

КОНЦЕПЦИЯ «ИНДИВИДУАЛЬНАЯ ПРИРОДА» В ДИОФИЗИТСКОЙ ТРАДИЦИИ ПОСЛЕ ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

О. В. ДАВЫДЕНКОВ

В статье исследуется присутствие введенной Леонтием Византийским концепции «индивидуальная природа» в сочинениях таких диофизитских богословов VI–IX вв., как Леонтий Иерусалимский, преп. Евлогий Александрийский, Памфил Палестинский, преп. Максим Исповедник и Феодор Абу Курра. Автор пытается установить влияние этой и других христологических идей (понятие «воипостасное»), появившихся в диофизитской христологии в VI в., на формирование в православной диофизитской традиции рассматриваемого периода новой концепции ипостаси. Кроме того, в статье рассматривается философский аспект полемики между сторонниками и противниками Халкидонского Собора. Особое внимание уделено влиянию на христологический дискурс концепций «общая природа» (диофизиты) и «частная природа» (Север Антиохийский Иоанн Филопон). Именно влияние этих концепций явилось причиной существенно различного понимания ипостаси православными и монофизитами. Если с точки зрения халкидонитов, внутренняя структура ипостаси описывается формулой ипостась = общая природа + комбинация акциденций + ипостасное различие (логос ипостаси, логос ипостасной особенности), то для противников Халкидона ипостась есть сочетание частной природы и акциденций. Различные концепции ипостаси, в свою очередь, оказали влияние на общую структуру халкидонитской и монофизитской христологии, во многом обусловив их различие. Таким образом, автор приходит к выводу, что в христологических дискуссиях эпохи Вселенских Соборов философский фактор имел существенное значение.

Предложенная Леонтием Византийским философская концепция «индивидуальная природа» («природа в неделимом» (φύσις ἐν ἀτόμῳ)) фактически вела к созданию в диофизитской традиции существенно новой концепции ипостаси¹. По всей видимости, именно этим обстоятельством объясняется успех формулы «сложная ипостась» в халкидонитской среде. В сочетании с новым пониманием ипостаси эта формула давала возможность рассматривать Ипостась воплотившегося Логоса как неделимое, в котором сосуществуют и созерцаются общая божественная природа и индивидуальная человеческая природа, представляю-

¹ См.: Давыденков О., *прот.* Концепция «индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Вып. 3 (47). М., 2013. С. 7–17.

щая собой сочетание общего человеческого естества с определенной комбинацией универсальных акциденций. Таким образом, данная формула позволяла кратко выразить самую суть диофизитской христологической доктрины: единство ипостаси Христа, двойственность Его природ и их общий характер. Однако утверждать наличие причинно-следственной связи между появлением новых концепций и широким распространением формулы «сложная ипостась» было бы невозможно, если бы эти нововведения оставались достоянием одного только Леонтия Византийского.

То, что концепция индивидуальных природ, «открытая» британским исследователем Р. Кроссом в сочинениях Леонтия Византийского², присутствует в поздней диофизитской традиции, — неоспоримый факт, прп. Иоанн Дамаскин, например, говорит о «природе в неделимом» как о чем-то само собой разумеющемся³, и Р. Кросс прямо указывает на Леонтия как на источник для Дамаскина⁴. Однако прп. Иоанна отделяет от Леонтия 200 лет напряженных христологических споров, в связи с чем закономерно возникает вопрос о присутствии высказанных Леонтием новых идей как в сочинениях авторов данного периода, так и в работах его современников.

Леонтий Иерусалимский

Среди современников Леонтия Византийского одним из наиболее видных халкидонитских авторов был Леонтий Иерусалимский⁵, учение которого оказало влияние на св. Юстиниана Великого и в значительной степени предопределило догматические решения V Вселенского собора⁶. Христологические взгляды двух Леонтиев существенно различны. Леонтий Иерусалимский был первым

² См.: Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 2002. № 10. 2. P. 245–265.

³ См.: Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. 3. 11. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 246–248.

⁴ См.: Cross. Op. cit. P. 252.

⁵ Д. Краусмюллером была высказана гипотеза о том, что Леонтий Иерусалимский жил на рубеже VI–VII вв. (см.: Krausmüller D. Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // Journal of Theological Studies. 2001. № 52. P. 637–657). Однако аргументация Д. Краусмюллера не представляется настолько убедительной, чтобы поставить под сомнение общепринятую в современной патрологической науке датировку времени написания трактатов Леонтия. В частности, гипотеза Д. Краусмюллера была подвергнута критике со стороны одного из ведущих специалистов по Леонтию Иерусалимскому П. Грэм (см.: Gray P. T. R. Introduction // Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testemonies of the Saints and Aporiae / P. T. R. Gray, ed., trans. Oxford, 2006. P. 38–40). По словам Г. Беневича, «вопрос датировки жизни и деятельности Леонтия Иерусалимского можно считать на настоящий день в патристике открытым. Аргументы Краусмюллера пока не заслужили окончательного признания» (Беневич Г. И. Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 16). Автор настоящей статьи исходит из традиционной датировки жизни Леонтия Иерусалимского эпохой св. императора Юстиниана Великого.

