

ИССЛЕДОВАНИЯ

ПАТРОЛОГИЯ

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

ЧАСТЬ 1*

Олег Николаевич Ноговицин

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

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

Для цитирования: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1 // Библия и христианская древность. 2021. № 4 (12). С. 66–91. DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.003

Аннотация

УДК 27-14

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

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

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

Part 1*

Oleg N. Nogovitsin

PhD in Philosophy

Senior Researcher at the Sociological institute of the Federal Center of Theoretical and Applied Sociology of the Russian Academy of Sciences

25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia

onogov@yandex.ru

For citation: Nogovitsin, Oleg N. "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea

* Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 «Leontium of Byzantium and Patristics».

and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1". *Bible and Christian Antiquity*, № 4 (12), 2021, pp. 66–91 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2021.12.4.003

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

Keywords: Johannes of Caesaria, Sevirus of Antioch, christology, triadology, nature, essence, hypostasis, person.

Введение

Христологическая полемика между сторонниками вероучительного ороса, принятого на Халкидонском Соборе 451 г., и их противниками монофизитами, достигшая концептуальной зрелости в первые десятилетия VI в., именно в это время даёт несколько образцов терминологического прояснения и аргументативных полемических стратегий обоснования обеих позиций, которые в дальнейшем прямо или через серию преобразований определили облик изложения догматики в богословских традициях этих ветвей христианского вероисповедания. В последующем тексте мы обратимся к аргументу об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, выдвинутому монофизитским богословом Севиром Антиохийским (465–538), который в ходе этого этапа полемики стал лидером большинства христиан-монофизитов. Наряду с подготовкой сторонниками халкидонитской партии флорилегиев с цитатами из главного как для них, так и для монофизитов авторитета в христологии — ниспровергателя несторианской ереси Кирилла Александрийского, свидетельствующими в пользу исповедания им двух природ во Христе, этот аргумент стал отправной точкой для формирования концептуального поля данной полемики. Если анонимный халкидонитский «Флорилегий Кирилла» (*Florilegium Cyrilli*)¹ (экземпляры которого получили хождение в Константинополе между 508 и 511 г., когда там пребывал только начинавший писательскую карьеру Севир) и написанный Севиром ещё до отъезда на епископскую кафедру в Антиохию в его опровержение трактат «Филалет» (ок. 512)², дали толчок экзегетической полемике вокруг наследия Кирилла Александрийского³, то аргумент, о котором мы намерены вести речь, как оказалось, на данном этапе полемики стал ключевым рациональным доводом монофизитов против халкидонитского исповедания формулы «в двух природах», призванным эту экзегезу подкрепить.

Далее мы рассмотрим концептуальные рамки монофизитского и халкидонитского богословия, в которых этот аргумент Севира получает богословскую и полемическую значимость, исторический контекст его

1 Le Florilège Cyrillien réfute par Sévère d'Antioche / éd. par R. Hespel. Louvain, 1955.

2 *Sévère d'Antioche. Le Philalète* / éd. et trad. par R. Hespel. Louvain, 1952.

3 О хронологии этого этапа монофизитской полемики и историографии вопроса о составе и последовательности появления текстов, относящихся к этому этапу, см.: Кожухов С., диак. Иоанн Кесарийский и Севир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) // Богословский вестник. 2017. № 3–4 (26–27). С. 328–354 (там же исчерпывающая литература по теме).

презентации в христологической полемике, а именно реакцию на него в халкидонитском лагере, в «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского, и ответ на неё в 17–19 главах II книги «Против нечестивого Грамматика» Севира, а также некоторые элементы рецепции логического и богословского содержания этого спора в последующей полемической традиции VI–VII вв.

1. Богословский и полемический контекст презентации аргумента Севира

Сам по себе аргумент Севира аналитически крайне прост: если полагать, что во Христе две природы, и если они взяты как общие природы божества и человечества, то из этого с неизбежностью вытекает, что воплощение Христа означает воплощение всей Троицы во всём человечестве, то есть, помимо Сына, воплотились также Отец и Святой Дух, и все они вместе воплотились во всех людях. Формально он всего лишь выражает противоположность в одном частном, но важном элементе концептуальных построений враждующих партий, которые, в свою очередь, согласны относительно условий, которые оставляют в виде вопроса только эту противоположность. Её хорошо выразил Иоанн Филопон, виднейший философ александрийской неоплатонической школы и христианин-монофизит, после смерти Севира на долгое время, вплоть до формулировки им ереси тритеизма, ставший ведущим севирианским богословом, в начале пролога к своему главному христологическому трактату «Арбитр» (ок. 551 г.): спор халкидонитов и монофизитов необычен, это не спор правоверных и еретиков, когда те отстаивают абсурдные мнения и думают, что именно их оппоненты поступают нечестиво, в нём обе стороны стараются избежать абсурдных следствий, проистекающих из их мнений: одна сторона боится допустить изменение природ после соединения и их слияние, а другая — разделение на отдельные ипостаси, как у больного нечестием Нестория, и слов о двойственности, чтобы не разорвать соединение, что говорит о их действительном согласии в учении и необходимости преодолеть разделение, созданное противоречивым языком⁴.

4 *Joannes Philoponus. Arbitr Proem.* 2. Англ. пер.: *Lang U.-M. John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter».* Leuven, 2001. P. 173–174. Сир. текст: *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. P. 4.

И те и другие согласны относительно того, что Бог Слово, или Сын, извечно, но исторически — для человечества, погружённого во временную протяжённость мира, — предсуществует событию Воплощения, в то время как никакого предсуществующего совершенного человека, с которым Он соединился (идеальный концепт несторианства, нарисованный в антинесторианской полемике Кирилла и его соратников, а также постевагрианский оригенизм в варианте предсуществующего от первичного акта творения ума), не было и быть не могло. Если оставаться честным в «помыслах» или даже просто интеллектуально честным, при таких начальных условиях событие Воплощения можно было мыслить только как парадокс одновременно нематериального, от Бога Слова, и природного зачатия, вынашивания плода и рождения Богородицей богочеловеческого субъекта, то есть единичной вещи, или «ипостаси» в стандартной богословской терминологии этого времени.

