

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 2\*

\* Продолжение. Первая часть опубликована: *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. Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция». Благодарю Т. А. Щукина за русский перевод используемых в статье фрагментов сирийского перевода сочинений Севира.

**ОЛЕГ НИКОЛАЕВИЧ НОГОВИЦИН**

кандидат философских наук

старший научный сотрудник Социологического института РАН

Федерального научно-исследовательского

социологического центра РАН

190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14

onogov@yandex.ru

**Для цитирования:** *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух обших природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2 // Библия и христианская древность. 2022. № 2 (14). С. 128–146. DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.004

**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, Сефир 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 2\*

**Oleg N. Nogovitsin**

PhD in Philosophy

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

25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya Street, Saint 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 and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2". *Bible and Christian Antiquity*, № 2 (14), 2022, pp. 128–146 (in Russian). DOI: 10.31802/BCA.2022.14.2.004

**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, Severus of Antioch, christology, triadology, nature, essence, hypostasis, person.

\* Continuation. The first part was published: *Nogovitsin O. N.* 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 // *Bible and Christian Antiquity*. 2021. № 4 (12). P. 66–91 (in Russian). Acknowledgments: The reported study was funded by the RFBR, project number 19-011-00778 «Leontium of Byzantium and Patristics».

## а) Четверица в Троице

Итак, если придать парам богословских терминов «сущность» / «природа» и «ипостась» / «лицо», означающих, прежде частности словоупотребления, противоположность общего (сущность = природа) и единичного (ипостась = лицо), значение только частного (частной природы = сущности = ипостаси = лица), то достаточно перенести последнее значение в триадологию и окажется, что плоть будет внесена в Троицу как нечто четвёртое вместе с новой природой Христа. Это и есть обвинение, которое предъявлялось Несторию, но в формулировке более отчётливой, чем в случае претензий халкидонитов к монофизитам, поскольку у несториан имелись две ипостаси Христа, а не одна природа = ипостась, и поэтому дополнение Троицы ещё одной ипостасью буквально следовало из подобной трактовки Воплощения и Воскресения<sup>1</sup>. Само по себе утверждение о смутно мыслимой в Троице четверице, как мы уже отмечали, есть непосредственный вывод из понимания ипостасей в качестве не более чем проявлений общих свойств божественной сущности, проявлений, на которые она делится и которые являются её частями. Высший для Севира авторитет и его заочный наставник в занятиях богословием, Кирилл Александрийский, выступал как раз против таких представлений о Божестве, которые можно было усмотреть в сочинениях Нестория<sup>2</sup>,

- 1 Данный аргумент, как минимум, дважды возникает в материалах, сопутствующих Эфесскому Собору 431 г., в гомилии о Богородице Прокла Константинопольского, в то время епископа Кизического (*Proclus Cyzicenus. Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam* 8 // АСО. Т. I. Vol. 1. Pars 1. № 19. P. 106:22–25. [= PG. 65. Col. 689A:5–11]), а также в рождественской гомилии Павла Эмесского (АСО I, 1, 4 (№ 124). P. 10:27–29), включённых Кириллом Александрийским в материалы деяний Собора. Их не мог не знать Севир. Сам аргумент восходит к еретическим мнениям, вероятно, антиохийского происхождения, проявившим себя сразу после Никейского Собора, которые опровергает Афанасий Великий в «Письме к Эпиктету» (ок. 371–372).
- 2 Пример такого понимания даёт цитата из Нестория, одна из многих, представленных на Эфесском Соборе как доказательство его еретических мнений: «Каким образом может быть рабом Тот, который действует вместе с Сыном и Отцом? Если кто исследует действия Духа, то найдёт, что они нисколько не ниже действий Отца и Сына [как думают ариане и другие еретики]. Это не означает того, что одно Божество разделяется на части (μερίζομένης), но божественное Писание, чтобы доказать равенство Троицы, разделяет на части (μερίζομένης) иногда по ипостасям то, что принадлежит одной силе (τῆς μιᾶς ἰσχύος). Подобное усматриваю я и из дел, начавшихся во времени. Слово стало плотью, и обитало с нами (Ин. 1, 14). Отец посадил с собою воспринятое человечество (Еф. 1, 20; 2, 6), ибо сказано: Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня (Пс. 109, 1). Снисшедший Дух увеличил славу восприявшего, ибо говорит: Когда же придет Дух истины, Он прославит Меня (Ин. 16, 13–14)» (АСО I, 1, 2 (№ 60). P. 49:18–26).

и в ходе антинесторинской полемики решительно отверг язык деления Христа и Бога на части<sup>3</sup>. И, конечно, для Севира, избегавшего этого типа дискурса, было более чем неприятно встретиться с подобными обвинениями Иоанна Кесарийского, который при этом ещё и позволял себе без объяснений пользоваться языком частного в положительном смысле, ведь для него обозначенные в качестве частных ипостаси одной сущности имели также и сугубо логический смысл единичного сущего. Так, в разбираемом нами фрагменте из «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн прямо утверждал, что «частные отделяются друг от друга не сущностью, а сопровождающими особенностями (Χωρίζονται... ἀλλήλων οἱ κατὰ μέρος οὐ τῇ οὐσίᾳ, τοῖς δὲ παρεπομένοις ἰδιώμασι)»<sup>4</sup>.