⁶ См.: Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 89; Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // Прп. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007. С. 25.

автором-халкидонитом, прямо говорившим о тождестве Лица Христа с Лицом предвечного Логоса⁷ и учившим о воипостазировании человечества в лице Бога Слова⁸.

Однако между двумя Леонтиями обнаруживается немало общего. Леонтий Иерусалимский также говорит о том, что Логос воспринял «некую индивидуальную природу (φύσιν ἰδικήν τινά)⁹», не отказываясь при этом от утверждения, что человечество Христа должно рассматриваться как общее. Обращаясь к монофизитам, он пишет: «Если, говоря, что Христос из двух природ — общего божества и человечества — они не признают, что и после соединения эти две [природы сохраняются], то, следовательно, они не признают, что после воплощения Слова сохраняются две эти общие природы божества и человечества...»¹⁰. Понятие «природа» в его учении также сближается с понятием «воипостасное»¹¹.

Так же как и Византиец, он не признает существования частных природ: «Всякий вообще человек, или конь, или ангел, неизменный в отношении эйдоса своей природы (τῷ εἶδει τῆς αὐτοῦ φύσεως) во всех относящихся к нему отдельных особях (ἄτομοις) является одним, но мы отдельно познаем многие по числу его особи, поскольку знаем, что каждая из них может быть исчислена. И напротив, мы утверждаем, что... конкретный человек (τόν τινά ἄνθρωπον) по числу — один, но не считается одним в отношении частных природ или природных эйдосов (φυσικοῦς εἶδεσιν)»¹².

Однако возможно ли утверждать, что концепция ипостаси у Леонтия Иерусалимского совпадает с той, которая присутствует в сочинениях Леонтия Византийского?

Для ответа на этот вопрос следует рассмотреть следующие три пункта в учении Леонтия Иерусалимского — определение ипостаси, понимание принципа дифференциации и соотношение между понятиями «ипостась» и «природа с особенностями».

1. В своих трактатах Леонтий предлагает несколько определений ипостаси, весьма близких по смыслу.

«Ипостась в важнейшем из всех и собственном смысле называется таковой, поскольку в дополнение к сочетанию¹³ она указывает на *отдельное неделимое подлежащее* (κεχωρισμένον... τὸ ὑποκείμενον ἄτομον) (курсив здесь и далее наш. — О. Д.) всего одновидового и разновидового согласно особенному признаку, на определенное нечто, *сама по себе будучи неким различием и разделением неделимых сущностей по личному числу каждого* (καθ' ἑαυτὴν ἀπόστασις τις οὔσα καὶ διορισμός

⁷ См.: Contra Nestorianos // PG 86. I. II. 14. Col. 1568A; V. 25–28. Col. 1748AD.

⁸ См.: Ibid. I. 20. Col. 1485C.

⁹ См.: Ibid.

¹⁰ См.: Contra Monophysitas 29 // PG 86. II. Col. 1788BC. Ср.: Ibid. 58. Col. 1800D; Contra Nestorianos. II. 14 // PG 86. I. Col. 1568C.

¹¹ См.: Ibid. II. 13. Col. 1561BC.

¹² См.: Contra Monophysitas 22 // PG 86. II. Col. 1784BC.

¹³ По всей видимости, под «сочетанием» Леонтий Иерусалимский также имеет в виду сочетание общей природы и акциденций.

τῶν ἀδιόριστων οὐσιῶν εἰς τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἐκάστου), почему святые отцы и понимают, и называют ее лицом»¹⁴.

«Ипостаси скорее свойственно отличать друг от друга по отдельности индивидуиды, подобные по природе (τῶν ὁμοίων κατὰ φύσιν διακρίνεν τὰ ἄτομα ἴδια ἀπ' ἀλλήλων), а также единично указывать на каждого [из них] (καθ' αὐτὰ δεικνύειν ἐκάστου)»¹⁵.

Нетрудно увидеть, что в определениях, предлагаемых Леонтием Иерусалимским, так же как и у тезоименитого ему Византийского богослова, основной акцент в понимании ипостаси делается на отдельное и самобытное существование, а также на разделение неделимых сущностей по личному числу.

2. Обсуждая способ ипостасного соединения природ во Христе, Леонтий говорит: «Один от Пресвятой Троицы, охватив особенности и отличия (ἴδια καὶ ἰδιώματα) человеческой природы, показал, что Он является одним Лицом в соединении двух природ, а также состоит как из двух природ, так и из характерных признаков, взятых от каждой из двух сущностей»¹⁶. Следовательно, согласно Леонтию, Ипостась Бога Слова, придавая человечеству в единстве с Собой действительное существование, не сообщает человечеству его идиоматические признаки, а, наоборот, усваивает себе «особенности и отличия» человечества. Тем самым Ипостась Логоса становится дифференцированной в отношении всех прочих представителей человеческого рода. Таким образом, в этом отрывке логика мысли Леонтия Иерусалимского полностью совпадает с той, что имеет место у Леонтия Византийского: природа в сочетании с акциденциями дифференцирует ипостась.