Продукт такого порождения, соответственно, мог мыслиться исключительно по противоположности двух мнений: как две природы в одной ипостаси, либо как одна ипостась, исключительная и по своим свойствам, и по экзemplярности своей природы, а именно такой природы, которая по определению имеет только один экземпляр, тождественна ипостаси и содержит свойства как божества, так и человечества, однако обладает только одним богочеловеческим действием⁵. Сотериологическое требование реальности воплощения, как условия спасения, означало, что такое ипостасное соединение (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν) должно быть нераздельно и неслитно (ἀδιαίρετως καὶ ἀσύγχυτος), то есть в обоих концептах идеальная точка стремления всякого как экзегетического, так и рационального обоснования не могла не сводиться к доказательству неизменности в ипостасном соединении божества Христа и его человечества, отсутствия смешения между ними при одновременной их полной неотделимости друг от друга. Халкидонитское исповедание двух природ в одной уникальной ипостаси Христа изначально предполагало возможность закрыть этот вопрос или, по меньшей

5 Семир использует ἰδιότης в трёх значениях: 1) во множественном числе для обозначения множественности свойств божества и человечества во Христе; 2) в единственном числе, когда указывает на целостность бытия отдельной самостоятельной ипостаси, и 3) в формуле «свойство в смысле природного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ), служащей для указания на то, что божественная и человеческая природы сохраняются во Христе как свойства его одной природы. Подробнее см.: Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М., 2007. С. 139–190, 206–218 (там же ссылки на литературу по этому вопросу). См. также: Говорун С. Н. Семир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205.

мере, установить прочные границы истолкования частных проблем, возникающих в отношении различных уклонений от логики двуприродного бытия ипостаси (что показал монофелитский кризис), в то время как монофизитская рефлексия свойств Христа с самого начала поставила проблему понимания их связи в одной ипостаси=природе Христа. Это выразилось во внутренней для монофизитской партии полемике Севира с крайними монофизитами Юлианом Галикарнассским и Сергием Грамматиком, которые в противовес мнению севириан утверждали во Христе не только одну природу, ипостась и действие (ἐνέργεια), но и сущность и свойство. Однако это означало, с точки зрения Севира, либо отказ от реальности Воплощения и признание только видимости человечества Христа (случай Юлиана Галикарнассского, полагавшего тело Христа нетленным с самого рождения), либо полное смешение (μῖξις, κράσις) божества и человечества во Христе как совершенно новой природе (случай Сергия Грамматика).

Итоговым следствием отказа от логики исторического предсуществования человеческой ипостаси Христа до соединения стала эпистемологическая апория, которая неизбежно влекла за собой апорию онтологическую: и божество, и человечество исторического Христа после соединения можно было созерцать только в мысли (ἐν ἐπινοίᾳ), а значит, возникал вопрос о реальности этого мыслимого во Христе — как природ халкидонитов, так и свойств монофизитов. При этом природы во Христе в обоих случаях не могли не мыслиться как индивидуальные, коль скоро такова природа порождения человека, но при этом и как полностью выражающие свойства божества и человечества, принадлежащие каждой ипостаси Троицы и каждому человеческому индивиду соответственно. Халкидониты в этой точке недоумения вынуждены были встать перед вопросом о способе мышления общности природ во Христе и, соответственно, о способе усвоения Словом человеческой природы, а Сефир, со своей стороны, историческую, хотя и служащую предметом веры в апостольское свидетельство, очевидность реальности проявлений свойств божественности и человечества во Христе противопоставил возможности их ясного различения только в мысли в качестве исключительно мысленной данности двух индивидуальных природ Слова и человека в реально одной природе Христа⁶.

6 Способ воплощения Слова Сефир при этом мыслит через понятие человечества Христа, как «несамобытной ипостаси», которую Слово, вочеловечиваясь, усваивает. Об этом см.: Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского. С. 84–93 (там же ссылки на литературу по этому вопросу). Поэтому «лицо» (πρόσωπον) в христологической

Разумеется, подобное почти полное согласие в посылках сохраняло слишком узкий коридор возможностей для того, чтобы достигнуть согласия по существу: и те и другие в конце концов вынуждены были предъявлять аргументы, которые могли указать либо на ограниченность ума оппонентов, либо на злонамеренное сокрытие ими своих действительных несторианских пристрастий. С одной стороны, двойственность природ, кажется, требовала признания и двойственности ипостасей, коль скоро немислимо существование природы без собственной одной или многих ипостасей — в этом направлении развивались формулировки претензий монофизитов. Но с другой — и разделение единой природы божества на части, которые несториане именовали и природами, и ипостасями, и лицами как в случае Троицы, так и в случае Христа, халкидониты ставили в вину монофизитам, поскольку те отождествляли природу и ипостась Христа. Это означало причастие плоти к ипостасям Троицы и даже внесение в неё четверицы божеств (также стандартный богословский аргумент против несториан). Эти взаимные упреки спорящие облекали в различные формулировки. Далее мы обсудим их основания и систематику. Возбуждая дело против двусмысленных или просто неверных, с его точки зрения, выражений Отцов, Севир стремился экзегетическими средствами оправдать их неосторожные высказывания о двуприродности Христа, собранные его противниками, и впредь вывести соответствующие формулы из употребления. Ссылка на авторитет и столь своеобразная верность традиции виделись ему более сильным основанием правильной веры и, уже как следствие, полемической аргументации, а рациональная аргументация, напротив, представлялась скорее исключительно риторическим средством вывести противника на чистую воду. Неслучайно, полемизируя против единосущия Христа, отстаиваемого Юлианом Галикарнассским, он легко оборачивает острие обсуждаемого нами аргумента против последовательно монофизитской точки зрения последнего: если мы признаем, что у Христа «одна сущность», то Христос оказывается равным по сущности всем нам в своей божественности и в противоположность этому

терминологии Севира всегда обозначает самостоятельную ипостась=природу, а не просто индивидуум, ведь у человечества Христа не может быть самостоятельности. И в силу этой же причины он принимает христологическую формулу «из двух природ», но отвергает формулу «из двух лиц», поскольку она предполагает не просто только мыслимое наличие индивидуальной человеческой природы во Христе, но и самостоятельное человеческое лицо в Нём после соединения и заставляет думать о существовании реального человека до его соединения со Словом.

столь же равен по сущности Отцу согласно своему человечеству⁷, то есть вследствие Воплощения все люди становятся Богами, а Отец (и, само собой, Святой Дух) получает плоть. Чтобы этот аргумент имел эффективность и против Юлиана, и против халкидонитов достаточно зафиксировать для области догматической полемики значение сущности как совокупности индивидов такого-то рода, которым это общее значение сущности принадлежит, и придать понятию природы в христологии узкое значение индивида, приравняв его к ипостаси, что и сделал Севир, применив данное терминологическое требование уже в качестве герменевтического также и к экзегезе Писаний. Он, по существу, потребовал проведения реформы языка богословия: отныне за понятием «сущности», в согласии с каппадокийской триадологией, должно было остаться лишь значение общего — совокупности индивидов такого-то вида, и оно исключалось из христологии (домостроительства); напротив, понятие «природы» делилось по значениям в триадологии (богословии в собственном смысле) и христологии: в триадологии за ним, в согласии с давней философской и богословской традицией, принималось значение как общего, тождественное сущности, так и частного, тождественное ипостаси, но в христологии «природа» могла означать только частное, то есть ограничиваться исключительно значением ипостаси. Этим подтверждалось и фиксировалось в качестве квазидогматического принципа веры монофизитское истолкование важнейшей для них христологической формулы, которую отстаивал Кирилл Александрийский: *μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγῳ σεσαρκωμένη* («одна природа Бога Слова воплощенная»). Данная расстановка значений богословских терминов, следовательно, должна была стать принципом экзегетического проекта перечитывания догматических творений Отцов.