В связи со сказанным совсем не безобидным выглядит и появляющееся чуть выше упоминание Иоанном Кесарийским Аполлинария, построившего своё богословие на основе понимания Христа как целого, составленного из частей. Дело в том, что это упоминание касается контекста, в котором Иоанн проясняет исповедание Христа как совершенного Бога и совершенного человека, то есть догмат, наиважнейший как для халкидонитов, так и для монофизитов, прописанный ещё в Согласительной формуле 433 г. Кажется, в этом пассаже Иоанн просто утверждает правое положение, воспроизводя нарратив, стандартный для высказываний о совершенстве природ во Христе после ниспровержения аполлинаристской ереси: Христос «воспринял не часть (μέρος) её, как говорит Аполлинарий, плоть без разумной души, но всю сущность, то есть плоть, одушевлённую разумной и мыслящей душой»<sup>5</sup>. Но ясно и то, что это указание функционально для нарратива, который строит Иоанн: оно симметрично выдвинутому им против монофизитов обвинению в разделении божественной сущности на части, которое предполагает отождествление сущности Божества и Его ипостасей. Он как бы предупреждает оппонентов: они разделяют и рассекают на части сущность божества, но подобный образ мысли ведёт и к разделению сущности человека, как это сделал Аполлинарий, который полагал, что тварное совершенство человеческой сущности несовместимо

3 Так, именно это положение составляет ведущую мысль 4 и 6 пунктов «Послания Кирилла к Несторию об отлучении», разъясняющих обвинение и представленных в основной части текста до списка анафематизмов (ACO I, 1, 1 (№ 6). P. 35:26–36:4, 37:4–6).

4 *Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis III*, 1, 67–68 // CCSG. 1. P. 51. Понятный язык части и целого являлся важнейшим элементом философского инструментария современной Севиру и Иоанну школьной философии, основанной на комментариях к текстам Аристотеля и Платона.

5 *Ibid.* III, 1, 63–65 // *Op. cit.* P. 51.

с божественным совершенством Слова и не может составить с Ним неслитного и нераздельного целого.

Суть намёка Иоанна Кесарийского в том, что Аполлинарий, попутно привнося в язык богословия понятийную пару части и целого (чем надолго дискредитировал такой язык выражения богословских проблем), лишает плоть во Христе разумной души (или, по другим сведениям, только ума), чтобы вместо соединения и сложения (ἐνώσεως καὶ συνθέσεως) божества и человечества избежать 1) внесения в Бога греховной человеческой воли и деятельности (т. е., в аполлинаристском понимании, той самостоятельности, которая отличает совершенство человеческой сущности), 2) замещения одной ипостаси Христа двумя ипостасями и лицами и тем самым 3) превращения Троицы в четверицу путём дополнения её за счёт человека, или тварного лица. Иными словами, Аполлинарий лишает человека во Христе полноты его совершенства, чтобы избежать привнесения в Троицу человеческого совершенства (а по сути, недостатка, ведущего человека ко греху) в качестве четвёртой ипостаси. Именно такой ряд следствий из еретического превращения Воплощения в жилище или местообитание (ἐνοίκησιν) Слова (за исключением только подразумеваемого аполлинаристского указания на тождество человеческого совершенства и греховности) выстраивается в одном пассаже из «Трактата (или речи) о вере» Афанасия Великого<sup>6</sup>, а в действительности подложного аполлинаристского сочинения, которое, как видно из изложения Севиром своей критики позиции Иоанна Кесарийского в трактате «Против нечестивого Грамматика», использовали и он, и сам Иоанн Кесарийский в качестве подлинного, опираясь в ходе дискуссии на этот пассаж.

Севир приводит данный фрагмент из сочинения Аполлинария, приписанного Афанасию Великому, в 17 главе II книги «Против нечестивого Грамматика», буквально предваряя им цитату первой части фрагмента Иоанна Кесарийского, который мы обсуждаем, а также даёт свой пространственный ответ на обвинения Иоанна. В самом начале главы он цитирует высказывания Иоанна, где тот указывает, что понятие природы для божества и человечества во Христе тождественно

6 Quod unus sit Christus 3 // Texte und Untersuchungen. 1. P. 296:4–15. [= PG. 28. Col. 124C–D]. Трактатом о вере это сочинение названо Севиром во втором письме Сергию Грамматику, где он также приводит этот фрагмент в более полном виде: Severus Antiochenus. Epistula II ad Sergium Grammaticum // *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* Norwich, 1988. P. 175 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syr.] 64–65. P. 109 (сир. текст).

понятию сущности в общем смысле и что в Кирилловой формуле: «одна природа Бога Слова воплощенная» — *одна природа Бога Слова* означает, что «один из Троицы»<sup>7</sup> мыслится как «ипостасное лицо Слова»<sup>8</sup>, единосущное Отцу, то есть обладающее той же сущностью, а *воплощённая плоть, наделённая душой и умом*, означает, что в одном лице Троицы, а именно в Боге Слове (и соответственно этому, в одной ипостаси Христа), есть то же самое, что проявляется во всех людях, то есть их сущность, и это двойное единосущие Слова есть условие нашего спасения<sup>9</sup>. Конечно, то, что в ипостасном лице воплотившегося Слова имеются все свойства божества и человечества, никак не означает, что в нём собрались все лица Троицы и все люди, но Севир, называя Иоанна софистом, делает именно такой вывод: Иоанн понимает природы во Христе как общие сущности<sup>10</sup>, однако отцы свидетельствуют об обратном, ведь все они, по словам Севира, говорят о том, что именно ипостась Слова ипостасно соединилась с одной плотью, рождённой Марией<sup>11</sup>. Как раз в подтверждение этой мысли Севир и приводит цитату из подложного трактата, приписываемого Афанасию Великому, попутно заметив, что её включил в свою книгу и Иоанн, вовсе не поняв смысла слов Афанасия, а иначе он этого не сделал бы (ведь, по мнению Севира, Афанасий таким образом отрицает не только две ипостаси во Христе, но и две природы). Иными словами, как минимум в косвенной форме Иоанн Кесарийский в своей «Апологии» сформулировал также и аргумент о четверице в Троице, направив его против Севира и партии севириан<sup>12</sup>.