3. Поскольку Леонтий Иерусалимский признавал, что воспринятое человечество было индивидуализированным, и при этом отождествлял Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса, он должен был проводить какое-то различие между индивидуальной природой и ипостасью. Одно из характерных высказываний Леонтия в трактате «Против несториан» свидетельствует о том, что это различие в полной мере осознавалось самим древним автором: «Говорится об ипостаси тогда, когда соединяются вместе некоторые различные индивидуальные природы (φύσεων διαφόρων ἰδικῶν) со своими особыми свойствами (μετὰ τῶν περὶ αὐτὰς ἰδιωμάτων), но [не являющиеся] лицами, и через соединение сразу, одновременно совершается некоторое образование одного только неделимого (ἐνὸς μόνου ἁτόμου)»¹⁷. Здесь Леонтий совершенно четко различает, с одной стороны, индивидуальные природы, не являющиеся лицами, а с другой — неделимое, т. е. ипостась или лицо.

3. Хельмер отмечает, что христологические построения Леонтия Иерусалимского основываются на последовательном различении понятий «общая природа» (φύσις κοινή), «индивидуальная природа» (φύσις ἰδική) и «ипостась» (ὑπόστασις). Под «φύσις ἰδική», полагает немецкий исследователь, Леонтий понимает природу, которая уже получила характеристические свойства, но еще не является

¹⁴ См.: Contra Nestorianos II. 1 // PG 86. I. Col. 1529D. Ср.: Ibid. II. 5. Col. 1544A.

¹⁵ См.: Ibid. II. 1. Col. 1532C.

¹⁶ См.: Ibid. II. 7. Col. 1552D.

¹⁷ См.: Ibid. II. 1. Col. 1529C.

ипостазированной¹⁸. Следовательно, под «φύσις ἰδική» Леонтий Иерусалимский понимает то же, что Леонтий Византийский под «особой природой» (τὴν τίνα φύσιν) и «природой в неделимом» (φύσις ἐν ἀτόμῳ).

К. П. Уэш также указывает на то, что у Леонтия Иерусалимского индивидуальная, или особая, природа нетождественна ипостаси¹⁹. Американский исследователь пишет: «Человеческая природа Логоса есть “нечто” особое, или, возможно, лучше сказать, особое в определенном смысле: она особая не потому, что является отдельной ипостасью, не в силу того, что она изолирована или отсечена от человеческой природы в целом, но потому, что она особым образом принадлежит Логосу»²⁰.

Кроме того, так же как и у Византийца, у Иерусалимита имеет место четкое различие между понятиями «логос ипостаси» (λόγον ὑποστάσεως) и «логос природы» (λόγῳ φυσικῷ)²¹.

Таким образом, несмотря на определенные различия как в собственно христологическом учении, так и в богословской терминологии, оба Леонтия используют понятие индивидуальной природы и опираются, в сущности, на одну и ту же концепцию ипостаси.

Евлогий Александрийский и Памфил Палестинский

На рубеже VI–VII вв. идеи, весьма близкие к тем, что имели место у Леонтия Византийского, встречаются у таких халкидонитских апологетов, как прп. Евлогий Александрийский († 608 г.) и Памфил Палестинский (570–620).

Концепция ипостаси, на которую опирался прп. Евлогий, фактически полностью совпадает с позицией Леонтия: «Говоря же “природа человека”, мы обозначаем сложное образование, состоящее из души и тела, природой же называем общий вид, равным образом созерцаемый во всех подлежащих ему индивидуумах (τὸ κοινὸν εἶδος τὸ ἐν πᾶσι τοῖς ὑπ’ αὐτὸ ἀτόμοις ἐπίσης θεωρούμενον), которая есть и в самом Слове, я имею в виду общую [человеческую] природу с отделяющими ее от других особенностями (ἢ κοινῆ... φύσις, μετὰ τῶν χωρίζοντων αὐτὴν ἀπὸ τῶν λοιπῶν ἰδιωμάτων), которая, существуя в самой Ипостаси Слова (ὑποστάσα ἐν αὐτῇ τῇ τοῦ λόγου ὑποστάσει), получила бытие. Ведь Слово не соединило с Собой другую ипостась, но неизреченным образом восприняло человеческую природу»²². Таким образом, прп. Евлогий вполне ясно говорит об общей видовой природе, которая, сочетаясь с особенностями, равным образом присутствует во всех подлежащих виду ипостасях.