Описанные элементы учения Севира были им сформулированы уже в самом начале его антихалкидонитской полемики и представлены как в «Филалете», так и другом раннем сочинении «Речах (логосах) к Нефалию»⁸ (ок. 508)⁹, монаху, бывшему монофизиту, который перешёл в лагерь халкидонитов и написал первую апологию Халкидонского

7 Severus Antiochenus. *Adversus Apologiam Julianum* 19 // *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. L'Adversus Apologiam Juliani / éd. critique, texte syriaque, trad. latine par R. Hespel. Louvain, 1969. P. 281 (сир. текст), 247 (франц. пер.).

8 *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliū. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistolae mutuae* / ed., interp. J. Lebon. Louvain, 1949.

9 Датировка Ж. Лебона: *Lebon J. Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain, 1909. P. 119–123.

Собора. Нефалий своими нападка на Севира и монахов подопечного Севиру монастыря возле Майюма (недалеко от Газы) заставил его искать защиты у императора Анастасия I в Константинополе, куда и последовал сам вслед за Севиром. В итоге его неуёмная активность стала своеобразным катализатором начала писательской и политической активности будущего патриарха Антиохийского (512–518). Однако в первых двух сочинениях Севира ещё отсутствует собственно рациональная, отделимая от экзегезы, аргументация, в том числе обсуждаемый нами аргумент. Он появляется только в преддверии решающего столкновения Севира с халкидонитами — спора с Иоанном Грамматиком Кесарийским, на чью «Апологию Халкидонского Собора» Семир ответил своим главным догматическим сочинением, ставшим суммой монофизитского богословия, «Против нечестивого Грамматика» (ок. 518–519).

2. Poleмика Севира с Иоанном Кесарийским: аргумент Севира и модели ответной аргументации халкидонитов

2.1. Письмо к Марону: первая формулировка аргумента Севира

Обсуждаемый нами аргумент, по свидетельству самого Севира, впервые был представлен им публично в письме к Марону, написанном уже в период патриаршества Севира. Его фрагменты, как и почти все сочинения Севира, сохранились в сирийском переводе. Содержание письма говорит о том, что в нём излагались определения богословских терминов в русле реформы языка богословия, задуманной Севиром по результатам работы над первыми двумя сочинениями. Не сохранилась часть, посвящённая понятиям сущности и ипостаси, и известные фрагменты начинаются с перехода от обсуждения этих понятий к прояснению понятия природы. Приведём два соответствующих фрагмента:

«Достаточно, я думаю, было сказано о сущности и ипостаси. Но имя “природа” иногда ставится на место сущности, а иногда на место ипостаси. Ибо даже целый человеческий род мы в общем смысле называем природой, как, например: *Всякая природа зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено природой человеческой* (Иак. 3, 7). С другой стороны, мы говорим об одной природе в связи с отдельным человеком, как то: Павлом, или Петром, или тем же Иаковом. Следовательно, там, где мы именуем

всё человечество одной природой, мы используем имя “природа” в родовом смысле вместо “сущности”, однако там, где мы говорим, что существует одна природа Павла, имя “природа” употребляется вместо “единичной ипостаси”. Так, мы называем Святую Троицу одной природой, употребляя термин “природа” вместо “сущности” — термина, означающего род, как Григорий Богослов, епископ Назианза, в проповеди на святую Пятидесятницу: “Исповедайте в Троице одно Божество, друзья мои, или, если угодно, одну природу, и мы испросим вам у Духа слово: Бог”¹⁰. Но когда мы говорим: “одна природа Бога Слова воплощенная”, как Афанасий, столп истины и апостольской веры, сказал в книгах о воплощении Слова¹¹, мы используем “природа” вместо “нечто единичное”, обозначая одну ипостась самого Слова подобно тому, как мы обозначаем ипостась Петра, или Павла, или любого другого отдельного человека. Следовательно, также, когда мы говорим: “одна природа, которая стала воплощенной”, мы не настаиваем на таком словоупотреблении, но после прибавления “одна природа Слова” ясно обозначает одну ипостась. Однако тот самый человек, который богохульно называет одного Христа двумя природами, использует имя “природа” вместо “нечто единичное”, говоря, что Слово Божие — это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, — другое. Ибо они [несториане] не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать [как говорят халкидониты], что используют имя “природа” вместо “нечто общее”, то есть в том же смысле, что и “сущность”. Ведь если Святая Троица — одна природа и всё человечество — одна природа в том же смысле, как любая вещь, которая представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во всё человечество, то есть в весь человеческий род. <...>

Но Святое Писание научает нас, наставляя, что Бог Слово только один из трёх ипостасей воплотился и вочеловечился. Ибо *Слово стало плотью, и обитало с нами* (Ин. 1, 14) <...>¹²

Как видно из текста, в письме Севир ведёт речь о несторианах, их не называя, как о тех еретиках, которые говорят о двух единичных природах во Христе, в силу этого тождественных ипостасям, а далее о тех, кто дошёл до такой степени глупости, которая недоступна даже

10 *Gregorius Nazianzenus. Epistula 41, 8, 1–3 // Grégoire de Nazianze. Discours 38–41 / introd., texte critique et notes par C. Moersch, trad. par P. Gallay. Paris, 1990. P. 330.*

11 *Athanasius Alexandrinus. De incarnatione Dei Verbi (Dubia) // PG. 28. Col. 28A.*

12 *Severus Antiochenus. Epistula VI // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and trans. by E. W. Brooks. Paris, 1916. P. 24–26. Рус. пер. Т. А. Щукина с изм. и доп.: Щукин Т. А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 1. М.; СПб., 2009. С. 641–642.*

несторианам, ведь они не различают общее и частное в понятиях и тем самым замещают частное общим. Несомненно, эти люди — халкидониты, они говорят об общих природах, тождественных понятию сущности, которое имеет для Севира только смысл общего. Толкование формулы Кирилла «одна природа Бога Слова воплощенная» задаёт водораздел всех трёх позиций. Для Севира это одна природа Христа («одна природа, которая стала воплощенной», а поскольку воплощена «одна природа Слова», то это именно единичная природа, ставшая воплощенной); для несториан в его толковании — это две единичные природы, то есть ипостаси, Бога Слова и человека от Марии, обозначаемого словом «воплощенная»; а вот безумные халкидониты делят выражение Кирилла надвое, как и несториане отделяя слово «воплощенная» в качестве ещё одной природы, только понимают эту природу, как и природу Бога Слова, в качестве общей, тождественной по значению понятию сущности, — к ним и обращает следом свой аргумент Севир.