7  $\text{ܘܢܘܢ ܘܢܘܢ ܘܢܘܢ}$  (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // CSCO. 111–112; [syrc.] 58–59. P. 145:23 (сир. текст); unum ilium de Trinitate (Ibid. P. 113:22 (лат. пер.))*).

8  $\text{ܘܢܘܢ ܘܢܘܢ ܘܢܘܢ}$  (*Ibid. P. 145:24–25 (сир. текст); hypostatica persona Verbi (Ibid. P. 113:23 (лат. пер.))*).

9 *Ibid. P. 145–146 (сир. текст), 113 (лат. пер.)*. См. рус. пер. этого фрагмента Иоанна Кесарийского, процитированного Севиром и комментарий к нему, а также исследование происхождения и значения формулы: «*unus de Trinitate passus est carne*» — в издании: *Кожухов С., диак. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин ἐνυπόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.*

10 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 17 // CSCO. 111–112; [syrc.] 58–59. P. 144–145, 147 (сир. текст), 112, 114–115 (лат. пер.)*.

11 *Ibid. P. 147–148 (сир. текст), 115 (лат. пер.)*.

12 *Ibid. P. 148 (сир. текст), 115–116 (лат. пер.)*. В других местах своего трактата Севир также сохранил фрагменты полемики Иоанна, связанные с применением аргумента о четверице в Троице. В одном месте Иоанн сетует на обвинения, обращённые монофизитами к отцам Халкидонского Собора, высказывания которых они трактуют как несторианское

Для Севира было очевидно, что формула: «две природы в одной ипостаси» — только скрывает подлинное несторианство халкидонитов и неизбежное привнесение человеческой природы, точнее — второго Сына, то есть человеческого лица, в Троицу под видом одной ипостаси Христа. Но, с другой стороны, как мы видим, такое же обвинение в адрес самого Севира имелось и у Иоанна Кесарийского. Анализируя завершающую часть рассматриваемого нами фрагмента Иоанна Кесарийского, мы уже показали, как заключённый в адресованном им Севиру вопросе вывод о том, что двойное единосущие Христа при одной его природе ведёт к воплощению Отца (и Духа), может быть проинтерпретирован в качестве небуквального варианта аргумента о дополнении Троицы плотью в качестве четвертой ипостаси. Для этого достаточно рассмотреть Троицу как целое, складываемое из ипостасей в качестве частей этого целого, а затем, воспользовавшись отождествлением монофизитами природы и ипостаси Христа, представить его в качестве такой же смеси из божественной и человеческой частей, каковая вместе с возвращением Христа к Отцу привносит человеческую плоть в Троицу как часть её дополняющую. В этом привнесении можно было увидеть и явное несторианское дополнение Троицы четвертой ипостасью, и возможность распределить плоть по всем ипостасям Троицы. Вероятнее всего, как раз в подобном полемическом контексте Иоанн Кесарийский и использовал аргумент о четверице в Троице.

Несомненно, трудно понять, как все люди могут стать четвёртой ипостасью Троицы, однако и из воплощения Слова в рамках аргумента Иоанна Кесарийского буквально следует только воплощение и других лиц Троицы, но не непосредственное превращение её в четверицу. И тем не менее метафорическая параллель как между совокупной плотью всех людей и плотью Христа в аргументе Севира, так и между плотью в Троице в качестве четвертой ипостаси и воплощением Отца (и Духа) у Иоанна Кесарийского всё же очевидна. В порядке полемики в обоих случаях предъявления аргумента о четверице в Троице было вполне достаточно для дискредитации позиции оппонентов, чего не скажешь

ведение четверицы в Троицу (*Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio III, 29 // CSCO. 101–102; [syrg.] 50–51. P. 92 (сир. текст), 66 (лат. пер.)*), в другом — Севира, критикуя неверные толкования сочинений Афанасия Великого (как полагает издатель фрагментов Иоанна Кесарийского М. Ришар, вторую половину «Апологии» составлял комментированный флорилегий), смутно указывает, что у Иоанна трактовки фрагментов Афанасия разделяют Христа на двух сынов и ведут к четверице в Троице, и эти мнения приписываются таким образом Афанасию (*Ibid. III, 33 // CSCO. 101–102; [syrg.] 50–51. P. 159 (сир. текст), 115–116 (лат. пер.)*).

о требовании его прояснения применительно к каждой из этих позиций. По-видимому, именно этим объясняется, что Север его использует исходя из авторитетной цитаты и, скорее, только в виде указания на скрытое несторианство халкидонитов. Вероятно, таким же образом этот аргумент использовал и Иоанн Кесарийский.