¹⁸ См.: Helmer S. Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. P. 212. З. Хельмер, однако, не прав, когда утверждает, что индивидуальная природа (φύσις ἰδική) в понимании Леонтия Иерусалимского является неким идеальным объектом, который мыслится только как предшествующий моменту Воплощения (см.: Ibid.).

¹⁹ См.: Wesche K. P. The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // St. Vladimir's Theological Quarterly. 1987. Vol. 31. P. 80.

²⁰ Ibid. P. 81.

²¹ См.: Contra Nestorianos I. 50 // PG 86. I. Col. 1512D–1513A.

²² См.: *Eulogius Alexandrinus. Defensiones // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi.* Münster. 1981. P. 209–210.

Весьма близкое к этому понимание ипостаси обнаруживает и Памфил, так же как и Леонтий Византийский полагававший, что ипостась есть также и сущность, но сущность или природа (= воипостасное)²³ еще не есть ипостась.

Сущность Памфил определяет следующим образом: «Сущность же, согласно отцам, есть все, существующее согласно собственному существованию и не в другом имеющее бытие (πᾶν τὸ κατ' ἰδίαν ὑπαρξίν ὑφεστῶς καὶ μὴ ἐν ἄλλῳ τὸ εἶναι ἔχον). Это же говорится для отличия [ее] от всех приводящих свойств, как отделяемых, так и неотделяемых, и существенных и присущественных качеств...»²⁴. Таким образом, сущность есть «вещь сама по себе существующая (πρᾶγμα καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶς)».

Противопоставляя воипостасное (= сущность) и ипостась, Памфил пишет: «Воипостасное же обозначает то, что не является приводящим свойством, но усматривается в самом себе и в собственном существовании (ἐν ἑαυτῷ καὶ ἐν ἰδίᾳ ὑπαρξει θεωρούμενον). Ипостась же обнаруживает отдельное и самобытное сущее (τὸ διηρημένον καὶ καθ' ἑαυτὸ ὄν) и выявляет сочетание характеристических признаков (τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωματῶν)»²⁵.

Таким образом, согласно Памфилу, общим между сущностью и ипостасью является то, что оба этих понятия, в отличие от акциденций и природных качеств, обозначают существующее «самобытно» (καὶ καθ' ἑαυτὸ), «в самом себе» (ἐν ἑαυτῷ) и «согласно собственному существованию» (κατ' ἰδίαν ὑπαρξίν). Различие же между этими двумя понятиями состоит в том, что, в отличие от сущности, ипостась, помимо самобытного бытия, указывает также на отдельное существование (τὸ διηρημένον... ὄν) и на определенную комбинацию приводящих признаков.

При этом следует иметь в виду, что и Памфил, и свт. Евлогий не были оригинальными мыслителями, они известны прежде всего как талантливые апологеты и полемисты с монофизитством, умело использовавшие в целях защиты халкидонитского диофизитства идеи своих предшественников. Принимая во внимание это обстоятельство, а также учитывая факт несомненного влияния сочинений Леонтия как на Памфила²⁶, так и на прп. Евлогия²⁷, можно с большой долей вероятности предполагать, что оба этих автора в своем понимании ипостаси следовали именно за Леонтием.

²³ О тождественности понятий «сущность», «природа» и «воипостасное» в понятийно-терминологической системе Памфила см.: *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio* II / J. H. Decklerq, ed. Turnhout, 1989. P. 173–174.

²⁴ См.: Ibid. P. 134–135.

²⁵ См.: Ibid. VII. P. 174.

²⁶ См.: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. W., 2002. Bd. 2/3. S. 137–138.*

²⁷ Свящ. В. Соколов отмечает, что «Евлогий писал уже после выхода в свет сочинений Леонтия и, несомненно, пользовался его трудами... те идеи и та терминология, которые были пущены в научный оборот Леонтием, несомненно, были известны Евлогию, им усвоены и широко использованы в его сочинениях» (Соколов В., *свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии // Леонтий Византийский: Сб. исслед. М., 2006. С. 248). Далее свящ. В. Соколов отмечает «факт литературной зависимости Евлогия от Леонтия» (см.: Там же).

Прп. Максим Исповедник

Зависимость, особенно в области богословской терминологии, прп. Максима от Леонтия Византийского является общеизвестным фактом²⁸.

В частности, прп. Максим активно использовал в своем христологическом учении введенное Леонтием различие между понятиями «логос природы» и «[логос] бытия самого по себе»²⁹, т. е. логос ипостаси. Правда, в отличие от Леонтия, для раскрытия понятия ипостасного различия (ἡ καθ' ὑπόστασιν διαφορά) прп. Максим предпочитал использовать выражение «логос ипостасной особенности» (ὁ λόγος τῆς καθ' ὑπόστασιν ιδιότητος).

