (признанном одним из аполлинаристских подлогов, см. *Bardenhewer*. Bd. II. S. 188), неоднократно употребляется термин *ἐνυπόστατος* в применении к человечеству Христа, которое Дионисий называет *μορφὴ ἐνυπόστατος* 'ипостасная форма'. См. также *Junglas*. S. 155-157.

[129] *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 409.

[130] Contra Nestorianos. PG T. 86. Col. 1556A: «Мы не хотим показать вам Господнего человека безыпостасным, — да не будет, — но только несамоипостасным, то есть неразделимым от Слова. Ибо кто усомнится, что не то же са

ни понятие общеродовое, ни конкретно-индивидуальное; оно занимает середину между этими последними и прилагается к тому, что, не имея своей особой ипостаси, находит себе таковую в другой ипостаси и присваивает ее себе как свою собственную. По отношению к Лицу Иисуса Христа таким *ἐνυπόστατον* 'воипостасным' является Его человеческая природа, которая не имеет собственной человеческой ипостаси, но имеет ипостась Божественную, ипостась Бога Слова как свою собственную, не отчасти (у Бога нет частей), а целиком и в совершенном виде. Это *ἐνυπόστατον* 'воипостасное' во Христе не что-либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, чем и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа одновременно и общая, и частная природа как имеющая особую ипостась, и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку воплощается ипостасью Сына Божия. Термин *ἐνυπόστατον* 'воипостасное' 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 некоторые из классических мест в трудах Леонтия: «Не одно и то же ипостась (*ὑπόστασις*) и воипостасное (*ἐνυπόστατον*), как не одно и то же сущность (*οὐσία*) и восущностное (*ἐνούσιον*). Ибо каждая ипостась означает кого-нибудь [индивида], воипостасное же означает сущность [природу]. Ипостась определяет лицо (*πρόσωπον*) характерными свойствами (*ἰδιώμασι*), а воипостасное означает то не самослучайное бытие (*τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκός*), которое имеет свое бытие в другом, а само в себе не созерцается»[131]. Если ипостась, по Леонтию, имеет двоякое

мое сказать 'безыпостасный' и 'самоипостасный'?» (*οὐκ ἀνυπόστατον ὑμῖν τὸν Μονοφυσίτην τὸν Κυριακὸν δεῖξαι βουλόμεθα, μὴ γένοιτο, ἀλλ' οὐκ ἰδιοϋπόστατον καὶ ἀφ' ἑαυτῆς ἀπὸ τοῦ Λόγου χωριζόμενον, ὅτι δὲ οὐ ταὐτὸν ἀνυπόστατον λέγειν καὶ ἰδιοϋπόστατον, τίς ἀμφιβάλλοι;*).

[131] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277D. — По мнению современных исследователей, этот текст, получивший неправильное толкование с легкой руки Ф. Лоофса, следует переводить так: «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же, так же как иное — сущность, а иное — восущностное. Ибо ипостась обозначает кого-то конкретного, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является привходящим свойством, которое имеет свое бытие в другом и не созерцается само по себе». Подробнее об этом см. ниже, *Даулинг М. Дж.* Христология Леонтия Византийского. Часть III; *Говорун С.* К истории термина *ἐνυπόστατον* 'воипостасное'. — *Прим. ред.*

значение, то отсюда и ἐνυπόστατον 'воипостасное' также имеет двоякий смысл[132]. Иногда оно означает то, что просто есть и существует (τὸ εἶναι ἁπλῶς καὶ ὑφεστᾶναι); но также словом 'воипостасные' (ἐνυπόστατα) называют и акциденции (τὰ συμβεβηκότα), хотя бы они и имели свое бытие в другой сущности, были 'иноипостасными' (ἑτεροϋπόστατα). Иногда оно обозначает в собственном смысле самосущее (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν, τοῦτο εἶναι ἰδιοσυστάτως), то есть находящееся в отдельном существовании; так словом 'воипостасное' (ἐνυπόστατον) называются индивиды (τὰ ἄτομα), которые являются уже более ипостасями, нежели просто воипостасными[133].

Итак, по терминологии Леонтия, ἐνυπόστατον 'воипостасное' есть всегда ипостась[134], как и ἐνούσιον 'восущностное' есть всегда сущность или природа. Так, Лица Св. Троицы и каждое порознь, и все вместе суть οὐσία 'сущность', или φύσις 'природа', ибо они ἐνούσιον 'восущностны' друг другу[135]. И человечество Христа, как и Его Божество, вместе и порознь одинаково ὑπόστασις 'ипостась', ибо они ἐνυπόστατον 'воипостасны' друг другу, то есть в Боге Слове имеют одну реальную ипостась[136]. Повсюду наряду с термином ἐνυπόστατον 'воипостасное' Леонтий выясняет и другой термин ἀνυπόστατον 'безыпостасное'. Но, как и ипостась, он может иметь два смысла:

1) то, что вообще не существует, например, 'трагелаф', 'гиппокентавр' (мифические существа),

---

[132] См. De sectis. Col. 1240D = Fragmenta. 2009D, 2012A.

[133] Точный перевод De sectis. Col. 1240D таков: «Следует знать, что воипостасное или ипостась (ἐνυπόστατον ἤτοι ὑπόστασις) имеет двоякое значение. Иногда оно просто сущее (τὸ ἁπλῶς ὄν); согласно этому значению мы называем воипостасными (ἐνυπόστατα) и привходящие признаки (τὰ συμβεβηκότα), хотя они и имеют свое бытие в другом. Иногда оно обозначает и самосущее (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν), как например, индивиды сущностей (τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν), так что бывает, что воипостасное само по себе двояким образом называется воипостасным: поскольку оно есть [просто] сущее, и поскольку оно есть самосущее, то есть, к примеру, Петр и Павел». — *Прим. ред.*

[134] Это утверждение противоречит мнению автора, что воипостасное есть *среднее понятие* между ипостасью и безыпостасным. Кроме того, Леонтий ясно говорит о многозначности этого термина, который может означать не только самостоятельно сущее, то есть ипостась, но и просто сущее, то есть указывать на привходящие признаки. — *Прим. ред.*

[135] Contra Nestorianos. Col. 1560A.

[136] Adversus argumenta Severi. Col. 1944C: ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι 'иметь ипостась в Слове'.

2) то, что хотя и существует, но несамостоятельно и неотдельно и имеет место в чем-либо другом как его акциденция (*τὰ συμβεβηκότα*)[137].

В обоих смыслах *ἀνυπόστατον* 'безыпостасное' служит противоположностью ипостаси и постольку имеет значение в терминологии Леонтия, поскольку помогает рельефнее оттенить понятие ипостаси и выяснить смысл промежуточного понятия *ἐνυπόστατον* 'воипостасное'.

Как же употребляет Леонтий указанные термины в своей христологии и какую роль они в ней играют? Несториане подозревали в учении православных о двух природах признание ими двух ипостасей во Христе: одной — Божественной, а другой — человеческой, ибо *ἀνυπόστατος μὲν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ* 'не может быть природы, то есть сущности, без ипостаси'[138]. Леонтий горячо восстает против такого подозрения, ибо это равносильно было бы разделению единой ипостаси Христа Богочеловека. Он говорит:

> «Безыпостасное никогда не может считаться единосущным с воипостасным (*ἀνυπόστατον τῷ ἐνυποστάτῳ ὁμοούσιόν ποτε οὐκ ἄν λεχθείη*). Если ипостась Бога Слова одна, и она совершенная и единосущная Отцу, то человек, который из нас, или будет во Христе безыпостасным (*ἀνυπόστατον*) и тогда разрешится в пустой звук, или воипостасным (*ἐνυπόστατον*), имеющим свою ипостась, поскольку Он человек (*καθὸ ἄνθρωπος*). Но если Он безыпостасен, то излишне, что Он единосущен с Давидом, ибо ничто безыпостасное не бывает единосущно ипостасному (*ἀνυπόστατον ἐνυποστάτῳ*). Если же Он воипостасный, тогда правильно Он считается единосущным с Давидом, ибо по всему ипостась с ипостасью считается единосущной. Так и исчезает ваш софизм, чтобы не говорить о двух ипостасях тем, кто хочет говорить о двух природах: Бога Слова и человека из нас»[139].

Подобным же образом Леонтий направляет свою терминологию и на позиции монофизитов, 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»[140]. Но мы только говорим, от-

---

[137] De sectis. Col. 1240D, 1241A.
[138] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1280A.
[139] Contra Nestorianos. Col. 1540AB; ср. Col. 1560, 1561.
[140] De sectis. Col. 1248C.

вечает наш автор, что одна есть природа у человека, две же у Христа, что Он сам есть и Бог, и человек, единосущен Отцу и единосущен нам[141].

> «Есть три положения: просто душа, просто тело и абсолютный человек, например, Петр, и как таковой он не единосущен ни с душами, ни с телами, ибо сам не есть собственно ни душа, ни тело. Феодосиане 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)»[142].

Какое же правильное разрешение этого затруднения? — Если будем считать Христа за Бога и человека, — отвечает Леонтий, — и двух абсолютных природах, причем душа и тело будут считаться ли ἐνυπόστατα 'воипостасными' человеку, носителю общечеловеческой природы, подобно тому как Божество и человечество Христа являются συνενυπόστατα 'соипостаными' Христу, Сыну Божию, носителю Божественной Ипостаси[143]. Акефалы возражали православным «Все единственное имеет одну природу, например, солнце, небо и т. п. И Христос, как единственный в своем роде, должен иметь одну природу». Леонтий отвергает такое заключение. Во-первых, указанные предметы не единственные, ибо звезд и солнц на небе много, и само небо не одно, а во-вторых, единство Христа не нарушается наличием в Нем двух природ, ибо «эти природы не самоипостасны (αὐτϋπόστατοι), но воипостасны (ἐνυπόστατοι), ибо обе возглавляются одной ипостасью Христа. Потому и свт. Кирилл Александрийский мог говорить об единой Воплощенной природе Бога Слова»[144].

Откуда же, спрашивается, заимствовал Леонтий этот свой термин ἐνυπόστατον 'воипостасное', из каких источников? Ответ может быть только один: из святоотеческой литературы, а именно из сочинений Каппадокийских писателей, которые, как мы видели, употребляли этот термин при изложении тринитарного учения, хотя и в несколько ином 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 появилось на почве философской обработки

---

[141] Ibid. Col. 1248D.
[142] Ibid. Col. 1249B.
[143] Contra Nestorianos. Col. 1560AB, 1748D, 1749D.
[144] De sectis. Col. 1253AB и др.

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 'вопостасное'. 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, вступления его в самую тесную связь с материальным миром, то есть 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-патрологов[145], Леонтий именно на Аристотеле обосновал свою христологию. Так, Лоофс указывает общий пункт аристотелевской философии с богословием Леонтия в том, что у Аристотеля ποιότητες οὐσιώδεις 'существенные качества' занимают среднее место между сущностью и качеством (οὐσία и ποιόν). Первая сущность (οὐσία πρώτη), по Аристотелю, есть индивид (τὸ ἄτομον), роды же и виды суть сущности второго порядка (δευτέραι οὐσίαι). Но эти последние могут становиться на место первых, как и наоборот. Например, человек (вид) может высказываться и об одном человеке Петре или Павле (индивид). К δευτέραι οὐσίαι 'вторым сущностям' принадлежат те свойства и качества, которые характеризуют саму сущность предмета и которые поэтому нельзя отбросить без изменения или даже уничтожения характеризуемого предмета (ἰδιότητες, ποιότητες οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις 'особые свойства, качества существенные и присущие'). Но эти последние могут индивидуализироваться через 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 δευτέρα οὐσία 'вторая сущность' как вид (εἶδος), как общее (κοινόν), но она

[145] *Loofs*. S. 60-62; *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 383-382; *Urmoni*. P. 144-148.

индивидуализирована через восприятие в ипостась Бога Слова как свою *πρώτη οὐσία* 'первую сущность', иначе сказать, человеческая *φύσις* 'природа', стала *ἐνυπόστατος* 'воипостасной' природой 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 природа (*φύσις*), как природа всякого отдельного человека. Но в таком качестве она уже не подходит ни к *δευτέραι οὐσίαι* 'вторым сущностям', которые у Аристотеля абстрактные понятия, не имеющие для себя, в сущности, никакой, а тем более индивидуальной реальности, ни к *πρώτη οὐσία* 'первой сущности', которая есть единичная вещь или существо, никак и другом не участвующее и с ним ничего общего не имеющее. По Аристотелю, нельзя сказать 'человек', если речь идет об определенном человеке: Петре или Павле, — это нелогично. 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 происхождении термина *ἐνυπόστατον* 'воипостасное' у Леонтия и предложил объяснение этого термина из начал неоплатонизма.

Порфирий учил, что одна сущность может вступать как часть в другую сущность без изменения и превращения. Далее, Аммоний, учитель Плотина, так разрешает, например, вопрос о соединении души с телом. Все умопостигаемое (*τὰ νοητά*) имеет такую природу, которая соединяется с тем, что способно его воспринять, и после соединения остается неизменным и неповрежденным, подобно прилаженным друг к другу элементам. Душа, соединившись с телом, не изменяется *κατὰ σχέσιν* 'по связи'[146]. Таким учением дается прямая аналогия к утверждению неслитного и неизменного соединения Божества и человечества во Христе под началом одной ипостаси Бога Слова. Из начал аристотелевой антропологии, которая трактует человека строго как одну природу и не допускает разделения на две особых природы, взаимно связанных одной жизнью, никоим образом не может быть выведено учение об *ἐνυπόστατον* 'воипостасном'. 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

[146] *Немезий Эмесский.* О природе человека. М., 1996. С. 64, 68.

вместе с тем двойственное, простое и сложное, конкретное и неделимое и вместе с тем — общее и разделяемое, все то, что мыслится в содержании понятия о воипостасной (человеческой) природе Спасителя, — все это для Аристотеля явления несовместимые и даже немыслимые. 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 реальные соединения через таинственное проникновение взаимных противоположностей.

Лоофс не соглашается с объяснением христологии Леонтия из начал неоплатонизма и настаивает на аристотелизме как ее философском основании[147]. 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 такой, 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 его 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 указанных ученых причислять к чистым аристотеликам Леонтия Византийского, нужно считать явное намерение именно к нему 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 Преданием Церкви и

[147] См. статью *Loofs F.* // Theologische Literaturzeitung, 7 (1909). S. 206.

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, термине в сочинениях Леонтия — о термине ἕνωσις 'соединение'. Понятно, почему данный термин встречается почти на каждой странице сочинений Леонтия. Автор все время занят одной мыслью понять и в доступной форме разумно объяснить соединение природ во Христе согласно с определением соборов и учением Свв. Отцов, главным же образом с учением свт. 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 открывалась двоякая задача: обнаружить ложь в понимании сектантами единения и выяснить истинную сущность его на основе здравого разума и Предания Церкви. Итак, прежде всего, что такое ἕνωσις 'соединение' вообще? Это есть соединение двух, во всяком случае более одного. Во-вторых, это есть чистое и совершенное единство, не допускающее ни слияния, ни разделения соединенных. Соединение бывает простое (ἁπλῆ) и сложное (σύνθετος). В первом соединяются простые части, во втором сложные, но в том и другом после соединения соединенные части не уничтожаются и не образуют из себя чего-либо нового, отличного от этих частей[148]. Уже такое, самое элементарное, в сущности, понятие о соединении, является ярким показателем неправды в учении о ἕνωσις 'соединение' несториан и монофизитов, ибо первые разделяют и обособляют соединяемые части, а вторые сливают и уничтожают их. Чтобы прикрыть такую неправду в отношении к Иисусу Христу, те и другие избегали употреблять ἕνωσις 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, им упоминаются следующие:

[148] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1301D, 1304A.

1) *ἡ σύνθεσις καὶ ἕνωσις* ‘единение’ в собственном и чистом смысле слова;
2) *ἕνωσις σχετική, κατὰ σχέσιν* ‘соединение относительное’, ‘по внешности’;
3) *ἕνωσις οὐσιώδης, κατ᾽ οὐσίαν* ‘соединение существенное’, ‘по сущности’;
4) *ἕνωσις κατὰ παράθεσιν* ‘соединение по смежности’, ‘по соположению’;
5) *ἕνωσις κατὰ μίξιν* ‘соединение по смешению’ (в твердых телах);
6) *ἕνωσις κατὰ κρᾶσιν, κατὰ σύγκρασιν* ‘соединение по растворению’, ‘по сраствореннию’ (в жидкостях);
7) *ἕνωσις κατὰ σωρείαν* ‘соединение по собранию’, ‘по группировке’ (например, в партиях);
8) *ἕνωσις καθ᾽ ἁρμονίαν* ‘соединение по соразмерности’, ‘по слаженности’;
9) *ἕνωσις κατὰ κόλλησιν* ‘соединение по спайке’ (например, в металлах);
10) *ἕνωσις κατὰ σύγχυσιν* ‘соединение по слиянию’;
11) *ἕνωσις κατὰ φύρσιν* ‘соединение по впусканию’ (например, закваска в тесте)[149].

Кроме этих терминов соединения, приведенных в *Эпилисисе*, в других сочинениях Леонтия встречаются еще такие:

1) *ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν* ‘соединение естественное’, ‘по природе’[150];
2) *ἕνωσις κατὰ τροπήν* ‘соединение по превращению’;
3) *ἕνωσις κατὰ σύνθεσιν ἤγουν συμπλοκήν* ‘соединение по сложению или сплетению’[151];
4) *ἕνωσις κατ᾽ εὐδοκίαν* ‘соединение по благоволению’[152];
5) *ἕνωσις κατ᾽ ἐνέργειαν* ‘соединение по действию’;
6) *ἕνωσις κατὰ γνώμην* ‘соединение по мнению’, ‘по воле’[153]; и, наконец,

---

[149] Adversus argumenta Severi. Col. 1925C, ср. Contra Nestorianos. Col. 1612D.
[150] Ibid. Col. 1488D, 1589BC; Contra Monophysitas. Col. 1792A, 1816C.
[151] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1304A.
[152] Ibid. Col. 1300B; Contra Nestorianos. Col. 1425C.
[153] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1297D, 1300BC; Contra Monophysitas. Col. 1809D.

7) ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν[154], ἕνωσις ὑποστατική[155] 'соединение по ипостаси', 'ипостасное соединение', которое Леонтий называет ἕνωσις ἀληθής, κατ' ἀλήθειαν[156] '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 (например, вода и масло). К первой категории надо отнести ἕνωσις κατ' οὐσίαν, κατὰ φύσιν и κατὰ σύγχυσιν 'соединение по сущности', 'по природе' и 'по слиянию'. На них опирались аполлинаристы, евтихиане и вообще все монофизиты, 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 ἕνωσις κατὰ σχέσιν 'единство по связи (или по отношению)', κατὰ παράθεσιν 'по положению', κατ' εὐδοκίαν 'по благоволению', κατὰ συνάφειαν 'по союзу' 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 монофизитскую доктрину, он тщательно исследует их излюбленный термин соединения — ἕνωσις κατ' οὐσίαν или οὐσιώδης 'единство по сущности' или 'существенное', ἕνωσις κατὰ φύσιν или φυσική 'единство по природе' или 'природное', и говорит, что такие термины приложимы к обозначению соединения Лиц Св. Троицы, где Лица соединяются по сущности и природе[157].

> «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 из них появится иной вид сущности, что нечестивее всего»[158].

---

[154] Adversus argumenta Severi. Col. 1941B; Contra Nestorianos. Col. 1584A, 1588BCD; Contra Monophysitas. Col. 1800B.

[155] Contra Nestorianos. Col. 1513A.

[156] Ibid. Col. 1557D.

[157] Adversus argumenta Severi. Col. 1941B.

[158] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1305B.

Соединение по естеству, природное (ἕνωσις φυσική), также превращает соединяемые части в одну природу и уничтожает их вместо соединения[159]. То же самое нужно сказать и о соединении κατὰ σύγχυσιν 'по слиянию', которое в результате уничтожает различие природ[160].

Несторианская терминология находит себе в лице Леонтия также строгого критика.

> «Те, кто догматизируют соединение по действию, или благоволению, или по иному какому-либо подобному отношению (ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν, ἢ εὐδοκίαν, ἢ ἄλλην τινὰ τοιαύτην σχέσιν), ничуть не приближаются к истине, впадая в многоразличную ложь»[161].

Леонтий признает наличие во Христе двух энергий, человеческой и Божественной[162], но считает, что такое единение по энергиям односторонне и несовершенно; оно не выражало бы сущности истинного единения, в котором происходит взаимообщение и взаимоусвоение природных свойств и качеств, в том числе и энергий, через единую Ипостась Бога Слова[163]. Каждая энергия подчиняется единому богомужному действованию во Христе. «Единение считается не по энергии Слова, но по целому существенному единению»[164]. Поэтому единение по энергии на самом деле оставляет природы во Христе в полном разделении и потому нисколько не приближается к истине православного понимания догмата Воплощения. То же нужно сказать и о термине единения по благоволению (κατ' εὐδοκίαν),

---

[159] Capita Triginta. Col. 1909D: «Если все единосущные вещи соединяются понятием природы и потому считаются одной природой, иносущные же вещи (ἑτερούσια) обыкновенно соединяются единением, а не природой (ἑνώσει καὶ οὐ φύσει), и не одно и то же — единение и природа (ἕνωσις καὶ φύσις), то, значит, из обоих [происходит] не один и тот же результат (ἀποτέλεσμα). Если же те вещи, которые соединяет природа, считаются одной природой, то те вещи, которые соединяются единением (τῇ ἑνώσει), будут считаться одной ипостасью (ὑποστάσει ἓν εἶναι), а не природой и сущностью (οὐ μὴν φύσει καὶ οὐσίᾳ)».

[160] Adversus argumenta Severi. Col. 1933D, 1936A.

[161] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1300B.

[162] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1320B: *Ἐνέργειαν πρὸς τούτοις, ἄλλην μὲν σαρκὸς, ἑτέραν δὲ θεότητος* 'К тому же иное действие плоти, иное — Божества'. Ср. Contra Nestorianos. Col. 1445A.

[163] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1305CD.

[164] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1352D: *Τὸ δὲ οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Λόγου ἐνεργείας, ἀλλ' ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν ὁλικῆς καὶ οὐσιώδους ἑνώσεως*. Ср. Col. 1932C, 1933B, 1937C.

или достоинству (*κατ' ἀξίαν*). Такое единение представляет одну только фикцию и является своеобразным докетизмом, отрицающим истинное Богочеловечество Христа[165].

Какое же соединение сам автор признает истинным и православным? На этот вопрос читаем такой его ответ в *Эпилисисе*:

«Итак, истинное учение признает тождество по ипостаси»[166]. Такое единение Леонтий называет *ἡ μέση, ἡ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιαίρετος* 'среднее', 'неслиянное и нераздельное'[167]. Смысл таких названий в общем понятен. Это единение строго хранит середину 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: *ἄῤῥητος ὄντως ἐστὶν καὶ ἀνεννόητος μόνη ἡ κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις* 'действительно неизреченным и непостижимым является только единение по сущности, существенное и ипостасное'[168]. Противоречивым здесь является само название: *ἡ κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης* 'единение по сущности и существенное', ибо, как мы видели ранее, 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'. То же самое нужно сказать и о названии Леонтием единения *ἕνωσις φυσικὴ καὶ ὑποστατική* 'единение природное и ипостасное'[169]. Это не значит, что во Христе соединяются природы (*φύσεις*) или что в этом единении слились две особых ипостаси, но только то, что через одну ипостась приходят в столь тесное и реальное единение различные свойства природ, что все человеческое во Христе действительно становится Божественным, а все Божественное — человеческим. Такую

---

[165] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1276A, 1300BC.

[166] Adversus argumenta Severi. Col. 1941B: *Ὁ μὲν οὖν τῆς ἀληθείας λόγος, τὸ μὲν ταὐτὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν*. Ср. Contra Monophysitas. Col. 1809A: *δύο φύσεις τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ ἡνομένας κατὰ τὴν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν* 'две природы одного Христа, соединенные по одной Его ипостаси'; *διὰ τῆς ἑνὸς Χριστοῦ καθ' ὑπόστασιν ἑνώσεως* 'посредством ипостасного единения одного Христа'. Ср. Col. 1800B, 1804C, а также Contra Nestorianos. Col. 1492D, 1640B.

[167] Adversus argumenta Severi. Col. 1941A.

[168] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1300A.

[169] Contra Nestorianos. Col. 1512C, 1513A, 1557D.

терминологию Леонтий употреблял не потому, что считал ее наиболее точной и удобной для своей христологии, а потому, что такими терминами пользовались те авторитеты, которым он неизменно следовал, свв. Отцы — Афанасий и Кирилл Александрийские, и потому, что такую же терминологию употребляли монофизиты и несториане, вкладывая в нее свой специфический смысл, противный истинному, православному учению о Лице Иисуса Христа.

Вообще же в своих сочинениях Леонтий наиболее часто употребляет и наиболее твердо и последовательно защищает один термин единения: *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'единение по ипостаси', и понятно, почему он предпочитает этот термин всем другим. В нем и только в нем он видит выражение Халкидонского определения о Лице Иисуса Христа, которое составляет конечную цель его богословской доктрины. Правда, Халкидонские Отцы не назвали этого термина в своем определении, но нашли, что «во многих местах этот собор назвал одну ипостась и одно лицо (*μίαν ὑπόστασιν καὶ ἓν πρόσωπον*), так что ничего иного он и не мог сказать [относительно соединения], как только соединение по ипостаси» (*εἰ μὴ τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν*)[170]. Затем, Халкидонские Отцы руководствовались учением свв. Кирилла и Льва, а оба они согласно учили, что «соединение произошло по ипостаси, то есть по самобытию, и [есть соединение] самих действительных вещей» (*ὅτι καθ' ὑπόστασιν γέγονεν ἡ ἕνωσις τοῦτ' ἔστι καθ' ὕπαρξιν, καὶ αὐτῶν πραγμάτων*)[171]. Действительно, свт. Кирилл ни о чем так часто не говорит в своих сочинениях, как об одной Ипостаси Иисуса Христа, хотя и состоящей из двух природ. И свт. Лев ничего не старается так ясно доказать, как то́, что во Христе две природы, хотя и соединенные в одно лицо Сына Божия. На вопрос, почему же все-таки этот термин не упомянут Халкидонскими Отцами, Леонтий говорит, что «собор опустил все это, как общее и общепризнанное (*ὡς κοινὰ ὄντα καὶ ὁμολογούμενα*), по подобию первых соборов, во многих случаях опускавших общепризнанное»[172]. 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 *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'единение по ипостаси'. Этот термин характеризует *quo-*

[170] De sectis. Col. 1252D.
[171] Ibid. Col. 1252C.
[172] Ibid. Col. 1252CD.

modo 'образ' 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 Иисусе Христе двух естеств: «Неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно». В этих наречиях именно и задана мысль об ипостасном соединении природ. Соединение природное непременно ведет к 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 Иисуса Христа, 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 лицо 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, имплицитно же утверждается соединение среднее между этими двумя, которое может быть только ипостасным соединением (ἕνωσις 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, то есть сохраняя и присваивая себе как все собственные свойства природ, сообщить им в свою очередь свои ипостасные свойства и особенности. Ипостась в своем существе есть духовная личность, единое, самосознающее «я»[173], которое может

[173] Это точка зрения автора, сформировавшаяся скорее всего под влиянием новоевропейской философии, с трудом может быть подтверждена святоотеческими текстами. Единственное место у Леонтия Византийского (Иерусалимского), где лицо (а не ипостась) отождествляется с самосознанием (с «Я») — это

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, кроме озарения единым Божественным самосознанием, в переживании Сыном Божиим как второй Ипостасью Св. Троицы, не только Божественной, но и совершенной человеческой жизни. Так, по Халкидонскому определению, единение природ во Христе необходимо должно мыслиться как *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'соединение по ипостаси'. Леонтий Византийский прекрасно сознавал эту истину и со всем усердием показывал и отстаивал ее в своих ученых трудах.

На этом мы заканчиваем речь о терминологии Леонтия Византийского. 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, трудновыразимых понятий. При этом мы не должны забывать и о том, что, будучи строгим терминологистом, Леонтий никогда не доходил до буквоедства, до рабства своим терминам и своему словарю с ритористическим пренебрежением к терминологии других богословов. В этом отношении литературные труды Леонтия носят на себе живые 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: *ἀνάκρασις* 'растворение'[174], *κρᾶσις* 'растворение'[175], даже несторианским термином *συνάφεια* 'союз'[176]. Для обозначения человеческой природы Христа он употребляет антиохийский термин *ναός* 'храм'[177], охотно повторяемый несторианами. 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 за-

---

Contra Nestorianos, II.48. PG T. 86. Col. 1601A. См. ниже, статью А. Грильмайера о Леонтии Иерусалимском. — *Прим. ред.*

[174] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1353AB.

[175] Contra Nestorianos. Col. 1512CD.

[176] Adversus argumenta Severi. Col. 1940AB, 1956C.

[177] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1352D: *Ὁ Λόγος ἐκ τοῦ Πνεύματος κτιζόμενον αὐτῷ ναόν, κατ' αὐτὴν τὴν πρώτην ἐνοικεῖ διάπλασιν* 'Слово обитает в храме, созданном Ему Святым Духом, с самого превого [момента его] образования'.

быть 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 них низлагается всякая ересь. После же [соглашения] о началах все сходятся между собой и в словах, так как они [еретики] и слова самих Священных Писаний приписывают себе и приспособляют к своим взглядам... Не из-за слов у нас война, но из-за самих вещей»[178].

Таково убеждение Леонтия относительно значения терминологии и вообще всей внешне-формальной стороны ученобогословских 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 и вместе с тем стремление к ясному и точному словесному выражению тих вековечных 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 Византийского, безусловно, православная христология. Со стороны идейной она всецело стремится к тому, чтобы дать всестороннее оправдание и объяснение установленному Халкидонским собором правилу веры (ὅρος πίστεως) о Лице Господа Иисуса Христа, показать совершенное согласие этого правила с учением Священного Писания и Предания Церкви, равно как и с требованиями здравого разума. Со стороны формальной эта христология представляет самую серьезную и весьма успешную попытку точной словесной формулировки и трактовки таинственнейшего из догматов веры — Воплощения Сына Божия и искупления Им рода человеческого. В этой христологии хотя и не в первый раз, но зато самым решительным образом устанавливаются христологические термины, которые затем и приобретают доминирующее значение в христианской догматике. Среди других терминов — термин ἐνυπόστατον, впервые использованный Леонтием для целей христологии, составляет несомненный прогресс богословской науки и делает большую честь нашему автору.

---

[178] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1360BCD.

Глава 4

Тринитарное учение Леонтия Византийского. 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* 'непорочном зачатии'. 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 Византийский не мог не касаться и других соприкасающихся 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 Собой и об отношениях к миру и человеку. Такое учение на языке того времени называлось в собственном смысле *богословием* (*θεολογία*)[1] в отличие от учения о *Воплощении* (*οἰκονομία*). 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, которые затрагиваются и решаются Леонтием в разных местах его трудов. Прежде всего обратим внимание на то понятие о Боге, которое устанавливает наш автор. В *Эпилисисе* он пишет так:

> «Из всех таинств таинственнейшее есть Сам Бог (*τὸ πάντων μυστηρίων μυστηριωδέστατον αὐτὸς ἐστιν ὁ Θεός*); Бог, Который сокрыт и от святых серафимов, к Которому, как сказал Великий Григорий [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 разума»[2].

---

[1] Adversus argumenta Severi. Col. 1921B, 1924A; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1309B.

[2] Adversus argumenta Severi. Col. 1924B.

Бог есть Дух[3], Существо бесплотное и вечное, неограниченное пространством и временем[4]. Как высочайшее Существо Бог отличается всесовершенными свойствами: вездесущием[5], всемогуществом[6], благостью[7], неизменяемостью[8] и др. Имея одну и ту же простую природу и сущность[9], Бог различается в Ипостасях, или Лицах:

> «Есть одна Ипостась Отца, одна Сына и одна Св. Духа, и эти три ничем не различаются между собой, только по особым свойствам (κατὰ τὰ ἰδιώματα), по которым один есть Отец, другой — Сын, третий — Дух Святой. Так как одна у всех трех сущность, то одно и могущество, одна и воля. Различаются же тем, что Сын рождается от Отца, Дух исходит от Него. А как рождается Сын от Него или как Дух исходит от Него, об этом не нужно стараться узнать. Довольно знать, что не так, как относительно человека, нужно мыслить относительно Отца и Сына и Св. Духа... Вся же Св. Троица есть единое Божество, создавшее вселенную, все видимое и невидимое»[10].

Отношение каждой из трех Божественных Ипостасей к единой Божественной природе или сущности Леонтий понимает и разъясняет по аналогии отношения человеческой личности к общечеловеческой 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 по Св. Троице мы исповедуем три Ипостаси, отличающиеся каждая своими особенными свойствами (ἀφοριστικοῖς ἰδιώμασι), признаем же одну общую всем им природу. Эта природа ипостасна (ἐνυπόστατα) каждому Лицу Св. Троицы, принадлежит Ему во всей целости и совершенстве, а потому как каждая Ипостась в отдельности есть совершенный Бог, так и вся Св. Троица в ее целокупности. Следовательно, Бог по природе Своей есть единица, по Лицам же — Троица, в общем — Троица в единице неслитная и нераздельная[11].

Безусловно, изложенное нами богословие Леонтия вполне православно по своему содержанию, как и его христология, и хотя не

---

[3] Contra Nestorianos. Col. 1477B.
[4] Ibid. Col. 1456A, ср. Adversus fraudes Appollinaristarum. Col. 1956A.
[5] Ibid. Col. 1456B.
[6] Ibid. Col. 1457C.
[7] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1372B.
[8] Contra Nestorianos. Col. 1408A, 1501C.
[9] Ibid. Col. 1589A, 1956A.
[10] De sectis. Col. 1193A, 1196A.
[11] De sectis. Col. 1200A; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1288B; Adversus argumenta Severi. Col. 1917D, 1920D, 1921A.

представляет в себе ничего нового в отношении трактовки, но не лишено и значения хотя бы уже потому, что, как мы знаем, при Леонтии имел место тритеитский спор, начало которому положил во времена имп. Юстина некий Иоанн Аскоснагис[12], а во времена Леонтия и после него продолжал александрийский грамматик Иоанн Филопон[13]. Наш автор в своих сочинениях не занимается этой ересью, несомненно, потому что в его времена она еще не представляла собой 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 Сына[14]. Это, по его словам, вытекает из следующих мест трактата *Contra Nestorianos*.

1) «Отец есть и родитель Слова, и нерожденный, и изводитель Св. Духа (ἐκπορευτὴς Πνεύματος ἁγίου). И Сын есть и рожденный, и Слово, и проводник Св. Духа (διαπορθμευτὴς τοῦ ἁγίου Πνεύματος); это суть многие простые свойства каждой Ипостаси»[15].

2) «Обратите внимание на то, что Ипостась Слова и перед Воплощением имела сочетание свойств хотя и не таких [как у нас]; ибо не только то, что Он получил бытие благодаря рождению, есть свойство Сына, но также и [свойство] не рождать единосущное Слово, и не изводить изначально от Самого Себя Духа (μηδὲ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν Πνεῦμα πρώτως), и не исходить по образу Св. Духа (μηδὲ ἐκπορεύεσθαι κατὰ τὸ ἅγιον Πνεῦμα). Таким же способом сложена не только Ипостась Сына, но и Отца и Св. Духа»[16].

Но, во-первых, 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. Во-вторых, 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 цитате слова: διαπορθμευτὴς τοῦ ἁγίου Πνεύματος 'проводник Св. Духа' переведены в PL по-латыни так: *per quem procedit spiritus* 'через Которого исходит Дух', но здесь

[12] *Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125-143.

[13] De sectis. Col. 1232D, 1233A.

[14] *Rügamer*. S. 153.

[15] Contra Nestorianos. Col. 1485B.

[16] Ibid. Col. 1585C.

видна явная тенденциозность. Слово 'проводник' в приложении к Сыну Божию можно понимать не иначе как только в том смысле, что *через* Него проводится Св. Дух Отцом-Изводителем, то есть отсюда вытекает только учение об исхождении Св. Духа от Отца *через 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 'из сущности Бога через Сына'[17], примечания, в котором читаем: «Этим местом мы подтверждаем вечное исхождение 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 авторитетного места (как в указанном случае у еретика Аполлинария), чтобы не использовать его в своих целях[18].

Однако, что касается Леонтия, то он плохой помощник католикам в их намерениях. Исхождение Св. Духа от Отца δι' Υἱοῦ 'через Сына' ничего еретического в себе не заключает, ибо διά значит здесь не 'через' (в смысле *causa instrumentalis*), а 'сквозь'. «Солнечный луч проходит через (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»[19]. Кроме того, наименование Сына проводником Св. Духа может пониматься и в смысле фактического оправдания слов Спасителя к апостолам о сошествии на них Св. Духа (Ин 14:16, 26; 15:26; 16:13, 15). Равным образом и второе место: μηδὲ ἀφ' ἑαυτοῦ ἐκπορεύειν Πνεῦμα πρώτως 'и не изводит изначально от Самого Себя Духа' можно толковать в двояком смысле. Во-первых, и том, что Св. Дух после первичного (принимая πρώτως 'первоначально', 'во-первых' за наречие порядковое) исхождения от Отца из Его

---

[17] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1972C.

[18] Так, *Копаллик* в цитированном сочинении (Cyrillus von Alexandrien. Mainz, 1881), найдя у Кирилла выражение δι' Υἱοῦ 'через Сына', сейчас же подчеркивает, что в нем содержится учение об исхождении Св. Духа и от Сына. Когда же далее он говорит, что в 7-м диалоге свт. Кирилл доказывает, что Св. Дух есть истинный Бог и исходит от Отца, не прибавляя слов: 'и от Сына', то не находит нужным считаться с этим опровергающим его местом. S. 307-310. Такова католическая аргументация!

[19] *Проф. Некрасов А. А.* Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Св. Духа к Сыну Божию. Казань, 1888. С. 196-200. См. также PG T. 94. Col 832-833 (русский перевод: Творения св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. С. 175).

божественного существа, затем исходит и от Сына, поскольку Сын единого Существа с Отцом; а во-вторых, в том, что Сын вообще не изводит Св. Духа от Самого Себя вначале, в вечности (принимая πρώτως 'изначально' за наречие времени), как и Сам Сын не рождается и не исходит в таком смысле от Св. Духа[20]. Думается, что это второе толкование будет естественнее первого и более соответствует намерению автора — указать отличительные ипостасные свойства Сына до Его Воплощения. Далее, если навязывать автору первое толкование, тогда как же его согласовать с вышеприведенным местом из *De sectis*, где прямо говорится об исхождении Св. Духа только от Отца, и с другим местом того же сочинения (Col. 1220B), где автор специально рассуждает о Божестве Св. Духа и приводит известные слова Спасителя об исхождении Его только от Отца (Ин 15:26)? Как согласовать, далее, это мнимое признание Леонтием *Filioque* с его твердой верой в истину Никео-Константинопольского Символа[21], в котором ничего не сказано об исхождении Св. Духа от Сына? Вообще, сочинения Леонтия Византийского не дают никаких оснований для подкрепления католического догмата о *Filioque*, и ссылкой на него католические богословы только лишний 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 христологом. В особенности же к рассуждению о лице Богоматери его вызывала полемика с несторианами, которые по примеру своего учителя Нестория исходным началом своей догматики ставили ложное представление о Пресв. Богородице. Признавая Деву Марию за *Χριστοτόκος* 'Христородицу', за Матерь простого по природе человека, хотя и соединившегося потом с Богом Логосом, несториане аннулировали этим всю Божественную икономию и дело спасения людей в Иисусе Христе сводили к простому акту страданий обожествленного человека. С другой стороны, монофизиты, с которыми не менее, чем с несторианами, полемизировал наш автор, наоборот, уж очень односторонне понимали слово

[20] Автор не смог разобраться в этой простой фразе, означающей лишь то, что у Сына нет ипостасных свойств ни Отца (как-то: 'рождать единосущное Слово и изводить изначально [то есть предвечно] Св. Духа'), ни Св. Духа (как-то 'исходить от Отца'). См. выше исправленный нами перевод этой фразы. — *Прим. ред.*

[21] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1368B; Contra Nestorianos. Col. 1683B.

Θεοτόκος 'Богородица' в приложении к Деве Марии, именно — как Матерь только Бога, разумея человеческую природу Спасителя поглощенной Его Божеством. Опровержению несторианских взглядов Леонтий посвящает целую 4-ю книгу трактата *Contra Nestorianos*. «Каким образом, — говорит автор, — Христородицей и Человекородицей (*χριστοτόκον καὶ ἀνθρωποτόκον*), зовете вы Ту, Которая есть истинная Богородица?»[22] 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 рождениям, а не по одному исключительному рождению. Таковы все матери человекородицы, 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 Отцом, как рождающий только Единородного Своего Сына, ибо с несторианской точки зрения название родителя дается не по одному, а по многим рожденным сынам[23]. Если же делается исключение для Бога Отца, оно должно быть сделано и для Св. Девы. Имя Божие, далее возражают несториане, употребляется в Священном Писании в различных смыслах (Рим 3:30; Пс 81:1; 1 Кор 8:5). Какой же смысл должно придавать этому имени в названии *Θεοτόκος* 'Богородица'? Разумеется ли здесь Бог по природе, или по усыновлению (*φύσει ἢ θέσει*), или как ложный языческий бог (*τὸ ψευδές*)?[24] Но от последнего значения отказываются даже демоны. По усыновлению никто не может быть Богом, кроме человека, по свидетельству Священного Писания. Поэтому Христос, поскольку Он есть истинный человек, может быть Богом, хотя и рожден Матерью человеческой. 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 и есть Сын Божий и Сын человеческий. Но первое рождение Его совершилось ранее второго, а потому, рождаясь вторым рождением, Христос является во плоти Богом и Сыном Божиим, отсюда и Матерь Его становится истинной *Θεοτόκος* 'Богородицей', а не *Χριστοτόκος* 'Христородицей' или *ἀνθρωποτόκος* 'Человекородицей'[25]. Таковой она именуется, конечно, не по природе своей, ибо она есть только чело-

[22] Contra Nestorianos. Col. 1652C.
[23] Ibid. Col. 1652D.
[24] Ibid. Col. 1653AB.
[25] Ibid. Col. 1653D, 1656A.

ек, но по достоинству (ἀξίᾳ)[26], как Родительница воплотившегося Бога. Несториане все это упускают из виду и сосредоточиваются на тождестве сущностей, или природ, у рождающих и рожденных. От подобного подобный является, от человека рождается только человек. Мария, как человек по природе, могла родить только такового 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 притом рождающих различно и различных существ (то естественно, то чудесно, то телесных, то духовных)[27]. Итак, правильно говорят те, кто считает, 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, отличный от Отца. Подобие не устанавливает сыновства[28]. Сыновство устанавливается на основании особенных, исключительных отношений рожденного к рождающему, 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 узах?[29] Очевидно, так они называются по особенным отношениям к рождающим лицам. И Христос именуется Сыном по личным, а не природным отношениям. Но Лицо Христа есть Лицо 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 только на словах соединилась природа Слова с природой плоти, но Божество, удостоивши соединения с Собой человечество, присваивает его к Ипостаси и Божественным природным свойствам, причем одна природа обожила (ἐθέωσεν) как боготворящая, другая была обожена (ἐθεώθη) как обоготворяемая; та природа превознесена, эта нет, та отдала собственное, эта же восприняла естественные дары. Так совершилось единение лица, не нарушив единения природ»[30].

---

[26] Ibid. Col. 1721A.
[27] Ibid. Col. 1660D-1661A.
[28] Ibid. Col. 1693B.
[29] Ibid. Col. 1680CD.
[30] Ibid. Col. 1748AB.

Как же теперь вследствие такого единения Божества и человечества во Христе Матерь Его не стала истинной Богородицей? Итак, необходимо до́лжно именовать Св. Деву не человекородицею, а святой, праведной и истинной Богородицей[31], непорочной (ἄχραντον)[32], блаженной и всечестной (μακάριαν καὶ πάνσεπτον)[33]. Воздавая Ей такое достодолжное почитание, мы прославляем и величаем Самого всесовершенного Бога[34].

Матерь Иисуса, говорят еще несториане, мы потому не осмеливаемся считать за Богородицу, что нигде Священное Писание так Ее не называет, равно как и из Свв. Отцов 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 более называют его человеческими именами. Но там, где это нужно, они не стесняются именовать Его и Богом, особенно же свидетельствовать о Его Божестве на основании Его необычайных дел. Подражая апостолам, и Свв. Отцы в своих сочинениях постепенно и не сразу приводят людей к сознанию полной справедливости и совершенной необходимости именовать Богородицей преблагословенную Матерь Господа Иисуса Христа. Поэтому 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 слова «Богородица»[35].

Но, отстаивая против несториан наименование Богородицы для Пресв. Девы и потому с особенной силой доказывая Божество Спасителя, Леонтий не доходит до крайности в этом направлении, не оставляет в тени и забвении человечество Иисуса Христа, а вместе с тем и чистое человечество Божией Матери. Говоря о единосущии

---

[31] Ibid. Col. 1712D.
[32] Ibid. Col. 1709D.
[33] Ibid. Col. 1581A.
[34] Ibid. Col. 1712B.
[35] Ibid. Col. 1721ABC; ср. *Cyrillus Alexandrinus*. Quod Maria sit Deipara. PG T. 76. Col. 284A.

рождшегося на земле Сына Божия с Богом Отцом, наш автор твердо высказывается и о единосущии Его со Своей земной Матерью, равным образом и о иносущии этой Матери с другими Лицами (и Троицы[36]. Наличностью истинного и полного человечества во Христе обусловливается истинность и благоплодность самого Воплощения Иисуса Христа. Если Христос не есть единосущный нам человек по Своей земной Матери, тогда Он не от нашего человеческого рода, не Один из нас, а потому никого из нас не мог и спасти, и Его страдания и смерть являются бесцельными, ненужными ни для кого, даже для Него Самого. Но Христос родился от Марии Девы как истинный человек, восприняв немощное, тленное и смертное тело, одушевленное душой ограниченной и способной к страданиям.

> «Если же кто рождается от подобных себе во всем, то сей рожденный необходимо во всем будет подобен и рождающим. Тело человека мы видим подобным его родителям. Но душа рождается от Бога, как первозданный 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 καὶ κατὰ ἀλήθειαν*)»[37].

Потому и Св. Дева Мария есть Матерь полного человечества Христа, по душе и телу. Из этого, однако, не следует, что Пресв. Деву можно именовать душеродицей или человекородицей. Ни тело, ни душа не имеют самостоятельного значения в человеке, а также и во Христе. Душа и тело 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 объединяющая Божественная Ипостась, которая и пребывает всегда неизменной и вечной, хотя в известное время и приняла к ней изменяющееся и смертное человеческое тело. Вот почему, несмотря на то, что Св. Дева родила в лице Иисуса совершенного человека по душе и телу, мы должны именовать Ее только Богородицей, по имени той ипостаси Бога Слова, в единство с которой было воспринято человечество Ее Сына с самого момента зачатия во чреве[38]. 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 он питал к Ней:

---

[36] Contra Nestorianos. Col. 1688CD-1689A.
[37] Ibid. Col. 1685AB.
[38] Ibid. Col. 1704; 1705.

«Прекрасно вы признаете и исповедуете, что Св. Дева Мария по существу почитается святой, и праведной, и сущей истинной Богородицей (ὅσιον καὶ δίκαιον καὶ ἀληθινὸν Θεοτόκον ὄντως) на небесах и прославляется таковой на земле, здравым разумом и неповрежденной мыслью, чистыми же устами и от всех ублажается ныне и во все роды в веках. Аминь»[39].

В полемике с монофизитами Леонтий не имел нужды долго останавливаться на личности Божией Матери, потому что монофизиты не подавали и повода к пререканиям относительно Ее. Только у фракции крайних монофизитов (афтартодокетов, фантазиастов) было нечто, ставившее под подозрение их учение о Θεοτόκος 'Богородице' в применении к Матери Божией. Эти монофизиты говорили о полном слиянии Божества и человечества во Христе 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 обусловливалось правильное понимание тайны спасения во Христе. Вот почему Леонтий и спрашивает монофизитов: «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, родившей иную природу, отличную и от Божественной, и от человеческой»[40] (собственно Христову природу). Выходит, что учение монофизитов по отношению к Св. Деве находится в одной плоскости с несторианами. Выясняя ложность такого монофизитского 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 Ее Спасителя. Все чудесное было обязано действию Св. Духа, сошедшего на Св. Деву и соделавшего Ее способной 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 Господа[41]. 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 одной Божественной

[39] Ibid. Col. 1712D, 1713A.
[40] Contra Monophysitas. Col. 1800A.
[41] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1328CD-1329AB.

ипостаси. А так как это единение природ в Нем нераздельное и существенное (ἀδιαίρετος καὶ οὐσιώδης ἕνωσις), то вывод ясен: Дева Мария есть Богородица как родившая Богочеловека Христа[42].

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 родительницей воплотившегося Господа, Пречистая Дева Мария является перед нами носительницей высшей чистоты и святости, окруженной ореолом исключительного величия и славы, достойной почитания и поклонения не только от всех людей, но и от ангелов. Но при этом наш автор нигде не утверждает, что Пресв. Дева ввиду Своего исключительного предназначения Сама родилась сверхъестественным образом, подобно Ее Божественному Сыну, то есть была непорочно зачата от Св. Духа Своей матерью. Между тем Рюгамер в благочестивой ревности по защите католического догмата о непорочном зачатии Св. Девы (immaculata conceptio) хочет завербовать Леонтия в свидетели веры древней Церкви в этот догмат[43]. Леонтий придает Матери Божией и такие эпитеты, как 'непорочная', 'всесвятая' и т. д. Причина этого будто бы в том, что автор знает о существовании в Восточной Церкви праздника в честь непорочного зачатия Св. Девы. Произвольность заключения Рюгамера не требует даже доказательств. Слишком уже очевидно он навязывает Леонтию то, чего наш автор никогда не говорил. Свв. Отцы Церкви и церковные писатели по чувству горячей любви и искреннего благоговения перед Матерью Божией издревле прилагали к ней те хвалебные и 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 о непорочности зачатия Самой Девы! А потом, это превращение Богоматери в чудесно рожденного человека само собой было бы на руку и монофизитам, и несторианам, и таким образом в корне извращало бы истинное учение о тайне Воплощения и искупления людей через Богочеловека Христа.

В той же благочестивой ревности о своей католической вере, пользуясь тем же приемом голословного навязывания своих убеждений, Рюгамер хочет выставить Леонтия Византийского и защитни-

[42] Ibid. Col. 1352D; Contra Nestorianos. Col. 1720D-1721AB.
[43] *Rügamer*. S. 138.

ком нововведенных догматов Римско-католической Церкви о главенстве Римских епископов и папской непогрешимости[44]. 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 ап. Петра, выразился: *πειστέον γὰρ μᾶλλον τῷ κορυφαίῳ τῶν Ἀποστόλων Πέτρῳ* 'ибо следует скорее верить верховному апостолу Петру'[45], и притом выразился в вопросе афтартодокета-еретика. В ответе же православного, который представляет собой нашего автора, он говорит уже просто: *ὁ Πέτρος* 'Петр'[46]. 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 ἀρχιπροφήτῃ Δαβίδ* 'богоизбранному и первому пророку среди царей — Давиду'. Из прилагаемых здесь автором к Давиду именований 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. Но, во-первых, такой утилитарный способ аргументации, безусловно, чужд всякой науки и совершенно далек от истины. Во-вторых, название ап. Петра корифеем, название в святоотеческой литературе не безызвестное, основывается на признании великих заслуг этого апостола в устроении Церкви Христовой, а не на признании начальственного положения этого апостола в лике Двенадцати, или, тем более, не на признании абсолютной святости и непогрешимости того, кто в смирении своем прямо заявлял о себе: *Я человек грешный* (Лк 5:8). Таким же корифеем в числе апостолов наряду 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, непререкае-

[44] Ibid. S. 141-142.
[45] Contra Nestorianos et Entychianos. Col. 1340A.
[46] Ibid. Col. 1336B; 1340C.

мость и обязательность его определений, в числе которых, 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 патриархов[47].

Учение Леонтия о *человеке*, или его *антропология*, нам до некоторой степени уже известна из главы о его богословско-философском направлении. Но некоторые детали мы все-таки должны здесь воспроизвести, чтобы дать более полное представление об этом предмете. По христианскому учению (*κατὰ χριστιανοὺς*), человек есть живое целое (*τὸ ὅλον ζῶον*)[48] и состоит из души и тела, не предсуществующих до его рождения, но во времени являющихся[49]. Обе эти части соединены в земном существовании человека тесным неразрывным союзом[50], а именно по сущности (*κατ' οὐσίαν*)[51]. Только смерть может положить конец этому союзу, этой единой духовно-телесной жизни[52]. Душе принадлежит господство в жизни и деятельности человеческого тела, так что когда тело находится в покое, например, спит, душа все-таки продолжает жить и действовать (отсюда — сновидения)[53]. Человек есть создание Божие и, как таковое, предназначен был к райскому блаженству, но вследствие преступления заповеди был отлучен от Бога и лишен рая[54]. После этого грехопадения человек в лице Адама сделался тленным и смертным, ибо то, что давало Адаму бессмертие и нетление — древо жизни, было отнято у него[55]. Грехопадение Адама изменило всю человеческую природу и подвергло всех происходящих от него людей той участи, которой подвергся он сам, то есть греховности и смертности[56]. Этот факт греховной наследственности, сам по себе весьма прискорбный, открывал в дальнейшем единственную возможность для восстановления людей в первобытном состоянии через Иисуса Христа. Иисус Христос явился в мир как второй Адам, но уже безгрешный, а потому и носивший в себе начало нетления и бессмертия[57]. Восприятием настоящей человеческой природы Христос приобщился нам, как братьям Своим, стал

---

[47] Деяния Вселенских соборов. Т. IV. 2. С. 151.
[48] Contra Nestorianos. Col. 1513C.
[49] Contra Monophysitas. Col. 1796C.
[50] Contra Nestorianos. Col. 1513CD.
[51] Ibid. Col. 1472B.
[52] Ibid. Col. 1516A.
[53] Ibid. Col. 1456A, 1513C.
[54] De sectis. Col. 1196B.
[55] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1348BC.
[56] Ibid. Cp. Col. 1369BC.
[57] Ibid. Col. 1328BCD.

истинным Сыном человеческим. Соединением же той природы, которую люди имеют после грехопадения, со Своей Божественной Ипостасью Он возвысил нашу природу до Богоподобия и тем открыл всем нам свободный доступ к усвоению всех плодов искупления и спасения, приобретенных через Его страдания, смерть и Воскресение[58].

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 через воду крещения[59], и «через это духовное возрождение (ἀναγέννησιν) от воды и Духа все мы возрождаем плотскую природу в вечно духовную, веруя так рожденному по плоти Христу. Через это душа, сущая во плоти и духовно воспринимающая духовный плод, окончательно соединяется и удостаивается 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 духовно сближается с Духом или Богом Словом»[60]. Такое духовное благодатное сближение Леонтий называет усыновлением человека Богу (υἱοθεσία), которое он строго отличает от сыновства (υἱότης) Бога Слова по отношению к Богу Отцу, которое характеризуется единосущием[61].

> «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»[62]. «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»[63].

В конце же концов это наше усыновление (ἡ ἡμετέρα υἱοθεσία) дарует нам бессмертную и неизменную жизнь и даже обожение нашей

---

[58] Ibid. Col. 1348B; ср. Col. 1701B: «Он обнищал ради нас, чтобы мы обогатились из-за Его нищеты».

[59] Contra Nestorianos. Col. 1697A.

[60] Ibid. Col. 1581B.

[61] Ibid. Col. 1625C, 1628BC.

[62] Ibid. Col. 1629BC.

[63] Ibid. Col. 1629C.

плоти (*ἡ θέωσις τῆς σαρκός*), по подобию обоженной плоти Христа[64]. Залогом такого будущего обожения является в земной жизни Св. Причастие — таинственное участие в Евхаристическом хлебе (*τὴν μυστικὴν τοῦ τῆς εὐχαριστίας ἄρτου μετάληψιν*), согласно с учением об этом Самого Господа[65]. Так как дети приобщаются плоти и крови, то и Сам Он тесно соединяется с ними. Если же соединяется плотью и кровью 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 нетленным[66]. Леонтий учит о всеобщем воскресении мертвых[67]. «Мы видим, — говорит он, — что должно произойти при воскресении само соединение тел, разрушающихся и истлевающих, как давно живших, так и только что умерших, несовершенных и совершенных (людей), относительно которых несомненно, что все из прежде существовавших вещей получат неизменно ипостась»[68], то есть, иначе сказать, Леонтий признает личное посмертное существование человека в будущей вечной жизни.

Помимо изложенного нами учения, у Леонтия местами можно найти рассуждения и по другим вопросам христианской догматики. Так, Леонтий говорит об ангелах добрых и злых[69], о Церкви[70] и других 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 по данному вопросу. Не значило ли бы это, по пословице, «делать льва из ногтя», как рельефно выражается наш автор?[71] Потому мы здесь заканчиваем изложение богословского учения Леонтия Византийского и переходим к рассмотрению доктрины Леонтия с полемической стороны, с которой эта доктрина представляет наибольший интерес для исследователя.

---

[64] Ibid. Col. 1632AB; cp. 1468CD.

[65] Ibid. Col. 1765A.

[66] Ibid. Col. 1744BCD, 1745A.

[67] Adversus argumenta Severi. Col. 1941D: *τὸ αὐτὸ καὶ ἐν τῇ προσδοκωμένῃ κοινῇ ἀναστάσει συμβήσεσθαι πεπιστεύκαμεν* ‘мы веруем, что то же самое произойдет и в ожидаемом общем воскресении мертвых’.

[68] Ibid. Col. 1328BCD.

[69] De sectis. Col. 1265AC; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1369AD.

[70] Ibid. Col. 1384A; Contra Nestorianos. Col. 1733D.

[71] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1377A.

Глава 5

Полемический элемент в сочинениях Леонтия Византийского. 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 монофизитства и его различных сект: евтихиан, севириан, юлианистов, или афтартодокетов, теопасхитов, агноитов. Оригенизм у Леонтия. Общий взгляд на полемическую деятельность Леонтия Византийского.

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: полемика для Леонтия составляет все, начало и конец его писательской деятельности. Об этом свидетельствует прежде всего он сам:

> «Так как воздвигнута вся война (*ὁ πᾶς πόλεμος*) об образе единения, многими не признаваемого... то нужно о 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] слов»[1].

Об этом красноречиво говорят сами названия его сочинений, направленных против различных сект и их представителей. У него, как мы знаем, есть даже специальное исследование обо всех ересях, носящее название: *De sectis*, или *Σχόλια*. Здесь все, как говорит автор, направлено «к доказательству православных догматов и к обличению худославных ересей»[2]. Леонтий, опираясь на слова свт. Епифания Кипрского (IV век), насчитывает в целом 84 ереси[3]. Разумеется, наш автор не исследует всего этого множества ересей, даже не перечисляет их, а обращает внимание только на самые главные из них, особенно на те, которые имели значительное число по-

---

[1] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1297C.

[2] De sectis. Col. 1268A; ср. Col. 1193A.

[3] Ibid. Col. 1200D; на свт. Епифания Кипрского как на авторитет в ересеологии наш автор ссылается еще в Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1376A.

следователей и оказали сильное влияние на последующую жизнь Христовой Церкви. Первая ересь, на которую указывает Леонтий, в то же время и самая древняя — это ересь *иудействующих* (*τὰ τῶν Ἑβραίων δόγματα*)[4]. Против этих еретиков Леонтий доказывает две истины: троичность Лиц в едином Божестве и совершившееся Воплощение Иисуса Христа, как издревле обетованного Спасителя мира. Эти доказательства, заимствуемые нашим автором исключительно из Священного Писания Ветхого и Нового Заветов, не представляют ничего нового и оригинального и являются повторением того, что говорили против иудействующих первые христианские апологеты (например, Иустин Философ в *Диалоге с Трифоном иудеем*).

Близко родственной с этой ересью Леонтий находит ересь *самарянскую* (*τὰ δόγματα τῶν Σαμαρειτῶν*)[5]. Указав 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 Священного Писания. Об этих двух ересях наш автор более никогда не вспоминает в своих трудах, как уже, очевидно, в его время не имевших себе последователей.

Леонтий говорит о ересях *монтанистов* и *манихеев* (*ἡ τῶν Μοντανῶν, τῶν Μανιχαίων*)[6]. 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*)[7] и все Евангельские повествования о Христе стараются истолковать как нереальные. Критике манихейства ввиду его очевидной нелепости Леонтий уделяет мало внимания.

---

[4] Ibid. Col. 1204CD.
[5] Ibid. Col. 1208B.
[6] Ibid. Col. 1213A.
[7] Ibid. Col. 1213C.

Очень кратко также в *De sectis* говорит Леонтий о ереси Павла Самосатского, который «ложно учил и относительно Божества, и относительно Воплощения, который отрицал Св. Троицу, а Христа считал простым человеком» (*ψιλὸν ἄνθρωπον*)[8]. В этом отношении Павел Самосатский отличается и от Нестория, признававшего Св. Троицу и считавшего Христа храмом Бога Слова, и от Савеллия, удерживавшего названия троичных Лиц, хотя и отрицавшего их ипостасность[9]. 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, Нестория[10]. «Этот Павел есть горький куколь диавола, происшедший из Самосаты»[11]. В конце 3-й книги сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий специально выступает против Павла Самосатского и доказывает его несомненное влияние на Нестория. Он представляет целый ряд тезисов, воспринятых Несторием от Павла, анафематствованного православными епископами за 160 лет до него:

«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 матерь 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 (*ἄνθρωπον 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 сказано: *Я видел Духа, сходящего как голубя и пребывающего на Нем* (Ин 1:32), который даровал Ему вознесение. Ибо сказано: *Дав повеления Апостолам, которых Он избрал, Святым Духом Он был вознесен* (Деян 1:2), то есть [Дух] даровал такую славу Христу'[12]...

---

[8] Ibid. Col. 1213D, 1216A.
[9] Ibid. Col. 1216B; ср. Col. 1197D.
[10] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1376C, 1380D.
[11] Ibid. Col. 1389A.
[12] Несторий (или Леонтий) неверно расставил пунктуацию в этой фразе; ср. Синод. пер.: *Он вознесся, дав Святым Духом повеления Апостолам, которых*

> Вот преступник [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)’»[13].

Для Леонтия выяснение этого вопроса о близости учения Павла Самосатского с учением Нестория имело двойную важность и значение. Этим обе ереси взаимно обличали самих себя в своей ложности, как обе осужденные соборными определениями. Кроме того, о павликианстве 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.

Далее, в *De sectis* Леонтий упоминает о ересях Ария, Македония и Аполлинария, причем о первой ереси говорит, что «она погрешала и относительно Божества, и относительно вочеловечения»[14]. О Божестве Арий учил, что «Сын и Святый Дух есть творение Божие (ἔλεγε κτίσμα εἶναι τοῦ Θεοῦ τὸν Υἱὸν καὶ ἅγιον Πνεῦμα). О вочеловечении говорит, что тело Христа бездушно, и что вместо души в Нем — Слово». Критике арианства Леонтий уделяет немного места. Православное учение об Иисусе Христе, по нему, таково:

> «Как Бог Он есть рождение Божие, а не создание» (γέννημά ἐστι Θεοῦ, οὐ ποίημα), а как человек — создание... И если не скажем, что во Христе две природы и не отнесем уничижительные названия к человеческой природе, а — иные к Божественной, 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»[15].

Арианство в чистом его виде не могло, конечно, привлекать к себе внимание Леонтия, как отжившая свое время ересь, но поскольку арианская догматика соприкасалась с несторианством, а она имела такое соприкосновение, то оно не могло не интересовать Леонтия, потому-то он нередко в своих сочинениях вспоминает об Арии и ариана[16].

Он избрал. — Прим. пер.

[13] Ibid. Col. 1389CD, 1392AB.

[14] De sectis. Col. 1216CD.

[15] Ibid. Col. 1217C.

[16] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1369B; Contra Monophysitas. Col. 1809B; Contra Nestorianos. Col. 1460D, 1461A. В этом последнем месте Леонтий

С ересью Македония наш автор почти не вступает в полемику на страницах своих трудов, исключая указанное место в *De sectis*. Но и здесь он не вносит ничего нового в ее обличение, ограничиваясь повторением давно известных мест Священного Писания, в которых Св. Дух называется Богом, имеющим Божественные свойства и действия (Деян 5:3; 13:2; Ин 15:26; Мф 28:19)[17]. Впрочем, Леонтий довольно часто касается учения о третьей Ипостаси Св. Троицы и нередко оттеняет его с такой выпуклостью, которая дает понять, что автор говорит не без полемического настроя[18].

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 явно заблуждался, ибо учил, что тело, которым облечен был Бог Слово, имело душу, а ума не имело, что Слово имело душу как бы неразумную (*ὥσπερ ἄλογον ψυχήν*). Аполлинарий исходит из той мысли, что Бог Слово не может соединиться с обычным человеческим телом, обуреваемым страстями, и душой, зараженной грехом[19], и говорил, что место ума человеческого в воплотившемся Спасителе заступало Его Божество, которое одно только могло сохранить тело Господа бесстрастным и душу — безгрешной. «Мы же скажем, возражает на это Леонтий, — что, наоборот, Христос вернее всего соединился с греховным как нуждающимся во спасении. Ибо Он спасает то, с чем соединился» (*ἐκεῖνον γὰρ ἔσωσεν ᾧ καὶ συνήφθη*)[20]. Последователи Аполлинария, или так называемые аполлинаристы, как известно, довели до крайности идеи своего учителя и пришли к чистому монофизитству. 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* («Против подлогов аполлинаристов»).

> «Тимофей, — 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,

---

разоблачает то́ богохульство Ария и Аполлинария, по которому Христос должен быть признан *ἄνθρωπος ἄλογος καὶ ἄνους* ‘человеком, лишенным разума и ума’.

[17] De sectis. Col. 1220ABC.

[18] Contra Nestorianos. Col. 1477AB, 1561B, 1616D, 1725D, 1728AB.

[19] De sectis. Col. 1220C; ср. Contra Monophysitas. Col. 1809C, 1853C, 1865C.

[20] De sectis. Col. 1220D.

ибо телесная природа человека разной сущности с Богом, и для того, чтобы с Ним соединиться, должна измениться в сущность, подобную Божественной сущности»[21].

За такое учение аполлинаристы, между прочим, и получили название 'синусиастов'[22]. Обличая их, Леонтий называет их не только еретиками, но и сикофантами, то есть клеветниками, ибо они налгали 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 вечному Божеству невидим, по плоти же, которую Он принял от Девы, видим, и то, и другая соединяются в Нем в одно Лицо, и истина не нарушается, так как не из двух лиц Христос, и плоть, управляемая Логосом, не единосущна Богу»[23].

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 Божеством[24]. Разоблачая нечестие аполлинаристов, Леонтий вскрывает перед нами самое больное их место — подделки под отеческие авторитеты, особого рода литературные подлоги, которые были тем предосудительнее, что измышлялись со злой целью и касались лиц, почитаемых всей Церковью. Так они, будучи не в состоянии защитить свои догматические положения, стали надписывать их сочинения Аполлинария, то сочинения, написанные вождями их партии, именами Свв. Отцов: Афанасия Александрийского, Юлия Римского, Григория Чудотворца. Об этой деятельности Леонтия по исследованию указанных аполлинаристских подлогов, ввиду ее высокой 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 Свв. Отцов.

«Я полагаю, — говорит наш автор, — что легко убедиться в истине и признать, что ложно надписанные именем Юлия, Григо-

---

[21] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1976A, 1953BD.

[22] Contra Monophysitas. Col. 1864ABC: *Πολέμων ὁ συνουσιαστής* 'Полемон-сосущественник'.

[23] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1957CD.

[24] Ibid. Col. 1956A.

рия и Афанасия сочинения суть извлечения из писем Аполлинария, из его слов о Воплощении»[25].

Центральным объектом полемических выступлений Леонтия являются несториане и монофизиты, 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 при защите своих положений и опровержении противников. Леонтий старается бороться с ними тем 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 человеком? И каким образом вы можете все, что есть в Писании, относить ко Христу как Сыну Божию? Если вы не за образ и не за аналогию считаете это, сказанное в Писании, и если не фиктивно был назван Иисус 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?»[26]

Несториане думают обличить православных в противоречивости их догматики. Леонтий разъясняет им, что никакого противоречия здесь нет. Они забывают о том, что здесь идет речь именно о единой и живой личности Христа Богочеловека[27], в которой могут вполне неслитно и нераздельно существовать две природы.

«Часто различное по природе обозначается одним именем и удостаивается 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 Евхаристии и Церковь, и именно по той причине, что каждое

[25] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1973C; De sectis. Col. 1251D–1257AB.

[26] Contra Nestorianos. Col. 1620B.

[27] Ibid. Col. 1465B: ζῶν καὶ οὐ θανῶν Χριστός ‘живой и не умирающий Христос’.

делается участником Духа Его... Если же таким образом и Логос и Христос участвуют в некотором общем (то есть 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?»[28]

Несториане не могут понять сущности ипостасного единения Логоса с человеком во Христе, потому не могут и представить одного Богочеловека.

«О единении и взаимной связи (природ) Отцы думали, что она есть существенная (*οὐσιωδῶς*), а вы вводите только внешнюю и мысленную (*σχετικὴν καὶ 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 простой человек» (*ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστόν*)»[29].

Защищая единение существенное и реальное против несториан, Леонтий всегда имеет в виду такое единение, носителем которого является живой субъект, проникающий собой 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 собой аннулирует все их богословские построения. В сущности, 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, вроде: *ἀνέλαβε* 'воспринял', *προσείληφε* 'присоединил', *ἐνεδύσατο* 'облекся', *διπλοῦς γὰρ ἦν* 'ибо был сугуб' и т. д., 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 καὶ ἀνάκρασιν*), сращение и обожение (*συμφυΐαν καί θέωσιν*), кровь Бога, крест, страдание и смерть, а перед ними второе рождение Логоса по плоти', тех они не слушают»[30].

Таким образом, вся аргументация несториан висит в воздухе, ни опирается на одностороннее толкование Священного Писания и творений Свв. Отцов.

---

[28] Ibid. Col. 1648AB.
[29] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1380D.
[30] Ibid. Col. 1377D, 1380A.

Со 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, и допытываются сначала у колеблющихся, кто им более нравится из Отцов, и затем подсовывают им книги с подмененными именами, и 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 признают за своих сообщников[31]. Разоблачая далее нечистые приемы, практикуемые несторианами в деле совращения православных, Леонтий указывает на их хитрость и коварство, с которыми они подходят к намеченной жертве. Опутав ее своими сетями, они тотчас же стараются ее использовать для утверждения своего нечестия, заставляют изучать сочинения писателей и извлекать 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, то сказали: '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, придя в сомнение относительно слышанного, сказал, что быть не может, чтобы можно было 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 Φιλομαριαμῖται) во имя Марии'»[32].

Характеризуя несторианство как доктрину, Леонтий называет его человекопоклонничеством (ἡ ἀνθρωπολατρεία)[33] и нечистыми догматами безбожия: τὰ τῆς ἀθεότητος μυσαρά[34]. Такой строгий от

[31] Ibid. Col. 1361ABC.
[32] Ibid. Col. 1364AB.
[33] Ibid. Col. 1380D.
[34] Ibid. Col. 1365A.

ник, однако, совершенно справедлив, ибо несторианство своим религиозным разделением Христа на Бога и человека, своим признанием исторического Христа за обожествленного человека, а Св. Девы за человекородицу, отрицает истинного Бога в нашем Спасителе и фактически проповедует безбожие и человекобожие взамен Богочеловечества и обожения человека. Главной причиной такого религиозного отношения в несторианской догматике Леонтий считает увлечение рационализмом и пренебрежение верой, без участия которой невозможно познание религиозных истин. «Итак, Бог не соединил Слово с каким-либо человеком из нас. Как пыль перед лицом ветра, разлетаются и рассеиваются все ваши софизмы, потому что они построены на неверии и на незнании путей Божественного Совета»[35].

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 богозданной двоицы, этих двух сирен, губивших людей своим смертоносным пением»[36]. Диодор и Феодор в свое время пользовались большим почетом в Восточной Церкви, как борцы против ересей Ария, Македония и Аполлинария. Их деятельность одобряли и сочинения их хвалили многие православные Отцы, например, свт. Василий Великий, Иоанн Златоуст и даже (сначала) Кирилл Александрийский[37]. Если бы осудить этих знаменитых и влиятельных епископов за их нечестие, то на Востоке могло бы возникнуть опасное волнение, мог бы легко образоваться раскол. Потому-то православные пастыри хотя и скоро осознали всю пагубность их учения, однако воздерживались от публичного осуждения. Но такое боязливое отношение не замедлило принести свои горькие плоды: сочинения этих епископов распространились, и их идеи укоренились в обществе. Во времена императора Юстиниана 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, дать им надлежащую оценку и подготовить общественное мнение к их осуждению. Собственно на Диодоре Леонтий мало останавливается, считая его менее винов-

[35] Contra Nestorianos. Col. 1413A.
[36] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1389B.
[37] De sectis. Col. 1221A, 1237B.

ным в происхождении несторианства, нежели Феодора. Все-таки он резко высказывается о нем, как «виновнике зол и нечестия»[38], в доказательство чего приводит цитаты из его сочинения против синусиастов[39]. Эти цитаты вскрывают настоящие воззрения Диодора на Христа Спасителя как на простого человека по своей природе и как на Сына Божия только по благодати, из-за обитания в нем Логоса[40].

С особенной силой Леонтий обрушивается на Феодора Мопсуестийского. Он клеймит Феодора самыми унизительными эпитетами, чтобы нагляднее показать, чего заслуживает своими нечестивыми деяниями и учением этот ересиарх. Перечисляя заблуждения Феодора, Леонтий прежде всего укоряет его в искажении смысла слов Священного Писания ложными перетолкованиями. «Иначе как беснованиями я не могу назвать его толкования Священного Писания»[41]. Само число канонических книг Писания Феодор урезал, подвергнув сомнению в смысле подлинности книги Бытия, Иова[42] и совершенно исключив из числа богодухновенных книг Песнь Песней, многие Псалмы, 1 и 2 книги Паралипоменон, книгу Ездры и Послание Иакова[43]. Феодор даже предлагает другой символ веры или, лучше сказать, суеверия, научая после веры в Бога Отца, Сына и Св. Духа верить в Господа Иисуса Христа, вводя в Троицу четвертое лицо (*τέταρτον πρόσωπον*) и разделяя Христа на два лица, приписывая истинному Богу то, что Божественно, и рождение свыше (*τὰ θεῖα καὶ τὴν ἄνω γέννησιν*), собственно же Христу — свойственное человеку и человеческое (*τὰ ἀνθρωποπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα*) и сверх того рождение от Девы[44]. Слово *Θεοτόκος* 'Богородица' в приложении к Св. Деве этот достойный проклятия муж осудил публично в Антиохийской церкви, чем и восстановил против себя народ[45]. Другими заблуждениями его в догматах было отрицание Адамова греха, который очистил Своими страданиями Христос Бог, отрицание тварности ангелов, наказуемости антихриста и бытия Промысла Бо-

---

[38] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1364C.

[39] Ibid. Col. 1385D, 1388A-D.

[40] Ibid. Col. 1388A: *Τοῦ αὐτοῦ (Διοδώρου) ἐκ τοῦ αὐτοῦ λόγου: Χάριτι Υἱὸς ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ Θεὸς Λόγος; τὸ μὲν χάριτι καὶ οὐ φύσει, τὸ δὲ φύσει καὶ οὐ χάριτι 'Из того же Слова того же (Диодора)*: «Человек от Марии — Сын по благодати, а [Сын] по природе — Бог Слово; первое — по благодати, а не по природе, второе — по природе, а не по благодати»'.

[41] Ibid. Col. 1364C.

[42] Ibid. Col. 1384C.

[43] Ibid. Col. 1365D, 1368A.

[44] Ibid. Col. 1368B.

[45] Ibid. Col. 1364D.

ния. Даже в представлении о Боге, как высочайшем благе и источнике благ, Феодор оказывается неправомыслящим.

> «Твое учение в этом случае превзошло Евномия»[46], — говорит Леонтий. — «Мало и даже ничуть не отстал ты от краснобая Маркиона и его принципов»[47]. «И еще смеет он [проповедовать] иное зло, не лучше вышесказанных: сочиняет иное возношение (ἀναφορὰν ἑτέραν) кроме завещанного Церквям Отцами, не почтив то, которое [предано] от апостолов, и то, которое написано Великим Василием в том же Духе, считая его чего-то стоящим, и в этом возношении богохульств (а не молитв) он совершил Евхаристию. Может ли быть более достойный антихрист, так осмеивающий Христа и старающийся Его подменить?»[48]

Но главное заблуждение Феодора, вершина его нечестия в том, что у него появился человек, уравненный с Троицей.

> «Ты навязываешь этому человеку [Христу] святое рождение и отличное воспитание, едва возвышающееся над пророческим. Ты проповедуешь, что Он, преуспевая в добродетели, постепенно очищался. Крестишь Его, но не прежде, чем считаешь его усовершившимся в добродетели. Иисус Христос называется и совершенным, но постепенно приближается к евангельской жизни и исполняет ее. Ты ведешь Его на крест против воли, чтобы умереть [Ему] сколько за Себя, столько же и за весь мир»[49].

Уча так, Феодор ясно отрицает принесенное Господом Иисусом Христом спасение[50], не только повреждает веру Никейского собора, но и в корне разоряет ее всю и вводит вместо нее другую, иной символ веры или, лучше сказать, суеверие[51]. Из-за всего этого Леонтий считает Феодора даже хуже самих демонов, которые не отрицали во Христе Спасителе Сына Божия[52].

Чтобы не показаться голословным в своих изобличениях лживости учения Феодора и его приверженцев, которых было не мало в палестинских обителях[53], Леонтий приводит обильные цитаты из его многочисленных трудов[54]. Эти труды пользовались широким рас-

---

[46] Idid. Col. 1369A.
[47] Ibid. Col. 1372B.
[48] Ibid. Col. 1368C.
[49] Ibid. Col. 1373AC.
[50] Ibid. Col. 1385C.
[51] Ibid. Col. 1368B.
[52] Ibid. Col. 1368C.
[53] *Cotelerius.* Vita Sabae. T. 3. P. 344, 345, 368.
[54] В различных местах сочинений Леонтия можно найти очень много указаний на эти труды Феодора. Так из экзегетических сочинений указываются:

пространением в Восточной Церкви благодаря популярности их автора. Но когда в разгоравшейся 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)[55]. 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 сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*[56].

толкования на Евангелия Матфея, Иоанна и Луки (Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1384D), на послания ап. Павла к евреям, коринфянам, галатам (Ibid). Из догматико-полемических трудов отмечаются: о Воплощении Бога Слова (иронически называемое Леонтием: κατὰ τῆς τοῦ Θεοῦ Λόγου ἐνανθρωπήσεως *Против вочеловечения Бога Слова*. Col. 1376B, 1384C. Ср. *Mai* I Scriptorum veterum nova collectio. T. VI. P. 229 и далее), сочинение против Евномия (иронически называемое у Леонтия τὰ ὑπὲρ Εὐνομίου κατὰ Βασιλείου «В защиту Евномия против Василия». Col. 1384D), сочинение против ариан, Македония и Аполлинария (в De sectis. Col. 1221A). Из апологетических сочинений Феодора Леонтий упоминает: ὁ κατὰ Μαγουσαίων, или τὰ κατὰ Μαγουσαίων λῃρήματα (Col. 1384C, 1375C), то есть против персидских магов, о которых писал и свт. Василий Великий (Письмо 250 // Творения Василия Великого. СПб., 1911. Т. III. С. 318). Подробное исследование и изложение содержания сочинений Феодора или, вернее, отрывков из его сочинений можно найти в монографиях: *Kihn H.* Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg, 1880; *Гурьев П.* Феодор Мопсуестский. М., 1890.

[55] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1284C. — Слово ἀμύητος имеет противоположное значение: 'непосвященный'. — *Прим. ред.*

[56] В 86 томе *Патрологии* Миня эти цитаты из сочинений Феодора все целиком опущены с такой оговоркой: «Они существуют среди сочинений (inter opera) Феодора» (PG T. 66. Col. 672). В *Gallandius A.* Bibliotheca veterum patrum (T. 12) после 3-й книги Contra Nestorianos et Eutychianos находим следующие цитаты из Феодора: 1) ex libro VII ejus contra incarnationem 'из 7-й его книги против Воплощения' (P. 691-692), 4 фрагмента; 2) ejusdem ex libro VIII, 3 фрагмента; 3) ejusdem ex libro IX, 2 фрагмента; ejusdem ex libro X, 3 фрагмента (P. 693); 4) ex libro XII, 8 фрагментов; ex libro XIII, 5 фрагментов (P. 694); 5) ex libro XIV, 2 фрагмента; 6) ex libro XV, 2 фрагмента (P. 695); 7) ejusdem haeretici Theodori ex libro IV contra Apollinarium 'того же еретика Феодора из 4-й книги против Аполлинария', 3 фрагмента; 8) ex libro III, 2 фрагмента (P. 695-696); 9) ejusdem ex interpretatione psalmi VIII 'его же из толкования на Пс 8', 1 фрагмент (P. 696). Во всех этих местах Феодор действительно выступает *contra incarnationem*, то есть против истинного учения о Воплощении Иисуса Христа. Он настаивает на том, что Иисус есть имя простого человека, с которым соединился

Совершенно понятно, почему Леонтий так много внимания уделяет Феодору и так жестоко его критикует. Он видит в Феодоре родоначальника несторианства, а 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, — говорит 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»[57].

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, из-за которых он вздумал популяризировать идеи Феодора.

> «Правильно полагать, — читаем у Леонтия[58], — 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 (то есть его предшественники по заблуждению). Ибо в ученике совершенном, как говорит Писание, подобно своему учителю, они принесли свои плоды».

Ревнитель Православия, Леонтий не мог примириться с этой безнаказанностью 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 публичным осуждением и отлучением Феодора и его сочинений, а вместе с тем и сочинений лиц, обнаруживших до некоторой степени солидарность с его взглядами — Феодорита Кирского и Ивы Едесского. Такого благоприятного результата от своей полемической агитации Леонтий не мог, конечно,

---

Логос, сообщивший человеку божественное достоинство. Он может называться Сыном Божиим, но не по природе, а по благоволению, по которому назывались в прошлом и могут называться в будущем и другие люди. Поэтому Дева Мария есть человекородица, хотя может называться и Богородицей, как родившая сына, удостоенного в соединении с Логосом чести и славы Божества. Такое учение, безусловно, есть отрицание тайны Боговоплощения, вызвавшее вполне заслуженное осуждение со стороны Леонтия.

[57] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1392D.

[58] Ibid. Col. 1381C.

и ожидать. Но для него вообще было важно то, чтобы христианское общество выяснило наконец себе, откуда течет мутная волна несторианского нечестия, сознало 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.

Ничуть не менее, чем несторианством и его представителями, Леонтий был занят монофизитством и его вождями. Симпатии к этой секте на Востоке были несомненны и глубоки, особенно в Палестине, которая всегда стояла в идейной зависимости от Александрии, этого главного гнезда монофизитства. Борьба с последним доставалась Леонтию труднее, нежели с несторианами, которые встречали себе сочувствие только в последователях антиохийской школы и в «западниках», то есть в приверженцах Западных латинских богословов, тоже придерживавшихся антиохийского направления[59]. Учитывая это последнее обстоятельство, Леонтий справедливо полагал, что самым действенным средством к ослаблению монофизитства 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 Nestorianos et Eutychianos* рассуждением о том, что несторианство и монофизитство, в сущности, приводят не к чему иному, как к докетизму в представлениях об Иисусе Христе. Объясняя надпись своего первого произведения[60], Леонтий говорит:

> «Надписание этого сочинения (именно: *τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Κυρίου καὶ ἀνθρωπότητα ἐναντίας δοκήσεως Νεστορίου καὶ εὐτυχοῦς ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή* — 'Обличение и опровержение противоположного докетизма Нестория и Евтихия относительно Божества и человечества Господа'), употреблено в применении к надлежащей цели — обличению и опровержению противоположного докетизма относительно Божества и человечества во Христе Нестория и Евтихия, ибо один обратил в фикцию Божество, а другой — человечество Христа, догматизируя при посредстве настоящих, на первый взгляд, терминов».

Таким образом, монофизитство с несторианством согласно сходятся в одном: отрицании реальности исторического значения

---

[59] Неясно, кого автор имеет в виду, поскольку Западная христология в то время (как, в общем, и впоследствии) была православной, яркий пример чему мы видим в лице свт. Льва Великого. — *Прим. ред.*

[60] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1269B, 1273C.

факта Воплощения Иисуса Христа, в совершенно ложном представлении о Его личности.

Монофизитские взгляды во времена Леонтия находили себе место во многих сектах, называвшихся неодинаково[61]. Главными из них были: евтихианство, севирианство и феодосианство, носившие имена своих основателей и вождей. Характеризуя монофизитов, в общем и главном исповедовавших одинаковую доктрину, Леонтий справедливо называет их миксофизитами и считает их более за корыстолюбцев, нежели за христолюбцев (*ὡς μιξοφυσίταις ὡς φιλοχρύσοις μᾶλλον ἢ φιλοχρίστοις*)[62]. Такая характеристика дает нам понять, с одной (практической) стороны, что монофизиты в VI веке были 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 монофизитского духовенства, которое ходит по женщинам своей общины ради скверного прибытка, не довольствуясь платой за службы в гинеконах (*εἰς τὰς γυναικωνιτίδας*), и добивается себе месячных и годичных стипендий за хождение[63]. С другой (теоретической) стороны, Леонтий хочет указать, что монофизиты вообще приняли в основание своей христологии учение об одной природе Иисуса Христа, образовавшейся из смешения двух, вошедших в состав Христа[64]. Как могли смешаться эти совершенно разнородные природы — Божество и человечество, и что получилось в результате такого смешения, монофизиты ни сами не давали себе отчета, ни вопрошающим не представляли объяснений, полагая, что для всемогущества Божия все возможно. «Он воплотился, — говорят они, — как восхотел и как Сам один знал»[65]. Но говоря о смешанной природе в воплотившемся Христе, все монофизиты имели, однако,

---

[61] *Dionysius Petavius*. Opus de Theologicis dogmatibus. Romae, 1850. P. 361: «Есть десять рогов вредоносного зверя, именуемого монофизитством» (Дан 7:7; Откр 12:13). Монофизитство вообще испытало сильное дробление, так что в нем можно насчитать не десять, а гораздо больше сект. Болотов насчитывает 16 партий, постепенно образовавшихся в монофизитстве (см. *Болотов*. Лекции по истории древней Церкви. Т. 4. С. 357-358).

[62] Contra Monophysitas. Col. 1889B.

[63] Ibid. Col. 1892A.

[64] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1273C: *οἱ τῆς Νεστορίου ἀνθρωπολατρείας καὶ οἱ τῆς εὐτυχοῦς φαντασίας, μᾶλλον δὲ οἱ τῆς ἑκατέρας φαντασίας μαθηταί* 'ученики Несториева человекопоклонничества и Евтихиевой выдумки, скорее же ученики и той и другой выдумки'.

[65] Ibid. Col. 1300A.

тенденцию к признанию в результате соединения именно Божественной природы, так как человечество должно было потонуть и раствориться в Божестве наподобие капли уксуса в море. Такую теорию монофизиты старались обосновать как на свидетельствах Священного Писания, так и особенно на соображениях разума. Наиболее убедительным аргументом в этом случае им казался пример человека и приложении ко 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, так как таковую и признавал свт. Кирилл Александрийский, служивший для монофизитов, вообще, главной опорой в защите их взглядов.

Вступая в полемику с монофизитами, Леонтий хорошо понимал, что камнем преткновения для монофизитов в отношении православной христологии служит то, что в одном субъекте вместе и одновременно могут существовать две различные природы. Природы безыпостасной не бывает, рассуждали они, следовательно, с признанием двух природ вводится признание двух ипостасей, двух сынов, то есть несторианство. Опровергнуть этот неправильный взгляд Леонтий почитал своим первым и существенным долгом в борьбе с монофизитами. Поэтому недаром наш автор, как мы и указывали ранее, так много и так настойчиво в своих антимонофизитских трудах говорит о различии терминов ипостаси и природы (например, в *De sectis*, *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Capita Triginta*, *Эпилисе*); недаром он так много занимается здесь выяснением понятия истинного единения в применении ко Христу и ко всякому человеку (особенно в сочинении *Contra Monophysitas*).

> «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 водой, не приходит в одну природу с водой, но в одну ипостась, также и железо с огнем — в одну ипостась раскаленного куска, и камни и дерево приходят в некую ипостась дома, самые эти природы, взаимно соединенные, связанные в одно существование и состояние, и образуют некоторую ипостась дома»[66].

Таким образом, одна ипостась может объединять в себе несколько различных природ без их смешения. А потому, говоря о со

[66] Contra Monophysitas. Col. 1813D, 1816A.

единении природ в Иисусе Христе, мы всегда 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.

> «Начертим 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»[67].

Этот простой геометрический пример ставит монофизитов в тупиковое положение с их желанием считать одну природу во Христе, которая составилась из Божества с человеческой плотью. Перед ними открывается дилемма: или признать, что природа Отца причастна плоти, или не смешивать плоть с Божеством в одну природу Сына и Слова. Из такой дилеммы выход может быть только один: согласие со вторым положением.

Не может помочь монофизитам и любимая ими аналогия человека и ссылка на Кириллову формулу: *μία φύσις* 'одна природа'.

> «Вы, пользуясь примером человека, разрушаете и пример вместе с образцом, — говорит Леонтий. — И мы говорим, что одна природа у человека, но не так, как вы говорите, привлекающие 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»[68]. «Потому мы не отвергаем, — рассуждает далее Леонтий, — названия части именем целого, ибо одна природа представляет целое человеческого вида, так как ничто из того, что значится под этим видом, не различается от этого вида, 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 одной, то двумя природами. Одну природу он имеет ради видового общения, две же из-за частей, которые не изменяются одна в другую. Во Христе же, раз Он не есть вид, как могут считаться две природы за одну?»[69]

---

[67] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1292CD.
[68] Ibid. Col. 1289CD.
[69] Ibid. Col. 1292AB, ср.: De sectis. Col. 1245CD, 1248AB.

«Итак, — говорит Леонтий в другом месте, — поистине (*φιλαλήθως*) всех, признающих по некоторому еретическому намерению одну природу Бога Слова Воплощенную, до́лжно отвергать, равно как и тех, кто в некотором нечестивом смысле признает двойство нераздельно соединенных природ Христа, одобрять же нужно как тех, кто говорит, что одна природа Бога Слова Воплощенная, как бы природа Логоса, с другой природой, именно с природой плоти, соединенная по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*), так и тех, кто признает двойство нераздельно соединенных природ, рассматриваемых не в отношении сущности, но по самой ипостаси (*κατὰ τὴν ὑπόστασιν αὐτὴν*), то есть в показание одного Лица из обоих, как бы имеющих самое взаимное единодушие (*ὡς τὴν αὐτὴν οὖσαν ἑκατέραν ὁμολογίαν*)»[70]. «Так как и отец Кирилл признавал тот же самый смысл в словах: 'одна природа' (*μία φύσις*), то, по его и православно думающих пониманию, природы Христа соединены в одну по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*), а по исповеданию мудрейшего Льва и Свв. Отцов Халкидонского собора следует слушать его самого (Кирилла), говорящего в письме к Евлогию следующее: 'Если говорим о соединении (*ἕνωσιν*), 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'»[71].

Выписанные нами места говорят сами за себя и не нуждаются в комментариях, ясно показывая, что центром полемики Леонтия с монофизитами служило всегда правильное понимание единства во обще и ипостасного единства в частности, и правильное истолкование христологии Кирилла, которого монофизиты ошибочно призна вали за своего единомышленника.

Вооружаясь против общего монофизитского тезиса об одной Божественной природе во Христе, Леонтий не оставлял без внимания и других заблуждений, какими те или другие монофизитские секты различались друг от друга и от Православной кафолической Церкви. Так, прежде всего Леонтий выступает против Евтихия, родоначальника того евтихианства, которое породило из своих недр все множество монофизитских толков. Заблуждение его наш автор полагает в признании им одной природы (*μία φύσις*), образовавшейся во Христе после единения (*μετὰ ἕνωσιν*) природ вследствие чрезмер

[70] Contra Monophysitas. Col. 1812D.
[71] Ibid. Col. 1813AB.

ности (слишком тесного) единения (διὰ τὴν ὑπερβολὴν τῆς ἑνώσεως), и кроме того, в отрицании им единосущия нам (ὁμοούσιον ἡμῖν) тела Христова[72]. Евтихий признавал неизреченную плоть вместо естественной и нашей (τὴν ἄῤῥητον σάρκα ἀντὶ τῆς φύσει καὶ ἡμετέρας)[73]. Но как представлять эту человеческую плоть, эту человеческую природу Спасителя? На этот вопрос евтихиане (οἱ τῆς εὐτυχοῦς μοίρας)[74] 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, конечно, потому что в его время оно едва ли 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 монофизитства. Твердости убеждений этого мужа, его преданности своему делу отдавал должную справедливость и наш автор, когда говорил: «Он (Севир), горячо противодействуя догмату (Халкидонскому), сам никак не хотел быть осужденным всецерковным собором (πανεκκλησίῳ συνόδῳ)»[75]. Севир 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 цитаты из его различных книг[76]. Есть произведения Севира в переводе на сирийский язык, но издание их пока еще осуществлено отчасти[77]. 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[78].

---

[72] De sectis. Col. 1224D, 1225A.

[73] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1276A.

[74] Ibid. Col. 1276D.

[75] Contra Monophysitas. Col. 1845AB.

[76] *Болотов.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 336.

[77] *Krumbacher.* Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 51. — О новых изданиях Севира см. Patrologia. A cura di *A. di Berardino.* Genova, 2000. Vol. V. P. 201-202. — *Прим. ред.*

[78] Сведения автора явно устарели. О новых исследованиях учения Севира Антиохийского см. Ibid. P. 202. — *Прим. ред.*

Однако для Леонтия Византийского Севир не представляет собой ничего неопределенного. Он с полной уверенностью смотрит на Севира как на явного еретика и врага Церкви Христовой. Вполне осознавая могучую силу и влияние этого религиозного вождя, Леонтий всегда охотно заводил о нем речь в своих полемических трудах. Некоторые из этих трудов посвящены исключительно обличению Севира и его адептов, например *Capita Triginta*, *Эпилисис*. Но что же собственно еретического и угрожающего Православию представляло собой учение Севира? Севир заявил о себе как об ожесточенном противнике Халкидонского собора и его определения о Лице Иисуса Христа. Он считал это определение неслыханной новизной, идущей совершенно вразрез с учением Отцов Церкви, особенно свт. Кирилла Александрийского. Халкидонский догмат он квалифицировал как измену древневосточному Православию, рабство перед Западными авторитетами, религиозный либерализм и политическое прислужничество. В своем враждебном настроении и отношении к Халкидонскому собору Севир не стеснялся публично громить его анафемами, равно как и всех, кто признавал его догмат[79]. Чем же, собственно, с точки зрения нашего автора Леонтия объясняется такое оппозиционное отношение Севира к Халкидонскому собору?

> «Севир провозглашал, — пишет Леонтий, — что Халкидонский собор до́лжно 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 Свв. Отцов и не мог найти никого, кто бы признавал, что две природы во Христе, как постановили Отцы Халкидонского собора, определившие, что Христос существует в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν)'»[80].

Из этих слов видно, что Леонтий считает Севира за чистого монофизита, признающего во Христе одну природу и отрицающего наличность двух естеств. Леонтий приводит и философскую защиту Севиром этого тезиса. В *Эпилисисе* акефал, то есть севирианин, говорит, что «все единственные в своем роде монады имеют одну природу, как и одну ипостась, например солнце, небо и прочее. Так и Христос, как единственное в своем роде Лицо, должен быть единым по природе и ипостаси»[81].

---

[79] По сообщению Евагрия, Севир написал соборное послание, в котором предал анафеме Халкидонский собор и всех, исповедующих во Христе два естества. PG T. 86. Col. 2668-2669.

[80] Contra Monophysitas. Col. 1844D, 1845A.

[81] Adversus argumenta Severi. Col. 1928B.

Доискиваясь той первичной и главной причины, которая порождает из себя эту монофизитскую догму, наш автор останавливает внимание на отождествлении Севиром понятий природы и ипостаси. Не только *φύσις* 'природа' и *ὑπόστασις* 'ипостась', но и *πρόσωπον* 'лицо' и *οὐσία* 'сущность' Север хочет считать однозначными. «Верно, — говорит акефал, — что в богословии ипостась и сущность, или природа (*ἡ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία, ἤτοι φύσις*) не одно и то же, — в икономии же [то есть в христологии] они одно и то же между собой»[82]. Отсюда мы должны заключать с несомненностью то, что Север упорно и без достаточных оснований не хотел принимать уже достигнутых в эпоху триадологического спора результатов по разработке точной терминологии. Очевидно, на него нисколько не подействовали Каппадокийские Отцы, приложившие столько стараний для выяснения терминологических вопросов. Север хочет слушать одного свт. Кирилла Александрийского и руководствоваться 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 в фазу строго логических построений и определений. В результате Север попал со своей христологией в совершенно запутанное положение.

С одной стороны, Север ничего не имеет против дифизитства и, стало быть, не должен иметь ничего и против Халкидонского определения. В тех извлечениях из сочинений Севира, которые мы находим у Леонтия[83], легко заметить признание Севиром двух природ во Христе, если не существенно соединенных между собой, то по крайней мере *θεωρίᾳ μόνῃ* 'только в умственном созерцании', *ἐπινοίᾳ μόνῃ* 'только в мышлении'[84], и при этом сохраняющих в своем соединении свое различие[85]. У Севира легко найти даже признание термина *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'соединение по ипостаси'[86], который нашим автором почитается за наилучшее выражение соединения природ во Христе. У Севира же можно видеть и употребление таких совершенно православных выражений, как: *εἷς Χριστὸς ἐν τῇ συνθέσει* 'один Хри-

---

[82] Ibid. Col. 1921B, 1924C.

[83] Contra Monophysitas. Col. 1841BC, 1845BCD, 1848, 1849A.

[84] Ibid. Col. 1841C; ср. Adversus argumenta Severi. Col. 1929D.

[85] *Καὶ ἄτρεπτα ἐν τῇ τοιαύτῃ συνθέσει τὰ ἑνωθέντα φυλάττειν* 'сохранять в таком соединении соединенное неизменным'. Col. 1932A.

[86] Contra Monophysitas. Col. 1848C. Из третьего письма к Сергию: *τὴν ἡνωμένην αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν* '[природу], соединенную с Ним по ипостаси'; ср. Col. 1845D: *οὐκ ἐν μονάδι κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν* 'не в единице по своей ипостаси'.