В контексте тех возможностей, которые содержал в себе материальный способ рассмотрения того, как Христос возвращается в троичный порядок после Воскресения, негативное понимание Троицы в качестве состава из частей, которые можно ограничивать и дополнять различными определениями, неизбежно зависело по содержанию этих определений от понимания и самого Христа в качестве такого состава: всё, что можно прибавить к Слову во Христе, как раз и было тем, что возможно при желании перенести в Троицу. В итоге в дальнейшем, как минимум на уровне полемики, этот ход мысли породил ещё один тип обоюдной и для монофизитов, и для халкидонитов аргументации, связанной с проблемой разделения Христа на части: на Слово, душу и тело, коль скоро человек состоит из природы души и природы тела (аргумент монофизитов)<sup>13</sup>, или на ещё большее число делений, поскольку в человеке имеется огромное число свойств (аргумент халкидонитов)<sup>14</sup>. Собственно, в этом, в конце концов, и состояла суть аргументации Иоанна: произвольно деля на части Троицу и Христа, монофизиты в действительности замещают понятие «ипостаси» квазипонятием «части сущности» или «части природы»<sup>15</sup>, точнее множества таких частей,

- 13 Развёрнутая формулировка у Иоанна Филопона: *Joannes Philoponus*. *Arbiter* 8, 30–31. 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. 197–199. Сир. текст: *Opuscula monophysitica Iohannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut, 1930. P. 28–29. Формулировка у Леонтия Византийского: *Leontius Byzantius*. *Contra Nestorianos et Eutychianos 6 // Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford, 2017. P. 156:16–20.
- 14 Со стороны халкидонитов наиболее философски внятную попытку помыслить основания для нормативного ограничения такого деления предпринимает Леонтий Византийский в 6 главе «Против несториан и еutihан»: *Leontius Byzantius*. *Contra Nestorianos et Eutychianos 6 // Op. cit* P. 156:21–162:21. См. также: *Ноговицин О. Н.* «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского «Contra Nestorianos et Eutychianos и школьная неплатоническая философия» (II) // *Платоновские исследования*. 2020. Вып. 13. № 2. С. 200–207.
- 15 Этот как бы понятийный смысл такого выражения позже прямо высказывает Леонтий Византийский, критикуя севириан в 1 главе «Против несториан и еutihан»: «Что скажете об этой плоти [в формуле: одна природа Бога Слова воплощенная]? Обладает ли она природой, или сущностью, или только частью природы? (Ἐχει φύσιν, ἢ οὐσίαν, ἢ μέρος γε φύσεως;) (Какой частью, вам следовало бы определиться: половиной, третью или иной какой

сложенных в одну ипостась = природу, и тогда в Троицу и во все ипостаси можно внести сколько угодно дополнений. Эти следствия, конечно, были понятны участникам обсуждаемой нами дискуссии.

Сефир явно относился к рациональной части своей аргументации скорее как к риторическому средству, и такая манера ведения полемики была для него совершенно обыкновенной. Так, тот же самый пассаж из подложного Афанасия, наряду с фрагментами из «Письма к Эпиктету» — подлинного сочинения Афанасия, где также развивается аргументация против умножающих Троицу до четверицы, Сефир цитирует<sup>16</sup> во втором письме к Сергию Грамматику, написанном, возможно, ещё до трактата «Против нечестивого Грамматика», но вполне вероятно и параллельно работе над ним<sup>17</sup>. Ирония ситуации в том, что Сефиру приходится увещевать Сергия и доказывать ему, прибегая к авторитету Афанасия, что признание несмешанности свойств божества и человечества во Христе, вовсе не ведёт к исповеданию двух ипостасей, или лиц, в Нём и к превращению Троицы в четверицу, включающую, помимо Отца, Сына и Духа, лишнее лицо, и для контраста ещё и цитировать Нестория. Однако именно это беспокоит правоверного монофизита Сергия, который, по мнению Сефира, старается избежать такого исхода, предлагая исповедание одной сущности и одного свойства (или качества) Христа, в Котором Слово и плоть, соединившись, претерпели смешение до совершенно новой богочеловеческой сущности и природы, тело которой изначально было лишено тления природы смертной<sup>18</sup>. Сефир, не признававший ни смешения свойств человеческой и божественной природ Христа, ни нетленности Его плоти до Воскресения, даже прямо говорит о том, что Сергий, если следовать его собственным словам, потому придерживается

ещё вы желаете её наделить?)» (*Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos* 6 // *Op. cit.* P. 130:22–24).

- 16 *Severus Antiochenus. Epistula II ad Sergium Grammaticum* // *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 175 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syр.] 64–65. P. 109 (сир. текст).
- 17 Датируется временем примерно между 515 и 519 гг., по поддающимся датировке сведениям, содержащимся в первом и третьем письмах (*Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 6–7).
- 18 См. первое письмо Сергия, с которого началась полемика: *Sergius Grammaticus. Epistula I ad Severum* // *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 143–144 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syр.] 64–65. P. 71–72 (сир. текст). Мнение о нетленности плоти Христа разделяли также и аполлинариане. Об отношении концепций Сергия к доктринам Аполлинария и Евтихия см.: *Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite.* P. 64–71.

именно такого учения, что опасается внесения лишнего лица в Троицу<sup>19</sup>. В первых двух письмах Севиру Сергей не упоминает об этом аргументе, но, видимо, даёт повод так думать, утверждая, что знает человека, который говорит о таком следствии из исповедания несмешанности природ Христа, как то, что Сын также должен пониматься как нечто одно, наряду с его человечеством, а это, как замечает Сергей, и есть мнение Нестория<sup>20</sup>. Тем не менее значимо то, что именно аргумент о четверице Сефир подчёркивает как необходимое и крайнее в своей пугающей очевидности следствие исповедания несторианской доктрины.