В середине 17 главы 2 книги (или речи) «Против нечестивого Грамматика» Севир указывает Иоанну Кесарийскому, что тот нашёл данный аргумент в письме к Марону и приводит последнюю часть процитированных нами фрагментов (со слов: «Ибо они не доходят...»)¹³. Он в обвинительном тоне сетует на то, что Иоанн не был вразумлен таким сильным аргументом и снова отстаивает в своей «Апологии» уже поверженное с его помощью злобное и безумное мнение, да ещё и представляет его аргумент в виде партийного возражения монофизитов (то есть без ссылки на авторство Севира, хотя, отметим это, постоянно цитирует его «Речи к Нефалию»), на которое, не усомнившись, даёт ответ с помощью самых ложных, неправильно сформулированных силлогизмов¹⁴. Далее Севир цитирует часть соответствующего пассажа из Апологии Иоанна Кесарийского¹⁵.

13 В издании Э. У. Брукса текст дан как два фрагмента, но Севир цитирует их подряд как единое целое.

14 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt / ed., interp. J. Lebon. Louvain, 1938. P. 152–153 (сир. текст), 119 (лат. пер.).*

15 *Ibid. II, 17 // Op. cit. P. 153–154 (сир. текст), 119–120 (лат. пер.).*

2.2. Возражение Иоанна Кесарийского на аргумент Севира в «Апологии Халкидонского Собора» и традиция антимонифизитской аргументации VI–VII вв.

2.2.1. Текст

Греческие фрагменты «Апологии» Иоанна Кесарийского сохранились под именем Евлогия Александрийского († 607/8) в ранних догматических катенах «Учение отцов» (датируются концом VII — началом VIII в.)¹⁶. Мы даём фрагмент, содержащий возражение Иоанна на аргумент Севира, целиком:

«III.1 [Из защитных речей Евлогия Александрийского]. К говорящим: “если сказано, что Христос имеет две сущности, то очевидно, что Святая Троица воплотилась во всё человечество” (πρὸς τοὺς λέγοντας· εἰ φάτε τὸν Χριστὸν δύο ἔχειν οὐσίας, πάντως ἡ ἁγία τριάς πᾶσαν σεσάρκωται τὴν ἀνθρωπότητα)

Таковы вопросы противников. Ибо ими сущность Божества мыслится равно разделяемой (μερίστην) [или: разделяемой на равные части]: одна [часть] её созерцается в Отце, другая — в Сыне, а третья — в Святом Духе, поскольку каждая ипостась из частной (ἐκ μέρους) [особенности], но не во всех особенностях Божества познаётся (τοῖς τῆς θεότητος ιδιώμασι γνωριζομένης). Мы не дошли до такого нечестия, чтобы вводить разделение [на части, или: расчленение] и рассечение бытия божественной сущности (ὡς μερισμὸν ἡγεῖσθαι καὶ κατατομὴν περὶ τὴν θεῖαν ὑπάρχειν οὐσίαν), но утверждаем, что каждая характеризующая ипостась всецело обладает чертами Божества (ἀλλὰ φάμεν ἐκάστην χαρακτηριστικὴν ὑπόστασιν ἀνελλιπῶς τὰ τῆς θεότητος ἔχειν γνωρίσματα): благостью, способностью творить и всем тем, что вокруг нетварной природы. Ибо так мы говорим, что и Троица является единосущной, поскольку одна и та же сущность целокупно познается в трёх лицах. Ибо и Отец обладает совершенной сущностью Божества, подобно и Сын, подобно и Дух Святой. Следовательно, Отец — совершенный Бог, Сын — совершенный Бог, Дух — совершенный Бог. С этим согласен и глашатай истины Павел: *В Нем обитает вся полнота истины телесно* (Кол. 2, 9). Он ведь не говорит, что Отец воплотился, но что всё Божество в трёх ипостасях всецело пребывает в Отце, в Сыне, в Святом Духе, в каждой ипостаси целиком пребывая, согласно словам Спасителя: *Все, что в Отце, Мое есть* (Ин. 16, 15), то есть те же [черты], которые в сущности Отца, пребывают и в Боге Слове Воплощенном, не так что Отец — это Сын или Сын — это Отец. Ведь эти имена

16 Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf. 1907.

обозначают отношение друг к другу (ταῦτα γὰρ ὀνόματα σημαντικὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους σχέσεως ὑπάρχει). В самом деле, как же нам не сказать, что сущность Божества всецело во Христе, когда мы говорим, что Он совершенный Бог? И каким образом, исповедуя Его совершенным человеком, мы не исповедуем также, что вся сущность человечества пребывает в Нем? Ведь Он воспринял не часть (μέρος) её, как говорит Аполлинарий, плоть без разумной души, но всю сущность, то есть плоть, одушевленную разумной и мыслящей душой. Ибо вообще (κοινῶς) [или: совместно, общим для всех образом] она, полностью пребывая в людях по отдельности, конечно, пожалуй, именуется сущностью. Ибо частные отделяются друг от друга не сущностью, а сопровождающими особенностями (τοῖς <...> παρεπομένοις ιδιώμασι): величиной, цветом и проще говоря — характеризующими лица качествами (ταῖς χαρακτηριστικαῖς τῶν προσώπων ποιότησιν)¹⁷.

2. Как они скажут, что Христос из двух природ, если ими не мыслится имя природы в качестве замены для сущностей? Ведь не отважатся они называть [это имя] вместо характеризующих ипостасей, хотя настойчиво говорят “из двух лиц”. Действительно, характеризующая ипостась позволяет мыслить лицо. Благодаря характеру (χαρακτήρι) — подчёркиваю, чтобы, следуя обычной уловке еретиков, они не утвердили ипостась без характера. Ведь в таком случае устраняется значение сущности. И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицая две сущности? (Πῶς δὲ καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν ἔνωσιν ὑποτίθενται καὶ οὐ νερκῶσι δύο μὲν ὁμοούσια ὁμολογοῦντες, ἀρνούμεναι δὲ τὰς δύο οὐσίας;)»¹⁸

Этот текст ясно свидетельствует о том, что же именно буквально взбесило Севира в ответе Иоанна Кесарийского, так что его досаду не могла скрыть обычная для него утонченная риторика и отстранённая возвышенность стиля. Хотя нужно не забывать, как дополнительный момент оценки состояния Севира в это время, и того, что свой ответ он писал вскоре после того, как был изгнан с антиохийского патриаршего престола (518 г.), разделив судьбу многих иерархов-монофизитов, постигшую их вместе с воцарением на византийском престоле сторонника Халкидона, императора Юстина I. Далее мы выделим основные моменты возражения Иоанна и проанализируем его аргументы.

17 У Севира цитата заканчивается на этом месте.

18 *Joannes Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis III*, 1–2 // *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain, 1977. P. 50–51.