стос в соединении', ἐξ ἀμφοῖν εἷς Χριστὸς 'один Христос из обоих', Χριστὸς φύσει Θεὸς καὶ ἄνθρωπος 'Христос по природе Бог и человек'[87] и других. 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 природа есть образ раба, а другая — Божественная и принадлежит Господу[88], словом, учил во всем согласно с мудрейшим Кириллом (ὡς καὶ σοφότατον Κύριλλον)[89].

С другой же стороны, Севир настаивает на таких положениях: «Считать две природы во Христе достойно всякого осуждения, хотя это и говорится многими из Свв. Отцов»[90]. Он как будто даже боится и употреблять это выражение: δύο φύσεις 'две природы' в отношении Христа и старается заменить его неопределенными τὰ ἐξ ὧν ὁ Ἐμμανουήλ 'то, из чего Емануил'[91]. Признавать две природы, по Севиру, — значит считать во Христе два лица, ибо «невозможно, чтобы два не в двух лицах явились»[92], «ибо нет природы безличной»[93]. Исчисление природ во Христе для Севира было равнозначно исчислению в Нем сынов, усмотрению сложности (συνθέσεις), ибо числа суть показатели деления и осложнения[94]. Севир считал нечестивым и неприемлемым говорить об истинном и существенном соединении Бога Слова с человеческой плотью без изменения этой последней[95].

> «Хотя иные Отцы Церкви и даже сам Кирилл, — 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 распространенное у православных: 'Христос пострадал по человеческой природе'. Потому нет никакого извинения Отцам Халкидонского собора, которые постановили, что Христос в двух различных природах»[96].

---

[87] Capita Triginta. Col. 1908C; Contra Monophysitas. Col. 1845D, 1848A.

[88] *Mansi*. T. VIII. P. 827E.

[89] Contra Monophysitas. Col. 1841C.

[90] Эти слова находятся «в изложении его веры к Нефалию» (ἐν τῇ ἐκθέσει τῆς πίστεως αὐτοῦ πρὸς Νηφάλιον, Col. 1841D). То же самое о Севире говорит и Евстафий-монах (см. PG T. 86. Col. 904D).

[91] Contra Monophysitas. Col. 1845D, 1848A; Capita Triginta. Col. 1904A.

[92] *Eustathius Monachus*. PG T. 86. Col. 908AB.

[93] Idem. PG T. 86. Col. 912B: μὴ εἶναι φύσιν ἀπρόσωπον.

[94] Adversus argumenta Severi. Col. 1917D.

[95] Contra Monophysitas. Col. 1848C.

[96] Ibid. Col. 1848D, 1849A.

Таким образом, учение Севира носит само в себе дух противоречия, ибо в одном месте он утверждает то, что отрицает в другом; он то приближается к Православной Церкви, то заявляет себя чистым монофизитом. В своей полемике с севирианами наш автор и обнажает эту скрытую язву самопротиворечия в их доктрине. В самом деле, если Севир хочет быть верным догматике свт. Кирилла и притом 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 определения[97]. Если он признает, что Христос из двух природ, Божества и человечества, то тем самым он обязывается к принятию и различению таковых и после соединения (*μετὰ τὴν ἕνωσιν*), ибо в соединении соединенное остается неслитным[98]. Такую самопротиворечивость севирианской доктрины повсюду и с особым усердием стараются подчеркнуть современники Леонтия: монах Евстафий и император Юстиниан, из которых первый пишет так:

> «Когда он [Севир] анафематствует считающих две природы во Христе, разве не сам себя анафематствует? По его нововведению (*κατὰ καινοφωνίαν αὐτοῦ*), Христос даже не только в двух природах, но и в двух лицах, ибо он утверждает, что невозможно, чтобы два явились не в двух лицах». 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?!»[99]

Подобным же образом о Севире выражается и император Юстиниан:

> «Кажется, что Севир не понимает ни Свв. Отцов, ни той причины, по которой осужден Несторий, ибо Свв. Отцы, признавая две соединенные природы Божества и человечества во Христе, запрещали говорить о Нем: две ипостаси или два сына»[100].

Все это ясно показывает, что севирианство, упорно отстаивая свой главный монофизитский принцип, пришло к его отрицанию и к

---

[97] Ibid. Col. 1844, 1845, 1901BCD.
[98] Capita Triginta. Col. 1901CD.
[99] PG T. 86. Col. 912B, 921C.
[100] Tractatus contra Monophysitas. PG T. 86. Col. 1136C.

признанию противоположного несторианского принципа. 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 пяту севириан.

> «Если по истинному и святоотеческому учению субстанция (*οὐσία, φύσις*) имеет такое же отличие от ипостаси, как общее от частного, то одна природа Слова не считается одной с плотью, но с Отцом, ибо с Ним имеет единение природы и тождество. Если есть одна природа и считается она в отношении к Отцу, ясно, что никогда одной природой с плотью не признается. Если же ни плоть в отношении Логоса, ни Логос в отношении плоти не считается одной природой, а между одной и двумя нет ничего среднего, ясно, что отрицание одной природы ведет к признанию двух природ»[101].

Севиру казалось, что в одном не может быть двух. И действительно, в одной природе не может быть двух природ, но Христос есть имя не 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*)[102].

С особенной силой восстает Леонтий против несправедливого осуждения Севиром Халкидонского собора, против ложных обвинений в неправославии его вероопределения и в разногласии со свт. Кириллом Александрийским. Халкидонское определение не заключает в себе несторианства, ибо не разделяет единого Христа на двое, и свт. Кирилл не проповедует монофизитства, ибо не говорит о соединении двух природ в одну природу, — вот тезисы, защищаемые Леонтием в данном случае против Севира. В этом отношении особенно примечательно 8-е деяние в *De sectis*, где Леонтий доказывает, что хотя собор и не внес по тактическим соображениям в свое определение термина *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'соединение по ипостаси', но он, во многих местах назвавший одну ипостась и одно лицо, ни о чем другом не мог говорить в отношении соединения природ во Христе, как только об

[101] Capita Triginta. Col. 1909B.
[102] Adversus argumenta Severi. Col. 1944BC.

Ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν 'соединении по ипостаси' в смысле учения свт. Кирилла[103]. Точно так же и формула свт. Кирилла *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* 'одна Воплощенная природа Бога Слова' никоим 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 *σεσαρκωμένη* 'Воплощенная', как он и сам объясняет во втором письме к Сукенсу»[104]. В сочинении *Contra Monophysitas* Леонтий специально выписывает подлинные места из сочинений свт. Кирилла[105], в которых 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 обстоятельствами его полемики с Несторием. Под одной природой в своей формуле свт. Кирилл всегда разумел *ἓν ζῶον* 'единое живое существо' Христа.

> «Христос в отношении к природам — два, в отношении же к соединенному живому есть одно. Должно заметить в речи о совершении единого живого через 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*)»[106].

Так истолковывает Леонтий учение свт. Кирилла на основании его письма к Сукенсу.

Севириане, однако, не удовлетворялись таким толкованием и в свою очередь возражали, что у одного *ζῶον* 'живого существа' должна быть и одна *φύσις* 'природа', а потому, по доктрине свт. Кирилла, Христос необходимо должен иметь одну природу. Только эту *μία φύσις* 'одну природу' свт. Кирилла следует понимать как *φύσις σύνθετος* 'сложную природу', которая по своему смыслу и значению равняется слову «Христос»[107]. Леонтий не согласен с таким понима-

---

[103] De sectis. Col. 1252BC.
[104] Ibid. Col. 1252D.
[105] Contra Monophysitas. Col. 1853BCD, 1856, 1857, 1861.
[106] Contra Monophysitas. Col. 1856CD.
[107] Adversus argumenta Severi. Col. 1925B.

нием свт. Кирилла. Природа Бога не может быть сложной (*σύνθετον*), она — обязательно простая (*ἁπλῆ*), ибо Бог есть существо простое, лишенное всякой сложности, а потому и во Христе, поскольку Он есть Бог, не могла образоваться *φύσις σύνθετος* 'сложная природа'[108]. Затем, имя «Христос», по свт. Кириллу, не имеет значения сущности, природы, вида или чего-либо общего. Христос есть единое, живое Лицо, или Ипостась, совмещающая в себе две полных природы — Божественную и человеческую. «Итак, мы правильно понимаем во Христе единое живое существо (*ἓν ζῶον*), но никогда не одну природу и одну жизнь в сложном Лице Христа (*ἐπὶ τοῦ συνθέτου προσώπου Χριστοῦ*)»[109].

Севириане любили подкреплять свое учение о единой природе Христа аналогией души и тела в человеке, то есть указанием на одну человеческую природу в человеке, состоящую из двух природ духовной и телесной. Эту аналогию приводит нередко и свт. Кирилл Александрийский. Леонтий много раз в своих сочинениях останавливается на этой аналогии и приравнивает севирианское злоупотребление ею к нечестью Аполлинария и безумию Ария[110].

> «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»[111].

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 свт. 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 Север не понял свт. Кирилла и стал в оппозицию к Халкидонскому собору? Этот вопрос у Леонтия освещается слабо

---

[108] Capita Triginta. Col. 1904D, 1905A.

[109] Contra Monophysitas. Col. 1857AB. То же самое встречаем и у Евстафия монаха. PG T. 86. Col. 940BC.

[110] Capita Triginta. Col. 1908BC.

[111] Contra Monophysitas. Col. 1860BC.

Но это 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 — учители Севира. От них он получил одну природу и истолковал ее в смысле нашего учения, приукрасив непотребное тело благопристойными одеждами»[112].

Итак, вот в чем тайна трагедии Севира! Он слепо поддался влиянию авторитетов своих заблудившихся учителей и, несмотря на свой собственный, по существу, православный образ мыслей в учении о Лице Иисуса Христа, сделался фанатиком-монофизитом.

У нашего же Леонтия можно найти на поставленный вопрос некоторое косвенное объяснение, притом довольно любопытное. В одном месте Леонтий приводит цитату из рассуждения Тимофея Элура с неким Александром Калонимом.

Собеседники обрушиваются на свт. Кирилла, на неустойчивость его взглядов и самопротиворечие, что и было причиной разгоревшейся 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»[113].

Может быть, Севир, польщенный такими похвалами, и действительно уверовал в святость своей миссии — заменить неустойчивого Кирилла и продолжить дело непреклонного Диоскора, отчего и сделался жертвой этой своей *ideae fixae*! Нельзя считать случайным также и упоминания Леонтием наряду с Диоскором, осужденным в Халкидоне за противление собору, и Севира, лишенного кафедры и подвергнутого ссылке за усердное проведение идей Диоскора и подражание его поведению[114]. Леонтий не мог не сознавать, что хотя и ложным, но главным виновником севирианства был Диоскор, вдохновлявший своим примером последующих монофизитских деятелей, особенно же самого Севира.

Потому наш автор поступает весьма справедливо, что, осуждая духовного сына, не забывает привлечь к ответу и его духовного отца.

---

[112] PG T. 86. Col. 933CD, 936A.
[113] Contra Monophysitas. Col. 1849BCD.
[114] Ibid. Col. 1888BCD.

Та двусмысленность и неопределенность[115], которыми характеризуется христология Севира, и до сих пор служат причиной различной оценки его учения богословами. В прежнее время, впрочем, высказывался всеми один определенный взгляд на Севира как на монофизита. В нынешнее же время у богословов замечается явная тенденция к реабилитации Севира и признанию его прямо православным. Так поступают, например, Гефеле, Гарнак, Юнглас и другие. 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 со своего престола, отлучается собором (518 г.) от Церкви, анафематствуется папой как схизматик, слуга сатаны, худший из извергов, приверженцы его ссылаются, а книги сжигаются»[116]. 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 единомысленного нашему Леонтию. «Между Леонтием и Севиром нельзя найти и следа богословского различия», — выражается Гарнак, и выражается, думаем, без достаточных оснований[117]. Юнглас говорит, что Севир по основе своего учения православен, только это учение высказывается им в терминах и выражениях Ефесского собора 431 года[118]. Но ведь эта-то самая богословская отсталость Севира и сделала его неправомыслящим. Севир не хотел усвоить себе санкционированных Халкидонским собором формул веры о Лице Иисуса Христа и про-

[115] За такие именно недостаки Евстафий монах прилагает к Севиру нелестные эпитеты: *ὁ δίγλωσσος ὄφις* 'двуязычный змей' и *ἡ δικέφαλος ἀλώπηξ* 'двуглавая лисица' (PG T. 86. Col. 940B). Преп. Анастасий Синаит о Севире выражается так: *ὁ σεληνιαζόμενος Σεβῆρος* 'лунатик-Севир' (PG T. 89. Col. 116A).

[116] *Hefele*. Conciliengeschichte, B. II. S. 765.

[117] *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 385. Гиперболичность взгляда Гарнака в данном случае самым наглядным образом доказывается двумя сочинениями Леонтия против Севира: *Capita Triginta* и *Adversus argumenta 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.

[118] *Junglas*. S. 118.

должал пользоваться терминами и выражениями прежнего времени. Но что прежде было извинительно и не осуждалось, теперь становилось сознательным противлением и еретичеством. Севир, несмотря ни на какое оправдание его, является монофизитом, может быть, не столь последовательным и твердым, как Диоскор или Феодосий, но все-таки, в конце концов, более всего ратовавшим за сохранение главного монофизитского принципа — одной Божественной природы в воплотившемся Христе.

Полемизируя против Севира и его приверженцев, Леонтий не упускал случая выступать и против тех сектантов, которые отделились от севириан. Так, последователи Юлиана Галикарнасского, юлианисты, или афтартодокеты (*τῶν ἀφθαρτοδοκητῶν*)[119], желая строго проводить монофизитское 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 дифизитства, выраженным в Халкидонском определении. Поэтому Леонтий подвергает самой строгой и беспощадной критике тезисы афтартодокетизма, посвящая ей целую 2-ю книгу сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos*. В чем же состоит еретичество афтартодокетов, по учению нашего автора? Бесстрастие (*ἀπάθεια*) и нетление (*ἀφθαρσία*) плоти Христовой — вот в признании чего заблуждались афтартодокеты[120]. 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 (*ἑνώσει τῇ πρὸς*

---

[119] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1269B, 1353C. По-видимому, те афтартодокеты, против которых 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 нетленным и отрицали настоящие, естественные, допуская только видимые, призрачные страдания и смерть Господа (см. *Феодор Раифский*. PG T. 91. Col. 1497CD, 1500A: *δόξα Ἰουλιανοῦ* 'призрачность Юлиана'). Первые же, то есть афтартодокеты, допускают различие естественных энергий — телесной (человеческой) и Божественной, а отсюда — настоящее, естественное страдание для тела и естественное же бесстрастие для Логоса. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1320B; см. *Епифанович С.* Максим Исповедник и Византийское богословие. Киев, 1915. С. 31, прим. 3. М., 1996. С. 45, прим. 1. Это был, так сказать, афтартодокетизм севирианствующий, несколько приближавшийся к православной догматике, в отличие от чисто юлианского, Православию, безусловно, чуждого.

[120] Ibid. Col. 1321D.

τὸν Θεὸν Λόγον)[121]. Мы 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)?»[122]

Христос пострадал, но не по естественной необходимости (οὐκ ἀνάγκῃ φύσεως), а замыслу домостроительства (λόγῳ οἰκονομίας)[123]. «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)[124], ибо подвержены страстям, страданиям и тленности в силу необходимости только тела грешников с их душами; Христос же, как безгрешный, от этой необходимости был свободен[125]. Христос называется новым Адамом, стало быть, и тело Его было таким же нетленным и бесстрастным, как у первозданного Адама до его грехопадения[126]. Ибо если это не так, то не все ради нас совершилось и Домостроительство, а только одно самое начало таинства (αὐτὸ μόνον τοῦ μυστηρίου προοίμιον)[127].

Опровергая афтартодокетов, Леонтий говорит, что Господь Иисус Христос соединил с Собой по ипостаси (ἥνωσεν ἑαυτῷ καθ' ὑπόστασιν) такую же плоть, какую имел осужденный после грехопадения человек, и из той же самой массы, из какой созданы все мы[128]. Это тело Его, как и всякое человеческое тело, вкушало пищу и питье, утомлялось, нуждалось в отдыхе и сне, страдало и даже могло умереть. Христос был по всему подобным нам и имел настоящую

---

[121] Ibid. Col. 1325B. Следует отметить определенную близость этой точки зрения к православному учению об обожении человеческой природы Спасителя с момента Воплощения, в результате которого все ее естественные немощи были если не устранены, то по крайней мере преображены, а если и проявлялись — то лишь по воле ('вольно') Самого Христа. См., например, *Свт. Григорий Богослов.* Oratio 38.13. PG T. 36. Col. 325. *Преп. Иоанн Дамаскин.* Expositio fidei, 56.56-60. — *Прим. ред.*

[122] Ibid. Col. 1329A.

[123] Ibid. Col. 1329C.

[124] Ibid. Col. 1333D, ср. Col. 1321B: νόμῳ θαύματος, αλλ' οὐ λόγῳ φύσεως 'по закону чуда, а не принципу природы'.

[125] Ibid. Col. 1337B.

[126] Ibid. Col. 1348B.

[127] Ibid. Col. 1352AB.

[128] Ibid. Col. 1348D.

человеческую природу (*ὄντως ἀνθρωπίνην φύσιν*)[129]. 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, чтобы мы могли, пострадав вместе с Ним, и воскреснуть через Него[130].

> «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?»[131]

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, то есть человеческие, силы и действия (*φυσικαὶ δυνάμεις καὶ ἐνέργειαι*), но и сверхъестественные (*τὰ ὑπὲρ φύσιν*), то есть Божественные, которые вспомоществовали первым и сохраняли их в чистом, безгрешном состоянии. Эти же силы могли избавить от тления и смерти и тело Спасителя нашего[132], но это избавление было не согласно с домостроительными планами спасения человека[133], а потому Христос *добровольно* подчинился по телу Своему и тлению, и всем естественным законам человеческой жизни[134].

> «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 определения и по Божией воле»[135].

Вопрос о бесстрастии и нетлении тела Христова самым существенным образом, как мы видели, затрагивал другой вопрос — о страданиях Иисуса Христа, их возможности и действенности: афтартодокетизм 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 теопасхитов[136]. Теопасхитской догматики придерживались во времена Леонтия вообще все строгие

---

[129] Ibid. Col. 1321BC.
[130] Ibid. Col. 1341C.
[131] Ibid. Col. 1321D.
[132] Ibid. Col. 1332C.
[133] Ibid. Col. 1332B; ср. Col. 1349A.
[134] Ibid. Col. 1332A, 1348A.
[135] Ibid. Col. 1341C.
[136] См. С. 40-41 и 285-286.

монофизиты (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 спорной формулы. С этого именно он и начинает свою 7-ю книгу трактата *Contra Nestorianos*.

> «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 (то есть лицо) или одна (то есть ипостась), но не один из Троицы. Почему не соглашаетесь, вопреки своему употреблению, признать, что Христос есть иной и иной?»[137]

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 другом[138]. «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»[139]. 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 μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ αὐτοῦ ὑποστάσει)... Воспринятое же (человечество) не как ипостась им воспринято, но как природа, сосуществующая с природой Логоса в собственной Его ипостаси» (τὸ δὲ ληφθὲν οὐχ ὑπόστασις ὃν ἐλήφθη, ἀλλὰ φύσις τῇ φύσει τοῦ Λόγου ἐν τῇ ἰδίᾳ αὐτοῦ ὑποστάσει συνυποστᾶσα)[140]. Все, что касается собственно человечества Христова, не может касаться других Лиц Св. Троицы. И если Христос страдал по человечеству Своей плотью, то другие Лица, как не имеющие челове-

---

[137] Contra Nestorianos. Col. 1757D, 1760A.
[138] Ibid. Col. 1760BCD.
[139] Ibid. Col. 1761A.
[140] Ibid. Col. 1761B.

чества в своих ипостасях, не могли страдать[141]. 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 Христом, так и относительно человека каждую часть его, душу и тело, считаем человеком, и, следовательно, когда говорим, что за нас Христос пострадал плотью, то не частью какой-либо Он пострадал, но как Христос[142]. Страдания Христа Леонтий признает истинными и действительными (*ὄντως, οὐχ ἁπλῶς οἰκειώσει τῆς σαρκός* 'действительно, а не просто усвоением плоти')[143] и защищает такое положение со всей настойчивостью.

> «Пусть знают, что для благочестивых более богоприлично говорить, что Логос пострадал плотью во Христе, чем — что не страдал. Ибо мы не просто признаем Божество (*τὸ θεῖον*) бесстрастным, но и то, что Оно становится источником бесстрастия (*ἀπαθητικόν*) для того, к чему присоединяется; и не только считаем Его бессмертным, но и то, что Оно есть источник бессмертия (*ἀπαθανατίζον*) для того, что с Ним соединяется... Но поскольку с плотью соединилось То, что производит бесстрастие (*τὸ ἀπαθοποιόν*), она пострадала по Его домостроительству, так что наблюдалось прекращение естественного действия Слова, что и есть в определенном смысле страдание»[144].

Полемике с агноитами Леонтий отводит в своих трудах не много места. Очевидно, и эта секта не имела большого распространения, и учение ее не представляло собой чего-либо очень серьезного, угрожающего Православию. В сущности говоря, агноитство появилось как реакция против крайних выводов афтартодокетизма, к которым пришли актиститы, считавшие тело Христово не только нетленным, но и небесным, несотворенным. В монофизитстве родилось течение, которое стало настаивать на учении о бóльшей реальности человечества во Христе и одним из признаков таковой указало на то, что Христос, согласно Его собственным словам (Мк 13:32; Ин 11:34), не имел полного ведения по Своей человеческой душе. Решение этого вопроса, поставленного агноитами, в сочинениях Леонтия Византийского

---

[141] Ibid. Col. 1768aCD-1768cAB.

[142] Ibid. Col. 1764AB.

[143] Ibid. Col. 1768hB.

[144] Ibid. Col. 1768hD-1768iAB. Конец цитаты переведен с греческого оригинала. — *Прим. ред.*

отличается если не прямым противоречием, то все-таки некоторой двусмысленностью, несогласованностью. Так, в 3-й книге *Contra Nestorianos et Eutychianos*, 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»[145]. На основании этих слов можно полагать, что наш Леонтий стоял за признание совершенного ведения Спасителем не по Божеству только, но и по человечеству, по Его человеческой душе. Но в *De sectis*, где специально трактуется о ереси агноитов, Леонтий высказывает иной взгляд[146].

> «Многие из Отцов, 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 Священное Писание говорит, что Иисус преуспевал премудростью и возрастом, подразумевая, что Он не знал»[147].

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 неотделима 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 обнаружение 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, 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

---

[145] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1373B.

[146] Это противоречие снимается, если считать сочинение De sectis не принадлежащим Леонтию Византийскому, как это сейчас и признается в научных кругах. — *Прим. ред.*

[147] De sectis. Col. 1261D, 1264A.

Христом, поскольку то же человечество самостоятельно и сохраняет свои специфические свойства и действия.

Нам остается сказать еще несколько слов об оригенизме у Леонтия. *Περὶ Ὠριγένους καὶ τῶν αὐτοῦ δογμάτων* 'Об Оригене и его учениях' 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 тоже на счет нашего автора. Прежде всего, Леонтий вменяет в вину самому Оригену неправильное учение субординационизма. «Он признавал подчинение Сына (*ὑπόβασις τοῦ Υἱοῦ*) Отцу»[148]. И при этом он со всей силой защищал этот догмат, так что бесполезны всякие попытки Отцов в этом случае оправдать Оригена. Леонтий уклоняется от прямого опровержения этого догмата, считая достаточным указать на то, что этим учением Оригена пользовались ариане, которые давно осуждены Церковью. Следующей погрешностью Оригена было его учение о предсуществовании душ и об апокатастасисе (*περὶ τῆς προϋπάρξεως καὶ ἀποκαταστάσεως*). Первое состоит в признании существования от вечности (*πρὸ τῶν αἰώνων*) ангельских душ, которые посылаются Богом в тела людей для усовершенствования. Второе состоит в признании всеобщего восстановления в первоначальное состояние. Оригенисты учат, что так восстановятся все — и демоны и ангелы.

> «Мы отвергаем все это и прежде всего учение о предсуществовании, — говорит Леонтий. — Природа ангелов не та же, что природа людей, 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 их душ, за которую они наказываются. Это явление относится к судам Господним (*ταῦτα κρίματα Κυρίου*), и нам не следует о них допытываться»[149].

Признание апокатастасиса, по Леонтию, идет вразрез с церковным учением о вечности наказаний, основывающимся на прямых словах Иисуса Христа (Мф 25:46)[150], а потому должно быть отвергнуто.

---

[148] De sectis. Col. 1264C.
[149] Ibid. Col. 1256ABC.
[150] Ibid. Col. 1256D; 1268A.

Заканчивая обзор содержания полемической деятельности Леонтия, мы считаем необходимым дополнить его хотя бы краткими сведениями относительно полемических приемов и методов нашего автора. Леонтий вообще горячий и убежденный полемист, выдержанный и последовательный от начала до конца. Он старается ни в чем и ни в чем не отступать от раз взятого направления. Назад к Халкидонскому собору через посредство свт. Кирилла — вот его лозунг, которому он неизменно следует и к принятию которого с таким усердием всех призывает. Но на этот призыв далеко не все откликались и вместо содействия нередко оказывали противодействие. Но 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 впадали в те или другие крайности, увлекаясь тем или 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 середину (*μέσον χορεύουσα*), Церковь прошла непреткновенно между ересью Савеллия и ересью Ария и выработала свое учение об одной Божественной природе в трех ипостасях[151]. Точно так же Церковь прошла истинной серединой между ересями Нестория и Евтихия, между их крайними учениями о Христе: то разделением, то слиянием в Нем природ, и постановила, что у Христа одна Ипостась в двух неслитных природах[152].

Наблюдая такую тактику Церкви в решении догматических вопросов, и наш автор, как верный сын Церкви, старается всюду найти примирительную середину между спорными пунктами. Так, он ищет среднее отношение (*ἡ μέση σχέσις*) составных частей в человеке, между его душой и телом, аналогичными в своем соединении Христу, ибо и Христос находится в середине между составляющими Его природами[153]. Между учениями несториан и монофизитов, диаметрально противоположными друг другу, о единении природ во Христе: разделительно-внешнем (*διαιρετικὴ σχετική τις οὖσα*) и смешанном (*συγχυτική*), Леонтий устанавливает среднее, неслитное и нераздельное единение их (*ἡ τούτων μέση, ἡ ἀσύγχυτος καὶ ἀδιαίρετος*

[151] De sectis. Col. 1200A.
[152] Ibid. Col. 1200BC.
[153] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1288CD, 1289A.

henosis); это — *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'единение по ипостаси'[154]. Термин *ἐνυπόστατον* 'воипостасное', которым Леонтий характеризует положение и отношение каждой из природ во Христе к Его Лицу, также составляет середину между разделением Христа на два Лица и слиянием в одну природу. Своих противников (несториан и монофизитов) Леонтий старается привести к осознанию 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 нет никакой середины, ясно, что отрицание этой природы является вместе с тем признанием двух природ»[155].

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 местами наблюдающиеся в его трудах следы несдержанности и даже раздражительности. Следы эти выражаются в резком осуждении непонимания или, скорее, нежелания его противников вникнуть в суть дела. За такое отношение Леонтий не стесняется называть их глупцами, софистами, плутами и т. п., а их учение — безумием, нечестием, нелепостью, софизмами[156] и т. д. В особенности часто на стра-

---

[154] Ibid. Col. 1940D, 1941A.

[155] Capita Triginta. Col. 1909BC; ср. Adversus argumenta Severi. Col. 1936B. В этом следовании нашего автора средним путем можно усматривать, если угодно, его аристотелизм, ибо именно Аристотель 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 которыми оно и является средним. Между контрастными противоречиями никакой середины нет (см. *Von Kirchmann J. H.* Die Metaphysik 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 Свв. Отцы, в частности Каппадокийцы, и если вообще Леонтий тяготеет к воззрениям последних, то этих же Отцов следует считать учителями нашего автора и в отношении середины как логического метода при решении спорных вопросов.

[156] Укажем для примера на следующие места: Col. 1297B, 1436A, 1437C, 1448B, 1452C, 1453C, 1540B, 1549B, 1660D, 1652C, 1692D, 1801B, 1869D, 1872B и др.

ницах сочинений Леонтия можно видеть слово ἄτοπον 'нелепо', 'аб сурд', к которому он любит приводить своих противников[157]. Несо мненно, этот несколько резкий и запальчивый тон, для полемиче ских целей нисколько не полезный, обусловливался особыми обстоятельствами, в которых находился Леонтий. И, во-первых, его противники сами вызывали на такое к ним отношение, то есть вели себя задорно и не стеснялись выражать свой гнев и злобу на право славных в самых бесцеремонных словах. Во-вторых, это было даже в духе и нравах того времени — колоть и язвить словами друг друга, не считаясь при этом с литературными приличиями[158]. Свое душев ное равновесие и толерантность Леонтий теряет более всего при встрече с вождями и пропагандистами разных сект, например с Фео дором 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 разражается иногда жесткими, негодую щими словами. Так, рассматривая учение Севира и Евтихия и вол нуясь теми негодными приемами, которые употребляют последо ватели 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 воспламеняет в этих людях ненависть и злобу»[159].

Эта полемическая горячность Леонтия самым ярким образом свидетельствует о том его добром неравнодушии к окружающему злу, которое всегда было главным импульсом в возбуждении людей на подвиги служения Церкви и ближним. Вчитайтесь в Леонтия, и за самыми отвлеченными рассуждениями вы повсюду почувствуете, какой жалостью преисполнено его сердце к заблуждающимся, каким искренним желанием о возвращении их в лоно Церкви оно взволно вано. 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

---

[157] De sectis. Col. 1240ABC, 1241B, 1244D; Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1349D; Contra Nestorianos. Col. 1413A, 1432D и др.

[158] *Лебедев А.* Профессия церковного писателя. Сергиев Посад, б/г. С. 71.

[159] Contra Monophysitas. Col. 1877A.

угоду другим, но так как я всегда жалею их самих, всегда оплакиваю их и так как желал бы дать некоторое предостережение для склоняющихся к падению, — вот для кого я потщился составить эту книгу»[160].

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 говорят еретики, а только негодное»[161]. В этом правиле ясно высказывается его уважение к чужому мнению, хотя бы и высказанному еретиками. В этом отношении еще невольно обращает на себя внимание то настроение, которым веет со страниц сочинения *Contra Monophysitas*, где автор не иначе называет своих противников, как словом ἀδελφοὶ 'братья'[162], причем неоднократно и очень деликатно приглашает их прекратить бесполезные споры и соединиться с Православной Церковью[163]. Принимая все это во внимание, 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 теряющий терпения и надежды на конечный успех своей деятельности.

Итак, заключая 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 — воссоединение отделившихся с Церковью. При этом он стоял на почве строго церковного учения, данного в основных источниках: Священном Писании, соборных определениях и толкованиях знаменитых Отцов и Учителей Церкви. В этом отношении совершенно справедливо считать Леонтия и православным апологетом, ревниво отстаивавшим честь и достоинство Православной Церкви и православного учения против всяких нападок со стороны иноверных и инославных. Нам думается, что даже и для настоящего нашего времени не потеряла своего зна-

---

[160] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1360C.

[161] De sectis. Col. 1253C.

[162] Contra Monophysitas. Col. 1777A, 1780B и др.

[163] Ibid. Col. 1817AB; ср. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277A, 1165B и др.

чения эта полемико-апологетическая деятельность Леонтия. Если не только ничего нельзя иметь против, но и вполне нужно согласиться с положением, что «самой главной, самой неотложной задачей современного богословия должно быть возможное раскрытие и постижение Божества в Спасителе мира Иисусе Христе»[164], то осуществлению этой задачи весьма может служить Леонтий Византийский своими литературными трудами, в которых преследуется одна цель — утвердить истину Божества Спасителя, разумно понять и изъяснить ее, насколько это доступно человеческому ведению и по силе 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 Иисуса 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 непризнанных 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 сухих колодцев, а из источников воды живой. К таким источникам мы смело можем отнести и труды Леонтия Византийского, ибо в них предлагается *образец здравого учения, которое... во Христе Иисусе* (2 Тим 1:13).

---

[164] *Чекановский А.* Современные задачи богословия по отношению к учению о Лице Господа Иисуса Христа // Труды Киевской Духовной Академии 1911 (Февр.). С. 288.

Раздел III

Сравнительная оценка литературной деятельности Леонтия Византийского

Глава 1

Общий взгляд на богословское учение Леонтия Византийского. 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 разделе нашей работы мы ставим себе такую задачу — дать сравнительную оценку литературной деятельности Леонтия Византийского. Необходимость такой оценки постулируется для нас, во-первых, критическим отношением к изучаемому нами автору; во-вторых, сознаваемым долгом — представить этого автора с исчерпывающей полнотой всех вопросов о нем и, в-третьих, добросовестностью 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 — христолог в узкоспециальном 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 полным обсуждением высших богословских вопросов, как это делали, например, Свв. Отцы IV века, как делал свт. Кирилл Алек-

сандрийский. 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 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 Иисуса Христа, об образе соединения во Христе Божественной и человеческой природы. В результате получается то, что если вследствие неполноты объема догматического учения у Леонтия мы лишены возможности составить себе ясное представление о его богословской системе и вообще обо 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 сам 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 более ранними богословами. Исключение составляет не им введенный, но им примененный к христологии термин ἐνυπόστατον 'воипостасное', в котором нашел себе весьма счастливое разрешение вопрос о *quomodo* 'образе существования' человечества во Христе, породивший столько волнений в Восточной Церкви. Хотя мы и не можем пожаловаться на недостаточность каких-либо сведений в этом христологическом разделе 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 со своими противниками, причем 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 скрывающего собственный авторитет и ста-

рающегося всюду заменить себя более яркими и бесспорными величинами. Для успешности его полемики это, несомненно, принесло великую пользу, но нельзя, с другой стороны, и не посетовать о тех затруднениях, в которые поставлена этим церковно-историческая и богословская наука, лишенная прямых и положительных данных для характеристики богословского учения Леонтия Византийского.

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 та, которая была принята у прежних церковных писателей и богословов. Именно эти последние в большинстве[1] излагали богословие вообще и христологию в частности на основании свидетельств Священного Писания, для чего пускались в широкие экзегетические толкования, и если трактовали о Лице Иисуса Христа, то, более имея в виду Его Божество, призывали к познанию Его через веру; и если доказывали Его Воплощение, то, исходя 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 сам 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 что двух: *De sectis* и *Adversus fraudes Apollinaristarum*.

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 скорее тем, что вызывался к этому своими противниками, которые свидетельства Священного Писания извращали и перетолковывали по-своему, а свидетельства святоотеческие бесцеремонно подделывали и всячески подтасовывали[2]. 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 отноше-

[1] Отдельные примеры Свв. Отцов-писателей, придававших большое значение в богословии доказательствам от разума и науки вообще, мы указывали в 1-й главе второго раздела нашей работы, это — свт. Григорий Нисский (С. 189 и сл.) на Востоке и блаж. Августин Иппонский (С. 208 и сл.) на Западе.

[2] Adversus argumenta Severi. Col. 1929AB.

нии. 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 сектантов[3]. 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, вдается в диалектические тонкости, в логические и философские рассуждения, иногда имеющие мало связи с богословием. Так, он нередко трактует о значении имен[4], рассуждает о синонимах, метонимах и паронимах[5] и многих таких терминах, значение которых впервые разъяснено в логике Аристотеля[6]. С той же целью нередко Леонтий прибегает к категориям[7], этим точным и общепризнанным понятиям, которые сдерживали разнузданную мысль противников строго определенными терминами и отрезали им путь к увертkам и отступлению. В том же случае, когда противники упорно не хотели признать свои положения ложными и вопреки здравому разуму настаивали на них, тогда наш автор пускал в ход против них их же собственное оружие — это логический прием, называемый *reductio ad absurdum* (*πρὸς τὸν ἄτοπον*) 'приведение к нелепости'. Образцов такого рода логики и диалектики у Леонтия очень много. Наудачу приведем 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 собой

---

[3] De sectis. Col. 1240A; Contra Nestorianos. Col. 1412, 1413; Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1949D: *ἀπὸ συλλογισμῶν* 'от умозаключений'; Col. 1964CD: *ἐν ἑτέρῳ λόγῳ συλλογιστικῷ* 'в другом умозаключающем рассуждении'; Col. 1968D.

[4] Contra Monophysitas. Col. 1781D; Capita Triginta. Col. 1905AB; Adversus argumenta Severi. Col. 1924D.

[5] Contra Nestorianos. Col. 1636D, 1613AB; Contra Monophysitas. Col. 1770AB, 1804A; Adversus argumenta Severi. Col. 1921C, 1925B.

[6] *Kirchmann I.* Aristoteles Kathegorien, oder Lehre von den Grundbegriffen. Leipzig, 1876. S. 1-3.

[7] Adversus argumenta Severi. Col. 1921CD, 1937B, 1937B, 1944B; Contra Nestorianos. Col. 1401D, 1496CD и др.

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 (*ἄτοπον*): нельзя лишиться того, чего не имеешь»[8]. Или еще: «[Несториане] говорят, что не одно и то же то, что считается одним по единению (*τῇ ἑνώσει*), и что — одним 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 то же самое и по тому же самому и единосущным и иносущным, и одной природы и не одной природой, что может быть глупее (*ἀτοπώτερον*) этого?»[9]

Нередко Леонтий так направляет свою аргументацию, что одним выводом парализует целый ряд тезисов своих противников, обнаруживая их бессмысленность. Так, разобрав 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 (*παντὸς ὑμῶν τοῦ ἐπιχειρήματος*), ибо если допущена одна нелепость, то признаются и все остальные нелепости (*εἴπερ ἑνὸς ἀτόπου δοθέντος, πάντα ἄτοπα ὁμολόγηται*). Если продолжим дальнейшее опровержение всех ваших посылок, то обнаружится ложное заключение всего вашего силлогизма» (*ψευδέστατον ὑμῶν τὸ συμπέρασμα τοῦ ὅλου συλλογισμοῦ*)[10].

Из других логических приемов, употребляемых Леонтием в его полемических столкновениях с сектантами, следует отметить *ἡ διάλληλος ἀπόδειξις*[11] 'силлогистический круг', или *petitio principii* 'предвосхищение основания'. Опровергая своих противников, Леонтий стремится обнаружить голословность их заключений, отсутствие в их словах надлежащей доказательной силы. Такая логика несостоятельна. «Употребляющий такое доказательство похож на того, кто сначала выскажет, а потом приводит свои соображения и заставляет верить себе, ибо сам сказал, *αὐτὸς ἔφα*»[12]. Применяет иногда в своих рассуждениях Леонтий и доказательство от противного (*ἐναντία, ἀντικείμενα*). Такой прием оказывается для него пригодным особенно

[8] Adversus argumenta Severi. Col. 1937AB и др.; ср. De sectis. Col. 1240AB, 1241AB, 1249D.

[9] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1293A.

[10] Contra Nestorianos. Col. 1412BC.

[11] Adversus argumenta Severi. Col. 1921C и др.

[12] Ibid. Col. 1921D.

при обнаружении докетической тенденции в доктринах несториан и монофизитов. Если первые считают фиктивным во Христе Божество, то вторые, напротив, — человечество, потому справедливо должны почитаться противоположными докетами (*ἐναντιοδοκῆται*)[13]. Их взаимоисключающее, противоречивое утверждение само собой обнаруживает совершенную ложность их обоих. Леонтий вообще никогда не упускает 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 отразить их обратные обвинения в противоречии православных. Так, отвечая на возражение севириан о невозможности соединения в едином Христе двух самостоятельных природ, Леонтий говорит:

> «Одна ипостась и одно лицо вместе и в одном и том же могут принять противоположные определения (*τὰ ἐναντία καὶ ἀντικείμενα κατηγορήματα*), только природа не способна к принятию в себя противоположного и оппозиционного (*τὰ ἐναντία πεφυκυῖα οὐκ ἔτι καὶ ἀντικείμενα ἑαυτῇ*)»[14].

Мы могли бы привести и еще множество других примеров 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 наш Леонтий не только не сторонится рационалистической аргументации в своем богословии, но готов ставить ее иногда на первый план. Не говорит ли это прежде всего об аристотелизме Леонтия? У Аристотеля есть один трактат, называемый *Περὶ σοφιστικῶν ἐλέγχων* («О софистических опровержениях»), в котором наряду с правилами красноречия даются предостережения против всевозможных софистических хитростей в словоупотреблении, в построении речи, посредством которых защитник истины может быть сбит 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 можем утверждать, ибо нельзя забывать, что Леонтий был схоластик, адвокат, и следовательно, и

---

[13] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1276AB.

[14] Adversus argumenta Severi. Col. 1944B. См. также: Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1297D, 1301CD; Contra Nestorianos. Col. 1413D, 1565AB; Capita Triginta. Col. 1905CD и др.

теоретически, и практически эту науку должен был знать в совершенстве. Прямая и тесная связь Леонтия с Аристотелем и его увлечение аристотелизмом, то есть исключительно рационалистическим методом исследования в богословии, нужны для тех ученых, которые, как Лоофс и Гарнак[15], хотят видеть в Леонтии чистого рационалиста и родоначальника схоластического 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, разбирает 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 их вере и благочестивому чувству. Примечательно для характеристики его чистой и глубокой веры в догмат о Лице Господа Иисуса Христа одно место, которое мы позволим себе привести:

> «Неизреченно и совершенно непостижимо единение по сущности, существенное и воипостасное (*ἄρρητος γὰρ ὄντως ἐστὶν καὶ ἀνεννόητος μόνῃ ἡ κατ᾽ οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις*). Ибо как соединится столь различное по природе и столь далеко отстоящее, и, соединившись, как оно не смешается?! Но есть и одно, и познаются два, и не смешиваются в единстве лица, ни разделяются на ипостаси из-за природных свойств. Одна вера вмещает это (*ταῦτα πίστις χωρεῖ μόνη*), и Божественный Логос открывает это не в произнесенном слове, но в мысленном озарении, тайноводствуя (*μυσταγωγῶν*) достойных невыразимыми учениями»[16].

Весьма поучительны также в данном случае слова, которыми автор начинает вторую и третью книги *Contra Nestorianos et Eutychianos*[17] и в которых он изливает свое полное благоговейной веры сердце перед Богом, выражая вместе с тем твердую надежду на его помощь и просвещение в познании истины. Для сухого рационалиста и схоласта такие вдохновенные речи просто немыслимы, они дышат святоотеческой глубиной веры и чувства. О таком же религи-

---

[15] *Loofs*. S. 60. *Harnack*. Lehrbuch der Dogmengeschichte. S. 381-382.

[16] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1300A.

[17] Ibid. Col. 1316D, 1357B.

озном настроении автора говорят и многочисленные реплики его по поводу безрассудных утверждений его противников. «Что может быть нечестивее, противнее этого» (еретического учения) — такое восклицание постоянно срывается с уст нашего автора, возмущенного дерзким попранием догматов веры[18]. 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'[19]... Какое это благо — чистейшее благочестие, и какое зло — нечестие, ибо оно и служит причиной нашего уклонения во всякий грех»[20].

Таким образом, далеко не одни только сухие выкладки ума, не одни логические посылки 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 нередко склоняющийся к мистике человек. Леонтий вовсе не игнорирует и традиционной, религиозно-богословской аргументации, как это утверждает Гарнак[21]. У нашего автора мы легко можем найти не одно место, где он оперирует аргументами из области сотериологии, подтверждая местами эту аргументацию обильным цитированием Священного Писания. В данном случае обращает на себя *внимание* вообще вся 2-я книга *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Здесь Леонтий развивает свои мысли в противоположность учению афтартодокетов 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 разумной душой, и жил на земле подлинной человеческой жизнью, перенося все немощи плоти, показывая тем в Себе единосущного нам человека[22]. Если же Он не совершенный человек, то в опасности все наше спасение[23]. И как Он страдал, если не так же, как и мы?! А если не так, то Он и не уподобился

---

[18] Ibid. Col. 1297B, 1305C, 1380D; Contra Nestorianos. Col. 1600C, 1636C, Contra Monophysitas. Col. 1801B и др.

[19] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col 1365B.

[20] Contra Monophysitas. Col. 1896A.

[21] *Harnack*. Dogmengeschichte. S. 382.

[22] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1336C.

[23] Ibid. Col. 1324D.

нам[24]. Ничего другого не найдем мы более действенного для обращения душ, кроме таинства Воплощения (*σαρκὸς οἰκονομίας*). Ибо единственно этим путем Врач наших душ, восприняв на Себя страдания людей, исцелил общую всем болезнь[25]. Итак, восприняв всего человека, Христос и совершил спасение всего человека, очистив подобное подобным[26]. А для чего нам нужно именно так верить, этот вопрос разрешается соображением о том, кого Христос приходил спасать. Он пришел спасать не безгрешного Адама, но согрешившего и падшего. Потому и соединил с Собой Господь *καθ' ὑπόστασιν* 'по ипостаси' такую плоть, какую имел Адам после грехопадения. Ибо Господь пришел спасти не свободных от греха, но согрешивших, чтобы, пострадав, и воскреснуть с ними[27]. 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*)[28].

К этому доказательству восприятия Господом истинного человеческого тела, переживания Им настоящей человеческой жизни и перенесения подлинных страданий и смерти самими потребностями и условиями нашего человеческого спасения Леонтий неоднократно возвращается и в других, кроме указанного, сочинениях, как например, в *Contra Nestorianos*. Конечной целью, какую имело Воплощение Господа, является восстановление и обожение людей (*ἀνανέωσις καὶ θέωσις*). Этой цели нельзя было достичь иначе как через соединение живого и неумирающего Христа (*ζῶν καὶ οὐ θανὼν Χριστός*)[29] с тленным и смертным человеком. Воплощение произошло ради величайшего для нас благодеяния, чтобы Господним человеком (*Κυριακῷ ἀνθρώπῳ*), Новоначальником бренного человеческого состава и Перворожденным из многих братьев, и Главой тела Церкви, непосредственно и ипостасно воспринявшим тело в Свою собственную природу (*εἰς τὴν ἰδικὴν φύσιν αὐτοῦ*), было даровано богатство обожения из соединения Его с Богом (*τὸν πλοῦτον τῆς θεώσεως ἐκ τῆς πρὸς Θεὸν*

[24] Ibid. Col. 1321D.
[25] Ibid. Col. 1324B.
[26] Ibid. Col. 1325A.
[27] Ibid. Col. 1348A.
[28] Ibid. Col. 1352C.
[29] Contra Nestorianos. Col. 1465B.

συμφυΐας), чтобы затем сделать участниками его и всех остальных потомков Адама, также и все тело Церкви[30]. Если вы скажете, возражает Леонтий несторианам, что не было никакой нужды Богу соединяться с природой тех, кого Он хотел облагодетельствовать, и не было надобности Ему бесславиться и бесчеститься, то мы скажем: обожение облагодетельствуемых (*ἡ τῶν εὐεργετουμένων θέωσις*) — вот какая нужда в физическом соединении Господа с человеком, чтобы через это показать миру Свою великую благость и силу благотворить и чтобы тем самым ради нас соединившийся с нами наш Бог все более и более становился бы объектом прославления и любви со стороны всех[31].

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 автор[32] и отвечает: «Истинный Бог, Который может сделать это. Он есть причина и виновник бессмертия и безгрешности, ибо сказано, что воистину Сам Себя оживотворит: *Я есмь воскресение и жизнь* (Ин 11:25). 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, через Которого все мы удостоимся бессмертной жизни, ибо Он — один Посредник (*μεσίτης*) Бога и человеков»[33].

Несториане своим учением о только внешнем 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 по благодати усыновления, иначе не действительно будет Воплощение Слова и обожение плоти (*ἡ ἐνανθρώπησις τοῦ Λόγου καὶ ἡ θέωσις τῆς σαρκός*) и все прочее из сказанного о Воплощении»[34].

---

[30] Ibid. Col. 1468BC.
[31] Ibid. Col. 1468D; cp. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1337B.
[32] Ibid. Col. 1476B.
[33] Ibid. Col. 1545CD, 1548A; cp. 1713D, 1757A.
[34] Ibid. Col. 1632BC.

На основании этих сделанных нами ссылок на нашего автора, число которых по желанию можно значительно увеличить, мы полагаем, что, во всяком случае, Леонтий Византийский 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 нарождающимся новым запросам богословия, но в глубине души свято хранит церковные традиции и на страницах своих трудов нередко дарит читателя вдохновенными, святоотеческими мыслями, заставляет вспоминать о трудах великих столпов Православия — свтт. Афанасия Великого и Григория Богослова. Здесь невольно приходят на ум слова Леонтия, сказанные им в ответ акефалу:

> «Относительно великого Воплощения Бога Слова, одного из Троицы, у нас предшествовали доказательства Отцов и теперь предшествуют, и речь будет у нас не аподиктическая, а апоклиротическая»[35].

Леонтий хочет сказать, что он всегда желает предложить свободный выбор (ἀποκλήρωσις) доказательств в своей речи и никогда не стремится сделать эту речь односторонней, принудительной; что, далее, он старается не столько на собственных своих рассуждениях обосновывать свои выводы, сколько и прежде всего на святоотеческих свидетельствах. И он строго выдерживает этот порядок в своей литературно-полемической деятельности, поэтому вся эта деятельность не может быть приравниваема к деятельности средневековых схоластиков, отличающейся крайней односторонностью и связанностью. Нет, в трудах Леонтия еще веет святоотеческий 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 вместе с этим — схоластики, мы не хотим этим сказать того, что богословское учение Леонтия чуждо всяких недостатков и блещет только одними высокими достоинствами. Мы уже отметили некоторые из недочетов этого богословия и теперь можем продолжить их перечисление. Здесь мы должны будем отметить главным образом некоторую терминологическую невыдержанность и неточность, благодаря которой речь Леонтия иногда приобретает сбивчивый, если не сказать двусмысленный, характер. И это нужно сказать даже о самых главных терминах христологии

---

[35] Adversus argumenta Severi. Col. 1924A.

Леонтия — 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 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 привести к весьма вредным последствиям? Объяснить это можно только тем[36], что позиция, занимаемая Леонтием ввиду 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 второстепеннные. 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, переходит эту границу, теряя строгую последовательность.

Так, для целей христологии Леонтия требовалось признать за ипостасью понятие самосознающей личности как сверхфизического, всепроникающего принципа духовно-телесных сил[37], а за природой — комплекса общих признаков, характеризующих известную группу вещей или существ. Но Леонтий не всегда оказывается в русле такого понимания данных терминов. Например, истолковывая в 27-й главе *Capita Triginta* смысл Кирилловой формулы μία φύσις 'одна природа' Леонтий из указанного им тройного значения этой формулы останавливается на принятии φύσις 'природы' в смысле ὑπόστασις 'ипостаси', то есть на признании того, что свт. Кирилл здесь разумел одну природу Слова, существующую саму по себе (καθ' ἑαυτὸ), сохраняющую себя в своей особности и после Воплощения[38]. Но в таком значении Леонтий[39] понимает только термин ὑπόστασις 'ипостась', который никак не может быть отождествлен с φύσις 'природа'[40]. При-

[36] Автор не учитывает, что различные определения могут относиться к различным авторам. — *Прим. ред.*

[37] Это определение ипостаси принадлежит всецело автору книги и не основана на текстах самого Леонтия. — *Прим. ред.*

[38] Capita Triginta. Col. 1905C.

[39] Автор не учитывает, что у самого свт. Кирилла эти термины обычно не различаются. — *Прим. ред.*

[40] Adversus argumenta Severi. Col. 1945A.

рода 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 предикаты[41]. Далее, понятие ипостаси у него смешивается иногда с понятием индивида в физическом смысле, то есть в смысле вещественного предмета, в который не может быть доступа ничему постороннему без существенного изменения предмета[42]. 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* 'ипостась' с *ἐνυπόστατον* 'воипостасное'[43], и есть другие, где он строго различает их одно от другого[44].

Далее, Леонтий не соблюдает точного и повсеместного различения между конкретным и абстрактным, между духовным и материальным, сложным и простым, отчего 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, вол — одинаково природы[45]. Точно так же и имя *Χριστός*, присваиваемое нашему Спасителю как чрезвычайному Помазаннику от Св. Духа, не получило себе у Леонтия ясного и точного определения. Он то ставит между Христом и Еммануилом знак равенства[46], то отличает последнее название и присваивает ему значение Посредника (*μεσίτης*)[47], то говорит о Христе согласно с свт. Кириллом, что это имя не имеет определяющего значения (то есть что оно служит нарицательным именем для всякого получившего, подобно Христу, помазание)[48], то, наконец, наделяет это имя особенным специфическим значением, доступным для понимания только специалистам, подобно терминам искусства и науки, которые известны лишь изучавшим их[49]. Правда,

---

[41] Ibid. Col. 1944B.

[42] De sectis. Col. 1240CD = fragm. 2012B: *σημαίνει καὶ τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν, ὡς τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν* 'означает и самостоятельно сущее, как например, индивиды сущностей'.

[43] De sectis. Col. 1240C.

[44] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1277D.

[45] Adversus argumenta Severi. Col. 1920D, 1928CD.

[46] Ibid. Col. 1945C: «Так обстоит дело и относительно Еммануила: у Него одна ипостась Божества и человечества, и из-за этого у обоих общие, как бы естественные свойства».

[47] Contra Nestorianos. Col. 1713CD, 1757A.

[48] Capita Triginta. Col. 1912A.

[49] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1296A.

из числа других значений имени Христа наиболее принятым у Леонтия является значение ипостасного носителя двух природ[50], но сказать, что оно повсюду последовательно применяется ко Христу в сочинениях Леонтия, никак нельзя. «Христос состоит из двух природ, не более»[51], — 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, следовательно, они 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 антиохизма) и говорит:

> «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 части. Подразделение частей на природы не нужно... ибо тогда должно появиться много природ, но что может быть более смешно?»[52]

Однако, согласно строгому проведению начал дифизитства, ничего странного не было бы в таком заключении, и если бы на месте Леонтия был в данном случае Иоанн Филопон, не остановившийся на признании в Боге трех богов, то подобные нелепые выводы были бы сделаны и в отношении Иисуса Христа. Но Леонтий был православным богословом, почувствовавшим, что в этом пункте лежит предел для ограниченного разума человеческого в его стремлении анализировать безграничное бытие и жизнь Бога. Потому он и спешит от разрушительного для его теорий анализа и принципов разделения перейти к синтезу и принципам соединения (платонизму и александризму), и тем спасает свое положение. К таким искусственным маневрам нашему автору не понадобилось бы прибегать, если бы он последовательно придерживался одного взгляда на ипостась, а

---

[50] Ibid. Col. 1281D; Contra Nestorianos. Col. 1736B.
[51] Ibid. Col. 1296B.
[52] Ibid. Col. 1297B; ср. Contra Nestorianos. Col. 1605BC.

поэтому и на Лицо 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 вопрос относительно ясности литературного изложения в трудах Леонтия. Если в главном и основном, каковыми всегда являются термины в ученых произведениях, недостает 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 во фразеологии и комбинировании предложений, делающие затруднительным понимание мысли автора, а значит, передачи ее на другой язык, — эти явления весьма нередко наблюдаются в трудах Леонтия[53]. 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-первых, в самом предмете исследования. Леонтий ставит своей задачей приблизить к разумному пониманию и усвоению догмат о Лице Иисуса 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 его 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»[54].

И это действительно так. Немало можно встретить у Леонтия мест, которые становятся понятными только после неоднократного

---

[53] Недаром и латинский перевод нашего автора страдает большими дефектами, см. Col. 1572D, 1749CD, 1752BC и др.

[54] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1272C.

прочтения и продумывания. И это, в свою очередь, нисколько не удивительно именно потому, что в этих местах Леонтий касается самых неудобовыразимых и сокровеннейших сторон таинства Боговоплощения. Во-вторых, причиной некоторой темноты мысли в сочинениях Леонтия следует считать то, что эти сочинения не были тщательно отделаны самим автором с внешней стороны, со стороны языка и стиля. «Мы не предполагали писательствовать (λογογραφεῖν), — заявляет Леонтий, — а только подготовить более нас способным сырой материал и зачатки (ἀφορμὴν καὶ σπέρμα) и предоставить их со всей готовностью для более совершенной обработки»[55]. Подобное откровенное заявление само собой говорит, что данные сочинения являются не плодом тщательной кабинетной работы, а простыми записками труженика-полемиста, запротоколировавшего 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 своему сюжету 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 родительного самостоятельного и обращение к читателям во множественном лице, как бы в живой беседе с ними[56]. С той же самой целью Леонтий нередко вставляет в свою речь ободрительные возгласы, вроде φέρε, ἄγε — 'ну', 'ну-ка'[57], ἔτι 'еще', 'как-то'[58]. Несомненно также, для внесения некоторого разнообразия и ожив-

---

[55] Adversus argumenta Severi. Col. 1916B.

[56] De sectis. Col. 1193A: ἀναγκαῖόν ἐστιν, ἰστέον οὖν; то же в Col. 1244, 1253, 1265; Col. 1197D: τούτων οὖν οὕτως ἐχόντων (то же в Col. 1236, 1237, 1241, 1244 и др.); Col. 1208: μετέλθωμεν, μάθωμεν; Col. 1221: εἰρήκαμεν, διεξέλθωμεν. — Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1276: ἰστέον; Col. 1277: οὕτως διαλεξόμεθα; Col. 1288: τούτων εἰρημένων; Col. 1289: καλοῦμεν, κατηγοροῦμεν; Col. 1292: σκοπῶμεν и т. д. — Contra Nestorianos. Col. 1401: διαλεξόμεθα; Col. 1405: παραλείψομεν; Col. 1457: σκεπτέον; Col. 1464: τούτων οὕτως δεικνύντων; Col. 1509: τούτων οὕτως φιλοκρινηθέντων; Col. 1544: ἐρωτῶμεν и т. д. — Contra Monophysitas. Col. 1770: ἀνταπορήσωμεν, εἴπωμεν; Col. 1780: ἐρωτῶμεν; Col. 1781, 1784, 1785: ἔτι φάμεν и др. — Epilysis: Col. 1920: ἀναγκαῖον εἰπεῖν; Col. 1933: εἴπομεν; Col. 1940: ἐξετάσωμεν и т. д.

[57] См. Col. 1233B, 1240C, 1244B, 1257C, 1276C, 1365A, 1969B и др.

[58] См. Col. 1780, 1781, 1784, 1785, 1788, 1789, 1792, 1793 и др.

ления речи у Леонтия часто ставятся вопросы (вот почему у него так часто встречаются частицы πῶς и ὡς 'как'), 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, вообще на всех сочинениях Леонтия лежит несомненный отпечаток их житейско-практического происхождения, а потому и некоторой необработанности или, лучше сказать, недоработанности с внешней стилистически-вербальной стороны, которая, в свою очередь, печально отразилась на ясности мыслей и стройности их развития. Наконец, в-третьих, имея дело с трудами Леонтия, мы всегда должны помнить, что среди них есть интерполированные сочинения, то есть уже заведомо утратившие первоначальную чистоту своего текста, и что самые подлинные сочинения его в отдельных словах и выражениях легко могли претерпеть в течение своего многовекового существования некоторые изменения в худшую сторону. Поэтому 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 тем, кто приложил к ним руку впоследствии.

Всеми сделанными в этой главе критическими замечаниями, мы, конечно, не имели в виду понизить ту высокую оценку сочинений Леонтия Византийского, которая сложилась у нас или должна была сложиться под свежим впечатлением изложенного 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 на его собственно православно-богословское и строго церковное направление. В дальнейшем развитии этого раздела мы постараемся показать, что все отрицательные стороны в трудах Леонтия слишком ничтожны по сравнению с теми положительными достоинствами, которыми 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 императором Юстинианом.

Эти существенные дополнения, надеемся, дадут нам возможность сделать правильную оценку вообще всей литературной деятельности нашего автора.

Глава 2

Общий взгляд Леонтия на значение библейских и святоотеческих свидетельств. Состав Библии — Ветхого Завета и Нового Завета — по Леонтию и ссылки на Священный текст в его сочинениях. Леонтий как толкователь Священного Писания. Мнение Леонтия о Свв. Отцах-писателях. Ссылки на их сочинения в трудах Леонтия. Четыре сборника (флорилегия) таких извлечений из Свв. Отцов. Состав каждого из них. Заключения, вытекающие из этих флорилегиев: Леонтий заимствует больше всего из трудов свт. Кирилла Александрийского и Каппадокийских Отцов, хотя не обходит вниманием и других Восточных и Западных писателей. Отношение Леонтия к папе Льву. Упоминание неизвестных писателей. Принципы, которым следовал Леонтий в своем пользовании Библией и патристической литературой. Это пользование упрочивает значение трудов Леонтия и повышает оценку их автора.

Лучшим показателем того, что Леонтий Византийский не является рационалистом-философом в исключительном смысле этого слова служит широкое пользование им в своих сочинениях Священного Писания и патристической литературы. Так, 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 Отцов. *Αἱ θεῖαι γραφαὶ καὶ ἅγιοι πατέρες* 'Божественные Писания и Святые Отцы'[1] — вот последняя инстанция, к которой наш автор неизменно апеллирует на протяжении всех своих трудов, вот самый надежный критерий истины, которым он проверяет все свои суждения. В одном месте он выражается так:

> «Не доказанное естественным рассуждением (*φυσικῷ λόγῳ*) и не подтвержденное свидетельством писания (*γραφικῇ μαρτυρίᾳ*) есть фикция (*πλάσμα*) говорящего, недостойная никакого доверия и нечестивая»[2].

Таким образом, рациональное исследование в богословии для Леонтия является начальным и вспомогательным методом достижения истины, который постольку и имеет значение, поскольку все добытое им находит себе подтверждение в библейском учении и в учении Отцов Церкви.

---

[1] Adversus argumenta Severi. Col. 1924D.

[2] Contra Nestorianos. Col. 1453A.

Считая Священное Писание главным и самодовлеющим источником истины, Леонтий относится к его содержанию с подобающей осторожностью и строгой разборчивостью. И прежде всего он прямо и решительно отрицает всякие апокрифические книги в Библии.

«Те (манихеи) признают некоторые новые книги, как например, евангелие от Фомы и Филиппа, которых мы не знаем. Из-за них и Свв. Отцы постановили, какие книги нам нужно принимать»[3].

Леонтий хочет знать в Библии только τὰ ἐκκλησιαστικὰ βιβλία 'книги церковные', то есть Библию каноническую, одобренную правилами церковных соборов[4].

«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 которых одни — исторические, другие — пророческие, третьи — учительные, четвертые — псалмопевческие» (πρὸς τὸ ψάλλειν γενόμενα). Исторических книг двенадцать: Бытие, Исход, Числа, Левит, Второзаконие, это — Пятикнижие (ἡ Πεντάτευχος) Моисеево[5]. За ним следуют книги: Иисуса Навина, Судей, Руфь, четыре книги Царств, соединенные в две книги[6]. Одиннадцатая книга — Паралипоменон, двенадцатая – Ездры. Пророческих книг пять: Исаии, Иеремии, Иезекииля, Даниила и 12 пророков (τὸ Δώδεκαπρόφητον). Учительных книг четыре: Иова, которую некоторые считают написанной Иосифом, Притчи Соломона, Екклезиаст и Песнь Песней, — они принадлежат Соломону. После этих книг следует Псалтирь»[7].

Таковы 22 книги Ветхого Завета. Это так называемый 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 писателей древней Церкви. У кого из этих последних Леонтий мог заимствовать данный кодекс? Всего естественнее, конечно, думать, что у свт. Епифания Кипрского, на которого он ссылается в своем перечислении ересей[8]. Однако в сочинениях свт. Епифания число канониче-

[3] De sectis. Col. 1213C.
[4] De sectis. Col. 1200D.
[5] Ibid. Col. 1201B.
[6] Ibid. Col. 1201C.
[7] Ibid. Col. 1204AB.
[8] De sectis. Col. 1200D.

ских книг определяется различно, то 22, то 27; затем, книгу Есфирь он включает в кодекс, чего не делает Леонтий[9]. Потому, нам думается, безошибочнее будет допустить, что Леонтий взял свой кодекс канонических книг у свт. Григория Богослова[10], который в стихотворном произведении *О подлинных книгах Богодухновенного Писания* приводит то же число книг, что 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 Варуха[11], стало быть, наш автор в практическом употреблении держался более широкого состава библейских книг, чем тот, который перечисляется им в кодексе.

Что касается книг Нового Завета, то их состав у Леонтия совершенно совпадает с настоящим определенным и утвержденным соборами составом, то есть 27 книг. Здесь значится и Апокалипсис св. Иоанна[12]. 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 Предании Церкви, которое шло преемственно от апостольских времен и было не раз зафиксировано церковными писателями[13]. Почти все перечисленные книги, в особенности же новозаветные, Леонтий многократно цитирует на страницах своих сочинений. Это цитирование у нашего автора вообще очень обильно. У него нередко можно встретить целые страницы, заполненные почти одними библейскими текстами[14]. 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 заимствования[15]. Это ясно показывает, как

---

[9] *Свт. Епифаний Кипрский.* De mensuris et ponderibus, 4. PG T. 43. Col. 243BC. Рус. пер.: О мерах и весах // Творения Епифания Кипрского. М., 1889. Ч. 6. С. 219-255.

[10] PG T. 37. Col. 472-473. Рус. пер.: Творения свт. Григория Богослова. М., 1889. С. 43. В этом же томе есть, правда, еще послание свт. Григория *Πρὸς Σέλευκον* (К Селевку. Col. 1594), где приводится иной счет книг, упоминается книга Есфирь и 2-я Ездры. Но древние кодексы надписывают это послание: «От Амфилохия к Селевку».

[11] De sectis. Col. 1208A; Contra Nestorianos. Col. 1745D.

[12] Ibid. Col. 1204BC.

[13] См. *Eusebius Caesariensis.* Historia ecclesiastica, VI. PG T. 20. Col. 581A.

[14] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1340, 1344; Contra Nestorianos. Col. 1545, 1613, 1616, 1628, 1740; Capita Triginta. Col. 1913; Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1957 и др.

[15] Contra Nestorianos. Col. 1477B, 1720BC, 1721A, 1725B и др.

глубоко он проникся священно-библейским духом, какой насущной потребностью стало для него подтверждение своих мыслей словами Священного Писания. С этой точки зрения труды Леонтия запечатлены поистине тем святоотеческим характером, который носят на себе сочинения Александрийских и Каппадокийских Отцов. Это же лучше всего свидетельствует и о несправедливости обвинений Леонтия в исключительном рационализме и схоластицизме: все такие обвинения опровергаются доказанным библеизмом нашего автора.

Относительно толкования (экзегезы) Леонтием Священного Писания нужно сказать, что в эту область он вообще далеко не заходил, так как никогда не ставил себе специально-экзегетической цели по подобию более ранних Отцов, составивших толкования не только на отдельные места, но и на целые книги Священного Писания. Не будучи специалистом-экзегетом, 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 Священного текста, но 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 IIс 29:10 *Что пользы в крови моей, когда я сойду в могилу* (εἰς διαφθοράν) Леонтий тотчас прибавляет:

> «Надпись же псалма и весь его контекст учит нас понимать, что в псалме таинственно (μυστικῶς) прообразован Христос согласно изъяснению богословов (κατὰ τὴν τῶν θεολόγων ἐξήγησιν)»[16].

Доказывая на основании Священного Писания необходимость признания тленности тела Иисуса Христа во все время Его земной жизни против афтартодокетов[17], наш автор ссылается затем на свт. Василия Великого, а именно на то, что и он так толкует процитированные им места Священного Писания, то есть что тело Господа нашего имело все признаки обычного человеческого тела, нуждалось в подкреплении и восстановлении жизненной и чувствующей силы (τὴν ζωτικὴν καὶ αἰσθητικὴν δύναμιν) посредством принятия пищи, питья, сна и т. д.[18] Из-за отсутствия самостоятельного истолкования библейского текста и сравнительно небольшого круга примеров это-

[16] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1340BC.
[17] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1340B, 1344BC.
[18] Ibid. Col. 1345BC, ср. Contra Nestorianos. Col. 1721A.

го у Леонтия трудно сказать что-либо определенное относительно того школьного направления, к которому его можно причислить в качестве библейского толкователя. Судя же по тому, что Леонтий имеет обыкновение в своих толкованиях опираться на авторитет свтт. 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 трактате *Capita Triginta* есть такое место, из которого нетрудно 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 (например, и один день разделяется на 12 часов, и весь Закон Божий — на две главных заповеди), что уже согласно с Антиохийцами[19]. Для такого совмещения синтетического (Александрийского) и аналитического (Антиохийского) метода Леонтий указывает даже основание в Священном Писании, которое говорит: *(Бог) соделавший из обоих одно... дабы из двух создать в Себе Самом одного... и примирить обоих* (Еф 2:14-16)[20]. Обобщая свою мысль, автор так заключает данное место: ни в Священном Писании, ни у Свв. Отцов нет разного смысла в различном обозначении, но скорее всего тот же смысл находится в каждом из них, который открывается и в различном обозначении всех их (*τῇ ἐκ πάντων τούτων διαφόρῳ σημασίᾳ*)[21]. Отсюда и мы вправе прийти к заключению относительно Леонтия как толкователя Священного 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 синтезом.

Нисколько не менее, но даже и еще более, чем Священным Писанием, наш Леонтий пользуется в своих трудах творениями Свв. Отцов и церковных писателей вообще. Его взгляд на этих последних и на их произведения самый чистый и возвышенный. Он называет

[19] Capita Triginta. Col. 1913BC.

[20] Ibid. Col. 1916A.

[21] Ibid. Col. 1916A. Ср. Contra Nestorianos. Col. 1477B, 1720BC, 1721A, 1725B и др.

Свв. Отцов чудными советниками Св. Духа[22]. Свв. Отцы все согласны друг с другом и не могут противоречить себе и друг другу, потому что они не сами говорили, но Дух Отца был говорящим в них[23]. Поэтому ясно, что кто не признает Отцов, славных и известных в Церкви, тот противится повелению Божию[24]. Такое высокое понятие о Свв. Отцах и сознание такого важного значения их писаний и побуждает Леонтия постоянно прибегать к авторитетам этих богомудрых мужей[25]. Леонтий не только не скрывает, но намеренно выставляет на вид свое пользование писаниями Отцов, 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»[26].

Широта пользования трудами Отцов у Леонтия измеряется не только тем, что он каждое свое положение старается обосновать на изречениях Свв. 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 сочинения *Contra Nestorianos et Eutychianos* и один самый большой при сочинении *Contra Monophysitas*. В издании Миня мы имеем изданный в полном виде только последний флорилегий, а первые три изданы с большими опущениями против манускриптов и латинских изданий[27]. Об этом сокращении в тексте *Патрологии* Миня сделаны соответствующие оговорки[28] иногда с мотивировкой такого рода: *minuendi voluminis gratia*, то есть 'для уменьшения издания'[29], или — что опущенные места из писателя могут быть найдены в полном собрании его трудов[30]. Издание Миня в этом отношении представляет собой значительные неудобства, лишая исследователя возможности составить правильное понятие обо 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

---

[22] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1308A: *ἡ τῶν θαυμαστῶν τοῦ Πνεύματος συμβούλων παίδευσις*.

[23] Ibid. Col. 1356A.

[24] Ibid. Col. 1309A.

[25] Ibid. Col. 1280C, 1309B и др.

[26] Ibid. Col. 1344D; ср. Col. 1353B.

[27] Полные флорилегии приведены в переводах Турриана и Галландия, последним из которых мы и пользуемся, и в кодексе PLM. 1484, который исследован и использован Юнгласом.

[28] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1316B, 1356C, 1357A, 1385B.

[29] Ibid. Col. 1309C.

[30] Ibid. Col. 1385B.

в своей работе подробный список авторов и выдержек из них, помещенных в первых трех флорилегиях Леонтия[31] с указанием тех мест в Миневском издании или других кодексах, где данные цитаты 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) свт. Василия Великого: из его посланий к Терентию, Амфилохию, соборного послания[32], из книг против Евномия[33];
2) свт. Григория Назианзина[34], из послания к Кледонию[35], из Апологии[36], из Слова на Пасху[37] и о Сыне[38];
3) свт. Прокла, патриарха Константинопольского[39];
4) преп. Исидора Пелусиота[40];
5) св. Иустина Мученика[41];
6) еп. Иринея Лионского[42];
7) св. Ипполита Римского[43];
8) Петра Александрийского[44];
9) Кириака Пафского[45];
10) свт. Афанасия Александрийского: из книги о Троице[46]; против Аполлинария[47];
11) свт. Григория Нисского: из книги против Аполлинария[48], против Евномия[49];

---

[31] *Junglas*. S. 25-37.
[32] PG T. 32. Col. 789A, 884A, 545C.
[33] PG T. 29. Col. 552C, 704C.
[34] PG T. 36. Col. 476C.
[35] PG T. 37. Col. 180A, 481C.
[36] PG T. 35. Col. 432C.
[37] PG T. 36. Col. 660C.
[38] PG T. 36. Col. 113.
[39] PG T. 86. Col. 1309C; T. 65. Col. 842C.
[40] PG T. 78. Col. 388A, 409A, 252C, 369B, 357C.
[41] *Von Otto*. Justini opera. T. II. Pars. 2. P. 34, 36, 38, 46.
[42] PG T. 86. Col. 1309D.
[43] PG T. 86. Col. 1312A.
[44] PG T. 86. Col. 1312B.
[45] PG T. 86. Col. 1812B.
[46] PG T. 77. Col. 13C; T. 26. Col. 385A.
[47] PG T. 26. Col. 1105A, 1121D.
[48] PG T. 45 Col. 1216A.
[49] PG T. 45. Col. 597B, 705C, 761A, 716B.

12) Юлия Римского[50];
13) свт. Илария Пиктавийского[51];
14) свт. Амвросия Медиоланского[52];
15) свт. Амфилохия Иконийского[53] и из письма к Селевку[54];
16) Геласия из Кесарии Палестинской[55];
17) свт. Кирилла Иерусалимского[56];
18) свт. Флавиана Антиохийского[57];
19) Антиоха Птолемаидского[58];
20) свт. Прокла Константинопольского[59];
21) Павла Емесского[60];
22) свт. Кирилла Александрийского: из книги о Троице[61], письма к Акакию[62], против Нестория[63], письма к Сукенсу[64]; из схолий[65]; из письма к Валериану[66], из 2-го письма к Сукенсу[67].

Всего в первом флорилегии помещено 82 извлечения из 22 авторов[68].

Второй флорилегий состоит из цитат следующих авторов:

1) Дионисия Ареопагита[69];
2) св. Иустина Мученика[70];

---

[50] *Maj.* Sctriptorum veterum patrum nova collectio. VII. 167. Col. 6.
[51] PL T. 10. Col. 282, 290, 292.
[52] PL T. 16. Col. 576B, 595B, 849A, 827CD, 1147B; PG T. 86. Col. 1312C и 1313A.
[53] PG T. 39. Col. 109.
[54] Amphilochium von Iconium. Leipzig, 1904. S. 52.
[55] PG T. 86. Col. 1313C.
[56] PG T. 33. Col. 468A.
[57] PG T. 83. Col. 204C; T. 86. Col. 1313C.
[58] PG T. 86. Col. 1316A.
[59] PG T. 65. Col. 684A, 885D. См. *Mansi.* T. VII. Col. 472.
[60] PG T. 77. Col. 1437A, 1441B.
[61] PG T. 75. Col. 680B, 681C.
[62] PG T. 77. 193D.
[63] PG T. 76. Col. 109.
[64] PG T. 77. Col. 232D; T. 75. Col. 1289C; T. 74. Col. 1004C.
[65] PG T. 75. Col. 1385C; T. 77. Col. 989C; T. 76. Col. 729D; T. 69. Col. 576B; T. 68. Col. 213B; T. 74. Col. 1005A; T. 68. Col. 637A; T. 86. Col. 1832BC; T. 74. Col. 1004A; T. 73. Col. 161A; T. 75. Col. 1404C; T. 77. Col. 177A; T. 75. Col. 1381A.
[66] PG T. 77. Col. 257B.
[67] PG T. 77. Col. 241-244A, 244B.
[68] *Gallandius A.* Bibliotheca veterum patrum. T. 12. P. 667-675.
[69] О Божественных именах. PG T. 3. Col. 728B.
[70] *Von Otto.* Justini opera. T. 2. Col. 256.

3) свт. Афанасия Александрийского[71]; его же из письма к Эпиктету[72];
4) свт. Василия Великого[73];
5) свт. Григория Назианзина[74];
6) свт. Григория Нисского: из книги против Евномия[75] и нигде не найденная цитата: *quod est omnium — translatum est*;
7) свт. Амвросия Медиоланского: из книги против Аполлинария[76];
8) свт. Иоанна Златоуста[77];
9) Ефрема Антиохийского (нигде не найденная цитата: *incorruptio... expulit*);
10) свт. Кирилла Александрийского: нигде не найденная цитата: *quia vero... patiendi*[78]; из толкований на Матфея[79]; из толкования на послание к Евреям[80]; из письма к Сукенсу[81].

Всего во втором флорилегии находится 27 цитат из 10 авторов[82].

Третий флорилегий заключает в себе места:

а) из сочинений несторианских учителей:
1) Феодора Мопсуестийского (из PG T. 66 всего 35 цитат)[83];
2) Диодора Тарсского из книги против синусиастов[84];
3) Павла Самосатского: 6 цитат с параллелями из Нестория[85], и 3 — без параллелей, из которых одна взята из диалога против Малхиона[86];
4) Нестория[87];

---

[71] PG T. 26. Col. 1161B; T. 83. Col. 296C; T. 25. Col. 146A.
[72] PG T. 26. Col. 1068A; T. 25. Col. 1040 и 101C.
[73] PG T. 31. Col. 228C; T. 32. Col. 972A.
[74] PG T. 36. Col. 660C и 612A, 349A.
[75] PG T. 45. Col. 708A.
[76] PG T. 86. Col. 1356C = PL T. 16. Col. 829C, 594A.
[77] PG T. 59. Col. 435, 371, 478, 475.
[78] PG T. 75. Col. 396C.
[79] PG T. 86. Col. 1356D.
[80] PG T. 86. Col. 1356D.
[81] PG T. 77. Col. 236B.
[82] *Gallandius*. P. 683-685.
[83] PG T. 66. Col. 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.
[84] PG T. 86. Col. 1385D, 1388A, 1388C, 1388CD.
[85] PG T. 86. Col. 1389CD-1392A.
[86] Col. 1392BC.
[87] PG T. 86. Col. 1392C.

b) из антинесторианской литературы:

5) собора Антиохийского (8 цитат)[88];
6) Малхиона: диалог против Нестория[89];
7) свт. Григория Назианзина: из письма к Кледонию[90];
8) свт. Афанасия Великого[91];
9) свт. Григория Нисского[92];
10) преп. Ефрема Сирина[93];
11) свт. Кирилла Александийского из соборного послания против Нестория[94];
12) преп. Исидора Пилусиота[95]. Всего здесь помещено 60 цитат из 12 авторов[96].

Флорилегий при сочинении *Contra Monophysitas* разделяется на две части, причем в первую собраны отеческие свидетельства о том, кто такой Христос, Которому мы поклоняемся, а во вторую — о том, какое соединение во Христе признают Отцы.

Первая часть кратка и состоит:

1) из одного изречения свт. Афанасия Великого;
2) одного же — свт. Василия Великого[97];
3) трех изречений свт. Григория Богослова[98];
4) четырех — свт. Кирилла Александрийского[99] и еще двух его же, и
5) одного изречения свт. Григория Богослова[100].

Вторая часть содержит следующие цитаты:

1) из свт. Григория Богослова[101];
2) свт. Кирилла Александрийского (4 цитаты): из объяснения

---

[88] PG T. 86. Col. 1393ABC.
[89] Col. 1393D.
[90] PG T. 37. 177C-181A.
[91] PG T. 26. 1105A.
[92] PG T. 45. Col. 41B.
[93] PG T. 86. Col. 1396A.
[94] PG T. 77. Col. 45B.
[95] PG T. 78. Col. 1296.
[96] *Gallandius*. P. 691-699.
[97] Col. 1817C.
[98] Col. 1817CD.
[99] Col. 1817D.
[100] Col. 1820B.
[101] Col. 1820B.

собственных тезисов, письма к Сукенсу и из *Глафир*[102];

3) свт. Григория Богослова (4 цитаты)[103];
4) Василия Великого: из 1-й книги против Евномия (2 цитаты)[104];
5) свт. Кирилла Александрийского: из письма к царю Феодосию (2 цитаты)[105];
6) свт. Григория Нисского: из книги против Евномия (2 цитаты)[106];
7) свт. Иоанна Златоуста (Против Аполлинария)[107];
8) свт. Кирилла Александрийского (4 цитаты)[108];
9) Иоанна Златоуста[109];
10) Иустина Мученика: из книги о Св. Троице[110];
11) свт. Амвросия Медиоланского[111];
12) Юлия Римского[112];
13) свт. Григория Нисского (2 цитаты)[113];
14) свт. Иоанна Златоуста[114];
15) преп. Ефрема Сирина: из слова на жемчуг[115];
16) преп. Исидора Пелусиота (к Кириллу Александрийскому)[116];
17) Павла Эмесского[117];
18) свт. Кирилла Александрийского (к Иоанну Антиохийскому[118]; о Воплощении[119]; к Иусту, еп. Римскому[120]);

---

[102] Col. 1820CD.
[103] Col. 1820D, 1821ABC.
[104] Col. 1821B.
[105] Col. 1821CD.
[106] Col. 1821D.
[107] Col. 1821D-1824AB.
[108] Col. 1814D-1825A.
[109] Col. 1825C.
[110] Col. 1825D.
[111] Col. 1825D-1828A.
[112] Col. 1828A.
[113] Col. 1828B.
[114] Col. 1828C.
[115] Col. 1829C.
[116] Col. 1828C.
[117] Col. 1828D.
[118] Col. 1829AB.
[119] Col. 1829CD.
[120] Col. 1832A.

19) свт. Афанасия Александрийского[121];
20) свт. Кирилла Александрийского[122], из слова о вере[123], из письма к Сукенсу (3 цитаты)[124]; к Евлогию, Иоанну и из слова о сокровищах[125];
21) свт. Григория Нисского[126] (против Аполлинария);
22) преп. Исидора Пелусиота: из письма к Тимофею[127];
23) Феодота Антиохийского (против синусиастов)[128];
24) свт. Кирилла Иерусалимского[129];
25) Петра Александрийского[130];
26) Севириана Гавальского[131];
27) свт. Прокла Константинопольского (2 цитаты)[132];
28) Сильвестра Римского[133];
29) св. Ипполита Римского[134];
30) свт. Илария Пиктавийского (2 цитаты)[135];
31) свт. Амвросия Медиоланского (7 цитат)[136];
32) свт. Амфилохия Иконийского (2 цитаты из писем против ариан и к Селевку)[137];
33) блаж. Августина Гиппонского: из писем к Волюзиану[138];
34) свт. Флавиана Антиохийского (2 цитаты)[139];
35) преп. Исидора Пелусиота (из письма к диакону Феодосию)[140];
36) свт. Кирилла Александрийского (2 цитаты)[141];

---

[121] Col. 1832D.
[122] Col. 1832BC; 1832D.
[123] Col. 1833A.
[124] Col. 1833BC.
[125] Col. 1833CD.
[126] Col. 1833D.
[127] Col. 1836D.
[128] Col. 1836A.
[129] Col. 1836A.
[130] Col. 1836B.
[131] Col. 1836B.
[132] Col. 1836BC.
[133] Col. 1836C.
[134] Col. 1836C.
[135] Col. 1836D.
[136] Col. 1837ABC.
[137] Col. 1837CD.
[138] Col. 1837D.
[139] Col. 1840A.
[140] Col. 1840A.
[141] Col. 1840B.

37) Евстафия Антиохийского[142];
38) свт. Иоанна Златоуста: из письма к Кесарию[143];
39) свт. Амфилохия Иконийского: из письма к Селевку[144];
40) свт. Григория Нисского[145]. К этой части присоединены цитаты из сочинений:
41) Амфилохия Сидского: из его письма к императору Льву против собора[146], затем следуют цитаты из сочинений монофизитских вождей:
42) Севира, прикрывавшего свои слова авторитетом еп. Юлия и Амвросия[147]; его же из книги против Иоанна Грамматика (4 цитаты)[148], из письма к Солону[149]; против Иоанна Грамматика[150]; к Сергию Грамматику (3 цитаты)[151]; против Иоанна Грамматика (2 цитаты)[152];
43) Тимофея Элура: из письма к Александру Колониму[153]. В опровержение монофизитского учения приводятся места из православных Отцов:
44) свт. Кирилла Александрийского (6 цитат из 2-го письма к Сукенсу)[154]; из толкования на послание к Евреям[155]; письма к Сукенсу[156]; к Акакию[157]; из ответов на недоумения[158]. Наконец, в обличение мыслей, пропагандируемых аполлинаристами через подложную литературу, приведены цитаты:
45) из свт. Григория Нисского (против Аполлинария)[159], и
46) свт. Кирилла Александрийского (из письма к Сукенсу)[160].

---

[142] Col. 1840C.
[143] Col. 1840C.
[144] Col. 1840D.
[145] Col. 1841A.
[146] Col. 1841B.
[147] Col. 1841B.
[148] Col. 1841C-1845C.
[149] Col. 1845D.
[150] Col. 1848A.
[151] Col. 1848BC.
[152] Col. 1848D-1849A.
[153] Col. 1849BC.
[154] Col. 1853BC.
[155] Col. 1853D.
[156] Col. 1856C.
[157] Col. 1857C-1860A.
[158] Col. 1861B.
[159] Col. 1876B.
[160] Col. 1876B.

Всех святоотеческих цитат в этом самом богатом флорилегии собрано 92, не считая многочисленных выдержек из монофизитских писателей[161].

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 собой соответствующий доказательный материал. В этом отношении за Леонтием нельзя не признать права на всестороннюю широту в познании 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 свт. Кирилла Александрийского и отсутствие цитат из сочинений св. Льва, папы Римского. Цитат из Кирилла во всех флорилегиях у Леонтия насчитывается 63, то есть ровно четвертая часть всех вообще цитат (252). Для нас теперь уже ясно, чем руководствовался Леонтий в таком обильном цитировании из свт. Кирилла. Для Леонтия существенно важной задачей его писательской деятельности было выяснить ту истину, что свт. Кирилл Александрийский учил вполне согласно с Халкидонским собором и не был ни монофизитом, ни аполлинари-

---

[161] В издании А. Галландия, заимствованном *ex vetusto codice Graeco D. Marci bibliothecae* 'из древнейшего греческого кодекса из библиотеки Д. Марка' (*Gallandius*. P. 719, прим.), данный флорилегий как по своему составу, так и по расположению цитат весьма отличается от издания Миня, взятого у Мая. Во-первых, у Галландия помещена едва ли четвертая часть цитат (21) по сравнению с Минем, причем, как замечает издатель, им приведены места из тех трудов, которые давно уже утрачены, а из хорошо сохранившихся (свт. Иоанна Златоуста, Василия Великого и др.) извлечения им опущены. Во-вторых, флорилегий Галландия при своей неполноте очень выгодно отличается своей систематичностью. 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 свт. Кирилла, Павла Эмесского, 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 одно свидетельство с возражением на него Леонтия; 4) одно свидетельство Афанасия Александрийского; 5) два свидетельства еп. Римского Юлия с ответом Леонтия; 6) одно свидетельство свт. Григория Чудотворца и 7) семь больших извлечений из Кирилла Александрийского, подтверждающих православное учение о Христе против вышеприведенных еретических подлогов.

стом[162], как его обвиняли враги, но чистым синодитом, православным богословом, учившим об ипостасном соединении в едином Господе Иисусе Христе двух неслитных и нераздельных природ. Поэтому для Леонтия была особая необходимость цитировать постоянно свт. Кирилла, чтобы освободить его от всяких подозрений в односторонности и показать его истинную православность. Сочинения Кирилла на Востоке были так широко распространены в публике как никакие другие, поэтому 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. Не так обстояло дело с сочинениями св. Льва, папы Римского.

Прежде всего, о Льве Римском на Востоке после Халкидонского собора вспоминали очень мало и еще меньше интересовались и пользовались его сочинениями, потому что над умами Восточных христиан возобладало реакционное течение, то есть возврат к александрийским традициям. И хотя в VI веке эта реакция значительно ослабела и ясно обозначилось тяготение к примирительному синтезу борющихся направлений моно- и дифизитства, но все-таки примат в решении христологического вопроса оказался за свт. Кириллом и его доктриной. Папа же Лев 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 св. Льва, разве что кроме известного его *Томоса*, хотя о нем Леонтий откровенно заявляет, что диакриномены (то есть сомневающиеся из христиан) смотрят на него недоброжелательно[163]. Далее, не видно, чтобы Леонтий в чем-либо проявлял свои особые симпатии ко Льву и его учению. Отношение нашего автора ко Льву можно характеризовать так, что он и не отрицал его значения, но и не переоценивал его. Так, в тех случаях, где представляется для Леонтия случай упомянуть о Льве, отозваться о его учении, там он не избегает этого, говорит похвалы в его адрес и ссылается на его сочинения. Например, говоря о полном противоречии несторианского учения учению Отцов, Леонтий ссылается в конце концов на Халкидонское определение и на папу Льва:

> «Он (собор) окончательно разрушил опору вашего нечестия, утвердив Символ веры, а противника вашего нечестия, Льва, удо-

[162] De sectis. Col. 1253C.
[163] De sectis. Col. 1225C.

> стоил блестящих похвал, ибо он (Лев) основательно восстал против Евтихия, хитрой лисицы, и своими обличительными речами разоблачил его скрытое нечестие, за что собором и был отличен особыми почестями»[164].

В другом месте Леонтий истолковывает Кириллову формулу: *μία φύσις* 'одна природа' так:

> «Две природы Христа, соединенные по одной ипостаси, согласно исповеданию премудрейшего Льва и Святых Отцов на Халкидонском соборе»[165].

Таким образом, здесь автор указывает на полное согласие св. Льва со свт. Кириллом и Халкидонским собором, подчеркивая этим ту мысль, что православность Льва есть в то же время Кириллова православность, 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 «соединение по ипостаси, или природное сочетание, или из двух одного Христа, или одну Воплощенную природу Бога Слова (*τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν, ἢ σύνοδον φυσικήν, ἢ ἐξ ἀμφοῖν ἕνα Χριστόν, ἢ μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην*)»[166]. 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 Иисус Христос стал единым из двух природ» (то есть остался одним Лицом при сохранении двух природ)[167]: «Чудный Лев (*Λέων ὁ θαυμάσιος*) в своем взгляде и отзыве о деятельности Кирилла утвердил и признал все, сделанное им на Ефесском соборе против Нестория», то есть, иначе сказать, Лев оказался во всем солидарным с Кириллом в учении об Иисусе Христе, о двух природах в Нем, существенно и ипостасно соединенных, так что является единый Христос, в двух природах существующий[168].

---

[164] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1381A.

[165] *δύο φύσεις Χριστοῦ, καθ' ὑπόστασιν μίαν ἡνωμένας κατὰ τὴν Λέοντος τοῦ ὁσιωτάτου καὶ τῶν ἁγίων πατέρων τὸν ἐν τῇ συνόδῳ Χαλκηδόνος ὁμολογίαν*. Contra Monophysitas. Col. 1813A.

[166] Ibid. Col. 1841 C (из книги Севира против Иоанна Грамматика).

[167] Ibid. Col. 1844C.

[168] Ibid. Col. 1876C, 1877A.

«Но говорят, — пишет далее Леонтий, — что относительно еп. Флавиана Константинопольского было подозрение, что он склонялся к заблуждениям Нестория, и потому его подозревали во всем, что он делал против Евтихия»[169]. Такое подозрение основывалось именно на близких отношениях Флавиана к Западной Церкви, которую на Востоке считали несторианствующей. Папа Лев, как известный выразитель Западной догматики, переписывавшийся с Флавианом, поэтому также был сильно подозреваем в своей православности. 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 *Ἐκθεσις τῆς πίστεως* Флавиана и находит, что в нем нет несторианства, что в его содержании нет никакой разницы с Халкидонским определением[170]. 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 соображениям, обусловленным переживаемым Восточной Церковью моментом, он воздерживался от частых упоминаний имени Льва и ссылок на его авторитет, чтобы, с одной стороны, не сыграть на руку несторианам, видевшим себе союзника в лице Льва как защитника дифизитства, а с другой стороны, чтобы не отпугнуть от себя монофизитов, готовых считать Льва антиподом Кирилла, и, таким образом, привести всех к принятию Халкидонского определения и вместе с тем 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 основательно подтверждает нам всю непреложность такой его богословско-философской характеристики. Тогда как большинство цитируемых Леонтием авторов встречается по два-три раза каждый, Каппадокийские богословы имеют у него место почти на каждой странице его сборников. Так, из Василия Великого Леонтий берет 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 Отцов, которых всегда старается и отличить особыми титулами, например: *μέγας* 'великий',

[169] Ibid. Col. 1885D.
[170] Ibid. Col. 1885D, 1888AB.

θεοσόφος 'богомудрый' и др.[171] 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 свт. Кирилл Александрийский, с которым Леонтий стоит в исключительно тесной близости, находит себе на страницах сочинений нашего автора более частое, чем Каппадокийцы, упоминание и цитирование.

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, например, цитата из «Антиоха Птолемаидского, свидетельство которого помнил свт. Кирилл»[172]. Во 2-й книге *О Священных предметах* есть еще фрагмент из слова этого же писателя об Адаме[173], причем издатель замечает, что этот Антиох жил в начале V века и что все его сочинения утрачены. Такова же цитата из св. Кириака, епископа Пафского, который был одним из Отцов Никейского собора[174], что подтверждает и Ефрем Антиохийский[175]. Таковы, далее, цитаты: из Геласия, епископа Кесарийского, одного из Отцов II Вселенского собора[176], Иринея, еп. Лионского[177], Севириана Гавальского[178], Амфилохия Сидского[179].

Все же вообще многочисленные извлечения из сочинений как известнейших Отцов-писателей, так и совсем неизвестных нам авторов, красноречиво говорят о том, что Леонтий обладал обширным знанием патристической литературы и имел в своем распоряжении если не большую библиотеку сочинений Свв. Отцов и Учителей Церкви, то большие сборники цитат 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'[180]. Все подобные выражения говорят не о чем ином, как о

---

[171] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1230C, 1281C, 1309A, 1344D, 1345B, 1368C; Adversus argumenta Severi. Col. 1924B и др.

[172] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1316A.

[173] Rerum sacrarum. Col. 2044AB.

[174] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1312B.

[175] Ibid. 1312B, прим. 31; ср. *Photius.* Bibliotheca. Cod. 229. P. 828.

[176] Ibid. Col. 1313A.

[177] Ibid. Col. 1309D.

[178] Contra Monophysitas. Col. 1836B.

[179] Ibid. Col. 1841B.

[180] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1273B, 1288C, 1352D и др.

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 не всегда оказывается в состоянии воспроизвести их имена и названия их сочинений.

С большим запасом библейских и патристических знаний Леонтий Византийский счастливо соединил в себе и надлежащее умение и полную самостоятельность в применении этих знаний к своим богословско-полемическим целям. Те принципы, какими он руководствовался в пользовании библейским и отеческим материалом, рисуют нам Леонтия как чуждого всякой рутины экзегета и патролога. Он сам так характеризует эти свои принципы:

> «Необходимо заботиться не о словах, но о мыслях (*μὴ ταῖς φωναῖς, ἀλλὰ νοήμασι*), и если есть какое-нибудь слово новое, то раз оно отвечает своему назначению и согласуется с древним, от начала признанным Православием (*ἐξ ἀρχῆς ὁμολογουμένῃ ὀρθοδοξίᾳ συμφωνεῖ*), таковое нужно уважать и почитать как свое собственное (*ὡς οἰκείαν*). Если какое-нибудь употребляемое в Священном Писании и у всех Свв. Отцов слово по какому-нибудь нечестивому нововведению переносится кем-либо в сторону от истинного смысла, то нужно его отбрасывать и отвращаться... как от ловких шулеров, подделывающих не только изображение и надпись, но и само серебро лукаво рассматривающих и испытывающих, еще годно ли оно»[181].

Согласно таким началам наш автор не является в своих сочинениях ни педантичным буквалистом, ни либеральным аллегористом. Строго держась церковных традиций, он не доходит в такой приверженности до безрассудства и всегда готов признать и новое, если оно отвечает истине, готов отказаться и от старого, особенно если оно получило в понимании людей превратное толкование и сбивает их с толку. Во время Леонтия был особенно в ходу прием казуистического толкования Священного 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»[182], — говорит Леонтий. Отсюда понятно, почему в своих сочинениях наш автор с особенным усердием и тщательностью занимается выяснением истинного смысла и значения отдельных слов и целых выражений: этим он выбивал из рук то вредоносное оружие,

---

[181] Contra Monophysitas. Col. 1809D, 1812A.
[182] Adversus argumenta Severi. Col. 1929AB.

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, например, в горячей защите свт. Кирилла проявляет колебание в отношении уже принятого смысла христологических терминов или когда в усиленном стремлении реабилитировать Халкидонский собор считает (не без натяжки, конечно) ὅρος его совершенно тождественным учению свт. Кирилла и, в частности, его формуле μία φύσις 'одна природа'. При своем, очевидно, горячем темпераменте Леонтий мог бы зайти далеко по пути увлечения крайними и односторонними взглядами. Но Леонтия от такого несчастья всегда спасала его твердая вера, во-первых, в богодухновенность Священного Писания как первоисточника церковного учения: потому он с такой силой и обрушивается на Феодора Мопсуестийского, отрицавшего эту богодухновенность и вместе с ней исключавшего некоторые из числа канонических книг[183]; во-вторых, в непогрешимость вселенского церковного сознания, отразившегося в учении столпов Церкви — Свв. Отцов и постановлениях соборов. Авторитет Отцов и соборов имеет для Леонтия непоколебимое и решающее значение. «Кто восстает против них, — говорит он, — тот не против одного лица, но против всех христиан делает возмущение, что да не постигнет нас, которые предпочитаем истину спорливости»[184].

Итак, сделанный нами краткий обзор библейских и патристических свидетельств у Леонтия ясно показывает нам, что наш автор в совершенстве знал первоисточники христианского богословия — Библию и творения Свв. Отцов и широко пользовался ими в своих богословско-полемических целях. Вот почему аргументация Леонтия, как и все его богословское учение, несмотря на доминирующий в нем рационалистический элемент (с которым всегда соединяется и подозрение в субъективизме), имеет неотразимую силу убедительности, ибо покоится на непреложных, объективных источниках. Эта отличительная особенность трудов Леонтия, в свою очередь, возвышает и упрочивает их значение, ставя их в один ранг с произведениями святоотеческой письменности.

---

[183] «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» (ἐν τοῦ θεοκρίτου τῶν ἱερῶν βίβλων ἀριθμοῦ. Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1365B). Ср. Contra Nestorianos. Col. 1628B.