По существу, аргумент о четверице лиц в Троице, с точки зрения полностью реализованного понятия об одной природе = ипостаси Христа, мог быть легко обращён против любой христологической концепции, сохраняющей хоть какую-то меру двойственности в понимании Христа. И концепция одной природы и двух свойств Христа, выдвинутая Севиrom, не была среди них исключением. Сефир не мог не осознавать тенденцию монофизитского богословия к аполлинаристским представлениям, хотя соответствующая полемика была вызвана во многом именно его собственным учением, которое таким образом инициировало обсуждение вопроса о способе соединения природ Христа. И с этой тенденцией он вынужден был бороться при помощи текстов самого Аполлинария, даже не зная об этом. Сефир не мог не видеть

- 19 *Severus Antiochenus. Epistula II ad Sergium Grammaticum // Torrance I. R. Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. P. 184–185 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syр.] 64–65. P. 124 (сир. текст). Прoцитируем этот фрагмент из второго письма Севира Сергию Грамматику с подстановкой ключевых слов греческого оригинала, сохранившегося у Леонтия Иерусалимского в его «Против монофизитов»: «Я был весьма поражен тем, как ты называешь Воплощение сложением (σύνθεσιν), хотя есть место, где опять же говоришь: “Одна сущность, или качество, появилось раз и навсегда (μίας γεγενήμενης καθάπαξ οὐσίας ἢ ποιότητος)”. Но ведь тогда соединение (ἡ ἔνωσις) началось из слияния (ἐκ συγχύσεως), а сложение пришло к концу, и оно изменилось в одну сущность так, чтобы, как ты говоришь, Святая Троица могла бы остаться Троицей, чтобы не оказалось в Неё воспринято ещё одно лицо (περιττὸν πρόσωπον)» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford, 2006. P. 100; рус. пер. с изм. Д. А. Черноглазова: Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Poleмические сочинения / пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневича. Краснодар, 2011. С. 114). Отметим, что Сефир указывает Сергию на то, что у него Христос возникает ἐκ συγχύσεως, из первоначального полного и недифференцированного слияния природ божества и человечества.**
- 20 *Sergius Grammaticus. Epistula II ad Severum // Torrance I. R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. P. 167 (англ. пер.); CSCO. 119–120; [syр.] 64–65. P. 100 (сир. текст).*

уязвимости собственной позиции перед аргументами того же Сергия, но, очевидно, полагал, что тот многослойный пласт драгоценных святоотеческих выражений и толкований, накопленных в сокровищнице Писаний, достаточен, чтобы выразить в меру возможного суть Троицы и Воплощения, а его терминологические формализации дают отчётливые критерии правильного понимания всей совокупности этих текстов, несмотря на множество, содержащихся в Писаниях двусмысленных формул, и даже на подлоги еретиков.

Оба — и Иоанн Кесарийский, и Севир — были прекрасно осведомлены о проблемах с атрибуцией многих текстов, попавших в отеческую традицию, в том числе включающих аргумент о четверице в Троице. Об этом опять же сообщает сам Севир в 9 главе II книги «Против нечестивого Грамматика», где он приводит этот аргумент против Иоанна и халкидонитов в формулировке, направленной против двух природ во Христе уже более однозначно, чем у подложного Афанасия. Эту формулировку он находит в опять же подложном, обозначенном именем Григория Чудотворца, трактате Аполлинария «Подробное изложение веры», где в 31 главе Аполлинарий прямо пишет, что истинный Бог не есть «ни два лица, ни две природы». Такого выражения халкидониты не могли принять, и вопроса о сомнительном происхождении этого трактата Иоанн коснулся в своей «Апологии», так что всю 9 главу Севир вынужден посвятить доказательству обратного<sup>21</sup>.

В итоге аргумент с умножением Троицы до четверицы, стал одним из основных в инструментарии как монофизитских, так и православных полемистов. На первых этапах полемики, последовавшей за спором Севира и Иоанна Кесарийского, как минимум отдельные полемисты-халкидониты прекрасно осознавали трудности своих оппонентов, описанные нами. Поскольку спор касался экзегезы конкретных текстов Севира и его источников, в том числе подложных сочинений, написанных Аполлинарием и его последователями, одни из которых считались несомненно таковыми, а другие вызывали сомнения, постольку этот аргумент рассматривался в рамках экзегезы этих текстов. У такого рода

21 *Severus Antiochenus. Liber contra impium Grammaticum. Oratio II, 9 / Op. cit. P. 99–102 (сир. текст), 78–80 (лат. пер.)*. Впервые Севир использует этот аргумент ещё против Нефалия в начале второй речи и цитирует уже упомянутое нами место из трактата, приписанного Афанасию (*Severus Antiochenus. Orationes ad Nephaliium. Oratio 2 / CSCO. 119–120; [суг.] 64–65. P. 16–17 (сир. текст), 12–13 (лат. пер.)*). Текст Севира ничего не говорит о том, использовал ли этот аргумент Нефалий, но, судя по манере Севира ссылаться на оппонента, если собственная позиция видится ему достаточно сильной, то скорее не использовал.