2.2.2. Анализ

2.2.2.1. Риторико-полемический смысл аргументации Иоанна Кесарийского: жанр возражения как аргумент в полемике

Поскольку Севир в письме к Марону обвинил халкидонян, а значит и Иоанна, в несусветной глупости, речь Иоанна вынужденно представляет собой оправдание в том, что он не мыслит сущности=природы во Христе в порядке самого акта Воплощения как общие, но следует тому же, что и Севир, пониманию их как индивидуальных составляющих одной ипостаси Христа, содержащей, таким образом, всецело сущность Бога и всецело сущность человека (потому Христос и именуется, согласно догматическим оросам, начиная с Согласительного исповедания 433 г., которое поддерживали и халкидониты, и монофизиты, совершенным Богом и совершенным человеком). Иоанну по самим начальным условиям этой частной полемики приходится демонстрировать, что он и сторонники догматической формулы Халкидона, которых он представляет, вовсе не необразованные идиоты, не способные различить то, что обыкновенно различает всякий разумный человек — общее и частное в словах и вещах. Он откликается на частное письмо Севира, которое, однако, вероятнее всего, и задумывалось как открытое к распространению значимое высказывание нового патриарха Антиохийского, автора снискавших большой авторитет христологических сочинений, и реагирует на уничижительную характеристику халкидонян, которых Севир ставит в иерархии разумных существ даже ниже несториан, ведь последние, как он пишет, не дошли да такой степени глупости.

По существу, Иоанну не оставалось ничего иного, как счесть это письмо провокацией, потому уже самим выбором жанровой формы своего трактата и способом формулировки возражений он лишает Севира возможности перейти в режим увещательного и наставнического письма, в значительной мере характерный, например, для ответа Севира на апологию Нефалия и для некоторых других его полемических текстов, который легко можно было избрать в случае личной полемики против подкреплённых авторской подписью текстов. Иоанн избирает жанр партийного полемического манифеста и, по меньшей мере, в части своей Апологии, как показывают сохранившиеся фрагменты, в том числе и обсуждаемый нами, использует жанр ответов на возражения оппонентов, то есть формирует текст в виде подразумеваемого диалога, имитирующего соборный диспут, но в коллективной партийной форме: в начале глав помещается краткая формулировка возражения,

выражающего консолидированное мнение противоположной стороны спора, в виде диалектического вопроса, включающего апорию или дилемму, либо в виде прямой формулировки апории или дилеммы (всё это с использованием разных вариантов условных силлогизмов), и после на него дается развёрнутый ответ, тоже, как правило, содержащий такой же набор диалектических инструментов, помимо других грамматических, экзегетических, риторических и диалектических техник. Этот жанр в VI и, как минимум, в начале VII в. становится ведущим полемическим жанром, особенно для халкидонитов, иногда он смешивается с другими (например, в трактатах Леонтия Византийского — часто с литературным жанром диалога) или редуцируется до сборников кратких глав-апорий, предъявляемых оппонентам, без второй, ответной части (в этом жанре и сам Иоанн Кесарийский составил трактат «Семнадцать глав против монофизитов»¹⁹). Севира не могло не задеть, что его аргумент сформулирован как анонимное мнение, источник которого он от досады предъявляет, цитируя свое письмо к Марону. Однако полемическая позиция, занятая Иоанном, требовала сильного ответа, он должен был предъявить не менее действенный ответный аргумент и его развернутую формулировку, которая включала бы оправдание и объяснение того, что Иоанн не имел в виду воплощение именно общей природы божества самой по себе в отдельности от ипостаси Слова, но к ним бы вовсе не сводилась. И потому риторически и диалектически подкреплённая демонстрация такого аргумента составляет основное содержание текста ответа. Иоанн зеркально отвечает Севиру: монофизиты говорят ещё большую глупость, и мы не дошли до такого нечестия, как они, поскольку не вводим расчленения и рассечения бытия божественной сущности.

19 *Joannes Caesariensis. Capitula XVII contra monophysitas // Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. P. 59–66. К.-Х. Утеманн показал, что Иоанну Кесарийскому принадлежат только первые 11 глав, а остальные Анастасию Синаиту (*Uthemann K.-H. Rev. of: Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain, 1977 // *Bizantinische Zeitschrift*. 1980. Bd. 73. S. 70–73; *Uthemann K.-H. Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift*. 1981. Bd. 74. S. 11–26).

2.2.2.2. Обвинение в разделении божественной сущности на части

Итак, прежде всего, Иоанн обвиняет оппонентов в разделении божественной природы=сущности на части: монофизиты смешивают ипостасные особенности лиц Троицы, или характер — как совокупность таких индивидуальных особенностей — каждого из лиц, с особенностями божественной природы, общими для них всех, и следом разделяя лица=ипостаси неизбежно разделяют и само бытие божественной природы=сущности. Ведь что-либо разделить нельзя, прежде не смешав делимое, если в этом делимом уже не было строгой структуры различия элементов, которая таким смешением упраздняется, а делением уничтожается окончательно. Не говоря об этом предварительном смешении, Иоанн тем не менее на него недвусмысленно указывает, с особенной ясностью — в конце пассажа, так что это обвинение в произвольном делении на части приобретает обобщающий методологический смысл: монофизиты, следуя обычной уловке еретиков, утверждают «ипостась без характера» (в буквальном, хотя и только интеллектуально данном смысле — без её начертания), или, как минимум, если не послушают этого наставления Иоанна, действительно от двусмысленных выражений перейдут к однозначно еретическим мнениям. Сама формулировка «ипостась без характера» выражает этот смысл смешения и последующего произвольного разделения смешанного крайне специфическим образом. Такой способ выражения традиция не удержала в качестве превалирующей и даже сколь-нибудь распространённой понятийной формулы²⁰.

Иоанн Кесарийский как основу своей богословской терминологии использует разработанный для триадологии понятийный язык Василия Великого и его брата Григория Нисского. В первую очередь, это 38 письмо Василия Великого, с точки зрения многих современных исследователей в действительности принадлежащее Григорию Нисскому. В этом письме, помимо прочего, указывается источник легитимации братьями, в качестве богословского понятия, слова «характер» (*χαρακτήρ*) (буквально: начертание), указывающего на совокупность отличительных особенностей, выражающую ипостась как индивидуальное лицо в Троице, в отличие от особенностей, общих для всех ипостасей-лиц Троицы, выражающих их сущность. Это высказывание апостола Павла: *Ἀπαύλασμα τῆς δόξης αὐτοῦ καὶ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως* (*Сияние славы и характер*

20 Однако нужно отметить, что терминология, связанная с использованием слова *χαρακτήρ*, спустя два столетия была реставрирована и сыграла важную роль в иконоборческих спорах.