[184] Adversus argumenta Severi. Col. 1929D.

Глава 3

Леонтий как критик апокрифической (подложной святоотеческой) литературы. Понятие о таковой литературе и откуда она появилась. И несториане, и монофизиты одинаково плодили ее. Побуждения к подлогам со стороны аполлинаристов. Свидетельства о подлогах императора Юстиниана, Евагрия, Евлогия Александрийского. Иоанн, епископ Скифопольский, в качестве критика апокрифов. Что сделал по этой критике Севирианский коллоквиум 533 г. Император Юстиниан как критик апокрифов по сравнению с Леонтием Византийским. Обозрение критических этюдов Леонтия в разных местах его сочинений. Специальное сочинение по критике подложной литературы. Изложение его содержания: отрывки из сочинений Аполлинария, надписываемые именем Свв. Отцов, исповедание Иовия, противоречивость в учении аполлинаристов Валентина, Тимофея, Полемия и Гомония. Она объясняется неясностью и сбивчивостью учения самого Аполлинария, что и видно в приводимых из него цитатах. Сведения об апокрифической литературе, находящиеся в сочинении *De sectis*. Чем объясняется относительная неполнота сведений об апокрифах в сочинениях Леонтия. Общее суждение о его ученокритической деятельности.

Под именем апокрифической литературы по отношению к трудам Леонтия Византийского нужно понимать те произведения Аполлинария, епископа Лаодикийского, которые надписывались именами Свв. Отцов — архиеп. Афанасия Александрийского, Юлия и Феликса, епископов Римских, Григория Чудотворца, епископа Неокесарийского, и Ерехтия — и выдавались за подлинные труды этих Отцов. Таким образом, в сущности своей это были настоящие подлоги, непростительные тем более, что имели в виду самую коварную цель — подтверждение еретических мыслей свидетельствами православных авторитетов и совращение этим легковерных людей в ересь. Печальная история таких литературных подлогов обнимает собой период почти в два столетия, именно V и VI века, в течение которых эти подлоги получили и свое распространение и свое изобличение[1].

Трудно сказать в точности, кто именно первым положил начало этому постыдному приему защиты своих убеждений. Одно только

---

[1] С обстоятельным изложением этой истории можно познакомиться в книге: *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. С. 95-130.

можно утверждать с несомненностью: литературные подлоги сочиняли уже несториане. Так, свт. Кирилл уже во втором послании к Несторию говорит, что несториане распространяли ими самими изготовленные подложные послания, в одном из которых можно прочитать, что папа Сикст не утвердил отставку Нестория, а в другом — что Кирилл очень сожалеет о своем образе действий в Ефесе[2]. Кирилл знал и другие несторианские подделки святоотеческих творений, так искажавшие подлинный текст Свв. Отцов, что совсем изменялся его православный смысл, и он приобретал несторианскую окраску. О таком искажении свт. Кирилл знал, например, в отношении послания свт. Афанасия к Эпиктету, знал, что оно исполнено несторианского нечестия[3]. Не ускользнул от наблюдений и нашего автора, Леонтия Византийского, 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 (*πλασταὶ δέ εἰσι*), их вымышляют еретики, чтобы бороться при помощи их с собором»[4].

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 монофизиты. Известия о такой недостойной деятельности их современны началу евтихианства. Евтихианство же имеет прямую генетическую связь с аполлинаризмом, ибо основное заблуждение их было одинаково, именно — признание одной совершенной и только божественной природы в Иисусе Христе как воплотившемся Сыне Божием. С аполлинаризмом боролись с православной стороны превосходные богословские силы: Каппадокийские Отцы, а затем свт. Кирилл Александрийский. Такие силы скоро, конечно, сдвинули последователей Аполлинария с занимаемых ими позиций и, что очень вероятно, похлопотали перед кем следует об уничтожении многочисленных сочинений последнего, так как на них аполлинаристы опирались в своем лжеучении[5]. Ввиду этого аполлинаристы пус-

---

[2] PG T. 77. Col. 245; ср. *Hefele*. Conciliengeschichte. S. 317-318.
[3] *Mansi*. T. VIII. P. 821.
[4] *De sectis*. Col. 1224C.
[5] *Krumbacher*. Geschichte der Byzantinischen Literatur. S. 48.

тились на крайние меры в деле защиты своих убеждений и 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, которые в них были заложены.

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, причем доказывал о себе, что все его христичество 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'»[6]. Несомненно, Евтихий знал, что говорил в данном случае; ведь он твердо верил в безусловную истинность всего прочитанного им в книгах с надписью указанных авторов, не подозревая, что эти надписи были подложные. Император Маркиан в своей грамоте к палестинским монахам также писал:

> «Некоторые не боятся распространять в народе книги Аполлинария, выдавая их за изречения Свв. Отцов, чтобы своей ложью сбить с толку простецов»[7].

Подложная литература в особенности сильно начала распространяться на Востоке после Халкидонского собора, так как монофизиты, разделившись на разные партии, стали подыскивать оправдания и основания для своих взглядов в учении Свв. Отцов. Монофизитами в это время не только были использованы существовавшие подложные сочинения, но их комплект был пополнен новыми, не менее искусными по подделке, экземплярами. Об этом свидетельствует император Юстиниан, когда говорит:

> «Чтобы искуснее замаскировать Аполлинариево нечестие, они (его последователи) выдают принадлежащие Свв. Отцам сочи-

---

[6] Opera Leonis Magni / Ed. Ballerini. Venetiis, 1793. P. 740-741. *Спасский* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. С. 99.

[7] *Mansi*. T. VII. P. 482. Деяния Вселенских соборов. Т. 4. С. 416.

ления за его (Аполлинария) сочинения, а последние за творения первых, обманывая простаков и отвращая их от истины»[8].

Кроме того, относительно подлогов очень хорошо говорит историк Евагрий именно о монофизитских 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 неудивительно, ибо они и книги Свв. Отцов (λόγους τῶν πατέρων) часто подделывали; многие книги Аполлинария через надписание (διὰ τῶν ἐπιγραφῶν) приписывали Афанасию, Григорию Чудотворцу и Юлию. Такими же книгами они в особенности многих увлекают в собственное нечестие»[9].

О подложных сочинениях, далее, знал и публично заявлял о них Евлогий, архиепископ Александрийский. Эти места его сочинений, однако, до нас не сохранились в подлиннике, а только в рецензии патриарха Фотия. Рецензент же говорит 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 вроде Полемона»[10].

Более видным знатоком и обстоятельным критиком апокрифов был, по-видимому, Иоанн, епископ Скифопольский, предшественник нашего Леонтия по работе в области критики. Леонтий с большой похвалой отзывается о его трудах (φιλοπονήσας ἐν τοῖς παλαιτάτοις Ἀπολλιναρίου συγγράμμασιν — 'много потрудившийся над древнейшими писаниями Аполлинария') и говорит, что он нашел такую цитату из Аполлинария, которая имела хождение под именем Юлия[11]. Но подлинные труды Иоанна все утрачены, и мы лишены возможности сказать что-либо определенное о значении его критических работ. Несколько больше сведений о подложной литературе мы можем найти в актах Севирианского коллоквиума 533 года[12]. На одном из его заседаний произошло состязание право-

[8] PG T. 86. Contra Monophysitas. Col. 1125A.
[9] Historia ecclesiastica. III.31. PG T. 86. Col. 2661BC.
[10] *Photius.* Bibliotheca. P. 845-849.
[11] Contra Monophysitas. Col. 1865C.
[12] *Mansi.* T. VIII. P. 820.

славных с севирианами, причем последние стали ссылаться в оправдание своего учения об одной природе во Христе на слова из посланий Юлия и Феликса, епископов Римских, Афанасия Александрийского 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, епископ Эфесский, 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 заключить, что критика была обстоятельной и убедительной. Участником этого коллоквиума, происходившего в царском дворце, был, конечно, император Юстиниан; возможно, как мы и допускаем, в них принимал участие и наш автор, Леонтий Византийский. 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 Юстиниан в своем сообщении почти не выходит за пределы тех рассуждений, которые велись на Севирианском коллоквиуме. Леонтий же в общей сложности дает столько материала о подложных сочинениях, сколько мы не найдем по этому вопросу у всех писателей вместе. Тогда как у Юстиниана подложным сочинениям посвящено всего лишь две-три страницы по изданию Миня[13], у Леонтия же им отведено три обширных места, из которых одно представляет собой цельное сочинение по этому вопросу, это — *Adversus fraudes Apollinaristarum*. Соответственно незначительности уделяемого места и сами сведения о подлогах у Юстиниана очень кратки, даже скудны. Император указывает на существование двух подложных посланий (*δύο ἐπιστολαί ψευδοεπίγραφοι*): еп. Юлия Римского, к Дионисию пресвитеру[14] и свт. Афанасия к царю Иовиану. Для изобличения того,

[13] PG T. 86. Col. 1124-1128.

[14] Текст этого послания приводится у *Л. Муратори* (Anecdota Graeca), а у Миня опущен; см. Contra Monophysitas. Col. 1868A и прим. 23; De sectis. Col. 1125A.

что эти послания по своему содержанию составляют плод мудрований Аполлинария об одной Воплощенной и поклоняемой одним поклонением природе Иисуса Христа[15], Юстиниан указывает на тождественное учение Аполлинария в его слове против Диодора (ἐκ τῶν Ἀπολλιναρίου λόγων... κατὰ Διοδώρου) и в книге о Воплощении (ἐν τῷ περὶ σαρκώσεως λόγῳ). Он приводит небольшие цитаты из этих сочинений и затем противопоставляет им подлинные свидетельства Свв. Отцов — Афанасия и Кирилла, в которых содержится учение, противное «изобретениям акефалов»[16]. Кроме 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 собой 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. Далее, необычно для Римского епископа адресовать письмо к одному пресвитеру (то есть к Дионисию), а не к сонму пресвитеров, епископов или патриархов.
3. Кроме того, в архивах не найдено никакого послания, подобного подложному с именем еп. Юлия Римского.
4. Послание Афанасия подложно уже потому, что не носит характера послания и написано стилем, неприличным для послания к императору.
5. Во времена императора 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 οἰκείᾳ ἱστορίᾳ). Юстиниан цитирует это письмо, подтверждая тем факт использования одного общего с нашим Леонтием источника — *Церковной истории* аполлинариста Тимофея, епископа Виритского[17].

Вот в точности все, что дает Юстиниан по критике подложной литературы. Думаем, что в таком именно виде и была представлена с

---

[15] De sectis. Col. 1125B.
[16] Ibid. Col. 1125CD.
[17] Ibid. Col. 1128ABC = у Леонтия. Col. 1864BC.

православной стороны критика подлогов на Севирианском коллоквиуме. Ни прежде, ни после этого Юстиниан 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 находим целую массу материала, касающегося литературных подлогов. Он воспроизводит перед нами и подлиннике и сами эти подложные сочинения, равно как и сочинения тех лиц, подделкой которых они являются. В сочинении *Contra Monophysitas* таким материалом занято место в шесть страниц по изданию Миня[18]. Здесь приводятся слова свт. Афанасия Великого[19], в которых он учит признавать во Христе одну природу Бога Слова, воплощенную после воплощения. То же самое читаем и в сочинении *De sectis*[20]. Критикуя этот апокриф, Леонтий доказывает, что данные слова принадлежат не Афанасию, а Аполлинарию, «ибо никакой богоносный муж сам себе не противоречит»[21]. Кроме того, Афанасий не мог говорить об одной Божественной природе, 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 Полемон, о которых вспоминает свт. Кирилл и Севир Патралийский[22]. Этими данными вполне доказывается, что все приписываемое в апокрифе свт. Афанасию — на самом деле подлинное произведение Аполлинария. По словам Леонтия[23], Афанасий совершенно не может быть подозреваем в монофизитстве, так как его учение вполне согласно со свт. Кириллом, который с похвалой отзывается о его учении.

Затем Леонтий исследует апокрифическое место из сочинения, принадлежащего Юлию, епископу Римскому: *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνότητος τοῦ σώματος πρὸς τὴν θεότητα* («О единстве тела с Божеством во Христе»), в котором содержится учение «об одной Божест-

[18] Contra Monophysitas. Col. 1864A-1876A.

[19] Эти же слова приводит и Юстиниан и даже в более пространном изложении (см. PG T. 86. Col. 1125B).

[20] De sectis. Col. 1256C.

[21] *οὐ γὰρ ἑαυτῷ περὶ τὰ αὐτά τις θεοφόρος στασιάζει* (Contra Monophysitas. Col. 1864B).

[22] Ibid. Col. 1864C.

[23] Ibid. Col. 1865A.

венной природе, обозначаемой одним именем»[24]. Приведя дословно этот апокриф, Леонтий говорит, что последний не может быть признан за произведение Юлия[25]. Сами римляне не считают этих слов принадлежащими Юлию, и ни в каких кодексах они Юлию не приписываются. Иоанн, епископ Скифопольский, нашел такие слова именно у Аполлинария.

> «А то, что они только и могут принадлежать Аполлинарию, явствует из последующего в той же книге через несколько страниц, где говорится, что тело Господа не оживляется душою, чего Юлий никогда бы не сказал. Ибо это Аполлинарий догматизировал, что Господь не имеет души (*ἄψυχον εἶναι τὸν Κύριον*), о чем свидетельствует в своей *Церковной истории* Сократ»[26].

Далее, Леонтий опубликовывает еще одно подложное послание с именем Юлия, адресованное к Дионисию[27]. В приведенных трех цитатах из этого послания легко усмотреть, что основной мыслью их служит учение об одной природе во Христе, «ибо в Нем одно Лицо (*πρόσωπον ἕν*), которое никак не может быть разделено на два»[28]. Леонтий прямо заявляет, что здесь проповедуется догмат Аполлинария, ничего общего не имеющий с подлинным учением Юлия и других Отцов:

> «Достаточно заглянуть в древние сочинения Аполлинария о Воплощении (*περὶ τῆς οἰκονομίας*), чтобы убедиться в том, что никакого родства с учением Юлия в них нет»[29].

Леонтий приводит тезис за тезисом из апокрифа, исследует их с точки зрения согласия с учением Свв. Отцов и здравого разума и в конце концов находит, что апокриф содержит мысли противоречивые, безумные и чуждые благочестия[30].

---

[24] Ibid. Col. 1865B.

[25] Данный апокриф еще раз повторяется Леонтием несколько ниже (Col. 1873B) с измененной надписью, аименно: *ἐκ τοῦ περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνώσεως* ‘из сочинения о единстве во Христе’, и с пропуском одной небольшой фразы в самом тексте. Что означает такое повторение, трудно сказать; скорее всего, это нужно отнести к необработанности данного сочинения, так же как и повторение, имеющееся во 2-м фрагменте (Col. 2012BCD).

[26] Contra Monophysitas. Col. 1865CD.

[27] Ibid. Col. 1868A.

[28] Ibid. Col. 1868BCD.

[29] Ibid. Col. 1869A.

[30] Ibid. Col. 1869D; 1872AB.

Наконец, Леонтий приводит еще один апокриф, приписываемый свт. Григорию Чудотворцу с заглавием: *Ἐν τῇ κατὰ μέρος πίστει* (В частном [изложении] веры)[31]. В нем утверждается, что проповедовать две природы во Христе (которые отождествляются еретиками с понятием лиц) — это значит делать из Св. Троицы четверицу, признавать за одно Лицо Бога Отца, другое Бога Сына, за третье человека, и за четвертое — Св. Духа. «Можно сильно сомневаться относительно этого авторитета», — говорит Леонтий. Такое сочинение неизвестно с именем свт. Григория Чудотворца. Если оно и принадлежит этому св. отцу, то может пониматься и в православном смысле: св. отец говорит, что нельзя признавать в Нем (Христе) двух Божественных природ (*οὐδὲ δύο φύσεις θείας*), но считать Его совершенным Богом в одном природном Божественном совершенстве, и не в двух, потому что Он воплотился непреложно (*ἀτρέπτως*) и имеет Божество нерукотворенно (*ἀδιαπλασιάστως*)[32]. Вот что св. отец хотел сказать, а это не заключает в себе ничего противного общецерковному учению.

Специальное сочинение Леонтия по вопросу об «обманах аполлинаристов» *Adversus fraudes Apollinaristarum* имеет в виду те же самые подложные сочинения, которые исследуются в *Contra Monophysitas*, 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 ‘Частное [изложение] веры’ (*τὴν κατὰ μέρος πίστιν*), надписанное именем Григория, и некоторые его письма, надписанные именем Юлия, и другие его сочинения о Воплощении (*περὶ σαρκώσεως*), надписанные именем Афанасия, каково, например, изложение веры, согласное с изложением 318 Отцов. И не только сочинения этих Отцов, но и некоторых других такого рода они [аполлинаристы] подделывали»[33].

Для вернейшего изобличения этих подлогов Леонтий пользуется сравнительным методом: он опубликовывает те места из сочинений Аполлинария, по которым всякий имеющий под руками подложные сочинения сразу мог бы убедиться, что они составляют

---

[31] Ibid. Col. 1873C.
[32] Ibid. Col. 1876A.
[33] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1948A.

исключения именно из Аполлинария и к Свв. Отцам никакого отношения не имеют. Сначала наш автор приводит те места из сочинений Аполлинария, которые он нашел в сочинениях его учеников, и прежде всего у аполлинариста Валентина. В его *Апологетических главах* (κεφάλαια ἀπολογίας) находятся цитаты из писем Аполлинария к Серапиону, Дионисию и Терентию. За цитатами следует исповедание веры в Иисуса Христа, согласно изложенному учению Аполлинария, и предаются анафеме все, кто не признает, что плоть Христа — от Марии, что эта плоть — несотворенной природы и единосущна Богу, что Божество страдало и что от нее (плоти) — страдания души[34]. Дальше приводится исповедание веры епископа Иовия. Очевидно, наш автор считает его за аполлинариста[35]. Но само исповедание обнаруживает в нем более православного-дифизита, чем сектанта-монофизита, и разве только путем натянутого толкования можно в некоторых его выражениях усмотреть аполлинаристскую тенденцию, как например, 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 бестелесной сущности неизреченного Отца»[36].

Вслед за исповеданием Иовия Леонтий помещает обличение Валентином Христианином Тимофея и его сообщников с учителем их Полемием[37]. Все эти аполлинаристы, в числе которых стоит и имя Иовия, обличаются в признании ими единосущия тела Христова Богу бестелесному, а затем в извращении смысла Священного Писания и перетолковании в дурную сторону книг преблаженнейшего Отца и учителя Аполлинария. Последний же, наоборот, говорит Леонтий, называет безумными и нечестивыми тех, кто говорят, что тело единосущно Божеству, поэтому Тимофей и Полемий не только

---

[34] Ibid. Col. 1952B.

[35] Вероятно, от этого самого Иовия сохранилось маленькое сочинение, озаглавленное: «Почему Сын воплотился, а не Отец и Св. Дух», в конце которого приложено и данное исповедание (PG T. 86. Col. 3313-3320). Этот автор Иовий здесь называется просто монахом, а не епископом. Ему приписываются и другие, не дошедшие до нас, сочинения, как-то: οἰκονομικὴ πραγματεία («Трактат о домостроительстве [Воплощения]»), πραγματεία κατὰ Σεβήρου («Трактат против Севира») и др. См. PG T. 86. Col. 3313. Notitia.

[36] Ibid. Col. 1952D.

[37] Несомненно, этот Полемий тождествен с Полемоном, о котором говорилось в Contra Monophysitas. Col. 1864B.

еретики, но и клеветники. И блаж. Афанасий, святейший наш епископ, сказал, что те происходят из преисподней, которые дерзают считать единосущным Божеству тело от Марии[38]. Очевидно, последователи Аполлинария сами расходились во мнениях относительно понимания его учения, и тогда как одни, например Валентин, полагали, что Аполлинарий учит о двух разных природах во Христе, хотя при этом человеческая природа и не является самостоятельной, а управляется Логосом, другие, например Тимофей и его сообщники, думали, что человеческая природа совсем слилась с Божественной сущностью в Боге Слове. Констатировать такой факт раскола между аполлинаристами было для полемических целей Леонтия вдвойне важно, ибо этим, с одной стороны, обличалось и само учение Аполлинария как самопротиворечивое и непоследовательное, с другой же стороны, этот характерный признак противоречивости, присущий доктрине Аполлинария, становился для Леонтия основным критерием для распознания его посланий, надписанных именем Свв. Отцов, то есть аполлинаристских подлогов. Такое свое мнение Леонтий и высказывает, когда говорит:

> «Не должно нас удивлять, что Валентин и Тимофей, ученики Аполлинария, то признают единосущие, то отвергают его, и оба исходят из своего учителя»[39].

С той же целью изобличения последователей Аполлинария и противоречивых взглядах Леонтий приводит цитаты из письма Тимофея, епископа Виритского, к епископу Гомонию, в которых содержатся цитаты из писем Аполлинария к Серапиону и из других книг (ἐν διαφόροις λόγοις). Оказывается, что Гомоний, как и Валентин, также анафематствовал Тимофея за его учение о единосущии плоти Христовой с Божеством, хотя оба они основывались на словах Аполлинария. Чтобы еще более подкрепить найденный результат относительно доктрины Аполлинария, Леонтий приводит много цитат из сочинений самого Аполлинария, которые, очевидно, он имел у себя под руками, причем обозначает и названия этих сочинений то по их начальным словам[40], то по лицам, к которым они адресованы (к Дионисию, Флавиану, Диодору)[41].

---

[38] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1957D.
[39] Ibid. Col. 1973C.
[40] Ibid. Col. 1961BCD.
[41] Ibid. Col. 1964B, 1965A-C.

Тщательно проверив найденный критерий для суждения о сочинениях Аполлинария и приложив его к сочинениям аполлинаристов, Леонтий с очевидностью обнаруживает скрытое в этих последних нечестие. А затем для него уже не представляло никакого затруднения произнести решительный приговор и относительно аполлинаристских литературных подлогов. Он и произносит этот приговор в такой категорической форме:

> «Те письма, которые распространяются под именем Юлия, суть все Аполлинариевы, кроме тех, о которых упоминают Афанасий и историки». «Мы признаем их за сочинения самого Аполлинария не только на основании свидетельства его учеников, надписывавших эти сочинения ложными именами то Юлия, то Григория, то Афанасия, но и из самого рода их речи и стиля. А чтобы еще более убедиться в этой истине, предлагает Леонтий, — приведем целиком речь Аполлинария»[42].

И он, действительно, приводит текст найденного им в библиотеке Андрея, епископа Сидонского, приветственного послания Аполлинария к епископам Диокесарии[43], присоединяя к нему еще два места из сочинения ἡ κατὰ μέρος πίστις («Частное [изложение] веры»)[44] и одно место из книги εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως («О предании отречения и веры»)[45].

Если теперь сопоставить текст этих мест в разбираемом нами сочинении Леонтия с текстом апокрифов, приведенных в его *Contra Monophysitas*, то не останется никакого сомнения в том, что перед нами одни и те же мысли, одна и та же речь и, стало быть, одни и те же сочинения Аполлинария, только под разными названиями, в одном случае — подлинными, в другом — подложными[46]. В особенности же обращают на себя внимание две цитаты из сочинений Аполлинария, сделанные его учеником Тимофеем: первая, находящаяся на Col. 1961A («сказал он, то есть Аполлинарий, в слове, начало которого: ἅγιον 'святое'»), весьма сходна с подложным посланием Юлия: περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνώσεως («О соединении во Христе»)[47], чем и удостоверяется факт принадлежности этого по-

[42] Ibid. Col. 1969AB.
[43] Ibid. Col. 1969C.
[44] Ibid. Col. 1972A.
[45] Ibid. Col. 1973AB.
[46] Ibid. Col. 1973C.
[47] Contra Monophysitas. Col. 1865B, 1873B.

слания Аполлинарию. Вторая, находящаяся в Col. 1972A (*τοῦ αὐτοῦ ἐκ τῆς κατὰ μέρος πίστεως* 'его же [то есть Аполлинария] из частного [изложения] веры), во многом сходна с подложным посланием свт. Григория Чудотворца, название которого *ἐν τῇ κατὰ μέρος πίστει* («В частном [изложении] веры»)[48], чем и подтверждается несомненность подлога в этом случае. Вообще же данное сочинение Леонтия *Adversus fraudes Apollinaristarum* представляет собой капитальнейшую работу по критике подложных сочинений и в этом отношении имеет громадную ценность. Эта ценность увеличивается еще тем, что, обнаруживая аполлинаристские подлоги, оно вместе с тем восстанавливает текст подлинных сочинений Аполлинария, в большинстве своем 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 сочинении *Contra Monophysitas*, 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 об апокрифах изложены Леонтием, как мы уже указывали, в сравнительно кратком и компактном виде, причем, однако, здесь открываются некоторые новые данные по этому вопросу. Так, тот Дионисий, к которому адресовано подложное послание Юлия, начинающееся с *Θαυμάζω πυνθανόμενος* 'удивляюсь, узнав'[49], здесь называется Коринфским епископом[50]. Личность этого Дионисия и до сих пор остается невыясненной в науке и вообще на основании имеющихся источников точно определена быть не может[51]. Но это не так важно, гораздо важнее те сведения, которые со-

[48] Ibid. Col. 1873CD.

[49] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1949B.

[50] De sectis. Col. 1253D.

[51] Проф. А. Спасский (Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. С. 231) высказывается за то, что это есть Дионисий, еп. Рипокурусский (в Египте). Точно можно утверждать только то, что он был епископом, а не пресвитером, как сообщает Юстиниан, ибо в *Доктрине*, где имеется цитата из

общает наш автор по поводу самого апокрифа. Именно, что не только это послание принадлежит Аполлинарию, но и другие семь писем, приписываемых Юлию, на самом деле произведения Аполлинария. Далее, что в этом послании слово *σῶμα* 'тело' употреблено без прилагательных *νοερὸν ἢ ἔμψυχον* 'разумное и одушевленное', как то было обычно для писателей Юлиевой эпохи. Отсюда же следует, что данное послание — позднейшего происхождения и изготовлено самими аполлинаристами. Григорий Нисский, сообщает еще наш автор, в своем сочинении против Аполлинария упоминает о многом из того, что приводится в подложном послании Юлия, и тем самым обличает аполлинаристов в их обманах. Говорят также, что в актах Ефесского собора это послание отнесено к свт. Кириллу. Это неправда, говорит Леонтий: имеющееся там послание — иное, не Юлия, а Тимофея, считается же за один из многих его списков[52].

В критике следующего апокрифа свт. 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 Григория. Григорий Нисский, перечисляя богословские труды свт. Григория Чудотворца, не упоминает об указанном сочинении[53]. Подложное место из свт. Афанасия, по словам Леонтия, обнаруживает свою подделку тем, что в подлинных сочинениях этого св. отца нет такого сочинения. Всем известно, что труды Афанасия очень большие, а эта речь *περὶ σαρκώσεως* 'о Воплощении', из которой заимствована исследуемая цитата, всего листа два; понятно, что она не принадлежит Афанасию[54]. Ссылка на свт. Кирилла, будто бы взявшего приписываемое Афанасию изречение об одной природе Бога Слова Воплощенной в свои сочинения, представляет собой старую ошибку. Но Диоскор, в качестве преемника свт. Кирилла пользовавшийся его сочинениями, не приводит указанного изречения, для него весьма благоприятно-

---

данного послания Юлия, в заголовке прибавлено слово *συλλειτουργῷ* 'сослужителю', указывающее на одинаковое служебное положение адресата с автором письма, то есть с еп. Юлием Римским.

[52] Судя по этим словам Леонтия, повторная цитата из послания Юлия с заглавием: *περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ἑνώσεως* 'о соединении во Христе' (Col. 1873B) может считаться особым списком того же самого сочинения, на что указывают и имеющиеся в данной цитате по сравнению с первой различия.

[53] De sectis. Col. 1256B.

[54] Ibid. Col. 1256C.

го[55], также и Феодорит, ссылавшийся на все авторитеты в своей апологии Феодора Мопсуестийского, не упоминает о Кирилле как о защитнике одной природы вслед за Афанасием[56]. 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»[57]. Леонтий и ограничивается только таким кратким сообщением об апокрифе Ерехтия, не упоминая даже о его содержании. Мы можем несколько дополнить нашего автора сообщением, что Ерехтия знал и на него ссылался Ефрем, патриарх Антиохийский. Этот факт ясно доказывает, что Ерехтий — не мифическая личность и что Леонтий, если не заимствовал литературного материала у Ефрема[58], 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 Прокла, патриарха Константинопольского, современника свт. Кирилла Александрийского, к которой он принадлежит по своему надписанию[59]. Центральное место этого фрагмента — «ибо Дева таинственно родила не две природы, а воплотившегося Бога» (*οὐ γὰρ δύο φύσεις, ἀλλὰ σαρκωθέντα Θεὸν ἡ Παρθένος μυστικῶς ἀπεκύησεν*), если оторвать его от контекста, легко может быть истолковано и в монофизитском смысле. Им, вероятно, и пользовались аполлинаристы, чтобы причислить Ерехтия к своему лагерю.

Слабое освещение апокрифа Ерехтия и как бы некоторая обойденность в критике его Леонтием говорит нам о том, что и в трудах нашего автора-специалиста вопрос о подложной литературе не рассмотрен с исчерпывающей полнотой. По-видимому, дело обстояло

---

[55] Ibid. Col. 1256D.

[56] Ibid. Col. 1257A.

[57] Ibid. Col. 1257D.

[58] См. С. 245.

[59] PG T. 86. Col. 3321-3322AB. Считать этот фрагмент Ерехтия за аполлинаристский подлог (как делает проф. Спасский в книге *Историческая судьбы сочинений Аполлинария Лаодикийского*. С. 256), так как в нем высказываются монофизитские 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.

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 именами Отцов: 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 свв. Отцов, согласного с 318 Отцами*[60], о котором только и говорится, что оно приписывалось свт. Афанасию. Какое же нужно здесь понимать подлинное изложение, послужившее материалом для аполлинаристской подделки? На этот вопрос, оставляемый автором без ответа, можно сказать лишь с бóльшей или меньшей вероятностью то, что это есть «Изложение веры Отцов Никейского собора против Павла Самосатского»[61]. Воспользоваться таким изложением было очень выгодно для аполлинаристов ввиду, с одной стороны, важности выхода в свет этого документа и его литературной редкости, а с другой — ввиду высокого авторитета Отцов Никейского собора, что подавало еретикам надежду на доверчивый прием подделки. Упомянув об указанном документе, наш автор, впрочем, не поставил точки в списке подложных сочинений, но сказал вообще: καὶ ἑτέρους τινὰς τοιούτος 'и некоторые другие такого рода'[62]. Несомненно, в числе этих «других такого рода», то есть с христологическим содержанием и монофизитским направлением, Леонтий понимал и те подложные послания с именем Юлия, которых он вообще насчитывает семь и считает принадлежащими Аполлинарию[63], а воспроизводит из них только три; кроме того, послание Феликса, епископа Римского, о котором хотя и не упоминает, но, конечно, знает, как современник и вероятный участник Севирианского коллоквиума, на котором говорилось об этом подложном послании. Все эти литературные подлоги, нужно думать, Леонтий уже не считал

[60] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1948A.

[61] Проф. А. Спасский (Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. С. 252) приходит именно к такому заключению на основании усмотрения тождества в надписи поддельного изложения с подлинным, имеющимся в древних манускриптах.

[62] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1948B.

[63] De sectis. Col. 1253A.

необходимым подвергать особому рассмотрению, как потерявшие серьезное значение в полемической борьбе. Может быть, это были первые опыты подделок со стороны еретиков, и потому они не отличались из-за своей неискусности большой соблазнительностью. Все же, что при Леонтии было принято в полемической практике, Леонтий внимательно обозревает, исследует и критикует с надлежащей полнотой и обстоятельностью. Поэтому 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 через 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 по этим вопросам. Весьма любопытно с научной точки зрения и весьма ценно для оценки критической деятельности нашего автора то, что позднейшие исследователи литературных апокрифов, работавшие независимо от Леонтия, в главном оказались вполне солидарными с критическими изысканиями Леонтия Византийского[64] Это обстоятельство, как нам кажется, может служить самым верным показателем научной солидности критического 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 апологии Валентина, отрывки из переписки Полемия, сведения о церковной истории Тимофея, епископа Виринского, то заслуги Леонтия для богословской науки можно приравнивать к заслугам выдающихся богословов. Первостепенное же значение его и первенствующая роль собственно в VI веке ввиду очевидного превосходства Леонтия над всеми другими представителями церковно-богословской науки не может подлежать никакому сомнению.

[64] Ученый исследователь древних символов Каспари как в своих аргументах, так и в выводах относительно подложных посланий почти полностью совпадает с Леонтием. См. *Loofs*. S. 83.

Глава 4

Леонтий Византийский по сравнению с императором Юстинианом. Широта литературного влияния Леонтия вообще. Восточная Церковь и ее представители в особенности испытали это влияние. Император Юстиниан как церковный деятель и богослов-писатель. Сочинения Юстиниана. Главные их черты содержания. Отношение императора к Халкидонскому собору и его определению. Его богословие и христология. Идейное сходство и формальное различие в доктринах Юстиниана и Леонтия. Зависимость Юстиниана от свт. Кирилла Александрийского. Цитирование им сочинений других Свв. Отцов. Цитирование и толкование Священного Писания. Юстиниан как полемист по сравнению с Леонтием Византийским. Как понимать влияние Леонтия на Юстиниана и вообще на церковно-государственную жизнь того времени. Возможно, что Леонтий и Юстиниан пользовались общим литературным источником — трудами св. Ефрема, патриарха Антиохийского. Высокое значение литературной деятельности Леонтия ничуть не колеблется отрицанием ее непосредственного влияния на императора Юстиниана.

Продолжая сравнительную оценку литературной деятельности Леонтия Византийского, 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 никакого 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, 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 распространялся на всю Вселенскую Церковь и во всяком случае он не касался западной половины ее, так как нет решительно никаких данных для принятия противоположного мнения. Запад познакомился с Леонтием в более позднее время

(в VIII–IX веках), о чем красноречиво свидетельствуют, как мы ви дели, греческие кодексы его сочинений, сохранившиеся именно в западных книгохранилищах, и их латинские переводы, сделанные Западными учеными и библиографами. Восточная же Церковь, без условно, вся должна была испытать влияние Леонтия, о чем мы мо жем смело заключать уже на основании доказанного нами литера турного родства нашего автора со св. Ефремом, патриархом Антиохийским, и на основании очевидного сходства литературных трудов Евлогия, патриарха Александрийского, с трудами Леонтия[1]. 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 отве тить на эти вопросы, мы должны будем остановить свое внимание главным образом на личности и деятельности императора Юстиниа на, который наилучшим образом отразил и воплотил в себе все идейные движения своего времени.

Что личность этого Византийского императора является одной из выдающихся, эту истину едва ли нужно доказывать. Правда, в церковной истории существуют и неблагоприятные отзывы о нем[2], но пристрастие таких отзывов — тоже вне сомнения. В общем же об Юстиниане все ученые и историки высокого мнения как о полез нейшем деятеле Церкви, с именем которого связывается память о достигнутом умиротворении во внутренней жизни Церкви, о широ ком церковном строительстве, о пышном расцвете богослужебного культа, о развитии церковного законодательства и т. д. Аббат Ж.-П. Минь, несомненно, высказывает общераспространенный взгляд на Юстиниана, когда говорит: «Об отличном его усердии к кафолической Церкви послушаем папу Агафона, свидетельствующе го: 'Блаженной памяти Юстиниан Август — ревнитель истинной апостольской веры; правота веры его была столько же угодна Богу за свое чистое исповедание, сколько и за то, что возбуждала христи анское царство, поэтому у всех народов почитается достойным ува жением благочестивая память того, правая вера которого хвалится во всем мире за его святейшие постановления'»[3]. Красноречивым

[1] См. выше С. 245 и сл.

[2] Так, Бароний пишет: «Он (Юстиниан) был человек совсем неученый, по тому 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». (Justinianus imperator. Notitia. PG T. 86. Col. 945-946).

[3] Ibid.

памятником забот и трудов Юстиниана в деле благоустроения и поднятия церковно-религиозной жизни на Востоке являются, во-первых, его многочисленные и разнообразные декреты и законы, которые внесли во все стороны церковной жизни бодрое, творчески-созидательное направление; во-вторых, его литературные произведения, которые содействовали разъяснению богословских вопросов, волновавших в то время умы христиан, и прекращению церковно-религиозных споров и разделений. На декретах и законах Юстиниана мы останавливаться не будем ввиду узкой специальности нашей задачи[4], а рассмотрим только вкратце его богословско-литературные труды, чтобы извлечь соответствующий материал для решения поставленного нами вопроса.

Перу Юстиниана принадлежат следующие сочинения в *Греческой Патрологии* Миня[5]:

1) *Liber adversus Origenem* («Книга против Оригена»)[6];
2) *Confessio rectae fidei* («Исповедание правой веры»)[7];
3) *Epistola adversus Theodorum Mopsuestenem* («Послание против Феодора Мопсуестийского»)[8];
4) *Contra Severianos* («Против севириан»)[9];
5) *Tractatus contra Monophysitas* («Трактат против монофизитов»)[10];
6) *Bulla aurea* («Царский декрет»)[11].

---

[4] Эти новеллы и церковные законы императора Юстиниана изданы Минем в *Латинской Патрологии*. (PL T. 72. Col. 921-1110).

[5] Автор перечисляет здесь только основные сочинения императора Юстиниана. Некоторые его сочинения (в частности, письма и указы) находятся в других томах *Греческой Патрологии*. Полный список сочинений императора Юстиниана и их новых изданий см. Clavis Patrum Graecorum. Brepols; Turnhout, 1979. Vol. 3. P. 300-305. — *Прим. ред.*

[6] PG T. 86. Col. 945-993. CPG 6880. Другое название: *Edictum contra Origenem* («Этикт против Оригена»). — *Прим. ред.*

[7] PG T. 86. Col. 993-1041. CPG 6885.

[8] PG T. 86. Col. 1041-1095. CPG 6882. Другое название: *Epistula contra tria capitula* («Послание против трех Глав»). — *Прим. ред.*

[9] PG T. 86. Col. 1095-1104. CPG 6877. Другое название: *Constitutio contra Anthimum, Severum, Petrum, Zooram ad Menam episcopum Constantinopolis directa* («Постановление против Анфима, Севира, Петра, Зооры, направленное Мине, епископу Константинопольскому»). — *Прим. ред.*

[10] PG T. 86. Col. 1104-1145. CPG 6878.

[11] PG T. 86. Col. 1145-1150. CPG 6879. Другое название: *Epistula dogmatica ad Zoilum* («Догматическое послание к Зоилу»). — *Прим. ред.*

У другого издателя сочинений Юстиниана — Манси[12] воспроизводится обширная переписка императора с представителями Римской Церкви по различным церковно-религиозным вопросам. На эти письма мы уже не раз ссылались в своей работе. Авторство всех литературных трудов Юстиниана несомненно и может подвергаться сомнению разве только со стороны их неполной самостоятельности. Возможно предположение о помощи императору посторонних лиц в систематизации и обработке собранного им материала. Совершенно допустимо, что у занятого многочисленными делами царственного автора могло нехватать досуга и, может быть, даже ученого навыка для написания и отделки задуманных работ. Однако каких-либо реальных доказательств такой прямой или косвенной помощи императору мы не имеем, а потому воздерживаемся и говорить об этом.

Содержание сочинений Юстиниана хорошо определяется уже из самих их названий. Судя по этим названиям, нетрудно видеть, что главной целью литературной деятельности их автора была полемика с разными сектантами и их примирения и воссоединения с Церковью. Наш Леонтий, как известно, также занимается главным образом полемикой и притом с теми же самыми сектантами, с которыми боролся и Юстиниан. Вот почему в сочинениях обоих этих авторов мы и наблюдаем не только полное совпадение идейного содержания их сочинений, но и весьма большу́ю близость с формальной стороны, со стороны изложения. Частные тезисы, проводимые в сочинениях Юстиниана, и способы их доказательства тоже если не совсем тождественны, то весьма близко подходят к положениям и аргументации нашего Леонтия. Главным предметом обсуждения в сочинениях обоих авторов является христологическая проблема — выяснение истинного, православного понятия о Божественной Ипостаси Иисуса Христа в противовес ложным представлениям о ней еретиков. При этом для обоих авторов руководящим авторитетом является ὅρος πίστεως Халкидонского собора: от него они отправляются и к нему возвращаются во всех своих полемических и апологетических экскурсах. Юстиниан твердо стоит на признании, что Халкидонское вероопределение есть чистое Православие, вполне согласное с учением 318 Отцов Никейского собора[13], равно как и с постановления

[12] *Mansi*. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Florentiae, Venetiae, 1759–1769. T. VIII.

[13] Adversus Origenem. Col. 1013BC, 1081BC.

ми других Соборов[14]. 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 ересичеством, достойным анафемы. Вся христология Юстиниана конструируется согласно директивам, указанным в Халкидонском определении. Так, в соответствии с этим последним император строго проводит тезис дифизитства с признанием единой Ипостаси, или Лица, во Христе. То он доказывает, что *τοῦ Χριστοῦ μίαν εἶναι τὴν ὑπόστασιν, ἤτοι ἓν πρόσωπον* 'одна ипостась, или одно лицо Христа'[15], то настойчиво подчеркивает, что эта Ипостась существует *ἐν ἀμφοτέροις ταῖς φύσεσιν ἀσυγχύτοις καὶ ἀδιαιρέτοις* 'неслитно и нераздельно в обеих природах'[16]. Все монофизитские и несторианские мнения о Христе Юстинианом решительно и бесповоротно осуждаются и отвергаются.

Но, будучи халкидонитом или синодитом по своему богословскому направлению, Юстиниан в отличие от нашего Леонтия не обнаруживает в своих сочинениях исключительного стремления к защите Халкидонского собора от тех обвинений, которые предъявлялись ему со стороны монофизитов, и почти ничего не делает для согласования Халкидонского догмата с учением святого Кирилла. Для Леонтия эти два дела составляют самый жизненный нерв, самую насущную потребность. Юстиниан же, по-видимому, не ощущал такой потребности. Чем же можно объяснить данное явление? Для объяснения его можно с большим основанием сослаться на сам характер императора Юстиниана и на те условия, в которых он работал. Юстиниан не обладал твердостью воли, а вместе с тем и устойчивостью своих убеждений вообще. Он легко поддавался влиянию людей упорных и настойчивых в проведении своих мыслей и желаний. Такими качествами в особенности отличалась его супруга Феодора, которая вследствие этого и приобрела огромное влияние на Юстиниана и фактически была главной руководительницей государственной и церковно-религиозной жизни в Византийской импе-

[14] Epistola dogmatica. Col. 1145A.
[15] Contra Monophysitas. Col. 1144C.
[16] Ibid. Col. 1144D.

рии[17]. Феодора же если и не была тайной монофизиткой[18], то весьма симпатизировала монофизитам 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 монофизитам неустойчиво. Он сознает свой долг умиротворить Церковь, прекратить сектантские волнения и споры и во имя этой цели не только строго, но даже сурово расправляется с несторианами, в отношении же к монофизитам он воздерживается от всяких репрессий. Он неоднократно собирает у себя во дворце представителей этой партии и устраивает прения между ними и православными, конечно, с той надеждой, 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. Далее, он и по отношению к Халкидонскому собору и его постановлениям ведет себя также очень нерешительно, не предпринимает никаких твердых шагов по ограждению нападок на него и явного отрицания его авторитета со стороны многочисленных сектантов.

Верным отражением таких колебательных настроений и неуверенных действий Юстиниана являются и все его литературные труды. Особенно заметно это из отношений автора к учению скифских монахов, к их формуле: *ἕνα τῆς ἁγίας Τριάδος πεπονθέναι σαρκί* 'один из Св. Троицы пострадал плотью'. Уже во время пребывания этих монахов в столице Византии император «открыто проявил себя снисходительным к их пропаганде и не отказывал им в содействии»[19], благодаря которому эти монахи не только вели себя чрезвычайно смело в Греции, но получили возможность перенести свою агитацию в Рим. Видимое сочувствие их учению Юстиниан обнаруживает уже в том, что на страницах своих сочинений очень часто повторяет эту скифскую формулу, разумеется, не без намерения популяризовать ее[20]. Но ведь эта формула безусловно носила в себе

---

[17] *Кулаковский Ю. А.* История Византии. Киев, 1912. Т. 2. С. 160. СПб., 1996. Т. 2. С. 45-47, 194.

[18] *Глубоковский Н. Н.* Блаж. Феодорит, епископ Кирский. Т. 2. С. 313: «Его супруга Феодора — горячая монофизитка». Такое утверждение страдает, конечно, гиперболизмом, ибо прямых и точных фактов, подтверждающих его, не имеется.

[19] *Glaizolle.* Justinien, un empereur théologien. P. 37.

[20] PG T 86. Col. 995C, 999C, 1015C, 1053D, 1108C и др.

скрытую монофизитскую тенденцию: страдал хотя и плотью, но один из Св. Троицы, то есть страдало Божество, которое обожествило и плоть Свою, так что об этой плоти можно говорить только уже *μόνῳ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ* 'только в слове и умопредставлении'[21], можно только мысленно отличать 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 современники[22].

Однако сам Юстиниан умел очень искусно скрывать свои монофизитские тяготения и, выступая в качестве литератора-богослова, умел изложить доктрину, по своему содержанию вполне православную. Сущность его богословских воззрений можно выразить такими словами из его сочинения *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, ἤτοι προσώποις*), во имя Которых мы крещены[23], в Которых мы верим, Которых исповедуем, разделяя свойства (*τὰς ἰδιότητας*) и соединяя Божество. Почитаем единицу в Троице и Троицу в единице, 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, несотворенного, в последние же дни ради нас и нашего спасения сшедшего с небес и воплотившегося от Св. Духа и Богородицы Приснодевы Марии, Который есть Господь Иисус Христос, один из Св. Троицы (*εἷς τῆς ἁγίας Τριάδος*), единосущный Богу Отцу по Божеству и единосущный нам по человечеству, страдавший плотью, бесстрастный же по Божеству»[24].

---

[21] Adversus Origenem. Col. 1005C.

[22] В *Церковной истории* Евагрия Схоластика есть целая глава (кн. IV, гл. 39), посвященная разбору вопроса, «как Юстиниан, отвергнув православную веру, признал тело Господа нетленным» (PG T. 86. Col. 2781AC). Кроме того, Юстиниан сочинил новое церковное песнопение: «Единородный Сыне и Слове Божий», которое было при нем же введено в богослужение (*Theophanus*. 216.23). Слова «распныйся же Христе Боже... един сый Святыя Троицы» в этом песнопении ясно указывают на теопасхитские воззрения его составителя. См. *Кулаковский*. С. 236-237.

[23] Confessio. Col. 993D.

[24] Ibid. Col. 995AC.

«Признавая, что в воплотившемся Иисусе Христе две полные и неслитные природы, Божество и человечество, мы не вносим этим разделение на части в Его единую Ипостась. И части самостоятельно существуют в целом, и целое признается неизменным в своих частях. Ни Божественная природа не превратилась в человеческую, ни человеческая не изменилась в Божественную. Мы признаем единство по ипостаси (ἡ ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν), при котором каждая природа остается в своем свойстве и положении. Это ипостасное единение обозначает не то, что Бог Слово, то есть одна из трех Божественных Ипостасей, соединился с предсуществовавшим человеком, но что Он во чреве Св. Девы образовал Себя из Нее и воспринял в Свою ипостась одушевленную разумной и мыслящей душой плоть, то есть человеческую природу... Поэтому существует один Господь наш Иисус Христос, имея в Себе совершенство Божественной и человеческой природы»[25].

Таково богословское учение Юстиниана, под которым, конечно, не задумался бы подписаться и наш автор Леонтий. И он придерживается тех же самых воззрений, что и Юстиниан, и отличается от последнего разве только со стороны их внешне-литературного изложения. Наш автор не любит выставлять напоказ свои верования и взгляды. 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 сам уже должен по крупицам собирать из разных мест его трудов подходящий материал и делать научные обобщения, сводить все в одну систему. Напротив, у Юстиниана 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»[26], 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 неопразимость логических доводов и убедительность приводимых свидетельств. К этим средствам он прежде всего и прибегает. Вот почему Леонтий никогда в своих трудах не употребляет приема анафематст

[25] Adversus Origenem. Col. 989ABCD.
[26] Ibid. Col. 1013 и 1015, 1017, 1019.

вования мнений, несогласных с общепризнанной истиной, хотя этот прием сам по себе был достаточно внушительным и потому в литературе того времени довольно распространенным. Сочинения же Юстиниана, наоборот, вследствие присущей их автору большой самоуверенности и претенциозности, в изобилии исполнены анафемами: таковы 9 анафематизмов последователям Оригена[27], 9 анафематизмов отступникам от определений четырех соборов, 11 анафем исповедующим монофизитские и несторианские взгляды.

В отношении других приемов богословской аргументации между Юстинианом и Леонтием наблюдается много сходных черт, хотя иногда дают себя знать и различия. Так, у обоих авторов замечается одинаково широкое использование патристической литературы, свидетельств Свв. Отцов, для доказательства утверждаемых положений, и одинаково же — наибольшее тяготение к свт. 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, например Феодора Мопсуестийского и Диодора Тарсского, Севира, Тимофея Элура и др. У Юстиниана таких сборников совсем нет, и это сразу же показывает, что он вообще не располагал такими богатыми патристическими знаниями и сведениями, которыми обладал наш автор. Рассматривая и сравнивая, в частности, цитирование Свв. Отцов у обоих писателей, мы должны прежде всего сказать, что оба автора чаще других Отцов ссылаются на свт. Кирилла. Юстиниан считает Кирилла самым непререкаемым из всех авторитетов, по-видимому, даже более заслуживающим доверия, чем сам Халкидонский собор.

> «Нужно, — говорит он, — чтобы исследователь держался слов Кирилла (*τοῖς τοῦ Κυρίλλου λόγοις*), ибо, сказав, что не произошло никакого взаимного слияния природ и что скорее каждая существует в единении (*ἐν τῇ ἑνώσει*), он мудро научает тому, что сохраняются и признаются две природы Божества и человечества в одном Лице Господа нашего Иисуса Христа»[28].

Но ведь тому же самому научает и Халкидонский *ὅρος*, и даже в почти таких же словах, однако император не вспоминает об этом, очевидно, признавая больше убедительности в словах свт. Кирилла.

---

[27] Tractatus contra Monophysitas. Col. 1144.

[28] Tractatus contra Monophysitas. Col. 1121A.

И это не единственный случай в сочинениях Юстиниана, а, можно сказать, общее правило, по которому всегда отдается предпочтение в разрешении спорных вопросов свт. Кириллу. Иногда император пытается прояснить учение этого св. отца в его темных местах. Так, например, он поступает с известной Кирилловой формулой *μία φύσις* 'одна природа'.

> «Ею, — говорит автор, — злоупотребляют еретики, которые обычно все слова Священных Книг толкуют согласно со своим заблуждением. В данной формуле они не обращают внимания на контекст речи св. отца, где говорится: 'После соединения мы не разделяем на две отдельные природы и не делим на два сына единого и неделимого, но говорим об одном Сыне'»[29].

В другом месте он выражается еще решительнее, что Кирилл в этой формуле «именем природы обозначил Ипостась. А Воплощенная Ипостась Слова означает не одну природу, но одного Христа соединенного (*ἕνα Χριστὸν σύνθετον*), Бога и человека»[30]. С таким толкованием формулы, собственно, согласен и наш Леонтий[31], но последний не останавливается на таком толковании как окончательном и в другом месте вносит значительные поправки и дополнения[32]. 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, что́ 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* 'по ипостаси' с Самим Собой природу человека, не переставая быть Богом[33].

Эта христология Юстиниана вместе со всей ее терминологией совершенно совпадает с учением Леонтия. Но что она заимствована не у последнего, а у свт. Кирилла, это ясно само собой. Юстиниан не употребляет и даже не упоминает самого главного и характерного для христологии Леонтия термина: *ἐνυπόστατον* 'воипостасное'. Правда, Юстиниан очень близко подходил к этому термину. Этот термин ему как бы сам напрашивался. Так, в одном месте у него читаем:

---

[29] Ibid. Col. 1112A.
[30] Adversus Origenem. Col. 1001A.
[31] Capita Triginta. Col. 1905CD.
[32] Contra Monophysitas. Col. 1857AB.
[33] Adversus Origenem. Col. 1003CD.

> «Человеческая природа Христа не считается самостоятельной и не имеет собственной ипостаси, но она получила начало существования в Ипостаси Логоса (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει)»[34].

Здесь и мысль, и выражение автора равнозначны с ἐνυπόστατον 'воипостасным', тем не менее он его не употребляет, хотя термин ἀνυπόστατον 'безыпостасное' у Юстиниана встречается почти перед самым приведенным выше местом[35]. Таким образом, ясно, что не Леонтий, а свт. Кирилл Александрийский служит основным источником для Юстиниана; вот от кого он стоит и в идейной, и в вербальной зависимости. Но так как и Леонтий сильно зависит от того же свт. Кирилла, то немудрено, что Юстиниан весьма сближается и с нашим автором в своей литературной деятельности.

Отдавая во всем предпочтение свт. Кириллу и преимущественно пользуясь им в своих сочинениях, Юстиниан не забывает и других богословов-писателей; цитаты из них повсюду встречаются на страницах его трудов. Имена авторов, цитируемых Юстинианом, почти тождественны с таковыми же у нашего Леонтия. Из Восточных Отцов более всего ссылки делаются на Афанасия Александрийского, Василия Кесарийского, Григория Назианзина, Григория Нисского, Флавиана Константинопольского и др.; из Западных — на Льва Римского, Августина Гиппонского, Амвросия Медиоланского и др.[36] Если рассмотреть само содержание этих отеческих цитат у Юстиниана и сравнить с подобными же у Леонтия, то мы без труда найдем, что оно совершенно одинаково у них обоих. В особенности указывают на пять таких цитат[37] из сочинений Юстиниана, сходных с цитатами у Леонтия и заимствованных обоими из свт. Кирилла.

Можно указать и из других Отцов более или менее сходные цитаты в сочинениях Юстиниана и Леонтия, как например, из свт. Амвросия[38], Григория Нисского[39], Григория Богослова[40]. Сравнивая

---

[34] Ibid. Col. 1011B; ср. то же и у Леонтия. Contra Nestorianos. Col. 1568A.

[35] Ibid. Col. 1011A.

[36] PG T. 86. Col. 957D, 961D, 963ACD, 965A, 967D, 971B, 977B, 1005D, 1007ACD, 1009A, 1047D, 1049ABC, 1059BCD, 1069ABC, 1091C, 1108BC, 1109BC, 1132ABC и др.

[37] *Loofs*. S. 312. У Юстиниана данные цитаты помещены в *Tractatus contra Monophysitas*. У Леонтия же — в Contra Nestorianos et Eutychianos.

[38] *Justinianus*. Tractatus contra Monophysitas. Col. 1132CD = *Leontius Byzantinus*. Contra Monophysitas. Col. 1837AB.

[39] *Justinianus*. Adversus Origenem. Col. 1009A = *Leontius*. Contra Monophysitas. Col. 1821D.

[40] *Justinianus*. Adversus Origenem. Col. 1005D, 1007D = *Leontius*. Contra Monophysitas. Col. 1820BD.

данные цитаты у обоих наших авторов, мы убеждаемся, что при некотором сходстве они далеко не тождественны. Так, например, цитаты из Григория Назианзина и Григория Нисского у Леонтия очень кратки и не точны, у Юстиниана же они полнее и точнее, и местонахождение их указано определеннее. У Леонтия сказано, например, просто: из *Γρηγορίου τοῦ Θεολόγου* 'Григория Богослова'[41]; у Юстиниана же так: *ὁ ἐν ἁγίοις Γρηγόριος ὁ Θεολόγος ἐν τῷ πρὸς Κληδόνιον πρώτῳ λόγῳ γράφων οὕτως* 'иже во святых Григорий Богослов в первом слове к Клидонию пишет так'[42]. Это ясно показывает, что как Леонтий, так и Юстиниан приводят свои извлечения независимо один от другого и пользуются для своего цитирования различными источниками. У Юстиниана очень много таких цитат, которых у Леонтия не находится ни в целом виде, ни по частям. Так, Юстиниан приводит места из сочинений свт. Афанасия Великого (цитату из его [Слова] о жизни св. Антония)[43], свт. Василия Великого (из его речи на слова: «В начале было Слово»[44]), свт. Григория Нисского (из рассуждения о человеке)[45], свт. Кирилла Александрийского (из послания к монахам и Фуа)[46] и др. Нельзя сказать, что эти цитаты были не нужны для нашего автора, так как он все-таки занимался, хотя и не специально, опровержением оригенизма[47], но он ни этих, ни 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 Юстинианом, и еще вернее, что он в противоположность императору сравнительно мало интересовался и занимался оригенизмом.

В отношении цитирования Свв. Отцов можно наблюдать еще и такие различия между Юстинианом и Леонтием: первый цитирует таких авторов, на которых совсем не ссылается Леонтий, или приводит такие места из известных Леонтию авторов, которых у последнего нет[48]. О чем же говорят эти наблюдения? Несомненно, о том,

[41] Contra Monophysitas. Col. 1820BD.
[42] Adversus Origenem. Col. 1005D.
[43] Ibid. Col. 961D.
[44] Ibid. Col. 963D.
[45] Ibid. Col. 965A.
[46] Ibid. Col. 967D.
[47] De sectis. Actio 10. Col. 1264-1265.
[48] Таковы, например, цитаты: из Августина (Col. 1059D, 1091B, 1033A), Феодорита (Col. 1067C, 1087D), Кирилла Александрийского (Толкование на книгу Левит. Col. 1007), против синусиастов (Col. 1109C), Григория Назианзина (Слово о Богоявлении. Col. 1059B, 1069A), Прокла Константинопольского (Слово о Богородице. Col. 1059C) и др.

что император близок к нашему автору лишь с принципиальной стороны, с практической же не совпадает с ним. Так, Юстиниан придерживается одинакового принципа с нашим Леонтием — согласовать свое учение со свидетельствами Свв. Отцов. «Так учат (Свв. Отцы»[49], «последуя Свв. Отцам»[50], — это часто повторяется Юстинианом 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 Отцов, и обширные сборники отдельных извлечений из них. И Юстиниан 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 по патристической литературе, из которой они могли делать для высокого автора соответствующие выборки и выписки.

Однако не следует думать, что святоотеческие свидетельства составляют, по Юстиниану, единственное средство для убеждения в истине. «Это сказали Священные Книги и Святые Отцы»[51] — вот критерий истины для императора. Таким образом, перед Святыми Отцами он ставит Священное Писание. Пользуется же им он меньше и реже, чем Свв. Отцами. Какой-либо существенной разницы между Юстинианом и Леонтием в этом использовании библейского материала усмотреть нельзя. Здесь видно больше сходных черт, а не различий, ибо вообще оба автора — очень посредственные библеисты и такие же неоригинальные и несамостоятельные экзегеты. Они не вдаются глубоко в толкования текста, ограничиваясь в большинстве случаев его перефразированием или ссылкой на авторитет. Но особенно резко и выгодно отличается наш Леонтий от Юстиниана рационально-философской аргументацией. Если Леонтий обладает богатой ученой эрудицией, привлекает на службу богословия и логику, и философию, смело и свободно оперирует рациональными аргументами, то Юстиниан 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

[49] См. Col. 1009C, 1011C, 1051D, 1067A и др.
[50] См. Col. 1023A, 1039D, 1049C, 1051D и др.
[51] Adversus Theodorum Mopsuestensem. Col. 1049C, 1064A, 1057A.

же охотнее и скорее прячется за чужие слова, как за каменную сте ну[52]. Во всем этом обнаруживается, несомненно, большая разница между Юстинианом и Леонтием, который превосходит его во всех отношениях своей учено-богословской солидностью и вообще лите ратурными талантами.

Наиболее близок и родственен император Юстиниан с Леонтием, как мы сказали, в качестве полемиста против различных религиозных сект и партий. Несториане с Феодором Мопсуестий ским во главе, монофизиты во главе с Севиром, Петром и Зоаром, Тимофеем Элуром, аполлинаристы и Аполлинарий, оригенисты и Ориген, — вот с кем полемизирует в своих сочинениях Юстиниан, то есть все с теми же самыми сектантами, с которыми боролся и Ле онтий. Обличая Феодора, Юстиниан, подобно Леонтию, делает не мало 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 сочи нений Мопсуестийского епископа[53]. В полемике Юстиниана против Феодора, в общем построенной на одинаковых с Леонтием основа ниях — свидетельствах Священного Писания и Свв. Отцов и Учите лей Церкви, мы наталкиваемся на интересную попытку, не имею щую места у Леонтия, доказать законность посмертного анафематствования трех глав, то есть известных епископов: Феодо ра, Феодорита и Ивы, уличенных в несторианстве и не осужденных на Халкидонском соборе. По мнению Юстиниана[54], смерть не из бавляет 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, Аполлина рий, Василид, Маркион, Керинф были отлучены после их смерти[55]. Напротив, Константинопольские архиепископы Флавиан и Иоанн, отлученные при их жизни от Церкви нечестивыми соборами, были восстановлены после смерти в церковном общении[56]. Леонтий Ви зантийский поднимает этот вопрос о трех главах только в сочинении *De sectis*, и именно с целью оправдания Халкидонского собора, ко торый, по мнению монофизитов, скомпрометировал себя тем, что не

[52] См. Col. 997BC, 999C, 1001B, 1061AB, 1067A и др.
[53] Adversus Theodorum Mopsuestensem. Col. 1013-1095.
[54] Ibid. Col. 1087 и далее; ср. Adversus Origenem. Col. 1025 и далее.
[55] Ibid. Col. 1089D.
[56] Ibid. Col. 1091A.

анафематствовал несторианствующих епископов Феодорита и Иву. Леонтий говорит, что собор заставил этих епископов публично анафематствовать Нестория и потому не имел оснований считать их несторианами. Относительно же Феодора Мопсуестийского собор ничего не предпринял в виду того, что сам свт. Кирилл Александрийский был против его анафематствования[57]. Автору *De sectis* известно и публичное анафематствование трех глав имп. Юстинианом, но он высказывается об этом отрицательно[58]. В других подлинных сочинениях Леонтия нет речи о Феодорите и Иве, полемика же против Феодора в 3-й книге *Contra Nestorianos et Eutychianos* носит чисто научный характер и только в косвенном отношении может быть истолкована как возбуждение общественного движения к анафематствованию Феодора.

Таким же, каким и по отношению к несторианству, выступает перед нами Юстиниан и по отношению к монофизитству 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 делает надлежащего критического разбора его взглядов. Всю вину бывшего Антиохийского патриарха Юстиниан видит в произведенном им возмущении в Феополитанской (Антиохийской) Церкви, в ложном истолковании Трисвятой песни (ὁ *Τρισάγιος ὕμνος*)[59], будто она относится к одному Сыну, а Отец и Св. Дух лишены в ней славословия. За это Юстиниан требует конфискации и сожжения книг, написанных Севиром, чтобы не умножалось его нечестие[60]. В краткой и поверхностной критике севирианской (монофизитской) догматики император отмечает ее самопротиворечивость в отношении ссылок на Свв. Отцов, которые учили о двух природах во Христе: то Севир совсем отрицал наличие такого учения у Отцов, то признавал, и этим сам себя обличал в ложности всей своей христологии[61]. Вообще же Юстиниан относится к Севиру с заметным пристрастием и явно старается переложить его грехи на чужую голову. Так, он больше, чем на Севире, останавливается на Аполлина-

[57] De sectis. Col. 1236D-1237C.

[58] Ibid. Col. 1237CD; это место, как мы знаем, принадлежит к весьма сомнительным в смысле принадлежности Леонтию, скорее всего его добавил в своих лекциях авва Феодор (то есть епископ Скифопольский).

[59] Contra Severianos. Col. 1100A; Tractatus contra Monophysitas. Col. 1141B.

[60] Ibid. Col. 1100C.

[61] Tractatus contra Monophysitas. Col. 1137BC, 1141CD.

рии и Тимофее Элуре, считая их главным образом виновными в происхождении и усилении монофизитства. Он приводит несколько цитат из сочинений обоих этих лжеучителей, чтобы показать, что именно им обязано своим происхождением учение об одной Божественной природе в Иисусе Христе, составляющее главный догмат монофизитов[62].

В противоположность Юстиниану Леонтий Византийский 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 цитату из его сочинений[63], ничего общего с цитатами у Юстиниана не имеющую. По отношению к Аполлинарию и деятельности аполлинаристов Леонтий не только оказывается во всем солидарным с Юстинианом, но в своих сообщениях, несомненно, дает много нового по сравнению с последним. Во-первых, Леонтий приводит несравненно больше цитат из сочинений Аполлинария, чем Юстиниан. И хотя при этом некоторые извлечения у обоих авторов оказываются одинаковыми[64], однако из наблюдений за текстом видно и то, что оба автора заимствуют свой материал из разных источников[65]. Во-вторых, сведения о литературных подлогах, которые мы сопоставляли в предшествующей главе, у Леонтия гораздо шире, нежели у Юстиниана, так что если бы последний пользовался первым, то мог бы сообщить несравненно больше и обстоятельнее, чем привел. И если бы, наоборот, первый имел под руками сочинения последнего, тогда не могло бы получиться тех различий, которые в немалом количестве можно обнаружить в сообщениях о литературных подделках у того и другого автора. При этом мы не должны забывать, что у императора Юстиниана был один верный источник для получения сведений о подделках еретиков — это акты Константинопольского собеседования (*Collatio Constantinopolitana*) 533 года. И от нашего автора этот источник не был скрыт, так как мы не возражаем против

---

[62] Ibid. Col. 1121D, 1124AB, 1125C, 1128D, 1129.

[63] Contra Monophysitas. Col. 1849B.

[64] *Justinianus.* Contra Monophysitas. Col. 1124A = *Leontius.* Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1968D; *Justinianus.* Col. 1125C = *Leontius.* Col. 1973B.

[65] Ibid. В первой цитате вместо: *τῆς σαρκὸς* 'плоти' у Леонтия стоит *τοῦ ὀργάνου* 'орудия'; вторая же оказывается у Леонтия помещенной в средине большой цитаты, взятой, судя по надписанию (*ἐκ τοῦ εἰς τὴν παράδοσιν τῆς ἀποτάξεως καὶ τῆς πίστεως λόγου* 'из слова о предании об отречении и вере'), а не из книги *περὶ σαρκώσεως* 'О воплощении', из которой приводит ее Юстиниан.

возможности личного присутствия Леонтия на этом коллоквиуме. Если же оба этих автора, черпая 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. Юстиниана у Леонтия[66]. Он ссылается на близкое по мыслям и изложению толкование Кирилловой формулы у обоих наших авторов[67], причем в этом толковании приводится одинаковая цитата из свт. Кирилла, раскрывающая надлежащее понимание страданий Христовых. Затем, почти одинаково с Леонтием учит Юстиниан 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 разделения[68]. Далее, в одинаковых с Леонтием словах Юстиниан дает определение главных христологических терминов:

> «Все Свв. Отцы согласно учат, что иное есть ипостась, или лицо (*ὑπόστασιν ἤτοι πρόσωπον*), и иное природа, или сущность (*φύσιν ἤτοι οὐσίαν*); последнее означает общее (*κοινόν*), первое же особенное (*ἰδικόν*)»[69].

Наконец, весьма сходно с Леонтием трактует Юстиниан значение имени 'Христос':

> «Имя Христа не есть имя сущности, так как употребляется не в общем значении и не о многих ипостасях говорится, и не без свойств признается».

И далее у обоих авторов приводится цитата из Кирилла, из его *Схолий о Воплощении*[70]. В пользу мысли о близком сходстве и даже заимствовании Юстиниана у Леонтия можно бы указать также на рассуждения о том, что ереси Евтихия и Нестория хотя «и представ-

---

[66] *Loofs*. S. 313-315.

[67] *Justinianus*. Col. 1001CD, 1003A = *Leontius*. Col. 1253BC.

[68] *Justinianus*. Col. 1005B = *Leontius*. Col. 1241D, 1904B, 1920A.

[69] *Justinianus*. Col. 1009C, 1055B, 1137D = *Leontius*. Col. 1529CD, 1924C, 1925AB.

[70] *Justinianus*. Col. 1116CD, 1117A, 1121B = *Leontius*. Col. 1280AB, 1485B, 1781D, 1912A.

ляются противоположными, на самом же деле склоняются к одному нечестию», — рассуждения, изложенные у обоих авторов почти в одних и тех же словах[71].

Однако мы никак не можем согласиться с изложенной выше гипотезой Лоофса, 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 Юстиниана и Леонтия, 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 Юстиниана 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 можно с уверенностью говорить о взаимной близости, сходстве и зависимости и Гераклеана Халкидонского, и Ефрема Антиохийского, и Евстафия монаха, и этих оцениваемых нами авторов — Юстиниана 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 Юстиниана и Леонтия возможно еще и такое примирительное предположение, что оба они пользовались третьим, промежуточным источником. Таким источником для них могли служить, например, сочинения св. Ефрема, патриарха Антиохийского. Леонтий ими пользовался: это показывают имеющиеся у него цитаты из сочинений св. Ефрема Антиохийского[72]. Пользовался ли ими Юстиниан, прямо не видно, но в этом почти не остается сомнения при сравнении терминологии и аргументации обоих этих авторов. По своему содержанию сочинения Юстиниана и Ефрема во всех отношениях близко подходят друг к другу. Ефрем в качестве ученого и деятельного патриарха не мог быть неизвестен Юстиниану, равно как не могли быть неизвестными и его литературные труды. Следует при-

---

[71] *Justinianus*. Col. 1100A = *Leontius*. Col. 1276A.

[72] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1396A; Contra Monophysitas. Col. 1828C. См. выше С. 244-245.

нять даже и большее — что император читал и пользовался этими трудами как авторитетными для себя образцами. Вот через этот посредствующий источник Юстиниан и мог легко соприкасаться с Леонтием и быть в некоторой литературной близости с ним, но мы не имеем никаких оснований утверждать прямой и непосредственной зависимости императора от Леонтия.

Общее наше мнение по вопросу сравнительной оценки трудов Леонтия и императора Юстиниана таково, что труды первого безусловно превосходнее и ценнее трудов второго. Если же судить безотносительно о богословских трудах Юстиниана, то нужно сказать, что они не лишены своего значения. В сочинениях Юстиниана дается ясно и точно выраженный ответ на вопрос о том, как до́лжно понимать Лицо Иисуса Христа по учению Св. Писания, Свв. соборов и Свв. Отцов. Все существенное и важное по этому вопросу добросовестно собрано и приведено им в синтез. «Автор не мог достигнуть в области своего богословия истинной оригинальности и глубины»[73], но сделал дело далеко не бесполезное. Его христология по причине своего более популярного изложения, чем, например, изложение нашего Леонтия, особенно же по причине высокой авторитетности писателя, для многих христиан того времени, неопытных и нетвердых в знании и исповедании своей православной веры, могла служить и действительно служила якорем спасения среди бушевавших волн религиозного разномыслия. Юстиниан 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, Юстиниан может и должен занять свое место и иметь свое значение в истории христианской Церкви и богословской науки.

Но не следует ли нам сокрушаться из-за такого отрицательного вывода относительно зависимости императора Юстиниана от Леонтия? Не следует ли приготовиться к понижению значения нашего автора и его литературной деятельности? Думаем, что нет. Правда, из-за этого отрицания мы лишились возможности 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 государ-

[73] *Glaizolle*. P. 8.

ство, как необходимому следствию близких отношений Леонтия с Юстинианом. Пусть такое возвышение Леонтия было бы для нас и заманчиво, но оно в то же время не имело бы под собой никакой исторической почвы, не могло бы быть оправдано никакими реальными фактами. Потому мы предпочитаем быть скромнее в предположениях, но ближе к исторической правде. И мы думаем, что Леонтий нисколько не теряет свого собственного значения от разъединения его с Юстинианом, ибо мораль известной басни о гвоздике и простом диком цветочке здесь совсем оказывается неприложимой: хорошее знакомство не было бы особенной выгодой для нашего автора. Напротив, полное отсутствие связи с Юстинианом окончательно освобождает нашего Леонтия от подозрений в той неустойчивости и переменчивости в религиозных взглядах, которыми отличался сам император, переходивший от покровительства оригенистам к анафематствованию Оригена и его последователей, от осуждения и ссылки монофизитов к принятию афтартодокетизма. Это освобождает Леонтия от подозрений в близости с тем Юстинианом, в котором папа Агапит, прибывший в столицу в 536 г., встретил *non Justinianum imperatorem christianissimum, sed Diocletianum* 'не христианнейшего императора Юстиниана, а Диоклетиана'[74]. Вместе с тем у 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 тех, кто работал на свой страх и риск не только не ожидая 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 лет засевшего 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, двигающие и направляющие общественную жизнь к той или

[74] *Mansi*. T. VIII. P. 841.

шой 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 Юстиниана дают повод убедиться, что церковная политика его в общем шла той дорогой, которую считал правильной Леонтий»[75]. О чем же это свидетельствует? По Лоофсу, о личном знакомстве с императором Юстинианом и влиянии на него Леонтия. По нашему же мнению, указанный факт дает лишь право на утверждение того, что Юстиниан, как и все его сотрудники по управлению государственными и церковными делами, восприняли и усвоили те идеи, которыми насыщена была атмосфера общественной жизни на Востоке, подчинились их неотразимому влиянию и направились в своей деятельности по той равнодействующей, которую 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 склонили и политику императора, и стремления всех окружавших его к благополучному разрешению всех тревожных вопросов и к умиротворению всей церковно-государственной жизни. Таким образом, и помимо произвольных предположений о литературном влиянии Леонтия на императора Юстиниана 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 отсутствие таковых не должно нас особенно смущать: сравнительная оценка значения литературных и исторических деятелей отдаленных эпох в большинстве случаев страдает отсутствием твердых фактических данных и довольствуется нередко лишь их жалкими крохами. Остальное восполняется творческой интуицией и соображениями общего характера. Мы можем быть вполне уверены, что в отношении оценки литературной деятельности Леонтия Византийского 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 перед нами литературных трудах нашего автора.

[75] *Loofs*. S. 309.

Заключение

Значение Леонтия Византийского в истории христианской Церкви. Значение Леонтия для VI века. Леонтий как служитель истины и вдохновитель современников к ее исканию. Труды Леонтия сопровождались важными результатами в религиозно-церковной жизни Востока. Доказательства значения Леонтия и его трудов для христианской Церкви последующих времен. Леонтий — 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 протяжении всего своего исследования и особенно в последнем его разделе мы неоднократно и с особой целью старались оттенить важное и разностороннее значение Леонтия Византийского как церковного деятеля и писателя. Теперь, окидывая прощальным взором пройденный путь, нам хотелось бы подвести итоги, сделать некоторые обобщения и дополнения по вопросу об этом значении нашего автора. Прежде всего, говоря о значении Леонтия Византийского, нужно различать две стороны этого значения: одну — по отношению к VI веку, или эпохе императора Юстиниана, и другую — по отношению к Церкви христианской вообще. Эпоха Юстиниана, несмотря 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 рассадники высшего образования как духовного, так даже и светского. Интерес ко всякой науке в обществе упал, и кадры ученых людей весьма сократились. Идейные люди, искатели истины, в такое время обречены были работать в одиночку, скрываясь от любопытных взоров и лишних о себе разговоров. Момент был для них во всех отношениях тяжелый и небезопасный. Трудно было самостоятельно разобраться во всей этой путанице понятий и мнений, которая возникла при разрешении христологического вопроса. Еще труднее было защитнику истины отстаивать свои убеждения против различных 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 народных волнений и религиозных разделений

этой эпохи от православного апологета и полемиста требовались незаурядные силы и способности, чтобы 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-таки духовным героизмом, не останавливающимся ни перед какими трудностями и опасностями для защиты истинного учения. Не много находилось таких самоотверженных героев. К числу их мы смело можем отнести нашего автора Леонтия Византийского. 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 — 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»[1].

С этой стороны Леонтию более, чем кому-либо другому из тех, кого он сам считал поборниками истины и своими сотрудниками, должно быть присвоено название φιλαλήθης 'любитель истины'[2], — считающему уже одно искание ее достаточной для себя наградой за все понесенные труды[3] и читателям своих трудов обещающему только одну, по нему самую дорогую награду — обретение истины[4].

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 Свв. Отцами. То, что противно этому учению, по Леонтию, есть нечестие и заблуждение, которого всячески следует избегать и отвращаться[5]. Служение этой истине и искоренение заблуждений для Леонтия составляет первую и последнюю цель его жизни. Чтобы ее осуществить хотя бы в малом размере, Леонтий готов принести со своей стороны всякие жертвы.

---

[1] Contra Monophysitas. Col. 1896A.
[2] Adversus fraudes Apollinaristarum. Col. 1948B.
[3] Contra Nestorianos et Eutychianos. Col. 1305D.
[4] Ibid. Col. 1272C.
[5] Ibid. Col. 1360A; Adversus argumenta Severi. Col. 1916D, 1929D и др.

> «Нам ничего не следует оставлять без внимания, но нужно побуждаться к смелости примером блаженных мужей, пусть даже придется нам и страдать, подобно раскаленному железу, закаляющемуся от погружения в холодную воду»[6].

Этой самоотверженной ревностью по истине дышит 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 правдолюбцы. Правда, мы не располагаем историческими фактами, подтверждающими данное предположение, но у нас перед глазами есть один самый реальный и исторический факт — преобразования взглядов христиан Восточной Церкви, их решительный поворот от увлечений монофизитскими и несторианскими учениями к исповеданию Халкидонского вероопределения. Еще в 30-х годах VI столетия всякие религиозные секты и партии на Востоке чувствовали себя в фаворе и, сознавая свою силу, были готовы руководить религиозно-церковной жизнью Восточных христиан. Но вот проходит двадцать лет, в течение которых неустанно полемизирует устно и письменно наш Леонтий Византийский, и перевес как численный, так и идейный оказывается уже на стороне приверженцев Халкидонской 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. То же наблюдается в середине VI столетия в церковно-религиозной жизни Восточных христиан. Все шире и шире распространяется свет истинного Православия благодаря просвещенной и самоотверженной защите его Леонтием Византийским и его сподвижниками. Прежние кумиры, которым кланялись люди, как-то: Феодор Мопсуестийский, Север Антиохийский, получившие в сочинениях Леонтия Византийского для себя надлежащую оценку, перестают властвовать над умами и один за другим сходят со сцены. Старые авторитеты, считавшиеся непоколебимыми, как-то: письма Аполлинария, надписанные именам Свв. Отцов, встретив себе беспощадного критика и обличителя в Леонтии Византийском, утрачивают свое обаяние и низводятся в

[6] Ibid. Col. 1273B.

разряд тех преступных подлогов, которыми и были по существу своему. Истина чистая и ясная, которая светится в трудах Леонтия, все больше и больше проникает в сознание греко-восточного общества и, наконец, покоряет его себе. V Вселенский собор можно рассматривать, как прямое следствие тех идейных движений, которые на Востоке были возбуждены и укреплены Леонтием. Этот собор не устанавливает новых истин в области христианской догмы, не открывает новых горизонтов, но он вновь и с особой силой и твердостью подтверждает признанное прежними соборами догматическое учение, со всей решительностью отвергая противоречащие ему еретические доктрины вместе с их пропагандистами. Такой собор, по существу, был бы невозможен, если бы не совершилось коренной перемены в религиозном настроении Восточных христиан, перемены, знаменовавшей собой поворот в сторону древнецерковных традиций, соборного и отеческого учения, в сторону православной истины. Если такая светлая страница была вписана в историю Византийской Церкви, то во всяком случае вписана не без благодетельного участия Леонтия Византийского, не без влияния его литературных трудов на общественную мысль и религиозную жизнь. Существует мнение, что собственно скифские монахи, одним из которых 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, а его определения чисто православным[7]. Не лишая их чести быть действительными инициаторами религиозного движения на Востоке (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 Свв. Отцов (свт. Кирилла Александрийского), прекращения религиозных разномыслий и разделений приписать литературно-полемической деятельности Леонтия Византийского, а за ним и других лиц, сочувствовавших великой идее христианского просвещения и церковного умиротворения.

Но не только для VI века — не может подлежать никакому сомнению важное значение литературной деятельности Леонтия Византийского и для всей последующей истории Христианской Церк-

[7] *Glaizolle*. P. 132; ср. *Loofs*. S. 304.

ви. Прежде всего, это можно понять уже из тех отзывов, которые даются о Леонтии различными богословами и писателями, изучившими его литературные труды, и на которые мы отчасти уже указывали[8]. 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 автора[9]. 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 стороны[10]. Издатели трудов Леонтия, несомненно, хорошо знавшие установившуюся за Леонтием репутацию, считают его за первоклассного писателя, за глубоко ученого богослова и философа. Г. Канизий дает, например, такую лестную характеристику Леонтия: «Это ученейший человек, и всегда он оперирует такими аргументами, которые ставят в затруднение даже и острейших профессоров схоластического богословия»[11]. А. Май выражается о Леонтии кратко, но очень сильно: «*In theologica scientia aevo suo facile princeps*» 'без сомнения, князь в богословской науке своего времени'[12]. Можно, конечно, делать значительные вычеты из такой аттестации нашего писателя[13], 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 бого-

[8] См. выше, I раздел, глава 4. С. 173-178.

[9] См. выше. С. 169-172.

[10] Сошлемся хотя бы на неоднократно цитированного нами Дионисия Петавия, который в V томе своего *Opus de theologicis dogmatibus* («Труда о богословских учениях») говорит о Леонтии: *doctus et acutus alioqui philosophus et theologus* 'ученый и остроумный философ и богослов' (P. 589).

[11] Maxima Bibliotheca. P. 661D.

[12] *Mai. A.* Monitum. PG T. 86. Col. 1191.

[13] *Junglas*. S. 161.

слова вроде, например, 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 собой такого схоластика. Но по такой мерке и многих, если не всех Свв. Отцов 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 века Юстиниана, то мы не сможем составить о нем иного понятия, как о выдающейся личности своего времени, как об ученейшем 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 Византийский, и можем ли мы не согласиться с самой высокой оценкой нашего автора, можем ли не признать его действительно недюжинной личностью? «Леонтий Византийский — один из наиболее выдающихся богословов не только VI века, но и всего христологического периода после свт. Кирилла»[14]. 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 подобной вышеуказанной. В этом воочию убеждает нас все содержание его литературных трудов, все направление его полемической деятельности. Леонтий Византийский был истинным Кириллом VI века. Его богословие, построенное на рационально-философских началах и одушевленное глубокой верой в истину соборных опреде-

[14] *Glaizolle*. P. 10.

лений и святоотеческих учений, с таким же успехом просветило всех и привело к постановлениям V Вселенского собора, с каким богословие свт. Кирилла, покоящееся на библейско-сотериологических основаниях, вразумило всех и привело всех к определениям IV Халкидонского собора. В соответствии с народившимися потребностями и запросами своего времени и общества Леонтий в своем богословском учении, или собственно 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 самыми оружием, 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 отличать одну схоластику от другой. И схоластика без крайностей, в той мере и том направлении, в которых мы находим ее у Леонтия, не только не приносит богословию ничего вредного, но и прямо необходима или, лучше сказать, неизбежна для него, как и вообще в области всякой науки. У Леонтия ведь нет намеренного, а 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 принципу Августина *philosophia theologiae est ancilla* 'философия есть служанка богословия'[15], он не рационализирует религию, 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 Свв. Отцов признавалась законной и желательной сотрудницей в разработке религиозных вопросов. Леонтий и

[15] Эта фраза восходит к средневековому латинскому богослову Петру Дамиани (см. De omnipotentia divina, 5). — *Прим. ред.*

есть богослов-философ в святоотеческом смысле, а не в смысле схоластическом. Конечно, мы не можем сравнивать, но мы без колебаний можем поставить нашего Леонтия в одну и ту же категорию с Каппадокийскими Отцами: с свт. Григорием Назианзином и Григорием Нисским. К таким же богословам-философам, которые были после Леонтия: преп. Феодор Раифский, преп. Анастасий Синаит, преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин, мы, ничтоже сумняся, можем приравнивать и нашего автора. Мы не смеем без церковной санкции назвать Леонтия святым отцом, но мы смело сопричисляем его к знаменитым церковным деятелям и писателям.

> «Если высокие качества известных лиц, — говорит наш отечественный патролог, — их высокая образованность и подвижническая жизнь не подлежат никакому сомнению, и они пользуются уважением Церкви, хотя и не входят в число святых, то, не дозволяя 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»[16].

С этой точки зрения нет никакого препятствия считать Леонтия Византийского даже и в ранге блаженных Отцов и Учителей Церкви. А это достоинство уже само собой определяет его высокое и непреходящее значение в христианской Церкви: в своих литературных трудах он не перестанет жить среди христиан и учить их разумному пониманию центрального и основного догмата нашей веры — Воплощения Иисуса Христа, не перестанет и предостерегать нас от опасных заблуждений и уклонений от истины, от погибельного раскола со своей Матерью-Церковью.

Поставим последний вопрос: нельзя ли считать Леонтия Византийского даже и в числе святых? На этот вопрос мы лично не видим препятствий ответить в утвердительном смысле. Как на авторитет в этом случае мы можем сослаться прежде всего на свидетельство наших богослужебных книг. В церковном году есть день, а именно суббота Недели сырной, когда Св. Церковью творится память всех «преподобных и богоносных Отцов, в подвиге просиявших». В ряду множества имен, прославляемых в положенных на этот день церковных песнопениях, автором которых является преп. Феодор Студит,

[16] *Архиеп. Филарет (Гумилевский)*. Т. 1. Введение. С. XII.

Церковь вспоминает и о нашем подвижнике Леонтии Византийском и ставит его имя рядом с именем великого преемника его в служении богословской науке — преп. 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 сопричисляется к преподобным и богоносным Отцам!

Но вместе с таким сопричислением 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 например, Леонтия Мученика[17], есть имена и неизвестных, исторически неустановленных личностей. Таково, например, имя преп. Леонтия-философа, значащееся под 19 числом октября месяца. Наш отечественный агиолог архиеп. Сергий думает, что это и есть Леонтий Византийский. «По всей вероятности, — говорит он, — это есть Леонтий, схоластик VII века, после — инок в Лавре св. Саввы, много писавший против еретиков»[18]. С этой догадкой мы можем вполне согласиться, но с той необходимой поправкой, конечно, что вопреки обычному для почти всех наших ученых исследователей смешению указанный Леонтий на самом деле есть Леонтий — писатель VI 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 Византийского, 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, внесшего своими трудами богатый вклад в богословскую науку, а также 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 Византийского вполне заслуживает самого высокого почитания и вечной, благодарной памяти в Христианской Церкви.

---

[17] *Euagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica. PG T. 86. Col. 2765, прим. 85.
[18] *Полный месяцеслов Востока*. Владимир, 1901. Том II. С. 324.

Алоиз Грильмайер

Христос в христианском Предании

<Реферат: *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975^2. Vol. II. Part. 2. P. 181-229; 271-316>

Содержание

. Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии..... 461

Раздел 1. Личность и вклад Леонтия Византийского..... 461

1. Личность и литературное наследие Леонтия Византийского 461

2. Литературно-исторические отождествления..... 464

3. Биографические отождествления..... 465

Раздел 2. Христология Леонтия Византийского и его вклад в решение халкидонской проблемы..... 466

I. Халкидонская и антисевирианская терминология Леонтия..... 466

1. Субъект Воплощения..... 466

2. Различие между ипостасью (ὑπόστασις) и природой (φύσις). 469

3. Леонтий — открыватель формального понятия «воипостасности»?..... 474

4. Главная цель Леонтия: обоснование формулы о «двух природах»..... 478

II. Интерпретация соединения во Христе..... 479

1. Аналогия 'душа — тело'..... 480

1.1. Душа как сущность бестелесная, самоподвижная и существенная (οὐσία ἀσώματος, αὐτοκίνητος, οὐσιώδης).. 481

1.2. Формула 'самобытности' души..... 482

2. Масштаб применения аналогии 'душа — тело'..... 483

3. Способ соединения (τρόπος ἑνώσεως)..... 484

III. Леонтий Византийский и халкидонский образ Христа..... 492

1. 'Афтартодокеты' Леонтия Византийского..... 493

2. Вопрос о нетлении тела Христа..... 494

3. Критика Леонтием учения о нетлении тела Христова и его собственный образ Христа..... 497

3.1. Главные возражения и их оценка..... 497

3.2. Бесстрастие Христа в отношении между естественным и сверхъестественным..... 500
3.2.1. Основные положения..... 500
3.2.2. Естественное и сверхъестественное в жизни Иисуса Христа..... 501
3.2.3. Человеческая воля во Христе..... 501
3.3. Подверженность страданию и смертность Христа в свете протологии..... 503
3.4. Нетление Христа — зачатие от Духа — соединение..... 506

2. Леонтий Иерусалимский и его христология..... 509

РАЗДЕЛ 1. Личность и сочинения Леонтия Иерусалимского..... 509
1. Личность и литературное наследие Леонтия Иерусалимского..... 509
2. Хронология..... 512
3. Дополнение о различии двух Леонтиев..... 514

РАЗДЕЛ 2. Христология Леонтия Иерусалимского..... 514
I. Анализ. Лингвистические и концептуальные средства..... 514
1. Новое осознание проблемы..... 514
1.1. Различие в терминах..... 514
1.2. Определение субъекта во Христе..... 515
1.2.1. Первое возражение: лицо (*πρόσωπον*) Христа..... 516
1.2.2. Второе возражение: понятие ипостаси у свт. Василия Великого..... 518
1.3. Новое понимание ипостаси? 519
2. Новый язык для описания соединения (*ἕνωσις*)..... 521
II. Синтез..... 527
1. Истолкование единства во Христе..... 528
1.1. Мерило Православия..... 528
1.2. Онтология воипостазирования..... 529
1.3. Соединение во Христе как синтез (*σύνθεσις*)..... 534
1.4. Эллинистическое и библейское истолкование Воплощения..... 536
2. Образ Христа у Леонтия Иерусалимского..... 537
2.1. Общие положения..... 537
2.2. Безгрешность Христа как доказательство Его Божества..... 539
2.3. Христос и творческая сила Божия..... 544
2.4. Чудесное в образе Христа у Леонтия Иерусалимского... 547
2.5. Обоженный 'Господний человек' (*κυριακὸς ἄνθρωπος*)... 550

1

Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии*

Раздел 1

Личность и вклад Леонтия Византийского

1. Личность и литературное наследие Леонтия Византийского

По мнению автора, только в недавнее время исследователи достигли определенного согласия в отношении существенных вопросов о личности и литературном наследии Леонтия Византийского. После эпохального труда Ф. Лоофса, опубликованного более столетия назад[1], исследование пошло по неверному пути. Ошибочные мнения о личности автора стали возможны по разным причинам, но особенно из-за того, что в патристических источниках встречаются длинные перечни людей, носивших имя Леонтий[2]. До сих пор не предпринималось ни одной попытки осуществить критическое издание подлинных сочинений, которые принадлежали либо могли приписываться одному и тому же Леонтию. Теперь эта важная задача близка

---

* Реферат: *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975[2]. Vol. II. Part. 2. P. 181-229. Текст реферата — *Новиков Н., Фокин А.* Перевод цитат из сочинений Леонтия — *Фокин А.*

[1] *Loofs F.* Leontius von Byzance und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887; *Idem.* Leontius von Byzanz // PRE, 11 (Leipzig, 1902). S. 394-398.

[2] См. указатели к ACO (Acta Conciliorum Oecumenicorum). Berlin, 1982. T. IV.3.2.2. P. 286-289. Там перечисляется двадцать восемь случаев упоминания имени 'Леонтий' без четкого различия его носителей. По мнению автора, Леонтий Византийский упомянут под номерами 20 и 22, которые следует соотносить с одним и тем же лицом. Ср. перечисление двадцати Леонтиев *Loofs.* Leontius von Byzance. S. 226-227. О Леонтии Византийском см. номера 13, 14, 16.

к завершению и создана необходимая основа для нового представления и оценки его богословия[3].

В настоящее время Леонтию Византийскому приписываются следующие сочинения (CPG 6813-6820):

1) *Contra Nestorianos et Eutychianos* (PG T. 86. Col. 1268B-1396A, CPG 6813):

λόγος α':	*Contra Nestorianos et Eutychianos* (PG T. 86. Col. 1273A-1309),
λόγος β':	*Contra Aphthartodocetas* (PG T. 86. Col. 1316D-1356C),
λόγος γ':	*Deprehensio et Triumphus super Nestorianos* (PG T. 86. Col. 1357B-1385B);

2) *Epilysis* (или *Solutio Argumentorum Severi*. PG T. 86. Col. 1916C-1945, CPG 6815);
3) *Capita Triginta contra Severum* (или *Epaporemata*. PG T. 86. Col. 1901B-1916B, CPG 6814);
4) *Adversus fraudes Apollinaristarum* (PG T. 86. Col. 1948A-1972A, CPG 6817)[4];
5) *Fragmenta Incerta* (вместе с *Appendix* III, *Excerpta Leontina*. PG T. 86. Col. 2004C-2009C, CPG 6819);
6) *Florilegium de corruptibili et incorruptibili* (CPG 6813).

Сами сочинения не могут убедительно удостоверить личность этого человека. Он характеризуется как «монах», «аскет», «отшельник», либо «авва Леонтий»[5]. В молодости, по собственному описа-

---

[3] См. *Daley B. E.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). Oxford, 1978). Дейли предоставляет важный отчет об истории текста и передачи *Corpus Leontianum*. Собрав биографические и историко-литературные данные об авторе, он создает новые основания для толкования истории догматов и богословия. Исчерпывающая библиография содержит доводы, служащие опорой к пониманию исследования жизни и творчества Леонтия. Поскольку этот труд пока не опубликован, далее автор приводит цитаты в соответствии с PG T. 86, пользуясь при этом новой редакцией текста.

[4] С. Риз (*Rees S.* The Literary Activity of Leontius of Byzantium // JTS, 19 (1968). P. 229-242), Д. Стирнон (*Stiernon D.* Leonce de Byzance // DSp, 9 (1976). P. 651-660, 655) и А. Тюилье (*Tuilier A.* Remarques sur les fraudes des Apollinaristes et des Monophysites // Texte und Textkritik / Ed. *J. Dummer*. Berlin, 1987. S. 581-590) относят сочинение Adversus fraudes Apollinaristarum к спорным, или неаутентичным.

[5] См. *Daley*. P. 1. По Дейли, все четыре термина могли применяться поочередно к отдельным монахам-пустынникам, особенно к жившим в Лавре полуотшельникам. См. также свт. Софроний Иерусалимский (у Фотия, *Bibl.* Cod.

нию, он был последователем группы халкидонитов, которые взяли за образец и избрали учителями Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского[6]. Будучи удостоен особой благодати свыше, он вырвался из зубов этих львов для жизни в добродетели и, движимый благим стремлением, сделался паломником[7]. По настоянию друзей, но также из любви к истине, новообращенный решил также определить свою позицию в нескольких сочинениях, хотя, по его словам, он не имел для этого ни предварительного «светского образования» (ἔξω παιδεία), ни особых «способностей» (ἕξεις)[8]. Подобно Иоанну Кесарийскому, Юлиану Галикарнасскому и Сергию Схоластику, своими выступлениями монах из Палестины мог вызвать гнев «старого льва» Севира Антиохийского. В 531 г. новый защитник Халкидона уже вел полемику с монофизитами в Константинопольской базилике[9]. Вскоре он стяжал себе имя, поскольку в 532 г. он был заметен уже настолько, что мог принять участие, пусть в подчиненной роли, в состоявшемся в Константинополе собеседовании между сторонниками и противниками Халкидона[10]. Севира во время собеседования в столице еще не было.

Как апокрисиарий палестинских монахов, Леонтий принял участие в поместном Константинопольском соборе (2 мая – 4 июня 536 г.). Тогда был анафематствован монофизитский патриарх Анфим и вновь осужден Севир вместе с Петром Апамейским. На первых

---

231. PG T. 103. Col. 1092A); *Патр. Герман Константинопольский*. De haeresibus et synodis. PG T. 98. Col. 72A.

[6] Подробнее см. Deprehensio et Triumphus super Nestorianos: (a) PG T. 86. Col. 1357C: сам себя Леонтий называет «членом их [еретиков] сообщества (τοῦ θιάσου μέρος)»; (b) PG T. 86. Col. 1360D-1361A: сюда входят 'халкидониты', которые тем не менее лишь кажутся таковыми; (c) PG T. 86. Col. 1360D, 1364A, 1377D: поскольку они сторонники Диодора Тарсского и Феодора Мопсуестийского. — Свящ. Василий Соколов (см. опубликованную выше его монографию *Леонтий Византийский*. Раздел I. Глава 2) называет эту «группу халкидонитов» сектой несториан. — *Прим. ред.*

[7] Deprehensio et Triumphus super Nestorianos. PG T. 86. Col. 1360AB.

[8] *Leontius Byzantinus*. Пролог к собранию сочинений. PG T. 86. Col. 1268B-1269A; Deprehensio et Triumphus super Nestorianos. PG T. 86. Col. 1360B. Тем не менее, по Дейли (см. *Daley*. Leontius of Byzantium. Introd.), Леонтий «явно человек весьма подготовленный диалектически, необычайно остроумный и страстно увлеченный богословием».

[9] Ср. *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae, 72.

[10] Ср. ACO IV.2. P. 170.5-6. В ACO IV.3.2.2. P. 288 Леонтий под номером 20 (monachus Hierosolymitanus 'монах Иерусалимский') отличается от Леонтия под номером 22.

трех сессиях монах Леонтий упоминается среди представителей палестинских монастырей и как подписавший три ходатайства Восточных монахов. Эти три документа были адресованы императору, патриарху Мине, собору и папе Агапиту. В соответствующем соборном списке упомянут «Леонтий, монах, настоятель и апокрисиарий всей пустыни»[11]. По сравнению с этим в ходатайствах титул Леонтия приведен в развернутой форме[12], но к нему не добавлено ничего нового. Тем не менее допустимо предположить, что апокрисиарий монахов был осведомлен о деятельности Севира во время его пребывания во дворце императрицы Феодоры в 534–536 гг.[13] Для него желанными должны были стать любые сведения. Леонтий мог читать сочинения Севира в оригинале по-гречески. Однако не остается впечатления, что он специально сосредоточился на личности и отдельных работах патриарха, так же как он не нападал напрямую и на личность Юлиана Галикарнасского. В обоих случаях он нацеливался на группу — акефалов, афтартодокетов, — а не на их ведущих богословов. Одно ясно: после 518 г. или, скорее, после 527 г. Леонтий Византийский принял вызов, обращенный халкидонитам христологией Севира и Юлиана. Более или менее новыми доказательствами он пытался показать неприемлемость формулы *μία φύσις* 'одна природа'. Так он обрисовал основные контуры халкидонского образа Христа. Севир и Юлиан продолжали оказывать влияние в Константинополе при Юстиниане I и Феодоре даже после того, как были изгнаны и осуждены. Хотя кажется, что несториане вышли на передний план как противоположность монофизитству, как мы можем заключить из сочинения Леонтия *Contra Nestorianos et Eutychianos*, тем не менее анализ сочинения обнаруживает искусственность схемы 'несториане-евтихиане'. И присоединенный к трактату флорилегий, и *Epilysis*, и *Capita Triginta* позволяют нам признать, что настоящими оппонентами Леонтия были севириане.