авторов он служил косвенным указанием на противоречивость позиции севириан и сомнительность некоторых их авторитетных источников. В этом виде он появляется у Леонтия Иерусалимского в «Свидетельствах отцов» — одной из двух частей трактата «Против монофизитов» (вторая четверть VI в.<sup>22</sup>)<sup>23</sup>. Однако в основном аргумент о четверице в Троице применялся с обеих сторон в самом буквальном виде, как прямое указание на скрытое несторианство оппонентов и, вероятно, достаточно рано стал частью стандартного инструментария публичных полемик, предполагавших широкое представительство. Тип репрезентации аргументов, очевидно, зависел как от ситуации, так и просто от интеллектуального и образовательного уровня лиц, участвовавших в полемике. По крайней мере, достаточно полный свод халкидонитской аргументации второй половины VI в. — сочинение «О сектах»<sup>24</sup>, неясное в отношении его авторства, свидетельствует о том, что этот аргумент использовался обеими сторонами полемики в качестве стандартной риторической схемы, призванной ситуационно завести оппонентов в тупик<sup>25</sup>. Позже

- 22 Мы в целом согласны с датировкой М. Ришара (*Richard M. Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 35–88*) и издателя трактата П. Грэя (*Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Arogaiae. P. 36–40*). Центральный сюжет «Свидетельств отцов» — это обсуждение вопроса о терминах и искушениях, связанных с подменой смысла слов отцов их буквой, именно в этом вопросе Леонтий Иерусалимский осторожно проводит разграничение между тенденцией севириан, с одной стороны, к отрицанию неверных, с их точки зрения, выражений и их выводу за пределы богословского языка и, с другой — подлинным исследованием смысла слов Писаний. Подобную богословско-политическую программу, нацеленную на достижение согласия между враждующими партиями при помощи прояснения богословского словаря на основе смысла терминов, а не их простой данности в качестве маркеров партийных позиций, поддерживает Иоанн Филопон в «Арбитре». По всей видимости, это была одна из тенденций развития монофизитской полемики в годы, предшествующие Константинопольскому Собору 553 г. Так, «Арбитр» Филопона представлял позицию севириан в дискуссиях, развернувшихся в преддверии Собора, заявленного императором Юстинианом I в качестве площадки для обсуждения вопроса о восстановлении единства Православной Церкви.
- 23 Помимо уже указанного нами места из переписки Севира и Сергия Грамматика, процитированного Леонтием Иерусалимским, и обсуждения им этого фрагмента (*Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Op. cit. P. 100, 102*), см. также: *Ibid. P. 132*.
- 24 Возможно, первая редакция была создана в середине VI в.; обзор мнений об авторстве и времени написания «О сектах» см. в предисловии Г. И. Беневица к публикации русского перевода трактата: *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Polemические сочинения. С. 194–200*.
- 25 *De Sectis // PG. 86A. Col. 1249D–1252A* (аргумент о четверице в Троице в варианте халкидонитов против монофизитов), *Col. 1256B* (сомнение в принадлежности «Подробного

он появляется у Евлогия Александрийского († 607/8) в «Сомнениях православного, или семи главах о двух природах» (*Dubitaciones orthodoxi*), сохранённых, вероятно, в полном виде из 13 глав-апорий против монофизитов в уже упомянутых «Учениях отцов» (3 глава)<sup>26</sup>. Наиболее логически ясную его формулировку в контексте разъяснения понятийных оснований целого ряда аргументов против монофизитов мы находим в 15 письме (между 634–640) Максима Исповедника<sup>27</sup>. Напротив, в поздней сумме, или учебнике антимонофизитской полемики — «Путеводителе» Анастасия Синаита (первая редакция — между 631–641, вторая — между 686–689), который сам многократно вёл в Александрии публичные диспуты с монофизитами непосредственно перед её арабским завоеванием, этот аргумент предстаёт как часть стандартного набора возражений полемиста-монофизита<sup>28</sup>.

#### в) Плоть Отца

Теперь вернёмся к вопросу Иоанна Кесарийского, завершающему обсуждаемый фрагмент. Он формулирует апорию: «И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицая две сущности [во Христе]?»<sup>29</sup> Иными словами, — снова повторим формулировку силлогизма, на котором этот вопрос основан, — *если Христос как Сын единосущен Отцу и единосущен нам, то есть плоти* (а это Севир принимает как догматическое утверждение), *то и Отец должен быть единосущен плоти, то есть воплотиться* (само собой это рассуждение касается и Святого Духа). Севир не может не видеть, что в отношении к Отцу (то есть в точке, где христологическое рассуждение неизбежно

изложения веры» Григорию Чудотворцу и попытка проинтерпретировать цитату из его 31 главы, подтверждающей, что исповедание двух природ во Христе ведёт к четверице в Троице, в более удобном для халкидонитского богословия смысле), Col. 1260A (вариант возможного неверного истолкования одного из высказываний Кирилла Александрийского, которое можно было бы обратить против самого Кирилла и халкидонитов в форме аргумента о четверице в Троице).

26 *Doctrina Patrum* 24, I // *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster in Westf., 1907. S. 153:7–8.

27 *Maximus Confessor*. Epistula XV // PG. 91. Col. 569A–C.

28 *Anastasius Sinaita*. Hodegos VI, 2, 20–26 // CCSG. 8. P. 101; *Ibid.* X, 2, 2, 30–34 // *Op. cit.* P. 162; *Ibid.* X, 4, 5–12 // *Op. cit.* P. 192–193; *Ibid.* XXIV, 1–92 // *Op. cit.* P. 315–318.

29 *Iohannus Caesariensis*. Apologia concilii Chalcedonensis III, 2, 77–79 // CCSG. 1. P. 51.