Согласно прп. Максиму, Христос, «по логосу... ипостасной особенности» (курсив здесь и далее мой. — О. Д.) (τῷ δὲ λόγῳ τῆς καθ' ὑπόστασιν... ιδιότητος) Своих частей отличаясь от крайностей, т. е. от Отца и Матери, содержит безо всякого различия единство собственной Ипостаси, полностью единое по совершенной взаимной *ипостасной тождественности* Своих частей... Одна и та же собственной ипостась частей, возникшая из соединения, вернее же, одна и та же, как прежде, так и ныне Ипостась Слова, только раньше она была беспричинна, проста и несложна, а затем по причине восприятия одушевленной и мыслящей плоти стала, не изменяясь, поистине сложной. По ней Христос, отграничиваясь от крайностей — я имею в виду Отца и Мать, — Сам делается с Собой единым, во все не содержит в Себе различия, чтобы не сделалось совершенным уничтожением *ипостасной тождественности* частей (τῆς καθ' ὑπόστασιν τῶν μερῶν ταυτότητος) возникновение *ипостасного различия* частей (τῆς καθ' αὐτὴν τῶν μερῶν διαφορᾶς), разрывающего на два лица ипостасное единство и не способное сохранить совместное личное тождество частей, которое разделяется *ипостасным различием* (τῆς καθ' ὑπόστασιν διαφορᾶς) на два лица...»³⁰.

Из приведенных рассуждений прп. Максима хорошо видно, что именно логос ипостасной особенности, в его понимании, является причиной отдельного и самостоятельного существования. Однако если одному ипостасному различию соответствует несколько различных воипостасных природ (природ в неделимом), то в отношении их «логос ипостасной особенности» становится, согласно прп. Максиму, «логосом ипостасной тождественности» (ὁ λόγος τῆς καθ' ὑπόστασιν ταυτότητος), обеспечивающим их «ипостасную тождественность». Поэтому, утверждает прп. Максим, «плоть Бога Слова не есть ипостась. Ведь никогда... она не существовала сама по себе... но всегда была воипостасной, т. к. в Нем и через Него получила начало бытия и сделалась по соединению Его плотью

²⁸ Например, см.: *Dell'Osso K. Il calcedonismo Leonzio di Bisanzio*. R., 2003. P. 135.

²⁹ См.: *Contra Nestorianos et Eutichianos* // PG 86. I. Col. 1280A.

³⁰ *Maximus Confessor. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG 91. Col. 556B–557A. Ср.: «Христос содержит и общее, и особенное; общее — в логосе сущностной тождественности крайностей с Его частями... особенное же — в логосе *ипостасной тождественности* (ἐν τῷ λόγῳ τῆς καθ' ὑπόστασιν ταυτότητος) частей, согласно которому Он отграничивается от крайностей...» (Ibid. Col. 557CD).

и соединилась с Ним по ипостаси *логосом особенности* (τῷ λόγῳ τῆς... ιδιότητος), ограничивающей ее от прочих людей»³¹.

Таким образом, согласно прп. Максиму: 1) человечество Христа является во-ипостасным, а не ипостасью; 2) Ипостась Христа тождественна Ипостаси Бога Слова до соединения; 3) данное тождество обусловлено тем, что тот же самый логос ипостасной особенности, который предвечно лично отличал Его как Бога от Отца и Святого Духа, после соединения отделяет Его как человека и от всех других людей, а вовсе не те или иные случайные свойства Его человечества.

Феодор Абу Курра³²

Подобно Леонтию, Феодор Абу Курра определенно утверждает о недостаточности природы со свойствами для образования ипостаси: «С одной стороны, существует то, что называется ипостасью, с другой же — то, что принадлежит ипостаси (ὑποστατικὸν) или относится к ипостаси (τῆς ὑποστάσεως). То, что у них общее, слагается из природы и свойств (τὸ συγκεῖσθαι ἐκ φύσεως καὶ ιδιομάτων). Различаются же они потому, что ипостась не является частью чего-либо, а *принадлежащее ипостаси является частью*. Так, например, *Петр не есть часть чего-либо*³³, т. к. он является ипостасью, тело же Петра является частью, ведь оно принадлежит Петру как относящееся к ипостаси (ὑποστατικὸν); не является ипостасью тело Петра, хотя и есть природа со свойствами (φύσις ἐστὶ μετὰ ιδιομάτων). Однако для возникновения ипостаси недостаточно сложить природу со свойствами (οὐκ ἀρκεῖ τὸ συγκεῖσθαι τὴν φύσιν τοῖς ιδιώμασιν), следует прибавить к этому [свойство] не быть частью (τὸ μὴ εἶναι μέρος). Воспринятое же одушевленное тело есть часть Христа, поэтому оно не является ипостасью, но принадлежащим ипостаси (ὑποστατικὸν)»³⁴.