2. Литературно-исторические отождествления

Ф. Лоофс отождествлял писателя-богослова Леонтия с тремя другими носителями этого имени в VI в.:

---

[11] ACO III. P. 130, *subscriptio* 76; P. 158, *subscriptio* 76; P. 165, *subscriptio* 80; P. 174 (без подписи: *hegoumenos*), *subscriptio* 82.

[12] ACO III. P. 37, 1-2: *subscriptio* 74; P. 50, *subscriptio* 117; P. 145, *subscriptio* 73.

[13] См. *Euagrius Scholasticus*. Historia Ecclesiastica, IV.10-11; *Zacharias Rhetor*. Historia Ecclesiastica, IX.15.

а) со скифским (готским) монахом Леонтием, активным участником так называемого «теопасхитского спора» (CPL 653a); это самая серьезная ошибка. Тем не менее многие ученые поддержали эту гипотезу (*V. Ermoni, J. P. Junglas, O. Bardenhewer, B. Altaner*). Первый критический отклик последовал не ранее 1914 г.: *E. Schwartz* (ACO IV.2. P. XII).

б) с Леонтием Иерусалимским, автором сочинения *Contra Monophysitas* («Против монофизитов», CPG 6917) и *Contra Nestorianos* («Против несториан», CPG 6918). Здесь точку зрения Лоофса поддержали *W. Rügamer u S. Rees*. Против выступил *M. Richard* (Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // MSR, 1 (1944). P. 35-88). Мнение Ришара оспорил румынский диакон Илия Фрача (*Ilie Fracea. Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα* (*Κριτικὴ Θεώρηση*). *Ἀθήνα*, 1984), который сделал новую попытку отождествить Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского. По мнению Фрача, был только один Леонтий, родом из Константинополя, который стал монахом в Палестине и отстаивал православную христологию, выступая против Нестория и монофизитов[14]. Фрача дает детальный обзор подлинных сочинений, которые он приписывает Леонтию Византийскому.

в) с Леонтием Схоластиком (Псевдо-Леонтием, CPG 6823), автором сочинения *De sectis* («О сектах»). По мнению Лоофса, сочинение *О сектах* — это не что иное, как переработка одного их поздних трактатов Леонтия Византийского[15].

3. Биографические отождествления

Вместе с Б. Дейли автор предполагает, что Леонтий, автор *Corpus Leontianum*, состоящего из трактатов: *Contra Nestorianos et Eutychianos, Epilysis, Capita Triginta, Contra Aphthartodocetas, Deprehensio et Triumphus super Nestorianos*[16], тождественен Леонтию — участнику *Собеседования с севирианами* (Collatio cum Severianis) 532 г. в Константинополе, а также богослову и монаху, участвовавшему в Константинопольском соборе 536 г., и Леонтию-оригенисту из *Vita Sabae* («Жития св. Саввы») Кирилла Скифопольского.

---

[14] Такое же мнение еще в 1916 г. попытался обосновать свящ. Василий Соколов (см. опубликованную выше его монографию *Леонтий Византийский*. Раздел I. Глава 2). — *Прим. ред.*

[15] Критику этой гипотезы см. *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu Seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908; *Rees S.* The 'De sectis': a Treatise attributed to Leontius of Byzantium // JThS, 40 (1939). P. 346-360; *Richard M.* Le traité 'De Sectis' et Léonce de Byzance // RHE, 35 (1939). P. 695-723 и др.

[16] Вслед за Б. Дейли автор под названием Contra Aphthartodocetas понимает вторую часть трактата Леонтия Византийского Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1316D-1356C, а под названием Deprehensio et Triumphus super Nestorianos — его третью часть. PG T. 86. Col. 1357B-1385B. — *Прим. ред.*

Раздел 2

Христология Леонтия Византийского и его вклад в решение халкидонской проблемы

Автор ставит перед своим исследованием две задачи: 1) анализ халкидонской антисевирианской терминологии, которую Леонтий использует для своих концепций и формулировок, и уяснение вклада Леонтия в решение халкидонской проблемы; 2) анализ целостного образа Богочеловечества и сотериологической миссии Иисуса Христа в антиюлианистской полемике Леонтия. Автор также стремится показать, что в трех произведениях Леонтия — *Contra Nestorianos et Eutychianos, Epilysis и Capita Triginta* — преобладают рациональные богословские аргументы и доказательства (ratio theologica), а в трактате *Contra Aphthartodocetas* — библейские и святоотеческие.

I. Халкидонская и антисевирианская терминология Леонтия

Север бросил серьезный вызов византийским богословам-халкидонитам, последствия которого сказались в ходе восстановления Православия при императоре Юстине (518–527 гг.). После принципиального отрицания одноприродной (μία φύσις) христологии севирианского толка и возвращения в политике имперской Церкви к исповеданию «одной ипостаси в двух природах» перед богословием встала новая задача — показать, как следует понимать и утверждать во Христе «одного и Того же, совершенного в Божестве и совершенного в человечестве»[1], то есть единство по ипостаси и двойство по природе.

1. Субъект Воплощения

Для свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского субъект Воплощения указан уже в Евангелии от Иоанна (1:14): *И Слово стало плотью*. Напротив, по мнению автора, в сочинениях Леонтия сохраняется влияние антиохийской школы. Как показал Б. Дейли, в ряде текстов Леонтий начинает богословский анализ не с

[1] Выражение из Халкидонского ороса. — *Прим. ред.*

Воплощения вечного Логоса и истории Его деяний среди людей, но с Божественного *fait accompli* 'свершившегося факта' — Иисуса Христа, Который для него есть как Бог, так и человек[2]. По мнению Дейли, на вопрос, кто был Иисус из Назарета, Которого Леонтий исповедует как Бога и человека, он ответил бы так: Ипостась, конкретное Лицо Иисуса Христа не есть ни только Божественное, ни только человеческое, хотя Христос существует и действует целиком как Бог и целиком как человек. Быть Божественным и человеческим — это дело двух природ, а не лица или ипостаси. Действительно, Леонтий нигде не отождествляет 'одну Ипостась' Иисуса Христа с Логосом как таковым[3]. Обычно он называет Иисуса такими терминами, как *Χριστός* 'Христос', *Σωτήρ* 'Спаситель', *Κύριος* 'Господь'[4]. Субъекту, называемому *Κύριος* 'Господь', он приписывает также человеческие свойства действия и переживания. Поэтому, по Дейли, Леонтий понимает Христа-субъекта «онтологически» как *tertium quid* 'нечто третье' наряду с Божеством и человечеством[5].

Как полагает автор, эти текстуальные открытия Б. Дейли, с которым он не во всем согласен, позволили сделать важные выводы, необходимые для оценки Леонтиевого понимания Христа.

• 1) По мнению автора, если предположить, что для Леонтия Иисус Христос является *tertium quid* 'чем-то третьим' в ряду сущностей, то Леонтия, безусловно, имевшего богословское и диалектическое образование, следует ставить наравне с довольно неточным в богословском отношении Сергием Схоластиком, оппонентом Севира. Христос как новая третья реальность должен был стать новой сущностью, состоящей из бесконечного Божества и тварного человечества, как полагал вышеупомянутый Сергий. Следствием этого был бы настоящий теопасхизм с его нарушением трансцендентности Божества, как это произошло бы в случае синтеза природ. Основы-

[2] *Daley B. E.* The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies. Oxford, 1983.

[3] Ibid.

[4] Ср. *Peronne L.* Il Dialogo contro gli aftartodoceti' di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia // Cristianesimo nella storia, 1 (1980). P. 430-431.

[5] Дейли (P. 360) говорит, что Леонтий старательно представляет Христа «симметрично». Он приписывает человеческую душу и плоть, равно как и человеческие действия и переживания воплощенного Слова скорее Христу или Господу, чем одному из Лиц Св. Троицы. Леонтий избегает других ярких указаний на Божество Христа, популярных среди его современников-неохалкидонитов, наподобие знаменитой «теопасхистской формулы», хотя и не отрицает корректность таких утверждений, если они понимаются должным образом.

ваясь на своем «антиохийском прошлом», Леонтий, несомненно, стремился к идее неизменности Божества, которая не позволяла никакого природного синтеза в духе аполлинаризма. По мнению автора, можно и следует допустить, что Леонтий *формально* еще не рассматривал одну ипостась Христа как ипостась Бога Слова. Подобный шаг требовал времени. Отсутствие этого формального отождествления тем не менее не означало, что Леонтий не осознавал целостность и самодостаточность Бога Слова, что исключало любое соединение в нечто третье. О том, что идея *novum tertium quid* 'чего-то нового третьего' неприемлема для Леонтия, свидетельствуют его недвусмысленные высказывания о Логосе, Который в едином Христе принимает на себя функцию субъекта Воплощения и господствующее положение во всей структуре Воплощенного, как это им *действительно* описывается[6].

• 2) Еще одно неверное с точки зрения автора понимание богословия Леонтия заключается в том, чтобы видеть в нем оригениста наподобие Евагрия[7]. В данном случае Христос также рассматрива-

---

[6] Эти места приводит Л. Перроне (*Perrone L.* P. 430, n. 55): a) Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1324D, 1325B: воспринимающий субъект действительно изображается как *Κύριος* 'Господь', Которому вся человеческая природа Христа противопоставлена как воспринятая. b) PG T. 86. Col. 1329C: Логос показан как субъект, допускающий возможность собственного страдания (*τοῦ Λόγου ἐφιέντος τὸ παθεῖν*). Затем в дважды в 1329D говорится о «соединении (*ἕνωσις*) с Логосом», которое не влечет за собой нетленность (*ἀφθαρσία*) тела, но только существенное соединение, благодаря которому еретическое учение о двух лицах невозможно. c) Воле Логоса, воспринимающего человеческую природу, приписывается способность страдать или, соответственно, *ἀπάθεια* 'бесстрастие'. Логос является господствующим началом (см. PG T. 86. Col. 1332AB). d) С помощью Святого Духа Логос проявляет творческую активность в отношении собственного «храма», то есть Своего человечества (см. PG T. 86. Col. 1352D8-1353A3; особенно 1353A): Логос окружает Себя храмом, сотворенным силой Святого Духа (*ἑαυτὸν περιπλάσας*). Понятие *tertium quid* 'нечто третье' никоим образом не может быть применено к следующему разделу (см. PG T. 86. Col. 1353A-B4). То же самое можно сказать относительно мнения, что Леонтий признавал поклонение человечеству Христа, поскольку он нигде не говорит о каком-либо «особом» поклонении этому человечеству. Мысль Леонтия направлена на поклонение одной ипостаси во Христе. Несториане же, напротив, провозглашали поклонение человеку, поскольку они признавали две ипостаси во Христе (Contra Nestorianos et Eutychianos, I. PG T. 86. Col. 1273C; Deprehensio et Triumphus super Nestorianos. PG T. 86. Col. 1380D-1385CD).

[7] См. *Evans D. B.* Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Washington, 1970. В этой книге присутствует множество ценных текстологических и исторических наблюдений, вообще не нуждающихся в пересмотре, одна-

ется как «нечто третье», даже если составные части другие. Таким образом, такой Христос являлся бы синтезом из предсуществующего ума (νοῦς) (понимаемого в терминах Евагрия), который, будучи сам по себе тварной сущностью, соединяется с человеческой плотью (σάρξ), чтобы стать умом — Христом. Для опровержения данной интерпретации следует обратиться к одной фразе из *Contra Nestorianos et Eutychianos,* в которой Леонтий проводит четкое различие между Логосом как таковым и тем же самым Логосом в состоянии Воплощения: «Но и Логос не является совершенным Христом, если с Ним не соединено человечество, хотя Он и является совершенным Богом»[8]. Итак, между Логосом и человеком не вклинивается никакой νοῦς 'ум'. Наоборот, мы видим, что Леонтий особенно часто повторяет формулу 'соединение по сущности', или 'по ипостаси', и значение этих формулировок нужно подвергнуть детальному анализу. И ни в коем случае не следует привлекать две эти формулы для интерпретации соединения во Христе по принципу *tertium quid* 'чего-то третьего'.

2. Различие между ипостасью (ὑπόστασις) и природой (φύσις)

Если бы халкидонское возрождение имело успех, то одним из его достижений стало бы объяснение ключевых понятий, вызывавших разделение. Тем не менее сами эти понятия были встроены в более масштабные лингвистические системы, в основе которых лежали разные пути постижения тайны Христа. Для монофизитов, принимавших формулу 'единая природа Воплощенного Слова', содержание понятия φύσις 'природа' раскрывалось в исторической перспективе. Сначала это был Логос созерцаемый, Его природа, или ипостась; о Нем было сказано, что Он стал плотью. В этом случае понятие определяется своим значением: только то может называться природой Логоса, что свойственно Ему по существу, от природы — то, что вместе с Ним произошло от Отца (φύσις 'природа' от φύειν 'рождать'). С этой точки зрения природа у Христа может быть только одна. Обозначение термином 'природа' также и человечества

ко сам тезис об оригенизме Леонтия неприемлем. Данный тезис оспаривается такими учеными, как *A. de Halleux*, *B. Daley*, *A. Le Boullec*. Поддержали мнение Эванса *прот. Иоанн Мейендорф* и *P. T. R. Gray, W. H. C. Frend, C. von Schönborn*. Его опровержение см. *Daley*. P. 360, и *Perrone*. P. 429-430.

[8] *Леонтий Византийский*. Contra Nestorianos et Eutychianos 2. PG T. 86. Col. 1281CD.

Христа было бы тогда самопротиворечиво. Хотя вся Кирилло-севирианская традиция понимала человечество Христа как нечто целое и реальное, однако она не принимала название *φύσις* в отношении человечества, потому что тогда природа происходила бы из Божества не посредством *φύειν* 'рождать', но благодаря особому спасительному домостроительству Бога.

Тем не менее и последователи антиохийской школы, и халкидониты ссылались на рождение человека Иисуса от Девы Марии, что также требовало слова *φύσις* 'природа' для обозначения человечества Христа. Какой тогда должна быть одна ипостась во Христе? Севир всегда брал за точку отсчета реальную природу (*φύσις*), или ипостась Христа. Он пришел в негодование, когда Иоанн Грамматик (Филопон) противопоставил этому конкретному понятию одной природы абстрактное понятие двух сущностей (*οὐσίαι*). Леонтий Византийский пошел по последнему пути и рассматривал христологическую проблему, основываясь на учении Аристотеля о категориях[9].

Автор начинает анализ с двух текстов, в которых Леонтий обращается к объяснению этих двух фундаментальных халкидонских терминов: *природа* (*φύσις*) и *ипостась* (*ὑπόστασις*).

1. *Contra Nestorianos et Eutychianos* I. PG T. 86. Col. 1280A:

> «Природа не есть ипостась, поскольку нельзя сказать этого наоборот, ибо ипостась есть также и природа, а природа не есть также ипостась».

Далее Леонтий дает этим терминам следующие определения:

а) природа (*φύσις* = *οὐσία* 'сущность')	**б) ипостась (*ὑπόστασις*)**
1. Природа имеет смысл бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*).	1. Ипостась имеет смысл самостоятельного бытия (*τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι λόγον*).
2. Природа имеет смысл вида (*τὸν τοῦ εἴδους λόγον*).	2. Ипостась указывает на кого-то конкретного (*τοῦ τινος*, то есть на индивид, принадлежащий виду).
3. Природа указывает на характерные черты общей реальности (*καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα*).	3. Ипостась отличает особенное от общего (*τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον*).

[9] По этому вопросу см. *Junglas.* Leontius von Byzanz. S. 66-92; *Grumel* V. Léonce de Byzance // DTC, 9 (1926). P. 405-408. У Леонтия *οὐσία* становится синонимом *φύσις* (ср. PG T. 86. Col. 1273A, 1280A, 1309AB).

После вышеприведенного установления границ следует ответ на вопрос: в какой области бытия мы можем говорить о *φύσις*, а в какой о *ὑπόστασις*?

> «Кратко говоря, об 'одной природе' (*φύσεως μιᾶς*) главным образом говорится в отношении тех вещей, которые единосущны (*ὁμοούσια*) и у которых общий смысл бытия. А понятие ипостаси (*ὑποστάσεως ὅρος*) обозначает или те вещи, которые тождественны по природе, но различаются по числу, или те вещи, которые состоят из разных природ, но обладают общностью бытия одновременно и взаимно. Я имею в виду, что они обладают общностью бытия не потому, что совосполняют сущность друг друга (это касается только сущностей и того, что сказывается о них существенно и что называется качествами), а потому, что природа и сущность каждой из них созерцается не сама по себе, но вместе с другой, которая соединена или связана с ней. Это касается не только души и тела, но и других вещей, у которых общая ипостась, но особая природа и различный смысл (*λόγος*)».

Из данного текста следует, во-первых, что для Леонтия природа и ипостась не являются синонимами, и, во-вторых, что особые значения каждого термина не обобщаются и не противопоставляются с особой тщательностью. Например, Леонтий говорит, что первой специфической чертой природы является предикат бытия, но у Севира Антиохийского мы встречаем более точное определение, когда он соединяет этот предикат не с природой (*φύσις*), а с сущностью (*οὐσία*), которая этимологически восходит к *εἶναι* 'быть'. Важно обратить внимание на то, какие приводятся примеры употребления обоих терминов и как Леонтий с логического уровня переходит к реальному. Он рассматривает формулу 'одна ипостась в двух природах' как применимую не только к человеку, который, несмотря на свои две природы (то есть тело и душу), является одной ипостасью. Мы еще обратимся к этой оригинальной «антропологии», поскольку это очень важно для понимания богословия Леонтия.

2. *Epilysis*. PG T. 86. Col. 1945AD:

> «Следует заметить, что термин 'ипостась' в большинстве случаев не обозначает 'совершенное' (*τὸ τέλειον*), но то, что существует само по себе (*τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον*), и лишь во вторую очередь он обозначает 'совершенное'. Природа (*φύσις*) же вообще не обозначает то, что существует само по себе, но главным образом [указывает на] 'совершенное'... Следует знать, что свойства, характеризующие природу, суть составные части сущности.

А свойства, характеризующие ипостась, имеют понятие как бы акциденций, будь то отделимые или неотделимые. И те и другие отличительные свойства простых вещей — простые, а сложных и составных вещей — сложные. Например, это имеет место в случае с человеком и его определением: его сущность (*οὐσία*) характеризуется как 'животное разумное, смертное, отчасти способное принимать противоположные состояния'. Вот непогрешимое определение [его] сущности. Ипостась же характеризуется формой, цветом, размером, временем, местом, родителями, воспитанием, образом жизни и тому подобным. Все это взятое вместе не может в точности применяться к кому-то другому; но все это принадлежит одному человеку, то есть кому-то [конкретному].

Отличительным свойствам (*ἰδιωμάτων*) природы причастны главным образом те вещи, которые принадлежат к одной и той же сущности. А отличительным свойствам ипостаси причастны также те, чей смысл различен, если только они восприняты в единство и общность бытия (*συμφυΐαν*) чего-то. Так обстоит дело и с Эммануилом, ибо [в Нем] одна ипостась Божества и человечества, и из-за этого особые свойства [ипостаси] как природы для них общие (*κοινὰ ἐπ' ἀμφοῖν τὰ ὡς φύσεως ἰδιώματα*). Ибо даже если все это говорится о Том же Самом как об одном, но [говорится] не сообразно одному и тому же (*οὐ κατὰ τὸ αὐτό*) и не как об одной природе. И хотя один и Тот же есть видимый и невидимый, смертный и бессмертный, осязаемый и неосязаемый, но не сообразно одному и тому же и не в одном и том же смысле. Таким образом, поскольку Он есть один и Тот же, все говорится о Нем как об одном, и поэтому [говорится] об одной ипостаси и лице (*προσώπου*). Но поскольку не все говорится [о Нем] сообразно одному и тому же, но сообразно тому и другому (*κατ' ἄλλο καὶ ἄλλο*)[10], следовательно, это говорится не об одной и простой природе, но о различных и соединенных природах, которые в соединении сохраняют свои природные свойства (*φυσικὴν ἑαυτῶν ἰδιότητα*)».

Итак, мы видим, что Леонтий Византийский стремился провести различие между природой и ипостасью, чтобы оправдать халкидонскую христологию. Не углубляясь в более подробные рассуждения, следует признать, что, наряду с другими богословами VI века, Леонтий зависит и от тринитарного богословия Каппадокийцев, и от языка философов. Как суммирует Леонтий в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1. PG T. 86. Col. 1305, на одной стороне находятся поня

[10] Ср. *Свт. Григорий Богослов.* Epist. 101 ad Cledonium. 1. PG T. 37. Col 180AB.

тия 'природа' (*φύσις*) и 'сущность' (*οὐσία*), а на другой — 'лицо' (*πρόσωπον*), 'ипостась' (*ὑπόστασις*), 'индивид' (*ἄτομον*), 'подлежащее' (*ὑποκείμενον*). Последними терминами Леонтий обогащает язык Каппадокийцев, используя язык философов, особенно Порфирия[11].

Однако если для тринитарного богословия Севир, следуя за свт. Василием Великим, допускал различие между *κοινόν* 'общим' и *ἴδιον* 'особенным' как соответствующее различию между природой и ипостасью, то в области 'домостроительства' (*οἰκονομία*), то есть христологии, он отказывался сделать такой же шаг в противовес как халкидонитам, например, Иоанну Грамматику, так и его союзникам, например, Сергию Схоластику. В трактате Леонтия *Epilysis* акефал, представляющий позицию Севира, принимает такую же точку зрения и по этой причине нападает на Леонтиево определение ипостаси. Он также продолжает признавать это понятие только в тринитарном богословии (*θεολογία*), но не в отношении Божественного домостроительства, то есть христологии. По его словам, «новизна таинства» требует соответствующего ей *λόγος* 'смысла' или *ὅρος* 'определения'[12]. Леонтий, напротив, совершенно справедливо отмечает, что те же самые слова (то есть *ὑπόστασις* и *οὐσία*) должны сохранять одно и то же значение в обеих областях, даже если применение этих понятий следует рассматривать лишь по аналогии (PG T. 86. Col. 1921CD), и оба таинства таинственны, хотя и более таинственно таинство богословия Троицы (Col. 1924AB). Он также поддерживает различие между ипостасью и природой, тогда как акефал предпочитает употреблять их в качестве синонимов (PG T. 86. Col. 1924C-1925B).

Однако здесь Леонтий сталкивается с серьезными трудностями: понятие ипостаси совпадает с понятием индивида (individuum)[13].

---

[11] *Ришар М.* в статье 'Léonce et Pamphile' // Revue des sciences philosophiques et théologiques, 27 (1938). P. 31-32, обращает внимание на этот факт. Он приводит отрывок из *Введения* Порфирия: «Их называют *ἄτομα* 'неделимые', поскольку каждый из них состоит из особых свойств, совокупность которых не подходит никому другому, принадлежащему к определенному виду». Процитированные выше фразы из Epilysis соответствуют этому определению, особенно: «Ипостась же характеризуется... цветом...». В связи с этим Ришар отмечает, что описание ипостаси у Каппадокийцев было довольно близко к вышеприведенному определению термина *ἄτομον*.

[12] Ср. Epilysis. 3. PG T. 86. Col. 1921B-1925A. Акефал, напротив, ссылается на свт. Григория Нисского и приводит в пример его Refutatio confessionis Eunomii. III.3. PG T. 86. Col. 1921B; T. 45. Col. 468BC.

[13] Ср. Epilysis. PG T. 86. Col. 1928B: «Ипостась отличается от общего (*κοινόν*) благодаря частному (*ἴδιον*)»; Col. 1929C: «Ипостась каждой вещи опре-

В *Contra Nestorianos et Eutychianos* он еще не осознает этого. Он даже ни разу не спрашивает себя, индивидуализируется ли человеческая природа Христа через ἴδια 'особые свойства'. Только в *Epilysis* он сталкивается с усилившейся в то время критикой своих оппонентов и против воли вынужден обратиться к рассмотрению этого вопроса. Ему приходится признать, что человеческая природа Христа индивидуальна. Но, несмотря на это, она не есть ипостась, по крайней мере, не по отношению Логосу[14].

3. Леонтий — открыватель формального понятия «воипостасности»?

После Лоофса было принято считать, что Леонтий Византийский (или тот, кого принимали за Леонтия) имел целью сделать прорыв в двух областях:

1) в открытии двойного понятия ипостаси и
2) в выделении особой функции «воипостасности» в новой интерпретации понятия ἐνυπόστατον 'воипостасное', которое Лоофс перевел как «то, что существует в».

Кажется, что здесь стала открываться широкая перспектива. Оба элемента обнаруживаются в важном тексте из *Contra Nestorianos et Eutychianos*, который по этой причине заслуживает внимательного анализа:

> «Ипостась и воипостасное (ἐνύποστατον) — не одно и то же, так же как различны сущность и восущностное (ἐνούσιον). Ибо ипостась означает кого-то определенного, а воипостасное — сущность. И ипостась определяет лицо (πρόσωπον) отличительными признаками, а воипостасное указывает на то, что оно не есть *привходящее свойство, которое имеет бытие в другом и не созерцается само по себе*. Таковы все качества: и те, которые называются сущностными, и те, которые называются присущностными, из которых ни одно не есть сущность (οὐσία), то есть самостоятельно существующая вещь (πρᾶγμα ὑφεστώς), но всегда созерцается относительно сущности, как цвет в теле и знание в душе»[15].

деляется отличительными свойствами»; Contra Nestorianos et Eutychianos, 1. PG T. 86. Col. 1277D: «Ипостась определяет лицо отличительными признаками».

[14] Ср. *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // MSR, 1 (1944). P. 35-88; Epilysis. PG 86. Col. 1917AC.

[15] Contra Nestorianos et Eutychianos, 1. PG T. 86. Col. 1277C-1280B.

Недоразумение относительно этого отрывка должно быть устранено верной интерпретацией термина, который получил слишком поспешную оценку. Это вопрос о знаменитом термине ἐνυπόστατον, который без тщательного рассмотрения интерпретировался как высокое философское понятие «воипостасность». Правильная пунктуация вносит значительный вклад в устранение этого заблуждения. Это касается второго предложения в приведенной выше цитате: «Воипостасное указывает на то, что оно не есть *привходящее свойство, которое имеет бытие в другом и не созерцается само по себе.* Таковы все качества...». Здесь следует выделить два момента:

1) выражение ἐνύποστατον и
2) вставленное предложение (выделено курсивом), которое следует верно атрибутировать.

• 1) Термин 'воипостасный' уже встречался до Леонтия Византийского, начиная с IV века. Здесь же понадобится небольшое филологическое исследование для того, чтобы избежать «избыточной» интерпретации префикса ἐν 'в' в слове ἐνυπόστατος. Как разъясняет Б. Дейли, «слова ἐνυπόστατος и ἐνούσιος являются... очевидными примерами греческих прилагательных, образованных от существительных, у которых префикс ἐν присоединен к существительному для того, чтобы обозначить обладание какой-либо вещью или качеством, и этот префикс противопоставлен *alpha privativum* 'отрицательной альфе', которая обозначает отсутствие этого качества»[16]. Ф. Лоофс ошибся именно в этом семантическом аспекте. Он придал префиксу ἐν специфическую динамику, выражавшую направление, в котором две независимые сущности соединялись в экзистенциальной связи. В результате Лоофс пришел к выводу, что в богословии Леонтия душа и тело, например, являются разными независимыми

[16] Ср. *Daley B. E.* The Christology of Leontius of Byzantium. В качестве примера автор приводит пары прилагательных: ἔμφωνος — ἄφωνος; ἔνυλος — ἄνυλος; ἔντιμος — ἄτιμος и поясняет: «Ἐνυπόστατος в данном случае обозначает 'ипостасный', то есть обладающий реальным существованием, и является антонимом ἀνυπόστατος, то есть 'чисто абстрактный'». В качестве доказательства Дейли приводит Иоанна Филопона, современника Леонтия, который, несмотря на значительные богословские расхождения с ним, использовал удивительно сходную терминологию. В *Comm. in Physica* II.1 (Commentaria in Aristotelem Graeca, XVI. P. 205.19) Филопон определяет ἐνυπόστατα πράγματα как 'вещи, обладающие природой' (τὰ φύσιν ἔχοντα). Им противопоставляются вещи, обладающие существованием только в мысленном представлении (μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ — Ibid. P. 4.19).

сущностями или субстанциями, воипостазированными в одном реальном человеке. Или, например, огонь и вода воипостазируются в одном горящем факеле. Далее, Лоофс говорит, что в данном примере нет четкого разграничения между воипостазированной, воспринятой частью, и воспринимающей частью, ипостасью[17]. Леонтий, заявляет Лоофс, не говорит о том, какая из двух природ, соединенных в результате воипостазирования, восприняла другую. Он полагает, что термин ἐνυπόστατος отсылает сущность от самой себя к чему-то другому вместо того, чтобы позволить ей оставаться в самой себе, как это выражает префикс ἐν, согласно Б. Дейли. Однако мы имеем ясное свидетельство того, что во времена Леонтия сохраняется и старое значение ἐνυπόστατος как 'находящийся в себе самом', 'имеющий свою собственную ипостась'. Об этом говорят поддельные письма к Петру Гнафею, составленные в монастыре акимитов[18]. В этих письмах термин ἐνυπόστατος означает только то, что Слово Божие обладает Своей собственной ипостасью, так же как Отец и Святой Дух[19]. Таким образом, ἐνυπόστατος означает 'иметь действительное бытие'.

• 2) Идея перевода выражения ἐνυπόστατον как 'воипостасное' была вызвана также ошибочной атрибуцией фразы из *Contra Nestorianos et Eutychianos*. I. PG T. 86. Col. 1277C-1280D: «имеет свое бытие в другом». Эта фраза была отнесена к слову ἐνυπόστατον, вместо слова συμβεβηκός, что означает 'привходящее свойство' (акциденцию) и о чем правильно говорится, что оно «имеет свое бытие в другом»[20]. Именно это значение термина ἐνυπόστατον Леонтий не считает верным, поскольку этот термин обозначает то, что обладает самостоятельным бытием, что станет ясным из дальнейшего изложения. Для интерпретации «воипостасности» Лоофс также обращается к еще одному отрывку из *Epilysis*:

> «Некоторые утверждают, что человечество Господа не было образовано и не существовало самостоятельно прежде [соединения

---

[17] *Loofs*. S. 67-68: «Какая из двух частей слагаемой вещи есть ἐνυπόστατον, а какая воспринимает в свою ипостась также и природу другой, автор в этом месте (PG T. 86. Col. 1340BC) не говорит».

[18] См. Collectio Sabbaitica. Ep. Felicis altera. ACO III. P. 19-23.

[19] Следует отметить, что в данных посланиях речь не идет о христологии, поэтому странно было бы ожидать здесь встретить христологическое значение термина ἐνυπόστατος. — *Прим. ред.*

[20] Ср. *Stickelberger H.* Substanz und Akzidens bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift, 36 (1980). S. 155.

> с Божеством], и не было воспринято как совершенное (τελείαν), но получило ипостасное существование в Логосе (ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ), вследствие чего возникла одна ипостась обеих [природ]. Отчасти это верно, отчасти — нет. В самом деле, мы также признаем, что оно не было образовано и не существовало самостоятельно прежде [соединения с Божеством]. Но мы не признаем того, что вследствие этого возникла одна ипостась обеих [природ], будто бы недопустимо и невозможно Богу соединиться с совершенным человеком каким-либо иным способом, [кроме] этого. Ведь в таком случае чтó пользы будет для соединения Богу, ограниченному только тем или иным способом? Ибо ни время, ни место соединения, ни несовершенное состояние тела, но способ соединения (ὁ τρόπος τῆς ἑνώσεως) образовал единого Христа. Таким образом, мы отвергаем образование [человечества] прежде [соединения] не потому, что [соединение] было бы невозможным, но потому, что в таком случае человечеству Господа подобало бы некогда существовать простым и не соединенным с Божеством»[21].

Лоофс рассматривал слова ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ 'ипостасно существовать в Слове' как фразу, которая одинаково понималась как Леонтием, так и его оппонентами, и считал, что эти слова схожи с его собственной интерпретацией слова ἐνύποστατον. По мнению Лоофса, Леонтий понимал под этим термином предикат какой-то независимой природы или сущности[22]. Лоофс утверждал, что Леонтий для этого прибегал к аристотелевскому различию между первой и второй сущностями (οὐσίαι). 'Вторые сущности' как абстрактные понятия могут сказываться о 'первых сущностях', то есть о конкретных индивидах. В случае Христа особенность заключается только в том факте, что о 'первой сущности', то есть Логосе или Сыне Божием, в качестве 'второй сущности' сказывается не только Божество, но и человечество, то есть 'вторая сущность' совершенно иного рода. Лоофс настаивает на том, что поскольку несколько акциденций могут сказываться об одном и том же индивиде, то несколько 'вторых сущностей' также могут сказываться об одном индивиде, хотя они и нечто большее, нежели акциденции. При этом ипостась ни в коем случае не становится удвоенной. Трудно представить себе более неудачную интерпретацию текста Леонтия, чем та, которую предлагает Лоофс.

---

[21] Epilysis, 8. PG T. 86. Col. 1944CD.

[22] См. *Loofs*. Op. cit. S. 68.

В тексте из *Epilysis* предполагается, что между человечеством Христа и Логосом существуют особые отношения, которые можно охарактеризовать как существование или ипостасное бытие в Логосе. Следовательно, можно с уверенностью обнаружить в данном случае идею воипостасности, ведущую к единству ипостаси во Христе. Однако увидеть в этом новую идею ипостаси или новую идею воипостасности, не встречавшуюся прежде, означало бы зайти слишком далеко. По мнению автора, эта 'воипостасность' возникает только вследствие сообщения Божественных ἰδιώματα 'свойств' человечеству Христа, благодаря чему Христос является «Одним и Тем же Логосом и Сыном Божиим во плоти». Леонтий объясняет, как это сообщение реализуется, когда размышляет об отношениях между двумя природами.

4. Главная цель Леонтия: обоснование формулы о «двух природах»

По мнению автора, Леонтий стремится не к обоснованию формулы 'одна ипостась', но формулы 'две природы'. Он сталкивается с двумя проблемами, которые пытается решить в диалоге с акефалом в *Epilysis*.

1) Что обозначает число два? И как можно его понять без непосредственного разделения исчисляемых реальностей, к которым оно применяется?
2) Как следует рассматривать способ соединения, чтобы две природы Христа не стали двумя ипостасями? Первый вопрос обсуждается автором вкратце, второй — более подробно.

Леонтий знал от Севира, насколько сторонники 'одной природы' страшатся двоицы (δυάς). По этой причине в диалоге православный, то есть сам Леонтий, хочет нейтрализовать сущность числа: «Природа числа сама по себе ни соединяет, ни разделяет, ибо она не имеет подлежащих ей предметов»[23]. Говорим ли мы в процессе счета о единстве или же разделяем — все зависит от исчисляемых предметов. Мы можем говорить, например, о пяти метрах дерева и иметь в виду при этом отдельный нераздельный кусок дерева, изме-

[23] Epilysis. 2. PG T. 86. Col. 1920A. О том, что двойство, проявляющееся во Христе, связано не с числом, а с природой, см. *Leontius Scholasticus*. De sectis, VII.3-4. PG T. 86. Col. 1241-1244 и *Diekamp F.* Doctrina patrum de incarnatione Verbi: Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster, 1907. S. 216-221.

ряемый по специальной шкале. С другой стороны, мы можем представить один ствол, распиленный на пять отдельных кусков. Подобным образом мы можем говорить о десяти мерах зерна и не думать о том, разделяется ли на самом деле одна куча зерна соответственно десяти отдельным емкостям или нет.

Итак, и в триадологии, и в христологии существует свое применение числа, которое само по себе нейтрально. Когда мы исповедуем в Боге три ипостаси в одной сущности, мы не разделяем одну неделимую сущность на три доли, поскольку вследствие этого появится и разделение, как это было у ариан. Иная ситуация существует в христологии, где ипостась Логоса соединена с человеческой природой. Однако и здесь число два также подразумевает не разделение, а различие. 'Вышнее' и 'нижнее' суть два противоположных обозначения, но они могут осуществляться в одном и том же субъекте, который в одно время занимает одну позицию, а в другое — другую.

> «Итак, — говорит Леонтий, — то же самое касается и домостроительства. Если мы говорим о двух природах, то указываем на их различие (*τὸ ἑτεροειδές*), но не на разделение (*τὸ κεχωρισμένον*). Мы устраняем из них, даже если они не лишены реального бытия (*μὴ εἶεν ἀνυπόστατοι*), число ипостасей, так же как в том случае [с триадологией] — число сущностей»[24].

Правда, Леонтий замечает, что в данном случае недостаточны никакие человеческие представления, и не только приложение понятий ипостаси и сущности означает риск *καινοτομία* 'нововведения', но любое обозначение, имя и слово делают то же самое[25]. Итак, Леонтий полагает, что он обосновал возможность применения числа в христологии, будь это число 'один' или 'два'. Каково же соотношение двойства и единства во Христе? И каким образом Леонтий в конце концов обосновывает единство?

II. Интерпретация соединения во Христе

Из текста, приведенного выше, ясно, что в своей концепции ипостаси Леонтий не пошел далее версии Каппадокийцев. Формальное понятие ипостаси Леонтия совпадает с понятием индивида. Идея 'ипостасности' в отличие от идеи 'индивидуальности' еще не является непосредственным предметом рассмотрения. Но она получает новый

[24] Epilysis, 2. PG T. 86. Col. 1921A.
[25] Epilysis, 3. PG T. 86. Col. 1924AB.

шанс косвенным образом — в той степени, в какой Леонтий, как еще никто до него, делает акцент на проблеме 'способа соединения'[26].

Термины, используемые Леонтием для решения проблемы соединения, теперь тесно связаны с аналогией 'тело — душа', или с соединением тела и души как аналогией христологического соединения (ἕνωσις). Для уяснения этого следует обратиться к неоплатонической философии в том виде, в каком она отражена в *Σύμμικτα ζητήματα* Порфирия, а затем у Немезия Эмесского[27]. В христологии Немезия и, возможно, в заимствованиях из него у Леонтия Византийского мы находим тот путь, который предложила греческая философия в исследовании человека. Это верно для понимания всех рассматриваемых реальностей: тела и души в человеке, Божества и человечества во Христе. После того, как эти реальности (*πράγματα*) были определены, а затем взаимно противопоставлены и отграничены, наиболее актуальным стал вопрос о соединении этих сущностей, понимаемых тем или иным образом. За антропологической проблемой стоял глобальный вопрос о множестве и единстве в мире, о материи и духе. Христология предложила необычайно широкие возможности для развития этих космологических и антропологических перспектив в новые измерения. Немезий использовал эти возможности. Леонтий пошел вслед за Немезием, но собственным путем, отличавшимся как выбором терминологии, так и умозрительным подходом к христологической проблеме. Достиг ли он какого-либо прогресса в своей модели по сравнению со своим образцом?

1. Аналогия 'душа — тело'

Если кто-либо станет изучать Леонтия сразу вслед за Севиром Антиохийским, он будет поражен тем, как различны их характери-

---

[26] См. по этой теме *Junglas*. Leontius von Byzanz. S. 88-92. В качестве основного текста Юнглас называет Epilysis. PG T. 86. Col. 1925C (см. также Contra Nestorianos et Eutychianos, 1.7. PG T. 86. Col. 1297C-1308A). Ср. также *Maximus Confessor*. Definitiones unionis // Opuscula theologica et polemica 18. PG 91, 213A-216A (CPG 7697.18); *Johannes Damascenes*. Fragm. de unione. PG T. 95. Col. 232-233 (CPG 8087.8). По мнению автора, Юнглас переоценивает сходство этих отрывков с Леонтием. Оба поздних Свв. Отца в перечислении различных типов соединения действительно во многом совпадают с Леонтием, но расходятся с ним в терминологии и определении ключевого термина ἕνωσις οὐσιώδης 'сущностного соединения'.

[27] О связи Леонтия с Немезием и Порфирием см. *Grillmeier A.* Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den *Σύμμικτα ζητήματα* des Neuplatonikers Porphyrius. Heidelberg, 1990. S. 61-72.

стики Божества и человечества во Христе. Как исповедующий формулу 'одна природа' (*μία φύσις*), Севир мыслит и формулирует почти исключительно в терминах природы (*φύσις*). Понятие 'сущности' (*οὐσία*) не имело успеха у Севира, поскольку, с его точки зрения, оно неверно употреблялось Иоанном Грамматиком и Сергием Схоластиком. По этой причине Севир избегает, насколько это возможно, использования термина *οὐσία*. Леонтий в данном аспекте являет собой полную противоположность. Понятие сущности находится у Леонтия на первом плане, чтобы описать учение о душе и теле и христологию. Однако, сравнивая Севира и Леонтия, не стоит забывать, что для последнего характерно использование *οὐσία* в значении 'первой сущности' (*οὐσία πρώτη*)[28], тогда как первый изначально понимает этот термин как абстрактную сущность (*δευτέρα οὐσία*), как его ввели в обращение Иоанн Грамматик и Сергий Схоластик. Такая разница в употреблении понятия *οὐσία* обусловлена как методом логической аргументации Леонтия, так и его источниками.

В своих исследованиях относительно души средние платоники интересовались прежде всего ее сущностью (*οὐσία*), но еще не занимались разработкой учения о соединении души и тела. Плотин также не рассматривал эту проблему. Впервые к данному вопросу обратился Порфирий в своих *Σύμμικτα Ζητήματα*. Для Отцов Церкви, стремившихся применить аналогию 'душа — тело' в христологии, было необходимо найти формулу, подходящую для этой цели. Однако не все предлагаемое греческой философией могло быть полезным. Согласно одному из ранних греческих представлений, душа, будучи привязана к телу, теряет полноту своей свободы и таким образом утрачивает свое истинное существование. Эфемерная душа не может служить образом бессмертного и вечного Логоса. Порфирий, бывший противником христиан, о чем не преминул сообщить Немезий[29], в какой-то степени подготовил почву для развития христологии в будущем. То, что предлагает Порфирий, мы исследуем на примере идей Немезия Эмесского.

1.1. *Душа как сущность бестелесная, самоподвижная и существенная (οὐσία ἀσώματος, αὐτοκίνητος, οὐσιώδης)*

Плотин и Порфирий привнесли нечто новое в интерпретацию взаимоотношений души и тела. Оба философа подчеркивали всеми

---

[28] Леонтий обозначает вторую сущность словом *εἶδος* 'вид'.

[29] *Nemesius*. De natura hominis, 3. PG T. 40. Col. 601B-604A.

возможными диалектическим средствами трансцендентность души, что поднимало новый вопрос: как может обитать в теле и быть соединенным с ним то, что ему диаметрально противоположно? Ниже автор на примере основных характеристик души показывает связь между Порфирием, Немезием и Леонтием.

Порфирий говорит о бестелесности души[30]; о душе как умопостигаемой сущности[31]; о самодвижности души[32]; о душе как сущности (*οὐσία*)[33]. Он отстаивал идею бессмертия в полемике со стоиками, а то, что душа есть сущность — в полемике с перипатетиками. Все три вышеперечисленных понятия действительны и для Немезия Эмесского. Его главная посылка такова: «Душа бестелесна и субстанциональна сама по себе» (*ἀσώματος οὖσα καὶ οὐσιώδης καθ' ἑαυτήν*)[34].

В свою очередь, Леонтий Византийский говорит о душе человека как сущности (*οὐσία*)[35]; бестелесной (*ἀσώματος*)[36]; самоподвижной (*αὐτοκίνητος*); бессмертной, негибнущей (*ἀθάνατος, ἀνώλερος*)[37]; сущностной (*οὐσιώδης*)[38].

1.2. *Формула 'самобытности' души*

Порфирий утверждает, что «душа существует сама по себе»; она может принимать состояние, в котором она будет полностью сама по себе (*ἡ ψυχὴ καθ' ἑαυτὴν γενομένη*)[39]. Она обладает собственным бытием, и ей нет необходимости быть принадлежностью чего-то для продолжения своего существования, подобно качествам. Только по той причине, что душа существует 'в самой себе и сама по себе', ее следовало бы рассматривать среди «целых и совершенных ипостасей»[40]. Кроме того, что душа существует 'сама по себе' (*καθ' ἑαυτό*), она имеет отношение (*σχέσις*) к телу[41]. Противоположно-

[30] См. *Dörrier*. Zetemata. P. 187-198.
[31] Ibid. P. 187-198.
[32] Ibid. P. 20, 60, 123, 124, 188, 193-195.
[33] Ibid. P. 9, 10, 43, 112, 169.
[34] *Nemesius*. De natura hominis, 3. PG T. 40. Col. 592A
[35] *Contra Nestorianos et Eutychianos*, I. PG T. 86. Col. 1280B, 1281B.
[36] Ibid. 1281B.
[37] Ibid.
[38] Ibid. Col. 1296C-1297A.
[39] См. *Dörrier*. Zetemata. P. 198-225.
[40] *Porphyrius*. Sententiae, 30.
[41] Важные параллели между Немезием и Порфирием см. *Dörrier*. P. 70; 88. По его мнению, Порфирий был первым, кто противопоставил зависимое и независимое существование души. Душа может существовать сама по себе, но она

стью этому является самодостаточное бытие души (*καθ' ἑαυτὴν εἶναι*) в смысле ее независимости от тела. Душа принимает такое состояние в загробном мире или во сне. Немезий дословно заимствует у Порфирия формулу самобытности души и вслед за ним утверждает, что душа может отделяться от тела по собственному желанию[42]. Для христологии имеет большое значение выражение 'в отношении' (*ἐν σχέσει*), равно как и 'бытие само по себе'. Формулу Леонтия Византийского *εἶναι* (*ὑπάρχειν*) *καθ' ἑαυτό* 'быть (существовать) самим по себе', по мнению автора, следует рассматривать в контексте этого учения Порфирия. Для Леонтия важно противопоставление «самостоятельной сущностности (субстанции) и акциденции, которая имеет бытие в другом и не рассматривается сама по себе»[43].

2. Масштаб применения аналогии 'душа — тело'

Ни у одного из богословов-халкидонитов VI века мы не увидим столь масштабного использования антропологии для выстраивания христологической модели, как у Леонтия Византийского[44]. Непосредственным примером этого метода является спор с несторианами и евтихианами. Единство и различие между телом и душой в человеке представляется наиболее соответствующей и наиболее выразительной иллюстрацией халкидонской формулы единства ипостаси в двух природах. Однако относительно связи между душой и телом остается верным то, что здесь «ипостась общая, а природа — особенная, и определение различное» (*κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις, ἰδία δὲ ἡ φύσις, καὶ ὁ λόγος διάφορος*)[45]. Оппоненты Леонтия критиковали это сравнение и его доказательную силу. Первое различие между предложенным примером и Христом они видели в том, что Логос был уже совершенен до соединения с человеческой природой, которая также была совершенна. Человек же, напротив, состоит из «несовершенных частей», или, как сказали бы аристотелики, «из несовершенных природ» (naturae incompletae). В случае с Христом ситуация

имеет двойственное бытие, когда она связана с телом, и когда она независима от него. Рассматриваемая сама по себе, душа обладает пребывающей в ней *энергией* (*ἐνέργεια*), благодаря которой вступает в *отношение* (*σχέσις*) с телом.

[42] *Nemesius*. De natura hominis, 3. PG T. 40. Col. 597A.

[43] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1277D5-6. Как было сказано выше, эта фраза относится к *συμβεβηκός* 'акциденции', а не к *ἐνυπόστατον*.

[44] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1289C, 1304 B: *τὸ παράδειγμα τοῦ ἀνθρώπου* 'пример человека'.

[45] Ibid. Col. 1280B.

иная: «Его части были совершенны, если вообще можно говорить применительно к Нему о частях»[46]. Отвечая на критику, Леонтий подчеркивает, что доказательство этого факта нужно его оппонентам (то есть несторианам) только для обоснования двух отдельных ипостасей во Христе. Напротив, евтихиане, прикрываясь неведением, должны были злоупотребить и переиначить эту аналогию для того, чтобы обнаружить в ней прообраз слияния (*σύγχυσις*) и его точный образ — одну природу (*μία φύσις*)[47].

Однако недостаточное понимание или злоупотребление не должно удерживать от максимально полного использования древней традиции, оставившей след в сочинениях богословов. Разумеется, Леонтий также признает, что антропологическая модель не совершенно подходит ко Христу и имеет в себе много неподобного[48]. По этой причине Леонтий с самого начала ограничивает использование этого сравнения одним главным моментом:

> «Мы привели этот пример [с человеком] для того, чтобы объяснить, что Слово по самой сущности (*αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ*) соединено с [воспринятым от] нас телом и никогда не было видимо без него»[49].

Таким образом, по отношению к обоим элементам сравнения он делает важный вывод: при соединении видимого и невидимого, смертного и бессмертного элементов в людях и во Христе их свойства остаются неизменными. То, что до соединения было невидимым или видимым, остается таковым и после соединения, что особенно подчеркивается по отношению к видимой, смертной природе против монофизитов.

3. Способ соединения (*τρόπος ἑνώσεως*)

Леонтий рассматривает, по крайней мере, четыре типа соединения:

1) *Παράθεσις* (compositio) — тип соединения подобный тому, какой бывает в куче зерна или песка или в собрании людей (например, армия или хор).
2) *Μῖξις* (mixtio) — чувственно воспринимаемые свойства, охватывающие какой-либо предмет (например, раскаленное железо; воздух, пронизанный светом).

---

[46] Ibid. Col. 1280C.
[47] Ibid.
[48] Ibid. Col. 1280D.
[49] Ibid. Col. 1281A.

3) *Κρᾶσις* (mixtura) — смешение жидкостей (например, воды с вином), но таким образом, что элементы сохраняют свои изначальные качества, хотя при соединении они и ослабляют друг друга.
4) *Σύγχυσις* (concretio, confusio). Всеобъемлющий тип соединения. В результате соединения в новом предмете возникают новые качества, так что его невозможно снова разложить на исходные составные части. Прежние качества прекращают свое существование и взаимно переходят друг в друга.

Для единства тела и души Порфирий решил исключить из этих типов соединения, восходящих к стоикам, два аспекта:

а) *σύγχυσις* как уничтожение прежних свойств и
б) идею общей гибели (*συμφθαρῆναι*).

В результате была рождена формула 'неслитного соединения' (*ἀσύγχυτος ἕνωσις*), которая была с энтузиазмом воспринята Отцами[50]. Эта формула подходила как халкидонитам, так и нехалкидонитам. Стремясь особым образом подчеркнуть бестелесность души, Порфирий сформулировал условия способа соединения души и тела в важном исследовании «о соединении души и тела»[51]. Ход мысли этого исследования мы можем проследить в третьей главе «*О природе человека*» Немезия Эмесского[52].

Итак, какие же связи могут быть обнаружены между Порфирием, Немезием и Леонтием?

Во-первых, примечательно совпадение терминов, выбранных для постановки проблемы, то есть формула 'способ соединения' (*τρόπος τῆς ἑνώσεως*). Однако у Леонтия эта формула приобретает особый смысл[53]. У Немезия формула помещена в контекст, который

---

[50] Задолго до Порфирия подобную формулу использовал Тертуллиан, опиравшийся на стоическое учение о разных типах соединения (см. Adversus Praxean, 27. См. также *Фокин А. Р.* Латинская патрология. М., 2005. Т. I. С. 120-121. — *Прим. ред.*

[51] См. *Dörrier.* Zetemata. P. 12-103.

[52] Ibid. P. 12-99.

[53] См. *Леонтий Византийский.* Deprehensio et triumphus super Nestorianos. PG T. 86. Col. 1380BC: «Наше расхождение заключается не в выражениях, но в [несходстве взглядов] на способ всего Таинства Христа, то есть на способ соединения, которое произошло сущностно, а не относительно» (*περὶ τοῦ τρόπου τοῦ ὅλου κατὰ Χριστὸν μυστηρίου, ὁ τρόπος δηλαδὴ τῆς ἑνώσεως, οὐσιωδῶς, ἀλλ' οὐ σχετικῶς γεγονώς*); Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1297C: «Весь спор поднялся из-за того, что многие не понимают способа соединения» (*ὁ πᾶς*

восходит к Порфирию. У Порфирия вопрос о том, каким образом происходит соединение души и тела, играет более важную роль, как это видно из воспроизведения его исследования у Немезия. Порфирий говорит о 'виде соединения' (*εἶδος τῆς ἑνώσεως*)[54].

Во-вторых, обращает на себя внимание конкретная интерпретация единства. Для Леонтия главной целью было показать, что соединение во Христе — 'сущностное' (*οὐσιώδης*)[55] или 'соединение по сущности' (*ἕνωσις κατ' οὐσίαν*)[56]. В противоположность случайному, нравственному или благодатному соединению, которое обычно бывает между христианами и Богом[57], во Христе следует признавать сущностное соединение[58].

Как Леонтий объясняет это 'сущностное соединение'? Рассмотрим цитату из *Contra Nestorianos et Eutychianos*:

> «Для того, чтобы нам была ясна разница между соединением вещей, соединенных по сущности, но не изменяющихся, и соединением вещей, которым по природе свойственно изменяться после соединения; и для того, чтобы [нам было ясно], какой образ первого соединения и каков результат второго, давайте проведем следующее деление (*διαίρεσις*). Все сущие соединяются друг с другом посредством наиболее общих признаков (*ταῖς καθ' ὅλου κοινότησι*), а отличаются друг от друга видообразующими отличиями (*ταῖς εἰδοποιοῖς διαφοραῖς*). И ни разделенное не сливается посредством соединений, ни соединенное не разделяется посредством различий[59], но, если воспользоваться необычным выражением Свв. Отцов, соединяется различно и различается соединенно. Существуют два типа соединений и различий. Некоторые вещи объединены по виду, но различаются по ипостаси, тогда как другие различаются по виду, но объединены по ипостаси. Среди вещей, соединенных по виду, но различающихся по

κεκίνηται πόλεμος, τοῦ τρόπου τῆς ἑνώσεως παρὰ τοῖς πολλοῖς ἀγνοουμένου); Epilysis. PG T. 86. Col. 1944C: «Ни время, ни место соединения, ни несовершенство тела, но именно способ соединения соделал одного Христа» (*οὔτε γὰρ ὁ χρόνος τῆς ἑνώσεως, ἢ ὁ τόπος, ἢ τὸ ἀτελὲς τοῦ σώματος, ἀλλ' αὐτὸς ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος τὸν ἕνα Χριστὸν πεποίηκεν*).

[54] См. *Dörrier*. P. 40.

[55] PG T. 86. Col. 1925C.

[56] PG T. 86. Col. 1301C.

[57] PG T. 86. Col. 1301AC.

[58] PG T. 86. Col. 1301C.

[59] Греческий текст в PG испорчен. Перевод сделан с латинского перевода, приведенного у Миня, и в целом соответствует переводу А. Грильмайера. — *Прим. ред.*

ипостаси, [и вещей, соединенных по ипостаси, но различающихся по виду][60], одни имеют простой тип единства и различия, а другие — сложный[61]. Сейчас мы не будем рассуждать о вещах, имеющих простой [тип] соединения двух [элементов], поскольку подробное объяснение этого не относится к настоящему исследованию; к тому же оно ускользает от познания и научения большинства людей. Нам скорее следует сказать о тех вещах, которые [соединены друг с другом] согласно сложению (*σύνθεσιν*), сплетению (*συμπλοκήν*), смешению (*κρᾶσιν*), соединению (*ἕνωσιν*) или, как то будет угодно назвать, сущностным отношениям различающихся по виду вещей. При этом мы предоставим любящим спорить о терминах (*ὀνοματομάχοι*) самим решать, какое слово более выразительно или более подходяще; ибо нам, стремящимся к познанию, недосуг в подборе терминов»[62].

Сам Леонтий кратко сформулировал, что одним из результатов (*τὸ ἀποτέλεσμα*) такого соединения является действительное единство (*ἡ κατ᾽ οὐσίαν ἕνωσις*) не смешанных между собой особых свойств Божества и человечества (*τῆς τε θεότητος καὶ τῆς ἀνθρωπότητος ἀσύγχυτος ἰδιότης*). И не столь важно, как назвать этот результат — лицом (*πρόσωπον*), ипостасью (*ὑπόστασις*), индивидом (*ἄτομον*) или подлежащим (*ὑποκείμενον*)[63]. В любом случае необходимо отказаться от несторианского решения проблемы соединения, которое основывалось только на равном достоинстве или авторитете Божества и человечества во Христе или на отношении, подразумевающем разделение (*σχέσις διαιρετική*). Используя такие средства, невозможно было обосновать взаимообщение свойств (*κοινωνία τῶν ἰδιωμάτων*). С положительной точки зрения, соединение во Христе относится к типу ‘слож-

---

[60] Этот расширенный вариант предложен Б. Дейли в его новом издании: <*ἤγουν τῶν διῃρημένων μὲν τοῖς εἴδεσι, ἡνωμένων δὲ ταῖς ὑποστάσεσι*> (к PG T. 86. Col. 1304A).

[61] Под ‘простым соединением’ (*ἁπλῆ ἕνωσις*) Леонтий понимает соединение простых частей, не являющихся сложными. К этому типу относится человеческое тело, потому что оно составлено из четырех элементов. ‘Сложное соединение’ (*ἕνωσις σύνθετος*) — это соединение уже сложных вещей, и оно происходит двумя способами: или с помощью смешения (*σύγχυσις*, см. PG T. 86. Col. 1304D, примером чего является смешение земли и воды), или с помощью соединения, в котором соединенные части сохраняются без смешения (например, соединение фитиля и пламени, дерева и пламени, воздуха и воды, души и тела; Логоса и тела-души). Следовательно, для Леонтия соединение природ во Христе есть ‘сложное соединение’.

[62] PG T. 86. Col. 1301C15-1304A14.

[63] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1305C.

ного соединения' (*σύνθετος ἕνωσις*) и определяется как 'сущностное отношение [природ] разного вида' (*οὐσιώδης σχέσις τῶν ἑτεροειδῶν*)[64], то есть реальности разного вида могут соотноситься друг с другом в сущностном отношении, в результате чего возникает ипостась.

Принимая во внимание надежды, которые питали исследователи начиная с Лоофса относительно Леонтия, итог этого сложного построения разочаровывает. 'Сущностное' (*οὐσιώδης*) соединение во Христе, выражаемое также формулами: 'соединение по сущности' (*ἕνωσις κατ' οὐσίαν*), 'по ипостаси' (*καθ' ὑπόστασιν*), не было оригинальной идеей Леонтия, но было присуще, за исключением несторианам, большинству богословов. Если Леонтий снова и снова подчеркивает существенный характер соединения, то причину этого следует искать в его неназванном источнике, а именно в Немезии Эмесском. Оппонентами последнего были евномиане, привнесшие в христологию антропологические понятия о соединении души и тела[65]. Евномиане учили о том, что Логос соединялся с телом не сущностно, но на основе сил (*δυνάμεις*), принадлежащих Божеству или человечеству Христа. Придерживаясь такого мнения, они следовали Аристотелю, который полагал, что тело и душа соединяются только посредством этих сил. Утверждение о том, что соединение происходит по сущности, было направлено против этого мнения.

Так или иначе, Леонтия отличает тот особый акцент, который он делает на понимании способа соединения. С точки зрения Леонтия, это учение относится к принципам (*ἀρχαί*), основополагающим для Православия[66]. С необычной для него частотой и интенсивностью Леонтий употребляет выражения, семантически связанные с понятием *οὐσία* 'сущность'[67]. Благодаря этому мы можем достичь

---

[64] PG T. 86. Col. 1304A.

[65] *Nemesius.* De natura hominis, 3. PG T. 40. Col. 605A.

[66] Ср. Deprehensio et Triumphus super Nestorianos, 42 (нумерация Дейли). PG T. 86. Col. 1380B. Тем не менее эти основополагающие принципы следует понимать не как чисто философские в аристотелевском смысле, но как фундаментальные истины христологии. В качестве примера Леонтий приводит антропологическую аналогию, однако на этот раз в терминах, которые употреблялись против Павла Самосатского на Антиохийском соборе 268 г. Впрочем, не следует видеть в отсылке к «первичным принципам» признак того, что *fides* 'вера' уступает философскому *ratio* 'разуму' и его методам. Совсем наоборот: слова, приводимые Леонтием, являются прямой реминисценцией *Изложения Никейского символа* Феодота Анкирского (CPG 6124. PG T. 77. Col. 1313-1348, особенно 1325BC, где развивается учение о «принципах»).

[67] См., в частности, Deprehensio et Triumphus super Nestorianos, 42 (нуме-

определенного понимания того, как видел Леонтий соединение Божества и человечества во Христе. Соединение происходит от сущности к сущности, без помощи духовных или материальных сил, принадлежащих Божеству и человечеству, то есть не посредством знания, воли или чувств, но посредством общения (*κοινωνία*) сущностей. Сходные мысли до Леонтия были высказаны Немезием[68].

В нашем случае сущности (*οὐσίαι*) — это Божество и человечество Христа, которые взаимно сообщаются без какого-либо посредничества; это происходит путем проникновения (penetratio), которое тем не менее происходит только со стороны Логоса по отношению к телесной природе, а не наоборот. В данной аргументации Немезий использует слово *χωρεῖν* 'проникать', хорошо известное от стоиков, и *παρουσία* 'присутствовать'[69]. Понятие, подчеркивающее в данном

рация Дейли). PG T. 86. Col. 1380BC, где для характеристики соединения используются следующие термины: *οὐσιωδῶς*, *οὐ σχετικῶς* 'существенно, а не относительно', *κατ' οὐσίαν καὶ οὐσιώδης ἕνωσις* 'по сущности и существенное соединение' вместе с выражением: *τήν τε μίαν ὑπόστασιν τῶν δύο φύσεων* 'одна ипостась двух природ'. Также в Contra Nestorianos et Eutychianos: *τῇ οὐσίᾳ τὸν Λόγον ἡνῶσθαι* 'Слово соединилось по сущности' (1281A); *ἀνθρώπου φύσει συνάπτεσθαι οὐσιωδῶς* 'существенно сочетается с природой человека' (1285B); наконец, в одном отрывке из Contra Nestorianos et Eutychianos встречается очень сильное выражение: *ἄρρητος γὰρ ὄντως ἐστὶν καὶ ἀνεννόητος μόνη ἡ κατ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις* 'поистине неизреченно и непостижимо одно только соединение по сущности и ипостасное' (1300A). Противоположная точка зрения ясно выражена в утверждении евномиан, которое Немезий представляет следующим образом: «Некоторые, особенно евномиане, говорят, что Бог Слово соединен с телом не по сущности, а по силам каждого; ибо соединены и срастворены не сущности (*οὐσίας*), но силы (*δυνάμεις*) тела срастворены с Божественными силами» (De natura hominis, 3. PG T. 40. Col. 605AB). Возможно, интенсивное использование термина *οὐσία* появляется у Леонтия благодаря Порфирию, который придерживается в данном случае аристотелевской традиции. Немезий, а вслед за ним и Леонтий стремились с помощью этого философского языка выразить две вещи: реальность соединившихся во Христе Божества и человечества, а также реальность самого соединения и единства. По этой причине приведенную выше фразу из Contra Nestorianos et Eutychianos (PG T. 86. Col. 1300A) *οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἕνωσις* — следует переводить как 'существенное и реальное соединение'.

[68] De nat. hom., 3. PG T. 40. Col. 605B-608A.

[69] Об этом см. *Dörrier*. P. 70-71; 72-73. «Чистое присутствие (которое также не следует представлять как пространственное) реализует уже такое соединение, которое не является смешением». Таково мнение Порфирия. Немезий цитирует из *Σύμμικτα ζητήματα* именно этот текст (PG T. 40. Col. 604A) и затем комментирует его, говоря, что Порфирий имеет здесь в виду душу и тело, но то, что сказано, применимо в абсолютной форме к соединению Логоса и человече-

случае единство души и тела, подразумевает, что душа свободно пронизывает все тело, не будучи привязанной к какому-то одному месту или области в теле. В то время как душа ничего не получает от тела, благодаря *парусии* она изменяет тело в собственную энергию (ἐνέργεια)[70]. В дальнейшем Порфирий определяет связь между телом и душой выражением 'как бы в отношении' (ὡς ἐν σχέσει). Душа также связана со стороны тела отношением или стремлением (τῇ πρός τι ροπῇ). Однако душа обладает двумя состояниями, которые следует различать: одно, когда она свободна от отношения и в котором она сохраняет «свое самостоятельное бытие» (καθ' ἑαυτὴν εἶναι), и другое — состояние зависимого бытия. Можно было бы сказать, что душа ведет «двойную жизнь» — в независимом и в зависимом существовании. Порфирий выражает напряжение, существующее в «неслитном соединении» души и тела. Леонтий Византийский также сохраняет за единством души и тела это сильное напряжение, но уже в связи с халкидонским учением о двух природах. В связи с этим можно говорить о злоупотреблении антропологической аналогией, возможности которой Леонтий исчерпал, особенно в первой книге *Contra Nestorianos et Eutychianos*. Формула 'одна ипостась в двух природах' равным образом применима и к человеку как единству души и тела, и ко Христу как единой ипостаси в Божестве и в человечестве[71]. Наиболее ярким примером того, как Леонтий использует связь между душой и телом в качестве христологической аналогии, является одно место из *Epilysis*. В данном отрывке Леонтий подчеркивает, что Божество и человечество во Христе не соединены «естественным соединением» (φυσικῶς), и объясняет это с помощью своей антропологии:

> «Я настолько далек от того, чтобы допустить, что Бог Слово соединен с нашей природой согласно принципу природы (ἐν τῷ ὅρῳ τῆς φύσεως), что не допускаю даже того, что соединение человеческой души с ее собственным телом может произойти естественным образом (φυσικῶς) без Божественной силы»[72].

Таким образом, Леонтий мог определять душу как существующую вне всякой связи с телом: «Чего не хватает душе, чтобы обла-

---

ства во Христе (604B). Леонтий также говорит об обитании души в теле, но использует для этого не термин παρουσία 'присутствие', а διαγωγή 'пребывание'.

[70] См. *Dörrier*. P. 83-84; *Nemesius*. De nat. hom., 3. PG T. 40. Col. 600A.

[71] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1281B-1284A.

[72] Epilysis. PG T. 86. Col. 1940B.

дать собственным и независимым бытием, чтобы быть бестелесной и самодвижущейся сущностью?»[73] Легко заметить, что эта фраза восходит к Немезию, за которым, в свою очередь, стоит Порфирий. Таким способом Леонтий стремится подчеркнуть трансцендентность Логоса и Его свободу по отношению к Воплощению, равно как и две природы во Христе. Леонтий сознательно ослабляет единство души и тела для того, чтобы опровергнуть учение об одной природе и найти убедительную аналогию для обоснования двух природ. Однако решение проблемы было найдено в ущерб антропологии. По этой причине Леонтий был вынужден искать некий противовес, делая акцент на соединении. Другие богословы VI века, Леонтий Иерусалимский и автор сочинения *De sectis* (Леонтий Схоластик), отошли от этого решения.

Леонтий Византийский прекрасно понимал, что, употребляя термин σχέσις, который переводится как 'связь', 'отношение' (лат. *habitudo*), он вводит провокационное выражение. Тем не менее он также осознавал, что в христологии его нельзя просто избежать, но следует ограничить широту значения этого термина более точными и подробными определениями. Следовательно, с одной стороны, Леонтий вправе говорить о способе соединения, как мы видели выше, что он должен быть 'сущностным' (οὐσιωδῶς), а не осуществляться только 'посредством отношения' (σχετικῶς)[74]. Ведь если не происходит смешивания (σύγχυσις) и соединение реализуется как 'несмешанное' (ἀσύγχυτος), то неизбежно придется признать наличие отношения между Божеством и человечеством, как между душой и телом в учении неоплатоников. В этом случае Леонтий прибегает к составным терминам: соединение во Христе достигается благодаря 'сущностному отношению' (οὐσιώδης σχέσις)[75], и наоборот, следует исключить 'разделяющее отношение' (σχέσις διαιρετική), поскольку оно реализовалось как несторианское соединение только 'по достоинству'[76], когда воспринятая человеческая природа получает такую же честь (достоинство), как и Логос. Это ведет к противоречию, поскольку в едином или, скорее, связавшем (συνάπτειν) Божество и человечество Иисусе Христе это соединение немедленно разделяется снова из-за принятия двух

---

[73] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1281B. Согласно Леонтию, в человеке две совершенных сущности. См. PG T. 86. Col. 1289B-1293A.

[74] Deprehensio et triumphus super Nestorianos, 42. PG T. 86. Col. 1380B; ср. *Epilysis*. PG T. 86. Col. 1925C.

[75] Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1304A.

[76] Ibid. Col. 1305C.

ипостасей. Леонтий подводит итог своему исследованию способа соединения во Христе таким образом:

> «Итак, из нашего исследования выражения 'соединение по сущности' (*τῆς κατ' οὐσίαν ἑνώσεως*) следует, что согласно приведенным выше примерам мы признаем несмешанными характерные особенности (*τὴν ἀσύγχυτον ἰδιότητα*) как Божества, так и человечества. Мы собрали из всего лишь некое смутное подобие истины, превосходящей все, которое тем не менее показывает, что существует только один-единственный конечный результат (*ἀποτέλεσμα*) [соединения] природ, назовем ли мы его лицом (*πρόσωπον*), или ипостасью, или индивидом (*ἄτομον*), или подлежащим (*ὑποκείμενον*), или как угодно еще. Об этом я не собираюсь спорить. Но те, кто посредством достоинства, или авторитета, или какой-либо подобной разделительной связи (*ἤ τινι τοιαύτῃ σχέσει διαιρετικῇ*) соединяя, разделяет (*διὰ τοῦ συνάπτειν χωρίζοντας*) [Бога Слова и человека Иисуса], немного ранее были опровергнуты нашим рассуждением и обличены в том, что они посредством ипостасей разделяют природы, будто бы не имеющие или не допускающие никакого взаимообщения и взаимообмена (*καὶ μηδεμίαν κοινωνίαν ἢ ἀντίδοσιν ἐχούσας ἢ ἀντιδιδούσας*)»[77].

Этими словами Леонтий свидетельствует, что он даже не ставил своей целью окончательно решить вопрос о различии между ипостасью и природой.

III. Леонтий Византийский и халкидонский образ Христа

По мнению автора, следует отказаться от того, чтобы рассматривать Леонтия Византийского как предтечу новой эпохи христологического богословия, как это было принято считать начиная с Лоофса и заканчивая С. Отто (S. Otto). Анализ его терминологии и формул не позволяет считать его выдающимся новатором. Тем не менее было бы ошибкой оценивать значение Леонтия для халкидонской христологии только при наличии этих ограничений. Далее автор пытается открыть в Леонтии нечто иное, выйти за пределы его сухой терминологии и силлогизмов и приблизиться к его целостной богословской концепции Иисуса Христа, с помощью которой он стремился опровергнуть соблазнительные, но ложные интерпретации пришествия Христа на

[77] Ibid. Col. 1305CD.

землю. В этом случае вклад Леонтия в развитие христологии очевиден, и этот вклад основывается на фундаментальной, трезвой позиции халкидонского богословия. Однако Леонтию не удалось охватить круг проблем во всей полноте. Его еще нельзя считать богословом-систематизатором в позднейшем смысле этого слова. Как показало развитие богословской мысли в последующие десятилетия VI века, на первый план вышли три темы, касающиеся значения соединения Божества и человечества во Христе для человеческих свойств Христа: нетленность тела Христа, степень Его причастности к Божественному всеведению и соотношение *тварного* и *нетварного* во Христе. Как показывает сочинение *Против афтартодокетов*, для Леонтия вопрос о нетлении тела Христа выходит на первый план.

1. 'Афтартодокеты' Леонтия Византийского

Впервые термин 'афтартодокеты' встречается в сочинениях Иоанна Грамматика ок. 515 г.[78] Против кого выступает Леонтий в сочинении *Contra Aphthartodocetas*? Как считает Р. Драгэ (Draguet), понятие ἄφθαρτον в *Contra Aphthartodocetas* подразумевает 'быть по природе неспособным к страданию и смерти'. У Юлиана Галикарнасского этот термин имеет иное значение. Под ним он понимает то, что Христос был избавлен от *peccatum naturae* 'природного греха' и его последствий, которые воздействуют на всех людей. 'Нетленный' означает для Юлиана, что Христос 'не подвержен тлению по необходимости, которое проистекает от греха'. Конечно, Христос мог страдать и умереть, но не из-за неизбежности судьбы, а по свободному расположению Логоса, Который принимал решения относительно всей жизни Иисуса. Драгэ полагал, что 'афтартодокеты' Леонтия в *Contra Aphthartodocetas* разделяли учение Юлиана в интерпретации Севира[79]. Другую интерпретацию предложил М. Ришар, поддержавший идею о зависимости Леонтия от Севира: ссылаясь на интерпретированные Севиром элементы учения Юлиана, ученый утверждал, что Леонтий также интерпретировал своего оппонента, причем сознательно исказив его учение. Согласно Ришару, Леонтий хотел опровергнуть своего оппонента-антиоригениста, а

---

[78] *Иоанн Грамматик.* Adversus Aphthartodocetas / Ed. *M. Richard.* CCG 1. P. 68-78. Приписывать оппонентам Леонтия докетизм представляется некорректным, скорее следует говорить об учении о нетлении (ἀφθαρσία).

[79] *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse. Louvain, 1924. P. 107-108; 202, n. 4; 208-209; 212, n. 2.

именно неохалкидонита Ефрема Антиохийского[80]; однако предположения Ришара не выдерживают критики.

Еще один исследователь, Л. Перроне (Perrone), применил следующий методический анализ: прежде всего он рассмотрел *Contra Aphthartodocetas* в отдельности, а затем сравнил реакцию Севира и Леонтия на учение афтартодокетов[81]. В результате данного анализа были обоснованы следующие факты: в *Contra Aphthartodocetas* преобладает аргументация, основанная на Священном Писании и святоотеческой традиции, тогда как в других сочинениях Леонтия она играет второстепенную роль. Спекулятивная аргументация (ratio theologica) используется здесь в менее ригористичном и формальном ключе, чем в *Contra Nestorianos et Eutychianos*, *Epilysis* или *Capita Triginta*, хотя и не исключается полностью. Действительно, метод Леонтия, если рассматривать его в целом, даже в *Contra Aphthartodocetas* остается рациональным, и это впечатление усиливается, если сравнить его с методом Севира Антиохийского. Под 'образом Христа' автор далее подразумевает создаваемое Леонтием конкретное изображение 'земного Иисуса', в противоположность интерпретации афтартодокетов. Здесь Леонтий впервые применяет основополагающие элементы халкидонского богословия к образу земного Иисуса и рассуждает о том, что в Его земной жизни было обычным, а что сверхъестественным.

2. Вопрос о нетлении тела Христа

Главной задачей *Contra Aphthartodocetas* является интерпретация и обоснование ἀφθαρσία 'нетления' Христа в том виде, в каком оно, согласно сообщению Леонтия, было привлекательно для сторонников Халкидона[82]. Такое соединение халкидонского учения о двух природах и признание совершенного нетления Христа очень странно для собеседников Леонтия. В этом состоит важное отличие от юлианистов, с которыми пришлось иметь дело Севиру. Наряду с признанием двух природ они также принимали точку зрения, изложенную в *Tomus Leonis* («Томосе Льва»), относя нетление и свободу от страданий к Логосу Самому по себе, а способность страдать приписывая человеку. Они также защищали так называемое 'взаимооб-

---

[80] *Richard M.* Léonce de Byzance était-il origéniste // RevÉtByz. 5 (1947). P. 36 и далее.

[81] *Perrone L.* Il 'Dialogo contro gli aftartodoceti' di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia // Cristianesimo nella storia, 1 (1980). P. 416.

[82] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1317CD.

щение свойств' (communicatio idiomatum). Одному и тому же Воплощенному они приписывали и Божественную непричастность страданию и человеческую подверженность страданию, в зависимости от того, рассматривался ли 'Один и Тот же' в Своем Божестве или в Своем человечестве (PG T. 86. Col. 1320AB). Данное учение было православным. Однако в Константинополе была группа халкидонитов, которые упрямо приписывали земному Иисусу свободу от страданий и тления вообще как постоянное физическое свойство (PG T. 86. Col. 1320B).

Леонтий понимал, какой вред это может нанести церковному пониманию Воплощения Христа, которое должно было извратиться и практически уничтожится. Что подразумевает это новое учение? Как оно было обосновано?

Халкидониты, собеседники Леонтия, активно исповедовали положения, признания которых следовало бы ожидать от юлианистов, стоявших на позиции учения об одной природе. Причины этого кроются в их специфическом понимании термина 'соединение' (ἕνωσις), излюбленного выражения Леонтия. Соединение во Христе в данном случае выполняет не только функцию связывания двух природ, но и изменения их. Здесь заметно влияние одной из старых концепций античного учения о смешении, которая гласит, что сущностное соединение требует также определенного изменения объединяющихся частей. Теперь всем было понятно, что соединение во Христе должно было быть значимым и для человечества Христа, несмотря на требование 'неслитного соединения'. Соединение Бога и человека поистине является соединением бесконечного и конечного. Чем более глубоким, чем более 'существенным', более 'субстанциальным' оно должно было восприниматься, тем более увеличивалось напряжение. Могло ли положение о кенозисе восприниматься серьезно? Константинопольским афтартодокетам, с которыми мы встречаемся в *Contra Aphthartodocetas*, даже говорить об этом было трудно. Едва ли знаменитый отрывок Флп 2:5-11 играл для них сколько-нибудь важную роль.

Те, кто был увлечен идеей нетления Христа, требовали, чтобы действие соединения начиналось непосредственно с того момента, когда начал существовать Христос. Логос, без сомнения, воспринял в чреве Святой Девы Марии нечто тленное (*φθαρτόν*), но Он немедленно изменил это в нетление (*εὐθέως αὐτὸ πρὸς ἀφθαρσίαν μετεκεράσατο*)[83]. Таким образом, ими была воспринята центральная

[83] Ibid. PG T. 86. Col. 1329B.

идея учения Юлиана Галикарнасского, но в видоизмененной и усиленной форме. Сам Юлиан не признавал какого-либо действительного, качественного изменения человечества Христа, но рассматривал его только как не подверженное неизбежности тления. Пользуясь Своей свободой, Логос мог позволить Своему телу страдать, а мог сохранить его от этого. Это не мешало постоянной подверженности страданию как таковой. Но афтартодокеты требовали большего: нетление начинается сразу же после восприятия человечества, и с ним неразрывно соединено 'бесстрастие' (ἀπάθεια) как реальное состояние Христа. В данном случае необходимо частичное вмешательство Логоса не для того, чтобы удерживать страдание на расстоянию, но в первую очередь чтобы вообще допустить его. Таким образом, 'чудесное' (*νόμος θάυματος*) и 'естественное' (*λόγος φύσεως*) в жизни Христа менялось местами[84]. Эти странные халкидониты были действительно убеждены в реальности человеческой природы Христа и ее реальной способности страдать. Они не являются докетами, говорившими о призрачном теле или иллюзорном страдании. Название «афтартодокеты» искусственно как ересиологическое понятие, и его не следует применять к этой стоящей на грани ереси константинопольской группе халкидонитов.

Это необычное заблуждение заслуживает того, чтобы рассмотреть его более подробно. Такое особое состояние человеческой природы Христа возникает первоначально на основе соединения, и для этого не требуется рассматривать его природу саму по себе (*κατὰ φύσιν*). Согласно афтартодокетам, «тело бесстрастно и нетленно не по природе, но стало таковым благодаря соединению с Богом Словом»[85]. По этой причине 'сущностное соединение' человечества Христа с Его Божеством не только требует нетления в течение земной жизни, но ведет к реальному изменению человечества: «Как было возможно, чтобы то, что было соединено с нетленным Логосом, не лишилось затем тленной природы?»[86] Как передает Леонтий, весь процесс был довольно сложным: сначала предполагается, что тело Христа было способно к страданию как происшедшее со стороны

[84] Ibid. PG T. 86. Col. 1321B: *νόμῳ θαύματος, ἀλλ' οὐ λόγῳ φύσεως*. Ср. Ibid. Col. 1329C: «Слово соизволило пострадать не по неизбежному закону природы, а по замыслу домостроительства» (*οὐ ἀνάγκῃ φύσεως, ἀλλὰ λόγῳ οἰκονομίας τοῦ Λόγου ἐφιέντος τὸ παθεῖν*).

[85] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1325B.

[86] Ibid. PG T. 86. Col. 1329A; в Col. 1329A1 используется еще более сильное выражение: *τὸ προσληφθὲν εἰς ἀφθαρσίαν μετεσκευάζετο* ('воспринятое преложилось в нетление').

Матери[87], но затем немедленно стало нетленным[88]. Леонтий суммирует последствия, к которым, на его взгляд, приводит этот процесс: если бы Логос не захотел, никакие естественные проявления не были бы присущи Его плоти[89]. Образ Христа развивается и раскрывается в противоположном направлении: бесстрастие и бессмертие Христа являются Его 'естественным' состоянием и неизменно сохраняется до тех пор, пока не случается определенное вмешательство. Реальное страдание в теле Христа происходит благодаря чуду (*θαύματος λόγῳ*)[90].

Важно понимать, сколь значительная опасность таилась в этой идее для образа Христа и для всего религиозного отношения христиан к жизни Христа. В целом здесь была угроза обесценивания самого Воплощения. Получалось, что снисшедший к нам Христос не должен был бы касаться земли, но скорее Он должен был тотчас освободиться от нее. Оставалось ли в таком случае место для кенозиса и Креста? Неужели место из послания ап. Павла к Филиппийцам (2:5-11) было полностью забыто? Оставалась ли возможность для подражания Христу Распятому? По силе реакции Леонтия на это ложное акцентирование нетления Христа мы видим, что он должен был опасаться довольно значительного вреда для церковного образа Христа. В связи с этим важно изучить специфичность этой реакции и дать ей оценку. Возможно, от успеха или неудачи этой критики более зависит выяснение реального значения Леонтия, чем от его концепций и формул.

3. Критика Леонтием учения о нетлении тела Христова и его собственный образ Христа

3.1. *Главные возражения и их оценка*

Не все контраргументы Леонтия звучат убедительно. Его утверждение о том, что если бы Христос был бесстрастен с самого начала, Он не смог бы свободно оставить это преимущество[91], представляется довольно слабым. Против этого утверждения свидетельствуют слова ап. Павла о кенозисе (Флп 2:5-11) и о 'вольном обнищании' Христа (2 Кор 8:9). Для самого Леонтия важно, что он отказался до известной степени от теологумена, вводившего в заблуждение его собеседников, а именно — от идеи страдания, «когда его соизволяет Логос». Конеч-

[87] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1328D.
[88] Ibid. Col. 1329AB.
[89] Ibid. Col. 1332A.
[90] Ibid. Col. 1333D.
[91] Ibid. Col. 1329CD.

но, Леонтий также признает вмешательство Божественного Логоса в вопросы, касающиеся страдания Христа, но у него формулировка этого суждения существенно лучше. Более того, тут нет нужды в исключении, которое необходимо только в одном особом отношении. Ведь «Логос позволяет природе, которая естественным образом подвержена страданию, совершать без греха (ἀναμαρτήτως) то, что соответствует этой природе»[92]. Так Леонтий вводит в христологию полезный богословский элемент — идею благодатной гарантии безгрешности человеческой воли Христа. Такая дарованная свыше помощь подразумевает, что человеческие способности Христа не претерпевают изменения. Тем не менее для Леонтия остается в силе мысль о том, что нет необходимости в позволении со стороны Логоса для того, чтобы человеческая природа Христа сделалась способной страдать[93]. Эта важная идея вносила коррективы в христологию Григория Нисского и других Отцов IV и V веков, ведь в их сочинениях, в связи с их пониманием соединения во Христе, для Него было «естественным» не страдать. Несомненно, Леонтий тоже признает преображающее действие воли Логоса в жизни Христа, однако не с целью «позволения страдания», но наоборот, когда оно возникает, эта воля позволяет окончательной, эсхатологической свободе от страдания просиять в Преображении. По мысли Леонтия, тело Христа «обладало бесстрастием не из-за соединения, но по воле Соединившегося, Который распоряжался им (οἰκονομοῦντος) в зависимости от обстоятельств и нужд»[94]. Обоснована ли эта перестановка в достаточной мере, покажет контекст четвертого основополагающего утверждения Леонтия, приводимого ниже.

> «Когда плоть [Христа] превосходила естественные страдания, то, как правило, Слово даровало ей власть над страданиями (τὴν κατὰ παθῶν ἐπικράτειαν); так что соединение (συμφυΐα) Слова с плотью нераздельно и совершенно неразрушимо, а непричастность страданиям не была присуща телу [Слова] во всякое время. Ибо оно обладало бесстрастием (τὸ ἀπαθές) не из-за соединения, но по воле Соединившегося, Который распоряжался им (οἰκονομοῦντος) в зависимости от обстоятельств и нужд. Если это

[92] Ibid. Col. 1332A.

[93] Ibid.: «Ибо плоть [Христа] по природе не была выше страдания (ἀνωτέρα κατὰ φύσιν παθῶν οὖσα) и не становилась способной к страданию [только] посредством Логоса». Ср. PG T. 86. Col. 1340A: «Христос подвержен страданию, что обусловлено Его телесной природой (σώματος φύσει), а не волей Божества».

[94] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1332AB.

> не истинно, придется признать одно из двух: либо плоть вообще не страдала, став бесстрастной по природе благодаря соединению [с Божеством], либо, если она страдала, она оказывалась полностью вне соединения»[95].

В данном отрывке ясно изложены некоторые важные черты халкидонского образа Христа.

• 1) В результате соединения человеческой природы с Логосом не происходит ее качественного изменения, за исключением того факта, что она принадлежит Логосу и должна считаться святой, такой же, как Он Сам[96].

Таким образом, Леонтий полностью сохраняет халкидонский термин 'неслитно'. Соединение возвращается к своей истинной функции. Афтартодокеты допускали такого рода онтологическую связь между соединением и бесстрастием (ἀπάθεια), на что Леонтий мог возразить им следующим образом:

> «В таком случае, если Христос действительно страдает, то в этот момент страдания соединение должно прекращаться».

• 2) Во Христе подверженность страданиям является естественной и постоянной основой; и во время земной жизни Христа свобода от страдания есть редко ниспосылаемое свыше исключение.

• 3) Но поскольку во Христе плоть по природе также является слабой, то необходима благодатная помощь Логоса по отношению к

---

[95] Ibid. Col. 1332AB.

[96] Ср. Ibid. Col. 1353AB: Леонтий различает два источника освящения человечества Христа: 1) сила Святого Духа, которая вступила в действие в девственном зачатии Христа; 2) соединение Логоса с человеческой природой. Леонтий наделяет эту освященную природу: а) свободой от греха, б) совершенной святостью, которая появляется, когда плоть охватывается соединением и таким образом становится собственной Логосу. Эта святость основывается не просто на воздействии (ἐνέργεια) Логоса на плоть, но на ее «сущностном соединении с Логосом». Леонтий допускает эту святость без непосредственного требования физического изменения во плоти Христа в смысле нетления (ἀφθαρσία). Однако здесь это проблема 'онтологической святости', а не нравственного совершенства Христа. По вопросу онтологической и нравственной святости см. *Stiernon D.* Léonce de Byzance // DSp 9 (1976). P. 658-659 с отсылкой к PG T. 86. Col. 1353A («Безгрешность и совершенная святость» Христа) и к 1324CD, 1373B и 1332D. Леонтий спорит с Феодором Мопсуестийским и находит изъян в его учении о неведении Христа и Его подверженности страданиям, которые неизбежно должны быть восприняты для того, чтобы стало возможным возрастание и совершенствование добродетели во Христе.

Его человечеству, чтобы оно приобрело нравственную силу преодолевать страдания (ἐπικράτεια) безгрешно.

Эти богословские суждения Леонтия можно считать удачными, однако, с другой стороны, они не лишены привкуса несторианства.

Собеседник Леонтия считает, что такая точка зрения ставит под угрозу искупительный характер страдания Христа. Если Леонтий верно интерпретирует слова собеседника, то последний полагает, что в таком случае Христос пострадал только ради Себя, а не ради нас. Христос тогда поистине становится не кем иным, как просто человеком. Следовательно, Леонтий вынужден более тщательно вникнуть в особенность искупительного страдания Христа: Логос сохраняет за Собой высшую власть распоряжаться собственным телом, даже если оно подвержено общей для всех людей неизбежности страдания, — суждение, которое не могло существовать в системе Юлиана Галикарнасского, — и это, несомненно, также подействовало на собеседника Леонтия. Итак, Логос мог предотвратить страдание, если бы Он захотел; таким образом, в отношении страдания Он есть только *removens prohibens* ('устраняющий [и] запрещающий'), а не тот, кто по своему намерению может допустить страдание (ср. Ин 18:6; Мф 26:53). Логос тем не менее не предотвратил страдание[97]. Таким образом, искупительная сила Его страдания основывается именно на том факте, что страдание обусловлено естественными причинами и преодолевается без греха[98].

3.2. *Бесстрастие Христа в отношении между естественным и сверхъестественным*

3.2.1. *Основные положения*

По мнению автора, у Леонтия впервые в греческом богословии ясно проводится различие между *естественным* и *сверхъестественным*, а затем оно применяется к бесстрастию Христа. Поводом для этого стала произведенная афтартодокетами перестановка понятий 'правила' и 'исключения' по отношению к подверженности страданиям и свободы от страданий в жизни Христа[99]. В их понимании бесстрастие было естественным также для соединенного с Логосом человечества Христа, Который был способен страдать 'сверхъ-

---

[97] В трактате Contra Aphthartodocetas (PG T. 86. Col. 1332C) Леонтий ссылается на *свт. Афанасия Великого*. De incarn., 21.7; 44.8.

[98] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1332A.

[99] То есть страдание стало исключением, а бесстрастие — правилом. — *Прим. пер.*

естественно'. Леонтий противопоставляет этому суждению свой тезис: если способность преодолевать страдания (ἐπικράτεια) также является сверхъестественной (ὑπὲρ φύσιν), то она все же не уничтожает естественные способности (τὰ φυσικά); наоборот, она развивает эти способности и позволяет им нормально осуществлять свою деятельность и получать помощь, лежащую за их пределами:

> «Сверхъестественное [действие] не уничтожает естественное, но лишь возводит его вверх, возвышает, дает силу к более совершенному и к совершению того, что оно само не могло бы совершить, пребывая в том, что естественно... Представь, что плоть Господа, в которой сохранились неизменными естественные законы после сверхъестественного и чудесного соединения, восприняла и сверхъестественное, так что одно от другого не отделяется и не сковывается. Ведь и то, что сверхъестественно, не может иметь места там, где природа не обладает тем, что естественно. Но чудо уничтожается, если сверхъестественное подменяет природу»[100].

Эта удачная формулировка предвосхищает схоластическую аксиому: *gratia supponit, non tollit naturam* 'благодать природу предполагает, а не уничтожает'. Леонтий передал эту мысль в халкидонских терминах 'неслитного и нераздельного соединения'. И снова собеседник Леонтия, увлеченный идеей нетления, излагает противоположную точку зрения, хотя, казалось бы, он в принципе соглашается с замечаниями Леонтия относительно естественного и сверхъестественного, подтвержденными на примере Христа. Он по-прежнему неспособен понять мысль Леонтия и утверждает, что именно страдания должны характеризоваться как чудеса, и что то, что Христос, Слово во плоти, является бесстрастным и бессмертным, соответствует нерушимым естественным законам[101]. Этот тезис вынуждает Леонтия показать, как сформулированные им абстрактные правила отношений между естественным и сверхъестественным реализуются в конкретной жизни Христа.

3.2.2. *Естественное и сверхъестественное в жизни Иисуса Христа*

В нескольких словах Леонтий описывает обычную повседневную жизнь Иисуса Христа, Сына Божия. Прошло тридцать лет, пре-

---

[100] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1333BD.
[101] Ibid. Col. 1333D.

жде чем было позволено начаться времени совершения чудес[102]. Даже в период общественного служения Христа чудеса и знамения были исключением. Божество Господа обнаруживало себя в течение длительного процесса:

> «Все это [то есть жизнь Христа] происходило от момента Его рождения и до Его восшествия на Крест и тридневного погребения в некоей последовательности и естественном порядке (*τάξει φυσικῇ*). Для обнаружения Своего Божества, которое еще не было открыто многим, Он по сравнению с основным течением [Своей жизни] (*πρὸς τὴν ὅλην ἀκολουθίαν*) редко совершал чудеса, относившиеся к [Своему] телу (*τὰς περὶ τὸ σῶμα θεοσεμείας*), как я уже сказал, для обнаружения Своего Божества, а не упразднения истинности Своего тела (*οὐκ ἀναίρεσιν τῆς ἀληθείας τοῦ σώματος*)[103]... Он творил чудеса для обнаружения сокровища Своего Божества, а не для упразднения или изменения воспринятого [человечества]»[104].

Очевидно, так Леонтий стремится подчеркнуть истинность человечества Христа и исключить всякий намек на докетизм:

> «Так же как Господь все Свое уделил плоти, не выходя за пределы Самого Себя и имея устойчивое пребывание по природе, так и Его человечество пребывало в своем естественном состоянии и обладало естественными телесными способностями и действиями (*ἐνεργείας*). Оно также никогда не было лишено общих и неукоризненных страстей (*τὰ πάθη τὰ κοινὰ καὶ ἀδιάβλητα*). Оно существенным образом (*οὐσιωδῶς*) обладало мерой нашего [человеческого] совершенства (*τὸν ὅρον τῆς καθ' ἡμᾶς τελειότητος*), но также было причастно всем благам Слова, скорее даже обладало Словом как источником благ, так что благодаря Слову источало из себя все, свойственное Слову»[105].

---

[102] Леонтий кратко упоминает о так называемых «чудесах детства» из апокрифических рассказов о детских годах Христа (см. PG T. 86. Col. 1336A).

[103] С точки зрения Леонтия, чудеса Христа не были в целом направлены на телесное изменение Его тела ради него самого. При этом Леонтий перечисляет также отдельные события, противоречащие этому — Преображение, хождение по водам, сорокадневный пост, непорочное зачатие (1336C).

[104] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1336BC. По мнению автора, содержание данного отрывка показывает принципиальное отличие Леонтия Византийского от Леонтия Иерусалимского, который занимает диаметрально противоположную позицию по отношению к чудесам в жизни Христа. Это один из определяющих аргументов против отождествления Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского.

[105] Ibid. Col. 1336D-1337A.

Таким образом, Леонтий, в противовес усиливающимся в Константинополе афтартодокетистским тенденциям, снова возвращает Христа на землю. Он ясно указывает, что Христос единосущен нам; и таким способом он создает основание для нашего подражания Христу, которое зиждется на верном отношении как к человечеству, так и к Божеству Христа[106]. Ведь между нами и Христом существует подлинное родство (*συγγένεια*), а также сходство в страдании (*ὁμοιοπάθεια*), которое связывает нас с человечеством Христа. Связь с Божеством Христа, осуществляемая посредством Его человечества, делает подражание Богу (*θεομιμησία*) возможным для нас[107].

3.2.3. *Человеческая воля во Христе*

В споре об отмене Христом состояния бесстрастия Своей плоти, — состояния, которое, по мнению афтартодокетов, было 'естественным', возник вопрос: кто был обладателем этого акта воли или какой орган обусловил реализацию этого акта? У Леонтия сложилось впечатление, что его оппоненты допускают участие в этом плоти как таковой. Он использует это наблюдение, истинное или ошибочное, как повод для опровержения другого аспекта учения об абсолютном нетлении тела Христа:

> «Думать, что плоть, которая якобы по природе бесстрастна и бессмертна, добровольно допустила то, что не присуще ей по природе, во-первых, свойственно тем, кто не знает, что желание и нежелание свойственно не плоти, а разумной душе, которая обладает самовластием и может волей склоняться в ту или другую сторону. Во-вторых, они делают эту плоть виновной, потому что она желает противоестественного и выбирает то, что не свойственно ей по природе. Также не следует оставлять незамеченным, что существуют три причины (*αἰτίαι*), из которых вытекает любое действие: первое происходит от естественной способности, второе — от извращения естественного состояния, а третье наблюдается при восхождении и продвижении к чему-то лучшему. И из них первое — это естественное действие, второе — противоестественное, третье — сверхъестественное. Противоестественное действие согласно самому своему названию является уклонением от естественных состояний и способностей; оно наносит вред самой сущности и ее естественным дей-

---

[106] Ibid. Col. 1336D и 1337AB. По вопросу о *imitatio Christi* см. также Col. 1348D-1349D.

[107] PG T. 86. Col. 1349AC. См. *Grumel V.* La sotériologie de Léonce de Byzance // EO, 36 (1936). P. 391-392.

ствиям. Естественное действие проистекает от беспрепятственной и укорененной в природе причины. А сверхъестественное действие не уничтожает естественное, но лишь возводит его вверх, возвышает, дает силу к более совершенному и к совершению того, что оно само не могло бы совершить, пребывая в том, что естественно. Итак, сверхъестественное не упраздняет естественное, но ведет его дальше и побуждает к тому, чтобы быть способным осуществлять то, что естественно, и получить силу [осуществлять] то, что превосходит это»[108].

Афтартодокеты опасались, что если допустить у Христа естественно подверженную страданию и тленную плоть, то Его страдания и смерть не будут иметь никакого значения для спасения вообще. Они полагали, что только плоть, вознесенная над страданием, могла быть достойной награды[109] после того, как она выбрала страдание по собственной воле. Леонтий показывает, что его собеседник полностью запутался в своей концепции плоти и не представил ни одной верной антропологической предпосылки для решения данной проблемы. Желание и нежелание, подчеркивает Леонтий, суть действия не плоти, но разумной и свободной души, которая принимает решения, основываясь на знании добра и зла. Он переносит акцент с плоти на духовную волю Христа и тем самым стремится рассмотреть проблему нетления тела в перспективе сотериологии и представить ее решение своим оппонентом как неприемлемое с самого начала. Искупление зависит не от того, пошел ли Христос на страдание с нетленным или с тленным телом, но в первую очередь от решения Его человеческой воли. Леонтий замечает, что можно начинать с плоти, которая после сверхъестественного и чудесного соединения с Логосом сохраняет свою естественность, подчиняясь существующим для ее природы законам[110]. Поскольку ей предназначено приобщиться к сверхъестественным качествам (то есть к нетлению), это также подразумевает, что ее природа сохраняет свою естественность[111]. Эти умозаключения не производят впечатления на собеседника, который продолжает настаивать на своем основном тезисе: способность страдать сообщается телу Христа посредством чуда; нетление и бессмертие являются нормальным состоянием, выте-

[108] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1332D-1333B.
[109] Ibid. Col. 1332B.
[110] Ibid. Col. 1333CD.
[111] Ibid. Col. 1333D: *οὐδὲ γὰρ τὰ ὑπὲρ φύσιν ἔχει χώραν, μὴ τῆς φύσεως ἐχούσης κατὰ φύσιν.*

кающим из соединения, состоянием, причастным неизменности неразрушимых законов природы[112].