возвращается в область триадологии и где природа Христа снова обретает значение общего, тождественное сущности) границы, которые репрезентируют понимание события Воплощения и которые он установил посредством модификации богословского словаря, стираются и дело сводится к противоречию в самом логосе, которым он провозглашает истину об одной природе Христа. Аргумент Иоанна предполагает здоровое понимание того, что природы в ипостаси Христа даны через индивидуальность как Слова, так и плоти, поэтому уже в терминах и их связи, составляющих его формулировку, обнаруживается, что именно ипостасное соединение в одну природу логически ведёт к переносу плоти в бытие Троицы. На этот аргумент, оставаясь на позиции признания одной природы Христа, нельзя ответить прямо. В итоге, чтобы его обойти, от Севира требуется признать либо то, что у Христа иная, чем у Отца и людей, природа, либо то, что его терминологические построения неадекватны. Но он выбирает риторический подлог, продолжая вменять халкидонитам буквальное включение всей Троицы во всё человечество. Он вполне софистически переводит дискуссию в сферу вопроса о бездумном использовании терминов: раз уж Иоанн говорит об общих природах во Христе, то значит так и думает: вся Троица воплотилась.

Второй приведённый нами вариант итоговой апории Иоанна Кесарийского, придающий ей вид полноценного возражения в форме силлогизма, правда опять же в виде вопроса, он формулирует во 2 главе другого сочинения — «Семнадцать глав против монофизитов», сохранившегося опять же под именем Евлогия Александрийского в «Учениях отцов»:

2. Εἰ μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς καθ' ὑμᾶς, οὐ μία δὲ φύσις τοῦ πατρὸς καὶ τῆς σαρκὸς, πῶς μία καὶ ἡ αὐτῆ φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τοῦ πατρὸς; Πῶς δὲ ἀκτίστου θεότητος καὶ κτιστῆς σαρκὸς ἢ τῆς ἀχρόνου θεότητος καὶ τῆς ὑπὸ χρόνον τοῦ λόγου σαρκὸς μία ἔσται φύσις, μὴ τῆς θεότητος τραπέισις εἰς σαρκὸς φύσιν, μήτε τῆς σαρκὸς ἀλλοιωθεΐσις εἰς θεότητος φύσιν, ἀλλ' ἑκατέρας φύσεως σφραζομένης ἀτρέπτως καὶ ἀδιαίρετως ἐν τῷ Ἐμμανουήλ;<sup>30</sup>

2. Если одна природа у Бога Слова и плоти, по вашему мнению, а природа Отца и плоти не одна, то каким образом одной и той же будет природа Бога Слова и Отца? Каким образом будет одна природа у нетварного Божества и тварной плоти, или вневременного Божества и плоти Слова, подчиняющейся времени, если ни Божество не превращается в природу плоти,

ни плоть не изменяется в природу Божества, но каждая из двух природ сохраняется неизменно и нераздельно в Еммануиле?<sup>31</sup>

Преобразованная в форму условного силлогизма в соответствии с первой фигурой аподиктического силлогизма, уже приведённая нами формулировка возражения Иоанна в первом предложении этой главки, в варианте, построенном на основе понятия «единосущие», в данном случае имеет следующий вид: «Если одна природа у Бога Слова и плоти, и одна природа у Бога Слова и Отца, то одна природа также будет у Отца и плоти». В этом случае формулировка аргумента строится на основе различного понимания халкидонитами и монофизитами Кирилловой формулы «природного соединения».

В дальнейшей полемике монофизитов и халкидонитов обе формулировки этого аргумента станут основными, он будет представлен в самых разнообразных вариациях, соответствующих основным понятийным топосам учения Севира и его позднейшим понятийным модификациям, став ключевым для халкидонитов. В формально сложном и развёрнутом виде, этот аргумент, дополненный серией вытекающих из него аргументов-апорий, появляется уже в трактате Леонтия Византийского «Тридцать глав против Севира» (*Capita Triginta contra Severum*), который состоит из ряда таких апорий-возражений против христологических концептов севириан. Это прежде всего главы 19–21<sup>32</sup>. В форме, наиболее близкой к варианту Иоанна Кесарийского из «Семнадцати силлогизмов», этот аргумент также представлен у Леонтия Византийского как часть сложного аргумента в 5 главе «Против несториан и еutihian»<sup>33</sup>. В различных вариациях он содержится во всех главных антимонафизитских сочинениях халкидонитов последующего времени: открывает в качестве первой апории раздел апорий трактата «Против монофизитов» Леонтия Иерусалимского<sup>34</sup>; занимает своё место у Евлогия Александрийского в «*Dubitationes orthodoxi*» (главы 5 и 6 и варианты связанных с ним апорий в некоторых других главах)<sup>35</sup>; у Максима Исповедника он представлен со множеством пояснений прежде всего опять же в 15 письме<sup>36</sup> и, конечно, появляется в «Путеводителе» Ана-

31 Рус. пер. Т. А. Щукина с изм.

32 *Leontius Byzantius. Capita Triginta contra Severum* 19–21 // *Leontius of Byzantium. Complete Works*. P. 322:19–324:17. Сам аргумент содержится в 19 главе: *Ibid.* 19 // *Op. cit.* P. 322:23–25.

33 *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutyhianos* 5 // *Op. cit.* P. 154:9–156:15.

34 *Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas* // *Op. cit.* P. 162.

35 *Doctrina Patrum* 24, 1 // *Op. cit.* S. 153:23–154:2.

36 *Maximus Confessor. Epistula XV* // *Op. cit.* Col. 569A–C.