(начертание, образ) *ипостаси Его* (Евр. 1, 3), которое соответствующим образом толкуется Григорием²¹. В письме Григорий отождествляет ипостась и совокупность отличительных особенностей²², а после подтверждает своё определение посредством этого толкования, указывая, что Сын есть характер ипостаси Отца в том смысле, что особым образом являет его как прообраз. Ипостаси Сына и Отца посредством характера отделяются друг от друга и обнаруживают общее обоим в этом различном, а не, напротив, Сын просто демонстрирует отличительные свойства Отца, как Его внешнее отображение²³. При этом характер остаётся, в сущности, тождественным по значению *τύπος* (образ) и в первоначальном тексте толкования Григория речь идёт вовсе не о специфической терминологической новации, но скорее об удачном грамматическом примере из новозаветного писания, который даёт материал для истолкования, способного подтвердить эту мысль. Характер в этом смысле подчёркивает индивидуальность и самостоятельность единосущных ипостасей, каковые обладают и общими свойствами сущности, которой принадлежат. При этом будучи тождествен ипостаси, характер опять же выражает общую сущность особным, индивидуально данным образом.

Таким образом, характер, будучи своего рода дубликатом ипостаси, у Григория и, с его точки зрения, в исходном высказывании Павла выражает отношение двух ипостасей в их специфическом тождестве по сущности и различии в индивидуальном бытии, причём в особом отношении характера Сына к ипостаси Отца, образа к прообразу, то есть ипостаси к ипостаси, которое, однако, имеет источник в Отце, хотя и дано в равночестном, вневременном движении нерождённого к рождённому, видимым образом являющему невидимого. Чтобы имплицировать этот смысл в своё рассуждение и пояснить мысль о том, что «те же [черты], которые в сущности Отца, пребывают и в Боге Слове Воплощенном, не так что Отец — это Сын или Сын — это Отец», Иоанн Кесарийский говорит, что имена Отца, Сына и Святого Духа обозначают их отношение друг к другу (*τῆς πρὸς ἀλλήλους σχέσεως*). Это отношение, таким образом, не нейтрально (речь не идет просто об одинаковых единицах множества), хотя понятийные абстракции, выражаемые терминами, обычно подвигают нас думать именно в этом направлении. Столь же не нейтральный тип отношений принадлежит и тварному миру, взаимосвязь

21 См.: *Basilus Caesariensis*. Epistula 38, 6–8 // *Saint Basile lettres / texte établi et traduit par Y. Courtonne*. Paris, 1957. T. I. P. 89–92.

22 Ibid. 38, 6, 4–6 // Op. cit. P. 89.

23 Ibid. 38, 6, 4–18 // Op. cit. P. 89–90.

вещей которого, на примере человека, далее прописывает Иоанн в тех же терминах. Отсюда специфическое соединение характера и ипостаси в одном выражении у Иоанна Кесарийского, которое служит указанием на то, что посредством *ὑποστάσεων* *χαρακτήριστικῶν* общая сущность божества открывается различным образом в отдельных индивидах-лицах Троицы, находящихся в разных отношениях друг к другу, которые таким образом обнаруживают себя через ипостаси и, соответственно, служат обнаружению самих ипостасей.

По существу, такой дууплет характера и ипостаси демонстрирует с точки зрения рафинированной нейтральности абстрактных понятий специфическую недоопределённость данной терминологии, конструируемой на основе толкования Писаний. Само выражение «характеризующая ипостась» поэтому является не столько термином, сколько своего рода идеограммой исходного толкования Григорием Нисским слов Павла, которое нужно знать и которое через различие тождественного указывает на относительность самого имени «ипостась» по отношению к его смыслу, который нужно понимать, а понять можно обратившись к данном толкованию, зашифрованному в этом выражении²⁴. В этом смысле «ипостась без характера» является ипостасью только на словах, некой

- 24 Учитывая терминологический словарь Иоанна Кесарийского в совокупности сохранившихся фрагментов (например, включение в рассуждение в толкуемом нами фрагменте, как известно, не вполне догматически приемлемого в момент написания Апологии языка части и целого или отношения), можно сказать, что за его пониманием взаимосвязи общего и частного, помимо ведущего смысла толкования отношения сущности и ипостасей Бога Василием Великим и Григорием Нисским, стоит также аналогия стандартному школьному, изначально перипатетическому, господствовавшему в начале VI в. в образовательной практике обучения философии, смыслу действительного существования единичного сущего, как частной актуализации сущности в особенностях. Сущность в этом порядке задает границы возможностей такой актуализации для тварных вещей, и, конечно же в ипостасях божественной Троицы Ее сущность всегда и целиком действительна. Связь словаря Иоанна Кесарийского с этой традицией образованности отмечается исследователями и, конечно, как профессиональный грамматик он должен был быть знаком как минимум с начальными элементами курса логики. Однако внятных попыток провести соответствующий анализ пока не проделано, достаточно указать на в других отношениях подробный анализ словаря и аргументации Иоанна в описании его полемики с Севиром у А. Грильмайера (*Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century / trans. by J. Cawte, P. Allen. London; Louisville (Ky), 1995. P. 52–79*) или общий анализ его богословия в контексте философии VI в. А. И. Сидорова, который поставил такую задачу, но с самого начала уклонился на привычные рельсы богословского догматического анализа (*Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский: К характеристике византийской философии в VI в. // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81–99*).

отделённой частью того, что не мыслится как общее через отношение индивидов, которые этим общим обладают, а значит, остаётся только одно: мыслить её как произвольно отделённую часть произвольно взятого целого, составленного из таких частей. Соответственно, только смешав общее и частное, ясно явленное в характере (начертании) каждой ипостаси, можно представить божественную сущность как сложение и разделение лиц Троицы в виде частей получившегося составного целого, а из этого следует, что сами монофизиты путают общее и частное и в силу этого приходят к столь нечестивым представлениям. Это обвинение явно намекает на отличающую словарь антиохийцев и несториан синонимию природы и ипостаси. И именно в таком, соответствующем описанию Иоанна и нашей реконструкции, виде, хотя и в несколько ином языковом оформлении, его позднее подробно сформулирует Леонтий Византийский в 4 главе трактата «Против несториан и еutihian» (ок. 532–536)²⁵: эксплицитно против несториан, но учитывая собственные заявления Леонтия о логическом родстве мыслительных конструкций обеих ересей, косвенно и против севириан²⁶.

2.2.2.3. Отрицание реформы богословской терминологии Севира: тождество и различие сущности=природы и ипостаси=лица

Далее, Иоанн бьёт непосредственно по основаниям терминологической реформы Севира и, используя характерный для отцов-каппадокийцев язык описания тринитарных отношений, переносит применённое ими к триадологии понимание сущности=природы божества

- 25 Но не позднее 543 г. Мы следуем датировке Б. Дэйли, автора критического издания сочинений Леонтия (*Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. and trans. by B. E. Daley. Oxford, 2017. P. 1–25), который уточняет версию биографии Леонтия, предложенную Д. Эвансом (*Evans D. B. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, D. C., 1970. P. 1–12).
- 26 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 4* // *Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed. and trans. by B. E. Daley. P. 146:5–19. В 5 главе, уже непосредственно направленной против севириан, Леонтий Византийский применяет эту же, во всех подробностях эксплицитно не прописанную Иоанном, модель полемической аргументации через произвольное смешение и разделение уже в контексте критики севирианского понимания антропологической парадигмы и логических апорий, к которым ведет учение Севира о способе соединения природ во Христе. Методологическим лейтмотивом критики Леонтия служит обвинение в том, что севириан «против воли одолевает страсть к смешению (τῆς συγχύσεως) [буквально: сливанию в недифференцированную смесь с изменением качеств смешанных элементов]» при том, что и «страсть к разделению (τῆς διαίρέσεως) не отступает» (*Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 5* // Op. cit. P. 154:11–12).