В этом контексте реализация человеческой воли Христа и ее свобода в вопросе допущения страданий важнее для нас, чем нормализация Его конкретного человеческого существования. Леонтий полагает, что земная жизнь Христа должна быть подлинным исполнением домостроительства спасения. Христос как истинный человек предстает перед нами со Своим человеческим умом и силой воли, но вместе с тем с полнотой силы Своего Божества, и, таким образом, посредствует в деле искупления. Афтартодокеты стали жертвой нездорового 'супранатурализма' — слово это можно вывести из языковой формулировки самого Леонтия. Он показывает, что Христос как человек нуждается в помощи Божией благодати, которая тем не менее всегда находится в Его распоряжении в силу Его достоинства как Сына, но не уничтожает в Нем 'естественное'. Халкидонский защитник совершенного нетления, загнанный в угол, пытается спасти свое положение, обратившись к первоначальному состоянию Адама в раю, с которым он сравнивает Христа.

3.3. *Подверженность страданию и смертность Христа в свете протологии*

Идея нетления Христа рассматривалась в более широком контексте истории спасения. Уже ап. Павел учил о Христе как о новом Адаме (ср. 1 Кор 15:20-22; Кол 1:18; Рим 5:12-18). По мнению оппонента Леонтия, Христос мог быть назван новым Адамом, если только Он обладал телом первого Адама, который не был подвержен тлению, пока не согрешил; следовательно, и тело Христа, не знавшего греха, должно быть также нетленно[113]. Поскольку в дело было введено учение о первоначальном состоянии человека (*протология*), можно было бы ожидать, что Леонтий подробно разработает не только свою христологию, но и свою протологию. Однако он не хочет занять определенную позицию относительно вопроса о первоначальном состоянии тела Адама, хотя и отмечает, что не считает учение о нетлении Адама в раю убедительным[114]. Кроме того, Леонтий различает нетление (ἀφθαρσία) и бессмертие (ἀθανασία). Все признают, что Адам умер. Как полагает Леонтий, более трудным является вопрос о его нетлении по отношению ко греху. Леонтий считает не-

[112] Ibid. Col. 1333D.
[113] См. PG T. 86. Col. 1348B.
[114] Ibid. Col. 1348D.

обходимым тщательное рассмотрение того факта, что Христос во время Своего пришествия выбрал форму Своего тела не только относительно Адама, но и относительно нас. Почему Христос должен был выбрать только относительно одного нетленного тела (Адама), а не относительно тленности многих? Если Христос действительно воспринял тленное тело ради многих, тогда, согласно Леонтию, все свидетельствует в пользу того, что Адам также должен подпадать под это условие. Поэтому Леонтий спрашивает:

> «На каком основании тело первозданного было нетленным? Ведь по своему [природному] устроению оно не обладало бессмертием, и в еще меньшей степени — нетлением, иначе Адам не нуждался бы в древе жизни, приобщения которому его лишило грехопадение, поскольку, как говорят Свв. Отцы, он стал бы бессмертным благодаря приобщению живительных плодов»[115].

Из этого автор делает вывод, что Леонтий не хочет принимать окончательного решения относительно первоначального состояния Адама. Для него проблема тления тела Христа также должна решаться вне этой темы. Этот вопрос связан с вопросом искупления человечества, как оно действительно происходило, начиная с грехопадения Адама. Так в заключение *Contra Aphthartodocetas* данная проблема снова возвращается в контекст вопросов о соединении природ и нетлении.

3.4. *Нетление Христа — зачатие от Духа — соединение*

Основываясь на своей концепции соединения, оппонент Леонтия утверждает, что для человечества Христа, начиная с Воплощения, существовало исключительное положение, тогда как для христиан это является даром *в надежде* (ср. Рим 8:18-30). Данное утверждение побуждает Леонтия сделать окончательные выводы[116]. В тезисе своего оппонента он видит отрицание историзма домостроительства спасения (οἰκονομία), поскольку выходит, что с самого начала таинства спасения мы имеем уже все таинство целиком; а значит, что все остальные события домостроительства спасения становятся излишними[117]. Так концепция соединения природ оказывается слишком «перегруженной», от чего ее пытается освободить Ле-

[115] Ibid. Col. 1348C.
[116] Ibid. Col.1349D-1353C.
[117] Ibid Col.. 1352C1-3.

онтий. В определенной степени ему удается провести различие между 'принципом формирования тела' Христа (*ὁ λόγος τῆς οὐσιώσεως τοῦ σώματος*) и 'способом соединения' природ (*ὁ τῆς ἑνώσεως τρόπος*):

> «Первое произошло благодаря присутствию и вселению Духа [в Пресв. Деву Марию] путем его [т. е. тела] творческого созидания (*δημιουργικῶς αὐτὸ διαπλαττούσης*), а второе — не по причине действия Слова (*οὐκ ἐκ τῆς τοῦ Λόγου ἐνεργείας*), но вследствие совершенного и сущностного соединения с Ним (*ἐκ τῆς πρὸς αὐτὸν ὁλικῆ καὶ οὐσιώδους ἑνώσεως*)»[118].

Два действия, обусловивших земное существование Иисуса Христа, изображаются более подробно в отношении особенностей и свойств каждого из них. Каждое из них имеет своего носителя и направлено на свой определенный объект. Образование тела, его осуществление (*οὐσιώσις*) произошло посредством творческого действия (*δημιουργικὴ ἐνέργεια*) Святого Духа, наделившего силой плодоношения Святую Деву, Которая, со своей стороны, предоставила «материю сущности» (*ὕλη τῆς οὐσίας*). Участие Слова определяется следующим образом. Оно вселяется непосредственно момент образования (*κατ' αὐτὴν τὴν πρώτην διάπλασιν*) в храм, созданный для Него Святым Духом. Это событие характеризуется не как действие (*ἐνέργεια*), но как сущностное и всецелое соединение (*ὁλικὴ καὶ οὐσιώδης ἕνωσις*). Одновременно с началом деятельности Святого Духа начинается и соединение. Оно происходит уже во чреве Святой Девы как месте образования человеческой природы Слова. Слово находится, если можно так выразиться, в самом центре образования. Благодаря деятельности Святого Духа вокруг Слова происходит образование Его земного обиталища, в которое Он входит не извне, но соединяется изнутри (*συναφθείς*) и как бы «обволакивает» Самого Себя (*ἑαυτὸν περιπλάσας*) нашей природой[119]. Поскольку, по мнению Леонтия, тело Христа создавалось постепенно, шаг за шагом, можно заключить, что соединение как таковое не требовало принятия Словом совершенного состояния телесности[120]:

---

[118] Ibid. Col.1352CD.

[119] Ibid. Col.1352D-1353A. Подобные выражения встречаются у св. Прокла Константинопольского, см. PG T. 65. Col. 691A.

[120] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1353A. Другая точка зрения встречается у Леонтия Иерусалимского, см. Contra Nestorianos. IV. 9. PG T. 86. Col. 1669BC.

«Господь соединил с Собой по ипостаси такую плоть, какой обладающим оказался осужденный [Адам] после грехопадения и все мы, происшедшие из этого смешения»[121].

Как полагает Леонтий, действие Святого Духа при девственном зачатии Христа произвело не тело, нетленное с самого начала, но тело, которое в принципе допускало подверженность страданиям и тлению без необходимости приведения его Словом в исключительную ситуацию (то есть в ситуацию чуда). Леонтий считает, что сверхъестественное вмешательство ради сохранения тела Христа от тления (*φθαρσία*) было необходимо только в акте Воскресения. А в результате соединения, или восприятия Словом человеческой природы, приобретается, во-первых, безгрешность Христа, во-вторых, Его совершенная святость и, в-третьих, единство сыновства:

«Своеобразие тела [Христа] может быть познано не из соединения со Словом, но из силы Святого Духа, создавшего и образовавшего тело без помощи изначальных естественных органов. А результатом сродного соединения (*συμφυὴς ἕνωσις*) Слова [с телом] стала свобода от греха, совершенная святость и всецелое соединение и сращение (*ἕνωσιν καὶ ἀνάκρασιν*) с всецелым Воспринявшим, а также единство бытия и именования Сына и проявление яснейших признаков совершенного сыновства (*καὶ ὅλης τῆς υἱικῆς ἰδιότητος τοὺς χαρακτῆρας φανοτάτους ἐπιφαίνεσθαι*), от чего неустранимо блаженство, поскольку нераздельно и соединение (*ὧν ἀναφαίρετος ἡ μακαριότης, ἐπειδὴ καὶ ἡ ἕνωσις ἀδιαίρετος*). Таким образом, мы признали, что образование и своеобразие тела являются результатом деятельности Святого Духа, в то время как соединение произошло не вследствие одного лишь действия Слова, но посредством сущностного сращения Самого Слова [с телом]»[122].

[121] Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1348D.
[122] Ibid. Col.1353AB.

2

Леонтий Иерусалимский и его христология*

По мнению автора, новый тип халкидонской христологии встречается в сочинениях автора, которого принято называть Леонтием Иерусалимским, но идентифицировать которого непросто[1].

Раздел 1

Личность и сочинения Леонтия Иерусалимского

1. Личность и литературное наследие Леонтия Иерусалимского

Ф. Лоофс полагал, что два Леонтия — один из Византии и другой из Иерусалима[2] — это один и тот же человек. Сочинения, приписываемые последнему — *Против монофизитов* (Contra Monophysitas. CPG 6917) и *Против несториан* (Contra Nestorianos. CPG 6918) — он рассматривал как адаптации утраченного оригинала Леонтия Византийского[3]. Эти два сочинения привлекли внимание и

---

* Реферат: *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975[2]. Vol. II. Part. 2. P. 271-316. Текст реферата — *Кырлежев А.*, *Фокин А.* Перевод цитат из сочинений Леонтия — *Фокин А.*

[1] Ср. титул, приведенный в PG T. 86. Col. 1769-1770: *Τοῦ πανσόφου μοναχοῦ Κῦρ Λεοντίου Ἱεροσολυμίτου* 'Премудрого монаха, господина Леонтия Иерусалимского'.

[2] Новое издание творений второго подготавливается П. Т. Р. Греем (*Gray P. T. R.*).

[3] *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887. Об отождествлении Леонтия Византийского с Леонтием Иерусалимским см. выше, глава 1. Этот тезис был подхвачен В. Рюгамером: *Rügamer W.* Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. (Diss. Würzburg, 1894. S. 33-43). Так, Рюгамер выступил против отождествления Леонтия Византийского со скифским монахом Леонтием, а Леонтия Иерусалимского с Леонтием-оригенистом из *Жития св. Саввы* (Vita Sabae).

получили новую оценку в работе М. Ришара[4], который отводит Леонтию Иерусалимскому важное место в истории вероучения VI века. *Contra Monophysitas* фактически разделяется на два разных сочинения:

(1) 63 *Capitula*, или ἀπορίαι (PG T. 86. Col. 1769-1804), где Леонтий требует от монофизитов ответить на серию обвинений, подобных тем, что содержатся у Леонтия Византийского (*Capita Triginta*); аргументация здесь сугубо спекулятивная, но приводится несколько святоотеческих свидетельств[5].

(2) *Testimonia sanctorum* (PG T. 86. Col. 1804-1900A9). Заключение (1900A9-1901A2) считается неподлинным. Как замечает Ришар, Леонтий пишет не столько флорилегий, сколько текст в жанре 'вопросов и ответов' (ἐρωταποκρίσεις).

В трактате также различается:

(1) наиболее теоретическая часть (1804D-1817B);

В то же время Рюгамер не согласился с утверждением, что Contra Monophysitas — это позднейшая адаптация части *Сколий* Леонтия, которые также считаются основой De sectis. Более того, он отверг гипотезу Лоофса относительно адаптации Contra Nestorianos (S. 41-43). Другой точки зрения придерживаются Ю. Юнглас (*Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Paderborn, 1908) и В. Грюмель (*Grumel V.* Léonce de Byzance // DTC 9. Col. 400-426). Но поскольку Contra Monophysitas и Contra Nestorianos рассматриваются многими авторами, подобно Лоофсу, как *dubia* и *spuria*, по больше части они остались за рамками истории вероучения. Д. Стирнон (*Stiernon D.* Léonce de Byzance // DSp 9 (1976). Col. 651-660) пишет: «*Contra Nestorianos*... и... *Contra Monophysitas*... приписываются в рукописях весьма премудрому монаху... Леонтию из Иерусалима, в котором... я склонен видеть некоего Леонтия, но не нашего» (то есть Леонтия Византийского, Col. 655). Принадлежность этих произведений Леонтию Византийскому до сих пор отстаивают: Дж. Уотт (*Watt J. H. I.* The Authenticity of the Writings Ascribed to Leontius of Byzantium. A New Approach by Means of Statistics // Studia Patristica, 7 (1966). P. 321-336), С. Риз (*Rees S.* The Literary Activity of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 19 (1968). P. 229-242) и И. Фрача (*I. Fracea.* *Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα. Κριτική Θεώρηση.* *Ἀθῆναι*, 1984. *Σελ.* 217-246).

[4] *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // MSR 1 (1944). P. 35-88; Idem. Les florilèges diphysites // Chalkedon I. P. 740-742. По Ришару, Леонтий Иерусалимский был апокрисиарием палестинских монахов, участником вероучительного собеседования 532 г. и Константинопольского собора 536 г., человеком, который был близок ко двору Юстиниана.

[5] *Aporia* 12: свт. Григорий Нисский; *Aporia* 18: свт. Григорий Назианзин; *Aporiai* 21 и 44: свт. Кирилл Александрийский.

(2) патристическая часть с диофизитским флорилегием (1817C-1849C) и критическим исследованием (1849C-1876C), где, в частности, рассматривается вопрос об аполлинаристских подлогах;

(3) историческая часть с опровержением монофизитских возражений в адрес Халкидонского собора. Вместе с Лоофсом и Ришаром можно допустить, что *Aporiai* представляют собой продолжение пространного трактата, ныне утраченного, в котором излагались доводы севириан и их опровержения. В этом случае *Aporiai* и *Testimonia sanctorum* следует рассматривать как своего рода приложения к этому пространному трактату.

Трактат *Contra Nestorianos* первоначально состоял из восьми книг, из которых до нас дошло только семь, с разным количеством глав разного объема. Трактат содержит следующие христологические темы:

1. Синтез природ Христа (51-я глава);
2. Одна Ипостась Христа (49-я глава);
3. Против учения о двух сынах (14-я глава);
4. Мария Богородица (*Θεοτόκος*, 49-я глава);
5. Божество Христа (33-я глава);
6. Против выражения 'богоносный человек' (*θεοφόρος ἄνθρωπος*, 10-я глава);
7. Формула *unus de Trinitate passus est* 'один из Троицы пострадал' (11-я глава).

В трактате *Contra Nestorianos* Леонтий Иерусалимский «не только излагает несторианские мнения или, как это часто бывает в полемической литературе, представляет их в карикатурном виде, но цитирует их, так что в *Contra Nestorianos* для нас сохранились несторианские тексты. Благодаря своему количеству эти тексты представляют собой значительное увеличение общего фонда источников по истории антиохийского богословия»[6]. Несторианство, которое имел в виду Леонтий Иерусалимский, было во многих отношениях так же недооценено, как и его собственные сочинения. Несторианин, который стоит за этими цитатами, «поддерживает точку зрения, что

[6] *Abramowski L.* Ein nestorianischer Traktat bei Leontius von Jerusalem // Symposium Syriacum, III (1980). Roma, 1983. P. 43-45. Л. Абрамовски выделила все несторианские цитаты и составила их полный список (P. 51-55).

две природы — это две ипостаси, а две ипостаси — это два лица (*πρόσωπα*), единство же представлено в одном лице»[7]. Однако из этих результатов текстуального анализа не следует делать вывод, что совокупность цитат дает нам полный текст несторианского сочинения, так как до нас дошли только семь книг *Contra Nestorianos*.

> «Что касается несторианина, то отсутствие восьмой книги сочинения Леонтия является подлинной утратой... потому что именно в восьмой книге Леонтий собирался опровергнуть несторианские формулировки, касающиеся единства лица Христа, которые, по его мнению, были неверными»[8].

Поскольку из цитат оппонента мы можем понять, что тот выступает против более раннего сочинения Леонтия, наше представление об этой литературной истории расширяется.

«Было три сочинения:

(1) сочинение Леонтия Иерусалимского, которое не сохранилось;

(2) полемический ответ несторианина, который частично сохранился в отрывках, приведенных Леонтием;

(3) ответ Леонтия в защиту своих взглядов, который также является неполным»[9].

2. Хронология

Корпус сочинений Леонтия Иерусалимского должен быть отнесен к периоду между 536/538 гг. и 543/544 гг., то есть ко времени после осуждения Севира на Константинопольском соборе (536 г.) и его смертью (538 г.); до начала спора о *Трех главах*[10]. М. Ришар говорит о времени между 525 и 550 гг. как об «одном из самых блестящих периодов византийского богословия»[11]. Он ставит Леонтия Иерусалимского в одном ряду с Леонтием Византийским и Феодором Раифским[12]. Таким образом, Леонтий принадлежал к классу образованных монахов, которые помимо аскетическо-богословской

---

[7] *Abramowski.* P. 45. Абрамовски обращает внимание на чистоту греческого языка в этих текстах, что сильно контрастирует с языком самого Леонтия Иерусалимского не в пользу последнего.

[8] Ibid. P. 45-46.

[9] Ibid. P. 46. Здесь с помощью несторианских цитат реконструируются некоторые христологические темы утраченной части сочинения Леонтия.

[10] Таково мнение Ришара (P. 62-63) и Абрамовски (P. 43)

[11] *Richard M.* P. 62-63.

[12] Ibid. P. 63.

подготовки приобрели и светские знания. В отличие от Леонтия Византийского, больше ориентированного на психологию, Леонтий Иерусалимский заимствует свои христологические аналогии из физики александрийской чеканки[13]. Ришар отстаивает точку зрения, согласно которой литературную деятельность Леонтия Иерусалимского связывают с Константинополем, но в этом случае он отводит ему роль, приписываемую здесь Леонтия Византийскому[14].

3. Дополнение о различии двух Леонтиев

В результате анализа творений двух Леонтиев — Византийского и Иерусалимского — автор пришел к выводу, что следует признать существование двух разных Леонтиев. Нельзя согласиться с их отождествлением, которое пытался сделать в недавнее время диакон Илия Фрача (Ilie Fracea). В подтверждение своей точки зрения автор ссылается, в частности,

(1) на новый язык Леонтия Иерусалимского в истолковании воипостасности человечества Христа в ипостаси Логоса[15];

(2) на обильное употребление Леонтием Иерусалимским термина *σύνθεσις* вместо *ἕνωσις* или наряду с последним;

(3) на сильное акцентирование Леонтием Иерусалимским чудес и чудесного как свидетельства о Божестве Христа[16] в сравнении с ясным подчеркиванием редкости чудес в жизни Иисуса Христа у Леонтия Византийского[17].

---

[13] Ibid. P. 70 — со ссылкой на *Contra Nestorianos*, I.17. PG T. 86. Col. 1464-1465, по сравнению с Леонтием Византийским, Contra Nestorianos et Eutychianos, I. 2. PG T. 86. Col. 1280D).

[14] Ibid. P. 81-88. Грей связывает автора с Иерусалимом на основании рукописной традиции. Хелмер (*Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Bonn, 1962. S. 202-215) указывает на частое анонимное использование в сочинениях Леонтия Ареопагитских сочинений (S. 207, прим.). Этот факт «понятен только для Константинополя, где в 532 г. придворный епископ Ипатий отверг Ареопагитские сочинения как неподлинные, а не для Палестины, где в то же самое время Иоанн Скифопольский уже писал свои схолии к сочинениям Псевдо-Дионисия».

[15] См. ниже, § I.2.

[16] См., например, Contra Nestorianos, IV. 37. PG T. 86. Col. 1712A.

[17] См., например, Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1336BC; Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1352C-1353A.

Раздел 2

Христология Леонтия Иерусалимского

По сравнению с Леонтием Византийским Леонтий Иерусалимский представляется более острым мыслителем и более удачливым в смысле терминологических инноваций. Его новизна состоит (1) в более четкой версии учения об одном субъекте во Христе и в связи с этим понятия ипостаси (ὑπόστασις), а также (2) в теории соединения (ἕνωσις) двух природ во Христе в одной ипостаси — теории, которая была им развита терминологически и усилена теоретически. Далее автор подробно рассматривает оба этих аспекта христологии Леонтия Иерусалимского, а в заключение останавливается на его новом образе Христа.

I. Анализ

Лингвистические и концептуальные средства

1. Новое осознание проблемы

1.1. *Различие в терминах*

Первое достижение Леонтия Иерусалимского состоит в том, что он сознательно различает 'природное соединение' (unio in natura et secundum naturam) и 'ипостасное соединение' (unio in hypostasi et secundum hypostasim). В противовес аполлинаристскому природному синтезу IV века и неясности Кирилло-севирианской формулы μία φύσις 'одна природа', это различие впервые теоретически разделяет соединение по ипостаси и природное соединение. Здесь имеет место ясное освобождение от аполлинаризма и любой формы монофизитства[1]. Более трудным является отмежевание от несторианства с его учением о двух ипостасях. Но и здесь Леонтию удалось найти верное различие, касающееся и Логоса, и человека во Христе: в Воплощении «Логос не воспринял дополнительной ипостаси для того,

[1] Contra Nestorianos, VII. 3. PG T. 86. Col. 1765C: «Плоть не присуща природе (φύσεως) Логоса, но стала воистину присуща Его ипостаси в последние времена». Впрочем, иногда Леонтий использует и Кириллову формулу природного союза (ἕνωσις φυσική), хотя и не без затруднений. См. Contra Nestorianos, I. 50. PG T. 86. Col. 1844B. Леонтий Византийский отвергает эту формулу (см. Epilysis. PG T. 86. Col. 1940AB).

чтобы теперь обладать совершенством ипостаси; но Он обладает только той ипостасью, которую имел и после присоединения природы, которой не имел»[2]. Независимо от того, развивал ли Леонтий «нисходящую» или же «восходящую» христологию, совершенно ясно, что в качестве единого субъекта во Христе он рассматривал ипостась Логоса. Человек во Христе «не обладает, как у нас, своей собственной человеческой ипостасью, которая отличает его от любой подобной или неподобной природы, но общей и неделимой ипостасью Логоса как для его собственной [человеческой], так и для превосходящей его [Божественной] природы»[3]. Во Христе только одно «Я» (ἐγώ), которое Леонтий соотносит с Ин 2:19 (*Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его*): «Одно и то же лицо (τὸ αὐτὸ πρόσωπον), которое обозначается местоимением 'Я' (ἐγώ), заключает в себе и разрушаемое тело, и душу, которая говорит через тело, и Бога, воскрешающего разрушенное»[4]. Таким образом, проблема, которая была у Леонтия Византийского, — является ли субъект во Христе чем-то третьим наряду с Логосом и человеком, — даже не возникает у Леонтия Иерусалимского.

1.2. *Определение субъекта во Христе*

Вспомним, что в Халкидонском вероопределении нет попытки теоретического объяснения того, где в едином Христе обнаруживается одна ипостась; можно предположить, что в то время к этому и не стремились. Формальное понятие ипостаси еще не было соотнесено с единым субъектом — Логосом. Единый Христос был представлен как сложная целостность, рассматриваемая с точки зрения цели Воплощения и его результатов, в неслиянности двух природ и свойств каждой из них, которые, однако, соединились в одно лицо и в одну ипостась. Отцы знали, что все событие соединения имело своей отправной точкой совершенного Логоса и Сына в Его предсуществовании. Тем не менее понятие 'одной ипостаси' было использовано не для этого, а для окончательного обозначения Того, Кто воспринял плоть и позволил, чтобы две природы познавались 'в одной ипостаси'. Отталкиваясь от этого взгляда на одну конкретную ипостась как конечный результат (ἀποτέλεσμα, как говорит Леонтий Византийский), богословы стремились использовать выражение 'одна ипостась' применительно к предсуществующему Логосу, чтобы

---

[2] Contra Nestorianos, VII. 4. PG T. 86. Col. 1768aA.
[3] Contra Nestorianos, V. 29. PG T. 86. Col. 1749BC.
[4] Contra Nestorianos, II. 48. PG T. 86. Col. 1601A.

таким образом определить, как человечество Христа должно быть включено в это предсуществующее единство. Где конкретно обнаруживается одна ипостась? Что означает 'ипостась', если она уже имеется в предсуществующем Логосе и в то же время должна включить в себя второе целостное существование, которое также является природой (*φύσις*) или сущностью (*οὐσία*), хотя бы исторически конечной? И почему оно также не является ипостасью? Имея в виду Логос в Боге, как мы должны понять и определить ипостась, чтобы не впасть в противоречие? Что происходит, когда целостная человеческая природа воспринимается в одну ипостась?

Этими вопросами одинаково были озабочены оба Леонтия. Они были снова сформулированы в сочинении того несторианина, с которым полемизирует Леонтий Иерусалимский в *Contra Nestorianos.* По мнению автора, наибольшей помехой была разработанная свт. Василием Великим метафизика ипостаси и ее перенесение с триадологии на христологию: ипостась — это сущность (*οὐσία*) с присущими ей особыми свойствами (*ἰδώματα*), или общее (*κοινόν*) вместе с особенным (*ἴδιον*)[5]. Кирилло-севирианская традиция избежала этой проблемы, предпочитая использовать учение свт. Василия об ипостаси только в триадологии, но не в христологии. Это была страусиная позиция. Сторонники Халкидона пошли более трудным путем, восприняв каппадокийскую терминологию и сочетание богословия Троицы с богословием Воплощения, введенное свт. Григорием Назианзином: в богословии (*θεολογία*), то есть в триадологии, — одна природа и три ипостаси, а в *икономии* (*οἰκονομία*), то есть в христологии, — одна ипостась (из Св. Троицы) в двух природах. Но настоящего ответа не было дано ни севирианам, ни несторианам, когда они задавали вопрос: почему человечество Христа не является так же и ипостасью, коль скоро оно есть целостная природа и так же обладает своими особыми свойствами (*ἰδιώματα*)? Или человечество Христа не есть *individuum concretum* 'конкретный индивид', не есть нечто отличное от всеобщей сущности? Леонтий Византийский не смог разобраться с этим вопросом с полной ясностью. Как же на эти вопросы отвечал другой Леонтий?

1.2.1. *Первое возражение: Лицо (πρόσωπον) Христа*

Начнем с попыток несторианина указать на две ипостаси (или лица) в Воплощенном, предлагая выражение *πρόσωπον φύσεως* 'ли-

[5] См. *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975[2]. Vol. I. P. 367-373.

цо природы', которое является одним (ἕν) не на основании соединения, а 'по природе', а именно — как Лицо Бога Слова. Этому лицу противопоставляется другое одно лицо (ἕν) — Лицо Христа, которое своим единством и уникальностью обязано соединению (ἕνωσις)[6].

Леонтий исследует эту терминологию и тоже видит во Христе одно природное лицо на основании одной природы Логоса. Это одно лицо не изменяется, но, воспринимая человечество, остается одним и тем же. Что касается Христа, то никакого второго лица не прибавляется. Соединяются не лица, а природы в одно лицо. Таким образом, остается одно лицо, которое имел предсуществующий Логос и которое в то же время также является одним Лицом Христа, то есть Логоса, соединенного с человечеством[7]. Существует полное тождество лица, личности, субъекта до и после Воплощения. Предсуществующая Ипостась Логоса сама является субъектом Воплощения, воспринимающим человеческую природу, которая не имеет и не имела своего собственно лица[8]. Здесь возникает не просто отношение обладания, как в том случае, когда одна личность овладевает другой. Логос не овладел (ἐκτήσατο)[9] плотью, но *стал* плотью — различение, известное с IV века. Поскольку одна ипостась вступила в это бытийное отношение с не имеющей собственного лица плотью, она может нести два ряда 'природных имен', то есть предикатов как Божественной, так и человеческой природы. Если раньше (πάλαι) до Воплощения Логос представлял собой только «одно Лицо одной природы» (ἓν πρόσωπον μονοφυές), то теперь (νῦν) после Воплощения Он — «одно Лицо двух природ» (ἓν πρόσωπον διφυές)[10]. Такое действие свойственно только творческой силе Бога:

> «Если только Бог является причиной природы и ипостаси, то что́ препятствует Ему поместить некую природу в другую ипостась? А чужую ипостась в другую природу? Разве не все для Него действительно возможно?»[11]

---

[6] Contra Nestorianos, II. 34. PG T. 86. Col. 1592B.

[7] Ibid. PG T. 86. Col. 1592C: ἕν ἐστι πρόσωπον Χριστοῦ, ὅ ἐστιν ἐκ μιᾶς φύσεως ἓν πρόσωπον τοῦ Λόγου.

[8] Contra Nestorianos, II. 35. PG T. 86. Col. 1593B: καὶ ἄνθρωπος ἄρα γέγονεν τῇ τῆς φύσεως τῆς ἀνθρωπίνης προσλήψει, εἰ καὶ ἀπροσώπῳ, ἡ αὐτὴ ὑπόστασις τοῦ Λόγου.

[9] Леонтий, возможно, здесь имеет в виду, что Логос не усвоил Себе уже существующую человеческую природу.

[10] Contra Nestorianos, II. 35. PG T. 86. Col. 1593C.

[11] Ibid.

Следующие за этим примеры, взятые из природы животных и растений, по мнению автора, подходят для иллюстрации специфических особенностей Богочеловеческого единства, которое было описано с помощью новых языковых средств. Например, Леонтий обнаруживает восприятие природ в другую ипостась при усвоении пищи или преобразование ипостаси в другие природы — в случае с гусеницей и бабочкой[12]. К счастью, Леонтий не настаивает на строгом применении этих природных аналогий к христологии. 'Одна Ипостась' одного Воплощенного — это неизменная Ипостась Логоса, который воспринимает 'природу без лица' посредством творческого действия, которое возможно только для Бога, — действия, которое позволяет характеризовать 'восприятие' плоти как 'становление'. Один Логос во плоти — это ипостасное бытийное единство в двух природах.

1.2.2. *Второе возражение: понятие ипостаси у свт. Василия Великого*

Однако остается непроясненным один существенный момент. Леонтий Византийский не пошел дальше объяснения того факта, что человечество Христа также имеет свои человеческие свойства (ἰδιώματα), а потому должно быть ипостасью. Что же удалось Леонтию Иерусалимскому? Несторианин так формулирует это затруднение:

> «Говорят также, что если Слово стало человеком, то ясно, что неким отдельным человеком (τις ἄνθρωπος) [то есть индивидом]. Ведь Оно вообще не может быть человеком, не будучи неким отдельным человеком. А некий отдельный человек — это ипостась человека. Поэтому или во Христе две ипостаси, или Ипостась Логоса перестает [существовать]?»[13]

Ответ Леонтия Иерусалимского таков:

> «Но с самого первого момента своего существования этот отдельный человек, Христос, является Божественным по ипостаси (ἔνθεος τὴν ὑπόστασιν). Это означает то же самое, что и утверждение: Бог по ипостаси стал человеком посредством соединения человеческой сущности (οὐσίας) с Божественной сущностью (οὐσίαν)»[14].

---

[12] Ibid. Col. 1593D.
[13] Ibid. II. 43. PG T. 86. Col. 1597AB.
[14] Ibid. Col. 1597B.

Остается вопрос: допускает ли Леонтий Иерусалимский, что человечество Христа — это одно индивидуальное существо, а значит, одна конкретная сущность (*οὐσία*) с присущими ей свойствами (*ἰδιώματα*)? Сохраняет ли это человечество свою индивидуальность также и в состоянии соединения с Божеством?

Оказывается, Леонтий Иерусалимский не склонен к такому пониманию. В отличие от свт. Василия и его последователей он допускает, что человеческой природе Христа может быть приписана особенность. Он выражается ясно:

> «Мы говорим, что Логос от нашей природы воспринял в Свою Ипостась (*εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν*) некую индивидуальную природу (*φύσιν ἰδικήν τινα*)»[15].

Но могут ли две индивидуализированные природы с присущими им особыми свойствами быть соединены в одну ипостась? Если могут, то возникают следующие вопросы.

(1) Как Леонтий Иерусалимский понимает термин ипостась?

(2) Как он понимает восприятие человеческой природы Христа в одну ипостась? На самом деле ответ на второй вопрос будет ответом и на первый.

1.3. *Новое понимание ипостаси?*

В первой главе второй книги *Contra Nestorianos* Леонтий Иерусалимский приводит целый перечень значений слова *ὑπόστασις*[16], некоторые из которых настолько далеки от исследуемой проблематики, что мы можем их опустить. Первое в данном случае уместное значение таково:

> «Об ипостаси говорится тогда, когда воедино соединяются некие различные индивидуальные природы (*τινων φύσεων διαφόρων ἰδικῶν*) со своими особыми свойствами (*ἰδιωμάτων*), но не лица (*προσώπων*), и посредством соединения сразу, или одновременно, происходит некое образование (*σύστασίς τις*) одного-единственного индивида (*ἑνὸς μόνου ἀτόμου*)»[17].

Следующее значение ипостаси таково:

> «Об ипостаси в общепринятом смысле говорится тогда, когда соединяются не различные природы, но только несколько част-

---

[15] Contra Nestorianos, I. 20. PG T. 86. Col. 1485C.

[16] Ср. Contra Nestorianos, II. 1. PG T. 86. Col. 1528D-1532A.

[17] Ibid. Col. 1529C.

ных свойств (*μόνων ἰδιωμάτων μερικῶν πλειόνων*), образуя одно общее свойство (*ἓν ἰδίωμα καθολικόν*) из всех в неком одном подлежащем (*ἔν τινι ὑποκειμένῳ ἑνί*) или в одной единственной природе»[18].

Наконец, еще одно важное значение:

«Ипостасью называется состояние или сочетание частных свойств или общего свойства, мыслимое в неком подлежащем, будь то в простой, или сложной, или индивидуальной, или общей [природе], как Божественная [природа], или только в одной единственной природе, или в нескольких соединенных, в случае, если они действительно существуют»[19].

Можно понять это определение ипостаси, если помнить, к чему этот термин применяется: индивидуальные случаи, которые имеет в виду Леонтий, это Божественная природа (которая проста, но также является и общей, так как в равной степени относится к ипостасям Отца, Сына и Св. Духа), человеческая природа, которая является составной, и Христос с Его двумя соединенными природами. Но не эти различные способы рассмотрения раздельных или соединенных природ составляют ипостась, а только соединение вместе нескольких индивидуальных свойств (*ἰδιώματα*) в простую или составную природу в том случае, если присутствует субъект с неоспоримой индивидуальностью, *τόδε τι* ‘определенное нечто’, то есть совершенно определенный, неповторимый субъект. Поэтому Леонтий утверждает, что «каждая ипостась в своей собственной единичности (*ἐν τῇ μονάδι ἑαυτῆς*) различает все от всего»[20]. Отсюда последнее определение ипостаси, которое дает Леонтий:

«Ипостась в важнейшем из всех и собственном смысле называется таковой, поскольку в дополнение к сочетанию она указывает на отдельное неделимое подлежащее (*κεχωρισμένον τὸ ὑποκείμενον ἄτομον*) всего одновидного и разновидного согласно особенному признаку, на определенное нечто (*τόδε τι*), сама по себе будучи неким различением и разделением (*καθ’ ἑαυτὴν ἀπόστασίς τις οὖσα και διορισμός*) неделимых сущностей по личному числу каждого (*εἰς τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἑκάστου*), почему Свв. Отцы понимают и называют ее лицом (*πρόσωπον*)»[21].

[18] Ibid. Col. 1529C.
[19] Ibid. Col. 1529CD.
[20] Ibid. Col. 1544A.
[21] Ibid. Col. 1529D.

Быть ипостасью — значит быть последней единицей:

> «Ипостаси скорее свойственно (ἴδιον) отличать друг от друга по отдельности индивиды, подобные по природе (*τῶν ὁμοίων κατὰ φύσιν διακρίνειν τὰ ἄτομα ἰδίᾳ ἀπ' ἀλλήλων*), а также единично указывать на каждого [из них] (*καθ' αὐτὰ δεικνύειν ἑκάστου*)»[22].

Это понимание лица уместно в христологии, когда мы исследуем способ описания Леонтием 'соединения по ипостаси'. Он ясно видит ограниченность понимания ипостаси у свт. Василия Великого. Лишь один шаг отделяет его от разрыва с этим пониманием. Сочетание ипостаси и особого свойства (ἰδιώμα, ἴδιον), которое он еще удерживает, предохраняет его от этого шага. Но все-таки кажется, что здесь открывается нечто новое.

2. Новый язык для описания соединения (ἕνωσις)

Леонтий создает множество неологизмов, целью чего является описание 'соединения по ипостаси' и само понятие ипостаси как таковой, хотя это касается вопроса о соединении природ.

(a) *συνυποστάναι* (от *συνυφίστημι*) 'существовать вместе', 'сосуществовать':

> «Воспринятое было воспринято не как ипостась, но как природа, сосуществующая вместе с природой Слова в Его собственной одной ипостаси»[23].

(b) *ἐνυποστάναι* (от *ἐνυφίστημι*) 'существовать в', [и (активно) 'наделять существованием в', 'воипостазировать']:

> «[Плоть Христа] как подверженная страданию имеет свое существование в бесстрастном [Слове] (*ἐνυποστᾶσα τῷ ἀπαθεῖ αὐτῷ ἡ παθητή*)»[24]. «Учение о таинстве вочеловечения нашего Владыки учит нас о том и требует от нас веры в то, что Слово, в последние времена облекши плотью Свою Ипостась, существовавшую прежде человеческой природы, и Свою природу, бесплотную прежде веков, воипостазировало человеческую природу в Свою собственную Ипостась, а не [в ипостась] простого человека (*αὐτῇ τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐκ ἀνθρώπου ψιλοῦ τὴν ἀνθρωπείαν φύσιν ἐνυπέστησεν*)»[25].

---

[22] Ibid. Col. 1532C.

[23] Contra Nestorianos, VII. 2. PG T. 86. Col. 1761B. Этот термин не следует смешивать с термином *συνενυπόστατος* 'совоипостасный', который встречается в Contra Nestorianos, V. 30. PG T. 86. Col. 1749D. О термине *ἐνυπόστατος* см. ниже.

[24] Contra Nestorianos, VII. 6. PG T. 86. Col. 1768DC.

[25] Contra Nestorianos, V. 28. PG T. 86. Col. 1748D.

Таким образом, глагол *ὑφίστημι* с приставкой *ἐν* в первом аористе становится техническим средством для выражения ‘быть причиной существования в’ (infinitivum aoristi I: *ὑποστῆναι*), а во втором аористе — ‘существовать в’ (infinitivum aoristi II: *ὑποστάναι*). Отсюда начинается история великого христологического понятия. Умножаются близкие слова и выражения:

(c) *προσωποποιεῖν* ‘делать лицом’ или ‘даровать личное бытие’.

> «Восприняв плоть в Свою собственную ипостась, Он [Бог Слово] наделил ее лицом (*τῇ γὰρ ἰδίᾳ ὑποστάσει αὐτὴν* [*τὴν σάρκα*] *ἀνειληφὼς, ἐπροσωποποίησεν*)»[26].

Προσωποποιεῖν ‘делать лицом’ означает *ἡ εἰς πρόσωπον ἕνωσις* ‘соединение в лице’[27]. Поскольку единство ипостаси синонимично единству лица, образование этого слова вполне понятно с христологической точки зрения.

(d) Соединение (*ἕνωσις*) как синтез, сложение (*σύνθεσις*), отсюда выражение: *Χριστὸς σύνθετος* ‘сложный Христос’. *σύνθεσις* — одно из самых старых слов в истории истолкования единства во Христе, встречающееся уже у Оригена. После Леонтия Иерусалимского (и затем Юстиниана) христология действительно становится «исповеданием синтеза природ (*ὁμολογία τῆς τῶν φύσεων συνθέσεως*)»[28]. Противоположностью *σύνθεσις* является *παράθεσις* ‘подлеположение’[29].

(e) Расширенные описания. На основании этого проясненного понимания восприятия человеческой природы Христа в ипостась Логоса возникают дальнейшие формулировки: ‘перенесение одной природы в другую ипостась’ (*μετατιθέναι φύσιν τινὰ εἰς ἑτέραν ὑπόστασιν*), что сделать может только Бог как Творец природы и ипостаси[30]. Или:

---

[26] Contra Nestorianos, V. 25. PG T. 86. Col. 1748A.

[27] Ibid.

[28] Contra Nestorianos, I. Prooemium. PG T. 86. Col. 1401A. Кроме субстантива здесь также присутствует и глагол *συντίθεσθαι* ‘слагаться’, ‘складываться’. То, что Леонтий любит употреблять слово *σύνθετος* ‘сложный’ и другие слова, особенно заметно в Contra Nestorianos, IV. 3. PG T. 86. Col. 1657A. Понятие *σύστασις* ‘состав’ и глагол *συστᾶναι* ‘состоять’ у Леонтия также соотносится с термином *σύνθεσις*. См. Contra Nestorianos, IV. 3. PG T. 86. Col. 1657C: «Наш Владыка Христос весь состоит из вечного Слова и временной плоти» (*ἐκ Λόγου γὰρ ἀϊδίου καὶ σαρκὸς ὑποχρόνου ὁ Δεσπότης ἡμῶν Χριστὸς ὅλος συνέστκηε*).

[29] Contra Nestorianos, I. 1. PG T. 86. Col. 1409B.

[30] Contra Nestorianos, II. 35. PG T. 86. Col. 1593C.

«Мы говорим, что человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (*οὐκ ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστῆναι*), но с самого начала существует в ипостаси Логоса (*ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφεστηκέναι*)»[31].

В любом случае представление о воипостазировании безличной человеческой природы в ипостаси Логоса контрастирует с любым соединением «по природе и в соответствии с природой».

(f) Отглагольные прилагательные с корнем (*ὑφ*)*ἵστημι* и окончанием *-στατός*. Слова, образованные на основе отглагольных прилагательных от глагола *ἵστημι* с окончанием *-στατός* и различными предлогами у Леонтия чрезвычайно разнообразны, например: *ἐνυπόστατος* 'воипостасный', *ἀνυπόστατος* 'безыпостасный', *συνυπόστατος* 'соипостасный' или сложные слова: *ἰδιοϋπόστατος* 'самоипостасный', *ἑτεροϋπόστατος* 'иноипостасный'. Следует быть особенно внимательными при толковании этих терминов. Они могут привести к неосторожным выводам. Оппонент Леонтия, несторианин, использовал это обстоятельство в свою пользу[32]. Его цель была в том, чтобы доказать существование во Христе двух ипостасей: Христос, с одной стороны, единосущен Отцу, а с другой — царю Давиду. Двойное единосущие балансирует, как на весах: как Логос имеет свою собственную Ипостась (*ἰδικὴν ὑπόστασιν*) по отношению к Отцу, так же и человек Иисус должен иметь свою собственную ипостась по отношению к Давиду. Невозможно, говорит он, чтобы человек Иисус был без своей собственной ипостаси по отношению к царю Давиду, «ибо нельзя сказать, что безыпостасное может когда-либо быть единосущно ипостасному (*τὸ γὰρ ἀνυπόστατον τῷ ἐνυποστάτῳ ὁμοούσιόν ποτε οὐχ ἂν λεχθείη*)»[33]. Снова мы встречаемся с соблазнительным антитезисом: *ἐνυπόστατος — ἀνυπόστατος*. То, что в данном случае оказывается в оппозиции друг другу, пока еще не ведет за пределы уже известного толкования этих двух прилагательных. Это вопрос о понимании того, что 'безыпостасное', то есть то, что не обладает никакой реальностью, не может быть единосущным с 'ипостасным', то есть реальным. Это подтверждается в *Contra Nestorianos*, II. 10 в связи с несколько иной версией того же возражения.

Несторианин возражает Леонтию, что «если [воспринятый] от нас человек существует, но не имеет ипостаси, то разве ты не впада-

---

[31] Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 86. Col. 1568AB.
[32] Contra Nestorianos, II. 5. PG T. 86. Col. 1540AB.
[33] Contra Nestorianos, II. 5. PG T. 86. Col. 1540A.

ешь в противоречие, говоря, что существующий является безыпостасным [то есть не обладает реальностью]?»[34]. Для самого несторианина решение очевидно; обладать полной человеческой природой — это то же самое, что обладать существующей, реальной природой, а не безыпостасной; но это то же самое, что обладать ипостасной природой, которая существует сама по себе. Если халкидониты отказываются обозначить человеческую природу Христа как ипостась, для несторианина это означает, что в качестве природы она не имеет реальности — она безыпостасна. Леонтий Иерусалимский отвечает следующим образом:

> «Мы не хотим показать вам Господнего человека безыпостасным, — да не будет! — но только несамоипостасным, то есть неотделимым от Слова. Ибо кто усомнится, что не то же самое сказать 'безыпостасный' и 'самоипостасный'?»[35]

Иными словами, когда мы признаем реальной человеческую природу Христа, мы тем самым не обязательно делаем ее природой, которая существует сама по себе, или ипостасью, как это понимает несторианин. Таким образом, если человеческая природа Христа не является 'самоипостасной' (ἰδιοϋπόστατος), как считает несторианин, она и не безыпостасна, что в данном случае Леонтий Иерусалимский ясно истолковывает как то, что 'вообще не существует' (ὅλως μὴ εἶναι)[36]. Но тщетно ожидать, что в качестве решения между крайностями 'самоипостасный' и 'безыпостасный' здесь будет поставлено знаменитое ἐνυπόστατος 'воипостасный' со значением 'существовать в'. Такая же возможность использовать это слово была в *Contra Nestorianos*, II. 5. PG T. 86. Col. 1540AB. В противовес уравнению несторианина 'двойное единосущие во Христе = две ипостаси' Леонтий предлагает другое уравнение: 'двойное единосущие = две природы'. Эти 'две природы' для несторианина являются софизмом[37]. Для того, чтобы найти решение, Леонтий, конечно же, берет слово ἐνυπόστατος, не изменяя его значения ('реальный'). И здесь тоже оно составляет контртермин к слову ἀνυπόστατος 'нереальный', 'не существующий', а потому оно также должно быть переведено как 'реальный', 'существующий'. Этот вывод подтверждается тем фактом, что ἐνυπόστατος говорится об Отце как первой Ипостаси

[34] Contra Nestorianos, II. 10. PG T. 86. Col. 1556A.
[35] Ibid. Col. 1556A.
[36] Ibid. Col. 1556A.
[37] Contra Nestorianos, II. 5. PG T. 86. Col. 1540B.

Святой Троицы[38]. Короче говоря, ἐνυπόστατος здесь опять означает 'реальный' и относится только к двум природам Христа. Таким образом, получается, что признание Божества и человечества во Христе как ἐνυπόστατα не означает, что они ἰδιοϋπόστατα 'самоипостасны', то есть что каждое образует свою собственную ипостась. Для Леонтия Иерусалимского Христос есть только одна Ипостась в двух реальных природах. Он исключает такие характеристики человечества Христа, как ἰδιοϋπόστατος 'самоипостасное' и ἑτεροϋπόστατος 'иноипостасное'[39]. В *Contra Nestorianos*, II. 13 присутствует возможность истолковать ἐνυπόστατος как 'существующий в [другой ипостаси]':

> «Мы говорим, что две природы существуют в одной и той же ипостаси (τὰς δύο φύσεις ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ὑποστάσει ὑφίστασθαι); разумеется, не так, что одна из двух может пребывать в ней безыпостасно, но так, что обе могут существовать в одной общей ипостаси (ἐν μιᾷ κοινῇ ὑποστάσει), и таким образом каждая из двух [природ] является воипостасной согласно одной и той же ипостаси. Ибо нет никакой необходимости для того, чтобы быть чем-то, чтобы это существовало также всецело само по себе... Когда есть природы, они должны также реально существовать и быть воипостасными. Но поскольку они не являются независимыми друг от друга, так как известно, что между ними произошло соединение, нет необходимости в том, чтобы каждая из них существовала сама по себе (ἰδίᾳ ὑφεστηκέναι). Таким образом, ясно, что две воипостасные [природы] не должны быть иноипостасными (ἑτεροϋπόστατα), но должны мыслиться пребывающими в одной и той же ипостаси (ἀλλ' ἐν μιᾷ καὶ τῇ αὐτῇ ὑποστάσει νοεῖσθαι ἀμφοῖν αὐτῶν τὸ ἐνυπόστατον δεῖ)»[40].

Несомненно, в этом тексте говорится о существовании и даже о 'существовании в'. И слово ἐνυπόστατος, по всей видимости, подразумевает это. Но если посмотреть внимательнее, становится ясным, что оно сохраняет и свое старое значение 'реального' или 'существующего'; оно остается в оппозиции к ἀνυπόστατος, означающему

---

[38] Ibid. PG T. 86. Col. 1540D: τῷ *Πατρὶ* τῷ ἐνυποστάτῳ ὁμοούσιος '[Сын] единосущен ипостасному Отцу'. Ни для несторианина, ни для Леонтия Иерусалимского Отец не является 'существующим в' другой ипостаси. Здесь говорится лишь о Его реальности в Божественной природе, в которой Он единосущен Сыну.

[39] Ibid. PG T. 86. Col. 1540CD. Человечество Христа не является ни «своей собственной ипостасью», ни «другой ипостасью».

[40] Ibid. Contra Nestorianos, II. 13. PG T. 86. Col. 1561BC.

'нереальное'. Ибо возражение несторианина все еще витает в воздухе: если человеческая природа Христа не есть сама по себе ипостась, то она безыпостасна, то есть не имеет действительного существования. Когда же Леонтий в противовес этому усматривает две воипостасные природы в одной Ипостаси Логоса, он говорит о них обеих как о реальных.

Мы установили, что прилагательное *ἐνυπόστατος* у Леонтия Иерусалимского также сохраняет свое старое значение: 'реальное', 'обладающее реальностью'. Даже употребляемый Леонтием расширенный неологизм *συν-εν-υπόστατος* не означает чего-то большего[41]. Речь идет о том, как плоть (человечество) и Божество существуют в едином Христе. Это выражение появляется именно в данном контексте: во Христе Божество является *συν-εν-υπόστατος* 'со-воипостасным' с плотью (человечеством). По мнению автора, здесь имеется в виду, что Божество во Христе так же сопричастно реальности, как и человечество.

(g) Другие словообразования. Леонтий Иерусалимский ввел следующие неологизмы:

(i) с *ὑφίστημι, -στατός*: *δισυπόστατος* 'двуипостасный'[42]; *ἑτεροϋπόστατος* 'иноипостасный', 'имеющий другую ипостась'[43].

(ii) с *φύσις*:

(1) *μονοφυής* 'однoприродный'; *δυφυής* 'двуприродный'. Как предсуществующий Логос Христос имеет *μονοφυὲς πρόσωπον* 'Лицо в одной природе', а после Воплощения — *δυφυὲς πρόσωπον* 'Лицо в двух природах'; человеческая природа в Нем является *ἀπρόσωπον* 'безличной', 'без своего особого лица'[44];

(2) до соединения плоть Христа не существует, но она становится 'природой, [будучи] сопринодной Сверхприродному' (то есть Логосу): *φύσις καὶ συμφύησις τῷ ὑπερφυεῖ*[45];

(3) *μιξοφυσῖται* 'смешивающие природы' — насмешливая характеристика тех, кто исповедует одну природу'[46].

---

[41] Contra Nestorianos, V. 30. PG T. 86. Col. 1749D.

[42] Contra Nestorianos, II. 5. PG T. 86. Col. 1544B.

[43] Ibid. Col. 1540D.

[44] Ibid. II. 35. PG T. 86. Col. 1539C.

[45] Ibid. I. 14. PG T. 86. Col. 1457C.

[46] Contra Monophysitas. PG T. 86. Col. 1841B; 1889B; Contra Nestorianos, I. 49. PG T. 86. Col. 1512A.

II. Синтез

В этом разделе речь пойдет о главных моментах учения Леонтия Иерусалимского и целях, которые он преследовал; при этом автор не имеет в виду, что он создал систематическую христологию. Леонтий в первую очередь спекулятивный богослов, который более энергично, чем его предшественники и современники, взялся за решение поставленной Халкидонским собором задачи, которая к тому времени еще не была полностью решена. Задача эта заключалась в том, чтобы показать единство во Христе как *synthesis in hypostasi et secundum hypostasim* 'соединение в ипостаси и по ипостаси', то есть как единство, которое оставляет обе природы в неизменности, при этом связывая их бытийно (entitatively), однако так, что новой природы не возникает. Это все еще вопрос об оправдании Халкидонской формулы в ее дофилософском, но весьма удачном виде: Иисус Христос — «один и Тот же, совершенный по Божеству и совершенный по человечеству». Можно также сказать, что Леонтию предстояло разобраться с вопросом о том, как можно оправдать обычай ранней Церкви выражать тайну Воплощения Сына Божия по правилу так называемого *communicatio idiomatum* 'взаимообщения свойств', или *praedicatio idiomatum*, приписывания Божественных и человеческих предикатов одному и тому же субъекту. Проблема, поднятая Несторием, все еще была весьма острой, раз Леонтий собрал несторианские высказывания, на которые пытался ответить в своем трактате *Contra Nestorianos*.

Новым было то, что он сделал решительную попытку создания особой онтологии Халкидонской формулы одной ипостаси и одного лица, обращаясь к понятиям, введенным Каппадокийцами — свтт. Василием и Григорием Нисским, — а также в определенной степени продолжая те начинания, которые можно обнаружить у халкидонитов и неохалкидонитов после 451 г. По мнению автора, Леонтий Иерусалимский нашел удачный ключ для этого. Можно также считать, что он понял свою задачу как верующий богослов, действительно как халкидонский богослов. Об этом свидетельствует сжатое изложение его христологии, которое он сам назвал *мерилом Православия* (*κανὼν ὀρθοδοξίας*)[47].

[47] Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 86. Col. 1568C.

1. Истолкование единства во Христе

1.1. *Мерило Православия*

«Мы признаем одну и ту же общую ипостась обеих [природ] (*ἀμφοτέρων μίαν καὶ τὴν αὐτὴν κοινὴν οὖσαν ὑπόστασιν*), которая существовала прежде сущности человека, будучи ранее собственной Слову (*ἰδικὴ τοῦ Λόγου*) в общей сущности Божества. Она образовала для себя природу (*τὴν φύσιν*) Господнего человека[48], объяла (*περιπτυξαμένη*) [ее] и соединила (*συνάψασα*) в себе со своей собственной природой. В то же самое время она стала ипостасью для природы плоти и из своей собственной (*ἐξ ἰδικῆς*) [и простой ипостаси] стала общей для нее и многосложной [ипостасью] (*καὶ κοινὴ αὐτῇ καὶ ποικιλωτέρα*). Ибо Ипостась Слова (*ἡ τοῦ Λόγου ὑπόστασις*) теперь не различается, как раньше, от Отца и от Духа одной лишь особенностью рождения (*ἰδιώματι τῷ γεννητῷ*), но также потому, что она состоит из бóльшего количества природ и, разумеется, изобилует природными и личными свойствами. Итак, каким образом ипостась того, кто не существовал когда-либо вне самой Ипостаси Божественного Слова, будет сопричисляться к ней? Но если у плоти была ипостась прежде, чем она была зачата (*πρὸ τῆς συλλήψεως αὐτῆς*), что никто не будет утверждать благочестиво, каким образом после этого восприятия, то есть после того, как друг в друге пребывают и воспринятое и воспринявшее, может в них оставаться и сохраняться различение одной от другой, которое составляет ипостась? Поэтому следует верно понимать, что природа Слова является общей с Отцом и Духом, но ипостась — особенная (*τὴν ὑπόστασιν ἰδικήν*) по отношению и к Отцу, и к Духу, и ко всем людям, рожденным не от Святой Девы; и она является общей только с плотью, воспринятой Словом от Богородицы (*ἐκ τῆς Θεοτόκου*). И с другой стороны, [следует верно понимать], что эта плоть, [воспринятая] от Святой Девы, по общности с нами имеет общую природу со всеми, кто произошел от Адама, а ипостась — особенную (*τὴν ὑπόστασιν ἰδικήν*) по отношению и к нам, и к Отцу, и к Духу, но общую только со Словом. Это мерило Православия (*κανὼν ὀρθοδοξίας*) передано нам богословами»[49].

Таким образом появилось Халкидонское исповедание, после того как богословы осознали необходимость более четкого различе-

---

[48] Об обозначении Воплощенного Логоса как *κυριακὸς ἄνθρωπος* у Леонтия Византийского см. *Grillmeier A.* *Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος*. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Vaterzeit // Traditio, 33 (1977). P. 47-51.

[49] Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 86. Col. 1568AC.

ния между природой и ипостасью и отнесения ипостаси к Логосу-субъекту, что теперь и было выработано. Примечательно, что Леонтий Иерусалимский уточнил свой халкидонский язык в полемике прежде всего с несторианами, тогда как Леонтий Византийский прошел через подобный процесс в полемике с севирианами. Поэтому у них различаются акценты: Леонтий Иерусалимский большее внимание уделяет пониманию ипостаси, тогда как Леонтий Византийский — учению о двух природах. Подлинным продвижением вперед, которое, судя по всему, имело место, было 'воипостазирование', которое возникло и использовалось для объяснения единства субъекта во Христе при двойстве Его природ. Но как Логос-субъект осуществляет свою ипостасную функцию по отношению к человеческой природе Христа? Было ли у Леонтия Иерусалимского удовлетворительное объяснение этого? Необходимо рассмотреть этот вопрос на основе его понятия ипостаси.

1.2. *Онтология воипостазирования*

По мнению автора, Леонтий Иерусалимский продолжает пользоваться разработанным свт. Василием Великим понятием ипостаси. Ипостась — это *οὐσία* 'сущность', индивидуализированная через 'особые свойства' (*ἰδιώματα*). Слабость этого подхода заключается в том, что подобное понимание предполагает слишком физическое толкование. Понятие об ипостаси извлекается из природных вещей, из *ens physicum concretum* 'конкретного природного сущего', и равным образом относится к неорганической и органической, к материальной и духовной природе. А потому это понятие является «перегруженным». Так, когда мы исследуем, каким образом осуществляется единство ипостаси, оно также оказывается чисто физическим. Обратимся к *Contra Nestorianos*, II. 7, где отвергается несторианское понимание единства во Христе как соединения двух предсуществовавших ипостасей:

> «Мы не говорили вам, что частная человеческая природа Владыки существовала прежде ипостаси. Напротив, она одновременно и возникла природно, и стала существовать ипостасно (*ἅμα τε φῦναι καὶ ὑποστῆναι*). Однако мы признаем, что это [произошло] не в некой отдельной ипостаси, принадлежащей только ей самой, то есть в [ипостаси] простого человека, но в существовавшей прежде нее Ипостаси Слова (*ἐν τῇ προϋφεστηκυίᾳ αὐτῆς τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει*). В ней Один из Святой Троицы, объяв особенности и отличия (*ἴδια καὶ ἰδιώματα*) человеческой природы, показал, что является одним Лицом в соединении двух природ, а

также состоит как из двух природ, так и из характерных признаков, собранных от каждой из двух сущностей»[50].

По мнению автора, чтобы разрешить несторианскую проблему, Леонтий Иерусалимский идет путем, подобным тому, которым шли свт. Кирилл, Севир и все сторонники формулы 'из двух природ', когда утверждали, что две природы до соединения принимаются только 'в мышлении' (*θεωρίᾳ*), 'в представлении' (*ἐν ἐπινοίᾳ*)[51]; а в действительности во Христе существует только 'одна природа Воплощенная'. А именно, Леонтий Иерусалимский признает, что до соединения и вне соединения человечество Христа только в мышлении будет также пребывать в своих особых свойствах и, таким образом, будет ипостасью. Но в действительности оно не может быть ипостасью для самого себя[52]. То, что именно это стоит за его рассуждениями, следует из продолжения текста *Contra Nestorianos*, II. 7:

«Он [Один из Святой Троицы] в действительности есть только одна ипостась, и ипостась не человеческая, ибо имеет [Божественную] природу с ее Божественными особыми свойствами. Но Он не только обладает Божественными свойствами, ибо наряду с Божественным Он в изобилии обладает и теми особенными свойствами, которые собраны [в Нем] благодаря восприятию новой природы»[53].

Прежде, чем особые свойства человеческой природы Христа могли приобрести ипостасный характер, они уже были усвоены Божественным субъектом: «[Плоть] никогда не существовала без Бога (*μὴ ἀθεεί*) сама по себе только в своей собственной природе»[54]. Прежде всего, Леонтию нужно было защитить свою идею о восприятии человеческих особых свойств Логосом-субъектом от следующих сомнений:

• (1) Разве при этом не получается, что одна ипостась соединена с другой ипостасью, так что в результате — две ипостаси?[55] В ответ Леонтий говорит, что существует только *одна* действующая ипостась — Божественная. Она не испытывает никакого соединения с другой законченной ипостасью, но ее Божественные

[50] Contra Nestorianos, II. 7. PG T. 86. Col. 1552D.
[51] Contra Monophysitas, 58. PG T. 86. Col. 1801AB.
[52] Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 86. Col. 1568B.
[53] Contra Nestorianos, II. 7. PG T. 86. Col. 1552D-1553A.
[54] Contra Nestorianos, II. 21. PG T. 86. Col. 1581CD.
[55] Contra Nestorianos, I. 20. PG T. 86. Col. 1485C.

свойства лишь обогащаются другими особыми свойствами — человеческой природы[56]. Таким образом, Христос не является соединением двух ипостасей[57].

• (2) Разве не происходит синтеза природ, коль скоро человеческая природа соединена с Божеством? Ответ Леонтия таков: Христос не является соединением двух природ, которые в таком случае должны были бы стать одной природой. То, что происходит, касается лишь особых свойств Ипостаси Логоса: они становятся в некотором отношении «более сложными», чем до Воплощения, без того, чтобы изменилась ипостась как таковая:

> «Из них не возникло сложной природы, ибо [природы] соединились не через слияние. Но не возникло и сложной ипостаси, ибо [соединение] не из ипостасей; скорее же, особое свойство Ипостаси Слова стало более сложным (*ἀλλὰ συνθετώτερον*[58] *ἰδίωμα τῆς τοῦ Λόγου γέγονεν τῆς ὑποστάσεως*), поскольку после Воплощения в ней соединилось множество простых свойств. Это показывает, что ни природа, ни ипостась Его не сложна и не изменяема»[59].

• (3) На похожее обвинение несторианина, который говорит, что в халкидонском учении природа Бога получает приращение (*προσθήκη*), Леонтий дает такой ответ: «Не природа, но Ипостась Слова принимает приращение»[60]. И не ипостась прибавляется к ипостаси; это только особые свойства, то есть 'элементы ипостаси' (*στοιχεῖα ὑποστάσεως*), соединяются с простыми свойствами Ипостаси Логоса[61]. Таким образом, Воплощение рассматривается исключительно в сфере особых свойств. Ипостась и природы остаются вне какого-либо приращения. Так Леонтий пытается пройти между Сциллой и Харибдой: или одна новая (третья) природа, или две ипостаси. Выход из положения — новый синтез свойств Ипостаси Логоса, что теперь становится ясным из аналогии с «раскаленным железом» (*πυρωθεὶς ὁ σίδηρος*)[62], когда оно помещается в горящие угли:

> «Не каждый синтез необходимо приводит к появлению новой природы или ипостаси. В самом деле, железо, помещенное в угли

---

[56] Вряд ли можно говорить о каком-либо обогащении Творца за счет твари. Скорее речь идет о приобретении новых свойств. — *Прим. ред.*

[57] PG T. 86. Col. 1485D.

[58] Текст Миня неверно дает *ἀλλ'ἀσυνθετώτερον*, что не имеет смысла.

[59] Contra Nestorianos, I. 20. PG T. 86. Col. 1485D.

[60] Contra Nestorianos, I. 42. PG T. 86. Col. 1501D.

[61] Contra Nestorianos, I. 41-42. PG T. 86. Col. 1501AC.

[62] Contra Nestorianos, I. 49. PG T. 86. Col. 1512A6.

и накалившееся посредством огня, не являет собой ни иной природы, ни новой ипостаси. Ипостась железа и ипостась горящих углей соотносятся таким же образом. В ипостаси железа природа огня, которая сама по себе является безыпостасной (*ἀνυπόστατος καθ' αὐτὴν οὖσα*)[63], соединена с природой железа, становясь соипостасной с ней (*συνυπόστατος αὐτῇ*)»[64].

Поскольку природы не смешиваются, образуется только одна ипостась: «В [раскаленном] металле (*ἐν τῷ μύδρῳ*) невозможно распознать две ипостаси»[65]. То же самое справедливо говорить о Христе: в Нем происходит синтез, посредством которого то, что ранее не было объединено, включается в одну ипостась одного из двух элементов, которая в то же время становится ипостасью соединившихся элементов (*κατὰ μίαν τὴν θατέρου τῶν συγκειμένων ὑπόστασιν*)[66]. Все богатство Божественной природы таким образом даруется нашей природе, что имеет для Леонтия важное сотериологическое значение. Он предлагает своего рода учение о «физическом искуплении». Далее мы увидим, как его понимание соединения проявляется в конкретном образе Христа.

Обращая внимание на то направление мысли Леонтия Иерусалимского, о котором шла речь выше, мы все время уходим от плоти Христа в сторону ипостаси Логоса. Это обусловлено усилиями несторианина через акцент на особые свойства плоти показать, что это тоже ипостась. Поэтому Леонтий должен задаться вопросом, действительно ли в соединении с плотью не происходит ничего 'особенного' (idiomatic)[67]. Он отвечает следующим образом:

«Для человека, который смотрит более внимательно, становится ясно, что все особые свойства (*ἰδιώματα*) плоти Господа содержатся ее всеобщим свойством, которое является их причиной (*ἑνὶ καθολικωτέρῳ αἰτίῳ αὐτῶν πάντων ἰδιώματι*). Это значит следующее: плоть никогда не существовала без Бога (*μὴ ἀθεεί*) сама по себе только в своей собственной природе»[68].

---

[63] То есть огонь как таковой безыпостасен, не является природой в себе, но есть только свойство, нуждающееся в другой природе как своем основании. Об этой 'философии природы' см. *Иоанн Филопон*. De opif. mundi, II, S. 10-11. Leipzig, 1897. P. 76-77.

[64] Contra Nestorianos, I. 49. PG T. 86. Col. 1512AB.

[65] Contra Nestorianos, II. 12. PG T. 86. Col. 1557C.

[66] Contra Nestorianos, I. 49. PG T. 86. Col. 1512B.

[67] См. Contra Nestorianos, II. 21. PG T. 86. Col. 1581C-1584A.

[68] Ibid. Col. 1581C.

То, что соединено с Ипостасью Логоса, — это в данном случае всеобъемлющее особое свойство (*καθολικώτερον ἰδίωμα*) плоти Христа. Таким образом, Леонтий прежде всего продолжает делать акцент всецело на Ипостаси Логоса и связывать плоть с этой Ипостасью. Это происходит потому, что он рассматривает главное свойство воспринятой плоти быть именно этой плотью, сопряженной с Логосом-субъектом по ипостаси. Это всеохватывающее и господствующее свойство этой плоти, благодаря которому она становится именно 'этой' (*ἥδε*). Все, что является видимым и 'особенным' в особых свойствах «этого человечества в Божественной Ипостаси», есть выражение этого воипостазирования, а потому рассматривается исходя из Божества:

> «Все индивидуально проявляющиеся в Нем свойства, которые иные, чем у всех [остальных] людей, суть боголепны (*θεοπρεπῆ*), как-то: безгрешное рождение, Его совершенно непорочная жизнь, всегда всеблагое расположение воли, ее премогущественная сила чудотворения, премудрое ведение, всесовершенная и сверхъестественная добродетель (*ἡ παντέλειος καὶ ὑπερφυὴς ἀρετή*)[69] и тому подобные Божественные [способности]. Если же Божественные [деяния] никогда не являются без Божественной природы, то и [соответствующие] особые свойства должны особым образом принадлежать всей этой Ипостаси»[70].

Здесь становится очевидной основополагающая тенденция, отделяющая Леонтия Иерусалимского от Леонтия Византийского: у первого имеет важное значение откровение особых свойств Божественного Логоса в человечестве Христа. Здесь не может оставаться какого-либо промежутка, иначе существовала бы опасность двойственности ипостасей. Перенося это обожение в сферу особых свойств, а не сущности, Леонтий Иерусалимский считает, что таким образом избегает упрека как в том, что предлагает учение о двух лицах, так и в том, что смешивает природы. Он не желает говорить о 'синтезе по природе'[71], как учат 'миксофизиты'. Сущности остаются

---

[69] Выражение, заимствованное у Дионисия Ареопагита.

[70] Ibid. Col. 1581D.

[71] Леонтий Иерусалимский остается на этой точке зрения, когда характеризует возникновение человеческой природы Иисуса Христа в утробе Пресв. Девы Марии как *οὐσίωσις* 'осуществление'; хотя соединение этой человеческой природы с Логосом описывается как *συνουσίωσις* 'сосуществование'. Ср. Contra Nestorianos, IV. 17. PG T. 86. Col. 1684B. Ср. близкие выражения у Леонтия Византийского. (Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1352C).

в неприкосновенности, только особые свойства Божественной Ипостаси сообщают себя. Мы увидим, как эта фундаментальная идея общения свойств отразится на его образе Христа.

Леонтий анализирует и оценивает то, что было общим и для несториан, и для халкидонитов: каппадокийское понятие ипостаси. Это свидетельствует о недостаточности дальнейшего использования халкидонского различия между ипостасью и природой для разработки приемлемой теории соединения. Леонтий также оказался в затруднительной ситуации и в триадологии. Он вводит Воплощение в сферу особенности Ипостаси Логоса таким способом, что это отражается на относительном отличии второй Ипостаси Св. Троицы от Отца и Св. Духа. До Воплощения отношения предсуществующего Логоса к Отцу и Св. Духу в Троице характеризуются следующим образом: Он, рожденный от Отца, Сам не рождающий и не являющийся источником исхождения Духа, и не исходящий по образу Духа[72]. После Воплощения к особым свойствам Логоса добавляется свойство 'быть Воплощенным'. Теперь это ипостасная особенность (*ἰδίωμα ὑποστατικόν*) Логоса, «которая добавляет к лицу одного и Того же различающее и самобытное (*αὐτογενόμενον*) [свойство], которым Он отличается от единоприродности Отца и Святого Духа, подобных Ему»[73]. Это добавление нового свойства к простым особенностям Логоса не означает привнесения какого-либо 'счисления' в Его Ипостась[74].

1.3. *Соединение во Христе как синтез* (*σύνθεσις*)

Истолковывая соединение природ во Христе, Леонтий Иерусалимский придает особое значение слову *σύνθεσις* 'синтез', 'сложение'[75]. Он полагает, что по самому существу дела это понятие особенно подходит для выражения его идеи о 'многосложной ипостаси' (*ὑπόστασις ποικιλωτέρα*), которая является общей (*κοινή*) для Логоса и плоти[76]. С помощью термина *σύνθεσις* Леонтий уточняет понятие *ἕνωσις* 'соединение':

---

[72] Contra Nestorianos, II. 24. PG T. 86. Col. 1585C. В Contra Nestorianos, I. 20. PG T. 86. Col. 1485B Логосу также приписывается особая роль в исхождении Духа: Он есть *διαπορθμευτης* 'проводник' Святого Духа, что напоминает древнюю формулу: «Дух исходит от Отца *через* Сына».

[73] Contra Nestorianos, I. 28. PG T. 96. Col. 1493D.

[74] Contra Nestorianos, II. 24. PG T. 96. Col. 1585D.

[75] Ср. также *Gray P. T. R.* Leontius of Jerusalem's Case of a 'Synthetic' Union in Christ // Studia Patristica, 18. 1. Kalamazoo, Michigan, 1985. P. 151-154.

[76] Contra Nestorianos, II. 14. PG T. 96. Col. 1568A.

«Ибо соединение (ἕνωσις), которое не является также и сложением (σύνθεσις), можно понимать или как пространственное соположение (κατὰ παράθεσιν τοπικήν), например, [соединение] камня и золота в кольце или границы Иудеи с границей соседней с ней Самарии и т. п.; или как отношение по произволению (κατὰ προαιρετικὴν σχέσιν), как например, [отношение] любящего золото к золоту, любящего коней к коням, любящего наслаждение к наслаждениям, боголюбца к Богу и т. п.; или как определенную естественную связь (κατὰ σχέσιν φυσικήν τινα), например, связь родителей со своими родными детьми, или [связь] всех единосущных людей, коней или орлов [друг с другом], в силу [общего] видового понятия, делающего единым в естественном подобии всех подпадающих под него индивидов; или [отношение] образа к первообразу»[77].

Таким образом, согласно Леонтию, слово σύνθεσις выражает бытийное единство, то есть «сложение Божественной и человеческой природ (σύνθεσις τῆς θείας καὶ ἀνθρωπείας φύσεως)»[78], которое позволяет двум природам вступать во взаимодействие. В предисловии к *Contra Nestorianos* Леонтий так определяет тему своего сочинения[79]. Он делает это в контексте восьми возражений со стороны несторианства, выдвигаемых против Халкидонской формулы ‘одна ипостась в двух природах’. Первое возражение заключается в том, что «мы неверно мыслим о сложении Божественной и человеческой природ». Исходя из этого, Леонтий далее говорит о том, как следует употреблять это слово[80]:

(1) *Отрицательно*. Недопустимо говорить:

(a) о ‘сложной природе’ (φύσις σύνθετος)[81], потому что иначе возникнет представление о смешении;

(b) о ‘сложении ипостасей’[82], что будет несторианством;

(c) о ‘сложной ипостаси’ (ὑπόστασις σύνθετος), ибо Христос состоит «не из ипостасей»[83].

(2) *Положительно*. Допустима лишь одна-единственная формула: ‘сложение природ [происходит] по ипостаси’ (κατὰ τὴν

[77] Contra Nestorianos, III. 8. PG T. 86. Col. 1632D-1633A.
[78] Contra Nestorianos, I, Prooem. PG T. 96. Col. 1400A.
[79] Ibid. 1400A-1401A.
[80] Contra Nestorianos, I. 20. PG T. 96. Col. 1485AD.
[81] Ibid. Col. 1485D.
[82] Col. 1485C.
[83] Col. 1485D.

ὑπόστασιν ταῖς φύσεσιν ἡ σύνθεσις)[84]. Однако это происходит потому, что изначально простая особенность Ипостаси Логоса испытывает сложение вследствие Воплощения и восприятия человеческой природы и становится «более сложной особенностью Ипостаси Логоса» (*συνθετώτερον ἰδίωμα τῆς τοῦ Λόγου ὑποστάσεως*)[85]. Опять здесь подчеркивается, что благодаря этому перенесению сложения в сферу 'особых свойств' (*ἰδιώματα*) природа и ипостась не подвергаются сложению и не претерпевают изменения[86].

Таким образом, Леонтий Иерусалимский четко определил, как следует употреблять термин *σύνθεσις*.

1.4. *Эллинистическое и библейское истолкование Воплощения*

По мнению автора, не следует сбрасывать со счета, что усилия Леонтия Иерусалимского по защите 'одной ипостаси Христа в двух природах' предпринимались в рамках греческой философской мысли. И Халкидону, и даже несторианству было что защищать, когда они выступали против традиции 'одной природы' — это полнота человеческой природы Христа. Но чем больше кто-то настаивал на этом, тем труднее было истолковать и показать подлинное единство по ипостаси. Возражение несторианина в *Contra Nestorianos* указывают на серьезное обсуждение халкидонского способа решения проблемы, на дискуссию, которая все время продолжалась. Возможно ли вообще было, оставаясь в русле греческой онтологии, найти такое объяснение церковной вере в Воплощение, которое было бы осторожным, но в то же время могло оставаться достаточно убедительным? Разве с самого начала не было показано, что это невозможно, коль скоро Христос как Богочеловек был представлен как синтез бесконечного и конечного? Несторианин рассматривает проблему в такой перспективе:

> «Все, что соединяется с другим, соединяется или как целое с целым, или как часть с частью, или как часть с целым. Иначе говорить о соединении невозможно. Но в случае с безграничным невозможно говорить ни о целом, ни о части. Поэтому Бог Слово, будучи безграничным, не соединился с [воспринятым] от нас че-

[84] Ibid.
[85] Ibid.
[86] Ibid.

ловеком[87]. Если же Он соединился, значит, Он составной и ограниченный, что нечестиво»[88].

Леонтий оказался вовлеченным в обсуждение этой великой темы[89], сознавая, что это «громадный вопрос». Единственным выходом, который ему оставался, была отсылка к той творческой силе Бога по отношению к тварному бытию, которая только и может стать причиной подобного синтеза:

> «Разве Бог, Который измыслил все сущие, когда они еще не существовали, и все их составы (*συνθέσεις*), и сделал их существующими и таковыми, каковые они суть, не мог произвести и изобрести для Себя некий более новый и более родственный состав (*σύνθεσιν*), чем известные нам, желая ради сущих соединиться с одним из сущих и явить еще не заключавшийся в них [состав]»?[90]

Таким способом Леонтий пришел к формулировке, которая вывела его за пределы эллинской онтологии и сообщила вере в Воплощение новую перспективу. Леонтий обернул возражение несторианина в другую сторону и указал на то, что безмерность бесконечности становится ощутимой только тогда, когда она вступает в конечное:

> «Нет ничего столь большого для Безграничного, если Он не вмещается конечным. В самом деле, это возможно даже для безграничного тела, то есть для небесного. Но если Он [безграничный Бог], незатронутый в Своей целостности и безграничности, может вмещаться (*χωρῆσαι*) в ограничиваемый им малый [объект], при этом ничем не будучи стесняем (*στενοχωρούμενος*), то это происходит действительно по причине естественной силы, которая никаким насилием не сковывает и не огранивает Его в совершении того, что Он хочет»[91].

2. Образ Христа у Леонтия Иерусалимского

2.1. *Общие положения*

Благодаря ясному пониманию способа соединения двух природ во Христе как соединения в Логосе-субъекте и в соответствии с Ло-

---

[87] Эта формулировка снова возникает в Contra Nestorianos, I. 1. PG T. 86. Col. 1413A.

[88] Contra Nestorianos, I. 1. PG T. 86. Col. 1401B; ср. I.48. PG T. 86. Col. 1505D-1512A; 1509B.

[89] См. Contra Nestorianos, I. 48.

[90] Ibid. I.1. PG T. 86. Col. 1413AB.

[91] Ibid. PG T. 86. Col. 1412AB.

госом-субъектом, по сравнению с природным единством (unio in natura et secundum naturam), Леонтий Иерусалимский в своем образе Христа сохраняет единство лица и несмешанность природ. На основании Флп 2:5-11 он показывает место истощания (κένωσις) в целостном истолковании жизни и личности Иисуса Христа. Имея в виду то, что он разбирает сочинения несторианина, мы должны также понимать, что особый акцент Леонтий делает на Божестве Христа. В самом деле, Христос не восходит постепенно к тому, чтобы быть Богом, как, в передаче Леонтия, учит несторианин. Он с самого начала в утробе Св. Девы есть ипостасное единство Логоса и плоти:

> «Мы утверждаем, что с самого начала возникшего в святой утробе Девы ипостасного соединения (τῆς ὑποστατικῆς ἑνώσεως) Слова и плоти таково было благоволение Самого Слова, чтобы Его природное величие обнищало в течение всей жизни во плоти для того, чтобы Само все творящее словом Слово не хищением или несправедливостью, но правдой в продолжение всей Своей непорочной жизни вознесло соединенное с Собой человечество, которое после смерти по плоти стало начатком духовного бессмертия, вечной чести и блаженства»[92].

Согласно Леонтию, вследствие ипостасного соединения откровение Божества всегда должно идти рядом с доказательством подлинной человечности. И таким образом вся жизнь Христа является откровением двух Его природ: рождение[93], смерть[94] и Воскресение[95]. Вместе с тем Леонтий Иерусалимский сопротивляется тому искушению, которому, согласно Леонтию Византийскому, поддались халкидониты-афтартодокеты, а именно: выводить непосредственно из сущностного соединения нетление и превосходство над страданиями тела Христова. И то, и другое оставлено для состояния прославления. Христос возвещает и открывает Себя двояко — как прославленный и как лишенный славы (ἑαυτὸν ὁ ἔνδοξον ἅμα καὶ ἄδοξον ἀνακηρύττων)[96]. Обожение человечества Христа достигает совершенства лишь в Воскресении:

> «В Нем [Христе] пребывает Слово, Которое есть Бог по природе, а плоть, которая есть [плоть] по природе, была обожена в полной

---

[92] Contra Nestorianos, V. 1. PG T. 86. Col. 1724C.

[93] Contra Nestorianos, II. 21. PG T. 86. Col. 1581D.

[94] Contra Monophysitas, 33. PG T. 86. Col. 1789AB.

[95] Contra Monophysitas, 39. PG T. 86. Col. 1792D-1793A; Contra Nestorianos, V. 2. PG T. 86. Col. 1725BC.

[96] Contra Nestorianos, V. 1. PG T. 86. Col. 1724C; ср. Ин 12:16; 13:31.

мере после своего воскресения (*μετὰ τὴν ἀνάστασιν αὐτῆς θεωθείσης εἰς τὸ παντελές*)»[97].

Это сообщает ей нетление (*ἀφθαρσία*) и возносит ее до уровня управления вселенной (*κόσμου κατακράτησις*)[98].

Сохраняя принципиальную дистанцию по отношению к халкидонитам-афтартодокетам и утверждая человеческую и историческую реальность Иисуса Христа, Леонтий Иерусалимский не придерживается того строгого образа Христа, который предлагает Леонтий Византийский[99]. Скорее, создавая свой образ Христа, он придает столь значимую роль чудесам и чудесному, что порой оказывается близок к афтартодокетическому супранатурализму, о котором мы говорили. Так, он развивает основополагающее утверждение:

> «У нас нет причины ни отчасти, ни в каком-то смысле мыслить что-либо в Нем [Христе] или о Нем как лишенное Божества (*οὐδὲ ἐκ μέρους, οὐδὲ κατὰ λόγον τινά, τι τῶν αὐτοῦ ἢ περὶ αὐτῶν γυμνὸν κατανοῆσαι θεότητος*)»[100].

Леонтий Иерусалимский предпринимает усилия, чтобы показать неразрывное соединение природ во Христе, исходя из возможности постоянно обнаруживать в Нем Божественные особые свойства. Именно поэтому среди Отцов он является одним из наиболее настойчивых защитников обожения человечества во Христе. В этом ракурсе следует рассматривать и его причисление к неохалкидонитам. Описание своего образа Христа Леонтий начинает с двух особенных факторов Его личности, которые обозначают удачную точку отсчета: безгрешность Христа и творческая сила Логоса. Первое создает возможность начать с духовно-нравственных свойств и таким образом быть свободным от 'физического объекта' как точки отсчета в учении об ипостаси. Второе снова уводит нас от чистого учения о свойствах в сферу экзистенциального.

2.2. *Безгрешность Христа как доказательство Его Божества*

У Леонтия Иерусалимского безгрешность Христа, о которой говорится в Халкидонском исповедании, имеет особенную связь с

---

[97] Contra Nestorianos, IV. 37. PG T. 86. Col. 1712A.

[98] Contra Nestorianos, V. 1. PG T. 86. Col. 1724D. Здесь также подчеркивается, что истина плоти не уничтожается, но лишь переходит в более высокое состояние. С другой стороны, Воплощение не означает изменения в Божестве. Во всей Евангельской истории обе природы остаются неизменными.

[99] См. Contra Aphthartodocetas. PG T. 86. Col. 1336BC; Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1352C-1353A.

[100] Contra Nestorianos, IV. 37. PG T. 86. Col. 1712A.

Божеством Христа[101]. Для него это наиболее оригинальная и важная отличительная черта, свидетельствующая о Божестве Христа (*τὸ ἰδικώτατον Θεοῦ γνωριστήριον... ὅπερ ἐστὶ τὸ ἀναμάρτητον*)[102], потому что она имеет отношение ко всему Христу, Богу и человеку, а не только к Божеству. Как и для Отцов Халкидонского собора, для Леонтия православная вера состоит в исповедании, что Христос стал подобным нам во всем, кроме греха (ср. Евр 2:17-18; 4:15; Ин 8:46). Здесь речь идет не о безгрешности и праведности как принадлежащих Божественной сущности, но об их проявлении в конечном и по природе своей подверженном греху человеке, живущем в условиях человеческой свободы. Оба Леонтия, каждый по-своему, настойчиво высказывались на тему свободы в рамках христологии. Разве допущение человеческой свободы во Христе не будет означать приближение к бездне несторианства и его искусительного учения? Разве безгрешность Христа не должна быть укоренена в Его Божестве, не только как постулат, как требование божественной святости по отношению к Его собственной человеческой свободе, но и физически? Аполлинарий построил свою сотериологию на том, что во Христе единственный физический принцип принятия решений — это «непогрешимый ум» (*νοῦς*). Где же во Христе место принятия свободных решений? Был ли у Леонтия Иерусалимского однозначный ответ на этот вопрос? Возможно, он содержится в следующем тексте.

> «Итак, если, по общему признанию, и грех, и праведность происходят от того, что зависит от нас, и от [данной] нашей природе свободной воли, то, как засвидетельствовано, безгрешность и праведность Владыки нашего Иисуса Христа происходит от Святого Духа. И вам необходимо признать, что именно Он [Св. Дух] есть свободная воля (*τὸ αὐτεξούσιον*), которой Он [Христос] был оправдан, так же как мы — нашей свободной волей. Но если мы знаем, что то, что является свободной волей и причиной праведности в нашей природе, это в природе Христа есть Святой Дух, Который поистине есть истинный Бог, как тогда вы, хотя бы и невольно, не согласитесь явно с нами в том, что Божественная природа во Христе — от Святого Духа?»[103]

---

[101] См. Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1484C-1485A.

[102] Contra Nestorianos, IV. 37. PG T. 86. Col. 1705C. В Contra Monophysitas, II. 21. PG T. 86. Col. 1581D, Леонтий более широк в описании того, что в жизни Христа «подобает Богу».

[103] Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1484D.

Таким образом, Леонтий Иерусалимский говорит о Божественном Духе (*Πνεῦμα*) как о принципе свободы Христа (*αὐτεξούσιον*). Но что он понимает под *Πνεῦμα*? Что можно сказать о человеческом принципе свободы во Христе? Исключен ли он и принесен в жертву благодаря отсылке к духовной свободе? Обратимся к продолжению приведенного выше текста.

> «То, что ведущий духовный принцип (*ὁ ἡγεμονικὸς λόγος*) совершает в нас только частично (*μερικῶς*), это Божественное Слово совершило всецело (*παντελῶς*) во Христе, в дополнение к нашему ведущему принципу и относительно самого этого [принципа] и других ведущих [способностей]. Поэтому Само Слово и никто другой является причиной Своей собственной праведности, или потому что Оно сосуществует со Святым Духом, или о Нем говорится, что это Святой Дух по природе, а не по ипостаси»[104].

Каким, в соответствии с этим трудным текстом, представляется внутреннее устроение Христа, Который показывает Свою безгрешность? Для Леонтия это не так просто, как для Аполлинария, который мог связывать безгрешность с Божественным Логосом — единственным духовным принципом плоти. Леонтий не мог также пойти и по пути Севира, который видел во Христе только *одну энергию*, хотя в то же время признавал во Христе и мыслящую душу. Удается ли Леонтию дать возможность человеческой свободе Христа активно участвовать в безгрешности, то есть в принятии нравственных решений? Кажется, его можно понять таким образом. Он, без сомнения, признает взаимодействие между Логосом (или, соответственно, Духом, *Πνεῦμα*) и человеческим ведущим началом (*ἡγεμονικόν*). Это можно вывести из необычного способа выражения, употребляемого им для обозначения действия Логоса, или Духа, как «дополнительного к нашему [ведущему началу]» (*πρὸς τῷ ἡμετέρῳ [ἡγεμονικῷ λόγῳ]*)[105]. Под «нашим ведущим началом» (*ἡγεμονικόν*) можно и нужно понимать наше собственное, человеческое волевое начало, насколько оно присутствует и во Христе. Выражение «Логос — Дух» подлежит дальнейшему раскрытию. По мнению автора, за ним у Леонтия стоит не что иное, как Божественный принцип благодати,

---

[104] Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1485A. Слово *πνεῦμα* может означать и третью Ипостась Св. Троицы — Св. Дух, и Божественную природу, общую всем Лицам Св. Троицы. Так или иначе, Логос взаимодействует со своим человечеством.

[105] См. Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1485A. Предлог *πρός* с дативом означает ‘дополнительно’, ‘кроме того’.

в которой нуждается человеческая воля Христа, чтобы достичь безгрешности. Леонтий признает, что Христос — только образец, когда Его человеческая свобода вступает в действие. Но в этом проявлении свободы Христос как конечное человеческое существо, подверженное искушению, нуждается в Божественной благодатной помощи, тем более что Леонтий Иерусалимский рассматривает безгрешность Христа в качестве действительного доказательства сверхчеловечности Христа, то есть Его Божества. Эта безгрешность обеспечивается во Христе тем, что с Его человеческой свободной волей (*αὐτεξούσιον*) ипостасно соединено Божественное начало благодати, а именно Логос, или Дух Божий. Что ход мысли Леонтия Иерусалимского именно таков, становится ясно из возражения несториан, которое приводит сам Леонтий:

> «Если в качестве безгрешного причастника своего собственного состава (*ἀναμάρτητον κοινωνὸν τῆς ἰδίας ὑπάρξεως*) плоть обладает всемогущим по природе Словом, как тогда можно называть саму плоть безгрешной? Что это за ее победа над злом, когда ею воспринят такой Помощник, Которого невозможно победить? Ему, а не плоти принадлежит заслуга»[106].

Эту трудность можно преодолеть только в том случае, если Христос как человек должен был участвовать в принятии моральных решений Своей человеческой волей. В ответе, который Леонтий дает на это возражение, остается полная возможность включения в человечество Христа духовного начала. Тем не менее рассуждение принимает иное направление, и Леонтий прежде всего обращает внимание на тот факт, что вопрос касается не плоти, но «нашей природы», поскольку она находится под угрозой греха и смерти, угрозой, возникшей под воздействием сатаны. Эта угроза гораздо больше, чем тот лукавый, который «обитает (в нас) в некотором смысле по ипостаси (*καθ' ὑπόστασιν*)», что очевидно в случае с одержимыми. Благодаря самому Логосу, соединившемуся ипостасно с нашей природой, сам ее «Хранитель» обитает в ней, и «таким сверхъестественным человеколюбием Он соделал и собственную плоть безгрешной, и единосущных ей грешников уже здесь удостоил безгрешного духовного бытийствования (*ἀναμαρτήτου πνευματικῆς οὐσιώσεως*), а в будущем [веке] вместе с ней — бесконечно»[107].

---

[106] Contra Nestorianos, I. 47. PG T. 86. Col. 1505AB.

[107] Ibid. PG T. 86. Col. 1505D. Грей (*Gray P. T. R.* Leontius of Jerusalem's Case for 'Synthetic' Union in Christ // Studia Patristica, 18.1 (1985). P. 151-154)

Как видим, безгрешность Христа здесь обсуждается с сотериологической точки зрения. Леонтий считает, что это вопрос, касающийся всей нашей телесно-духовной природы. Она может оказаться во власти сатаны — в такой степени, что это как бы ипостасный союз с ним. Во Христе эта же самая всецелая человеческая природа, если можно так сказать, «одержима» Логосом, а сатана уже не имеет к ней доступа. Что касается нас, то, как известно, в этой жизни об этом нельзя сказать так определенно, как в отношении личности Самого Христа. Только вечность обеспечит нам окончательную безгрешность.

Из этой сотериологической аргументации следует, что как в случае человека вообще, так и в случае человечества Христа безгрешность духовного человеческого существа связана, на первый взгляд, с духовным решением. Как сатана действует в воле человека, так теперь и во Христе как Первообразе христиан действует Божественный Логос, или Дух. Здесь Леонтий Иерусалимский позволяет себе взаимозаменять Дух и Логос, следуя древнему патристическому словоупотреблению, согласно которому природа Бога именовалась Духом (*Πνεῦμα*). Хотя Леонтий знает, что обычно Дух означает третье Лицо Троицы, божественность Христа есть также и Божественный сущностный Дух.

Далее возникает вопрос о том, в какой мере Леонтий Иерусалимский использует пневматологию для объяснения безгрешности Христа, поскольку ее нельзя объяснить только с точки зрения *онтологической* конституции Христа. Необходимо ответить на вопрос: как Логос *действует* в человеческой воле Христа? Это проблема дарования Духом благодати человечеству Христа, то есть Помазан-

---

хорошо показывает эти сотериологические подходы в связи с тремя текстами Леонтия (Contra Nestorianos, I, главы 6, 18, 47), посвященным истолкованию «одного лица и ипостаси» Христа в связи с идеей ‘синтеза’. Этот ипостасный (синтетический) союз имеет три следствия. (1) Поскольку плоть Христа обрела существование в Боге, остальное человечество участвует в неизменном и бессмертном бытии со Словом (глава 6. PG T. 86. Col. 1425C). (2) Всеобщая человеческая природа обожена благодаря этому «сущностному синтезу» во Христе (глава 18. PG T. 86. Col. 1468C). Этот процесс имеет два этапа: на основе творения (creatio) происходит претворение (recreatio) как участие в Божественной природе, которое идет дальше бытия по образу Божию; «сущностный синтез» становится «обожением» (ἐκθέωσις). (3) Только соединение (синтез) с Божественной природой может с несомненностью преодолеть «ипостасный союз» с сатаной, о котором шла речь выше и который угрожает людям (глава 47. PG T. 86. Col. 1505CD).

ника. Леонтий Иерусалимский относительно человечества Христа ясно различает соединение с Логосом и восприятие благодати, или помазание Духом:

> «Сам Иисус стал Господом благодаря Божественному Логосу, и Христом — благодаря помазанию Духом; ибо Бог сделал Сего Иисуса, Которого иудеи распяли, Господом посредством Логоса и Христом — посредством Духа»[108].

Двойное покрытие ковчега завета золотом, изнутри и снаружи, символизирует также двойное восприятие благодати Христом. Леонтий соотносит внутреннее покрытие (ἔνδοσις) с Логосом, а внешнее (περίθεσις) — с Духом. Таким образом, последний соотносится с мессианским делом Христа. Однако в первом случае Христос воспринял не конечные дары Духа, но Сам нетварный Дух[109]. Но отсюда лишь один шаг до того, чтобы признать, что во Христе также присутствуют преходящие и конечные дары Духа. Нетрудно понять, что человеческая воля Христа, будучи конечной, благодаря лишь ипостасному соединению с Логосом не имеет еще той поддержки Духа, которая необходима Христу для исполнения призвания Мессии и Искупителя. Мы уже видели, что Леонтий Иерусалимский с большей ясностью, чем другие, отличает особенность ипостасного соединения во Христе от соединения по природе. Но вместе со свт. Григорием Нисским он признает, что соединение должно проявиться и в «нравственных характеристиках»[110]. Таким образом, проблема безгрешности Христа получает у Леонтия более глубокое разрешение, хотя пока еще остается не вполне проясненной. По мнению автора, он переоценил безгрешность как доказательство соединения по ипостаси. Если бы он яснее истолковал тот факт, что человеческая безгрешность Христа может иметь место только благодаря действию Духа и укреплению духа и воли Христа, тогда бы он также признал, что посредством благодати Бог может даровать воле безгрешность или даже непогрешимость каждому человеку.

2.3. *Христос и творческая сила Божия*

В качестве другой «реальной характеристики Бога», присущей Христу, Леонтий Иерусалимский называет творческую силу (τὸ ἰδίως

---

[108] Contra Nestorianos, V. 18. PG T. 86. Col. 1741A. Ср. Деян 10:38; Рим 1:4.

[109] Contra Nestorianos, V. 19. PG T. 86. Col. 1741B.

[110] Ср. *свт. Григорий Нисский.* Ер. 38 (у свт. Василия Великого: PG T. 32. Col. 328C): τὰ τοῦ ἤθους γνωρίσματα ‘нравственные признаки’; об этом см. у Леонтия: Contra Nestorianos, II. 21. PG T. 86. Col. 1581CD.

Θεοῦ χαρακτηριστικόν, τὸ δημιουργικόν)[111]. Одна и та же сила, которая в начале образовала человека, особым образом явлена во Христе и через Христа и стала действенной: *во* Христе, потому что, как подчеркивается в *Мериле Православия*, в Своей Божественной ипостаси Он «Сам сотворил природу Господнего человека»[112]; *через* Христа, потому что творческая деятельность Логоса не только проявляется в начале Его земного существования, но и — как активная сила чудотворения — продолжается на протяжении всей Его жизни на земле вплоть до Его Воскресения и вознесения. Чтобы рассмотреть отношение к чудесам в христологии Леонтия Иерусалимского, следует обратиться к его пониманию двойного рождения Христа, которое выражено в стиле исповедания веры, подобно его *Мерилу Православия*:

> «Нет ничего, что родилось бы столь же вечно, неразлично, совершенно, неизменно, нераздельно, неумаленно и недподвижно, [как Бог Слово] в Своем первом рождении. И нет ничего, что родилось бы столь бессеменно, нетленно, сверхъестественно, [как Он же] в Своем втором рождении, и что было бы зачато от Святого Духа, и вне времени (*ἀχρόνως*) достигло совершенства, обрело форму, было снабжено органами и приспособлено ко всему сущностному Слову в пречистой утробе Непорочной [Девы][113], [став] храмом и скинией Слова, когда человеческая плоть обрела совершенство от Нее [Девы] одной и моментально (*ἐν ἀκαρεῖ*)[114] соединена с Ним [Словом]»[115].

---

[111] Contra Nestorianos, I. 19, PG T. 86. Col. 1480A.

[112] Contra Nestorianos, II. 14, PG T. 86. Col. 1568A.

[113] В Contra Monophysitas, 23. PG T. 86. Col. 1784D Леонтий говорит о Св. Марии как о 'святом месте' (*ἅγιον χωρίον*), в котором с самого начала совершилось соединение природ Христа. Это напоминает особую константинопольскую мариологически-христологическую терминологию, в частности Прокла Константинопольского. Ср. *Lucchesi E.* L'Oratio I 'De laudibus S. Mariae'de Proclus de Constantinople. Version syriaque inédite, in Mémorial André-Jean Festugière. Geneve, 1984. P. 187-198.