Таким образом, согласно Абу Курре, ипостась, в отличие от индивидуальной природы, помимо собственно естества и отличительных свойств обладает также и свойством не быть частью чего-либо, т. е. свойством независимого и самостоятельного существования. Очевидно, что выражение «свойство не быть частью» является у Феодора точным аналогом того, что Леонтий Византийский называет «логосом бытия самого по себе», а прп. Максим «логосом ипостасной особенности».

Как следствие, Феодор вполне закономерно отрицал бытие частных природ и учил, что природа может быть только общей и всецело присутствующей в каждой из ипостасей того или иного вида. Он полагал, что отцы Халкидонского собора считали, что природа есть «общая вещь (κοινὸν πράγμα)... не являющаяся ни

³¹ Ibid. Col. 560BC.

³² Хотя Феодор Абу Курра писал уже на рубеже VIII–IX столетий, его богословские и философские взгляды представляют интерес прежде всего потому, что он был первым автором, который начал составлять богословские сочинения на арабском языке и, таким образом, явился отцом православной арабоязычной (мелькитской) традиции.

³³ Слова, выделенные курсивом, представляют собой вставку, предложенную переводчиком на латинский язык (см.: PG 97. Col. 1578D).

³⁴ См.: *Theodorus Abucara*. Opuscula 29. Disputatio cum Nestoriano // PG 97. Col. 1577D–1580A.

всеми ипостасями, ни одной ипостасью, но та, которая созерцается и считается целиком (ὅλκῳς) в каждой из ипостасей данного [вида]»³⁵. Поскольку же Феодор утверждал, что усматриваемое в ипостаси «слагается из природы и свойств», то он, несомненно, проводил логическое различие между природой в неделимом (индивидуальной природой) и собственно неделимым (ипостасью).

Философский аспект противомонофизитской полемики VI–VIII вв.

Содержание христологических дискуссий между сторонниками и противниками Халкидона в VI–VIII вв. не исчерпывалось чисто богословской проблематикой, противоборствующие стороны не только придерживались различных христологических позиций, но расходились также и в некоторых вопросах философского характера. Прежде всего это касается проблемы соотношения общего и единичного.

В отличие от халкидонитов, и Сефир, и Иоанн Филопон исходили из представления о принципиальной невозможности всецелого воплощения общего в единичном³⁶. Взгляды Филопона по этому вопросу известны лучше, нежели Сефиры. Свою точку зрения на соотношение общего и единичного Иоанн выражал посредством понятий «общая природа (сущность)» и «частная природа (сущность)». Общая природа, по Филопону, означает общий логос природы, который как таковой не актуализируется ни в каком индивидууме. Актуализация же общего логоса в конкретном индивидууме есть частная природа, которая для каждого индивидуума своя, не тождественная общей сущности и нумерически отличная от частных сущностей в других индивидуумах³⁷. Таким образом, част-

³⁵ Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acephalorum Severianorum // PG 97. Col. 1488CD.

³⁶ Подробнее о взглядах Сефира и Филопона на соотношение общего и единичного см.: Давыденков О. В. Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Иоанн Филопон (к вопросу о философской проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских соборов) // Вестник ОГУ. Серия «Новые гуманитарные исследования». 2012. № 2 (22). С. 212–216; Он же. Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Сефир Антиохийский (к вопросу о философской проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских соборов) // Ученые записки ОГУ. 2012. № 5. С. 136–141.

³⁷ Согласно Иоанну, «каждая природа (ἐκάστη φύσις) не в одинаковом смысле определяет как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле, когда речь идет об общем логосе каждой природы (τὸν κοινὸν ἐκάστης φύσεως λόγον), созерцаемом само по себе, например природы человека или лошади, и не существующем ни в каком индивидууме (ἐν οὐδενὶ τῶν ἀτόμων). В другом, когда мы усматриваем ту же самую общую природу существующей в индивидуумах и принимающей в каждом из них более частное существование (μερικωτάτην ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν λαμβάνουσαν ἕταρξιν), соответствующее не какому-либо другому, но именно этому [индивидууму] и только ему одному» (цит. по: *Ioannes Damascenus. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt* // PG. Т. 94. Col. 748AB). Некоторые высказывания Филопона дают основания считать, что он вообще склонялся к отрицанию реального бытия общих начал: «Природа, которую именуют общей, не имеет собственного существования ни в одном из существующих индивидуумов, но она есть либо вообще ничто... либо создается вне индивидуумов посредством нашего ума» (цит. по: *Van Roey A. Les Fragments trithéites de Jean Philopon* // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. № 11. P. 148).

ная сущность — «это частное существование общего в конкретной вещи», «частная копия общего логоса»³⁸.