как общего в отношении к индивидуальному бытию ипостасей Троицы, различающихся индивидуальными особенностями²⁷, на христологию, что прямо запрещается Севиром в его толковании христологического языка. По Иоанну, человечество и божество во Христе — это частным образом в Слове и его частной человечности выражающие общность общих особенностей всей Троицы и всех людей общие сущности=природы божества и человечества. Те же «черты (τὰ ὑπορίσματα), которые в сущности Отца, пребывают и в Боге Слове Воплощенном, не так что Отец — это Сын или Сын — это Отец», и, с другой стороны, «частные [человеческие индивиды] отделяются друг от друга не сущностью, а сопровождающими особенностями (τοῖς <...> παρέλομένοις ἰδίωμασι²⁸): величиной, цветом и, проще говоря, характеризующими лица качествами». Мало того, Иоанн делает и обратный ход, очевидно прекрасно понимая, что выворачивает наизнанку терминологические основания экзегетического метода Севира: он переносит Севирово полное отождествление природы и ипостаси в христологии обратно в область триадологии: собственно, в этом и состоит само содержание описанного нами выше обвинения Иоанном монофизитов в том, что они разделяют природу=сущность божества на части, отождествляя значение понятий природы и ипостаси. Тем самым он просто игнорирует постулат Севира, зафиксировавшего для сущности значение общего в области триадологии, где природа может иметь как значение общего, выступая синонимом сущности, так и значение единичного, и, соответственно, не замечает Севирова различия между двумя природами Христа (теми, «из которых» Он) до соединения и одной Его природой после соединения: в формуле «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), согласно Севиру,

27 См.: Кожухов С. А. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 38–41.

28 Очевидно, что Иоанн Кесарийский здесь указывает, если перейти на философский язык современной ему эпохи, на то, что по отношению к любой частной сущности (ипостаси — в богословском языке этого времени) выступает как приводящее (τὸ συμβεβηκός), существующее в ней и распределяющееся под девятью категориями, за исключением самой категории сущности. На русский τὰ συμβεβηκότα обычно переводятся как «приводящие» или реже «сопутствующие». Для языка комментаторов Аристотеля VI в. характерно также использование термина τὰ παρακοιούθηρτα (буквально: сопутствующие) в этом значении, либо в качестве синонима, либо для усиления, либо в более широком значении (например, для обозначения сопутствующего той или иной категории различия). Иоанн, вероятно, применяет τὰ παρέλόμενα как синонимичное им по смыслу слово, использовавшееся во внешне сходных значениях в других философских, а также риторических и особенно часто в грамматических сочинениях.

их двойственность не имеет временной развёртки — Слово предсуществует соединению, но извечно, а плоть, наделённая разумной душой, усваивается Словом, но в порядке зачатия, вынашивания Марией и родов, без всякого временного промежутка предсуществования, то есть не существует до соединения вовсе, в отличие от одной природы Христа после соединения. По словам Иоанна, как в принципе монофизиты могут применять единственную принятую ими двоичную формулу «из двух природ», если не мыслят природу как общее, тождественно сущности, и следом задаёт риторический вопрос, на который Севиром уже дан ответ: «Ведь не отважатся они называть [имя природы] вместо характеризующих ипостасей?» Отважились, и потому Иоанн может прибегнуть к прямому подлогу, утверждая, что монофизиты «настойчиво говорят “из двух лиц” (ἐκ δύο προσώπων)». Это формула, которую прямо отвергал Севир. И дело не в незнании этого Иоанном Кесарийским и не в ложности выдвинутого им обвинения в том, что монофизиты говорят то, чего в действительности не говорят. Суть дела в том, что такова логика полного отождествления природы и ипостаси, которую Иоанн приписывает Севиру: только различие ипостаси и природы=сущности позволяет мыслить лицо, а значит, «ипостась без характера» устраняет понятие сущности, то есть синонимия природы=сущности и ипостаси влечёт синонимию природы=сущности, ипостаси и лица. А это уже прямое обвинение в несторианстве, тем более что эта синонимия действительно была характерна для словоупотребления антиохийцев.

2.2.2.4. Итоговый вопрос-аргумент Ионна Кесарийского против Севира, его импликации и рецепция в антимонафизитской полемической традиции халкидонитского православия

В итоге он формулирует собственный аргумент против Севира. По сути, этот аргумент содержится уже в первой части фрагмента среди оправданий Иоанна в своей правоте и разумности, в том, что он не путает общее и частное и не подменяет частное общим. Там Иоанн пишет, что все лица Троицы единосущны, и, ссылаясь на апостола Павла (*В Нем обитает вся полнота истины телесно* (Кол. 2, 9)), указывает, что тот «не говорит, что Отец воплотился», и он, Иоанн (как бы обращается Иоанн Кесарийский к Севиру), это понимает, поскольку различает общее значение сущности=природы и частное ипостаси=лица, а именно в их неразличении и состоит обвинение Севира в адрес халкидонитов, которое он выражает своим аргументом. Однако не различают этого или, точнее,

одновременно различают и уклоняются от этого различия при помощи дополнительных пояснений, ведущих к бесконечной череде противоречий и двусмысленностей, именно севириане, они и в мысли нечисты — в этом существе их учения, согласно Иоанну. Если продолжить мысль Иоанна и отождествить значения всех используемых в полемике терминов с абстрактным значением частного и общего, придав им значение частного (частной природы=сущности=ипостаси=лица), то стоит последнее перенести в триадологию, как последуют откровенно еретические выводы. Их Иоанн Грамматик в этом фрагменте прямо не делает, но ограничивается, помимо обвинения в делении божественной сущности на части, формулировкой вопроса, которым завершается всё рассуждение и в котором эти выводы, если перевести вопрос в утвердительный силлогизм, непосредственно содержатся: «И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицающая две сущности [во Христе]?»