[114] Этим выражением Леонтий хочет сказать, что в Воплощении Христа творение тела и восприятие его в одну ипостась Логоса совпадают. (Ср. *Августин.* Contra sermonem Ariani, 8.2. PL T. 42. Col. 688). С помощью игры слов Леонтий описывает догматическую особенность Воплощения в Contra Nestorianos, IV. 17. PG T.86. Col. 1684B: природа Логоса претерпевает в Св. Марии не начало существования (*οὐσίωσις*), а только начало сосуществования (*συνουσίωσις*) с плотью; однако плоть получает как начало существования, так и начало сосуществования. В совпадении зачатия и восприятия в ипостасное единство также проявляется уникальность сыновства Христа. Об этом см. Contra Nestorianos, III. 1 и далее; особенно III. 7. PG T. 86. Col. 1621C-1624A8 и далее. Наше состояние как усыновленных детей отличается от этого; см. Col. 1629CD.

[115] Contra Nestorianos, IV. 1. PG T. 86. Col. 1669B-1672A. В этом право-

В истолковании второго рождения подчеркивается творческий момент — как в отношении Матери, так и Сына. Таким образом, зачатие и рождение Христа принадлежит не к «естественным свойствам обиталища» (то есть Богоматери), но к «естественным свойствам» Божественного Логоса, Который как Бог вступил в это жилище *clausa porta* 'дверями затворенными', беспрепятственно, и покинул его в истинной реальности плоти, не причинив вреда Матери. Именно таким образом Божество Логоса являет Себя, Свою свободу от страданий и силу Своего Духа (то есть Божества).

Леонтий стремится использовать возможность, которую давал Халкидонский орос, когда в едином Христе две природы познаются в каждый момент в их *γνωρίσματα* 'особых признаках'. При необходимости защититься от несторианства подчеркивание Божества Христа требует особого внимания. В том образе Христа, который предлагает Леонтий, «сигнальные огни» Божественного помещены столь близко, что не остается никакой возможности для «теней» учения о двух ипостасях. Поскольку уравнивание «Божественных отличительных свойств творческой силы и чудес» теперь остается в силе, возрастает тенденция обращаться к чуду для того, чтобы всесторонне гарантировать Божество Христа. Так, в одном основополагающем тексте читаем:

> «[Христос] показывает всеми этими [чудесами], что Он Сам есть Творец и Создатель плотской и духовной природы, творящий все, и переустраивающий, и всегда имеющий силу творить чудеса (*θαυματουργεῖν ἀεὶ δυνάμενος*)»[116].

Рождение от Девы, исцеление слепорожденного, хождение по водам, воскресение из мертвых — все это знамения, в которых Божественная творческая сила Христа проявлялась наиболее ярко; поэтому они являются указателями Его Божественной природы, которая должна охватить всю жизнь и бытие Христа, в особенности после вознесения:

> «Поскольку в Нем [Христе] пребывает Слово, Которое есть Бог по природе, а плоть, которая есть [плоть] по природе, была обожена в полной мере после своего воскресения, у нас нет причи-

---

славном исповедании Леонтий ссылается на учение Святых Отцов; исповедание имеет христологическую часть (1669BC) и мариологическую часть: девственность Марии в зачатии и рождении (1669C-1672A); последняя часть понимается, однако, как свидетельство о Божестве Христа.

[116] Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1480C.

ны ни отчасти, ни в каком-то смысле мыслить что-либо в Нем или о Нем как лишенное Божества. Ведь и тому, что не является в Нем Божественным по природе, также даровано имя, которое *превыше всякого имени*; ибо *Сей Иисус*, Которого *иудеи распяли*, стал *Господом и Богом*»[117].

2.4. *Чудесное в образе Христа у Леонтия Иерусалимского*

Сравнивая образ Христа у Леонтия Иерусалимского с тем, которое встречается у других халкидонитов его времени, можно более точно определить его точку зрения на «чудесное» в жизни Иисуса Христа. Далее автор проводит сравнение учения Леонтия Иерусалимского с учением Леонтия Византийского и афтартодокетов, не упуская из виду также учение Севира Антиохийского, Юлиана Галикарнасского и его последователей. Вопрос о чудесном в жизни Иисуса Христа, Воплощенного Логоса, был острой дискуссионной темой константинопольского благочестия и богословия в первой половине эпохи Юстиниана.

• (1) С одной стороны мы имеем крайнюю позицию халкидонских афтартодокетов[118]. Поскольку ипостасное соединение возводит человеческую природу Христа до Божественного достоинства, обо всем человеческом должно судить с этой точки зрения. Тление, подверженность страданиям, смертность не соответствуют «нормальным условиям», которые приличествуют этому человечеству, соеди-

---

[117] Contra Nestorianos, IV. 37. PG T. 86. Col. 1712AB; ср. Флп 2:11; 1 Кор 2:8. Ср. также Contra Nestorianos, IV. 17. PG T. 86. Col. 1684C: «Если чудо, превосходящее естественную силу, не свидетельствует об этом [особенном рождении], тогда тот, кто рожден в соответствии с естественными силами, не познается как Бог». Поскольку именно Логос образовал тело Христа, Он также сообщил ему силу «произойти и явиться духовным образом». Таким образом, девственное рождение принадлежит к Божественному знамению и к исповеданию веры. См. Contra Nestorianos, IV. 20. PG T. 86. Col. 1581B. Если несториане стремились приписать девственное рождение действию Святого Духа и Его особого покрова (ср. Лк 1:35), то Леонтий видит в этом указание на постоянную связь плоти с Логосом. Наш Господь был зачат от Св. Духа и Марии Девы как двух причин, относящихся к 'разным сущностям' (ἑτεροούσιοι). Таким образом, во Христе Божественная сущность (Дух) соединена с плотью. Ср. Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1477AB. Это чудесное рождение Иисуса является в то же время первообразом нашего рождения в вере — крещения (см. Contra Nestorianos, II. 20. PG T. 86. Col. 1581B) и вхождения в Церковь (Contra Nestorianos, I. 18. PG T. 86. Col. 1468BC).

[118] См. выше, глава 1; Леонтий Византийский, Contra Nestorianos et Eutychianos. PG T. 86. Col. 1333D-1337B.

ненному с Богом. По этой причине Божественный Логос должен давать Свое позволение всякий раз, когда Его телу нужно испытывать страдания (πάθη) и вообще вести нормальную человеческую жизнь. То, что с халкидонской точки зрения совершенно нормально для Воплотившегося, то есть Его кенозис, становится здесь исключением. Вознесение, которое, согласно Флп 2:5-11, имеет место только в конце жизни Иисуса Христа, начинается уже в момент Его зачатия. Однако здесь следует подумать о последствиях для благочестия с его обыденным человеческим опытом. *Подобен нам во всем* — это утверждение становится уже непонятным. Неслиянность, о которой говорит Халкидон, отставлена в сторону, даже если признаются две природы. Только допущение того, что Логос должен «давать разрешение», предохраняет человеческую природу Христа от того, чтобы ей с самого первого момента соединения было предписано — так сказать, по необходимости и неограниченно — бесстрастие и нетление. Это совсем не соответствует Халкидону, даже больше, чем христология Севира Антиохийского. По мнению автора, основная ошибка афтартодокетов заключается в том, что сущностное соединение во Христе они рассматривают как «природное единство», несмотря на исповедание двух природ.

• (2) В противовес этому афтартодокетическому богословию Леонтий Византийский предлагал гораздо более уравновешенный образ Христа. Чудесное в жизни Христа — это исключение. Из всех богословов своего времени он наиболее ясно проводит основополагающую халкидонскую линию в истолковании земной жизни Иисуса Христа[119]. Однако с точки зрения его собственных современников это приводит к несторианскому пониманию Христа. Размывание чудесного в жизни Иисуса Христа никак не могло быть привлекательным для определенной части народа и для подвижников. Об этом свидетельствует тот большой успех, которого достигли в это время юлианисты на всем Востоке и который сравним с успехом Севира Антиохийского. Наиболее яркой иллюстрацией этого является император Юстиниан. Его богословская деятельность завершилась афтартодокетическим экспериментом.

• (3) Леонтий Иерусалимский занял среднюю позицию между крайностями константинопольских афтартодокетов-халкидонитов и реализмом Леонтия Византийского, и ее не так просто определить.

[119] См. выше, глава 1.

Имея в виду свойственную ему догматическую ясность, мы сразу можем допустить, что он не симпатизировал афтартодокетам. Но нельзя отрицать того, что у него с ними было и нечто общее.

(a) В истолковании образа Христа Леонтий так же делает большой акцент на ипостасном соединении — *ἕνωσις* или *σύνθεσις*. Таким образом он стремится представить его как предельное основание для объяснения чудесных явлений в жизни Христа, в особенности девственного рождения, безгрешности и, наконец, Воскресения. Бесстрастие и нетление имеют место, конечно, только после Воскресения; однако это не результат конкретного действия пребывающей во Христе силы, но выражение ипостасного соединения[120]. Христос как Бог воскрешает Себя и тем самым являет Себя как Бога.

(b) Несмотря на это подчеркивание сущностного соединения во Христе, что является общим для Леонтия Иерусалимского и афтартодокетов-халкидонитов, он не разделял их супранатурализма. Но следовал ли он по этой причине реалистической линии Леонтия Византийского? Произведение *Contra Nestorianos* дает иную картину. Леонтий Иерусалимский развивает здесь учение об *обожении* (*θέωσις*), которое опять-таки довольно сильно сближает его с афтартодокетами-халкидонитами. 'Обожение' определяет его образ Христа.

Спор с несторианами, тексты которых Леонтий подробно разбирает в *Contra Nestorianos*, указывает то же направление. Именно их возражения не раз заставляют его с особой силой акцентировать соединение двух природ и его воздействие на человечество Христа. Однако мы уже говорили, что причиной этих трудностей является не что иное, как использование им учения свт. Василия об *ἰδιώματα* 'особых свойствах', которое и несториане также использовали на практике, но только более последовательно, чем Леонтий. Принятие этого василиевского понятия ипостаси ставило его под удар несториан. Спасением для него был бы отказ от этой интерпретации и возврат к своим собственным открытиям относительно соединения. Идея воипостасности, как ее раскрывает Леонтий, именно такова, поскольку она не связана с каппадокийским пониманием ипостаси и вытекающим из него излишним акцентированием обожения. Требовалось новое истолкование понятия воипостасности или ипостаси

[120] См. Contra Nestorianos, I. 19. PG T. 86. Col. 1473CD.

как таковой. Четкое различие между природным и ипостасным соединением (*σύνθεσις*), которое делает Леонтий, также является движением в этом направлении. Роль творческого действия в осуществлении этого соединения во Христе тоже вполне соответствует тому экзистенциальному подходу, который проявляется в идее воипостасности. Если освободить учение Леонтия о соединении от остаточных василиево-каппадокийских элементов, откроется путь к более глубокому халкидонскому учению об ипостаси и пониманию 'ипостасного соединения'. Тогда бы Леонтий Иерусалимский мог снабдить Леонтия Византийского лучшим концептуальным аппаратом для защиты его христологического реализма, без подозрений в несторианстве. Каждый из Леонтиев дополнял бы другого. Но более серьезный вклад принадлежал бы, конечно, Леонтию Иерусалимскому. Он мог бы также спасти константинопольских афтартодокетов от их затруднений: во Христе имеет место истинное сущностное единство — единство субъекта, ипостаси, что позволяет природам Бога и человека сохранять свои особенности и дает место для кеносиса, о котором говорит Св. Писание. Ипостасный союз не следует рассматривать как действительную причину обожения. У сотериологии свои собственные основания. Хотя все это правильно и Леонтия можно рассматривать как лучшего автора своего времени, писавшего о христологии, автор, тем не менее, обнаруживает у него некие излишества, которые нужно объяснить.

2.5. *Обоженный 'Господний человек'* (*κυριακὸς ἄνθρωπος*)

Леонтий Иерусалимский употребляет христологический термин *κυριακὸς ἄνθρωπος* 'Господний человек', хотя у него уже не заметно его изначальное происхождение из Флп 2:11 (вознесение человеческой природы Христа в славу Господа). Тем не менее в его сочинениях этот термин остается именованием Христа, которое особым образом может выражать Божественную славу (*δόξα*) Господа (*Κύριος*), так как Леонтий соединяет с ним понятие о соединении как 'сочетании' (*σύνθεσις*). Это хорошо видно из 18-й главы первой книги *Contra Nestorianos*[121].

Несторианин спрашивает о позитивных результатах Воплощения, если оно, как у Леонтия, понимается как 'сочетание' (синтез) Бога Слова «с человеком, воспринятым от нас». Кто получает пользу

[121] Contra Nestorianos, I. 18. PG T. 86. Col. 1465C-1472A.

от соединения — Сам Логос, или человек, с которым Тот соединяет Себя, или же оба, или ни тот, ни другой, или мы, или Бог? Ответ гласит, что это мы, которые искуплены. Однако то, что было даровано нам, было явлено во Христе-Первенце, Главе искупленного человечества:

> «Только по величайшему благодеянию к нам со стороны [Божественной природы] совершилось ее вочеловечение; так что Господний человек (*κυριακὸς ἄνθρωπος*) посредством ее сраствояющего соединения с Ним по ипостаси в Его собственной природе (*διὰ καθ' ὑπόστασιν πρὸς αὐτὸν συνανακρατικῆς ἑνώσεως αὐτῆς, εἰς τὴν ἰδικὴν φύσιν αὐτοῦ*), которое произошло первично, первовосприемлюще (*πρωτοδόχως*) и непосредственно, приобрел богатство обожения (*τὸν πλοῦτον τῆς ἐκθεώσεως*) как *Начаток нашего смешения*, *Первородный среди многих братьев*, и *Глава тела Церкви*. А к остатку человеческого смешения, остальным братьям от семени Авраама и телу Церкви перешли вторичным образом, через причастие и через посредничество следствия природного единства (*τὰ τῆς ὑπεργεσίας διὰ τῆς κατὰ φύσιν ἑνώσεως*) с Господним человеком, первым получившим пользу от нас. Ведь Он из того же смешения, даже если Он — *Начаток*, и Он единородный брат, даже если Он — *Первородный*, и Он из того же самого Тела, даже если Он как *Глава* является посредником для нас, будучи единственным *посредником между Богом и человеками, человеком Иисусом Христом*, Господом нашим»[122].

В этом тексте мы сталкиваемся с почти энтузиастической христологией обожения, источником которой является преувеличенное понимание единства (*ἕνωσις*) и синтеза (*σύνθεσις*). По мнению автора, Леонтий здесь почти оставил в стороне свое основополагающее различие между природным и ипостасным синтезом[123]. Открыты шлюзы для того, чтобы Божественное богатство хлынуло на человечество Христа как *Начаток* (*ἀπαρχή*) *нашего смешения* через признание того факта, что человек теперь стал «собственной природой» Бога Слова[124]. Согласно Леонтию Иерусалимскому, Бог и человек

---

[122] *Ibid.* PG T. 86. Col. 1468BC.

[123] Так, в цитированном выше месте (Contra Nestorianos, I. 18. PG T. 86. Col. 1468C) он говорит о *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'единстве по ипостаси' как *συνανακρατικὴ ἕνωσις* 'сраствояющем единстве' с человеческой природой.

[124] Автор понимает цитированное выше выражение *εἰς τὴν ἰδικὴν φύσιν αὐτοῦ* ('в Его собственной природе') как то, что человеческая природа есть 'Его собственная природа'. — *Прим. ред.*

столь тесно сошлись друг с другом, что излияние Божественных даров является естественным. По мнению автора, его глубокое проникновение в особенности соединения по ипостаси — в отличие от синтеза по природе — оказывается в данном случае в опасности или даже упраздняется. Своим хорошим началом Леонтий настолько обеспечил существенное единство во Христе, что проявление Божественного во Христе может быть обнаружено уже из этого единства. Христос является и остается одним Воплощенным Сыном Божиим как в кенозисе, так и в теозисе. Однако для Леонтия Иерусалимского полный образ Христа предполагает полноту Его человеческой природы, с телом и душой, и все то, что домостроительство Бога предоставляет в распоряжение Христа в качестве сверхестественных способностей и удостоверений:

> «Признано, что, восприняв нашу природу (*τὰ φυσικὰ ἡμῶν*), Господь не был лишен того, что выше нашей природы (*τῶν ὑπὲρ φύσιν ἡμετέραν*). Действительно, многое являет это: и Его бессеменное зачатие и нетленное рождение, которое отличается от нашего способа рождения, так же как и Его пост в течение сорока дней без ощущения голода, и тому подобное. Поэтому мы веруем, что во Христе это происходило [таким способом, который] превышает нашу природу (*ὑπὲρ τὴν φύσιν ἡμετέραν*), так что вместе с прихождением в бытие Его плоть была одушевлена, и плоть Божественного Логоса была одушевлена разумной и мыслящей душой»[125].

[125] Contra Nestorianos, II. 20. PG T. 86. Col. 1580D-1581A.

Морис Джеймс Даулинг

Христология Леонтия Византийского*

Содержание

Введение. Споры о человеческой природе Христа в древней Церкви 554

1. От новозаветных времен до Аполлинария 554
2. От Константинополя к Леонтию 558
3. Реакции на Халкидон 559

Раздел I. Леонтий Византийский. Обзор жизни и творчества 562

Раздел II. Защита Леонтием учения о двух природах 566

Тридцать глав против Севира 567
«Противоположные докетисты» (ἐναντιοδοκῆται) 573
Положительное учение Леонтия 577

1. Прояснение терминов 577
2. ἕνωσις κατ' οὐσίαν 'единство по сущности' и аналогия 'душа — тело' 582
3. *Communicatio idiomatum* ('взаимообмен свойств') 589
4. Христология и учение о Святой Троице 591

Раздел III. Леонтий Византийский и понятие ἐνυπόστατον ('воипостасное') 594
Аргументация Релтона 608

Раздел IV. Леонтий Византийский и оригенизм 614

Заключение 628

Библиография 630

---

* *Maurice James Dowling*. The Christology of Leontius of Byzantium (Diss.). The Queen's University of Belfast, 1982. Перевод с английского — *Кырлежев А.*

Введение

Споры о человеческой природе Христа в древней Церкви

1. От новозаветных времен до Аполлинария

С самого начала важнейшей частью вероучения Церкви была вера в *Иисуса Христа, пришедшего во плоти* (1 Ин 4:2). Защита этого догмата стала основной целью Свв. Отцов. Мы видим это уже у свт. Игнатия Антиохийского, который в своих посланиях, в частности, опровергал докетические тенденции и утверждал реальность человеческой природы Христа[1]. Позже, в обстановке более серьезных нападок на веру Церкви то с той, то с другой стороны, Тертуллиан утверждал, что во Христе было «две сущности» (utraque substantia). Человеческая сущность, рассуждал Тертуллиан, сохраняет свои основные свойства в соединении, и человечество Христа состоит не только из реальной человеческой плоти, но и из человеческой души[2]. Тертуллиан был, по сути, первым богословом, кто подчеркнул наличие у Христа человеческой души[3]. Тем самым он выразил тот сотериологический принцип, что Христос пришел спасти всего человека, а не только тело[4].

---

[1] См., например, *свт. Игнатий Антиохийский*. Послание к Магнезийцам, 11; Траллийцам, 9; Смирнянам, 1, 2, 3 и особенно Ефесянам, 7, где встречается знаменитая фраза, предвосхищающая позднейшее догматическое определение о «двух природах»: *Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.*

[2] *Тертуллиан*. Против Праксея, 27: Sed enim invenimus illum... Deum et hominem sine dubio secundum utramque substantiam in sua proprietate distantem: quia neque Sermo aliud quam Deus, neque caro aliud quam homo... Videmus duplicem statum, non confusum sed conjunctum in una persona, Deum et hominem Jesum... et adeo salva est utriusque proprietas substantiae. О плоти Христа, 10: ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus, quia salva non esset nisi per ipsum, dum in ipso.

[3] См. *Daniélou J.* A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. London, 1964–1977. Vol. 3. P. 385.

[4] *Тертуллиан*. О плоти Христа, 10.

Вопрос заключался в том, — как это понял уже Тертуллиан, не углубляясь в этот вопрос подробно[5], — чтобы утвердить единство Христа, сохраняя различие и целостность обеих Его природ. В одном отрывке у св. Ипполита Римского есть интересный штрих позднейших попыток охватить проблему. Как и Тертуллиан, св. Ипполит полагал, что Слово «стало во всем человеком, кроме греха», и это означало, что Слово восприняло «человеческую, другими словами, разумную душу»[6]. Тем не менее Ипполит настаивал, что человечество Христа не было отдельной или независимой сущностью:

> «Плоть не могла существовать (*ὑποστῆναι*) сама по себе отдельно от Слова, поскольку она имела свою ипостась (*τὴν σύστασιν*) в Слове. Так явился единый совершенный Сын Божий»[7].

Утверждение Оригеном полноты человеческой природы во Христе и его объяснение единства Христа шло далее, нежели любые прежние попытки. По словам А. Грильмайера[8], «Ориген — это богослов, более всех других рассуждавший о душе Христа», но его учение по этому вопросу «перегружено особыми антропологическими и христологическими концепциями, которые впоследствии были отброшены или, по крайней мере, серьезно оспорены». Ориген учил, что человеческая душа Христа в действительности была одним из прочих членов вечного мира *λογικοί* ‘разумных существ’, соединившись со Словом в любви. Согласно Оригену, такой союз Божественного и человеческого возник в предсуществующем духовном мире, и Воплощение затем стало вторым этапом в этом союзе. Более того, при Воплощении душа действовала наподобие посредника, соединяя вместе Слово и человеческую плоть, которые вследствие платоновского дуализма Оригена должны были оставаться отделенными друг от друга:

> «При посредстве этой сущности души между Богом и плотью (ибо Божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника) Бог, как мы сказали, рождается человеком,

---

[5] *Тертуллиан.* Против Праксея, 27.

[6] *Св. Ипполит Римский.* Против Ноэта, 17: *Θεὸς Λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπείαν, λογικὴν δὲ λέγω, γεγονὼς πάντα ὅσα ἐστὶν ἄνθρωπος ἐκτὸς ἁμαρτίας.*

[7] Ibid., 15: *οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι ἠδύνατο διὰ τὸ ἐν Λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν. οὕτως οὖν εἷς Υἱὸς τέλειος Θεοῦ ἐφανερώθη.*

[8] См. *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975. P. 146.

потому что для этой средней сущности не было противоестественно принять тело, и, с другой стороны, этой душе, как сущности разумной, не было противоестественно воспринять Бога, в Которого, как мы сказали выше, она уже всецело вошла, как в Слово, Премудрость и Истину»[9].

Однако хотя Ориген подчеркивал посредническую роль души Христа и слишком выделял принцип, что весь человек не был бы искуплен, если бы Христос не воспринял всего человека[10], но в действительности в его сочинениях человеческая природа Христа обладала в некотором смысле пассивным статусом. Слово проявляется прежде всего как *ἡγεμονικόν* 'руководящее начало' человека Иисуса.

«Таким образом, можно отметить две противоположные тенденции в этой христологии. Одна следует в русле традиции Церкви в отношении различия двух природ... Другая стремится к уничтожению человеческого начала в Господе»[11].

Это один из примеров многогранности Оригена как богослова, которого можно рассматривать в качестве предвестника как александрийского, так и антиохийского подхода к христологии.

Несмотря на всю свою непоследовательность и умозрительность, Ориген поставил такие жизненно важные вопросы, как имел ли Христос человеческую душу и какое значение могло бы иметь присутствие этой души для христологии. Оригеновское толкование Воплощения казалось многим попыткой представить Христа человеком, с душой и телом, в исключительной степени вдохновленным Словом. Вскоре после смерти Оригена случай с Павлом Самосатским спровоцировал оригенистов из числа священнослужителей представить понимание Христа, которое полностью исключало идею существования у Него человеческой души. Антиохийский собор 268 г., осудив Павла, в некоторой степени предвосхитил аполлина-

---

[9] *Ориген.* De principiis, II.6.3. — Такой же точки зрения придерживался *свт. Григорий Богослов*, ср. его Oratio 38.14: *ὁ ὢν γίνεται, καὶ ὁ ἄκτιστος κτίζεται, καὶ ὁ ἀχώρητος χωρεῖται, διὰ μέσης ψυχῆς νοερᾶς μεσιτευούσης θεότητι, καὶ σαρκὸς παχύτητι.* Oratio 29.20: *διὰ μέσου νοὸς ὁμιλήσας σαρκί, καὶ γενόμενος ἄνθρωπος, ὁ κάτω θεός.* Epist. 101.49: *καὶ ἀπαιδεύτου; Ὁ νοῦς τῷ νοὶ μίγνυται, ὡς ἐγγυτέρῳ καὶ οἰκειοτέρῳ καὶ διὰ τούτου σαρκὶ μεσιτεύοντος θεότητι καὶ παχύτητι.* — В том виде, который это учение получило у свт. Григория, оно перешло в дальнейшее богословие, например, к преп. Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину (см. Expositio fidei, III.50; III.62). — *Прим. ред.*

[10] *Grillmeier.* P. 148.

[11] Ibid. Ср. *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1977. P. 157.

ризм[12]. Действительно, в период после Оригена мы видим безмолвное допущение схемы *Λόγος — σάρξ* 'Слово — плоть' в христологии, и именно внутри этой схемы зародился арианский спор.

Арианство приписывало Слову психологическую и духовную ограниченность и зависимость от Отца, которые можно усмотреть во Христе Евангелий. Из этого, равно как и из понятия абсолютного единства Божества было выведено заключение, что подобная субординация должна определять существование Слова и до Его Воплощения. Более того, ариане действовали внутри не вызывающей возражений схемы, общей как для них, так и для их оппонентов, которые описывали Воплощение как нераздельное соединение Слова и плоти, в котором Слово является животворящим и руководящим началом плоти, а также единственным разумным субъектом всех состояний Христа. Внутри этой схемы ариане могли доказывать, что для Божественной сущности невозможно вступить в столь близкое соединение с материальной плотью, и в таком случае тот, кто воплотился, не был истинным Богом. Таким образом, может быть доказано, что хотя арианство предшествовало аполлинаризму по времени, тип христологии, благодаря которому возникло арианство, был «аполлинаристский». По словам Грильмайера, «аполлинаристский взгляд на физическое, жизненное соединение Логоса и плоти уже содержал в себе начало искажения трансцендентности Логоса, которую последовательно развило арианство»[13]. Примечательно, что ни на Никейском соборе, ни в сочинениях свт. Афанасия Великого мы не видим никакой попытки нападения на позицию ариан приписыванием психологической и духовной ограниченности Христа Его человеческой душе. Вполне естественно, что подходящий ответ аполлинаризму был основан на сотериологическом принципе, окончательно сформулированном в известном выражении свт. Григория Назианзина: *Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον, ὃ δὲ ἥνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σῴζεται* Что не воспринято, то не уврачевано; а что соединяется с Богом, то и спасается[14], а не на каком-то антиарианском стремлении сделать человеческую душу Христа своего рода буфером между Словом и плотью[15].

---

[12] *Grillmeier*. P. 168. Впрочем, Келли в последнем издании своей книги ставит под сомнение достоверность данных, относящихся к Антиохийскому собору. *Kelly*. P. 159.

[13] *Grillmeier*. P. 330.

[14] *Свт. Григорий Назианзин*. Epist. 101.32.2-3.

[15] Хотя у самого свт. Григория Назианзина это так и есть. См. выше. — *Прим. ред.*

2. От Константинополя к Леонтию

Константинопольский Вселенский собор 381 года проложил водораздел в ранней христологии. Этот собор формально осудил арианство в Церкви на территории Византийской империи; на аполлинаризм были также наложены санкции. Полнота Божественной и человеческой природы Христа были провозглашены как официальное учение Церкви. Однако если поражение арианства представляет собой конец каких-либо серьезных возражений в древней Церкви против учения о Божестве Христа, то осуждение аполлинаризма не решило проблему истолкования человечества Христа и отношений между Божественной и человеческой природой в Воплощении. Теперь должны были начаться сражения на этом фронте.

Как в «александрийском», так и в «антиохийском» лагере осуждение Аполлинария было воспринято без всякого колебания. Представители обеих сторон признавали полную человеческую природу во Христе, настаивая на том, что в ней обязательно присутствует разумная душа. Проблема была в том, что одна из сторон делала ударение на единстве Богочеловека и учила о *communicatio idiomatum* ('взаимообмене свойств'), в то время как другая сторона утверждала двойственность и различие двух природ после их соединения, подчеркивая, что две природы не смешались, и что каждая из них сохранила свои особые свойства. Сравнительный анализ христологии свт. Кирилла Александрийского и блаж. Феодорита Кирского показывает, что, при использовании одних и тех же составляющих полной человеческой и истинной Божественной природы Христа, позиции сторон могли перейти в острый взаимный конфликт, даже если допустить, что столкновение экклезиологических интересов и личных пристрастий затуманивало предмет обсуждения. О двух этих подходах к христологии можно сказать, что они подверглись *reductio ad absurdum* ('сведению к абсурду') в евтихианстве и несторианстве соответственно. Для того чтобы попытаться разрядить атмосферу, Халкидонский Вселенский собор предложил синтез важнейших утверждений (emphases) противоположных сторон: единство Христа как *εἷς καὶ αὐτός* 'один и тот же', *ἓν πρόσωπον* 'одно лицо' и *μία ὑπόστασις* 'одна ипостась', две природы, признанные существующими нераздельно и неразлучно, и двойство этих природ, чье различие не устраняется единством и которые сохраняют свои *ἰδιότητες* 'особенности', не предполагая смешивания или изменения. Но халкидонский синтез вскоре оказался тезисом, на который был уже готов антитезис.

3. Реакции на Халкидон

Огромная часть Восточной Церкви отвергла Халкидон как противоречащий учению Кирилла, Никейскому собору и христианской истине о лице Христа. Хотя приблизительно около века после Халкидонского собора не было формального раскола или основания «монофизитской церкви», но в Церкви Восточной части империи существовала реальная угроза этого[16]. Как показал случай с *Энотиконом* императора Зинона, любая попытка установить согласие по этому вопросу была неприемлема для многих, если только она явно не отвергала Халкидонский орос, а прохалкидонские настроения на Востоке были слишком сильны, чтобы позволить подобное отвержение (не говоря уже о поддержке Халкидона на Западе).

Мнения антихалкидонитов разделились. Некоторые не принимали осуждение Евтихия и учили христологии, похожей на его христологию (например, Юлиан Галикарнасский, который был за это осужден). Другие соглашались с осуждением Евтихия как с законным, но для них Халкидонская формула «двух природ» была то же, что и анафема. Независимо от того, сочувствовали ли они Евтихию или нет, многие Восточные воспринимали халкидонское вероопределение не иначе как перефразированное несторианство. Оно предлагало то, что в их глазах вызывало величайшее отвращение — боговдохновенного человека, независимое человеческое лицо[17],

---

[16] *Frend W. H. C.* The rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1979. Chap. 2, 4.

[17] Следует отметить, что в Халкидонском оросе нет ни слова о *человеческом* лице Христа, но лишь об «одном лице и одной ипостаси» двух природ. Здесь для удобства приводим сам текст ороса. — *Прим. ред.* *Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτὸν ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας, πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστὸν υἱὸν κύριον μονογενῆ, ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον, οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωιζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν μονογενῆ θεὸν λόγον κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσεν καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον.*

которым обладало Слово. Они полагали, что идея двух природ вынуждала признать две ипостаси, которые существуют вместе в случайном, а не необходимом соединении. Они рассматривали формулу свт. Кирилла Александрийского как единственный оплот, сохраняющий реальность Воплощения. Все состояния (experiences) Христа должны быть приписаны одному субъекту, Слову, и ничто из этого не может быть приписано отдельному человеческому субъекту. Спасение было достоверно только в том случае, если Спаситель был Богом, явившимся во плоти, а не боговдохновенным человеком, и только тогда причастие Евхаристии становится причастием Плоти Бога, а не выдающегося человека.

Одно классическое выражение монофизитской христологии содержится в трудах *Севира Антиохийского* († 538 г.)[18]. Как и халкидониты, Севир верил, что Христос имел одну ипостась и одно лицо, но в отличие от них он не мог принять идею существования двух природ после их соединения. Севир широко использовал платоновскую эпистемологию с ее представлением о единой реальности, простирающейся через различные уровни бытия. Человечество Христа на тварном уровне было отражением (iconic representation) Его Божества, и обе эти природы существовали вместе как одно целое (one identity). Таким образом, Севир дал другое выражение классической формуле свт. Кирилла Александрийского *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* 'одна природа Бога Слова Воплощенная', под которой Севир полностью подписался. По Севиру, человеческая природа Христа не находится в том же отношении к Слову, как например, пророк к Богу. Отношения между человеческой природой и Словом аналогичны отношениям между человеком и его плотью, где плоть является отражением (iconic representation) души на чувственном уровне и не имеет независимого жизненного принципа помимо души. Как и свт. Кирилл, Севир признавал, что в мысленном представлении или теоретически мы можем провести различие между двумя видами действий во Христе, однако мы не можем рассматривать эти действия в воплотившемся Христе как исходящие из разных источников. Христос один по лицу и по бытию (in identity and in being), хотя можно сказать, что Ему принадлежат два ряда логически различимых свойств. Единство Христа превосходит двойство. Основным фактом является личность воплотившегося Слова; именно Ему при-

[18] См. *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies. Part I. Oxford, 1976; *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. London, 1961. P. 254-301.

надлежат вышеупомянутые свойства не потому, что соединение двух источников и форм деятельности делают Его тем, кто Он есть, и не потому, что смешение природ по образу смешения физических сущностей делают Его тем, кто Он есть. Скорее они принадлежат Христу как свойства, которые позволяют определить, что есть Христос.

Итак, Севир отверг положение Евтихия о смешении двух природ. Он также отверг и умаление Аполлинарием целостности человеческой природы во Христе. Слово, действуя на тварном уровне бытия, проявляет Себя посредством особых свойств как тела, так и души, и, таким образом, Оно есть совершенный представитель человечества, наш образец и Учитель во всех человеческих делах.

Леонтий Византийский написал свои христологические трактаты в контексте постхалкидонских споров. Он полагал, что Халкидон сделал важный акцент как на человеческой природе Христа, так и на различии природ после их соединения. Он также считал, что такие богословы, как Севир, заблуждались, думая, будто ссылка на две природы после соединения необходимо предполагает разделение Христа. Леонтий старался проложить средний путь между грубым разделением двух природ, которое он нашел у таких богословов, как Феодор Мопсуестийский и Несторий, и фактическим уничтожением человечества Христа, которое он обнаружил у богословов-монофизитов, таких как Севир и Юлиан. Действуя так, Леонтий предложил не столько оригинальное решение вопроса о сохранении истинного и совершенного человечества во Христе в контексте исповедания единства Его лица, сколько мощную защиту позиции, утвержденной на Халкидонском соборе.

Раздел I

Леонтий Византийский
Обзор жизни и творчества

Между исследователями наблюдается существенное разногласие в вопросе о том, кем был Леонтий и что он написал. Классическое исследование по этой теме — работа Фридриха Лоофса (Friedrich Loofs)[1]. Лоофс, перечисляя двадцать Леонтиев, упомянутых в церковных документах правления Юстина I и Юстиниана[2], первым выдвинул хорошо обоснованную гипотезу, по которой Леонтий, написавший несколько богословских трактатов, связанных с христологическими спорами начала VI века, был монахом-оригенистом, которого упоминает Кирилл Скифопольский в *Житии святого Саввы.* Кирилл ссылается на «одного из монахов, родом из Византии, по имени Леонтий»[3]. Loofs показал, что этот Леонтий написал работы, известные на сегодняшний день как

Contra Nestorianos et Eutychianos («Против несториан и евтихиан»)[4],

Epilysis («Разрешение», или *Solutio argumentorum a Severo objectorum*, «Разрешение аргументов, предложенных Севиром», сокр. *Эпилисис*)[5],

Capita Triginta contra Severum («Тридцать глав против Севира»)[6].

Лоофс доказал, что Леонтий Византийский также написал, по крайней мере в первоначальном виде, два трактата, известные как

Contra Monophysitas («Против монофизитов») и

---

[1] *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schiftsteller der griechische Kirche. Leipzig, 1887.

[2] *Loofs*. S. 226.

[3] *τὶς τῶν μετ' αὐτοῦ μοναχῶν Βυζάντιος τῷ γένει Λεόντιος ὀνόματι εἷς ὑπάρχων τῶν μετὰ τοῦ Νόννου εἰσδεχθέντων ἐν τῇ Νέᾳ λαύρᾳ μετὰ τὴν 'Αγαπητοῦ τοῦ ἡγουμένου κοίμησιν τῶν 'Ωριγένους δογμάτων ἀντιλαμβανόμενος. τῆς γὰρ ἐν Χαλκηδόνι συνόδου προίστασθαι προσποιούμενος ἐγνώσθη τὰ 'Ωριγένους φρονῶν* (*Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae / Ed. E. Schwartz // Kyrillos von Skythopolis. Texte und Untersuchungen 49. 2. Leipzig: Hinrichs, 1939. S. 176.11-16). См. *Loofs*. S. 274-297.

[4] PG T. 86. Col. 1267-1396.

[5] PG T. 86. Col. 1915-1946.

[6] PG T. 86. Col. 1901-1916.

Contra Nestorianos («Против несториан»)[7], которые традиционно приписывались Леонтию Иерусалимскому.

Некоторые более современные авторы, чем Лоофс, доказывали позже, что Леонтий Иерусалимский и Леонтий Византийский — это одно и то же лицо[8], хотя этот тезис уже был убедительно опровергнут Марселем Ришаром (Marcel Richard) в работе *Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance*[9]. Такое отождествление двух Леонтиев не получило широкого признания в наши дни. Например, оно отвергается Дэвидом Эвансом (David Evans)[10] и Брайаном Дейли (Brian Daley)[11], которые приписывают трактаты *Против монофизитов* и *Против несториан* именно Леонтию Иерусалимскому, отличая его от Леонтия Византийского.

В издании Ватиканской рукописи X в. трудов Леонтия наряду с трактатами *Против несториан и евтихиан*, *Эпилисис* и *Тридцать глав против Севира* был включен трактат, известный как *Adversus fraudes Apollinaristarum* («Против подлогов аполлинаристов»)[12]. Этот трактат был также включен в латинский перевод Леонтия XVI–XVII вв., сделанный иезуитом Франциско Торресом (Francisco Torres, или Turrianus), осуществленный, скорее всего, с Ватиканского издания (хотя Лоофс так не считал)[13]. Этот труд — не богословский трактат, а скорее сборник извлечений из работ Аполлинария и двух его учеников, который был составлен для того, чтобы показать, что многие «цитаты», использовавшиеся монофизитами, на самом деле не были высказываниями православных Отцов, а принадлежали Аполлинарию. Авторство Леонтия в отношении этого трактата было подвергнуто сомнению, и Риз (Rees) предположил, что этот трактат принадлежит Иоанну Скифопольскому[14]. Дейли был готов принять авторство Леонтия, хотя он также допускал, что «авторство его спорно»[15].

---

[7] PG T. 86. Col. 1399-1902. *Loofs*. S. 163-197.

[8] Например, *Rees S.* The Literary Activity of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies (далее JTS), XIX/1, 1968; *Watt J. H. I.* The Authenticity of the Writings ascribed to Leontius of Byzantium // Studia Patristica, VII. Berlin, 1966.

[9] См. Mélanges de Science Religieuse, I. 1944.

[10] *Evans D.* Leontius of Byzantium: an Origenist Christology. Washington, 1970 (далее LBOC). P. 1 и далее.

[11] *Daley B.* The Origenism of Leontius of Byzantium // JTS, 27/2, 1976 (далее OLB). P. 333.

[12] PG T. 86. Col. 1947-1976.

[13] *Loofs*. S. 11 и далее.

[14] *Rees*. P. 241.

[15] *Daley B.* Leontius of Byzantium: a Critical Edition of his Works, with Prolegomena. D. Phil. Thesis. Oxford, 1978 (далее D. Phil.). P. lvi и далее.

Другая работа, которая ассоциируется с именем Леонтия Византийского — это трактат *De sectis* («О сектах»)[16]. В нем описываются различные ереси (начиная с иудеев), потрясавшие Церковь, а также защита Халкидонского собора от клеветников. Однако на сегодняшний день общепризнано, что Леонтий не был автором этой книги[17].

Итак, большинство исследователей творчества Леонтия считают, что он был автором трех работ:

Против несториан и евтихиан,
Эпилисис и
Тридцать глав против Севира.

Название первой работы требует объяснения. Труд, известный под этим названием, на самом деле представляет собой собрание из трех текстов, первый из которых и носит это название. Остальные два, собранные под названием *Против несториан и евтихиан* (*Contra Nestorianos et Eutychianos*) — это, во-первых, полемика с ἀφθαρτοδοκῆται 'афтартодокетами', то есть последователями Юлиана Галикарнасского, разделявшими его учение о нетлении человеческой природы Христа от рождения. Во-вторых, это полемика с Феодором Мопсуестийским и, в меньшей степени, Диодором Тарсским, которых Леонтий рассматривает как духовных отцов Нестория. Объединение этих работ под единым названием *Против несториан и евтихиан* является традиционным, и для удобства мы будем ссылаться на них как

Contra Nestorianos et Eutychianos 1,
Contra Nestorianos et Eutychianos 2,
Contra Nestorianos et Eutychianos 3.

Сам Леонтий не предусмотрел для них более подходящих названий.

Затруднительно точно определить даты жизненного пути Леонтия. Нам ничего не известно о его родителях и ранних годах жизни, однако качество его трудов говорит о хорошем образовании и значительной компетентности в области богословия (несмотря на скромность самого Леонтия, обнаруживаемую во введении к *Contra Nestorianos et Eutychianos*). Родился Леонтий в последней четверти

[16] PG T. 86. Col. 1193-1268.

[17] См. *Rees S.* The *De sectis*. A treatise attributed to Leontius of Byzantion // Journal of Theological Studies, 40. 1939; *Daley*. D. Phil. P. lviii.

V века. В какой-то момент он удалился в один из палестинских монастырей[18]. Здесь он проявил выдающиеся способности и входил в состав особой миссии преп. Саввы Освященного в Константинополь в 531 году. Он был вовлечен в богословский спор, разгоревшийся в столице, и принимал участие в собеседовании православных и монофизитов в 532 году. Леонтий участвовал также в соборе 536 года, закончившемся поражением монофизитов[19].

Таким образом, Леонтий был важным свидетелем христологических споров на Востоке в течение столетия после Халкидона. Что касается датировки его работ, то трактат *Тридцать глав против Севира* не может быть точно датирован, но Дейли предполагает, что данный трактат ближе к христологическим спорам середины 530-х гг[20]. Эванс доказывает, что *Contra Nestorianos et Eutychianos* и *Epilysis* были опубликованы в Константинополе между 540 и 543 гг. (причем *Epilysis* является ответом на критику *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1), и что Леонтий умер около 543 г.[21] Дейли доказывает, что Леонтий умер в 544 г. или около того, и что между изданием эдикта Юстиниана против Оригена (543 г.) и кончиной Леонтия как раз и прошел самый плодотворный с богословской и литературной точки зрения год его жизни. В это время большинство его работ было написано или приведено в окончательный вид[22]. Такая датировка частично основана на отождествлении Леонтия Византийского с монахом-оригенистом, о котором упоминает Кирилл Скифопольский. Кирилл сообщает, что Леонтий, о котором он пишет, умер до издания Юстинианом эдикта против *Трех Глав*, обычно датируемого 544 г.[23]

Под давлением разгоревшихся христологических и оригенистских споров и особенно эдикта 543 г. Леонтий чувствовал, что должен доказать свою православность. Существуют разные мнения, насколько удовлетворительно ему это удалось, но все же он сумел в столь смутное время сохранить свою репутацию относительно незапятнанной.

---

[18] Возможно, в Новую Лавру. См. *Cyrillus Scythopolitanus*. Vita Sabae. P. 176.12-14. — *Прим. ред.*

[19] Подробную дискуссию о проблемах реконструкции жизненного пути Леонтия см. *Evans*. LBOC. Ch. 6.

[20] D. Phil. P. xxxix.

[21] LBOC. P. 2 и далее.

[22] Ibid. P. xxv.

[23] См. *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le Controversie Cristologiche, 431-553. Brescia, 1980. P. 209.

Раздел II

Защита Леонтием учения о двух природах

«Леонтий был первым схоластиком» — это известное высказывание А. Гарнака[1] может показаться риторическим упрощением, но оно обращает внимание на тот факт, что Леонтий был одним из первых богословов, который ввел в богословие аристотелизм, чтобы защитить вероопределения Вселенских соборов. Высказывание Гарнака цитируется также в связи с неясностями богословия Леонтия, и сам Гарнак допускает несправедливое суждение о том, что у Леонтия «Халкидонский догмат затерялся в философском богословии»[2]. Престиж (G. L. Prestige) оценивает Леонтия подобным же образом: «Он был погружен в абстрактную логику и имел назойливую страсть к формальной классификации»[3]. В другом месте Престиж пишет:

> «Действительно, Леонтий Византийский придал Халкидонскому учению логическую форму, которая в некоторой степени обязана изучению свт. Кирилла Александрийского. Он продемонстрировал значительное техническое усовершенствование прежних изложений. Однако эти достоинства имели и оборотную сторону: используя формальную и абстрактную философию, Леонтий сумел достичь вразумительного и в то же время православного объяснения единства Христа в двух Его природах, но результат был столь абстрактным, техническим и скучным, что он привлек внимание разве что профессиональных богословов»[4].

Сложность изложения христологии у Леонтия является причиной того, что, хотя его имя часто упоминается в работах по истории христианского учения, его труды недостаточно хорошо изучены. Ни на одном языке не было издано полного перевода всех его трудов, за

---

[1] *Harnack A.* History of Dogma. N. Y., 1958. Vol. IV. P. 232.

[2] Ibid. P. 234.

[3] *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. London, 1956. P. 270.

[4] *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. London, 1958. P. 145. *Möller C.* Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // A. Grillmeier und H. Bacht (eds.). Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1953–1962. Bd. I. S. 638: «Леонтий… стремится обольстить нас своим псевдофилософским жаргоном».

исключением латинского[5]. Необходимо признать, что рассуждения о субстанции, роде, виде, индивиде, атрибутах субстанции, отделимых и неотделимых акциденциях и т. д. мало привлекательны для неспециалистов. К счастью, можно оценить вклад Леонтия в христологию и не вдаваясь в детали его изложения. Несмотря на неясность его аргументации во многих случаях одно совершенно очевидно: Леонтий был защитником Халкидона. Он считал, что не только возможно, но и необходимо мыслить в терминах «двух природ после соединения».

Тридцать глав против Севира

Начнем наш анализ защиты Леонтием учения о двух природах с рассмотрения трактата *Тридцать глав против Севира* (сокр. *Capita Triginta*)[6]. Этот труд, состоящий из тридцати «глав» (некоторые главы состоят всего лишь из нескольких фраз), может служить в качестве удобного введения в богословие Леонтия из-за своей краткости, а также потому, что приведенные в нем аргументы более просты, нежели в других работах Леонтия. *Capita Triginta* в сжатом виде развивают те же доказательства, которые приведены в более развернутой форме в *Contra Nestorianos et Eutychianos* и *Epilysis*; и это, возможно, является одной из причин того, что данный трактат Леонтия был наиболее популярен в Византийском мире[7]. Мы оставляем без внимания вопрос, верно ли понял Леонтий Севира и выразил ли он ясно его точку зрения. Было доказано, что различия между этими двумя богословами не столь уж велики, как Леонтий хотел это показать в своей полемике, и что они лежат, главным образом, в области терминологии[8]. Так как мы исследуем скорее христологию Леонтия, чем христологию Севира, то мы сосредоточим наше внимание более на природе его критики, чем на ее обоснованности, поскольку это даст нам возможность глубже понять учение самого Леонтия. Как и во всех богословских спорах, критика не всегда бывает обоснованной.

---

[5] Дейли сделал для себя полный английский перевод, который он надеется издать в ближайшем будущем. — Следует отметить, что до сих пор этот перевод остается неопубликованным. — *Прим. ред.*

[6] PG T. 86. Col. 1901-1916.

[7] См. *Daley*. Phil. P. xxxix.

[8] См., например, *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908. S. 119-125; *Harnack*. P. 236.

Основные аргументы, изложенные Леонтием в *Тридцати главах*, могут быть сформулированы следующим образом:

• 1. Божество и человечество — не одно и то же по природе[9]. Если Христос — и Бог, и человек, но и не некая смесь, то правомерно говорить о разных природах, а поэтому и о двух природах в состоянии Воплощения. Если Христос ἐκ δύο φύσεων 'из двух природ', и обе они не исчезли в соединении, то о Нем можно говорить как о существующем ἐν δύο φύσεσιν 'в двух природах'[10]. Отрицание δύο φύσεις ἐν Χριστῷ μετὰ τὴν ἕνωσιν 'двух природ во Христе после соединения'[11] в действительности означает отрицание того, что после соединения во Христе остается и Божество, и человечество, и, таким образом, означает отрицание реальности Воплощения[12].

• 2. Севир и его единомышленники были готовы принять различение природ после соединения, но только в логическом отношении. Они отказывались перечислять природы после соединения и говорить, что их две[13]. Леонтий критиковал этот, как он считал, страх перед числом два. Он утверждал, что Христос есть единство, и говорить о двух природах не значит разрывать это единство. Почему, когда говорится о двух природах, предполагается именно разделение, а не различие? Если перечисление обозначает разделение, тогда вещи, которые соединены, никак нельзя перечислять, а вещи, которые перечисляют, никак не могут быть соединены (μηδὲν ἀριθμεῖσθαι τῶν ἡνωμένων ἢ μηδὲν ἡνῶσθαι τῶν ἀριθμουμένων), но это нелепо — τοιαύτην ἐξουσίαν τῷ ἀριθμῷ διδόναι 'приписывать такую силу числу'[14].

---

[9] Capita Triginta, 1; ср. 20-21.

[10] Capita Triginta, 3; ср. 6.

[11] Capita Triginta, 4.

[12] На протяжении целого века предпочтение той или иной формулы — ἐκ δύο φύσεων или ἐν δύο φύσεσιν — являлось своего рода критерием православности христологии того или иного богослова. Леонтий с особым акцентом поддерживает вторую формулу, так как она подчеркивает реальность присутствия двух природ в Воплощении и содержится в Халкидонском вероопределении, в противоположность первой формуле, которая рассматривает две природы в смысле теоретической основы для Воплощения и предполагает, что реальное различие между двумя природами не может быть частью реальности Воплощения.

[13] Capita Triginta, 5; ср. место в *Эпилисисе*, где Леонтий критикует тех, которые готовы τῇ ἐπινοίᾳ μόνῃ τὰς φύσεις γνωρίζειν 'признавать природы только в представлении' (PG T. 86. Col. 1932D12).

[14] Capita Triginta, 8; ср. 7, 29. В *Эпилисисе* Леонтий использует пример с «десятью локтями древесины», как иллюстрацию того, что возможно перечисление без разделения (PG T. 86. Col. 1920C10 и далее).

Более того, если в каждом случае, когда мы имеем дело с каким-либо сочетанием, нам запрещено пересчитывать или перечислять различные элементы этого сочетания (*εἰ πᾶσα σύνθεσις... τὸν ἀριθμὸν ἐκβάλλει τῶν συντεθειμένων* — 'если всякое сочетание изгоняет число сочетаемых')[15], тогда как мы можем говорить, как это делается в Св. Писании, о различных частях человека, или о том, что день разделяется на двенадцать часов, или же о том, что Закон кратко выражен в десяти заповедях? Говоря о Христе, Севир и другие готовы допустить различие, но в то же время не готовы принять, что различие возможно только между различными реальностями (*ἡ διαφορὰ διαφερόντων ἐστὶ διαφορά*)[16], в данном случае — двумя различными природами.

Свт. Кирилл Александрийский подчеркивал, что не до́лжно разделять человеческую и Божественную природы после соединения. Хотя он признавал, что различие между природами не было упразднено соединением[17], главное направление его мысли заключалось в том, что «у нас есть *умственное представление* различия двух вещей, которые были соединены (*ὁ μὲν νοῦς φαντάζεται τὸ ἑτεροφυὲς τῶν ἑνωθέντων*)»[18], и что «хотя мы различаем *их чистой мыслью* и признаем их различие *как бы в простом созерцании, или умственном представлении* (*ἐν ψιλαῖς διελόντες ἐννοίαις καὶ ὡς ἐν ἰσχναῖς θεωρίαις ἤτοι νοῦ φαντασίαις τὴν διαφορὰν δεξάμενοι*), тем не менее мы не разделяем их самих и не мыслим их всецело разделенными друг от друга. Мы считаем, что они принадлежат одному человеку так, что две природы уже не две, но вместе составляют одно живое существо»[19]. Леонтий же, по существу, обвиняет Севира в том, что тот слишком жестко следует за этим направлением мысли Кирилла и не может понять, что в случае Воплощения простое разделение в мысли — это абсурд. Возможно, Леонтий в какой-то степени виноват в том, что представляет своего оппонента в карикатурном виде, и прав Юнглас (Junglas), когда замечает по поводу критики Леонтием севировского «страха перед числами»:

---

[15] Capita Triginta, 30; ср. 10.

[16] Capita Triginta, 23.

[17] Например, во Втором письме Несторию.

[18] Второе письмо к Сукцесу. PG T. 77. Col. 240C.

[19] Ibid. PG T. 77. Col. 245A и далее. В этом предложении Кирилл говорит о соединении тела и души в человеке, но он считает, что, говорим ли мы о теле и душе в человеке или о Божестве и человечестве во Христе, различение это является только умственным (*κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν*).

«Действительно ли Севир имел такое запутанно-наивное представление о числе, остается весьма сомнительным вопреки уверенности Леонтия»[20].

3. Оппоненты Леонтия готовы были признать, что Христос после соединения проявляет как Божественные, так и человеческие свойства. Однако свойства не могут существовать сами по себе, поскольку они могут быть только *свойствами чего-то* (*αἱ ἰδιότητες οὐχ ἑαυτῶν, ἀλλὰ τινῶν εἰσιν ἰδιότητες*)[21]. Если во Христе два разных типа свойств, значит, и субъектов, свойствами которых они являются, тоже должно быть числом два. Эти свойства не могут быть свойствами Божества и человечества, рассматриваемых абстрактно; они могут быть только свойствами Божества и человечества, актуально присутствующих во Христе[22]. В Воплощении Божественные и человеческие свойства различаются, потому что две природы остаются различными действительно, а не только логически или номинально.

В этой аргументации с очевидностью присутствует влияние аристотелизма. Леонтий воспринял аристотелевский принцип, согласно которому категорию отношения можно применять только к сущностям, которые существуют одновременно; ее нельзя применять к наборам свойств, так как свойства реальны только постольку, поскольку они суть свойства определенной сущности.

4. Упрямая приверженность формуле «одна Воплощенная природа Бога Слова» (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*) приводит к абсурдным утверждениям, например:

a) Оппоненты Леонтия говорили об «одной сложной природе» (*μία σύνθετος φύσις*), но слово *σύνθετος* ‘сложный’ является излишним, коль скоро, подчеркивая единство, они отрицают реальность присутствия двух природ, которые и образовали союз. Они также могли бы говорить о Христе как простой (*ἁπλῆς*) природе, ибо именно это они и подразумевают (*τὸ γὰρ αὐτὸ ἐκ τῆς ἁπλῆς τε καὶ συνθέτου ἀποδέδοται νόημα*)[23].

b) Эта формула сама по себе приводит к ошибкам Аполлинария и Евтихия. Ее можно истолковать в смысле неразличимого единства или же единства, ставшего результатом смешения.

---

[20] *Junglas*. S. 121.
[21] Capita Triginta, 22.
[22] Capita Triginta, 6, 28; ср. 9.
[23] Capita Triginta, 15.

Если она означает, что одна природа Слова открылась не просто таковой, какова она сама по себе, но в соединении с плотью (*ὅτι μία οὖσα ἡ τοῦ Λόγου φύσις οὐ μόνον καθ' ἑαυτὴν ἀλλὰ μετὰ σαρκὸς οὖσα θεωρεῖται*)[24], тогда не имеет смысла говорить об «одной природе», поскольку Слово, пребывающее в союзе с плотью, по природе не то же самое, что плоть, с которой Оно соединилось. (Леонтий обозначает этот пункт в форме сжатого вопроса: *πῶς ἡ μετὰ σαρκὸς τοῦ Λόγου φύσις, τῇ φύσει τῆς σαρκὸς τῇ μετὰ τοῦ Λόγου οὔσῃ, μία τῇ φύσει ἐστί, ἢ πῶς μὴ οὖσα μία τῇ φύσει μία φύσις λεχθήσεται*; 'Каким образом природа Слова вместе с плотью является одной по природе с природой плоти, существующей вместе со Словом, или как, не будучи одной по природе, будет называться одной природой?')[25].

c) Если Христос единосущен Отцу, но также единосущен и людям, возможно ли и то, и другое, если Он есть *μία φύσις* 'одна природа'? Если же утверждается, что Он наполовину единосущен Отцу и наполовину единосущен нам (*τὸ μὲν ἥμισυ εἶναι τῷ Πατρί, τὸ δὲ ἥμισυ ἡμῖν ὁμοούσιον*), тогда имеет место отрицание Его совершенного Божества и совершенного человечества (*τὸ τέλειον τῆς θεότητος τοῦ Χριστοῦ καὶ τῆς κατ' αὐτὸν ἀνθρωπότητος*)[26].

Нападая на выражение *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* 'одна Воплощенная природа Бога Слова', Леонтий рисковал вызвать особенно страстную реакцию у своих читателей. Эта формула, весьма почитаемая благодаря ее ассоциации со свт. Кириллом Александрийским, для многих выражала само существо тайны Воплощения, и в их глазах единственной честной альтернативой ей было откровенное несторианство.

5. Если по отношению к Троице мы говорим о Трех Ипостасях (*ὑποστάσεις*) и одной сущности (*οὐσία*), почему мы не должны принимать, что в Воплощении две сущности и одна Ипостась?[27]

Эта тема развивается в *Contra Nestorianos et Eutychianos* и в *Epilysis*. Леонтий утверждает, что о двух природах Христа говорится не потому, что «две» отвечают на вопрос «сколько?», но потому, что

[24] Capita Triginta, 17.
[25] Ibid.
[26] Capita Triginta, 19; ср. 16.
[27] Capita Triginta, 11, 12.

мы таким образом можем выразить ἑτεροειδές 'инаковость' природ. Далее, точно так же, как говоря о Трех Ипостасях Троицы как о Трех, мы не разделяем их на Три Ипостаси, каждая с независимой сущностью, так и говоря о двух природах Христа, мы не разделяем их на две ипостаси, хотя логически не может быть природы, не имеющей ипостаси[28]. Законность объединения Леонтием христологической и тринитарной терминологии была поставлена под вопрос[29] на том основании, что это может далеко завести: если Троица и Воплощение сравниваются таким образом и сводятся к формулам «три ипостаси и одна природа» и «одна ипостась и две природы», то открывается путь к тритеизму. Однако подобная критика вряд ли уместна по отношению к Леонтию, так как любая интерпретация Троицы, не являющаяся савеллианской или арианской, может быть истолкована как ведущая к тритеизму. Леонтий же просто говорит о том, что как в Троице имеет место единство и различие, так и во Христе мы не должны бояться признать действительное различие природ.

6. Слово и плоть, которую Оно воспринимает, составляют одну ипостась[30]. Быть одним по природе (φύσει) и по ипостаси — не одно и то же. Слово едино с Отцом в терминах природы, но Оно, очевидно, не той же природы, что и плоть, которую Оно воспринимает, ибо она не имеет вечного предсуществования. Однако Слово не то же самое, что Отец, по ипостаси; с помощью этого понятия мы отличаем Его от Отца[31]. Таким образом, мы должны говорить о двух природах одной ипостаси. Использование аналогии человеческой природы не дает нам права думать о Христе как одной природе. Слово 'человек' может обозначать природу (φύσις), но нельзя сказать, что слово 'Христос' означает то же самое, и поэтому мы можем использовать человеческую природу только как иллюстрацию Воплощения, когда думаем о человеке как ипостаси, то есть индивидуальном человеке, а не едином человеческом роде. Пример индивидуального человека используется не для того, чтобы отказаться от различия природ, но чтобы подчеркнуть единство лица в Христе (οὐ πρὸς τὴν

[28] PG T. 86. Col. 1288A и далее, Col. 1920D-1921B, 1941C и далее. Последний пункт касается знаменитого фрагмента с термином 'воипостасный' (ἐνυπόστατος), Col. 1278C и далее. См. ниже, раздел III.

[29] Например: *Prestige*. God in Patristic Thought. P. 127; *Möller*. Bd. I. S. 697, 700-701; *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969. P. 56.

[30] Capita Triginta, 26.

[31] Capita Triginta, 25; ср. 24.

ἀναίρεσιν τῶν φύσεων, ἀλλὰ πρὸς τὴν ἑνότητα τοῦ προσώπου ἢ τοῦ τινος ἀνθρώπου εἰκὼν παραλαμβάνεται)[32].

Таким образом, *Тридцать глав* представляет собой своего рода «манифест двух природ». Более детально и углубленно это богословие разрабатывается в других сочинениях Леонтия. Обратимся к иным аспектам его защиты дифизитства.

'Противоположные докетисты' (*ΕΝΑΝΤΙΟΔΟΚΗΤΑΙ*)

Леонтий полемизировал не только с теми, кто, как Севир, ставил под вопрос учение о «двух природах после соединения». Он также резко критиковал несторианское разделение двух природ и вообще любую христологию, видящую во Христе выдающегося человека. Он рассказывает, что в юности сам был сбит с толку несторианами, но Божия благодать спасла его из их пасти (*ἐκ μέσου τῶν ὀδόντων ἥρπασεν*)[33], и теперь он особенно переживает за тех, кто оказался жертвой этой ошибки.

Леонтий представляет нам целую «галерею «мошенников»», начиная с Павла Самосатского и включая Маркелла Анкирского[34], Диодора Тарсского, Феодора Мопсуестийского и самого Нестория. Он нападает на нечестие тех, кто открыто учит, что Христос был простым человеком (*τῶν ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ἄντικρυς διορισαμένων*)[35], кто отказывается называть Марию «Богородицей» (*Θεοτόκος*) или кто, как Феодор, разделяет Христа на два субъекта, уча, что Божественное Слово — это один субъект, а Иисус Христос — другой, что один подает, а другой воспринимает благодать, что один спасает, а другой спасается (*ἄλλον εἶναι λέγων τὸν Θεὸν Λόγον, καὶ ἄλλον Ἰησοῦν τὸν Χριστόν· καὶ τὸν μὲν εὐεργετοῦντα, τὸν δὲ εὐεργετούμενον· καὶ τὸν μὲν σώζοντα, τὸν δὲ σωζόμενον*)[36]. По существу, именно Леонтий своей резкой критикой подготовил почву для осуждения Феодора Мопсуестийского на V Вселенском соборе в 553 году.

---

[32] Capita Triginta, 27.

[33] PG T. 86. Col. 1357C2-1360D5, 1377B1-3.

[34] Следует отметить, что Маркелл в действительности не принадлежал к этой группе, а также — что Леонтий, говоря о Нестории и его предполагаемых предшественниках, очевидным образом упрощает и искажает факты.

[35] Col. 1380D11 и далее.

[36] Col. 1385C3 и далее; ср. 1392A-1396A, 1944D. Мёллер (см. *Grillmeier und Bacht*. Bd. 1. S. 643) пишет, что Леонтий «представляет в весьма карикатурном виде идеи и личность Феодора».

В *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1 Леонтий использует необычный подход для того, чтобы указать на общие основания Нестория и Евтихия. Он обвиняет обоих в 'вымысле', 'воображении' (*φαντασία*). Леонтий считает, что Несторий упразднил Божество Христа потому, что был склонен к человекопоклонству (*ἀνθρωπολατρεία*)[37]; в то время как Евтихий отрицал, что Христос воспринял то человечество, которое является нашим, вместо этого приписав Ему 'неизреченную плоть' (*ἄῤῥητον σάρκα*)[38]. По существу, оба виновны в докетизме, и точка зрения Леонтия напоминает позицию главы оригенистов Нонна, когда Леонтий называет несториан и евтихиан *ἐναντιοδοκῆται... οἱ μὲν γὰρ τὴν θεότητα, οἱ δὲ τὴν ἀνθρωπότητα δοκήσει λέγουσιν εἶναι ἐν τῷ Σωτῆρι*[39] ('противоположными докетистами... ибо одни утверждают, что в Спасителе Божество было видимостью, а другие — что человечество').

В весьма интересном анализе, касающемся двух других небезызвестных лиц, Леонтий заявляет, что Евтихий по отношению к Несторию в христологии представляет собой то же, что Савеллий по отношению к Арию в учении о Троице[40]. Савеллий для того, чтобы защитить целостность Божественной сущности, погрузил Троицу в одну ипостась (*ὑπόστασις*); Арий признавал, что Отец и Сын — две различные ипостаси, но он разделил их также и по сущности. Теперь Несторий разделяет природы (*φύσεις*) так, что во Христе оказываются две ипостаси; а Евтихий, в свою очередь, соединяет две природы в одну. Поэтому Несторий и Арий оба виновны в том, что производят неправильное разделение, тогда как Евтихий и Савеллий виновны в смешении того, что они должны были бы различать.

Согласно Леонтию, вина несториан в том, что они учат о соединении по действию, или соединении по благоволению (*τὴν ἕνωσιν... κατ' ἐνέργειαν ἢ εὐδοκίαν*)[41], или о соединении по достоинству (*ἡ τῆς ἀξίας ἕνωσις*)[42]. Подобное представление вообще не приложимо к термину 'соединение', более того, оно уничтожает разли-

[37] Col. 1273C7.

[38] Col. 1276A6.

[39] Col. 1276A1 и далее; ср. заглавие *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1: *τῆς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Κυρίου καὶ ἀνθρωπότητα ἐναντίας δοκήσεως Νεστορίου καὶ Εὐτύχους ἔλεγχος καὶ ἀνατροπή* — 'обличение и опровержение противоположного докетизма Нестория и Евтихия в отношении Божества и человечества Господа'.

[40] Col. 1276B13-D5.

[41] Col. 1300B13 и далее.

[42] Col. 1300D1.

чие между Христом и святыми, потому что если во Христе мы имеем человека, который участвует в Божественной жизни, тогда мы можем и о любом святом сказать то же, что и о Христе, — что в нем две природы (*καὶ δύο φύσεις ἐφ' ἑκάστου τῶν ἁγίων δογματίσωμεν*)[43]. К тому же несторианская позиция лишает смысла и учение о Троице, потому что предполагает, что все, кто участвуют в Божественном достоинстве, соединяются с Божественной природой[44].

Леонтий по-разному подчеркивает неудовлетворительную природу несторианской христологии, стирающей различие между Христом и человеком. Леонтий возмущен такими несторианскими идеями, как например, представление о том, что Христос, как и любой святой, подвержен греху 'в помышлении' (*κατὰ διάνοιαν*), если вообще его несторианский оппонент действительно рассматривает это как грех[45]; или что Христос должен был постепенно возрастать в добродетели до тех пор, пока Он не стал готов принять благие дары, которые должны были быть посланы Ему, как дары от Бога человеку (*πρὸς ὑποδοχὴν τῶν θεόθεν αὐτῷ ὡς ἀνθρώπῳ παρεσομένων ἀγαθῶν*)[46], и что только в момент крещения Он достиг совершенства в соответствии с требованиями Закона[47]; или что Его страх смерти — это был не наш страх, который Он принял на себя и таким образом 'разрешил' (*λύων*), но что это было следствием Его собственного человеческого стремления избежать смерти[48]; или что смерть Христа была мученичеством, посредством которого Он вознесся во славу и воссел одесную Отца, и что Он не мог бы быть прославлен, если бы не достиг совершенства через мученичество (*οὐκ ἄλλως αὐτῷ... μὴ διὰ μαρτυρίου τελειωθέντι*)[49].

Евтихиане, с другой стороны, виновны в смешении двух природ. В данном случае Леонтий в своей критике не ограничивается Евтихием и его последователями, но распространяет ее на «афтартодокетизм» Юлиана Галикарнасского и на учения Севира. Севир и Юлиан — «два источника одного нечестия» (*δύο τῆς μιᾶς ἀσεβείας ἀρχαί*)[50]. Смешение двух природ и отказ признавать их различие по-

[43] Col. 1300D3 и далее.
[44] Col. 1300D1-3.
[45] Col. 1373C12-14.
[46] Ibid. C7 и далее.
[47] Ibid. C9 и далее.
[48] Ibid. D11-13.
[49] Ibid. D4-6.
[50] Col. 1317C3 и далее.

сле соединения приводят, согласно Леонтию, к тому, что Христу приписывается нетленная плоть, человечество, совершенно отличное от нашего настоящего состояния. Леонтий считает, что человечество, которое воспринял Христос, должно было быть подвержено страданию, подобно тому, как мы испытываем страдание. Как Он мог бы страдать, если бы Его человечество отличалось от нашего? (*πέπονθε δὲ πῶς, μὴ καθ' ἡμᾶς παθών; οὐκ ἆρα δὲ πέπονθε καθ' ἡμᾶς, εἰ μὴ μεμένηκε καθ' ἡμᾶς*)[51]. Представление о том, что плоть Христа не подлежит тлению и страданию, противоречит принципу нашего Спасения (*κατὰ τῆς ἡμετέρας σωτηρίας*)[52], равно как и ясному учению Св. Писания о рождении, жизни и смерти нашего Господа, которые имели место в соответствии с человеческими условиями, за тем важным исключением, что Христос родился от Девы и был безгрешен.

Отвечая на аргумент, что Слово соизволило пострадать 'не по необходимости природы, но в силу икономии' (*οὐ δή που ἀνάγκῃ φύσεως, ἀλλὰ λόγῳ οἰκονομίας τοῦ Λόγου ἐφιέντος τὸ παθεῖν*)[53], Леонтий говорит, что это не отрицает того факта, что Слово согласилось соединиться с телом, *подверженным страданию* (*παθητῷ γε ὄντι ἡνῶσθαι τῷ σώματι*)[54], и что именно этому последнему факту мы обязаны нашим спасением, так как «Он претерпел страдания ради нас»[55]. Как бы Он мог совершить это, если бы Его телу была дарована бесстрастность благодаря соединению? Правда, обычное основание смерти, то есть как наказание за грех, в данном случае не действует, так как Он был без греха, и, таким образом, Его тело «само по себе не было обязано умирать» (то есть не подлежало смерти, *οὐκ ἐχρεώστει δι' ἑαυτὴν θάνατον*)[56], но это не значит, что это была не настоящая смерть, предполагающая реальные страдания. Леонтий учит, что Христос в полной мере пережил человеческий опыт, исключая грех, но включая страдания и смерть (*παραπλησίως ἡμῖν πάντων μετέσχηκεν* 'Он приобщился всему, подобно нам')[57]. Поэтому-то, как учит Писание, мы можем быть подражателями Христу. Если бы Его человечество отличалось от нашего, тогда не было бы основания для таких мест, как Мф 11:29 или Флп 3:17[58].

---

[51] Col. 1321D9 и далее.
[52] Ibid. D2.
[53] Col. 1329C9 и далее.
[54] Col. 1329D13 и далее.
[55] Col. 1323B14.
[56] Col. 1332C3 и далее.
[57] Col. 1337D10 и далее.
[58] Col. 1349A.

Таким образом, человечество, которое воспринял Христос, было реальным, однако это не влекло за собой умаления Его Божества, так же как то, что Он был Богом, не требовало человечества, существенно отличного от нашего. Леонтий никогда не терял из виду принцип различия двух природ после соединения и подчеркивал, что Божество Христа обнаруживалось в чудесах и в Преображении. Он совершал эти чудеса, чтобы 'обнаружить богатства Своего Божества, а не для того, чтобы воспринятое Им [человечество] было упразднено или преобразовано' (*εἰς δήλωσιν τοῦ θησαυρίσματος τῆς θεότητος, ἀλλ' οὐκ ἀναίρεσιν καὶ μεταστοιχέωσιν τοῦ προσλήμματος*)[59].

Леонтий учил, что до Воскресения мы не должны приписывать телу Христа нетление, которое проявилось в Воскресении. Обетование о том, что плоть Христа не увидит тления, относится к Воскресению. Цитируя 15-й псалом, Петр[60] имел в виду, что Христос восстал из мертвых, чтобы никогда уже не вернуться в тление, а не то, что Христос обладал телом или человечеством, которые естественным образом были не подвержены тлению (*οὐκ ἂν ἐπιδεκτὸν φθορᾶς εἶναι δηλοῖ τὸν περὶ οὗ ταῦτα εἴρηκεν*)[61].

Осторожность, с которой следует читать критику Леонтием Севира, уместна и тогда, когда он критикует Юлиана Галикарнасского. Леонтий и другие обвиняли Юлиана в том, что он учит, что, поскольку наши тела в их нынешнем состоянии являются следствием наказания за грех, плоть Христа была нетленна с момента зачатия, а не с момента Воскресения. Однако было замечено, что Юлиан предложил теорию нетленности человечества Христа только для того, чтобы защитить учение о безгрешности Спасителя, и что он употреблял термины 'тление' и 'нетление' в моральном смысле, а не в физическом[62].

Положительное учение Леонтия

1. Прояснение терминов

В своих сочинениях Леонтий преследовал более конструктивную цель, чем просто указание на ошибки в различных подходах к христологии. Его целью также было прояснение терминов, которые

[59] Col. 1336C12 и далее.

[60] Деян 2:27.

[61] Col. 1340C7 и далее.

[62] *Р. Драгэ* (R. Draguet) в своей работе Julien d' Halicarnasse. Louvain, 1924, пишет, что Юлиана сильно оклеветали.

использовались в христологических спорах. Он чувствовал, что главной задачей является прояснение и различение понятий, поскольку Евтихий, Севир и Юлиан, с одной стороны, и Феодор и Несторий — с другой, вносят путаницу в понимание терминов 'сущность' (*οὐσία*) и 'ипостась' (*ὑπόστασις*): первые настаивают на том, что, поскольку Христос — одна ипостась, мы не можем говорить, что у Него более, чем одна сущность или природа (*φύσις*), а вторые настаивают на том, что у Христа как Богочеловека должно быть две сущности или природы (*φύσεις*), и таким образом разделяют Его на две ипостаси, или лица (*πρόσωπα*). «Через различение этих понятий одним ударом опровергается двойная христологическая ошибка»[63].

Согласно Леонтию, *ὑπόστασις* 'ипостась' (или *πρόσωπον* 'лицо' — термин, редко употребляемый Леонтием) — это конкретный индивидуальный субъект, опознаваемый посредством определенных характеристик (*ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι*)[64]. Быть ипостасью означает не быть 'привходящим свойством' (*συμβεβηκός*, accidens), то есть не быть тем, что не может иметь независимого существования, но должно быть выражено в бытии чего-то другого (*ὁ ἐν ἑτέρῳ τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται*, 'чье бытие созерцается в другом, а не в нем самом')[65]. Это также означает нечто иное, чем качество (*ποιότης*), ибо таковое не есть *πρᾶγμα ὑφεστός*, 'самостоятельная вещь'. Качество, как например, цвет какого-либо объекта или знание, которым обладает душа, не может иметь независимого бытия (*ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται*)[66], но может быть лишь выражением сущности.

Выражение, посредством которого Леонтий время от времени описывает модус бытия, свойственный ипостаси, — это *τὸ καθ' ἑαυτό εἶναι* 'бытие само по себе' (или *τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχειν* 'существование само по себе'). Он использует выражение *καθ' ἑαυτό* 'само по себе' для того, чтобы показать, что ипостась существует «по собственному праву» или «сама по себе»; иными словами, ипостась не означает род, равно как и привходящее или существенное свойство

---

[63] *Stiernon D.* Léonce de Byzance, théologien et controversiste // Dictionnaire de Spiritualité, 9 (1976). Col. 653.

[64] Col. 1277D3 и далее.

[65] Ibid. D5 и далее. Обсуждение доводов в пользу того, что это подчиненное предложение относится скорее к *τὸ ἐνυπόστατον* (воипостасное), чем к *συμβεβηκός* (привходящее свойство). См. ниже, раздел III.

[66] Ibid. D9 и далее.

сущности. Скорее, это отличный от других и конкретный индивид. Так, Леонтий пишет:

> «Природа (*φύσις*) обладает логосом бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται*), тогда как ипостась (*ὑπόστασις*) представляет собой то, что́ существует само по себе (*τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι*)»[67].

Отто[68] предполагает, что *καθ' ἑαυτό* выражает в большей степени личностный, самосознательный уровень бытия, чем можно выразить через *εἶναι* 'быть' или *ὑπάρχειν* 'существовать'. Он интерпретирует *καθ' ἑαυτό* в духе немецких понятий Für-sich-sein 'для-себя-бытие' или Für-sich existieren 'для-себя-существование'. Соответственно, согласно Отто, употребление Леонтием этого выражения можно рассматривать как часть Personmetaphysik 'метафизики личности', philosophische Anthropologie 'философской антропологии', philosophische Lehre vom Menschen 'философского учения о человеке', и поэтому мы должны рассматривать богословский вклад Леонтия не только в плане христологии, но также и в области философского исследования личности как Христа, так и человека. Однако Отто предлагает довольно «тяжеловесные» переводы *καθ' ἑαυτό* и других выражений, которые можно найти у Леонтия (например, Selbstand 'самостояние' — для *ὑπόστασις*), и вряд ли уместно предполагать, что Леонтий мыслил в категориях, соответствующих современной немецкой экзистенциалистской терминологии. Без сомнения, он употреблял выражение *καθ' ἑαυτό* 'само по себе', чтобы подчеркнуть, что ипостась существует сама по себе, а не «в» чем-то другом. Более ранняя немецкая интерпретация терминологии Леонтия — у Юнгласа — представляется гораздо более удовлетворительной: «Ипостась... обозначает природу в состоянии существования, а не только возможности достичь существования. Но она (ипостась) характеризует существование как самостоятельное, а не как существование в чем-то другом в качестве акциденции или части или по образу некоторых частей (*καθ' ἑαυτὸ εἶναι* 'бытие само по себе' 1280A). Она (ипостась) характеризует индивид... *ἐν ἀριθμῷ* 'по чис-

---

[67] Col. 1280A5 и далее; ср. Col. 1945A6 и далее, Col. 1305C10 (где Леонтий в отношении ипостаси употребляет термин *ἄτομον*).

[68] *Otto S.* Person und Subsistenz. Die philos. Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur sp. Geistesgesch. München, 1968. S. 26 и далее; S. 67, 71 и далее. См. *Evans D.* Review of S. Otto. Person und Subsistenz. Die philos. Anthropologie des Leontius von Byzanz // Byzantinische Zeitschrift, 67 (1974) (далее Review), и *Perrone*. P. 263, где точка зрения Отто подвергается критике.

лу', ἴδιον 'особенный' (1924A), διῃρημένον καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον 'отделенный и существующий сам по себе' (1917D)»[69].

Термин οὐσία 'сущность' имеет у Леонтия то же значение, что φύσις 'природа' или εἶδος 'вид'[70]. Он обозначает род, к которому принадлежит какая-либо вещь (εἴδους λόγον ἐπέχει 'имеет смысл вида')[71]. Он выражает то, что характерно для универсального класса (καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ)[72]. Сущность (οὐσία) — это τέλειον 'совершенное'[73], весь род, для которого характерны определенные свойства и к которому принадлежат индивидуальные сущности. По-аристотелевски отвергая реальность универсалий, Леонтий утверждает, что сущность (οὐσία) не может существовать помимо своих проявлений в определенных ипостасях — принцип, кратко выраженный во фразе οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος 'нет неипостасной природы'[74] и разделяемый как несторианами, так и монофизитами. Сущность (οὐσία) реальна постольку, поскольку этот термин относится к тому, что имеет бытие (τὸ εἶναι), однако она не обладает независимым существованием (например, таким независимым существованием, каким наделены идеи, или формы, в философии Платона).

Согласно Леонтию, все индивидуальные существа суть ипостаси, являющие какую-то οὐσία 'сущность' или φύσις 'природу'. Ипостась, будучи выражением определенной природы, соединена с другими ипостасями, выражающими ту же природу. Таким образом, этот термин можно употреблять по отношению к вещам, имеющим общую природу, или тем, которые «те же самые по природе, но различные по числу (τὰ κατὰ τὴν φύσιν μὲν ταὐτὰ, ἀριθμῷ δὲ διαφέροντα)»[75]. Однако это не означает, что ипостась может быть выражением только одной природы. Это слово может указывать на индивидуальные сущности, которые содержат две различные природы, так что различные природы сосуществуют в бытийном общении, и каждая природа опознается не сама по себе, но в связи с другой (τὰ ἐκ διαφόρων φύσεων συνεστῶτα, τὴν δὲ τοῦ εἶναι κοινωνίαν ἅμα τε καὶ ἐν ἀλλήλοις κεκτημένα)[76]. Такая связь природ в одной ипостаси имеет

[69] *Junglas*. S. 87.
[70] См., например, Col. 1280A7, Col. 1309B1.
[71] Col. 1280A7.
[72] Ibid. A8 и далее.
[73] Col. 1945A7.
[74] Col. 1277D11.
[75] Col. 1280A12 и далее.
[76] Ibid. A13 и далее.

место в случае человека (тело и душа), а также в Воплощении (Божество и человечество).

Кажется, именно это имеет Леонтий в виду в следующем отрывке, хотя правильная его интерпретация остается предметом дискуссии:

> «Некоторые вещи соединены по виду, но различаются по ипостаси, тогда как другие различаются по виду, но соединены по ипостаси (*τὰ μὲν γὰρ ἥνωται τοῖς εἴδεσι, διῄρηται δὲ ταῖς ὑποστάσεσιν· τὰ δὲ διῄρηται τοῖς εἴδεσιν, ἥνωται δὲ ταῖς ὑποστάσεσιν*)»[77].

Согласно тексту у Миня, Леонтий затем, как кажется, игнорирует второй класс и обращается к подразделению первого («вещи, соединенные по виду, но различающиеся по ипостаси»). У Миня за только что приведенным предложением следует такое: «Среди вещей, соединенных по виду, но различающихся по ипостаси, одни имеют простой тип единства и различия, а другие — сложный»[78].

Однако Лоофс[79] и позднее Дейли[80] считают, что у Миня приведен поврежденный текст и что в этом пассаже Леонтий не производит подразделения первого класса вещей. По их мнению, текст следует дополнить, и тогда он будет читаться следующим образом: *καὶ τῶν ἡνωμένων μὲν τοῖς εἴδεσι, διῃρημένων δὲ ταῖς ὑποστάσεσι [καὶ τῶν ἡνωμένων ταῖς ὑποστάσεσι, διῃρημένων δὲ τοῖς εἴδεσι] τὰ μὲν ἁπλῆν ἔχει τὴν ἕνωσίν τε καὶ τὴν διάκρισιν, τὰ δὲ σύνθετον…* ‘Среди вещей, соединенных по виду, но различающихся по ипостаси [и вещей, соединенных по ипостаси, но различающихся по виду], одна группа имеет простой тип единства и различия, а другая — сложный’. Лоофс и Дейли считают, что леонтиевский смысл был затемнен не только в PG T. 86. Col. 1304A, но также и во всех сохранившихся рукописях. По их мнению, Леонтий имел в виду следующее: вещи, соединенные по виду, но различающиеся по ипостаси, имеют «простой» тип соединения и разделения (*ἁπλῆν ἔχει τὴν ἕνωσίν τε καὶ τὴν διάκρισιν*), то есть они соединены как члены общего класса, но различны в качестве конкретных индивидов. С другой стороны, вещи,

---

[77] Col. 1301D11 и далее.

[78] Col. 1304A1 и далее.

[79] *Loofs*. S. 67 n.

[80] *Daley*. OLB. P. 344 и далее; D. Phil. P. 27. См. также *Otto*. S. 43, n. 75, где он говорит, что «предложенная Лоофсом конъектура необходима для понимания смысла текста».

различаемые по виду, но соединяемые по ипостаси, имеют «сложный» (*σύνθετον*) тип соединения и разделения: один конкретный индивид соединяет вещи, принадлежащие к различным классам.

Эванс[81] отвергает какие-либо дополнения к этому тексту, в частности те, что были предложены Лоофсом и Дейли. В пространном анализе отрывка PG T. 86. Col. 1304A он утверждает, что Леонтий, по существу, подразделяет «вещи, которые объединены по виду, но различаются по ипостаси», что и предполагается текстом, приведенным у Миня и содержащимся в рукописях. Интерпретация Эванса представляет собой развернутую попытку показать, что Слово принадлежит к классу существ, способных к «простому» способу единства и различия, тогда как человек Иисус принадлежит к классу существ, которые обнаруживают «сложный» способ единства и различия. Согласно Эвансу, Леонтий полагал, что Слово и человек Иисус могут быть соединены только в существе, которое может принадлежать к обоим классам, а именно — в предсуществовавшем уме (*νοῦς*) христологии оригениста IV века Евагрия Понтийского[82]. Критическое обсуждение предложенной Эвансом интерпретации Леонтия как оригениста содержится ниже, в Части IV. Сейчас достаточно сказать, что хотя и не следует с легкостью исправлять тексты, Лоофс и Дейли предложили убедительное исправление, от которого не нужно отказываться только потому, что оно не соответствует представлению о Леонтии как оригенисте. Как известно, тексты Миня являются дефектными во многих местах, и вполне возможно, что в таком сложном отрывке, как PG T. 86. Col. 1304, переписчиками была пропущена ключевая фраза. Выраженной в других местах христологии Леонтия совсем не противоречит предполагаемое в этом отрывке утверждение, что Христос принадлежит к классу существ, для которого характерно различие по виду, но единство по ипостаси, и что Христос представляет Собой «сложное» существо, которое объединяет различные природы.

2. *Ἕνωσις κατ' οὐσίαν* ‘единство по сущности’ и аналогия ‘душа — тело’

Выражение, о котором можно сказать, что оно представляет собой ядро христологии Леонтия, — это *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* ‘единство

[81] *Evans.* LBOC. P. 33 и далее. *Junglas* (S. 90-91) также не согласен с исправлением текста, предложенным Лоофсом.

[82] *Evans.* LBOC. P. 67.

по сущности'[83]. Оно гораздо более важно для изучения Леонтия, чем обычно приводимое слово *ἐννπόστατος* 'воипостасный'. Это выражение лучше всего перевести как «единство природ». Дейли пишет: «Выражение Леонтия — не что иное, как халкидонское понимание Воплощения, сведенное к формуле»[84]. Контекст, в котором это выражение употребляется, предполагает, что Леонтий имеет в виду соединение природ в отличие от соединения воль или привходящих свойств. Эта формула указывает на соединение различных природ, *οὐσίαι* (букв. 'сущностей') — способов бытия, каждый из которых может быть опознан и идентифицирован по привходящим свойствам. Чтобы пояснить содержание выражения *ἕνωσις κατ' οὐσίαν*, Леонтий иногда использует другие выражения: «вещи, которые существуют существенным образом и соединяются по сущности» (*τὰ οὐσιωδῶς ὑπάρχοντα καὶ κατ' οὐσίαν ἑνούμενα*)[85]; «сущностно соединенные природы Христа» (*αἱ οὐσιωδῶς ἡνωμέναι φύσεις τοῦ Χριστοῦ*)[86]; Слово «сущностно» воспринимает всецелое человечество (*οὐσιωδῶς προσλαβών*)[87]; во Христе имеет место «сущностное единство» (*οὐσιώδης ἕνωσις*)[88].

По поводу соединения природ во Христе Леонтий пишет[89]: «Говоря о вещах, которые существуют 'сущностно' (*οὐσιωδῶς*) и соединяются по сущности (*καὶ κατ' οὐσίαν ἑνουμένων*), некоторые и в самом соединении сохраняют особенные характеристики своего существования (*σώζει τὸν ἴδιον τῆς ὑπάρξεως λόγον*), другие же смешивают и подавляют их, упраздняя особые черты тех вещей, которые были соединены» (*τὴν ἀκρότητα τῶν ἡνωμένων λυμαινόμενα*). Далее приводятся шесть примеров существ, которые «и в самом соединении сохраняют особенные характеристики своего бытия». Первый — классический пример человека, тела и души[90]. Леонтий уже

---

[83] Например, Col. 1297D4; 1300B13; 1301C11; 1305C4; 1308C9. Грей называет его «доминирующим выражением». См. *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979. P. 97.

[84] *Daley*. OLB. P. 325.

[85] Col. 1304B1 и далее.

[86] Col. 1380A9 и далее.

[87] Col. 1325A3 и далее; 1285B8.

[88] Col. 1941A9.

[89] Col. 1304B1 и далее.

[90] Мы не будем обсуждать пять других примеров, поскольку сам Леонтий посвящает каждому из них всего по нескольку строк, и некоторые из них очень невнятны. Наиболее удачный пример — с огнем и деревом (две «природы», которые образуют факел). Мы также не будем касаться вопроса, насколько они подходят в качестве иллюстраций соединения природ во Христе.

уделил определенное внимание исследованию этого παράδειγμα ‘примера’. Некоторые его оппоненты использовали этот пример для обсуждения монофизитского смешения природ, но Леонтий настаивает на том, что состав человека иллюстрирует его собственную позицию. Человек состоит из тела и души, так что каждая сущность (οὐσία) сохраняет свои отличительные черты. О человеке можно сказать, что он одновременно и один, и два; первое истинно по причине единства (или «общения»), которое обнаруживает его существо, а второе истинно потому, что «части», из которых он состоит, не «неизменны», то есть его тело и душа не смешиваются (τὸ μὲν γὰρ ἔχει διὰ τὴν εἴδους κοινωνίαν, τὸ δὲ κέκτηται διὰ τὴν τῶν μερῶν ἀτρεψίαν ‘одно он имеет по общности, а другим обладает из-за неизменности частей’)[91]. Леонтий затем вынужден отвечать на обвинения в том, что он приписывает Христу не две, а три природы: Слово, человеческое тело и человеческую душу[92]. Его ответ таков: мы говорим о человеке, что он состоит из двух частей, но мы признаем, что каждая может быть разделена далее на части и функции (Леонтий имеет в виду платоновское разделение души на три части и другие ее функции или различные органы тела). Подобным образом о Христе мы говорим, что Он имеет две природы, и в то же время признаем, что человеческая природа может быть подразделена на отдельные компоненты. Как человек состоит из двух «частей», каждая из которых может быть подразделена далее, так и Христос — из двух «частей», одна из которых, человеческая, может быть подразделена, поскольку является совершенной человеческой природой.

> «Ибо части Христа, Божество и человечество — неслиянны. А тело и душа — это не части Христа, а части одной из частей (μέρη τοῦ μέρους)»[93].

Леонтий также говорит о различных выводах, которые можно сделать из того факта, что человек состоит из неполных частей (ἐξ ἀτελῶν ἐστι μερῶν)[94]. Несториане из этого заключают, что единство Лица Христа должно описываться отдельно от человеческого «я» и что поэтому аналогия тела и души должна быть отброшена. Евтихиане же, со своей стороны, используют эту аналогию для того, чтобы показать неполноту каждой из двух природ во Христе. Леонтий

[91] Col. 1292B7 и далее.
[92] Col. 1293B12 и далее.
[93] Col. 1298B9 и далее.
[94] Col. 1281B7.

реагирует на оба этих аргумента, говоря, что две природы Христа сами по себе полные, а неполнота их в том, что каждая нуждается в другой для того, чтобы образовать целую ипостась, частями которой они являются (*οὐκ ἀτελῆ τοίνυν ταῦτα καθ' ἑαυτὰ λαμβανόμενα, εἰ καὶ ἀτελῆ πάλιν λέγονται, ὡς πρὸς τὴν τοῦ ὅλου ἐν ᾧ τὰ μέρη ὑπόστασιν*)[95].

Как и всякий богослов, Леонтий сознавал ограниченность любой аналогии. Как таковой, пример предполагает некоторое неподобие, и не существует *παράδειγμα* 'примера', который не содержал бы такого неподобия (*τὸ ἀπεοικός*)[96]. Тем не менее он считает, что аналогия души и тела весьма уместна, поскольку указывает на параллелизм: человек состоит из души и тела, Спаситель состоит из Божества и человечества. Ни в человеке, ни во Христе составные части не смешиваются (*ἐν οὐδεποτέρῳ γὰρ συγχυθέντα φαίνεται τὰ ἰδιώματα*)[97]. В каждом из этих соединений, и в человеке, и во Христе, соединенные природы в полноте сохраняют свою инаковость (*σώζει ἀνελλειπῶς*)[98]. Как пишет Леонтий в *Эпилисисе*, соединение души и тела в человеке, как и соединение Слова и плоти, происходит не *φυσικῶς*, то есть не по необходимости природы, но силою Божией[99].

То, как Леонтий употребляет аналогию тела и души, свидетельствует о его приверженности халкидонской традиции «двух природ». Он, по словам Дейли, «строгий и непреклонный дифизит»[100]. Удивительно, что многие авторы называют христологию Леонтия александрийской или кирилловской по характеру. Так, Лоофс, один из первых современных исследователей Леонтия, категорически заявляет: «Наш автор отстаивал интересы Православия, восходящего, скорее всего, к александрийскому богословию. Это — неизгладимое впечатление, которое оставляют все его высказывания»[101]. Несомненно, в христологии Леонтия есть несколько аспектов, которые можно интерпретировать как александрийские. Он принимает принцип «взаимообмена свойств». Он подчеркивает единство Христа и связывает Воплощение с Божественной инициативой: именно Слово соединило Свою природу с нашей. Он, например, говорит, что Слово «было соединено с телом, подобным нашему, и никогда не было

[95] Col. 1281C4 и далее.
[96] Col. 1280D3 и далее.
[97] Col. 1281A4 и далее.
[98] Ibid. A9 и далее.
[99] Col. 1940B4 и далее.
[100] *Daley*. OLB. P. 361.
[101] *Loofs*. S. 71.

видимо без него»[102], что «Оно пришло из безграничного [мира], чтобы стать ограниченным [этим миром]»[103], что Слово «принимает на Себя» нашу природу[104], что Оно соизволяет претерпеть страдания[105] или что тело Слова было образовано силою Святого Духа[106]. Но основное ударение Леонтий делает на принципе «двух природ после соединения», на *ἐν δύο φύσεσιν* 'в двух природах' вместо *ἐκ δύο φύσεων* 'из двух природ', и хотя он не выпускает из поля зрения ипостасное сочетание, его представление этого гораздо ближе к антиохийской традиции, чем к александрийской.

К традиции свт. Кирилла Александрийского Леонтия относили Гарнак[107], Престиж[108] и Макинтош[109]. Никто из них не вдается в детальное обсуждение, но все используют имя свт. Кирилла в качестве ярлыка для христологии Леонтия. Недавно Линч приводил аргументы в пользу того, чтобы рассматривать Леонтия как «кирилловца»[110]. Он отверг попытку Эванса представить Леонтия как оригениста в традиции Евагрия и, исходя из этого, без достаточных оснований пришел к выводу, что Леонтий «очевидным образом относится к лагерю Кирилла». Линч основывает свою интерпретацию христологии Леонтия как кирилловской на том, что и Леонтий, и Кирилл были в оппозиции к Феодору Мопсуестийскому, что некоторые выражения присутствуют как у Леонтия, так и у Кирилла, а также на том факте, что «для сторонника Кирилла душа Христа возникла одновременно с телом в момент Воплощения»[111]. Однако этих доводов, даже вместе взятых, недостаточно для того, чтобы продемонстрировать, что Леонтий был кирилловцем. Последнее соображение является убедительным аргументом против утверждения, что Леонтий был оригенистом, но в нем нет ничего специфически кирилловского. Главная черта христологии свт. Кирилла заключается не в том, что Слово восприняло человеческое тело и человеческую душу одновременно в момент Воплощения, как утверждает Линч.

---

[102] Col. 1281A1 и далее.
[103] Col. 1284C5 и далее.
[104] Col. 1325A4, 9.
[105] Col. 1332B14 и далее.
[106] Col. 1353A4 и далее.
[107] *Harnack*. P. 232.
[108] *Prestige G. L.* Fathers and Heretics. London, 1958. P. 145.
[109] *Mackintosh H. R.* The Person of Jesus Christ. Edinburgh, 1923. P. 218.
[110] *Lynch J. J.* Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology // Theological Studies, 36. Part 3. Washington, 1975. P. 468 и далее.
[111] *Lynch*. P. 470.

Основное ударение Кирилл делает на том, что Слово было соединено с человечеством *καθ' ὑπόστασιν* 'по ипостаси' (иными словами, «чтобы составить одну ипостась», так что после соединения две природы Христа могут быть различаемы только мысленно), или что Слово и плоть составляют *ἕνωσις φυσική* 'природное единство' или *ἕνωσις κατὰ φύσιν* 'единство по природе', и что поэтому во Христе мы имеем *μία φύσις* (или *ὑπόστασις*) *τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη* 'одну Воплощенную природу (или ипостась) Бога Слова'. Между христологической формулой свт. Кирилла и позицией, занятой Леонтием, например, в *Тридцати главах*, бездна различий. Поэтому когда Леонтий подчеркивает, что Христос — одна ипостась и что соединение Слова с человечеством происходит по Его собственной инициативе, он делает это в контексте строго дифизитской, а не александрийской или кирилловской христологии.

Стирнон (Stiernon) пишет: «Итак, вернемся, наконец, к классической интерпретации христологии Леонтия. Антропология играет здесь роль первого плана благодаря симметрии, которую она предлагает: Слово существует в человечестве, которое Оно воспринимает, так же как душа существует в теле. Эти два элемента рассматриваются как совершенные в себе сущности, как законченные в себе реальности, несовершенные только по отношению к ипостаси целого, частями которого они являются. Этот параллелизм отдаляет Леонтия от христологии Кирилла, отмеченной онтологическим преобладанием Слова в составе одной ипостаси»[112].

Подобным образом Ришар[113] и Мёллер[114] указывают, что Леонтия не следует причислять к «неохалкидонитам», то есть тем, кто, согласно Ришару, «старался кое-как примирить определение Халкидона и наиболее монофизитские формулы святого Кирилла». Юнглас хотя и не использует термин «неохалкидониты», но утверждает, что Леонтия можно отнести к этой категории: «Леонтий — это богослов примирения; он сочетал в себе взгляды как Кирилла, так и Антиохийцев»[115]. Однако, как мы пытались показать, толкование Леонтием выражения *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* 'единство по сущности' имеет лишь поверхностное сходство с христологией свт. Кирилла, а пото-

[112] *Stiernon.* P. 656.

[113] *Richard M.* Léonce de Byzance était-il origéniste? // Revue des Etudes Byzantines, 5 (1947). P. 46.

[114] *Grillmeier* und *Bacht.* S. 666.

[115] Когда писал Юнглас (*Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908), термин «неохалкидониты» еще не получил широкого распространения.

му следует согласиться с Ришаром: «Его христологическую доктрину можно определить так: очень строгий халкидонизм, истолкованный в свете богословия Каппадокийцев и оригинальной философии. Он совершенно независим от кирилловской христологии. Он явно допускает учение великого патриарха только в том малом объеме, который допускал Халкидонский собор»[116].