Север, в отличие от Филопона, не высказывался прямо о том, каким образом он мыслит соотношение общего и единичного, однако его мысль можно попытаться реконструировать на основе высказываний его последователей. Так, видный современный севирианский богослов Якоб Метью пишет: «Ὑπόστασις есть конкретное существо, возникающее как результат индивидуализации οὐσίας. Индивидуализируясь, οὐσία в своем совершенстве приходит в конкретное существование, и когда это происходит, ὑπόστασις получает свое πρόσωπον. Другими словами, индивидуализированная οὐσία, или ὑπόστασις, выражает внутреннюю реальность объекта, а лицо — его внешний аспект. Каждый член класса... как ипостась не может быть отличен от другого члена того же класса. Члены одного класса отличаются между собой только посредством πρόσωπον... Таким образом, на уровне чистой ипостаси (pure hypostasis) все люди, например, одинаковы»³⁹.

Нетрудно увидеть, что это фактически филопоновская схема, отличия только в терминологии: частной сущности у Филопона у Я. Метью четко соответствует «чистая ипостась», которая является результатом индивидуализации общей οὐσίας и представляет собой некую идеальную единичность, предшествующую, по крайней мере логически, появлению конкретной вещи. Последняя возникает, когда чистая ипостась получает свое πρόσωπον, т. е. совокупность приводящих свойств, отличающая данную вещь от других вещей того же вида.

Сравнение взглядов халкидонитов и севириан на соотношение общего и единичного показывает, что, в отличие от халкидонитов, севириане пытаются выразить различие между общим и единичным, оставаясь в пределах одного онтологического уровня — природного. Понятие ипостаси (частной природы) в их системе содержательно не выводится за пределы понятия «природа». Если для халкидонитов возникновение новой единичности означает переход от природного бытия к ипостасному, то, согласно монофизитам, единичное есть результат актуализации (Филопон) или индивидуализации (Я. Метью) общей природы (сущности). Таким образом, переход от общего к единичному не предполагает выхода за пределы собственно природного бытия, общая и частная природы оказываются лишь различными способами бытия природы. Тогда как для халкидонитов единичное может быть только ипостасью, природы же (сущности) — только общими и воипостасными⁴⁰. С точки зрения сторонников Халкидона, частные природы метафизически невозможны.

³⁸ Беневич Г. И. Иоанн Филопон // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 24. С. 642.

³⁹ Mathew J. Christology of Severus of Antioch mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies. Salzburg, 2001. P. 78. Свою точку зрения Я. Метью рассматривает как мнение самого Севера, утверждая, что для последнего «ипостась есть частная сущность» (hypostasis is the particularized ousia) (см.: Ibid. P. 19–20).

⁴⁰ Это теоретическое расхождение можно проиллюстрировать на примере различного понимания Боговоплощения. Для халкидонитов Боговоплощение — это соединение в Ипостаси Слова двух общих природ божества и человечества, которые являются воипостасными, но ни в коем случае не ипостасями. Таким образом, в халкидонитской христологии единичность и двойственность во Христе относятся к двум различным онтологическим уровням — ипостасному и природному соответственно. Поэтому в христологии халкидонитов единич-

Для халкидонитов, поскольку в их учении понятие ипостаси, с которым и связано представление о бытии единичного, во-первых, не «сводится» к понятию природы с особенностями, а во-вторых, предполагает всецелое воплощение общей видовой природы во всех представителях видов, соотношение между природой и ипостасью в логическом и онтологическом плане не только не совпадает, но даже оказывается противоположным. В логическом порядке ипостась, естественно, «меньше» природы. Природа как видовое понятие охватывает все множество ипостасей одного вида, которые находятся «под видом». В плане же онтологическом получается наоборот: ипостась «больше», чем природа, так как структура ипостаси, помимо общей природы, включает также приводящие свойства и логос ипостасного различия (логос ипостаси).

В отношении же севириан можно говорить о тождестве логического и онтологического. И в онтологическом плане общая природа, охватывающая множество ипостасей и взаимно их связующая, «больше» ипостаси. Ипостаси причастны виду, но ни одна из них не может заключать его в себе всецело, ибо каждая обладает не самой общей природой, но лишь точной ее копией.

Таким образом, говоря об общей природе, халкидониты и севириане имеют в виду существенно различные вещи. Для севириан это καθόλου φύσις вида — вид в целом, но понимаемый не как простая сумма отдельных монад (учение о collectio), а как некое реальное единство, охватывающее всех представителей вида. Реальность общей природы обязательно мыслится монофизитами как включающая в себя действительное бытие всего множества соответствующих этой общей природе частных природ (ипостасей). На этом основан общий для Севира и Иоанна Филопона аргумент в полемике с халкидонитами, согласно которому признание общего характера божества и человечества во Христе означало бы воплощение всей Пресвятой Троицы во всем множестве человеческих ипостасей⁴¹. Для халкидонитов же это κοινή φύσις вида, пребывающая реально во всех представителях вида (хотя и не вне них) в качестве предмета их общего обладания, причем присутствующая в каждом из них целиком, без какого-либо разделения или умножения.