Иными словами, если мы, утверждая только индивидуальное значение природы Христа, парадоксально сохраняем значение понятия природы в качестве общего, чтобы сохранить единосущие Бога Слова воплощенного и Отцу (и соответственно, Святому Духу) после соединения, и человечеству, то неизбежно приходим к рефлексивному тупику. Остаётся либо 1) признать, что единосущие Христа Отцу и одновременное единосущие Христа человечеству ведёт к воплощению также и Отца (и Святого Духа), а не только Сына, который воплотился; либо 2) согласиться с тем, что Христос — это совершенно новая природа, и не Бог, и не человек. Сформулированный нами в случае первого деления альтернативы силлогизм содержит обе посылки, на основе которых составлен вопрос Иоанна Кесарийского, и он легко читался оппонентами как аргумент, доказывающий что их позиция ведет не просто к противоречиям, но к ереси. Вторая сторона альтернативы логически сложна, поскольку в этом случае приходится постулировать какой-либо способ смешения природ божества и человечества во Христе и после либо просто отбросить обе посылки и, отказавшись отвечать на возражения, возвратиться к своим обвинениям (что и сделал в итоге Севир), либо проинтерпретировать тем или иным образом понятие единосущия Христа Отцу и человечеству через какое-то третье, более общее, чем сущность=природа, понятие, скажем, через понятие некоей силы, в качестве проявлений которой могут мыслиться как ипостаси Троицы, так и человечество во Христе.

Стандартный контраргумент, с одной стороны, проявляющий такое понимание божественного, как суть позиции оппонентов, скрываемую или признаваемую открыто, а с другой — способный продемонстрировать её ложность с догматической точки зрения, то есть несоответствие оросу Соборов, состоит в том, что любое отождествление природы и ипостаси (как в варианте одной природы=ипостаси монофизитов, так и в варианте двух природ=лиц несториан) при обратном переносе их из христологии в триадологию, или из исторического тварного мира в мир вечный, ведёт к превращению Троицы в четверицу — в виде четвёртой ипостаси человека или плоти. Несложно заметить, что сформулировать этот аргумент можно только предварительно разработав логику смешения природы и ипостасных особенностей в Троице и последующего деления её сущности. Однако независимо от того, какой именно миф о преображении плоти в божестве составляет конкретное содержание подобной логики умножения божества, первый формальный аргумент, к которому подводит вопрос Иоанна, в случае критики позиции монофизитов только частным образом выражается посредством этого типа аргументации. В случае несториан и постевагрианского оригенизма, аргумент о четверице в Троице может быть предъявлен без предварительной подготовки, поскольку дополнение Троицы новым лицом или лицами прямо вытекает из несторианского и евагрианского толкования домостроительной миссии Христа в общем контексте истории спасения. В случае монофизитов, только первый аргумент, сформулированный Иоанном в виде вопроса, непосредственно проявляет всю свою силу, поскольку они признают одну природу=ипостась Христа при двойном единосущии Христа и Троице, и человечеству. Этот аргумент, до всякой его эксплицитной формулировки православными оппонентами монофизитов, выступает для монофизитского богословия внутренней проблемой: толкование единства и различия природ во Христе перемещается в область понятийного прояснения способа их соединения ввиду чудовищной перспективы либо полностью разделить одного Христа, либо полностью отождествить в Нём Божество и плоть (эта проблема с самого начала выразилась в противостоянии радикального и умеренного, возглавленного Севиром, крыла монофизитской партии).

Таким образом, вопрос Иоанна касается формальных выводов из него, требуемых самим логосом, поскольку демонстрирует нарушения закона непротиворечивости речи и мышления, которые содержатся в понятии одной природы Христа и с полной ясностью обнаруживают

себя при переносе этого понятия в область триадологии, в то время как обвинение в делении на части божественной сущности выражает скорее основания «материальных» выводов из такого обвинения, поскольку непосредственно активизирует содержательный контекст представлений о том, что происходит с Христом и Троицей в результате события Воплощения и возвращения Христа к Отцу (более характерный для полемик до монофизитского противостояния). Сами по себе формальные выводы из вопроса Иоанна непосредственно не имплицитуют эту материальную сторону антимонафизитской аргументации, но строго формулируют основания её возможности. Далее, следуя порядку изложения Иоанна Кесарийского, мы кратко рассмотрим его обвинения в расчленении и рассечении монофизитами божества и даже, как мы увидим, Христа в исторической перспективе последующей антимонафизитской полемики халкидонян, а следом таким образом поступим с завершающим фрагмент вопросом Иоанна.

Источники

- A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and trans. by E. W. Brooks. Paris: Brepols, 1916. (Patrologia Orientalis; vol. 58 (12.2)).
- Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione Dei Verbi (Dubia) // PG. T. 28. Col. 25–29.
- Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des sieben und achten Jahrhunderts / hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Grégoire de Nazianze*. Discours 38–41 / introd., texte critique et notes par C. Moreschini, trad. par P. Gally. Paris: Édition du Cerf, 1990. (Sources Chrétiennes; vol. 358).
- Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain: Brepols; Université catholique de Louvain, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Le Florilège Cyrillien réfute par Severe d'Antioche / éd. par R. Hespel. Louvain: Université catholique de Louvain, 1955. (Bibliothèque du Muséon; vol. 37).
- Leontius of Byzantium*. Complete Works / ed. and trans. by B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Saint Basile lettres* / texte établi et traduit par Y. Courtonne. Paris: Les Belles Lettres, 1957. (Collection des Universités de France). T. I.
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Ex officina orientali, 1938. (CSCO; vol. 111–112; [Syr.] 58–59).

- Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1949. (CSCO; vol. 119–120; [Syr.] 64–65).
- Sévère d'Antioche. Le Philalèthe* / éd. et trad. par R. Hespel. Louvain: Université catholique de Louvain, 1952 (CSCO; vol. 133–134; [Syr.] 68–69).
- Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. II. B. L'Adversus Apologiam Juliani* / éd. critique, texte syriaque, trad. latine par R. Hespel. Louvain: Peeters, 1969. (CSCO; vol. 301–302; [Syr.] 126–127).
- Шукин Т. А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. Т. 1. М.; СПб.: Никея; РХГА, 2009. С. 623–644.

Литература

- Говорун С. Н. Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205.
- Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007.
- Кожухов С. А. Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиrom Антиохийским // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 34–51.
- Кожухов С., диак. Иоанн Кесарийский и Севир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) // Богословский вестник. 2017. № 3–4 (26–27). С. 328–354.
- Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский: К характеристике византийской философии в VI в. // Византийский временник. 1988. Т. 49. С. 81–99.
- Evans D. B. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, D. C.: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970. (Dumbarton Oaks Studies; vol. 13).
- Grillmeier A., Hainthaler T. *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the Sixth Century / trans. by J. Cawte, P. Allen. London; Louisville (Ky.): Mowbray; WJK, 1995.
- Lang U.-M. *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the «Arbiter»*. Leuven: Peeters, 2001 (Spicilegium sacrum Lovaniense, Études et documents; vol. 47).
- Lebon J. *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain: J. Van Linthout, 1909.
- Uthemann K.-H. Rev. of: Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard, appendicem suppenditante M. Aubineau. Turnhout; Louvain, 1977 // Bizantinische Zeitschrift. 1980. Bd. 73. S. 70–73.
- Uthemann K.-H. Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift. 1981. Bd. 74. S. 11–26.