Каково же было отношение самого Леонтия к выражению ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν 'единство по ипостаси', столь важному для многих его современников в силу того, что оно ассоциировалось с свт. Кириллом? По сравнению с выражением ἕνωσις κατ' οὐσίαν мы редко встречаем у Леонтия выражение ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Сам Леонтий употребляет его только однажды, и еще оно встречается в цитате из письма свт. Кирилла Несторию, где Кирилл защищает употребление этого выражения. Эта цитата включена в пространный флорилегий (собрание фрагментов), добавленный к *Contra Nestorianos et Eutychianos* 3, но не вошедший в издание Миня.

Сам Леонтий использует это выражение только мимоходом. Реагируя на позицию афтартодокетов, согласно которой Христос воспринял природу, которую имел Адам до грехопадения, и поэтому имел ἄφθαρτον σῶμα 'нетленное тело'[117], Леонтий утверждает, что Христос воспринял ту природу, которую Он пришел спасти.

> «Господь соединил с Собой καθ' ὑπόστασιν 'по ипостаси' такую природу, которую осужденный Адам обрел после своего преступления и которую имеем все мы, произошедшие от того же комка глины»[118].

Ясно, что в данном случае Леонтий не имеет в виду ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν как обозначение особого модуса соединения, отличного от ἕνωσις κατ' οὐσίαν. Скорее, он лишь подчеркивает, что Слово не было соединено с плотью, существенно отличной от нашей. Леонтий мог бы развить это утверждение, сказав, что Слово и Адамова плоть образуют одну ипостась, и следует обратить внимание на то, что он говорит нечто подобное относительно соединения тела и души:

> «Душа отличается от своего тела в силу различия природ, но она соединена с ним благодаря ипостаси (ἥνωται δὲ τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως)»[119].

---

[116] *Richard.* P. 46. *Daley.* OLB. P. 367 для обозначения позиции Леонтия предлагает термин «древний халкидонит».

[117] Col. 1348B7 и далее.

[118] Col. 1348D4 и далее.

[119] Col. 1288D9 и далее.

Однако остается фактом, что он употребляет выражение *ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν* 'единство по ипостаси' только тогда, когда говорит не о единстве личности Христа, а о единосущии Его человечества с нашим. Поэтому ошибочно утверждение, например Эванса[120], что приведенная фраза представляет собой важное свидетельство того, как Леонтий понимает единство Христа.

Таким образом, Леонтий считает, что Божественная и человеческая природы Христа, как тело и душа человека, соединены *κατ' οὐσίαν*. Каждая природа сохраняет свою целостность, но они действительно соединены. Воплощенное Слово, таким образом, является примером такого сочетания, в котором составные части «даже в соединении сохраняют особые характеристики своего бытия»[121]. Если бы Божество и человечество были бы соединены так, что ни одна из природ не сохранила бы своей целостности после соединения, тогда возник бы другой вид, который был бы и не Божественным, и не человеческим (*οὔτε θεότης ἔμεινεν, οὔτε ἀνθρωπότης, ἀλλ' ἕτερον οὐσίας εἶδος ἐκ τούτων γενόμενον*)[122]. Леонтий не говорит о двух сущностях (*οὐσίαι*), сосуществующих во Христе, возможно, потому, что это вызвало бы еще большее раздражение, чем две природы (*δύο φύσεις*), но формула *ἕνωσις κατ' οὐσίαν* 'единство по сущности' выражает его убеждение в том, что во Христе — Божественное и в то же время человеческое существование реальность или образ бытия.

3. *Communicatio idiomatum* 'Взаимообмен свойств'

Две природы Христа не смешиваются, но и не существуют в изоляции друг от друга. Чтобы подчеркнуть этот общий принцип, Леонтий говорит об *ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων* 'взаимообмене свойств'[123]. Единство, существующее во Христе, *οὐσιώδης ἕνωσις* 'сущностное единство', есть *ἀσύγχυτός τε καὶ ἀδιαίρετος ἕνωσις* 'неслитное и нераздельное единство'[124], когда «соединенные вещи остаются неповрежденными в своем качестве, поскольку они неизменны» (*τὰ ἑνωθέντα ἀνελλειπῶς ἔχοντα κατὰ τὴν ἑαυτοῦ ἰδιότητα διὰ τὸ ἄτρεπτον*)[125]. Только в таком случае мы можем говорить о взаимообмене свойств.

---

[120] *Evans*. LBOC. P. 79 и далее.
[121] Col. 1304B2 и далее; ср. Col. 1336D8 и далее.
[122] Col. 1305B14 и далее.
[123] Col. 1941A12.
[124] Ibid. A5 и далее.
[125] Ibid. A6 и далее.

«Не может быть взаимообмена свойств, если особенности каждой [вещи] не сохранятся неизменными даже в самом соединении (εἰ μὴ ἐν ἑκατέρῳ ἔμεινε καὶ ἐν τῇ ἑνώσει ἡ ἰδιότης ἀκίνητος)»[126].

Природы соединены, но не смешаны, Божественные характеристики сохраняют свои ἰδιότητες 'особые свойства', а человеческие — свои.

Однако «неповрежденные» и «неизмененные» характеристики принадлежат *одному* субъекту по причине сущностного единства природ (ἑνὸς εἶναι δι' αὐτήν γε τὴν οὐσιώδη ἕνωσιν)[127], так что «то, что свойственно каждой, является общим для целого, и то, что принадлежит целому, свойственно каждой по причине несмешанного характера этого целого, которое присуще каждой» (ὡς εἶναι τὰ μὲν κυρίως ἴδια θατέρου κοινὰ τοῦ ὅλου· τὰ δὲ τοῦ ὅλου κοινὰ θατέρου, διὰ τὴν ἐν θατέρῳ τοῦ ταὐτοῦ ἀσύγχυτον ἰδιότητα).

В *Contra Nestorianos et Eutychianos* Леонтий говорит то же самое, утверждая, что, в согласии со Св. Писанием и Преданием Отцов, «мы именуем целое из части и части по имени целого (τὸ ὅλον ἐκ μέρους, καὶ τὰ μέρη τῇ τοῦ ὅλου κλήσει), когда называем Слово Сыном Человеческим и исповедуем, что Господь славы был распят»[128]. В соответствии с тем же принципом Леонтий считает правильным именовать Марию «Богородицей», Θεοτόκος (как делали Феодор и Феодорит), и критикует Нестория за то, что тот это отвергал[129].

Принцип ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων 'взаимообмена свойств' связан и с такими терминами, как ἀντιπεριχωρεῖν 'взаимопроникать' и ἀντικατεγορεῖσθαι 'взаимно сказываться'[130]. Леонтий говорит, что мы не можем использовать этот принцип для утверждения, что Христос имел нетленную плоть; мы должны сохранять различение природ, но не впадать при этом в несторианскую ошибку. Мы должны пройти между Сциллой и Харибдой христологии[131]. Лоофс комментирует: «С помощью ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων он может выразить почти все о личности (ὑπόστασις) Христа, что монофизиты выражали своей μία φύσις 'одной природой'; с другой стороны, ему ничто не

[126] Ibid. A12 и далее.
[127] Ibid. A8 и далее.
[128] Col. 1289C4 и далее.
[129] Col. 1376D6 и далее.
[130] Col. 1320B3 и далее.
[131] Col. 1320C10 и далее.

мешает утверждать двойственность природ в смысле *ἐν δύο φύσεσιν* ‘в двух природах’»[132].

Использование принципа «взаимообмена свойств» может рассматриваться как признак принадлежности Леонтия к александрийскому лагерю, однако следует помнить, что это не было главной чертой его христологии. Это был своего рода «обходной маневр», призванный защитить его настойчивое утверждение присутствия двух природ после соединения от обвинений в том, что он разделяет Христа на два различных субъекта, что, как считалось, делал Несторий.

4. Христология и учение о Троице

Таким образом, Леонтий утверждал, что тот способ соединения, который имеет место во Христе, «более соединяющий, чем совершенно разделяющий, и более богатый, чем тот, который полностью смешивает (*τῶν μὲν πάντῃ διαιρετῶν ἑνικώτερα, τῶν δὲ πάντῃ συγχυτικῶν πλουσιώτερα*)»[133]. Соединенные элементы не полностью тождественны (или смешаны), но и не полностью отличны друг от друга (*μήτε πάντη ταὐτόν... μήτε πάντῃ ἕτερον*)[134]. Во Христе есть как тождество (*τὸ ταὐτόν*), так и различие (*τὸ ἕτερον*). Первое можно сказать о Нем потому, что Он есть одна ипостась, второе — потому что у Него две природы (*τὸ ταὐτὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν... τὸ ἕτερον κατὰ τὴν φύσιν*)[135]. Поэтому мы оказываемся в ситуации, когда ипостась и природа находятся в отношении, противоположном тому, что имеет место в Троице (*ἔμπαλιν ἐπὶ τῆς Τριάδος ἔχει*)[136]. Там Три не тождественны по ипостаси, но тождественны по природе.

Как мы уже видели в случае с *Capita Triginta* 11 и 12, аналогия с тринитарным учением представляет собой характерную черту христологии Леонтия. Леонтий здесь следует в направлении, заданном Феодоритом, который первым из известных авторов использовал в христологии каппадокийскую тринитарную лексику[137]. Полемизируя с Несторием, который хотел видеть во Христе две ипостаси по той причине, что Он есть единство двух совершенных природ, Леонтий говорит, что, поскольку речь идет о логике единства и различия, отношение Христа к каждому из нас такое же, как и отношение Сло-

[132] *Loofs*. S. 74.
[133] Col. 1941B3 и далее.
[134] Ibid. B5 и далее.
[135] Ibid. B9 и далее.
[136] Ibid. B11.
[137] *Möller*. S. 697.

ва к Отцу в Троице: различие в качестве конкретного индивида, но единство через обладание общей природой. С другой стороны, отношение Слова к плоти во Христе является прямо противоположным типом единства: во Христе две различные природы соединены через принадлежность к одному индивиду, и *ипостась* становится средством *единства*, а не различия. Христос соединен и с нами, и с Отцом по сущности (οὐσία), но Он также отличен и от нас, и от Отца по ипостаси.

> «Наблюдаются два отношения, свойственные одному и тому же Слову: благодаря одному Сын есть то же, что и Отец, благодаря другому Сын отличен от Него; первое именуется 'природой', второе известно под именем 'ипостаси'»[138].

Несториане, продолжает он, виновны в том, что «перевернули отношения (τὰς σχέσεις ἀναλλὰξ ποιήσαντες) и присвоили плоти то, что отделяет Его от Отца»[139]. Чуть далее Леонтий пишет:

> «Христос действует в качестве связующего звена между двумя крайними пределами, если иметь в виду нас и Отца, посредством Своих частей (διὰ τὰ ἑαυτοῦ μέρη μεσιτεύει τοῖς ἄκροις). Он всецело ипостась по сравнению с Отцом в силу Своего Божества и наряду со Своим человечеством, и Он всецело ипостась по сравнению с нами, наряду со Своим Божеством и в силу Своего человечества. Отношения различия и единства, о которых мы знаем, что они есть в Нем в силу Его частей, и которые касаются Отца и нас, разнятся по причине связи этих частей с двумя крайними пределами (διὰ τὴν μερῶν πρὸς τὰ ἄκρα οἰκειότητα)»[140].

Мёллер пишет: «Одно из общих мест христологии дифизитов в том, что богословская лексика как бы переворачивается при переходе от 'теологии' к 'икономии'»[141]. Леонтий выражает этот принцип таким образом: ἄλλως μὲν ἐπὶ τῆς θεολογίας, ἑτέρως δὲ ἐπὶ τῆς οἰκονομίας ταῦτα ὁρίζεται 'одним образом это определяется в теологии, а другим — в икономии'[142]. Как было отмечено выше[143], умест-

---

[138] Col. 1288A10 и далее.

[139] Col. 1288B1 и далее.

[140] Col. 1289A3-11. Я использовал перевод этого весьма трудного места, предложенный Дейли (*Daley*. OLB. P. 349 и далее). Дейли считает, что у Миня этот текст испорчен.

[141] *Möller*. S. 697. n. 4.

[142] Col. 1924A12 и далее.

[143] См. выше, С. 572.

ность такого подхода была поставлена под вопрос, однако, учитывая недостаточность богословских понятий и языка в целом при попытке дать определения таинствам Троицы и Христа, можно сказать, что Леонтий не более достоин порицания, чем Каппадокийцы.

До сих пор, представляя позицию Леонтия, мы в основном обращали внимание на тот акцент, который он делал на реальности двух природ во Христе и их различии после соединения. Даже если он и предстает прежде всего как «строгий и непреклонный дифизит»[144], мы не должны забывать, что он не приписывает человеческой природе Христа какого-либо независимого существования в духе Павла Самосатского и других адопционистов и что он рассматривает соединение Бога и человека во Христе как действие Логоса. Слово соединяет плоть с Собой[145], обитает в храме, построенном для Себя[146], располагает вокруг Себя здание человечества[147] и принимает на Себя всецелое человечество [148].

Теперь мы должны обратиться к вопросу о том, как Леонтий понимает соотношение между Божеством и человечеством в Воплощении. Разбирает ли он вопрос о том, как человеческая природа Христа функционирует в качестве человеческой природы? Или какую роль играют человеческая воля и разум Иисуса? По существу, этим проблемам Леонтий не уделяет большого внимания, но есть одно используемое им слово, а именно ἐνυπόστατος 'воипостасный', на которое неоднократно ссылались как на ключевое для христологии Леонтия, считая его важнейшим вкладом в понимание отношения между Божеством и человечеством во Христе. «Леонтий Византийский и учение о воипостасном» — такова одна из обязательных тем в истории христологии. К рассмотрению этого понятия мы теперь и обратимся.

---

[144] *Daley*. OLB. P. 361; ср. *Möller*. S. 638: «un diphysite strict» 'строгий дифизит'; *Gray*. P. 102: «Leontias' radical dyophysitism» 'радикальный дифизитизм Леонтия'.

[145] Col. 1348D4.

[146] Col. 1352D8 и далее.

[147] Ibid. D13 и далее.

[148] Col. 1325A2 и далее.

Раздел III

Леонтий Византийский и понятие *ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ* 'воипостасное'

Ассоциация имени Леонтия с термином 'воипостасное' стало общим местом в работах по истории христологии или истории постхалкидонской эпохи. Часто можно встретить утверждения, что именно с этим понятием связан «важнейший вклад Леонтия в христологию»[1] или что понятие ἐνυπόστατος 'воипостасный' является «центральным у Леонтия Византийского»[2]. После этого исследователь, который штудирует первоисточники, — а именно во многих случаях[3] несколько дефектные тексты в издании Миня, — приходит в некоторое удивление, обнаружив, что там вообще нет такого существительного, как ἐνυποστασία 'воипостасность', что прилагательное ἐνυπόστατος 'воипостасный' встречается только три раза[4], а выражение ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ 'ипостасно существовать в Слове' — всего один раз[5]. Нашей целью в этой части будет анализ значения термина ἐνυπόστατος 'воипостасный' и близких выражений; исследование их употребления в сочинениях Леонтия и рассмотрение интерпретации христологии Леонтия, получившей известность как «учение об воипостасности».

Начнем мы с вопроса об употреблении термина ἐνυπόστατος 'воипостасный' в раннехристианских текстах. Однако необходимо сделать два предварительных замечания.

• Первое. Следует отметить, что существительное ἐνυποστασία 'воипостасность' отсутствует не только у Леонтия, но также и вообще в древнегреческих текстах как христианских, так и классических. Это касается не просто технической стороны вопроса, ибо немало-

---

[1] *Meyendorff*. P. 48.

[2] *Möller*. S. 706.

[3] Дейли составил исправленную версию сочинений Леонтия, которая доступна только в Бодлеанской библиотеке (Bodleian Library) в Оксфорде. Есть надежда, что эти тексты когда-нибудь будут включены в *Corpus Christianorum Series Graeca*. Следует отметить, что до сих пор этого не произошло. — *Прим. ред.*

[4] Col. 1277C14, D2, 4.

[5] Col. 1944C4.

важно, что когда греческие авторы говорят о чем-то, что оно ἐνυπόστατος 'воипостасное', они никогда не имеют в виду состояние или процесс 'воипостазирования', 'воипостасности', то есть не думают в терминах, ассоциирующихся с современным употреблением этого слова.

• Второе. В современной дискуссии о воипостасности обычно особое ударение делается на приставку ἐν 'в' — как если бы основной смысл слова заключался в существовании «в» чем-то[6]. Однако изучение способов употребления ἐνυπόστατος не подтверждает того особого значения, который придают этой приставке некоторые современные авторы. Ἐνυπόστατος скорее имеет смысл «быть ипостасью» или «обладать определенной идентичностью в качестве конкретной индивидуальной вещи», чем «иметь ипостась 'в' другом». Немецкий перевод «inexistierend» 'восуществующий', получивший распространение после того, как Лоофс именно так истолковал этот термин[7], придает слову ἐνυπόστατος смысл, которого оно изначально не имело.

Раннехристианские авторы[8] употребляли ἐνυπόστατος 'воипостасный' применительно к Слову или Святому Духу, когда хотели подчеркнуть, что Слово и Дух — не просто свойства Божества, но отдельные индивиды, существующие сами по себе. В этом смысле использует этот термин Ириней[9]. Павел Самосатский был осужден за свое учение о том, что Сын Божий не был ἐνυπόστατος, был лишен личностного существования, будучи премудростью Отца (*μὴ εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον... ἀλλ' ἐν Θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος*)[10]. Против этого Антиохийский собор провозгласил, что Отец породил Сына как «живую энергию» и «обладающую ипостасью и совер-

---

[6] Например, *McIntyre J.* The Shape of Christology. London, 1966. P. 95.

[7] *Loofs.* S. 65 и далее; ср. замечание Юнгласа об «inexistenz» 'восуществовании'. *Junglas.* S. 88, 149. Liddell и Scott, которые имеют в виду ἐνυπόστατος, а не ἐνυποστασία, дают определение «действительно существующее» (really existent) в ранних изданиях и «субстанциальное» (substantial) в более поздних. — Автор не учитывает данные словаря A Patristic Greek Lexicon / Ed. G. W. H. Lampe P. 485-486. — *Прим. ред.*

[8] Об этом термине и его употреблении у Отцов Церкви см. также в публикуемую ниже статью С. Говоруна «К истории термина ἐνυπόστατον 'воипостасное'». — *Прим. ред.*

[9] Если признавать, что фрагмент XIX действительно принадлежит Иринею (PG T. 7. Col. 1240). См. *Prestige.* God in Patristic Thought. P. 175.

[10] Цит. у Юнгласа. *Junglas.* S. 153 n. 1.

шающего все во всем» (*γεννήσαντος μὲν τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὡς ζῶσαν ἐνέργειαν καὶ ἐνυπόστατον ἐνεργοῦντα πάντα ἐν πᾶσιν*)[11].

В первой книге *Против Аполлинария*, приписываемой Афанасию Великому, употребляется мимоходом *ἐνυπόστατος* 'воипостасный'. Автор находит формулу Аполлинария *νοῦς ἐπουράνιος ἐν σώματι ἐμψύχῳ* 'небесный Ум в одушевленном теле' неудовлетворительной для описания Воплощения, поскольку Сын Божий не есть «небесный Ум» (*νοῦς ἐπουράνιος*), а «одушевленное тело» (*σῶμα ἔμψυχον*) не является подходящим определением человека. Разумная душа принадлежит к существу человека, но она не есть свойство или часть человеческого тела. Душу не следует мыслить как атрибут только потому, что это слово атрибутивно употребляется в выражении *σῶμα ἔμψυχον*. Напротив, душа существует *ἐνυποστάτως* 'ипостасно'; ее следует мыслить саму по себе как отдельную сущность (*σῶμα γὰρ ἔμψυχον λέγεται ἐφ' ᾧ ἐνυποστάτως τὸ τῆς ψυχῆς φέρεται ὄνομα* 'ибо тело называется одушевленным, поскольку ему приписывается имя души, существующей ипостасно')[12].

В тексте, приписываемом свт. Василию Великому, но авторство которого некоторыми исследователями ставится под сомнение[13], говорится, что *ἐνυπόστατος* 'воипостасный' противоположно *ἀνυπόστατος* 'неипостасный', как *ἐνούσιος* 'восущностный' противоположно *ἀνούσιος* 'несущностный'.

> «'Несущностное' и 'неипостасное' обозначает природу, вообще не существующую и не-сущую; а тот, кто говорит 'восущностное' и 'воипостасное', указывает на реально существующую природу (*ἀνούσιον καὶ ἀνυπόστατον τὴν μὴ ὑπάρχουσαν μήτε οὖσαν ὅλως σημαίνει φύσιν· τὸ δὲ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον λέγων τις τὴν ἐνυπάρχουσαν οὐσίαν ἐδήλωσεν*»[14].

---

[11] Ibid. Что касается дела Павла Самосатского и Антиохийского собора, трудно быть уверенным в надежности источников, описывающих этот случай (см. *Kelly*. P. 159). Но несмотря на то, насколько верно они представляют богословие Павла и его отвержение собором, мы можем использовать эти цитаты в качестве иллюстраций употребления термина *ἐνυπόστατος*.

[12] PG T. 26. Col. 1128B7 и далее.

[13] *Против Евномия*, 5 книг. См. Nicene & Post-Nicene Fathers, Series II. Vol. 8. P. xxxiii: «Произведение под этим названием включает пять книг; первые три обычно признаются подлинными, последние две иногда рассматриваются как сомнительные». Традиционно кн. 4-я и 5-я *Против Евномия* приписываются Дидиму Слепцу. — *Прим. ред.*

[14] PG T. 29. Col. 749B; ср. употребление Леонтием *ἐνούσιον* в PG T. 86. Col. 1277D1.

Автор употребляет *φύσις* 'природа' и *οὐσία* 'сущность' как синонимы, как и многие ранние греческие христианские писатели, и поэтому допустимо использовать термин 'природа' для передачи обоих слов). Смысл этого пассажа заключается в том, что оба слова, начинающиеся с приставки *ἐν* 'в', указывают на природы, которые существуют, а те, что начинаются с отрицательного префикса *ἀν* 'не-', указывают на то, что не существует. Контекст не предполагает, что автор придает приставке *ἐν* силу, равную английскому и немецкому предлогу 'в'. Леонтий также будет употреблять слово *ἐνυπόστατος* 'воипостасный' в противопоставление слову *ἀνυπόστατος* 'неипостасный', и разумно предположить, что он говорит то же самое, что и автор 5-й книги *Против Евномия.*

Свт. Кирилл Александрийский ясно различает *τὰ ἐνυπόστατα*, то, что существует в качестве ипостасей, и качества, такие как знание, мудрость или воля, которые «существуют в определенных существах, таких как ангелы или люди». Поэтому *τὰ ἐνυπόστατα* 'ипостасные' особо противопоставляются тем вещам, которые «существуют в» других. Нельзя сказать, что свт. Кирилл придает большое значение этому слову, как если бы оно было ключевым словом в христологии, однако показательно, что когда он его употребляет, то придает ему смысл весьма отличный от того, который ему придает большинство современных интерпретаторов Леонтия. Более того, свт. Кирилл утверждает, что Сын Божий есть 'ипостасный' (*ἐνυπόστατος*), и поэтому о Нем не следует мыслить в терминах «неипостасной» воли Божией. «Воипостасность», если бы он знал этот термин, сообщала бы свт. Кириллу идею отдельного существования, в противоположность воле Божией, которая существует лишь «в Боге» и потому является 'неипостасной' (*ἀνυπόστατος*)[15].

Также и блж. Феодорит Кирский говорит, что Святой Дух не есть просто дыхание, исходящее из уст Божиих, равно как и *Λόγος* — не слово, произносимое в воздух. Для объяснения этого Феодорит говорит об *ἐνούσιος Λόγος* 'сущностное Слово' и *ἐνυπόστατον Πνεῦμα* 'ипостасный Дух'[16]. Феодорит употребляет оба прилагательных как взаимозаменяемые, имея в виду, что и Сын, и Дух являются отдельными существами и что представления о выдыхаемом дыхании и произносимом слове не подходят для описания Троицы, поскольку таким образом и Сын, и Дух лишаются отдель-

[15] PG T. 75. Col. 101C9-104A9.
[16] PG T. 83. Col. 860B1 и далее.

ной сущности (*οὐσία*), или ипостаси. В другом произведении, приписываемом некоторыми Феодориту, термин *ἐνυπόστατος* используется для истолкования новозаветных описаний Христа как *Образа Бога* (*εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*, ср. 1 Кор 11:7; Кол 1:15) и *начертания Его ипостаси* *χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ* (ср. Евр 1:3). Автор пишет, что Слово есть 'ипостасный Образ' (*εἰκὼν ἐνυπόστατος*), другими словами, Образ, который сам по себе имеет существование[17].

Иоанн Филопон, современник Леонтия, определяет *ἐνυπόστατα πράγματα*, как «те вещи, которые обладают природой» (*τὰ φύσιν ἔχοντα*)[18], и в другом месте он отличает их от тех, которые существуют «только в мышлении» (*μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ*)[19]. Здесь опять *ἐνυπόστατος* означает реальное существование или 'бытие ипостасью' в отличие от 'бытия свойством или принадлежностью чего-то другого'.

Наконец, посмотрим, как латинский автор использует это греческое слово. Иероним, опровергая арианское предположение, что он савеллианин, осуждает всех, кто не признает три «*enhypostata*», три ипостасных бытия в едином Божестве (Si quis tres hypostates ut tria enhypostata, hoc est tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit 'Если кто не исповедует три ипостаси, как Трех Ипостасных, то есть Три самостоятельно существующих Лица, да будет анафема')[20]. Он подчеркивает, что эти Три суть различные существа, что каждое из них есть ипостась в Божестве. Иероним делает ударение на том, что они различны, а не на том, что они существуют «в» Божестве (как предлагается в современных интерпретациях приставки *ἐν* в *ἐνυπόστατος*).

Имея в виду эти примеры из истории термина, приступим теперь к рассмотрению того, как употребляет *ἐνυπόστατος* 'воипостасный' Леонтий. Чтобы это сделать, придется также обращаться к современным интерпретациям христологии Леонтия и, в частности, использования им этого прилагательного.

В начале *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1 Леонтий обсуждает проблему постулирования двух природ во Христе и те ошибки, которые он считает общими для оппонентов из обоих лагерей, несторианан и евтихиан.

---

[17] PG T. 75. Col. 1205B1. Произведение, о котором идет речь (De incarnatione Unigeniti) помещено Минем среди творений свт. Кирилла Александрийского.

[18] Комментарий на Физику, II.1.205.19.

[19] I.1.4.20.

[20] Ep. 15.3. PL T. 22. Col. 356.

> «Ибо они заявляют, что 'если ты говоришь о двух природах единого Христа и если не существует природы без ипостаси (*οὔκ ἐστι δὲ φύσις ἀνυπόστατος*), значит, должно быть две ипостаси также [и во Христе]'»[21].

Несториане используют подобный аргумент, чтобы представить Христа разделенным на две личности (*ἵνα ταῖς φύσεσι συνεισαγάγωσι τὰς ὑποστάσεις* 'чтобы вместе с природами ввести и ипостаси', то есть они уравнивают *φύσις* 'природу' и *ὑπόστασις* 'ипостась'). Евтихиане, в свою очередь, используют тот же аргумент для того, чтобы показать, что как абсурдно применять ко Христу выражение «две ипостаси», так же абсурдно применять и «две природы», а поэтому следует избегать представления не только о множестве ипостасей, но даже и о множестве природ (*ἵνα διὰ τῶν ὑποστάσεων καὶ τὰς φύσεις ἀνέλωσι* 'чтобы через ипостаси упразднить и природы')[22].

Леонтий вполне готов признать верность мнения, что *οὔκ ἐστι φύσις ἀνυπόστατος* 'не существует природы без ипостаси': «Тот, кто говорит это, говорит истину»[23]. Леонтий мог быть платоником в своей антропологии, но для него не подлежал сомнению аристотелевский принцип, согласно которому о природах, или сущностях, нельзя сказать, что они действительно существуют, помимо конкретной индивидуации в особых существах. Но сказать, что не может быть природы без ипостаси, не значит сказать, что каждая природа есть ипостась. Нелогично заключать от «не быть без ипостаси» к «быть ипостасью» (*τὸ μὴ ἀνυπόστατον συνάγων εἰς τὸ ὑπόστασιν εἶναι*)[24]. И здесь мы подходим к решающему слову. Судя по всему, употребляя термин *ἐνυπόστατος*, Леонтий утверждает следующее: все, что мы можем сказать о сущности (*οὐσία*), это то, что она должна быть *ἐνυπόστατος* 'ипостасной', но не то, что она должна быть отдельной ипостасью. Сущность должна найти свое выражение в ипостаси, но она не обязательно должна быть представлена в ипостаси, которая принадлежит этой особой сущности, а не какой-то другой. Один из основных принципов Леонтия заключается в том, что одна ипостась может быть выражением более, чем одной сущности, или природы, как это имеет место в случае тела и души человека или Божества и

---

[21] Col. 1276D6 и далее.
[22] Ibid. D9 и далее.
[23] Col. 1277D11 и далее.
[24] Ibid. D12 и далее.

человечества Христа. Каждая из этих «частей» — ἐνυπόστατος, она существует реально, но это не делает ни человека, ни Христа двумя ипостасями. Таким образом, точка зрения Леонтия, направленная как против несториан, так и против евтихиан, заключается в том, что аргумент «две природы = две ипостаси, потому что не существует такой вещи, как ἀνυπόστατος φύσις 'неипостасная природа'», является просто нелогичным, так как две различные природы могут быть актуализированы или «ипостазированы» (а именно это и означает термин ἐνυπόστατος) в одной индивидуальной ипостаси.

Вопрос, связанный с часто цитируемым местом (*Contra Nestorianos et Eutychianos*. Col. 1277C), был затемнен, в основном, в четырех отношениях.

Во-первых, многие не заметили, что Леонтий не придавал особого значения ἐνυπόστατος как термину. Никак нельзя сказать, что это слово — ключевое для его христологии. Более того, утверждать, что в этом пассаже мы сталкиваемся «не с новым словом, а с новым его употреблением»[25], или что «обычно, конечно, это слово обозначало то, что существует, в противоположность тому, что не существует, но, судя по всему, Леонтий употреблял его не так»[26], — значит игнорировать контекст Леонтия и вычитывать в употреблении им этого слова позднейшие интерпретации его христологии. В этой части *Contra Nestorianos et Eutychianos* мысль Леонтия вращается вокруг аргумента, что «две природы» не обязательно означают «две ипостаси», потому что две природы могут обрести конкретную реализацию в одной ипостаси (как в случае с телом и душой, ὧν κοινὴ μὲν ἡ ὑπόστασις, ἰδία δὲ ἡ φύσις 'у которых общая ипостась, но особенная природа')[27]. По этой же причине «одна ипостась» не обязательно означает «одну природу», потому что одна ипостась может быть выражением более, чем одной природы. Развивая этот аргумент, Леонтий употребляет термин ἐνυπόστατος три раза на нескольких строчках[28], но он больше нигде не использует его в своих пространных сочинениях. Леонтий не развивает и не употребляет понятие об «inexistierende Usie» ('несуществующей сущности')[29]. Вопреки распространенному предположению, он не употребляет

[25] *Lynch*. P. 459.
[26] *Evans*. LBOC. P. 135.
[27] Col. 1280B9 и далее.
[28] Col. 1277C14, D2, 4.
[29] Как предполагает Юнглас (S. 154).

выражение *φύσις ἐνυπόστατος* 'ипостасная природа', как если бы это был особый тип природы. Вместо этого он утверждает, что каждая природа должна быть *ἐνυπόστατος* 'ипостасной', но без того, чтобы быть обязательно представленной в своей собственной, отдельной ипостаси.

Второй источник путаницы проистекает из перевода этого пассажа так, что *ἐνυπόστατος* понимается как нечто, что «не является акциденцией и в то же время не имеет бытия в себе, но познается в другом»[30]. Контекст Леонтия — это рассуждение о том, что понимается под ипостасью в отличие от акциденции (*συμβεβηκός* 'привходящее свойство'), и у Миня текст читается следующим образом:

> *...καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι, τὸ δὲ* ***ἐνυπόστατον*** *τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ* ***συμβεβηκὸς*** *δηλοῖ,* ***ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται.*** *Τοιαῦται δὲ πᾶσαι αἱ ποιότητες, αἵ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι*[31].

Как уже указывалось, выделенная фраза (***ὃ ἐν... θεωρεῖται***) нередко интерпретировалась в том смысле, что именно *ἐνυπόστατος* 'воипостасное' «имеет свое бытие в другом и не познается само по себе»[32], в то время как Леонтий, конечно же, утверждает, что именно акциденция (*συμβεβηκός*) «имеет свое бытие в другом». Поэтому вышеприведенный пассаж следует переводить так:

> «[Слово] 'ипостась' обозначает лицо с его характерными чертами, а 'воипостасное' означает не быть акциденцией, которая имеет свое бытие в другом и не познается сама по себе, — таковы все качества, называемые как 'сущностными', так и 'присущими'»[33].

---

[30] *Lynch.* P. 459.

[31] Col. 1277D3 и далее.

[32] Например, *Lynch.* P. 459 (Линч «цитирует», переставляя предложения Леонтия без очевидной причины); *Sellers.* P. 318; *Junglas.* S. 149; *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift, 36, 1980. S. 158; *Evans.* LBOC. P. 141; *Otto.* S. 25, 192.

[33] Такой перевод поддерживается в критическом издании Леонтия у Дейли (D. Phil. P.8), а также Мейендорфом (P. 48). Релтон (*Relton H. M.* A Study in Christology. London, 1917. P. 71) выражает мнение, что выделенная часть пассажа (***ὃ ἐν... θεωρεῖται***) означает, что Леонтий истолковывает *φύσις ἐνυπόστατος* как «природу, которая воспринимает свою ипостась от другой или которая имеет свою ипостась в другой». Однако перевод, который использует Релтон

Таким образом, если отнести ключевую фразу ὃ ἐν ἑτέρῳ... θεωρεῖται не к ἐνυπόστατον, а к непосредственно предшествующему слову συμβεβηκός, можно поставить под вопрос традиционную интерпретацию Леонтия как богослова, который употребляет термин 'воипостасное', чтобы учить своих читателей, что человечество Христа «не существует само по себе, но познается в другом». В оригинальном контексте Леонтия это слово не имеет такого значения. Леонтий говорил, что ἐνυπόστατον 'воипостасное', по существу, противоположно акциденции, так как τὸ ἐνυπόστατον 'ипостасное' — это не то, что имеет свое бытие в другом[34]. То, что является ἐνυπόστατος 'ипостасным', существует само по себе, а не в качестве акциденции или атрибута чего-то еще, и мы можем с полным правом соотнести τὸ ἐνυπόστατον с понятием καθ' ἑαυτὸ εἶναι 'бытие само по себе'. Леонтий не развивает идею φύσις ἐνυπόστατος 'воипостасная природа' (это выражение он не употребляет) в смысле природы, «поглощенной» ипостасью, которая сама по себе представляет иной тип природы. Леонтий склонен понимать φύσις ἐνυπόστατος как «природу, которая находит выражение в ипостаси», — вне зависимости от того, является ли ипостась актуализацией одной или двух природ. Поэтому мы можем сделать вывод, что Леонтий употребляет термин ἐνυπόστατος не для того, чтобы описать тип природы, «которая имеет свое бытие в другом», но, как мы уже подчеркивали, для того, чтобы сказать, что τὸ ἐνυπόστατον есть выражение природы и не обязательно указывает на отдельную ипостась (οὐ ταὐτον ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον... ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τόν τινα δηλοῖ, τό γε ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν 'ипостась и ипостасное не тождественны, ибо ипостась означает определенное лицо, а воипостасное сущность')[35].

Третий источник путаницы в этом вопросе связан с поспешной готовностью предположить, что в обсуждаемом отрывке Леонтий сказал нечто важное о статусе человечества Христа по отношению к Его Божеству. В наше время основания для подобного толкования предложил Лоофс: «Человеческая природа во Христе не есть ни ἀνυπόστατος 'безыпостасна', ни ὑπόστασις 'ипостась', но

(P. 78), говорит о том, что, согласно Леонтию, «атрибут» (то есть συμβεβηκός) — это то, что определяется как имеющее существование ἐν ἑτέρῳ 'в другом' и не познаваемо само по себе.

[34] Ср. употребление этого слова у Кирилла Александрийского: см. выше. С. 597 и далее.

[35] Col. 1277C14 и далее.

ἐνυπόστατος ‘воипостасна’, то есть она имеет свое ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ ‘ипостасное существование в Слове’»[36]. Также и Юнглас, комментируя стремление Леонтия избежать как евтихианской, так и несторианской интерпретации «двух природ», пишет: «Чтобы кратко охарактеризовать это своеобразное, находящееся между монофизитством и несторианством, соотношение человеческой природы во Христе, он называет ее ἐνυπόστατον ‘воипостасной’»[37]. И далее: «Согласно Леонтию, во Христе только одна ипостась, поскольку вся человеческая сущность или природа… была вовлечена в сферу Божественной ипостаси Слова»[38]. Более позднее исследование работ Леонтия также грешит пересказами, не соответствующими контексту: «Он говорит, что человеческая природа Христа никоим образом не имеет в себе самой основы своего существования, но [имеет ее] в другом, в ипостаси Христа-Слова. Он сообщает также, что сущность (человеческая φύσις ‘природа’ Христа) находится… в зависимости от чего-то другого, и называет это отношение воипостасностью человеческой природы»[39]. В англоязычном мире этот подход нашел поддержку со стороны Релтона, который увидел в Леонтиевом ‘учении о воипосности’ «особый вклад… в прояснение христологической проблемы»[40]. Поколения англоязычных исследователей жили с убеждением, что Леонтий посвятил значительную часть своего богословского творчества развитию «своего» учения о воипостасности человеческой природы Христа. Независимо от того, насколько современные трактовки понятия воипостасности значимы или полезны для интерпретации Лица Христа и попыток решить некоторые проблемы христологии, чтение самого Леонтия не подтверждает точку зрения, что это было «его» учение. Леонтий нигде специально не связывает термин ἐνυπόστατος ‘воипостасный’ с человеческой природой Христа и вообще не употребляет такие слова, как ἐνυποστασία

---

[36] *Loofs*. S. 65. Лоофс в данном случае цитирует Col. 1277 и Col. 1944C. Смысл второго пассажа и оправданность соединения этих текстов подобным образом будут обсуждаться ниже.

[37] *Junglas*. S. 148.

[38] Ibid. S. 150.

[39] *Stickelberger*. S. 158 и далее. Но где он нашел у Леонтия эти «высказывания» и «именования»? Между прочим, Штикельбергер грешит и некорректной интерпретацией важнейшего предложения Col. 1277D3 и далее, которое обсуждалось выше, считая, что, согласно Леонтию, не только акциденция, но и ἐνυπόστατος имеет бытие «не в себе, но в другом» (S. 158, прим.).

[40] *Relton*. P. 70. Аргументация Релтона будет более подробно проанализирована ниже.

'воипостасность' или ἐνυπόστασις 'воипостась'. В своих христологических сочинениях Леонтий подчеркивает реальность человечества Христа как единосущного нашему, а также главное учение Халкидонского собора — о двух природах в одной ипостаси. Он не пытается исследовать способ соединения — ни в духе богословия, напоминающего сегодняшнее понимание воипостасности, ни в традиции оригенизма Евагрия (см. ниже, раздел IV). Цель Леонтия заключается в том, чтобы утвердить идею соединения Божественной и человеческой природ во Христе, избежав при этом как внешнего или случайного представления о соединении (как в несторианстве), так и такого представления о соединении, которое упраздняет индивидуальные особенности каждой из соединенных природ (как в евтихианстве). Леонтий не использует слово ἐνυπόστατος 'воипостасный' для того, чтобы выразить «идею, что человечество Христа, хотя и не безличное, может быть описано как не имеющее независимой личности, но как являющееся личностным в Логосе»[41]. Неверно, что, используя именно это слово, Леонтий «избегает несторианского вывода о том, что человечество Христа имеет свою отдельную личность, поскольку говорит о φύσις ἐνυπόστατος 'воипостасной природе', то есть о природе, которая воспринимает свою ипостась от другого или которая имеет свою ипостась в другом»[42]. Он действительно употребляет это слово, чтобы избежать несторианского вывода «две природы = две ипостаси», но не для того, чтобы предложить модель внутренней динамики взаимоотношений между Божеством и человечеством во Христе. Необходимо подчеркнуть, что термин ἐνυπόστατος 'воипостасный' употребляется Леонтием мимоходом и в ограниченном контексте как один из аргументов в пользу представления, что логически вполне возможно мыслить две природы, актуализированные в одной ипостаси. Как бы ни критиковали Отто, но его истолкование Леонтия указывает надлежащее место и значение, которое этот термин имел в схеме Леонтия. Отто пишет: «Учение о воипостасности, которое часто считают отличительной чертой философии Леонтия, на самом деле есть не что иное, как применение аксиомы о самостоятельности конкретной сущности и реального различия между природой и ипостасью»[43].

---

[41] *Baillie D. M.* God was in Christ. London, 1956. P. 90.
[42] *Relton.* P. 71.
[43] *Otto.* S. 54.

В-четвертых, путаница возникает тогда, когда выражение *τὸ ἐνυπόστατον* 'воипостасное', употребляемое в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1[44], напрямую связывают со словами *ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ* 'иметь ипостасное бытие в Слове' из *Эпилисиса*[45]. Комбинация этих выражений, присутствующая в вышеприведенной цитате из Лоофса (С. 543), способствовала общему непониманию христологии Леонтия и значения для нее слова *ἐνυπόστατος* 'воипостасный'. Например, Релтон пишет: «Именно в этих текстах мы впервые встречаемся с термином *ἐνυπόστατος* применительно к человеческой природе Христа, которую он [Леонтий] рассматривает ни как *ὑπόστασις* 'ипостась', ни как *ἀνυπόστατος* 'неипостасную', но как *ἐνυπόστατος* 'воипостасную', то есть *ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστᾶσα* 'получившую ипостасное бытие в Слове'»[46]. Однако контекст, в котором приводятся слова *ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ*, показывает, что это не собственная фразеология Леонтия. Как указывает Эванс[47], в действительности эти слова цитируются как часть аргумента, предложенного одним из противников Леонтия. Этот пассаж может быть переведен следующим образом:

> «Многие говорят, что "поскольку человечество Христа не было образовано прежде [Воплощения] и не было воспринято как уже полностью оформленное человечество, но обрело свое существование в Слове (*ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι*), постольку возможно образование одной ипостаси из обеих природ". Это отчасти верно и отчасти неверно. Мы согласимся с тем, что человечество не предсуществовало как ипостась и не было образовано заранее [то есть до Воплощения]. Но мы не согласимся с тем, что именно по этой причине одна ипостась была образована из двух природ, как если бы это не могло произойти по-иному или если бы Богу было невозможно соединиться с полным человечеством таким образом [то есть с заранее образованным или независимым полным человечеством]. Почему Бог избрал именно такой, а не какой-либо иной способ соединения? Ибо не время соединения, не место и не неполнота тела, но именно сам характер соединения стал источником единого Христа. Мы отвергаем идею предшествующего образования [человечества Христа] "не потому, что это было невозможно, а потому, что было бы совсем неподобающим, если бы человечество Господа существовало само по

[44] Col. 1277D.

[45] Col. 1944C4.

[46] *Relton*. P. 70-71. (Релтон заменяет первоначальный инфинитив *ὑποστῆναι* на причастие *ὑποστᾶσα*). См. также *Harnack*. S. 233; *Sellers*. P. 319.

[47] *Evans*. P. 132. Ср. *Perrone*. P. 271.

себе без Божества (*οὐ διὰ τὸ ἀδύνατον ἀλλὰ διὰ τὸ μὴ πρέπειν ψιλήν ποτε καὶ ἄνευ θεότητος εἶναι τοῦ Κυρίου τὴν ἀνθρωπότητα*)"»[48].

Этот пространный отрывок (в котором некоторые исследователи слышат ясный отзвук оригенизма)[49] был приведен для того, чтобы показать, что контекстом выражения *ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι* 'иметь ипостасное бытие в Слове' не является анализ «воипостасности» человеческой природы Христа. Этот отрывок совсем не призван продемонстрировать, что (по словам другого популярного пособия, в котором сделана попытка дать очерк христологии Леонтия) «человеческая природа Воплощенного была совершенна, поскольку ее персонализирующим принципом было Слово, Которое, будучи разумным Началом вселенной, обладает совершенством любой личности (of all personality)»[50]. Леонтий прямо не касается идеи, что человечество Господа существует «в Слове» или что человечество Христа становится человеческой личностью посредством некоего процесса ассимиляции, благодаря «персонализирующему» влиянию Слова, Которое его воспринимает. Большинство авторов, которые цитировали выражение *ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι* 'иметь ипостасное бытие в Слове', не заметили не только того, что Леонтий не выдвигает его как свое собственное и не дает даже намека на то, что оно является ключевым для его христологии (и, конечно, христологии вообще); они не заметили также и того, что в этом отрывке Леонтий касается вопроса о предсуществовании человечества Христа, и что все его современники сразу бы поняли, что он намекает на оригенистские идеи. Они бы не увидели здесь никакого намека на оригинальную интерпретацию Воплощения. Леонтий отвергает идею, что человечество Христа существовало до Воплощения или что это человечество имеет какое-либо существование помимо Воплощения Слова, однако его главный тезис в этом пассаже заключается в том, что такое отвержение не может стать основанием для объяснения единства Христа. Слово могло бы соединить с Собой вполне оформленное или независимо существующее человечество, хотя это и не совсем подходящая идея. Другими словами, оригенистское толкова

[48] Col. 1944C1-D3. Как предполагается в латинском переводе, *μή* 'не' должно быть вставлено в D1 для того, чтобы восстановить смысл предложения. См. также *Daley*. D. Phil. P. 95.

[49] Например, *Richard*. Leontius de Byzance était-il origéniste? P. 72 и далее.

[50] *Jay E. G.* Son of Man, Son of God. London, 1965. P. 72 и далее.

ние Воплощения не может быть исключено только на основании его невозможности.

Рассмотренное в свете вышесказанного выражение *ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι* 'иметь ипостасное бытие в Слове' вовсе не имеет того веса или значения, которые ему придает большинство современных интерпретаторов Леонтия. Более того, контекст никоим образом не оправдывает согласования этого выражения с отрывком в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, где употребляется термин *ἐνυπόστατος* 'воипостасный'. Эти два выражения принадлежат весьма разным контекстам и не могут быть объединены с целью представления их как некий новый подход к проблемам христологии.

Поэтому мы можем расценить как не имеющее отношения к делу то высказывание, которое наиболее часто цитируется, когда речь заходит о Леонтии, а именно известные слова Гарнака: «Благочестивый монах-аполлинарианин, возможно, мог бы сказать относительно *ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ*: 'Аполлинарий говорит практически то же самое, только чуть более понятными словами»[51]. Не согласиться с суждением Гарнака (как, например, делает Макинтайр)[52] значит не обратить внимания на то, что оно неуместно, а согласиться с Гарнаком (как делает Макинтош)[53] — значит приписать такое значение употреблению этого выражения Леонтием, которого оно не могло иметь. Употребление Леонтием выражений *ἐνυπόστατος* и *ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι* нельзя серьезно рассматривать ни как аполлинаристское, ни как антиаполлинаристское, поскольку, как мы показали, эти выражения не образуют христологической модели, которую можно детально анализировать. Равным образом, спор о том, каково происхождение понятия воипостасности — аристотелевское (как считает Лоофс[54]) или неоплатоническое (как считает Юнглас[55]), не имеет значения для понимания христологии Леонтия. Вне зависимости от того, следует ли связывать использование этого слова с влиянием той или иной богословской традиции, оно играет лишь незначительную роль в рассуждениях Леонтия о личности Христа.

---

[51] *Harnack*. S. 233 n. 3.
[52] *McIntyre J.* The Shape of Christology. London, 1966. P. 51.
[53] *Mackintosh H. R.* The Person of Jesus Christ. Edinburgh, 1923. P. 318.
[54] *Loofs*. S. 68.
[55] *Junglas*. S. 150 и далее.

Аргументация Релтона

В англоязычном мире одна из наиболее широко известных интерпретаций Леонтия содержится в исследовании по христологии, принадлежащем Релтону: *A Study in Christology*, London, 1917. Мы уже не раз ссылались на эту работу, однако имеет смысл более детально рассмотреть основные аргументы Релтона, учитывая тот факт, что они часто используются, особенно теми, кто не имеет прямого доступа к работе Лоофса, которой Релтон следует. В своей книге Релтон дает обзор развития христологии в ранней Церкви, причем обзор довольно необычный, если обратить внимание на то, сколько места он уделяет Леонтию Византийскому. Редко когда в книгах по христологии ему посвящают более беглого упоминания[56]. Столь пристальное внимание к Леонтию в книге Релтона связано с тем, что автор является защитником понятия воипостасности как существенного вклада в наше понимание Лица Христа. Например, он говорит, что это учение «закрепляет представление о том, что самосознание Богочеловека — это единое самосознание, которое не чисто человеческое, не просто человеческое, но истинно человеческое — и это потому и только потому, что оно в то же самое время истинно Божественное»[57].

Близко следуя за Лоофсом, Релтон утверждает, что Леонтий использовал аристотелевское понятие «второй сущности» и что «более, чем вероятно, что, говоря об отношении между φύσις 'природа', или οὐσία 'сущность', и ὑπόστασις 'ипостась', он имел в виду аристотелевское разделение сущностей на первые (πρῶται) и вторые (δεύτεραι)»[58]. Согласно Аристотелю, только индивид истинно субстанциален. О природах, или сущностях, нельзя в собственном смысле сказать, что они существуют или что они субстанциальны отдельно от конкретных индивидов, которые их представляют. Аристотель отверг платоновское учение о том, что универсальное само по себе есть отдельная сущность, но тем самым Аристотель не отрицал реальности универсального в смысле формального или специфического элемента в вещах, который определяет их принадлеж-

---

[56] Примечательным исключением является Зеллерс позиция которого близка к позиции Лоофса — Релтона. См. *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. L., 1961.

[57] *Relton.* P. 226.

[58] Ibid. P. 72.

ность к определенному классу. Индивид, конечно, истинно субстанциален, но то, что делает его субстанцией того или иного рода, то, что составляет главный элемент его бытия и поэтому становится объектом научного познания, — это универсальный элемент, общий для всех членов данного класса. Вид, таким образом, может быть назван сущностью во вторичном смысле, поскольку он имеет объективную реальность, хотя и не отдельное существование. Поэтому Аристотель называет индивиды *πρῶται οὐσίαι* 'первыми сущностями', а виды — *δεύτεραι οὐσίαι* 'вторыми сущностями'. «Первые» и «вторые» — по отношению к нам: первичным является наш опыт индивидуальных объектов, и только вторично мы восходим от них к универсальности. Согласно той интерпретации Аристотеля, которой следуют Лоофс и Релтон, вторая сущность не есть чистая абстракция, но предполагает комбинацию существенных свойств определенного класса первых сущностей и представляет собой нечто среднее[59] между субстанцией и акциденцией. *Δεύτεραι οὐσίαι* 'вторые сущности', включающие универсальные сущностные качества, которые составляют вид, не есть ни конкретные субстанции, ни просто предикаты, не связанные с определенным видом.

Перенося эту интерпретацию Аристотеля на христологию Леонтия, Релтон утверждает, что «как Аристотель полагает между субстанцией (*πρώτη οὐσία*) и акциденцией (*συμβεβηκότα*) третий термин — 'вторую сущность' (*δεύτερα οὐσία*), так же и между *ὑπόστασις* 'ипостасью' и *φύσις ἀνυπόστατος* 'неипостасной природой' может быть *φύσις ἐνυπόστατος* 'воипостасная природа'»[60]. И *φύσις ἐνυπόστατος*, согласно Релтону, есть человечество Христа в христологии Леонтия. Человечество Христа не есть ни чистая абстракция (*συμβεβηκός*), ни отдельная *ὑπόστασις*. Как *ποιότητες, αἵ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι* 'качества, называемые сущностными и присущими'[61], она *ἐνυπόστατος* 'воипостасная'. Как для Аристотеля вид и свойства, которые его составляют, индивидуируются через первую сущность (*εἶναι ἐν τῇ οὐσία* 'бытие в сущности'), «так и у нашего автора человеческая природа Христа индивидуируется через *εἶναι ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου* 'бытие в ипостаси Слова', через *ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ* 'ипостасно существуя в Слове'»[62].

---

[59] Ibid. P. 74.
[60] Ibid. P. 77.
[61] Col. 1277D7-8.
[62] *Relton.* P. 76. Релтон цитирует Лоофса. См. S. 68.

Можно сделать несколько критических замечаний относительно релтоновского анализа Леонтия.

• Во-первых, Релтон вводит читателя в заблуждение, думая, что фраза *εἶναι ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου* 'бытие в ипостаси Слова' используется самим Леонтием для описания статуса человечества Христа. Однако Леонтий не употребляет эту фразу и, как мы уже отмечали, не ставит никакого акцента на выражениях *τὸ ἐνυπόστατον* 'воипостасное' и *ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ* 'ипостасно существуя в Слове', так что они не могут быть отправными пунктами для изучения его понимания личности Христа.

• Во-вторых, нет никаких оснований считать, что, согласно Леонтию, *φύσις ἐνυπόστατος* 'воипостасная природа' находится как бы между *ὑπόστασις* 'ипостасью' и акциденцией, подобно тому, как аристотелевские «вторые сущности» пребывают между[63] субстанцией и акциденцией. Независимо от того, насколько корректна предложенная Лоофсом и Релтоном интерпретация Аристотеля, невозможно доказать, что Леонтий, при всей своей очевидной приверженности аристотелизму в некоторых пунктах, в данном случае опирается именно на философскую схему, включающую *πρῶται οὐσίαι* 'первые сущности', *συμβεβηκότα* 'акциденции' и, между ними, *δεύτεραι οὐσίαι* 'вторые сущности'. Как уже было замечено, Леонтий употребляет термин *ἐνυπόστατος* 'ипостасный' для того, чтобы сказать, что природа или вид могут существовать только в конкретных *ὑποστάσεις* 'ипостасях', хотя каждая природа не обязательно должна иметь свою отдельную *ὑπόστασις* 'ипостась'; две природы могут быть актуализированы в одной *ὑπόστασις* 'ипостаси'. Работы Лоофса и Релтона создают впечатление, что, поскольку Леонтий был приверженцем определенных аристотелевских принципов, из аристотелевской системы делают прокрустово ложе для его христологии, тогда как чтение его произведений дает мало оснований, если вообще дает, для того, чтобы говорить о близости этой системы и его учения.

• В-третьих, Релтон придает слишком много значения использованию Леонтием ключевых выражений, которые мы обсуждали. На самом деле выражения *ἐνυπόστατον* и *ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι* 'ипостасно существуя в Слове' употребляются только мимоходом и не

[63] *Relton*. P. 74.

для того, чтобы объяснять динамику Воплощения. Релтон пишет: «Посредством его [учения воипостасности] он закрепляет позицию Кирилла, что *Ego* («Я») Богочеловека было Божественным беспредельным Логосом. Он также подтверждает и то, что человечество Христа не следует лишать его наиболее отличительных черт. Оно воспринимает свое лицо от Логоса»[64]. Леонтий действительно считал, что Божественная инициатива была причиной Воплощения, хотя это была позиция не исключительно свт. Кирилла. Также Леонтий действительно считал, что человечество Христа обладает всеми отличительными чертами человечества. Однако неверно, что Леонтий выводил эти принципы из основополагающего понятия воипостасности человеческой природы Христа (как не делали этого и Отцы Халкидонского собора).

• В-четвертых, Релтон указывает на преп. Иоанна Дамаскина как на человека, предположительно испытавшего влияние учения Леонтия о воипостасности, который поэтому и включил ее в свое собственное изложение христианского учения — *Точное изложение православной веры* (De fide orthodoxa). Преп. Иоанн Дамаскин упоминает Леонтия по имени, и последний, без сомнения, оказал на него влияние[65]. Релтон утверждает, что, как и Леонтий, преп. Иоанн разделяет представление о существовании человечества Господа «в» ипостаси Слова. На первый взгляд так оно и есть[66], однако сомнительно, чтобы преп. Иоанн имел в виду нечто большее, чем утверждение полноты человечества Христа и в то же время акцентирование того, что это человечество не обладало независимым существованием. Он выступает против известного представления Павла Самосатского и Нестория о случайном, внешнем соединении Слова и человеческой природы и потому пишет:

> «Божественное Слово соединилось не с той природой, которая имела независимое предсуществование»[67]. «Плоть Бога Слова не существовала как независимая ипостась, и не возникло никакой другой ипостаси, помимо [ипостаси] Бога Слова [то есть челове-

---

[64] Ibid. P. 225.

[65] Следует отметить, что преп. Иоанн, упоминая Леонтия Византийского, традиционно имел в виду и автора трактатов *Contra Nestorianos* и *Contra Monophysitas*, в которых «терминология воипостасности» гораздо более разработана. — *Прим. ред.*

[66] Например, *De fide orthodoxa*, III.9.11.

[67] PG T. 94. Col. 985B14-15.

чество Христа не становится четвертым Лицом Троицы]. Плоть Христа стала ипостасью, поскольку она существовала или, лучше, была ипостазирована в ней [то есть в ипостаси Слова] и не существовала в качестве независимой ипостаси (*ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα, ἐνυπόστατος μᾶλλον καὶ οὐ καθ' ἑαυτὴν ἰδιοσύστατος ὑπόστασις*)»[68]. «Когда Бог Слово стал плотью, Он воспринял не природу, понимаемую как предмет чистой абстракции (ибо это было бы не Воплощение, а только видимость или намерение Воплощения), равно как и не природу в смысле вида (ибо Он не воспринял всех представителей вида). Скорее, Он воспринял индивидуальную природу, бывшую такой же, как та, которая в виде (*τὴν ἐν ἀτόμῳ, τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἐν τῷ εἴδει*). Ибо Он воспринял основную форму нашего состава, однако не так, что она существовала сама по себе или сначала была индивидуальной, а затем была воспринята Им. Скорее, она существовала в Его ипостаси (*ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν*)»[69].

Преп. Иоанн ясно понимает, что ипостась, конкретный индивид, вовлеченный в Воплощение — это Логос, Который воспринял человеческую природу, взятую от Св. Марии. Соединение природ не приводит к смешению, и в то же время оно не тождественно присутствию Бога в жизни обычных людей. По существу, преп. Иоанн утверждает халкидонское понимание «двух природ», отвергая крайности Евтихия и Нестория[70]. Он употребляет термин *ἐνυπόστατος* 'воипостасный' и подобные выражения, чтобы подчеркнуть, что человечество Христа не составляет ипостась, независимую от Слова. То есть он утверждает то же самое, что и Леонтий до него: «Две природы не означают две ипостаси». Нам не следует придавать употреблению преп. Иоанном термина *ἐνυπόστατος* большего значения, чем придавал он сам, и мы, конечно, не должны использовать аргументацию Иоанна в качестве той «призмы», через которую можно было бы увидеть у Леонтия учение о «воипостасности».

Нашей целью в данной работе не является дальнейшее исследование понятия воипостасности и его ценности, а также использования или обсуждения этого понятия в работах Релтона и более поздних авторов, таких как Барт, Тернер (Turner) или Панненберг. Мы хотели лишь показать, что идея «воипостазирования» человече-

[68] Ibid. Col. 1017B1-6.
[69] Ibid. Col. 1024A6-15.
[70] Ibid. Col. 993A1 и далее.

ской природы Христа в ипостась Слова — независимо от того, насколько полезен такой подход для решения христологической проблемы — не может быть обнаружена в произведениях Леонтия Византийского и что его христология может быть кратко представлена в четырех простых пунктах:

1. Божественное Слово восприняло плоть ради нашего спасения.
2. Воспринятая Им «плоть» была полной человеческой природой, состоящей из тела и разумной души и, таким образом, единосущной (ὁμοούσιος) нашей.
3. Божество и человечество существуют в несмешанном соединении в одной ипостаси Христа, и поэтому мы должны говорить о Нем как о существующем «в двух природах», а не просто «из двух природ».
4. Божество и человечество существуют не в случайном, внешнем единстве или в единстве достоинства, как в случае присутствия Бога в жизни обычных людей. Человеческая природа здесь не имеет существования сама по себе, помимо Воплощения. «Две природы» не означают «две ипостаси».

В своих произведениях Леонтий выступает как последовательный защитник Халкидона. Мы имеем очень мало свидетельств в пользу утверждения, что он предложил ту оригинальную интерпретацию христологии, которую ему, как правило, приписывают, однако его действительный вклад был не менее значимым и ценным.

Раздел IV

Леонтий Византийский и оригенизм

Обратимся теперь к рассмотрению интерпретации Леонтиевой христологии, которая много обсуждалась и приобрела немало сторонников в последние годы. В 1970 году была опубликована книга Эванса «*Леонтий Византийский: оригенистская христология*»[1], и многие специалисты согласились с аргументацией Эванса, что Леонтий принадлежал к богословской традиции оригениста IV века Евагрия Понтийского[2]. Имела место также и резко отрицательная реакция на точку зрения Эванса[3]. Этот спор продолжается.

Однако прежде, чем заняться подробным разбором книги Эванса, необходимо коснуться более ранних указаний на «оригенизм» Леонтия, а также точки зрения, предложенной Марселем Ришаром.

В *Житии святого Саввы* Кирилл Скифопольский упоминает о Леонтии Византийском, и, согласно Кириллу, этот Леонтий был монахом-оригенистом[4]. Помимо этого упоминания в древнейших пространных рукописных текстах Леонтия имеются два замечания на полях, указывающие на принадлежность Леонтия к оригенистской партии. Так, в 1273C8 и далее Леонтий мимоходом упоминает о *εὐλαβὴς καὶ θεῖος ἀνήρ* 'богобоязненном и божественном муже', а на полях приписано, что Леонтий здесь *περὶ τοῦ ἀββᾶ Νόννου φησί* 'говорит об авве Нонне'. Без сомнения, это указание на Нонна, который был главой палестинских оригенистов во времена Леонтия. Второй случай — это ссылка Леонтия на *ἀνὴρ θεόσοφος* 'богомудрого мужа' в 1285A14 и далее, по поводу которой сказано, что он пишет *περὶ Εὐαγρίου* 'о Евагрии'. Очевидно, неизвестный схолиаст не сомневал-

---

[1] *Evans D. B.* Leontius of Byzantium: an Origenist Christology.

[2] Например, *Frend W. H. C.* The rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1979. P. 277 и далее; *Gray*. Chap. 5.

[3] Например, *Daley*. OLB. *Lynch J. J.* Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology // Theological Studies, 36, part 3. Washington, 1975. *De Halleux A.* Review of D. Evans, LBOC // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 66. 1977. *Stiernon D.* Léonce de Byzance, théologien et controversiste // Dictionnaire de Spiritualité, 9. 1976.

[4] См. выше. С. 562.

ся относительно того, что Леонтий был поклонником главы оригенистов Нонна и оригенистского писателя Евагрия. Дейли считает эти схолии древними и не исключает возможности, что они относятся ко времени самого Леонтия[5].

Но почему и Кирилл Скифопольский, и схолиаст относят Леонтия к оригенистскому лагерю? Ведь Леонтий упоминает Оригена в 1377B13 как одного из тех авторов, от которых Отцы были «не в восторге». Кроме того, при чтении трудов Леонтия не возникает впечатления ни стилистической, ни тематической близости этих двух богословов. Некоторые полагают, что Леонтий стал жертвой приклеивания неверных ярлыков[6]. Однако Марсель Ришар высказал мнение, что Леонтий действительно был оригенистом, как указывают Кирилл Скифопольский и анонимный схолиаст, но что по большей части ему удавалось скрывать свою истинную ориентацию за дымовой завесой нападок на таких авторов, как Феодор Мопсуестийский, которые были известны как антиоригенисты. Ришар пишет:

> «Вполне правдоподобно… что Леонтий-отшельник имел удовольствие дать по зубам одному из наиболее знаменитых хулителей великого Александрийца»[7].

Один из выводов Ришара таков:

> «Можно считать доказанным, что трактат против Нестория и Евтихия был написал сторонником аввы Нонна в 543 или 544 годах в качестве протеста против эдикта об Оригене»[8].

По мнению Ришара, Леонтий не только мстил за Оригена. Он также пытался продемонстрировать ортодоксальность оригенистской партии своего времени, к которой сам принадлежал[9]. Ришар, таким образом, рассматривает оригенизм Леонтия как главный фактор, определяющий его сочинения: «Его полемика с несторианством и монофизитством… не более чем обманчивая внешность»[10]. Однако Ришар не сообщает нам, где в пространных сочинениях Леонтия мы можем найти специфически оригенистское учение или прямое

---

[5] D. Phil. P. xcvii.
[6] Например, *Loofs*. S. 292 и далее.
[7] *Richard M.* Léonce de Byzance était-il origéniste? P. 51.
[8] Ibid. P. 53.
[9] Ibid. P. 51.
[10] Ibid. P. 55.

доказательство того, что эти сочинения не выражают его действительной богословской позиции, а являются лишь «обманчивой внешностью».

Эванс, представляя Леонтия оригенистом, идет гораздо дальше Ришара. Эванс утверждает, что в изложении Леонтием учения о двух природах во Христе явно и недвусмысленно присутствует оригенистская аргументация, так что она не представляет собой никакой дымовой завесы, призванной отвести подозрение от себя самого и своей партии. Особенность позиции Эванса заключается в том, что он не склонен ни просто принимать свидетельства Кирилла Скифопольского и схолиаста, ни соглашаться с тем, что Леонтий хорошо закамуфлировал свой оригенизм в своих пространных сочинениях. Эванс считает, что христология Леонтия была «решительно еретической»[11] и что «его христология является изложением учения оригениста Евагрия Понтийского, которое облечено в терминологию позднейших христологических споров»[12]. И теперь давайте взглянем поближе на эту весьма непростую интерпретацию Леонтия.

Отправным пунктом истолкования христологии Леонтия для Эванса служит его собственное понимание того, что Леонтий имел в виду под терминами 'ипостась' (ὑπόστασις) и 'сущность' (οὐσία). Согласно Эвансу, у Леонтия эти слова не указывают на классы существ, но являются «одновременными определениями тех отношений между существами, которые Леонтий называет сущностными отношениями, то есть [отношениями] их единств и различий»[13]. Леонтий учит, что все существа в одно и то же время соединены друг с другом тем, что для них общее, и различаются друг от друга тем, в чем они разнятся[14], и поэтому «Леонтий не разделяет все существа на два класса — на тех, которые определяются их соединениями, и тех, которые определяются их различиями. Вместо этого он описывает соединение и различие как одновременные модусы, в соответствии с которыми определяется каждая вещь»[15].

Выразив эту точку зрения, Эванс приводит цитату из *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, которую считает ключевым текстом для интерпретации онтологии Леонтия:

---

[11] *Evans*. LBOC. P. 146.
[12] Ibid. P. 8.
[13] Ibid. P. 81 и далее.
[14] Col. 1301D5-7.
[15] *Evans*. LBOC. P. 30.

> «Определение этих единств и различий двояко. (1) Одни вещи соединены по виду, но различны по ипостаси, тогда как (2) другие различны по виду, но соединены по ипостаси»[16].

Несмотря на то, что говорит сам текст, Эванс утверждает, что Леонтий в действительности не различает здесь «одни вещи» и «другие». Связывая этот текст с другим текстом из *Эпилисиса*[17], Эванс говорит, что Леонтий делает различие между

- «вещами в модусе их природы», то есть вещами, как они есть сами по себе, и
- «вещами в модусе их соединения», то есть вещами в аспекте их сочетания с существами другой природы[18].

Интерпретируя приведенный выше отрывок из *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, Эванс представляет учение Леонтия так, будто тот учит, что

> «...вещи, единые как сущность, но различные как ипостась, соответствуют вещам в модусе их природы, а вещи, единые как ипостась, но различные как сущность, соответствуют вещам в модусе их единства. И тогда вещи, соответствующие определению 1, будут, так сказать, вещами в себе, а вещи, соответствующие определению 2, будут теми же самыми вещами в их соединениях и сочетаниях»[19].

Эванс считает это различение тождественным тому, которое мы находим в *Эпилисисе* — между двумя состояниями определенных вещей: модус природы (*τρόπος τῆς φύσεως*)[20] и модус соединения (*τρόπος τῆς ἑνώσεως*)[21]. Однако связывая эти два отрывка таким образом, Эванс навязывает Леонтию некий шаблон, не позволяя ему говорить самому. В цитируемом Эвансом отрывке из *Эпилисиса* речь идет о Воплощении, а не об онтологии вообще, и в нем сравнивается представление о двух природах, существующих раздельно, с представлением об их существовании в единстве друг с другом.

Кроме того, под вопрос следует поставить интерпретацию Эвансом отрывка из *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1. Без всякого

---

[16] Это перевод Эванса отрывка из PG T. 86. Col. 1301D10-1304A1. *Evans*. LBOC. P. 30.

[17] Col. 1936D1 и далее.

[18] *Evans*. LBOC. P. 32. Ср. *Evans*. Review. P. 163.

[19] Ibid.; ср. P. 67.

[20] Col. 1937D8-9.

[21] Col. 1940B12.

сомнения, Леонтий проводит здесь различие между «одними вещами» и «другими», а не между двумя разными типами отношений, касающихся одной и той же вещи.

Далее Эванс делает следующий шаг: он соглашается с текстом PG и цитирует строки из *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1, которые следуют непосредственно за теми, что были приведены на предыдущей странице[22]:

> «Далее, из (1) вещей, соединенных по виду, но различных по ипостаси, [A] одни обладают простым (ἁπλήν) единством и различием, тогда как [B] другие — сложным (σύνθετον)»[23].

Как мы уже отмечали[24], Эванс отвергает доводы в пользу восполнения этого отрывка, так чтобы первая его часть читалась следующим образом:

> «Далее, из вещей, соединенных по виду, но различных по ипостаси, [и тех, которые различны по виду, но соединены по ипостаси]...»

Эванс считает, что такое дополнение совершенно искажает смысл сказанного Леонтием, потому что он, по существу, разделяет вещи, относящиеся к «классу 1», еще на две группы — «класс A» и «класс B», то есть на вещи, которые находятся в простых сущностных отношениях, и на те, которые находятся в сложных. Эванс отвергает предложение внести дополнение в этот текст с целью достижения более простого чтения, а именно такого, согласно которому класс A отождествляется с классом 1, а класс B с классом 2.

По мнению Эванса, Леонтий говорит, что существо, относящееся к подклассу A, это «существо, в котором его сущность, или οὐσία, неотличима от его существования, или ипостаси»[25].

В соответствии с такой интерпретацией Леонтия, Слово — это существо класса A, тогда как плоть — существо класса B. Существа класса A реализуют модус своего единства по своей свободной воле так, как это делает Слово, воспринявшее плоть по благодати, тогда как существа класса B оказываются в модусе единства по необходимости. Доводы Эванса суммированы в следующей части его книги:

---

[22] То есть Col. 1304A1 и далее, о чем уже шла речь на С. 581.
[23] Эванс (LBOC. P. 33) приводит Col. 1304A1-4.
[24] См. выше. С. 582.
[25] *Evans*. LBOC. P. 34.

> «Следовательно, для того, чтобы Слово, существо класса А, могло соединиться с плотью, существом класса В, мы должны предположить существование третьего существа, способного их соединить; короче говоря, существа, принадлежащего и к классу А, и к классу В, то есть существа, в одно и то же время единого и не единого по сущности и существованию; и такое существо, как мы считаем, мы обрели в νοῦς 'уме' — Иисусе Христе христологии Евагрия Понтийского»[26].

Евагрий учил, что Бог в Своем «первом творении» создал мир вечных и бестелесных «умов». Все они, кроме одного, не смогли пребыть в созерцании Бога и единстве с Ним. Их уделом стало отчуждение от Бога и пленение в видимом мире — «второе творение». Они были вынуждены существовать в качестве душ через посредство материального тела, пока не придет Иисус Христос, единственный не падший ум (νοῦς), чтобы восставить падшие умы к созерцанию Бога[27].

Для того, чтобы установить связь между Евагрием и Леонтием, Эванс предложил весьма впечатляющую реконструкцию того, что он считает философскими категориями, лежащими в основе христологии Леонтия. Однако создается впечатление, что эта реконструкция — не что иное, как схема, придуманная автором и подогнанная под учение Леонтия с целью показать, что он был последователем Евагрия. В одном месте, рассуждая о том, что существа класса А соединяются только с другими существами класса А, а существа класса В — только с другими существами класса В, Эванс признается: «...хотя в данном случае мы занимаемся откровенной спекуляцией»[28]. То же самое можно сказать и об интерпретации Эвансом Леонтиева употребления терминов 'ипостась' и 'сущность'. Его целью было показать, что Леонтий применяет эти термины к категории отношения, и эта точка зрения — решающая для взгляда Эванса, согласно которому у Леонтия отношения между Словом и плотью могут быть реализованы только посредством связующего звена, которым является νοῦς 'ум' — Иисус Христос христологии Евагрия. Соответственно, характерное выражение Леонтия ἕνωσις κατ' οὐσίαν 'единство по сущности' будет означать не «соединение природ», а «соединение посредством взаимоотношений сущности между, с одной стороны, не падшим νοῦς 'умом' и Словом, к Которому он уст-

---

[26] Ibid. P. 67.

[27] О Евагрии см.: *Evans*. LBOC. P. 88 и далее; *Grillmeier*. P. 377 и далее.

[28] *Evans*. LBOC. P. 67.

ремлен в любви, и, с другой стороны, между не падшим νοῦς 'умом' и человеческим телом, в которое он может вселиться»[29]. Эванс толкует употребление Леонтием этих терминов так, чтобы доказать, что для Леонтия две сущности в одной ипостаси Воплощенного Слова, по существу, являются двумя отношениями: νοῦς 'ум' — Иисус Христос выступает как средний термин, связанный с Божественным Словом через свое состояние непадшести и с миром заключенных в тела душ через свою тварность. Но в действительности очевидный смысл позиции Леонтия заключается в том, что в одной ипостаси Христа пребывают две сущности: одна общая с Отцом, вторая, которую Он воспринимает, общая с нашей природой.

Эванс распространяет свои выводы и на понятие воипостасности. Он разделяет традиционное мнение, что быть ἐνυπόστατος 'воипостасным' значит существовать «в» чем-то, однако не принимает идею о том, что человечество Христа воипостазировано в ипостаси Слова. Вместо этого оказывается, что «обе природы Христа воипостазированы»[30]. Во Христе Слово и плоть соединены друг с другом не напрямую, но каждая первоначально соединена с νοῦς 'умом', который есть Иисус Христос, и только посредством этого νοῦς 'ума' они соединены друг с другом. Согласно этому толкованию, для Леонтия единство ипостаси в Иисусе Христе состояло во взаимоотношении как Слова, так и плоти с единым νοῦς 'умом' — Иисусом Христом. Это единство выражается при помощи трех терминов. Прежде всего, это два термина традиционной христологии — 'Бог Слово' и 'плоть', но затем вводится и третий термин, который, так сказать, выполняет роль катализатора, соединяя Слово и плоть, и этот третий термин — νοῦς 'ум' — Иисус Христос, понятие о котором Леонтий предположительно заимствовал из христологии Евагрия Понтийского.

Эванс утверждает, что отождествлению Иисуса Христа христологии Леонтия с νοῦς 'умом' — Иисусом Христом христологии Евагрия можно найти подтверждение, сравнивая антропологию Леонтия и космологию Евагрия. Он заявляет, что Леонтий заимствовал свою антропологию у Евагрия и что ψυχή 'душа' антропологии Леонтия — это падший νοῦς 'ум' космологии Евагрия, так что он приходит к такому заключению:

---

[29] Эванс не выражает это столь подробно, но таков логический вывод из его тезиса.

[30] Ibid. P. 138.

> «Поскольку душа антропологии Леонтия есть νοῦς 'ум' космологии Евагрия и поскольку один из νοῖ 'умов' Евагрия есть Иисус Христос, постольку мы с большой долей вероятности можем предположить, что одна из душ, о которых говорит антропология Леонтия, — это Иисус Христос, то есть один не падший νοῦς 'ум', соединенный с телом ради спасения Своих братьев»[31].

Эванс считает, что космология Евагрия, который учит, что мир тел был создан в качестве подходящей темницы для падших умов, является основой убеждения Леонтия в том, что тело соединено с душой по Божественному повелению[32], а не естественным образом. Он также считает, что разделение души на различные части[33], которое присутствует у обоих авторов, с очевидностью свидетельствует о прямой связи между ними. Однако Эванс делает слишком далеко идущие выводы из этих очевидных параллелей между космологией Евагрия и антропологией Леонтия. Как указывает Аллё (Halleux), «будучи далекими от специфически евагриевских, большинство отмеченных точек соприкосновения нам представляются скорее общими местами философии Отцов»[34].

Кроме того, хотя Эванс и пытается найти в сочинениях Леонтия подтверждение своему мнению, что его антропология и христология являются специфически евагриевскими, он не может привести никаких свидетельств о вере Леонтия в предсуществование душ, что представляет собой характерную черту системы Евагрия. По крайней мере в одном месте Леонтий, судя по всему, принимает как само собой разумеющееся, что предсуществование душ — это неуместная гипотеза[35]. Контекст в данном случае таков: его несторианские оппоненты чувствовали, что использование аналогии 'тело — душа' для истолкования Воплощения неприемлемо, потому что Слово существовало до Своего человечества и потому что Христос образован из «совершенных частей» (то есть частей, которые могут существовать сами по себе). Но этого нельзя сказать о теле и душе человека. Леонтий соглашается с этими двумя возражениями и комментирует:

---

[31] Ibid. P.119.

[32] Col. 1281B1-C7, Col. 1940C1-12. *Evans*. LBOC. P. 101 и далее.

[33] Col. 1285A9-14; *Evans*. LBOC. P. 111 и далее.

[34] *De Halleux A.* Review of D. Evans. LBOC // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 66 (1977). P. 979.

[35] Col. 1280B13-1281A14.

> «Мы рассматриваем человека как аналогию не потому, что его части предсуществуют или что они несовершенны... но для того, чтобы показать, как Слово по самому существу соединено с телом, подобным нашему, [которое] никак нельзя рассматривать отдельно от Него»[36].

В этом месте Леонтий ближе всего подходит к теме предсуществования душ. Леонтий также несколько раз возвращается к утверждению, смысл которого в том, что именно Само Слово восприняло нашу природу[37], а не предсуществовавший тварный νοῦς 'ум', называемый Иисусом Христом, который понимается как отличный от Слова. Менее всего это свидетельствует о том, что Леонтий верил в наличие некоей «третьей стороны» в Воплощении — не падшего νοῦς 'ума', являющегося посредником между Словом и человеческой природой. В одном месте Леонтий действительно допускает логическую возможность того, что Слово соединяется с уже существующим человеком[38], но он это делает только для того, чтобы сказать, что такое не было бы невозможным для Бога. Ни здесь, ни где-либо еще он не предполагает, что Слово в действительности было соединено с предсуществовавшей человеческой личностью. Таким образом, единственные элементы, присутствующие в его описании Воплощения, это Слово и воспринятое Им человечество, которое не имело существования до Воплощения.

В более поздней публикации[39] Эванс утверждает, что *Contra Nestorianos et Eutychianos* направлено, по крайней мере частично, против учения св. Дионисия Ареопагита. И это, говорит он, несмотря на то, что Леонтий дважды с одобрением цитирует Дионисия, каждый раз называя его великим (ὁ μέγας)[40]. По мнению Эванса, христология «несторианских» еретиков в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1 очень похожа на учение школы Дионисия: Иисус возглавляет иерархическую цепочку бытия, которая непрерывно продолжается до области плоти.

---

[36] Col. 1280D4-1281A4.

[37] См. выше. С. 585-586.

[38] См. выше. С. 605-606 — в связи с Col. 1944C1-D3.

[39] Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite // Byzantine Studies, 7. Part 1. 1980 (=LBDA).

[40] Col. 1288C1, 1304D14. У Отто (S. 152 и далее.) есть интересные соображения относительно близости, как он считает, идей Дионисия и обоих Леонтиев — Византийского и Иерусалимского.

Эванс анализирует присутствующее в сочинениях Леонтия понятие ἀξία 'достоинство'[41]. Леонтий отвергает понимание Воплощения как «соединения по достоинству» (ἡ τῆς ἀξίας ἕνωσις)[42]. Иисус Христос был един с Отцом не потому, что достиг большей степени достоинства, чем другие люди. Подобное соединение не было бы истинным соединением, и оно подорвало бы принцип уникальности Христа. Причина, по которой «соединение по достоинству» (ἕνωσις τῆς ἀξίας) не приличествует уникальной личности Христа, заключается, согласно Леонтию, в том, что достоинство (ἀξία), так же как и опытное переживание Божественных действия, есть дар, общий для всех людей (κοινὸν τὸ ἐφάπασι τῆς ἐνεργείας χάρισμα καὶ τῆς ἀξίας δώρημα)[43]. «Достоинством» обладают все члены «разумного и блаженного творения» (πάσης τῆς λογικῆς καὶ μακαρίας κτίσεως)[44]. Эванс здесь выводит из аргумента Леонтия идею о том, что хотя Христос уникален не «по достоинству» (κατ' ἀξίαν), тем не менее Он разделяет с людьми общее ἀξία 'достоинство', другими словами, участвует в их человечестве. Согласно такой интерпретации, Леонтий учит, что Христос в действительности обладает двумя «достоинствами» (ἀξίαι) — одно у Него общее с остальным человечеством, а другое — уникальное достоинство, которое Он разделяет с Отцом. В результате в этой статье Эванс приходит, по существу, к такому же заключению, что и в своей книге:

> «Эти две природы могут быть соединены только посредством *tertium quid* 'чего-то третьего', потому что само существование телесного ἀξία 'достоинства' — это отпадение от Божественного ἀξία 'достоинства', а следовательно, имеется нужда в таком существе, в котором одновременное присутствие двух ἀξίαι 'достоинств' не является кощунственным противоречием»[45].

Эванс излагает точку зрения, согласно которой Леонтий выдвигает принцип двух ἀξίαι 'достоинств' в противовес системе Дионисия, где вся реальность участвует в Божественной жизни κατ' ἀξίαν 'в соответствии с достоинством'. Все зависит от степени. Иисус Христос по причине того, что Он обладает высочайшей степенью ἀξία 'достоинства', есть субъект совершенного единства с Божест-

[41] В особенности Col. 1300B7-1301B15.
[42] Col. 1300D1. См. выше. С. 574-575.
[43] Col. 1301A14-15.
[44] Ibid. A6.
[45] LBDA. P. 17.

вом, тогда как все другие существа знают, в большей или меньшей мере, только частичную степень участия в Божественной жизни. Согласно такой интерпретации, христология Дионисия учит, что Иисус Христос обладает только одной ἀξία — той степенью достоинства, которая делает Его единым с Отцом. Эванс считает, что Леонтий противопоставляет этому понятие о двух ἀξίαι 'достоинствах', которые, однако, могут быть соединены только в *tertium quid* 'чем-то третьем', — и так мы снова приходим к νοῦς 'уму' — Иисусу Христу христологии Евагрия.

Как и книга, статья Эванса оставляет впечатление слишком солидного построения, опирающегося на весьма незначительные фактические свидетельства. Вопрос здесь не в том, были ли среди оппонентов Леонтия последователи учения св. Дионисия Ареопагита — ответ на этот вопрос потребовал бы детального изучения христологии Дионисия (и в данном случае работа Эванса представляет несомненную ценность). Вопрос в том, отвечает ли Леонтий своим оппонентам, к какой бы школе они ни принадлежали, в терминах, которые являются несомненно евагриевскими. Судя по всему, последнее не доказано.

Аргументация Эванса включает два главных предположения, не имеющих подтверждения в текстах Леонтия.

Во-первых, он утверждает, что, поскольку оппоненты, о которых упоминает Леонтий в PG 86. Col. 1300B7-1301B15, говорят в терминах одного ἀξία 'достоинства', сам Леонтий должен работать с представлением о двух ἀξίαι 'достоинствах' в Иисусе Христе. Действительно, Леонтий осуждает своих оппонентов за то, что они «смешивают два достоинства в одно» (τὰς μὲν ἀξίας εἰς μίαν ἀξίαν συγχέοντας)[46]. Кроме того, он, судя по всему, приравнивает две природы к двум достоинствам, когда продолжает:

> «Ибо ἀξίαι 'достоинства' не станут ἀξία 'достоинством' без смешения, как и природы не станут одной природой без изменения (οὐ γὰρ αἱ ἀξίαι ποτ' ἂν γένοιτο ἀσυγχύτως, ὥσπερ οὐδὲ αἱ φύσεις μία φύσις ἀτρέπτως)»[47].

Но если в данном случае в сознании Леонтия и возникает представление о двух ἀξίαι 'достоинствах', это в большей мере

[46] Col. 1300C11 и далее.

[47] Ibid. C12 и далее. Второе слово ἀξίαι 'достоинства' во фрагменте C12 в издании Миня следует заменить на ἀξία 'достоинство', чтобы фраза имела смысл.

argumentum ad hominem, чем центральная черта его христологии. Его оппоненты говорили, что ἀξία 'достоинство', которым обладает Христос, отличается от тех, которыми обладают святые, только степенью. Леонтий отвечал, что на этом основании обо всех святых можно говорить, что они едины с Богом или что в каждом из святых «две природы». Ясно, что Христос должен обладать чем-то большим, нежели достоинство, доступное «разумному и блаженному творению» вообще. Необходимо утверждать во Христе различие природ, а не просто превосходящее количество ἀξία 'достоинства', отличающее Его от святых. Однако Леонтий не выразил эту мысль ясно в терминах двух ἀξίαι 'достоинств' или, так сказать, двух осей — человеческой, или горизонтальной, и Божественной, или вертикальной.

Второе главное предположение Эванса опирается на первое. Он утверждает, что если Леонтий мыслит в терминах двух ἀξίαι 'достоинств' во Христе, он должен иметь в виду и *tertium quid* 'нечто третье', в котором ἀξίαι 'достоинства' встречаются. Это *tertium quid* Леонтий, согласно Эвансу, заимствует из христологии Евагрия. Эванс утверждает, что когда Леонтий отвергает представление своих оппонентов о ἕνωσις τῆς ἀξίας 'единства достоинства', он делает это таким образом, который не означает явного отрицания христологии Евагрия:

> «Есть ли какой-либо элемент в учении Леонтия в *Contra Nestorianos et Eutychianos* 1.7, который был бы несовместим с христологией Евагрия?»[48]

Однако пытаясь ответить на этот вопрос, нельзя ожидать от Леонтия, что он будет касаться проблем, которые, возможно, не были предметом его интереса. Кроме того, одно дело говорить, что отвержение Леонтием ἕνωσις τῆς ἀξίας 'единства достоинства' согласуется с учением Евагрия, и совсем другое дело утверждать, что Леонтий развивает свою аргументацию именно в рамках этого учения.

Чтобы подтвердить свое мнение о том, что рассуждения Леонтия о ἀξία 'достоинстве' в связи с лицом Христа являются евагриевскими по духу, Эванс заявляет, что выражение «разумное и блаженное творение» употребляется в космологии Евагрия, по существу, как технический термин, обозначающий совокупность умов (νόες)[49].

---

[48] *Evans.* LBDA. P. 12.
[49] Ibid. P. 11.

Возможно, так оно и есть, однако само по себе употребление этого выражения не означает, что Леонтий вкладывает в него то же содержание, что и Евагрий. Нужно слишком много приписать использованию этого выражения Леонтием, чтобы утверждать, что он имел в виду νοῦς 'ум' из этого «разумного и блаженного творения», который не отпал от Бога и поэтому стал местом встречи Слова и плоти.

Другое место, которое Эванс использует в качестве «фактического свидетельства», — крайне трудный отрывок PG 86. Col. 1300D4-10, который текст в *Патрологии* Миня ничем не упрощает. Здесь Леонтий говорит о том, что различие по количеству ἀξία 'достоинства' не может быть достаточным основанием для учения о «двух природах».

> «Ибо количество ἀξία 'достоинства' никоим образом не разделяет те вещи, которые различны в отношении ἀξία»[50].

Логика вроде бы ясна, но последующий текст прояснить гораздо труднее, о чем свидетельствует и изобилующий добавлениями перевод Эванса:

> «Но насколько велико [ἀξία 'достоинство'], столь же велика будет [степень], до которой оно [скорее] соединит также их природы. Ибо [количество ἀξία 'достоинства'] совсем не разделяет [природы, если] то, что [их] соединяет, [само по себе] не отделено [от них]»[51].

Последнее предложение Эвансу представляется особенно близким к системе Евагрия. Греческий текст у Миня читается так:

> οὐ γὰρ δὴ πάντῃ αὐτὰς χωρίσει τοῦ συναπτοῦντος μὴ πάντῃ κε χωρισμένου (букв. 'ибо не совсем их разделит, поскольку соединяющее не совсем отделено').

По мнению Эванса, в данном случае мы сталкиваемся с самим существом позиции Леонтия. Но текст здесь крайне неясен, если не сказать больше, и, возможно, испорчен; и вовсе не очевидной представляется интерпретация, согласно которой Леонтий думает о νοῦς 'уме' — Иисусе Христе, который хотя и «соединился» с двумя природами, остается в то же время «отделенным» от них. В своей трактовке Эванс слишком далеко уходит от самого текста, что можно сделать, только заранее предположив, что Леонтий является последователем Евагрия. Естественным образом из самого текста нельзя

---

[50] Col. 1300D и далее.
[51] *Evans.* LBDA. P. 16.

сделать такого заключения. Если то, что приведено у Миня, соответствует написанному самим Леонтием, тогда это одно из наименее ясных его мест, и вряд ли будет справедливым утверждать, что в нем отражена самая суть его позиции[52].

Таким образом, есть достаточные основания утверждать, что попытки Эванса представить Леонтия последователем Евагрия по большей части гипотетичны. Его заверение, что «отныне можно считать доказанным, что христология Леонтия вполне оригенистская»[53], основывается на весьма сомнительных свидетельствах. Но что же в таком случае делать с указанием на «оригенизм» Леонтия у Кирилла Скифопольского и с двумя комментариями на полях? Просто ли это нечестное наклеивание ярлыков? Таков ответ Лоофса. Он пространно доказывает, что Леонтий, написавший определенные книги по христологии, был именно тем монахом-оригенистом, о котором упоминает Кирилл Скифопольский. Однако свой детальный анализ он завершает следующим комментарием:

> «Вопреки этим основаниям, теперь все же следует признать, что прямая защита Оригена у Леонтия недоказуема, а также, что он никоим образом не разделял оригинистских представлений о последних временах»[54].

Дейли также считает, что «в его произведениях, по существу, нет никакого следа богословских учений, ассоциирующихся с Оригеном и его последователями и осужденных в 543 и 553 годах»[55]. Но он дает вполне правдоподобное объяснение ассоциации имени Леонтия с оригенизмом[56]. По мнению Дейли, указание Кирилла Скифопольского на оригенизм Леонтия отражает два фактора.

• Во-первых, сторонники объединительной христологии в начале VI века стремились ассоциировать учение о двух природах с оригенизмом. История эта была длительной и сложной, но достаточно

---

[52] Реконструкция этого фрагмента, предложенная Дейли (D. Phil. P. 25), лишь немногим отличается от версии Миня. Он пытается прояснить смысл, заключая *τὸ γὰρ πόσον... κεχωρισμένον* (Col. 1300D4-8) в скобки и ставя запятую после *χωρίσει* вместо запятой после *συναπτοῦντος* (Col. 1300D7-8). Так же ничего не меняет то, что Отто (S. 801) опускает в своем немецком переводе важного отрывка из Contra Nestorianos et Eutychianos 1 то, что для Эванса является столь важным.

[53] *Evans*. LBOC. P. 144.

[54] *Loofs*. S. 297.

[55] D. Phil. P. xi.

[56] *Daley*. OLB. P. 362-369.

отметить, что христология Оригена с ее акцентом на душе Христа могла быть истолкована в том смысле, что Христос был простой человеческой личностью, которую Бог использовал исключительным образом. Так, Артемон[57] мог написать, что *'Ωριγένης ψιλὸν ἄνθρωπον τὸν Χριστὸν ἐδογμάτισεν* 'Ориген считал Христа простым человеком'[58].

• Во-вторых, Дейли говорит о том, что во времена Леонтия под «оригенизмом» понимали терпимость и спекулятивность в богословии. Он так заканчивает свою статью: «Оригенизм Леонтия, если вообще о нем может идти речь, возможно, выражался просто в его верности группе людей, известных своим свободомыслием, и в его готовности защищать права действительных богословских оригенистов иметь собственные взгляды»[59].

Поэтому благосклонные ссылки Леонтия на Нонна и Евагрия не следует рассматривать как свидетельства того, что он сам был оригенистом или евагрианцем в смысле следования особой, близкой им богословской системе. Леонтий был готов уважать и приводить мнения других даже с риском быть названным еретиком. Леонтий не был оригенистом ни в том смысле, о котором говорит Ришар (то есть оригенистом, скрывающим свое истинное лицо под маской ортодоксальности), ни в том смысле, о котором говорит Эванс (то есть что он якобы развивал христологию двух природ таким образом, который явно отражает влияние Евагрия Понтийского). Леонтию так же неаккуратно приклеивали ярлык «оригениста», как сегодня некоторым богословам приклеивают ярлык «бартианцев». В обоих случаях эти оценки страдают небрежностью, хотя те, кто к ним прибегает, могут думать, что за ними стоит некое реальное содержание. Нетрудно представить, что такой автор, как Кирилл Скифопольский, называл Леонтия оригенистом, и было бы ошибкой принять это полемическое высказывание за верное описание богословской системы Леонтия.

Заключение

Многие авторы приводят вердикт кардинала Анджело Мая (Angelo Mai), издавшего произведения Леонтия в начале XIX века и

---

[57] *Артемон* — глава антитринитарной секты в Риме в III в. — *Прим. ред.*

[58] PG T. 89. Col. 277B1 и далее.

[59] *Daley*. OLB. P. 369. Ср. *Perrone*. P. 203, 261, 269. Быть защитником Халкидона не обязательно означало быть узколобым.

сказавшего, что он был *in theologica scientia aevo suo facile princeps* 'бесспорно князем в богословской науке своего времени'. Однако Мёллер придерживается противоположного мнения:

> «Решающее значение, которое придается Леонтию Византийскому в патрологиях и историях догматов, ошибочно. Леонтий не является 'князем богословов своего времени'»[60].

Независимо от того, был ли Леонтий ведущим богословом своего времени (что должно остаться предметом личного суждения), он был, по крайней мере, главным свидетелем христологических споров, имевших место в течение столетия после Халкидона.

Основной вклад Леонтия связан не с развитием понятия воипостасности, которое, как мы показали, он практически не использовал, а с утверждением реальности двух природ Христа, иными словами, с защитой Халкидонского собора, «печати всех святых соборов, бывших до него (*τῶν πρὸ αὐτῆς ἁγίων συνόδων σφραγὶς γενομένη κατὰ τὴν Χαλκεδόνεον*)»[61]. К сожалению, он остается писателем, творчество которого малоизвестно или неверно представлено — или по причине унаследованного представления, что его главным вкладом является «учение о воипостасности человеческой природы Христа», или, в последнее время, по той причине, что его рассматривают как оригениста в христологии. Распространению ложного представления о нем, без сомнения, способствовало отсутствие полного перевода творений Леонтия Византийского на современные языки. Можно только надеяться, что в ближайшем будущем эта ситуация изменится к лучшему, несмотря на трудности, представляемые греческим языком Леонтия и недостатками доступных нам рукописей. Леонтий побуждает к тому, чтобы читать его в оригинале, коль скоро читатель постиг основные элементы его аргументации, если только не погружаться слишком глубоко в более запутанные «схоластические» слои его писаний. Изучение Леонтия Византийского является существенно важным для понимания вероучительных споров, имевших место на Востоке в начале VI столетия.

---

[60] *Möller C.* Le Chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // *Grillmeier* und *Bach*. Vol. I. P. 647.

[61] Col. 1381A3 и далее.

Библиография

I. Общие работы

1. Ante-Nicene Fathers / Ed. *Roberts & Donaldson*. 5 vols. Michigan, 1978–1979 (=ANF).
2. Nicene and Post-Nicene Fathers. Second Series / Ed. *Schaff & Wace*. Michigan, 1977–1979.
3. *Baillie D. M.* God was in Christ. London, 1956.
4. *Cave S.* The Doctrine of the Person of Christ. L., 1930.
5. *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies. Oxford, 1976.
6. *Daniélou J.* A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. London, 1964–1977.
7. *Frend W. H. C.* The rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1979.
8. *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.
9. *Grillmeier A. und Bacht H.* (ed.). Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. 3 Bd. Würzburg, 1953–1962.
10. *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. London, 1975.
11. *Harnack A.* History of Dogma. Vol. IV. N. Y., 1958.
12. *Jay E. G.* Son of Man, Son of God. London, 1965.
13. *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1977.
14. *Mackintosh H. R.* The Person of Jesus Christ. Edinburgh, 1923.
15. *McIntyre J.* The Shape of Christology. London, 1966.
16. *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969.
17. *Idem.* Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. N. Y., 1974.
18. *Möller C.* Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI siècle // *A. Grillmeier* und *H. Bacht* (ed.) Bd. I. S. 637-720.
19. *Ottley R. L.* The Doctrine of the Incarnation. London, 1919.
20. *Pannenberg W.* Jesus God and Man. London, 1968.
21. *Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le Controversie Cristologiche, 431–553. Brescia, 1980.
22. *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. London, 1956.
23. *Idem.* Fathers and Heretics. London, 1958.
24. *Relton H. M.* A Study in Christology. London, 1917.
25. *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon. London, 1961.
26. *Stead C.* Divine Substance. Oxford, 1977.
27. *Turner H. E. W.* Jesus the Christ. Oxford, 1976.

II. Работы по Леонтию Византийскому

A. ***Оригинальные тексты***

1. Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca / Accurante *J. P. Migne*. Paris, 1857–1868. T. 86 (= PG 86).
2. *Daley B.* Leontius of Byzantium: a Critical Edition of his Works, with Prolegomena. D. Phil. Thesis. Oxford, 1978 (=D. Phil.).