стасия Синаита<sup>37</sup>. Этот список можно завершить итоговым изложением православной догматики в «Точном изложении православной веры» Иоанна Дамаскина. Дамаскин помещает этот аргумент в начало своего пояснения формулы: «две природы в одной сложной ипостаси», которое он разворачивает на фоне критики формулы: «одна сложная природа» — в главе, знаменательно содержащей подзаголовок «Против монофизитов»<sup>38</sup>.

#### 2.2.2.5. Σχέσις и Троица

Наконец, укажем на ещё один момент в ответе Иоанна Кесарийского на аргумент Севира, который не имеет прямого отношения к аргументации против позиции Севира, но оказался важным для полемики. В ходе объяснения того, что он не замещает частное общим в понятии природы божества, Иоанн обмолвился, что «эти имена [т. е. имена Отец, Сын и Святой Дух] обозначают отношение друг к другу (ταῦτα γὰρ ὀνόματα σηματικὰ τῆς πρὸς ἀλλήλους σχέσεως ὑπάρχει)»<sup>39</sup>. Мы уже обсудили контекст, в котором он вводит концепт отношения. Вероятнее всего, сам подбор понятия был связан с научной выучкой Иоанна, хотя для философского словаря и было более характерно πρὸς τι или τὰ πρὸς τι (соотнесённые). Тем не менее употребление им слова σχέσις применительно к Троице — характерного признака присутствия словаря несториан в богословских текстах, по мнению столь важной для Севира отеческой традиции, — несомненно, не могло быть им не замечено<sup>40</sup>. Иоанн не употребляет этого слова в отношении Слова и плоти во Христе, но оно, как минимум, симметрично порядку

37 Anastasius Sinaita. Hodegos VIII, 1, 52–57 // Op. cit. P. 116; Ibid. XIII, 1, 40–46 // Op. cit. P. 212; Ibid. XX, 69–85 // Op. cit. P. 282–283.

38 «Но если Христос, будучи одной сложной природой, единосущен Отцу, то и Отец в таком случае был бы сложен и единосущен плоти, что абсурдно и полно всяческого богохульства» (Johannes Damascenus. De fide orthodoxa 47 (III, 3), 25–28 // PTS. 12. S. 112). Иоанн Дамаскин использует вариант с единосущием, усиленный критикой ещё одного монофизитского концепта «сложной природы» Христа.

39 Iohannus Caesariensis. Apologia concilii Chalcedonensis III, 1, 58–59 // CCSG. 1. P. 51.

40 Как пример крайне осторожного отношения к употреблению этого слова, можно привести Леонтия Иерусалимского, который даже спустя несколько десятилетий после спора Севира и Иоанна Кесарийского в контексте обсуждения испорченных толкованиями еретиков слов Писаний там, где касается несторианского понимания нераздельного соединения природ во Христе, постоянно подчёркивает, что оно у них берётся не в смысле ипостаси, а в смысле отношения (κατὰ σχέσιν): Leontius Hierosolymitanus. Contra monophysitas // Op. cit. P. 52–54, 108.

божественной сущности читается и в этом отношении. Хотя именно такое понятие о соединении в разные типы единства тварных вещей разделял и Севир<sup>41</sup>: с его точки зрения, было бы предосудительным применять это словечко к таинству Троицы, то есть богословия, не говоря уже о соединении природ Христа. Иоанн явно просто воспользовался им как нейтральным абстрактным именем, однако этот просчёт не прошёл мимо внимания Севира, и в нужный момент он использует его.

*Окончание следует*

### Источники

- Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 1. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927.
- Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 2. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927.
- Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 4. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1928.
- Anastasius Sinaita. *Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8).  
De Sectis // PG. T. 86A. Col. 1193–1267.
- Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: *Expositio fidei* / hrsg. B. Kotter. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12).
- Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / hrsg. F. Diekamp. Münster in Westf.: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907.
- Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt* / ed. M. Richard, appendixem suppenditante M. Aubineau. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain, 1977. (CCSG; vol. 1).
- Leontius of Byzantium. Complete Works* / ed., transl. B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. (Oxford Early Christian Texts).
- Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* / ed., transl. P. T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press, 2006. (Oxford Early Christian Texts).
- Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule*. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1904. (Texte und Untersuchungen; Bd. 1).
- Maximus Confessor. Epistula XV: De communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam religiosissimum diaconum Alexandrinum* // PG. T. 91. Col. 544C–576D.

41 См. параграф 3.1 в заключительной, третьей, части статьи.

- Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930.
- Proclus Cyzicenus*. Laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam // Acta conciliorum oecumenicorum (ACO) / ed. E. Schwartz. T. I. Vol. 1. Pars 1. Berolini; Lipsiae: W. de Gruyter, 1927. S. 103–107. [= PG. T. 65. Col. 680C–692B].
- Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior* / ed., interp. J. Lebon. Louvain: Typographeo M. Istas, 1933. (CSCO; vol. 101–102; [syr.] 50–51).
- 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).
- Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский*. Полемические сочинения / пер. Д. А. Черноглазова, Г. И. Беневица. Краснодар: Текст, 2011.

## Литература

- Кожухов С., диак*. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин ἐνλόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.
- Ноговицин О. Н.* «Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского Contra Nestorianos et Eutychianos и школьная неплатоническая философия (II) // Платоновские исследования. 2020. Вып. 13. № 2. С. 174–208.
- 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.
- 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).
- Richard M.* Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 35–88.
- Torrance I. R.* Christology After Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich: Canterbury Press, 1988.