B. ***Исследования***

1. *Daley B.* The Origenism of Leontius of Byzantium // JThS, 27/2, 1976 (= OLB).
2. *Evans D.* Leontius of Byzantium: an Origenist Christology. Washington, 1970 (= LBOC).
3. *Idem.* Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite // Byzantine Studies, 7. Part 1. 1980 (= LBDA).
4. *Idem.* Review of S. Otto. Person und Subsistenz. Die philos. Anthropologie des Leontius von Byzanz // Byzantinische Zeitschrift, 67, 1974 (= Review).
5. *De Halleux A.* Review of D. Evans. LBOC // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 66, 1977.
6. *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908.
7. *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Leipzig, 1887.
8. *Lynch J. J.* Leontius of Byzantium. A Cyrillian Christology // Theological Studies, 36. Part 3. Washington, 1975.
9. *Otto S.* Person und Subsistenz. Die philos. Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur sp. Geistesgesch. München, 1968.
10. *Rees S.* Leontius of Byzantium and his Defence of the Council of Chalcedon // Harvard Theological Review, 24, 1931.
11. *Idem.* The *De sectis*. A treatise attributed to Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 40, 1939.
12. *Idem.* The Life and Personality of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 41, 1940.
13. *Idem.* The Literary Activity of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, XIX/1, 1968.
14. *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse, I, 1944.
15. *Idem.* Leontius de Byzance étail-il origéniste? // Revue des Etudes Byzantines, 5, 1947.
16. *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift, 36, 1980.
17. *Stiernon D.* Léonce de Byzance, théologien et controversiste // Dictionnaire de Spiritualité, 9, 1976.
18. *Watt J. H. I.* The Authenticity of the Writings ascribed to Leontius of Byzantium // Studia Patristica, VII. Berlin, 1966.

Ричард Кросс

Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского*

Согласно учению Леонтия Византийского в его сочинении *Три книги против несториан и евтихиан* (*Contra Nestorianos et Eutychianos*), человеческая природа Христа является универсалией. Однако в своей более поздней работе *Эпилисис* Леонтий утверждает, что человеческая природа Христа является индивидом (уникальной совокупностью универсалий), и доказывает, что эта природа не может обладать самостоятельным бытием по той причине, что она существует в Лице Слова. Таким образом, интерпретация учения Леонтия, предложенная Лоофсом (Loofs), в значительной степени верна, даже если (как это прекрасно известно и к тому же противоречит Лоофсу) Леонтий не использует термин ἐνυπόστατος (воипостасный), когда он говорит о своей концепции относительно несамостоятельности существования природы.

1. Состояние вопроса

Как было показано в недавних исследованиях Б. Дейли и других, интерпретация термина ἐνυπόστατος у Леонтия Византийского, предложенная Лоофсом, согласно которой этот термин следует понимать как 'воипостасный', ошибочна. Несмотря на то, что интерпретация Лоофса не находит подтверждения в текстах, ее можно считать имеющей значительные *теоретические* преимущества по сравнению с более точным переводом, таким как 'ипостасный' или 'обладающий конкретным существованием'. Как предполагает Лоофс, 'воипостасный' можно использовать для различения между природами, обладающими самостоятельным существованием и им не обладающими: человеческая природа Христа, несмотря на ее

---

* Journal of Early Christian Studies, 10. 2. P. 245-265. Статья публикуется в сокращении. Перевод с английского — *Новиков Н.*

конкретную индивидуальность, не является субъектом, лицом (person), поскольку она существует *в другом* — и таким образом она, вероятно, не отграничена от всех других индивидов так, как это бывает в случае с личностями. Поэтому новая интерпретация термина Леонтия на первый взгляд представляется теоретически бесперспективной: христология Леонтия в основе своей противоречива и в любом случае ущербна по причине отрицания им самостоятельного существования человеческой природы Христа, что делает ее уязвимой для обвинения со стороны монофизитов в том, что Халкидонская формула о двух природах на самом деле приводит к несторианству. А. Грильмайер (Grillmeier) подробно раскрывает это противоречие, противопоставляя аргументацию Леонтия в *Эпилисисе* его построениям в *Contra Nestorianos et Eutychianos*:

> «В *Эпилисисе* Леонтий уже избавляется от противоречий: значение термина *ὑπόστασις* 'ипостась' совпало со значением термина *individuum* 'индивид'. В *Contra Nestorianos et Eutychianos* он еще не осознает этого. Ни разу в этом сочинении Леонтий не задается вопросом о том, индивидуализируется ли человеческая природа Христа благодаря *ἴδια* (индивидуализирующим признакам, акциденциям). Но в *Эпилисисе* Леонтий вынужден отвечать на критику своих оппонентов, появившуюся в период между написанием двух этих работ и заставившую его против его воли искать решение этого вопроса. Леонтию пришлось признать, что человеческая природа Христа является индивидом. Тем не менее эта природа не есть *ипостась*, по крайней мере по отношению к Логосу. Разве эта дилемма не может стать стимулом для того, чтобы посмотреть на понятие *ипостаси* с совершенно новой точки зрения?»[1]

Грильмайер показывает, что у Леонтия отсутствует дальнейшая разработка понятия ипостаси, и в этом отношении его поздняя христология неполноценна. На мой взгляд, Грильмайер совершенно прав, утверждая, что Леонтий в *Contra Nestorianos et Eutychianos* говорит о том, что человеческая природа является универсалией (следовательно, как считает Грильмайер, вопрос о возможной индивидуации человеческой природы Христа в этом сочинении не поднимается)[2]. Однако, продолжает Гильмайер, совсем иная ситуация в *Эпилисисе*: здесь Леонтий недвусмысленно говорит о том, что челове-

---

[1] *Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. L., 1975. Vol. II. Part. 2. P. 193.

[2] См., например, Contra Nestorianos et Eutychianos *α′*. PG T. 86. Col. 1280AB, *δ′* Col. 1285D-8A, 1289D, где Леонтий последовательно различает лицо и природу как частное и общее.

ческая природа Христа является индивидом. Грильмайер находит доказательство этого утверждения во вступительной части произведения[3], и хотя какой-либо анализ текста у него отсутствует[4], он подкрепляет свою точку зрения выдержками из Марселя Ришара[5]. По мнению Ришара, Леонтий во вступительной части *Эпилисиса* подтверждает индивидуальность человеческой природы Христа, хотя сам Ришар, подобно Грильмайеру, не делает подробного анализа текста. Ришар в достаточно недоброжелательном тоне пишет следующее:

> «В *Эпилисисе*, которое явно есть ответ на критику, вызванную его первой книгой, он был обязан ответить на этот вопрос и весьма неохотно признать, что человечество, воспринятое Словом, было индивидуальным, и объяснить, почему эта природа не есть ипостась, по крайней мере по отношению к Слову»[6].

Я намерен показать далее, во-первых, что Грильмайер и Ришар правы, когда говорят, что Леонтий изменил свое мнение в период между написанием *Contra Nestorianos et Eutychianos* и *Эпилисиса*; и, во-вторых, то, что Леонтий, вопреки недвусмысленному утверждению Грильмайера, пересмотрел понятие ипостаси таким образом, что теперь подразумевалось, что индивидуальная человеческая природа Христа перестала быть ипостасью по причине своего объединения со Словом. Другими словами, Лоофс был прав, когда полагал, что понятие (тварной) ипостаси у Леонтия Византийского в конечном итоге характеризуется фактической независимостью от Слова. Единственно в чем ущербна концепция Лоофса, так это в том, что Леонтий, вопреки утверждению Лоофса, говоря об этом, никогда не

---

[3] Epilysis, 1. PG T. 86. Col. 1917AC.

[4] Рассуждение Грильмайера по поводу различения между частной и общей природой портит то, что оно недостаточно ясно; например, использование в разных местах Леонтием термина φύσις (природа) соотносится у него то с первой, то со второй сущностью Аристотеля иначе, чем это есть на самом деле. Грильмайер определяет первое из этих значений как «общее по отношению к частному, что получает название εἶδος (species, 'вид')» (*Grillmeier*. P. 190, n. 22). Но едва ли можно назвать эту формулировку определением первой сущности Аристотеля; на самом деле она представляется более близкой к типичному описанию второй сущности, определяемой Аристотелем и как род, и как вид (εἶδος), сказывающийся об индивиде (см. *Аристотель*. Categoriae, 5. $2^{a}14$-16). В *Metaphys.* Z. 4 $1032^{b}1$-2 Аристотель определяет εἶδος 'вид', 'форма' как первую сущность, однако этот пример вряд ли можно считать классическим примером различения первой и второй сущности.

[5] *Grillmeier*. P. 193, n. 27.

[6] *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // MSR, 1 (1944). P. 35-88 (60-61).

употребляет технический термин '*воипостасный*': то есть мы находим в *Эпилисисе* Леонтия новые элементы учения, но не терминологии. Не существует доказательств для предположения, что Леонтий когда-либо понимал под термином '*воипостасный*' нечто большее, чем просто 'реальный' (есть известный отрывок в *Эпилисисе*, где Леонтия можно заподозрить в мысли о том, что человеческая природа существует «в» Слове. Мы рассмотрим этот текст ниже).

Предполагая, что наш вывод об учении Леонтия в *Эпилисисе* верен, мы можем задаться вопросом: существуют ли какие-либо веские аргументы в пользу того, что учение в *Эпилисисе* значительно отличается от учения Леонтия в *Contra Nestorianos et Eutychianos*? Один из современных комментаторов Леонтия полагает, что последний говорит об индивидуальных природах уже в *Contra Nestorianos et Eutychianos*, хотя речь в данном случае не идет о том, что Леонтий целенаправленно размышляет о различии между природой и ипостасью в таком ключе, как было только что сказано. В связи с этим Дейли предполагает, что Леонтий уже в *Contra Nestorianos et Eutychianos* проводит различие между индивидуальными природами и универсальными природами. Исследователь цитирует один отрывок из *Contra Nestorianos et Eutychianos*, из которого, как считает Дейли, видно, что Леонтий проводит различие между человечеством Христа и общей природой человека. Однако столь значительное различие делается не Леонтием, а является плодом интерпретации самого Дейли. Дейли цитирует отрывок из Леонтия, прибавив собственный комментарий в квадратных скобках:

> «Христос... действует в отношении нас и Отца как связующее звено между двумя противоположностями посредством Своих частей — если возможно рассматривать Его как целое, состоящее из частей. С одной стороны, как ипостась Он связан во всей полноте с Отцом, по причине Своего Божества и вместе со Своим человечеством, и, с другой стороны, Он связан как ипостась во всей полноте с нами, вместе со Своим Божеством и по причине Своего человечества. Отношения, касающиеся различия и единства — и те, которые, как мы знаем, существуют внутри Его, по причине Его составленности из частей, и те, которыми Он связан с Отцом и нами, — отличаются друг от друга по причине соотношения частей и крайних пределов [то есть по причине соотношения Божественности *Христа* и человечества *Христа* с двумя противоположными общими «природами» Бога и человека]»[7].

[7] Contra Nestorianos et Eutychianos δ'. PG T. 86. Col. 1288D-1289A.

Толкование Дейли не лишено двусмысленности: в нем, например, нет ясного утверждения о том, что соотношение между человечеством Христа и общей природой человека следует понимать как соотношение между частным и общим, хотя такой вывод очевиден.

Немногим ранее в той же статье Дейли заимствует аналогию, которую Леонтий проводит между телом и душой, с одной стороны, и Воплощением — с другой, так, что он считает составные части Христа — Божество и человечество — индивидуальными:

> «Свойствами, отграничивающими *эту* душу от *той* души и позволяющими ей быть *исчисляемой* как отдельной сущности... является именно то, что объединяет ее с *этим* телом в отдельную ипостась и открывает в них обоих общую, обладающую взаимодополняющими индивидуальными свойствами личность (being). Итак, действительно... свойства или качества, которые отграничивают Его (Христа) в Его Божественной природе от Отца и Духа, и те свойства, которые отграничивают Его, в рамках Его человечества, от всех остальных женщин и мужчин, — это именно те свойства, которые позволяют двум «противоположностям»... Богу и человеку, приобрести в Нем "соединение и единство"»[8].

Здесь Дейли предполагает, что тело и душа являются индивидами, и также (но уже косвенно), что человечество и Божество в Христе — индивиды: они есть взаимодополняющие части индивидуальной ипостаси. Я не намерен безоговорочно поддерживать такое понимание комментариев Дейли; немного позднее в том же отрывке он высказывает мысли (на мой взгляд, намного более верные, по крайней мере, что касается *Contra Nestorianos et Eutychianos*), из которых следует, что принципиальное значение имеет не различение отдельной человеческой природы (в данном случае Христа) от других человеческих природ, но различение между Ипостасью Слова и другими человеческими ипостасями:

> «Как кажется, Леонтий говорит о том, что Воплощение Слова как Сына Марии составляет в рамках Божественной икономии существенную часть тех свойств, которые отличают Его от других Лиц в Боге, так же как личностная тождественность исторического Иисуса со Словом как Сына Божия есть одно из основных свойств, отличающих Его как человека от других людей»[9].

---

[8] *Daley*. A Richer Union: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ // Studia Patristica, 24 (1993). P. 251; Epilysis 1. PG T. 86. Col. 1917D. Как я намерен показать ниже, данная интерпретация *Эпилисиса* полностью верна, меня не устраивает предложенная Дейли интерпретация Contra Nestorianos et Eutychianos.

[9] *Daley*. P. 251.

Ипостаси, а не природы одного рода отличаются друг от друга случайными свойствами, то есть свойствами, которые могут быть присущи отдельной ипостаси, но которые не присущи тому роду вещей, к которому принадлежит ипостась, то есть которые не являются элементами ее природы или сущности[10].

Другой современный комментатор М. Гокель (Gockel) в какой-то степени соединяет в своей оценке мнения Грильмайера, Ришара и Дейли:

> «В обоих случаях [то есть и в *Contra Nestorianos et Eutychianos* и *Эпилисисе*] понятие *ὑπόστασις* так или иначе связано с понятием индивидуального, но в *Эпилисисе* оно, по определению Леонтия, характеризуется акциденциями. Даже если мы прибавим к этому более раннему определению Леонтия, что акциденция имеет свое бытие в другом и не есть *οὐσία* 'сущность', но постигается в связи с *οὐσία* 'сущностью', отношения между природой и ипостасью все равно остаются необъясненными... Следовательно, сохраняется дилемма относительно того, что человеческая природа Христа индивидуальна, тогда как по отношению к Логосу она не есть ипостась»[11].

Вопреки Дейли и Гокелю я не считаю, что возможно показать, что Леонтий допускает бытие индивидуальных природ в *Contra Nestorianos et Eutychianos* — действительно, в одном месте Леонтий недвусмысленно отрицает тот факт, что природы могут быть частными. Тем не менее я посоветовал бы с некоторой степенью осторожности интерпретировать *Contra Nestorianos et Eutychianos* — по причинам, которые вскоре будут ясны. Мне кажется, что скорее всего Леонтий в этом раннем сочинении искренне предполагал, что читатель должен думать о человеческой природе как о природе общей. Соответственно, в *Contra Nestorianos et Eutychianos* он принципиально придерживается понимания человеческой природы Христа как универсалии, и в этом мысль Леонтия следует свойственному для халкидонского богословия постулату о том, что каппадокийское решение

---

[10] Относительно индивидуации ипостасей посредством акциденций см. *Daley.* P. 250 и приводимые там цитаты из текстов. Эта интерпретация представляется мне абсолютно бесспорной, и я покажу это впоследствии. Стоит иметь в виду то, что я более подробно рассмотрю ниже: утверждение о том, что ипостаси индивидуализируются акциденциями вовсе не противоречит утверждению о том, что природы также индивидуализируются акциденциями. Именно по этой причине нам не следует быть слишком поспешными в выводах относительно интерпретации понятия 'природа' в Contra Nestorianos et Eutychianos.

[11] *Gockel M.* A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the "Anhypostasis-Enhypostasis Theory" // JThS, 51 (2000). P. 515-532 (522-523).

тринитарной дилеммы — природа как общее, ипостась как частное — может непосредственно применяться в христологическом контексте[12].

Я намерен доказать, что Леонтий поменял свою позицию в *Эпилисисе* ввиду критики его точки зрения со стороны монофизитов. Тем не менее не ясно, что именно стало причиной перемены его взглядов. У Леонтия не было причины предполагать, что его общие природы менее «реальны», чем частные природы; Леонтий был и оставался убежденным реалистом в отношении вопроса об универсалиях. Я полагаю, что вопросы, поставленные оппонентами Леонтия, побудили богослова более подробно обдумать то, что он хотел сказать о человеческой природе Христа и ее соотношении с человеческими акциденциями, а также принять все последствия изменения своей позиции. Как мы увидим ниже, есть все основания предполагать, что частью проблемы являлась всего лишь неспособность Леонтия и его оппонента-севирианина полностью понять позицию другого.

Я намерен действовать следующим образом: рассмотреть все заслуживающие внимания места в *Эпилисисе* и предположить, как и Грильмайер, что в *Contra Nestorianos et Eutychianos* невозможно найти свидетельства в пользу индивидуальных природ. В дополнение я приведу два важных доказательства из *Contra Nestorianos et Eutychianos*: во-первых, отрывок, где Леонтий открыто отвергает частные природы, и, во-вторых, в свете этого отрывка, интерпретацию места, цитируемого Дейли (этот текст был приведен выше) — для того, чтобы показать, что возможно предложить альтернативное и более приемлемое чтение, чем то, которого придерживается Дейли. Но прежде чем перейти к анализу этих текстов, я хочу прояснить концептуальные вопросы, которые помогут нам более четко увидеть, что же Леонтий хотел доказать в *Эпилисисе*, и почему мы должны, в конечном итоге, стоять на своем, несмотря на справедливость критических замечаний Грильмайера.

2. Индивидуальные природы против частных природ

Для облегчения восприятия дискуссии я хочу познакомить читателя с терминологией, использовавшейся в более поздних спорах,

---

[12] В сущности, «каппадокийское» решение может применятся в христологии, если понимать христологический термин *φύσις* ‘природа’ как *οὐσία* ‘сущность’, и затем сделать прагматический вывод — полученный посредством философского анализа тварного бытия — что *οὐσία* ‘сущность’ есть общее. Из отнесения *οὐσία* ‘сущность’ к категории общего непосредственно следует, что и *φύσις* ‘природа’ есть общее. Каппадокийская точка зрения будет вкратце рассмотрена ниже.

что даст нам возможность понять две различные интерпретации обсуждаемых отрывков из *Эпилисиса.* При этом нужно учитывать, что данная терминология не встречается у Леонтия отчасти по той причине, что, за исключением одного важного места в *Эпилисисе*, о котором я скажу ниже, он не допускает существования никаких других природ, кроме общих природ. Но если мы не будем применять то различие, которое я намерен предложить, то точка зрения Леонтия в *Эпилисисе* становится весьма непоследовательной. Различие, которое я хотел бы ввести в данной ситуации, это различие между *частными* природами и *индивидуальными* природами.

Монофизиты, такие как современник Леонтия Иоанн Филопон, использовали термин 'частные природы' (*μερικαὶ φύσεις*)[13] для описания примеров общей природы, рассматриваемой *в абстракции от своих акциденций*. Главной чертой этих частных природ является то, что их существует столько же, сколько и ипостасей. Таким образом, для Иоанна Филопона существует столько же отдельных Божественных сущностей или природ, сколько и Божественных Лиц. Ипостаси, с точки зрения Филопона, есть частные природы плюс акциденции[14]. Такая точка зрения оказывается полностью совместимой с утверждением о бытии также и общих природ, хотя возможно, что сам Иоанн был номиналистом[15].

Поздние халкидониты, такие как преп. Иоанн Дамаскин, отвергали понятие 'частной природы' в этом смысле[16], но охотно говорили об индивидуальных природах (природа *ἐν ἀτόμῳ* 'в индивиде')

---

[13] Относительно употребления термина 'частные природы' см. *Иоанн Филопон*. Diaitetes, 7 (греческий текст у *преп. Иоанна Дамаскина*. О ересях, 83). Филопон предпочитает использовать не 'частный', а 'индивидуальный' (*ἄτομον)*. Я же использую его менее часто встречающийся термин 'частный' для того, чтобы избежать путаницы с индивидуальными природами, о которых говорит Иоанн Дамаскин, и упоминание о которых, как я покажу, мы можем обнаружить и у Леонтия.

[14] *Иоанн Филопон*. Diaitetes. Гл. 7, где Филопон поясняет, что частную природу от ипостаси отличает наличие у последней акциденций.

[15] Если мы будем рассматривать Иоанна Филопона с точки зрения реализма, мы обнаружим, что у истоков его воззрений стоит теория Александра Афродисийского, согласно которой бытие одной или нескольких частных природ есть *свойство* общего (см., например, краткий обзор теории Александра Афродисийского — *Боэций*. In Isagoge, 1.11). Рассматриваемые в данном ключе, общая природа и частная природа, которая является конкретным проявлением общей природы, не есть в точности одно и то же. Частная природа отличается от общей, по крайней мере одним характерным признаком: частная природа — это общая природа плюс те признаки, которые придают ей ее особенность и неповторимость.

[16] *Преп. Иоанн Дамаскин*. Contra Jacobitas, 9-10.

как о *собрании общих свойств*, существенных и привходящих, которые вместе образуют индивид; согласно такой точке зрения, общая природа есть в некотором смысле *часть* индивидуальной природы. Индивидуальная природа — это общая природа, рассматриваемая *вместе с* (*уникальной*) *совокупностью универсальных акциденций.* (Противоположный случай представляют собой частные природы, являющиеся конкретными проявлениями общего в абстракции от своих акциденций). По мнению преп. Иоанна, человеческая природа Христа, поскольку она включает в себя акциденции, является индивидуальной. Идея преп. Иоанна заключается в том, что общая человеческая природа есть составная часть человеческой природы, которая включает в себя акциденции и, как таковая, является индивидуальной. Использование Иоанном термина 'природа' становится, таким образом, двусмысленным: человеческая природа с акциденциями — это индивидуальная природа, «природа ἐν ἀτόμῳ», которая также включает в себя общую человеческую природу как свою частьТ[17].

Далее я намерен проверить тексты Леонтия на возможность присутствия в них обоих этих пониманий и буду использовать впредь терминологию, приведенную в этом разделе для того, чтобы различать два возможных способа понимания существования природ, отличающихся от общих природ. Прекрасно осознавая опасность анахронизма, я надеюсь, что читатель поймет, что условное различение, проводимое мною, должно быть принято для того, чтобы понять некоторые вещи, о которых Леонтий говорит в *Эпилисисе*. Во всяком случае мы можем быть уверены, что по крайней мере од-

---

[17] *Преп. Иоанн Дамаскин*. Expositio fidei, 55. Истоками позиции преп. Иоанна является каппадокийское решение тринитарной проблемы. Для меня очевидно, анализ каппадокийцев не затрагивает тему подтверждения частных природ или сущностей. В связи с этим свт. Григорий Нисский, например, в послании *Ad Ablabium* дает понять, что общее — это один универсальный объект, повторенный в каждом из частных объектов, где представлено это общее: «Природа у <трех людей> одна, объединенная в самой себе, и совершенно неделимая единица, которую невозможно ни увеличить прибавлением, ни уменьшить вычитанием, но она в своей сущности есть и остается единой… Человек мыслится как единое, даже если те, кто явлен нам в одной и той же природе, составляют множество» (*свт. Григорий Нисский*. Opera Dogmatica Minora, 1. Leiden, 1958. P. 41.2-5, 10-12). Итак, свт. Григорий недвусмысленно отрицает бытие частных природ. Действительно, он столь сильно привержен концепции универсальности Божественной природы, что начинает утверждать, что природа *численно* одна или представляет собой нечто аналогичное этому типу единства, метафизическому реализму более радикальному, чем тот, который мы находим у поздних халкидонитов, как мы увидим ниже в случае с Леонтием.

на из возможностей, когда природа не является общей, более или менее современна учению Леонтия, а именно — частные (согласно моей терминологии) природы Филопона; и думаю, что Леонтий в одном месте в *Эпилисисе* открыто подтверждает существование того, что я называю индивидуальными природами — то есть теми природами, которые мы позднее обнаружим у преп. Иоанна Дамаскина. В следующем разделе я проанализирую соответствующие тексты из *Эпилисиса*, начиная с текста, где явно подтверждается существование того, что я называю индивидуальными природами, а затем попытаюсь показать, как другие сложные места в *Эпилисисие* можно согласовать с этим первым текстом.

Я также намерен, в свете моего понимания *Эпилисиса*, предложить некоторые объяснительные комментарии относительно известного отрывка из этого сочинения, где Леонтий говорит о том, что человеческая природа существует «в» Слове.

3. Эпилисис

Эпилисис. Глава 1. PG T. 86. Col. 1916D4-1917D9.

Я начну анализ с ключевого текста — вступительной части *Эпилисиса*, — рассматриваемого Ришаром и Грильмайером в качестве аргумента в пользу мнения о том, что Леонтий соглашался с тем, что человеческая природа Христа есть индивид. В начале сочинения Леонтий рассуждает о фундаментальном различии между природой и ипостасью как между общим и частным — различии, которое Леонтий скорректирует по ходу рассуждения. Акефал, оппонент Леонтия, и (как подразумевает полное название книги)[18] богослов, выступающий как бы от имени Севира или одного из его последователей, хочет узнать, восприняло ли Слово человеческую природу, рассматриваемую как вид (species) или же как индивид (ἐν ἀτόμῳ)[19]. Задача Акефала, как мы увидим далее из дискуссии — заставить Леонтия признать, что Слово восприняло природу в смысле «природы», отличной от универсальной или общей природы. Акефал утверждает, что лица суть просто природы (где природу не следует понимать в философском смысле как [универсальную] сущность; лица суть неуниверсальные природы), и в связи с этим он стремится заключить, что позиция Леонтия равнозначна несторианству. В ответ Леонтий спрашивает Акефала, что он понимает под

[18] *Ἐπίλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν.*

[19] Epilysis, 1. PG T. 86. Col. 1917A1-2.

различием между двумя смыслами понятия 'природа'[20], и говорит, что он не удовлетворен упрощенным ответом Акефала о том, что природа в первом значении рассматривается «во множестве», тогда как природа во втором значении рассматривается «в том, что численно есть одно»[21]. Леонтий чувствует себя обманутым таким ответом, поскольку для него очевидно — в действительности различия между двумя случаями не существует. Он сразу же соглашается с неинформативным утверждением Акефала о том, что мы можем рассматривать природу на одном примере или же более, чем одном примере[22], но возражает, что в данном случае это различие не есть различие между двумя различными «типами» природы (например, между частной и общей): рассматривая природу на одном или на более, чем одном примере, мы различаем не природы, но *субъекты* этих природ[23] — предметы, частями которых являются эти общие природы (то есть, в общепринятом смысле, ипостаси[24], но также, как мы увидим, и индивидуальные природы — по моей терминологии). Леонтий настаивает на том, что природа в виде и природа в индивидуальности тождественны, они в каком-то смысле суть одно и то же. Таким образом, Леонтий хочет отвергнуть различие между общими природами и частными природами:

> «Один и тот же образ (formula) природы заключается и во многом, и в одном: какой бы образ вы ни присваивали природе безоговорочно, он присваивается природе, которая рассматривается в одном [субъекте], и это не говорит о том, что те многие элементы, которые составляют части природы, делают из одной природы много природ»[25].

Заметим, что в этом отрывке Леонтий явно провозглашает не просто тождество образа природы, но и тождество самой природы. Следовательно, отсюда мы можем заключить, что, по мысли Леонтия, природа, которая существует в индивиде, есть то же самое, что и природа сама по себе, и что природа, например, Сократа так же универсальна, как и природа человека, рассматриваемая сама по себе. Частными являются ипостаси, а не природы. Для Леонтия совершенно невозможно существование множества частных природ одного вида.

---

[20] Ibid. PG T. 86. Col. 1917A3-4.
[21] Ibid. PG T. 86. Col. 1917A5-6.
[22] Ibid. PG T. 86. Col. 1917A7-9.
[23] Ibid. PG T. 86. Col. 1917A11-13.
[24] Ibid. PG T. 86. Col. 1917B11-13.
[25] Ibid. PG T. 86. Col. 1917B1-6.

То, что позиция Леонтия в данном отрывке вполне совместима с определением индивидуальных природ в моем понимании — природы, которые включают в себя общие природы и акциденции как свои части, — не представляет для нас никакой ценности. К этому вопросу мы вернемся немного позже. Также нет ничего ценного и в том, что отрывок содержит недвусмысленное утверждение того, что акциденции, равно как и природы без акциденций, относятся к универсалиям. Один из примеров универсального для Леонтия — это понятие белизны или белого цвета, трактовка которого совпадает у него с трактовкой понятия человечества[26]. Коль скоро ипостась есть природа, индивидуализированная посредством акциденций, то утверждение о том, что акциденции относятся к универсалиям, равнозначно утверждению о том, что ипостась — это собрание, или пучок (мой термин), универсалий. Если Леонтий допускает такое понятие «природы», которое предусматривает индивидуальные природы (в моем смысле), то такая природа сама была бы совокупностью универсалий. Несомненно, с этой точки зрения проблема ипостасного бытия — объясняющая, как могло быть так, что индивидуальная человеческая природа Христа не есть сама по себе ипостась — становится главным затруднением для Леонтия, и его неспособность употребить ἐνυπόστατος в том значении, в котором его впервые употребили его непосредственные преемники, будет для него проблемой до тех пор, пока он не найдет какие-либо альтернативные средства выражения. Тем не менее рассуждение относительно индивидуальных природ остается до сих пор нейтральным, и мы не находим в ней пока ничего, что бы говорило нам о том, что Леонтий допускает бытие таких природ или же отрицает.

Однако в этом месте рассуждение Леонтия принимает несколько иное направление. Отвергнув то, что я называю *частными* (particular) природами, Леонтий имплицитно вводит понятие природы, отличное от понятия общей природы. Я хочу показать, что это новое понятие близко соответствует тому, что преп. Иоанн Дамаскин позднее назовет ‘природой в индивиде’ (ἐν ἀτόμῳ), что равно индивидуальным природам в моем понимании. Далее я продолжу как можно более подробный и близкий к тексту анализ спора в *Эпилисисе*, стараясь уделять максимум внимания возможным спорным, на мой взгляд, чтениям некоторых мест.

Акефал продолжает подталкивать Леонтия к тому, чтобы тот допустил, что Слово восприняло некую *конкретную* (τινα) человече-

[26] Ibid. PG T. 86. Col. 1917A13-15.

скую природу[27]; Леонтий принимает эту формулировку, но настаивает на том, что ее следует понимать как обозначение того, что совпадает с понятием видовой природы (τῷ εἴδει): то есть что эта 'конкретная' природа не является частной природой[28]. На вопрос, как ὑπόστασις 'ипостась' отличается от природы в этом смысле (то есть в смысле конкретной человеческой природы)[29], Леонтий отвечает, что участие в этой одиночной природе делает ипостась отличной по числу от других ипостасей (хотя и не обязательно отличающейся по виду от других ипостасей)[30]. Теперь, как мы увидели, Леонтий полагает, что акциденции являются индивидуализирующими признаками; суть его мысли здесь в том, что природа индивидуализирует ипостась. А индивидуация однозначно подразумевает, что Леонтий считает «конкретную» природу индивидуальной природой: «пучком», состоящим из общей природы и универсальных акциденций. Это и есть тот вид природы, в которой участвует Божественная Ипостась в Воплощении. Акциденции отвечают за индивидуацию индивидуальной природы; а эта индивидуальная природа, в свою очередь, отвечает за индивидуацию ипостаси. То, что такое понимание верно, подтверждается следующими ссылками.

Акефал немедленно связывает проблему с позицией Леонтия. Несомненно, аргументирует он, что эта индивидуальная природа будет отличаться от Ипостаси Слова, и следовательно, так как индивидуальная природа включает в себя как общую природу, так и акциденции (которые по определению являются признаком ипостаси), эта природа будет другой ипостасью. Ответ Леонтия содержит принцип, позже сформулированный Лоофсом, что для индивидуальной природы — чтобы стать ипостасью — необходимы не просто акциденции, но независимое существование:

> «Акефал: Не есть ли [эта природа] одна [ипостась, отличная] от другой?

---

[27] Ibid. PG T. 86. Col. 1917B9.

[28] Ibid. PG T. 86. Col. 1917B10. Согласно тому, как я определил термин 'частная природа' выше, частная природа отличается от общей природы, как минимум, одним свойством, а именно — своей 'частностью'.

[29] Ibid. PG T. 86. Col. 1917B11.

[30] Ibid. PG T. 86. Col. 1917B12-13. В данном случае текст можно понимать двояко; наиболее естественным чтением будет то, что участие природы в ипостаси отвечает за ее индивидуацию; но я считаю, что трудно найти серьезный смысл в представлении о том, что природа участвует в ипостаси. Я надеюсь, что замечания, которые незамедлительно последуют, подтвердят чтение, которое я предлагаю.

Православный: Ничуть, поскольку она не единосущна (ὁμοούσιος) и не отделена от того, что самостоятельно существует и является составным; поскольку эти признаки образуют ипостаси»[31].

Итак, быть ипостасью, помимо того, чтобы быть составным (то есть состоять из природы и акциденций?), требует еще и быть ὁμοούσιος (то есть тождественным?) с тем, что обладает существованием, и быть отделенным от любого другого обладающего самостоятельным существованием. И эти слова представляют собой достаточно ясное выражение новой концепции ипостаси, которую Лоофс считал впервые сформулированной Леонтием (что верно в силу данного свидетельства в тексте, хотя и основывается на других местах, а значит, на ошибочных доводах).

Акефал неправильно понимает этот ответ, посчитав его отвержением индивидуальных природ, но Леонтий исправляет его:

«Акефал: Разве человечество Христа отделяет на основании своих отличительных свойств то, что ему свойственно (τὸ ἴδιον αὐτοῦ), от того, что является общим?

Православный: Без сомнения так, но не по отношению к Слову, а по отношению к роду человеческому, от которого оно берет свое существование в телесной форме»[32].

И снова ответ Леонтия свидетельствует о том, что главным предметом спора было различие между человеческой природой Христа и человеческим родом (всеми остальными человеческими природами). Прибавление «отличительные свойства», по-другому ‘акциденции’, поскольку предметом рассмотрения является внутривидовая индивидуация — есть именно то, что отличает одну природу от другой. Человеческая природа Христа включает в себя акциденции и, таким образом, является индивидуальной природой (в моем понимании). А отрицание Леонтием частных природ подтверждает то, что человеческая природа, являющаяся компонентом этой индивидуальной природы, есть природа универсальная или общая, и следовательно, человеческая природа Христа представляет собой «пучок» из общей природы и универсальных акциденций.

Равным образом, как снова и снова повторяется в рассматриваемом тексте, из утверждения о том, что человеческая природа Христа есть индивидуальная природа, не следует, что она отделена от Слова: другими словами, из этого не следует, что человеческая

---

[31] Ibid. PG T. 86. Col. 1917C1-4.
[32] Ibid. PG T. 86. Col. 1917C5-10.

природа Христа сама по себе является ипостасью. И мы снова видим, как Леонтий сознательно использует это новое понимание, чтобы избежать несторианства. Он вновь подтверждает это понимание, по крайней мере, еще один раз в первой главе *Эпилисиса*[33] и добавляет, что благодаря «отличительным свойствам», которые отличают эту человеческую природу от всех остальных человеческих природ, Ипостась Слова отличается от всех других человеческих лиц[34]. Таким образом, утверждение, что акциденции являются индивидуализирующими признаками природ, вполне согласуется с мыслью о том, что акциденции также (в конечном итоге) отвечают за индивидуацию ипостасей[35].

Из анализа всей дискуссии становится ясно, что позиция Леонтия в *Эпилисисе* содержит утверждение существования индивидуальных природ в моем понимании и что в дополнение к подтверждению индивидуальности человеческой природы Христа Леонтий развивает соответствующую теорию ипостасного бытия. Этого, думаю, достаточно для того, чтобы показать, что Грильмайер, Ришар и Гокель в своих исследованиях не оценили по достоинству христологические идеи Леонтия в его позднем сочинении. И то, что Леонтий считает для себя возможным принципиально постулировать как индивидуальность человеческой природы Христа, так и ее неипостасность, представляет собой главную мысль, которую я надеюсь раскрыть в этой небольшой статье. Первая часть спора в *Эпилисисе* не объясняет, почему Леонтий не склонен утверждать существование частных природ (в моей терминологии). Следующий текст, который я буду анализировать, прояснит этот вопрос.

Эпилисис. Глава 2. PG T. 86. Col. 1920D-1921A4.

Как я уже показал, Леонтий, принимая в *Эпилисисе* индивидуальные природы, в то же время отрицал частные природы на том основании, что утверждение бытия таких природ приводит к арианству. Этот вывод Леонтий аргументирует тем, что он не может по-

---

[33] Ibid. PG T. 86. Col. 1917C12-13.

[34] Ibid. PG T. 86. Col. 1917C15-D1.

[35] Я считаю, что данное рассуждение способно доказать несостоятельность другого утверждения Лоофса, а именно что 'воипостасное' существование человеческой природы в Слове есть то, что индивидуализирует человеческую природу (см. *Loofs*. S. 68). Порядок объяснения у Леонтия совершенно обратный: акциденции индивидуализируют человеческую природу, и те же акциденции индивидуализируют Слово как человека — они отграничивают Слово от всех других человеческих ипостасей.

нять, как могут существовать численно многие природы одного вида: численно различные природы должны быть отличны друг от друга и по виду (иначе что еще может различать их?)[36]. Мы счисляем природы только в той степени, в какой мы распознаем различные виды внутри одного рода, а не различные индивиды внутри одного вида. Таким образом, используя примеры самого Леонтия, можно сказать, что лошадь, человек и бык представляют собой три природы, но Петр, Павел и Иоанн — нет. Беспокойство по поводу возможного арианства было спровоцировано утверждением того, что хотя Три Божественных Лица не являются природами или сущностями, ни одно из них не есть ἀνούσιος 'несущностное' — каждое из Божественных Лиц обладает единой Божественной природой[37].

Несмотря на то, что Леонтий не проводит явные различия, которые я провожу между частными и индивидуальными природами, я думаю, очевидно, этот отрывок может быть верно понят, только если мы будем считать, что в нем отрицаются частные природы. Основания считать так заключаются не только в том, что в первом отрывке, разобранном мною выше, ясно говорится о существовании индивидуальных природ; мыслители, и даже великие мыслители (более великие, чем Леонтий) порой противоречили сами себе. Явной антиарианской тенденцией является у Леонтия то, что не может быть иного различия между разновидностями природы, о которых размышляет Леонтий, кроме различия по виду. Индивидуальные природы различаются по своим акциденциям, но частные природы — это природы, рассматриваемые исключительно в абстракции от своих акциденций. Утверждение Леонтия, полностью согласующееся с его главной мыслью об индивидуации посредством акциденций, состоит в том, что ничто не может отличить *эти* природы друг от друга.

Безусловно, Леонтий приводит в данном случае аргументацию, противоположную предыдущей. Как мы видели, Севир понимает Троицу в таком же ключе, что и Леонтий; он просто отказывается использовать термин φύσις 'природа' так, как предполагает тринитарная схема. Во всяком случае, Акефал (в данном случае это воображаемый севирианин-оппонент Леонтия, который хочет применить христологическое значение φύσις — 'частная природа' — к Троице), по-видимому, знал, как отличать численно многие природы одного вида от различия по виду, и его метод, без сомнения, подразумевал

[36] Epilysis, 2. PG T. 86. Col. 1920 D 9-1921A4.
[37] Ibid. PG T. 86. Col. 1920D1-9.

обращение к тождеству определения таким же образом, каким его понимает Леонтий. (Возможно, Акефал, так же как номиналист и халкидонит Леонтий Иерусалимский несколько лет спустя, был способен различать два случая — численное различие между природами одного вида и специфическое различие между различными видами природы — прибегая к существованию отношений сходства в одном случае, но не в другом)[38]. Однако дело в том, что Леонтий даже и не думал сам делать подобного рода движения, и само его молчание — красноречивое свидетельство в пользу того, что он чужд онтологии, допускающей возможность существования частных природ одного вида[39].

Эпилисис. Глава 5. PG T. 86. Col. 1927B1-D3.

Следующий отрывок свидетельствует о решительном отвержении Леонтием частных природ. С другой стороны, содержание аргументов, представленных в этом отрывке, подразумевает подтверждение индивидуальных природ, хотя делается это Леонтием и не эксплицитно. Акефал пытается вынудить Леонтия признать существование частных природ хотя бы в тех случаях, когда может существовать только один образец какого-либо вида, и такими образцами для древних были небесные тела — и Акефал приводит в пример солнце и небеса. Его аргумент обусловлен идеей (восходящей, возможно, к Александру Афродисийскому) о том, что общность или универсальность нуждаются в возможности существования более, чем одного случая. Возможно, такая аргументация стала результатом безысходного положения, поскольку для Леонтия не было смысла признавать точность аналогии в случае с такими природами, как Божественная и человеческая, которые естественно допускают существование более чем одного случая. Однако ответ Леонтия вызывает удивление и снова показывает, как он сопротивляется тому, чтобы допустить бытие частных природ. Леонтий делает неожидан-

[38] См. Contra Nestorianos, 22. PG T. 86. Col. 1488 D-1489A.

[39] Лоофс полагает, что если бы Леонтий применял свое христологическое понимание индивидуальности природ к Троице, он смог бы избежать тритеизма (см. *Loofs*. S. 63). На мой взгляд, это предположение основывается на принципиально неправильном понимании того, в каком ключе Леонтий рассматривает индивидуальность природы Христа. Как я уже пытался показать, Леонтий никогда не отказывался от своего убеждения о том, что природы являются универсалиями; он утверждал, что универсальная человеческая природа составляет часть человеческой природы Христа. Признание частных природ с большей вероятностью повлекло бы за собой обвинение в тритеизме, как это произошло в случае с Филопоном.

ный ход — он не соглашается с тем, что солнце или небеса единственны в своем роде. Мы можем дать точное описание этих небесных тел, но эти точные описания не будут определениями природы данных тел, а лишь описаниями их ипостасей[40]; и такие понятия как 'солнце' и 'луна' представляют собой собственные имена ипостасей, так же как Петр или Павел[41]. Определения природ таких тел обнаруживали бы в действительности, что их природы поделены с другими телами, или, во всяком случае, эти определения включали бы в себя только те части этих тел, которые являются неизменно общими[42]. (Тот, кто допускает бытие индивидуальных природ в моем понимании, допускает и то, что все составные части этих природ являются неизменно общими; тот, кто признает частные природы, отрицает это, утверждая вместо этого, что любой случай универсальной природы является или включает в себя природу неизменно частную.)

Эпилисис. Глава 8. PG T. 86. Col. 1944C1-11.

В одном известном месте *Эпилисиса* утверждается, что человеческая природа Христа «ипостасно существует *в* Слове» (*ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ*)[43]. Как было показано комментаторами, нам не следует считать эти слова обоснованием интерпретации *ἐνυπόστατος* Лоофса. Действительно, современное общепринятое чтение вполне верно указывает на то, что обсуждаемый отрывок представляет собой часть сжатого изложения (халкидонской?) христологии, которая во многом отличается от учения Леонтия, и с которой он согласен лишь отчасти.

Было бы правильным утверждать, что содержание данного отрывка свидетельствует не в пользу трактовки *ἐνυπόστατος*, предлагаемой Лоофсом, по той простой причине, что Леонтий не употребляет этот термин так, как предполагает Лоофс. Однако я не вижу причин предполагать, что утверждение о том, что человеческая природа существует «в» Слове не является точным изложением позиции, к которой сам Леонтий пришел в *Эпилисисе*. И хотя верно то, что это утверждение составляет часть христологии оппонента Леонтия, это не та часть, по отношению к которой Леонтий открыто высказывает несогласие. И утверждение о том, что человеческая природа существует «в» Слове, не так далеко отстоит от идеи,

[40] Epilysis, 5. PG T. 86. Col. 1927B1-D3.
[41] Ibid. PG T. 86. Col. 1928C13-15.
[42] Ibid. PG T. 86. Col. 1928B5-9, C2-8.
[43] Epilysis, 8. PG T. 86. Col. 1944C4.

высказанной в первой главе *Эпилисиса* и обсуждавшейся выше, о том, что человеческая природа не разделена или не отделена от Слова. Тем не менее у меня нет желания настаивать на таком варианте чтения, поскольку оно совершенно не важно для обоснования моего главного аргумента.

Эпилисис. Глава 8. PG T. 86. Col. 1945B3-C5.

Может показаться, что последний анализируемый мной отрывок создает некоторые трудности для принятия предложенного мною понимания *Эпилисиса*. В самом конце этого сочинения Леонтий суммирует свою халкидонскую альтернативу монофизитской христологии Акефала. Леонтий отождествляет природу с сущностью (*οὐσία*), термином, который он всегда употребляет в значении второй сущности (следовательно, предметом спора в моей статье в данном случае становится не смысл понятия *οὐσία*, 'сущность', а смысл понятия *φύσις* 'природа')[44]. Леонтий дает понять, что для него отличительными чертами ипостасей являются акциденции[45]. Тем не менее я не считаю, что нам следует понимать этот текст как исключающий возможность иного значения понятия 'природы', чем (универсальная) 'сущность', или как исключающий возможность того, что акциденции могут играть роль в индивидуации иных объектов, нежели ипостаси. Данное место содержит аргумент против моего понимания первой главы *Эпилисиса* только по умолчанию, а такому аргументу не следует придавать чрезмерного значения, даже если это аргумент против точки зрения (признание Леонтием существования индивидуальных природ), в пользу которой в других местах есть четкие и недвусмысленные свидетельства.

4. Против несториан и евтихиан

В этом разделе я намерен показать, что в своем раннем сочинении *Против несториан и евтихиан* Леонтий открыто отрицает частные природы, так же как и в *Эпилисисе*, но и заметить также, что он умалчивает о возможности существования индивидуальных природ. Таким образом, мой аргумент о том, что Леонтий в конечном итоге поменял свою позицию в более позднем произведении, оказывается аргументом по умолчанию. Но Леонтий очень настойчиво защищает универсальность природы, и в тексте нет свидетельств относительного того, что он уже пришел к признанию индивидуальных природ.

[44] Ibid., 8. PG T. 86 Col. 1945B3-4.
[45] Ibid. PG T. 86. Col. 1945B4-7, 12-C1.

Тем не менее аргумент по умолчанию несет в себе определенную опасность оказаться несостоятельным, поэтому я не хотел бы быть слишком настойчивым в обосновании тезиса, выдвинутого Грильмайером, что Леонтий изменил свое мнение относительно существования индивидуальных природ, хотя, на мой взгляд, это очень близко к истине. Предположив, что этот тезис верен, во второй части этого раздела я покажу, как отрывок, на который ссылается Дейли в подтверждение различия между человеческой природой Христа и универсальной человеческой природой, можно интерпретировать более подходящим способом.

Я хотел бы начать с очень краткого, но недвусмысленного отрицания Леонтием частных природ:

> «Нет необходимости одной природе быть одной по числу, особенно потому, что в ином случае было бы много [природ]: и они были бы также многочисленны, как ипостаси, составляющие [природу]»[46].

В *Эпилисисе* проблемой в аргументации против монофизитов для Леонтия становится вопрос о том, как природы могут быть исчислимыми: если мы можем сказать, что Христос обладает двумя природами, значит, мы можем исчислять природы, а если мы можем исчислять природы, значит, они могут быть частными. В *Эпилисисе* Леонтий выходит из положения, отвергнув вторую часть данного утверждения — что исчисляемость влечет за собой 'частность'. Очевидно, существуют некоторые условия, при которых мы можем также исчислять и универсалии: собака и корова представляют собой два вида, даже если ни тот, ни другой вид не является по числу одним[47]. В только что процитированном отрывке Леонтий ясно дает понять, что сам по себе вид не может быть множественным по числу, другими словами, что не существует частных природ. Следствие из этого аргумента — «возможно существование многих природ, и их может быть столько же по числу, сколько и ипостасей» — несомненно, противоречит действительности (intended to be counterfactual), ибо позволяет нам сделать вывод, что одна природа не одна по числу. Тем не менее аргумент ясен не полностью. Леонтий утверждает, что не существует ситуации, при которой универсалия будет по числу одна: если бы такое было возможно, то каждый случай этой универсалии был бы численно единичной природой, и, следовательно, основыва-

---

[46] Contra Nestorianos et Eutychianos ε′. PG T. 86. Col. 1292C.
[47] Epilysis, 1. PG T. 86. Col. 1919D1-3.

ясь на предположении, что универсальная природа численно одна, было бы много частных природ по числу. Возможно, Леонтий полагает, что если мы позволяем употреблять в отношении природ тип исчисления, применимый к ипостасям, а именно — исчисление отдельных объектов, то тогда мы должны признать, во-первых, что универсальная природа есть численно один объект, а во-вторых, что природа, взятая в отдельности, также одна по числу: и, таким образом, существуют многие по числу [природы] во многих по числу ипостасях.

Почему мне не следует с большой степенью доверия относиться к этому отрывку и почему я не должен считать его свидетельствующим против того, что Леонтий признавал также и индивидуальные природы? Мой довод звучит следующим образом: было бы трудно понять, насколько уместной в данном случае была бы ссылка на численную единичность универсалии. Частные природы суть численно отдельные повторения одного и того же объекта, и аргумент состоит в том, что, если повторения поддаются счету (как множество объектов), то универсалии также исчислимы (как один объект). Индивидуальные природы, к признанию которых пришел Леонтий, включают в себя универсальные природы в виде частей, и эти универсальные природы невозможно посчитать так же, как ипостаси. Сама по себе универсалия не одна по числу, а в индивидах она не множественна по числу. Таким образом, природу в индивиде невозможно посчитать так же, как могут быть посчитаны частные природы, а значит, существование индивидуальных природ совместимо с аргументацией, которую предлагает Леонтий в обсуждаемом нами отрывке.

Итак, несмотря на то, что система Леонтия в *Contra Nestorianos et Eutychianos* исключает бытие частных природ, она свидетельствует о том, что Леонтий в этом тексте признает, хотя и не формулирует, бытие индивидуальных природ. Однако мне кажется, что нам не следует спешить, приписывая Леонтию теорию индивидуальных природ в этом трактате. В таком случае, как нам следует интерпретировать самый первый, процитированный нами выше, отрывок из Леонтия (в переводе Дейли)? Несомненно, цель этого отрывка — описать отношения между Отцом и Сыном (и Сыном и Отцом), с одной стороны, и отношения Сына и человека (и человека и Сына) — с другой. В понимании Дейли эти разного рода отношения отличаются друг от друга, с одной стороны, в силу разницы отношений между Божественной природой Христа и Божеством как таковым и, с другой стороны, между человеческой природой Христа и

человечеством как таковым. Но мы были бы гораздо ближе к верному пониманию текста (оставив на время в стороне дальнейшее рассмотрение вопроса о признании Леонтием индивидуальных природ), если бы предположили, что противоположности, о которых говорит Леонтий, являются, соответственно, Божественной и человеческой *ипостасями*. Отношения, согласно тексту этого отрывка, существуют между «частями» Христа (Божественной и человеческой природой) и, соответственно, между Отцом и нами, то есть людьми. Но Отец и люди есть ипостаси. Таким образом, Леонтий определяет крайние точки, о которых он говорит, как ипостаси. В тексте нет упоминания об индивидуальных природах, и «части» Христа, о которых говорит Леонтий, являются универсальными природами — Божеством и человечеством. Верная интерпретация в таком случае будет следующей (мы цитируем толкуемый отрывок, а саму интерпретацию берем в квадратные скобки):

> «Отношения, касающиеся различия и единства... которыми Он связан с Отцом и нами, отличаются друг от друга по причине соотношения частей и крайних пределов [то есть по причине соотношения универсальных природ Бога и человечества с Божественными и человеческими ипостасями]».

Таким образом, Христос един по природе с Отцом, но различен по ипостаси; и един по природе с нами, но различен по ипостаси. Эти отношения объясняются отношениями между Божественной природой Христа и другими Лицами Троицы, с одной стороны, и отношениями между человеческой природой Христа и нами — с другой. Христос связывает Отца и нас, «участвуя» в двух универсальных природах Божества и человечества: в общем Божестве участвует также и Отец, а в универсальном человечестве участвуем также и все мы. В связи с этим нет необходимости интерпретировать этот отрывок в таком ключе, который подразумевал бы признание Леонтием индивидуальных природ; напротив, я готов утверждать, что такое понимание противоречит очевидному замыслу текста[48].

---

[48] Из позиции Дейли невозможно понять, каким он видит различие между человечеством как таковым и человеческой природой Христа (другими словами, приписывает ли он Леонтию признание индивидуальных природ или же частных природ). Поэтому я не стал бы обязательно предполагать, что Дейли имел в виду в данном случае отношения между универсальным и индивидуальным. Но я предположил бы, что противопоставление понятий общего и частного эксплицитно исключалось утверждениями Леонтия в Contra Nestorianos et Eutychianos.

Если я прав, то христология Леонтия ни в коем случае не является неудовлетворительной, как предполагают некоторые комментаторы. Хотя Леонтий не использует термин ἐνυπόστατος 'воипостасный' для формулировки своего учения, он с очевидностью приходит к пониманию того, что человеческая природа Христа является индивидуальной, и к тому, что она не может иметь самостоятельного существования сама по себе по причине своего отношения к ипостаси Слова. На мой взгляд, учение об индивидуальных природах, к признанию которых приходит Леонтий, очень близко к тому, что мы позднее находим у преп. Иоанна Дамаскина: столь близко, на самом деле, что мы с уверенностью можем считать позднего Леонтия источником учения преп. Иоанна (даже терминология их совпадает: природа ἐν ἀτόμῳ 'в индивиде').

Если моя гипотеза верна, она, вероятно, сделает учение Леонтия более важным для последующей истории христологии, чем мог бы предположить анализ Лоофса. Хотя несомненно верно то, что протестантская схоластика объясняет недостаток ипостасного существования (subsistence) человеческой природы тем положением, что она была *воипостазирована* в Слове, всецелое рассмотрение проблемы обусловлено предшествующим допущением, что человеческая природа [Христа] есть индивид. (Если бы она была только универсалией, не было причины объяснять, почему она не обладает ипостасным существованием, поскольку чистые универсалии, если только они не конкретизированы соответствующим образом, в принципе не могут обладать ипостасным существованием.) Протестантская идея о том, что человеческая природа Христа есть индивид, восходит, прежде всего, к средневековой схоластике, и ее можно проследить непосредственно до того места у преп. Иоанна Дамаскина, на которое я ссылался выше. У самих схоластов сложно найти аргументы в поддержку этой идеи, но почти каждый писатель для ее подтверждения обращается к авторитету преп. Иоанна Дамаскина. То же самое, к слову, можно сказать и о протестантских богословах, хотя, как мне кажется, мы можем предположить, что их позиция является повторением того, что говорили об индивидуальности человеческой природы Христа схоласты. Как я попытался показать, учение преп. Иоанна Дамаскина восходит к Леонтию. Таким образом, Леонтий был тем, кто подготовил почву для почти всей поздней христологической мысли относительно природы ипостасного существования — как это предположил (хотя и на неверных основаниях) около столетия назад Лоофс.

Диакон Сергий Говорун

К истории термина *ΕΝΥΠΟΣΤΑΤΟΝ* ‘воипостасное’

Слово *ἐνυπόστατον* ‘воипостасное’[1] не входило в лексикон античных писателей и было введено в обиход лишь христианскими авторами. Среди последних в первую очередь следует отметить свт. Иринея Лионского[2] и Оригена[3]. Эти ранние богословы говорили, в частности, о воипостасном Слове, подчеркивая предикативом ‘воипостасное’, что Слово существует не призрачно, но реально.

Выражение ‘воипостасное Слово’ прочно вошло в словарь последующей христианской письменности и часто использовалось Отцами позднейших эпох[4]. Слово ‘воипостасный’ применялось не только в отношении Слова, но также Отца[5], Святого Духа[6] и всех вместе Лиц Святой Троицы[7]. В этих случаях его основное значение было ипостасный, существующий как ипостась, что, в частности, поясняет свт. Епифаний Кипрский:

---

[1] Хотя *ἐνυπόστατον* более правильно переводить как ‘ипостасное’, для практического удобства мы переводим его здесь как ‘воипостасное’.

[2] *Ἰησοῦν δὲ ὡς λόγον, καὶ τοῦ ἐνυποστάτου Λόγου τύπον ἀψευδῆ. Свт. Ириней Лионский.* Fragmenta deperditorum operum, 19.4-5.

[3] *Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ ἀληθὴς Ἐκκλησιαστής, τῆς Ἐκκλησίας ἡ κεφαλή, καὶ τοῦ Θεοῦ Πατρὸς ἡμῶν ἡ ἀνωτάτω καὶ ἐνυπόστατος σοφία καὶ λόγος. Ориген.* Adnotationes in Deuteronomium. PG T. 17. Col. 28. См. также Expositio in Proverbia. PG T. 17. Col. 185.

[4] См., например, *Свт. Григорий Нисский*: «Он называет Слово не слышимым, но видимым, то есть воипостасным». Testimonia adversus Judaeos. PG T. 46. Col. 197; также Oratio catechetica magna, 8.153-155.

[5] *Свт. Епифаний Кипрский.* Adversus Haereses, 392.2 и далее.

[6] *Свт. Григорий Нисский.* Testimonia adversus Judaeos. PG T. 46. Col. 197 (*τὸ ἐνυπόστατον τοῦ ἁγίου Πνεύματος* ‘воипостасное Святого Духа’); *Свт. Василий Великий*, De spiritu, 195.12-13 (*τὸ μὲν ἐκ Θεοῦ πηγάζον ἐνυπόστατόν ἐστι* ‘Дух, берущий начало в Отце, является воипостасным’); *Свт. Епифаний Кипрский.* Ancoratus, 81.2.5.

[7] *Свт. Епифаний Кипрский.* Adversus Haereses, 3.266.4-5 (*τρία πρόσωπα ἀπερίγραφα καὶ ἐνυπόστατα καὶ ὁμοούσια καὶ συναΐδια καὶ αὐτοτελῆ* ‘Три Лица неописуемых, воипостасных, единосущных, совечных и самосовершенных’).

> «Единосущное указывает на одну ипостась (*μιᾶς ὑποστάσεώς ἐστι δηλωτικόν*), а также означает воипостасного Отца, воипостасного Сына и воипостасного Духа Святого»[8].

Слово 'воипостасное' применялось не только к Лицам Святой Троицы, но и к человеку, как это видно у того же свт. Епифания Кипрского:

> «Если ум есть дух, и дух — ум... а душа — иная ипостась, чем ум и дух, тогда в человеке не две ипостаси, сходящиеся в одной ипостаси; тогда не только душа и тело являются воипостасными, но четыре [силы]: ум — одна ипостась, душа — другая ипостась, дух — иная ипостась, и тело — еще другая ипостась»[9].

Еще свт. Ириней и Ориген вкладывали в понятие 'воипостасного' значение реально существующего, предметного, противоположного иллюзорному и призрачному. Вслед за ним в таком же смысле понимали воипостасное и другие авторы. Так, свт. Василий Великий ставил слово 'воипостасное' в один ряд со словом 'существующее' (*ἐνούσιον* и *ἐνύπαρκτον*)[10], а свт. Григорий Нисский — рядом со словом 'существенный' (*οὐσιώδης*)[11]. Понятием, смежным с реальным, для Отцов было истинное, которое также рассматривалось как один из аспектов воипостасного. Так, Дидим Слепец в качестве синонима к слову 'воипостасное' употреблял слово 'неложное' (*ἀψευδέστατον*)[12], а Иоанн Златоуст — слово 'истинное' (*ἀληθής*)[13].

В таком контексте зло, для Отцов, не было воипостасным. Так, Василий замечает, что лукавство не имеет воипостасной сущности[14]. Ему вторит Епифаний, говоря, что зло не воипостасно[15]. Иоанн Златоуст добавляет, что грех не имеет какой-либо воипостасной силы[16]. И наконец, автор бесед, приписываемых Макарию Египетскому, говорит, что для Бога никакое зло не является воипостасным[17].

---

[8] *Свт. Епифаний Кипрский.* Ancoratus, 6.5.1-6.1.

[9] *Свт. Епифаний Кипрский.* Ancoratus, 77.5.1-6.1.

[10] *Свт. Василий Великий.* Adversus Eunomium. PG T. 29. Col. 713.

[11] *Свт. Григорий Нисский.* Adversus Macedonianos de Spiritu Sancto, 102.28.

[12] См. *Дидим Слепец.* De Trinitate, 16.44.5.

[13] См. *Свт. Иоанн Златоуст.* In principium Actorum. PG T. 51. Col. 107; см. также In catenas sancti Petri, 19.21-22.

[14] *Ἡ πονηρία οὔτε οὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον παραστῆσαι ἔχομεν.* Quod Deus non est auctor malorum. PG T. 31. Col. 341.

[15] «*Οὔτε ἐνυπόστατον τὸ κακόν ἐστιν*». Adversus Haereses, 263.6.

[16] *Ἁμαρτίαν δὲ ὅταν ἀκούσῃς, μὴ δύναμίν τινα ἐνυπόστατον νομίσῃς.* In epistulam ad Romanos. PG T. 60. Col. 503.

[17] *Θεῷ οὐδέν ἐστιν ἐνυπόστατον κακόν.* Sermo 46.1.2.4.

Иногда Отцы понимали воипостасное как то, что имманентно сущности. Так, свт. Григорий Нисский в третьей книге *Против Евномия* писал, что благая и превечная воля Бога всегда присуща (*ἐνυπόστατον*) превечной природе[18]. В приписываемом ему же трактате *Об образе и подобии Божием* (CPG 3218) говорится:

> «Не из внешнего, но из находящегося в тебе познавай скрытого Бога, познай Троицу через предметы, присущие тебе (*δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων*), — из троицы, пребывающей в тебе»[19].

В схожем смысле присущего, имманентного употреблял слово 'воипостасный' автор слова *Против астрономов* (CPG 3063), приписываемого свт. Григорию Богослову. Он охарактеризовал теплоту крови как ее воипостасное[20].

Перечисленными выше значениями слово было наделено преимущественно в IV столетии. В эпоху христологических споров его семантика также по своей сути не выходила за пределы, очерченные Каппадокийцами и их современниками. Тем не менее в его употреблении появились новые акценты, связанные с применением по отношению к таинству Воплощения Христа триадологической терминологии Каппадокийцев. Одним из первых эти акценты поставил живший в начале VI века пресвитер Иоанн Схоластик, известный так же, как Кесариец. Главной мотивацией Иоанна в использовании термина 'воипостасное' стала полемика с Севиром Антиохийским и защита халкидонского учения о двух природах во Христе. Он в числе первых развил концепцию двух сущностей (*οὐσίαι*) во Христе, проведя различие между понятием сущности (*οὐσία*) и природы (*φύσις*), и охарактеризовал сущность как 'воипостасное':

> «Если кто-нибудь... охарактеризует сущности (*οὐσίαι*) как воипостасные (*ἐνυποστάτους*), то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущность. Напротив, ипостась — это частное бы-

---

[18] *Πάντοτε γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον τῇ ἀϊδίῳ φύσει τὸ ἀγαθόν τε καὶ τὸ ἀΐδιον ἐνθεωρεῖται θέλημα*. Contra Eunomium, 3.6.17.8-10.

[19] См. Ad imaginem dei et ad similitudinem. PG T. 44. Col. 1340. — Подлинным автором этого трактата является преп. Анастасий Синаит. См. Предисловие Сидорова А. И. к книге «Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения». М., 2003. С. 15. — *Прим. ред.*

[20] *Ἡ τοῦ αἵματος ἐνυπόστατος θέρμη*. Fragmentum ex oratione contra astronomos. PG T. 36. Col. 675.

тие, когда вместе с общим оно имеет также свое собственное [бытие]. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное, в смысле ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом (*πρόσωπον*), но в том смысле, что она есть и существует»[21].

Как явствует из текста, Иоанн под словом 'воипостасное' подразумевает существующее реально, подобно ипостаси. В том же смысле понимал 'воипостасное' и другой богослов VI века Леонтий Византийский. Он так же, как и Иоанн Схоластик, использовал понятие воипостасное как синоним сущности, противополагая его понятию ипостаси. В частности, в своем трактате *Против несториан и евтихиан* он дает следующее классическое определение воипостасного:

«Ипостась и воипостасное — это не одно и то же, точно так же, как иное — сущность и иное — восуществленное (*ἐνούσιον*). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является свойством (*συμβεβηκός*). [Свойство, в свою очередь, означает то], что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе. Таковы все качества — как те, которые именуются существенными (*οὐσιώδες*), так и те, которые называются при-существенными (*ἐπουσιώδες*), из которых ничто не является сущностью, то есть реально существующей вещью (*πρᾶγμα ὑφεστώς*), но всегда созерцается вокруг сущности (*περὶ τὴν οὐσίαν*), как например, цвет в теле и разумение в душе»[22].

Таким образом, для Леонтия воипостасное, в приведенном фрагменте, означает сущность, которая является реально существующим предметом. Этим оно отличается от свойств, которые хотя и принадлежат сущности, самостоятельными предметами не являются.

В восьмидесятые годы девятнадцатого века немецкий исследователь Фридрих Лоофс, посвятивший Леонтию Византийскому фундаментальную монографию[23], допустил иную интерпретацию при-

[21] Apologia concilii Chalcedonensis (CPG 6855), IV. 6.

[22] Contra Nestorianos et Eutychianos (CPG 6813), 1.

[23] *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

веденного выше фрагмента и содержащегося в нем термина воипостасное. Он понял данный термин как «воипостазированное», «существующее *в* ипостаси», то есть подразумевающее динамику включенности сущности в ипостась. Из такой интерпретации следовало, что человеческая природа Христа, не имея собственной ипостаси, была «воипостазирована» в Ипостась Логоса.

Интерпретация Лоофса была подхвачена другими исследователями[24], в том числе русскими[25]. Однако в восьмидесятые годы двадцатого века, то есть через сто лет после того, как вышла в свет монография Лоофса, Брайан Дейли, защитивший диссертацию по Леонтию Византийскому[26] и с тех пор ставший ведущим специалистом по данному автору, выступил против выводов немецкого ученого[27]. В частности, по его мнению, слово ἐνυπόστατον из приведенного выше фрагмента следует переводить не как «воипостасное», но как «ипостасное», поскольку греческая приставка ἐν- в данном случае означает не некую динамическую направленность или включенность, выражаемую приставкой *в-*, но обладание определенным свойством. В таком значении она противоположна отрицательному префиксу ἀ- (*не-*)[28]. В качестве примера сходного использования предлога ἐν- в греческих словах исследователь приводит пары антонимов: ἔμφωνος — ἄφωνος 'имеющий голос' — 'не имеющий голоса', ἔνυλος — ἄϋλος 'вещественный' — 'невещественный', ἔντιμος — ἄτιμος 'честный' — 'бесчестный'. Также Дейли ссылается на Иоанна Филопона — современника Леонтия, — который в своих комментариях на *Физику* Аристотеля определяет воипостасные предметы (ἐνυπόστατα πράγματα) как такие, которые обладают природой (τὰ

---

[24] См. A. v. Harnack, J. P. Junglas, H. Relton, O. Bardenhewer, R. V. Sellers, J. McIntyre, P. Schoonenberg, G. W. H. Lampe, S. Otto и др.

[25] *Свящ. Георгий Флоровский.* Восточные Отцы V–VIII веков. Париж, 1933. С. 123: «Во-ипостасность есть реальность в иной ипостаси»; *Лосский В. Н.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 320: «И если человек как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своею Личностью может в него войти; потому что Личность, чья природа Божественна, «воипостазирует» природу человеческую, как скажет в VI веке Леонтий Византийский».

[26] *Daley B. E.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). Oxford, 1978.

[27] См. его доклад на 9-й Оксфордской патристической конференции: The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies. Oxford 1983. = Patristic Monograph Series, The Philadelphia Patristic Foundation (машинопись).

[28] *Daley.* The Christology of Leontius of Byzantium. P. 2.

φύσιν ἔχοντα). Противоположны им такие предметы, которые существуют только в уме (*μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ*). К этому от себя добавим, что и ранее, в четвертом веке, *ἐνυπόστατον* употреблялось как антоним по отношению к *ἀνυπόστατον*. Так, свт. Василий Великий в слове *Против Евномия* говорит о неипостасной (*ἀνυπόστατος*) энергии, замечая, что никакая энергия не является воипостасной[29]. Также свт. Епифаний Кипрский противопоставляет неипостасное слово воипостасному Божественному Слову[30]. Выводы Дейли были поддержаны и другими учеными, в частности, А. Грильмайером, который на первых порах придерживался теории Лоофса, а затем практически полностью поддержал выводы Дейли.

По всей видимости, следует согласиться с Дейли в том, что Лоофс неверно истолковал упомянутый фрагмент из трактата Леонтия *Против несториан и евтихиан*. Согласно Лоофсу, этот фрагмент необходимо переводить следующим образом:

> «Ипостась и воипостазированное — это не одно и то же… Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостазированное — сущность. Также ипостась определяет характерными свойствами лицо, а воипостазированное означает то, что не является свойством (*συμβεβηκός*) и что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе».

Как заметил Грильмайер, Лоофс неправильно отнес придаточное предложение «что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе» к *ἐνυπόστατον*, а не к *συμβεβηκός*[31]. Кстати говоря, такую же ошибку в переводе допустил свящ. Георгий Флоровский:

> «Не одно и то же *ὑπόστασις* и *ἐνυπόστατον*, как не одно и то же *οὐσία* и *ἐνούσιον*. Ибо каждая ипостась означает кого-то, а *ἐνυπόστατον* означает сущность (природу). Ипостась означает лицо, определяемое свойствами, а ‘воипостасность’ указывает на нечто несамослучайное, что имеет свое бытие в другом, а по себе не созерцается»[32].

---

[29] См. Adversus Eunomium, PG T. 29. Col. 689.

[30] *Οὐκ ἔστιν ἀνυπόστατος λόγος, ἀλλὰ ἐνυπόστατος Θεὸς Λόγος*. Adversus Haereses, 7.28-29.

[31] См. Christ in Christian tradition. II^2. London, 1975. P. 196.

[32] См. *Свящ. Георгий Флоровский*. Париж, 1933. С. 123. Опровержением данной интерпретации, являются слова свт. Иоанна Златоуста из его комментария на Послание к Евреям: «Сияние (*ἀπαύγασμα*) не является воипостасным, но имеет свое бытие в ином (*ἀλλ᾽ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι*)» (In epistulam ad Hebraeos. PG T. 63. Col. 20). То есть «воипостасное» для Златоуста — это то, что имеет

Как уже было сказано, Леонтий употребляет здесь термин воипостасное в его классическом смысле, прочно закрепившемся за ним еще в четвертом столетии, а именно в смысле реально существующего. Ясно, что в данном фрагменте Леонтий не подразумевает динамики включенности, но использует приставку ἐν- как противоположную по своему значению к отрицательному префиксу ἀ-. Однако наряду с таким классическим словоупотреблением Леонтий допускает и иное употребление термина, как это явствует из следующего фрагмента:

> «Некоторые, однако, говорят, что человечество Христа не было сформировано перед [БогоВоплощением] и не предсуществовало, как совершенное, но что оно существует в Логосе (*ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ*), и поэтому одна ипостась сформирована из обоих»[33].

Общая интерпретация данного отрывка Лоофсом, как это показали Дейли и Грильмайер, ошибочна[34], а именно, Лоофс считал, что 'воипостасное' здесь предстает всего лишь как предикат самостоятельной природы[35]. Тем не менее вопреки мнению Дейли, нам представляется корректной параллель между термином «воипостасное» и «существующее в чем-либо» (*ὑποστῆναι ἐν*), которую подразумевал и Лоофс. Такой вывод можно сделать, например, на основании схожей фразы у преп. Иоанна Дамаскина:

> «Плоть Господа, не существующая сама по себе (*μὴ ὑποστᾶσα καθ' ἑαυτήν*) ни в один момент времени, является не ипостасью, но скорее воипостасным, ибо она субстанцировалась в ипостаси Бога Слова (*ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη*)»[36].

Здесь выражение *ὑπέστη ἐν* 'получить ипостасное существование в' представлено как расширенное истолкование понятия воипо-

---

свое собственное существование и противоположно имеющему бытие в ином.

[33] См. Solutio argumentorum Severi (CPG 6815), 8. — На два значения слова *ἐνυπόστατον* указывал впоследствии в VII веке и преп. Максим Исповедник: «1) Воипостасное есть общее по сущности, то есть вид, самостоятельно и действительно существующий в индивидах, а не созерцаемый только мысленно. 2) По-другому, воипостасное есть еще и то, что соединяется и составляется с чем-то другим, отличным от него по сущности, образуя одно лицо и одну ипостась, будучи никоим образом не познаваемым само по себе» (*Различные определения*. PG T. 91. Col. 149). — *Прим. ред.*

[34] См. *Daley.* The Christology of Leontius of Byzantium. P. 18-19; *Grillmeier.* P. 197-198.

[35] *Loofs.* S. 68.

[36] См. Dialectica, 45.

стасного, подтверждением чему служит союз γάρ 'ибо'. Преп. Иоанн Дамаскин в данном пассаже, очевидно, опирался либо на текст Леонтия, либо на иной текст, служивший источником и для Леонтия (срав. у Леонтия «некоторые, однако, говорят»). Об этом свидетельствует и аллюзия на то, что человечество Христа не существовало ни в один момент времени самостоятельно, и фраза о субстанцированности человечества в Логосе, а также один и тот же глагол ὑποστᾶναι, хотя и употребленный в различных временах (ὑποστῆναι — ὑπέστη). Таким образом, можно без преувеличения сказать, что сам Иоанн Дамаскин интерпретирует слова Леонтия ὑποστῆναι ἐν, как ἐνυπόστατον. Это, в свою очередь, означает, что Леонтий параллельно с употреблением слова 'воипостасное' в значении реально существующего понимает его так же, как существующее в чем-либо. Данная фраза, таким образом, вынуждает не согласиться с категоричными утверждениями Дейли, что идея воипостазирования плоти Христа в ипостаси Логоса не имеет ничего общего с Леонтием Византийским[37]. К таким же выводам пришел в своей недавней статье Ричард Кросс (Richard Cross)[38].

Тем более сложно согласиться с категоричностью утверждений Daley, если сомневаться в правомерности различения между Леонтием Византийским и Леонтием Иерусалимским. Лоофс отождествлял Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского[39]. Его выводам следовал целый ряд исследователей, в частности, В. Рюгамер, Ю. Юнглас, В, Грюмель. В 1944 году М. Ришар в своей статье Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance[40] изложил доводы в пользу того, что Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский — это два различных лица. Невзирая на эти доводы, некоторые исследователи по-прежнему продолжают отождествлять двух авторов[41]. Нам же, по всей видимости, следует остановиться на том, что установить окончательное тождество или различие между двумя Леонтиями невозможно[42].

---

[37] См. *Daley.* The Christology of Leontius of Byzantium. P. 1.

[38] См. *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies, 10.2 (2002). P. 245-265. — Перевод этой статьи публикуется выше. — *Прим. ред.*

[39] См. *Loofs.* S. 183-194.

[40] См. Mélanges de Science Religieuse 1 (1944), 35-88.

[41] См. J. H. I. Watt, S. Rees, I. Fracea.

[42] Такой вывод был высказан, например, проф. Стилианом Пападопулосом, хотя о. Ilias Fracea, который писал под его научным руководством работу о личности Леонтия (Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ

Итак, что же говорится о воипостасном в трактате *Против несториан* (CPG 6918), приписываемом (вместе с другим трактатом — *Против монофизитов* (CPG 6917)) Леонтию Иерусалимскому? В этом трактате вводится целый ряд неологизмов, развивающих тему ипостасной сущности и являющихся вариациями глагола *ὑφίστημι* со всевозможными приставками. В частности, Леонтий говорит:

> «В Его [Христа] собственной единой Ипостаси сосуществуют (*συνυποστάναι*) человеческая и Божественная природа Слова»[43].

Человеческая плоть Христа, будучи подвержена страданиям, существует в (*ἐνυποστάναι*) бесстрастном Слове[44]. Слово воипостазировало (*ἐνυπέστησεν*) человеческую природу в свою собственную Ипостась[45]. Леонтий подчеркивал, что «человечество Спасителя не имеет своего собственного ипостасного существования (*ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει*), но с самого начала существовало в Ипостаси Слова»[46]. Из приведенных мест становится очевидным, что помимо значения реально и конкретно существующего воипостасное в данном контексте указывает также на то, какое именно конкретное существование имеет человеческая природа Христа, то есть что она приобретает свое конкретное существование, «актуализируется» в Ипостаси Слова.

Чтобы показать, что общая сущность имеет различные возможности конкретизации, то есть обретения частного бытия, Леонтий предложил такие выражения как 'самоипостасный' (*ἰδιοϋπόστατος*) и 'иноипостасный' (*ἑτεροϋπόστατος*). В первом случае речь идет о конкретизации сущности в ее собственной ипостаси и самостоятельном реальном и конкретном существовании. Во втором случае следует подразумевать сущность, обретающую реальное и конкретное бытие в иной ипостаси. По отношению к обеим природам Христа Леонтий употребляет термины 'соипостасный' (*συνυπόστατος*)[47] и 'совоипостасный' (*συνενυπόστατος*)[48]. Эти термины означают, что две природы Христа имеют единое, реальное и конкретное бытие, то есть единую Ипостась. Речь, конечно же, идет об Ипостаси Бога Слова.

Θεώρηση). *Ἀθήνα*, 1984), пришел к более категоричному выводу, отождествив двух авторов.

[43] Contra Nestorianos, 8, 2. PG T. 86. Col. 1761.

[44] Ibid. 8, 6. PG T. 86. Col. 1768.

[45] Ibid. 5, 28. PG T. 86. Col. 1748.

[46] Ibid. 2, 14. PG T. 86. Col. 1568.

[47] Ibid. 8, 2. PG T. 86. Col. 1761.

[48] Ibid. 5, 30. PG T. 86. Col. 1749.

Суммарную концепцию воипостасного мы находим у преп. Иоанна Дамаскина. Дамаскин предлагает всю гамму значений данного термина, рассмотренную выше, хотя и с некоторыми вариациями. Во-первых, для Дамаскина воипостасное означает реально существующее, и подобная характеристика относится прежде всего к Логосу[49]. Также преп. Иоанн применяет термин к Святому Духу, подчеркивая то, что Он так же, как Отец и Сын, является Ипостасью[50]. Воипостасное для св. Иоанна является антонимом *неипостасного* (*ἀνυπόστατον*). В своей *Диалектике*, в частности, он рассматривает эти понятия вместе как диаметрально противоположные:

> «Подобным же образом и слово ипостасное (*ἐνυπόστατον*)[51] имеет два значения, ибо оно означает и сущее вообще (*τὸ ἁπλῶς ὄν*) — в этом смысле мы называем ипостасным не только субстанцию вообще (*τὴν ἁπλῶς οὐσίαν*), но и акциденцию (*τὸ συμβεβηκός*); но оно означает и отдельную ипостась (*καθ' αὑτὸ ὑπόστασιν*) или индивид (*τὸ ἄτομον*). Слово неипостасное (*ἀνυπόστατον*) также имеет два значения. Неипостасным называется и то, что никогда и никоим образом не существовало (*τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν*); неипостасным снова называется и акциденция, так как акциденция не имеет самостоятельного существования (*ἰδίαν ὕπαρξιν*), но существует в субстанции (*ἐν τῇ οὐσίᾳ ὑφέστηκεν*)»[52].

Воипостасное в первом значении вторит определению, данному Леонтием Византийским, то есть означает сущность. Иоанн добавляет лишь, что это не просто сущность, но сущность с ее свойствами, что в скрытой форме, как вполне можно предполагать, содержится и в тексте Леонтия. Свойства же, рассматриваемые сами по себе, являются для Дамаскина не воипостасными, но неипостасными. Определение свойства как неипостасного подчеркивает антонимичность терминов «воипостасное» и «неипостасное». Примечательно, что Дамаскин определяет воипостасное так же, как отдельную ипостась, что вступает в некоторое противоречие с определением, данным Леонтием, который проводит размежевание между ипостасью и воипостасным. Дамаскин подразумевает, что воипостас-

---

[49] См. Expositio fidei, 6.4-6.

[50] Ibid. 8.184-185.

[51] Здесь Н. И. Сагарда верно переводит слово *ἐνυπόστατον*, как «ипостасное».

[52] Dialectica, 30. Гл. 29 в русском переводе *Сагарды*, Иоанн Дамаскин, Диалектика, или Философские главы. М., 1999.

ное означает конкретную, частную сущность, которая и есть отдельная ипостась. Это он поясняет в 45-й главе своей *Диалектики*[53]:

> «В собственном смысле ипостасным называется то, что не существует само по себе, но созерцается в ипостасях: так вид, или природа людей не созерцается в собственной ипостаси, но в Петре, Павле и в прочих человеческих ипостасях... ибо ипостасью в собственном смысле называется то, что существует само по себе и самостоятельно».

В применении слова воипостасное ко Христу Дамаскин также следует своим предшественникам и говорит о человеческой природе, что она воспринята Ипостасью Слова и получила, таким образом, свою ипостасность, то есть реальное и конкретное бытие:

> «Кроме того, ипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью (ἡ ὑφ' ἑτέρας ὑποστάσεως προσληφθεῖσα φύσις) и в ней получившая свое бытие (ὕπαρξιν). Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени (μὴ ὑποστᾶσα καθ' ἑαυτὴν μηδὲ πρὸς καιροῦ ροπὴν), не есть ипостась, а скорее нечто ипостасное (ἐνυπόστατον); ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова, она в ней существует и имела, и имеет ее своей ипостасью»[54].

Человеческое естество Христа для Дамаскина не имело своей собственной ипостаси (οὐ γὰρ ἰδιοσυστάτως ὑπέστη). Оно приобрело реальное и конкретное существование, то есть стало воипостасным, только в Ипостаси Логоса (ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα ἐνυπόστατος... γέγονε)[55].

Таким образом, изначальное значение слова ἐνυπόστατον, которое всегда определяло его главный смысл, было реально существующее, в противоположность несуществующему, эфемерному, которое обозначалось словом-антонимом ἀνυπόστατον. В эпоху христологических споров, главным образом в контексте полемики с несторианством в VI веке, слово приобрело дополнительный оттенок реального, конкретного бытия в той или иной ипостаси. Причем сущность, ставшая синонимом воипостасного, могла иметь не только самостоятельное конкретное бытие, то есть быть самостоятельной ипостасью, но также получать частное и конкретное существование в другой ипостаси. Это относится к человеческой природе Христа, которая получила частное конкретное бытие, то есть стала ипостасной, в Ипостаси Слова.

---

[53] 44-я глава в русском переводе.

[54] См. Dialectica, 45. В русском переводе гл. 44.

[55] См. Expositio fidei, 53.14-17.

Библиография*

1. Издания греческого текста

В настоящее время принято считать принадлежащими Леонтию Византийскому следующие произведения (см. *Geerard M.* Clavis Patrum Graecorum. T. III. Turnhout, 1979. № 6813-6820):

- *Три книги против несториан и евтихиан* // PG T. 86. Col. 1268-1396.
- *Тридцать глав против Севира* // PG T. 86. Col. 1901-1916. Новое издание: *Diekamp F.* Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus dem Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster, 1907. P. 155-164. Также существует арабский перевод этого произведения: *Lamoreaux J. C.* An Arabic Version of Leontius of Byzantium's Thirty Chapters // Muséon 108 (1995). P. 343-365.
- *Разрешение аргументов Севира* // PG T. 86. Col. 1916-1945.

Существуют сомнения по поводу подлинности трактата *Против подлога аполлинаристов* (PG T. 86. Col. 1948-1976) и ряда фрагментов, опубликованных в *Патрологии* Миня: PG T. 86. Col. 2004C-2009D, 2009D-2012A, 2013AB, 2013B-2016B, 2016BD.

Уже свыше двадцати лет американский ученый Брайан Дейли готовит критическое издание произведений Леонтия в греческой серии *Corpus Christianorum.*

Ценный материал о жизни Леонтия представлен в следующих источниках:

Иннокентий Маронийский. Письмо о собеседовании с северианами // Acta Conciliorum Oecumenicorum (ACO). Изд. Schwartz E. Berlin-Leipzig-Strasbourg, IV 2 (1914). S. 169-184.

Кирилл Скифопольский. Житие св. Саввы // Kyrillos von Skythopolis XLIX. 2. Изд. Schwartz E. Berlin, 1939. S. 85-200.

2. Исследования

На русском языке

Литература о Леонтии Византийском на русском языке весьма скудна. Помимо публикуемой в настоящем сборнике работы *свящ. Василия Соколова.* Леонтий Византийский: его жизнь литературные труды, Сергиев Посад, 1916, можно указать на следующие монографии, в которых рассматривается фигура Леонтия:

Говорун С. Леонтий Византийский и его трактат Против Нестория и Евтихия // Церковь и время, 2 (15), 2001. *Там же*: перевод (фрагменты).

Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

Флоровский Г. Восточные Отцы V–VIII веков. Париж, 1933.

---

* Составил диакон Сергий Говорун.

НА ГРЕЧЕСКОМ ЯЗЫКЕ

Fracea I. Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ Θεώρηση). Ἀθῆναι, 1984 (см. также: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 81 (1986), P. 139-143).

Θεοδώρου Ἀ. Χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Λεοντίου τοῦ Βυζαντίου в Θεολογία, Ἀθῆναι, 26 (1955). Σελ. 212-222, 421-435, 584-592; 27 (1956). Σελ. 32-44.

Μπαλανοῦ Δ. Πατρολογία. Ἀθῆναι, 1930.

Παπαδόπουλου Στ. Ἡ θέση τοῦ Ὠριγένη στὴν Ἐκκλησία. Ἀθῆναι, 1978.

Σταυρίδου Β. Αἱ Ὠριγενιστικαὶ ἔριδες. Ἀθῆναι, 1972.

Φαράντου Μ. Χριστολογία, Ι: Ἐνυπόστατον. Ἀθῆναι, 1972.

Φειδᾶ Βλ. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία, Α'. Ἀθῆναι, 1995[2].

Χρήστου Π. Ἑλληνικὴ Πατρολογία, τ. Ε': Πρωτοβυζαντινὴ περίοδος στ'-θ' αἰῶνες. Θεσσαλονίκη, 1992. Σελ. 141-153.

Idem. Λεόντιος ὁ Βυζάντιος в Θρησκευτικὴ καὶ Ἠθικὴ Ἐγκυκλοπαιδεία, Η'. Ἀθῆναι, 1966, 294-299.

НА ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКИХ ЯЗЫКАХ:

Altaner B. Der griechische Theologe Leontius von Byzanz und Leontius der skythische Mönch // Theologische Quiarialschrift, 127 (1947), S. 147-165.

Altaner B., Stuiber A. Patrologie. Freiburg, 1978. S. 509-511, 658 и далее.

Von Baltasar H. U. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekeners. Einsiedeln, 1961[2].

Bardy G. Paul de Samosate. Etude historique, Specilegium sacrum Lovaniense. Fasc. 4. Louvain, 1929.

Basdekis A. Die Christologie des Leontius von Jerusalem, Seine Logoslehre. Münster, 1974.

Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959.

Idem. Leontius von Byzanz // Religion in Geschichte und Gegenwart, IV. Tübingen, 1960[3]. S. 323-324.

Bracht H. Leontius di Bisanzio // Dizionario degli Istituti di Perfezione. Roma 1978. P. 599-601.

Caraza I. Doctrina christologica a lui Leontius de Byzance // Studii Teologice 19. (Bucharest, 1967). P. 321-333.

Casamassa A. I tre libri di Leonzio de Bizantino contro i nestoriani e i monofisiti Bessarione, XXV (1921). P. 33-46.

Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies, 10.2 (2002). P. 245-265.

Daley B. The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 27 (1976). P. 333-369.

Idem. Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). Oxford, 1978.

Idem. The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies. Oxford, 1983 // Patristic Monograph Series, The Philadelphia Patristic Foundation (машинопись).

Idem. 'A Richer Union': Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ // Studia Patristica, 24 (1993). P. 239-265.

Devreesse R. Le florilège de Léonce de Byzance // Revue des Sciences Religieuses, 10 (1930). P. 545-576.

Idem. Essai sur Théodore de Mopsueste // Studi e Testi, 141. Vaticano, 1948.

Diekamp Fr. Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil. Münster, 1899.

Idem. Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik // Orientalia Christiana Analecta, 117. Roma, 1938.

Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ, Louvain, 1924.

Duchesn L. L'Eglise au Ve siècle, Paris, 1925.

Ehrhard A. Review of Friedrich Loofs, Leontius von Byzanz, etc. // Literarischer Handweiser, XXVII (1888). S. 504-508.

Idem. Zur Katalogiserung der kleineren Bestände griechischer Handschriften in Italien // Centralblatt für Bibliothekswesen, 10 (1893). S. 189-218.

Elert W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte. Berlin, 1957.

Ermoni V. De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica, Paris, 1895.

Evans D. B. Leontius of Byzantium. An origenist Christology (Diss.). Cambridge; Mass. 1966. Резюме см. в Harvard Theological Review, 59 (1966). P. 444; публикация: Washington, 1970 (см. также: Revue d'Histoire Ecclésiastique, 66 (1971). P. 977-985).

Idem. Leontius of Byzantium. An origenistic Christology, Dumbarton Oaks Studies, 13, 1970 (см. также: Muséon 84 (1971). P. 553-560 и Byzantinische Zeitschrift, 66 (1973). P. 95-99).

Idem. Leontius and Dionysius the Areopagite // Byzantine Studies, 7 (1980). P. 1-34.

Von Funk F. X. Review of Friedrich Loofs, Leontius von Byzanz, etc. // Theologische Quiarialschrift, 70 (1888). S. 316-319.

Georg A. Studien zu Leontius (Diss.). München. 1902.

Glaizolle G. Un empereur théologien: Justinien. Lyons, 1905.

Gockel M. A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-Enhypostasis Theory // Journal of Theological Studies, 51 (2000). P. 515-532.

Grabe J. E. Specilegium sanctorum patrum et haereticorum seculi post Christum natum I, II, III. Oxford, 1700^{2}.

Gray P. T. R. The defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden 1979.

Grillmeier A. Christ in Christian tradition. IIa^{2}. London, 1975. P. 58, 193, 271 и далее.

Idem. Jesus der Christus im Glauben der Kirche, II/2. Freiburg, 1989. S. 190-241.

Grumel V. La sotériologie de Léonce de Byzance // Echos d'Orient, 40 (1937). P. 385-397.

Idem. Léonce de Byzance // Dictionnaire de théolodie catholique. Paris, 1926. T. 9. P. 400-426.

Idem. Le surnaturel dans l'humanité du Christ viateur d'après Léonce de Byzance // Mélanges Mandonnet. Paris, 1930. T. 2. P. 15-22.

Idem. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur // Echos d'Orient, 29 (1926). P. 393-406.

Guillaumont A. Les «Kephalaia Gnostica» d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'Origénisme chez les Grecs et chez les Syriens // Patristica Sorbonesia, 5 (1962).

Hammerschmidt E. Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontius von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abu Quarra // Ostkirchliche Studien, 4 (1955). S. 147-154.

Helmer S. Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes (Diss.). Bonn, 1962.

Jugie M. La béatitude et la science parfaite de l'âme de Jésus viateur d'après Léonce de Byzance et quelques autres théologiens byzantins // Revue des scinces philosophiques et théologiques, 10 (1921). P. 548-559.

Junglas J. P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen (Diss.). Breslau, 1905; Berlin 1907 (част.); Paderborn 1908 (полн.).

Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

Idem. Рецензия на: Wilhelm Rügamer, Leontius von Byzanz, etc. // Byzantinische Zeitschrift, 5 (1896). S. 185-191.

Idem. Рецензия на: V. Ermoni, De Leontio Byzantino et de ejus doctrina christologica // Byzantinische Zeitschrift, 6 (1897). S. 417-419.

Idem. Leontius von Byzanz, Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Leipzig, 1902. Bd. 11. S. 394-398.

Idem. Рецензия на: Johannes Peter Junglas, Leontius von Byzanz, etc. // Theologische Literaturzeitung, 34 (1909). S. 205-209.

Idem. Selbstdarstellung // Die Religionswissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Leipzig, 1926. Bd. 2. S. 119-160.

Lang U. M. Anhypostatos-Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth // Journal of Theological Studies, 49 (1998). P. 630-657.

Lynch J. J. Prosopon and the dogma of the Trinity. A study of the background of the conciliar use of the word in the writings of Cyrill of Alexandria and Leontius of Byzantium (Diss.). Fordham University, 1974.

Idem. Leontius of Byzantium. A Cyrillian christology // Theological Studies, 36 (1975). P. 455-471.

Meyendorff J. Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969.

Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néochalcédonisme en Orient de 451 a la fin du VIe siécle // Grillmeier A. & Bacht H. (ed.). Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwort, I. Würzburg, 1951. S. 637-720.

Möller W. Рецензия на: Friedrich Loofs, Leontius von Byzanz, etc. // Theologische Literaturzeitung, 12 (1887). S. 336-339.

Orbe A. La Epinoia. Algunos preliminares historicos de la distinción κατ' ἐπίνοιαν. En torno a la filosofia de Leontius, Roma 1955.

Otto S. Person und Subsistenz. Die philos. Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur sp. Geistesgesch. München, 1968 (см. также: Byzantinische Zeitschrift, 67 (1974). S. 159-166).

Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553). Brescia, 1980.

Idem. Leontius di Bisanzio // Dizionario patristico e di antichità cristiane, 1984. P. 1928-1930.

Idem. Il «Dialogo contro gli aftartodoceti» di Leontius di Bisanzio e Severo di Antiochia // Cristianesimo nella storia, 1 (1980). P. 411-442.

Rees S. Leontius of Byzantium and his Defence of the Council of Chalcedon, Harvard Theological Review, 24 (1931). P. 111-119.

Idem. The «De sectis». A treatise attributed to Leontius of Byzantion // Journal of Theological Studies, 40 (1939). P. 346-360.

Idem. The Life and Personality of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 41 (1940). P. 263-280.

Idem. The Literary Activity of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 19 (1968). P. 229-242.

Reindl H. Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz (Diss.). München, 1953.

Richard M. Leontius et Pamphile // Revue des Sciences Philosophique et Théologique, 27 (1938). P. 27-52.

Idem. Le traité «De sectis» et Leontius de Byzance // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 35 (1939). P. 695-723.

Idem. Léonce de Jérusalem et Leontius de Byzance // Mélanges de Science Religieuse, 1 (1944). P. 35-88.

Idem. Leontius de Byzance étail-il origéniste? // Revue des Etudes Byzantines, 5 (1947). P. 31-66.

Idem. Le Néo-chalcédonisme // Mélanges de Science Religieuse, 3 (1946). P. 156-161.

Idem. Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle // Grillmeier A. & Bacht H. (ed.). Das Konzil von Chalkedon, I. Würzburg, 1951. S. 721-748, здесь: 739 и далее.

Idem. Le florilège du cod. Vatopédi sur le corruptible et l'incorruptible // Muséon, 86 (1973). P. 249-273.

Rügamer W. Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Würzburg 1894.

Schwartz Ed. Kyrillos von Skythopolis. Leipzig, 1939.

Idem. Zur Kirchenpolitik Justinians, Sitzunsber. d. Akad. d. Wiss., Philos.-hist. Abt., 1940. Heft 2. München, 1940. S. 32-81. Перепечатано: там же, Gesammelte Schriften. Berlin, 1938–1963, IV (1960). S. 276-328.

Shults F. A Dubious Christological Formula: From Leontius of Byzantium to Karl Barth // Theological Studies, 57 (1996).

Speigl J. Der Autor der Schrift «De sectis» über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // Annuarium Historiae Conciliorum, 2 (1970). P. 207-230.

Stickelberger H. Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz. Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie // Theologische Zeitschrift, 36 (1980). S. 153-161.

Stiernon D. Léonce de Byzance, théologien et controversiste // Dictionnaire de Spiritualité, 9 (1976). P. 651-660.

Idem. Léonce de Constantinople, prédicateur // Dictionnaire de Spiritualité, 9, 1976. P. 660-662, а также Catholicisme hier, aujourd'hui et demain, 29. Paris, 1972. P. 387-388.

Idem. Léonce de Jérusalem, prêtre et prédicateur grec // Dictionnaire de Spiritualité, 9 (1976). P. 662-663.

Tatakis B. La Philosophie Byzantine. Paris, 1959[2].

Vailhé S. Les monastères de Palestine. Les monastéres de saint Passarion et de l'abbé Marcion, la Nouvelle Laure // Bessarione, 4 (1989). P. 193-210.

Waegeman M. The text tradition of the treatise «De sectis» (Ps.-Leontius) // L'antiquité classique, 45 (1976). P. 190-196.

Watt J. H. I. The authenticity of the writings ascribed to Leontius of Byzantium. A new approach by means of statistics // Studia Patristica. Berlin, 1966. Bd. 7. S. 321-336.

Zahn Th. рецензия на: Friedrich Loofs, Leontius von Byzanz, etc. // Theologisches Literaturblatt, 8 (1887). S. 89-92.

Из перечисленных произведений можно выделить ряд работ, представляющих наибольшую ценность для изучения проблемы идентификации Леонтия Византийского и лучшего понимания его богословия. Из более поздних монографий, в которых представлена современная точка зрения, можно назвать следующие:

- *Daley B.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). Oxford, 1978.
- *Fracea. I.* Ὁ Λεόντιος Βυζάντιος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ Θεώρηση). Ἀθήνα, 1984.
- *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche, II/2. Freiburg, 1989. S. 190-241.

Из классических работ, которые, несмотря на то, что были написаны около столетия назад, не утратили своей научной ценности, следует отметить следующие:

- *Rügamer W.* Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Würzburg, 1894.
- *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche, I: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.
- *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen (Diss.). Breslau, 1905.



Центр библейско-патрологических исследований
Отдела по делам молодежи
Русской Православной Церкви
(программа поддержки молодых ученых)

Возрождение традиции библейско-патрологических исследований — важнейшая задача православного научного сообщества в современной России. Созданный на Крутицком Патриаршем Подворье *Центр библейско-патрологических исследований* при Отделе по делам молодежи Русской Православной Церкви призван оказывать поддержку молодым ученым, посвятившим свою жизнь изучению библейского и святоотеческого наследия Церкви.

Наши цели:

1. Содействие развитию церковной науки.
2. Поддержка научной деятельности молодых православных ученых.
3. Изучение, перевод и издание на русском языке:
— святоотеческих творений,
— новых российских исследований в области библеистики и патрологии,
— западных исследований в области библеистики и патрологии,
— трудов современных православных богословов.
4. Координация деятельности библейско-патрологических центров.

Наши книги:

1. Евангелие от Марка. Комментарий к греческому тексту
2. Евангелие от Луки. Комментарий к греческому тексту
3. Арелатские проповедники V-VI веков. Сборник исследований и переводов
4. Житие преподобного Феодора Сикеота
5. Блаженный Августин. Трактаты о различных вопросах
6. Послание к Римлянам. Комментарий к греческому тексту
7. Леонтий Византийский. Сборник исследований

Готовятся к печати:

1. *Р. Уивер*. Божественная благодать и человеческое действие: исследование полупелагианских споров
2. *А. С. Десницкий*. Поэтика библейского параллелизма
3. *А. Р. Фокин*. Христианский платонизм Мария Викторина
4. Николай Мефонский. Сборник исследований.
5. Христология Максима Исповедника. Сборник исследований и переводов

Приглашаем к сотрудничеству
всех заинтересованных лиц

Наш адрес и телефон:
109044, Москва, ул. Крутицкая, д. 11
☎ (095) 676-37-69; *fax: (095) 676-37-77; e-mail: bpc@yandex.ru*