Севирианское понимание общей природы находится в точном соответствии с понятием «частная природа» (μερικὴ φύσις). С халкидонитским же пониманием общей природы коррелирует понятие «природа в неделимом» (φύσις ἐν ἀτόμῳ), которая, включая в себя общую природу и индивидуальные особенности, являемость и двойственность не противоречат одна другой, но друг друга дополняют. Севириане же мыслят Воплощение как непосредственное сочетание (сосложение) двух частных природ-ипостасей (Бога Слова и одного из представителей человеческого рода), результатом которого становится образование единой сложной природы-ипостаси Бога Слова (Христа). В этой единой природе двойственность полностью не исключается, но ее допускается усматривать только на уровне природного свойства (качества) божества и человечества. Таким образом, севириане пытаются выразить единичность и двойственность во Христе, оставаясь в пределах одного онтологического уровня — природного, отсюда и характерное для монофизитской мысли «блуждание в неразрешимых противоречиях» (Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122).

⁴¹ Этот аргумент встречается многократно, как у Севира (например, см.: *Contra impium Grammaticum I—II*. Louvain, 1938. P. 129), так и у Филопона (например, см.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt* // PG. 94. Col. 748C—749A).

ется внутренним содержанием ипостаси. Природа в неделимом является воипостасной и тем существенно отличается от обладающих самостоятельным существованием частных природ.

Эти различия халкидонитской и монофизитской мысли вполне отчетливо осознавались последующими диофизитскими полемистами с монофизитством. Феодор Абу Курра, например, писал: «Кто-нибудь вновь скажет, что существует природа общая и [природа] индивидуальная (τὴν φύσιν κοινὴν καὶ ἰδικήν), и общая природа — это все ипостаси (αἱ ὑποστάσεις πᾶσαι), а индивидуальная — это одна ипостась... Слово же истины, исповедание единомысленных святых отцов, собравшихся в Халкидоне, установило, что природа это и не все ипостаси вместе (οὐκ ἔστιν ἡ φύσις αἱ ὑποστάσεις... πᾶσαι), и не одна ипостась, но природа всегда существует в своей единице (ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐνάδος)»⁴². Очевидно, что в данном случае слово «единица» имеет у Абу Курры то же значение, что и «неделимое» у Леонтия Византийского.

Подводя итог, можно выделить следующие различия философского характера между сторонниками и противниками Халкидона:

1) по крайней мере с середины VI столетия в рамках их христологических систем происходит формирование существенно различных концепций ипостаси. Если, с точки зрения халкидонитов, внутренняя структура ипостаси описывается формулой *ипостась = общая природа + комбинация акциденций + ипостасное различие (логос бытия самого по себе, логос ипостаси, логос ипостасной особенности)*, то для противников Халкидона ипостась есть сочетание частной природы (сущности) и акциденций;

2) халкидонитская концепция ипостаси полностью вписывается в диофизитскую универсальную понятийно-терминологическую систему, в которой термины «сущность» и «природа» всегда обозначают общее, а термины «ипостась» и «лицо» — единичное. Севирианская же концепция ипостаси, основанная на понятии «частная природа», содержательно не выведившая понятие ипостаси за пределы понятия «природа», была способна лишь усилить терминологическую путаницу и в без того достаточно громоздкой и несовершенной понятийно-терминологической системе севирианского монофизитства и создать такие логические тупики, в результате поиска выходов из которых во второй половине VI в. монофизитский мир разделился на десятки враждебных друг другу сект⁴³;

3) у халкидонитов и севириан имело место различное понимание индивидуации. Это различие состоит в том, что а) халкидониты понимают индивидуацию либо как образование новой ипостаси, либо, как, например, в случае Боговоплощения, восприятие природы прежде существовавшей Ипостасью⁴⁴, в то

⁴² См.: *Theodoros Abucara*. Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia // PG 97. Col. 1509D–1512B.

⁴³ О разделении монофизитства в VI столетии и о классификации монофизитских сект этого периода см.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 332–358; *Лурье В. М.* История Византийской философии. СПб., 2006. С. 177–248.

⁴⁴ Диофизитские авторы не оперируют такими идеальными объектами, как «чистая ипостась», т. е. результат наложения ипостасного различия на общую природу без участия акциденций, или «чистая природа с особенностями», не «привязанная» ни к какой ипостаси. В их понимании ипостась образуется сразу как единое целое в результате сочетания всех трех не-

время как у севириан индивидуация понимается как становление общей природы природой частной, т. е. как появление некой идеальной единичности прежде возникновения ипостаси;

б) в концепции халкидонитов акциденции играют в образовании ипостаси, а значит и в индивидуации, существенную роль. С диофизитской точки зрения невозможно возникновение единичного без участия акциденций. И если акциденции не могут быть названы причиной образования ипостаси, таковым является ипостасное различие (логос ипостаси), то они выступают как *необходимое условие* появления новой единичности. В севирианстве же образование ипостаси мыслится как результат привождения акциденций в уже ранее данную идеальную единичность — частную природу (сущность). Таким образом, возникновение новой единичности происходит без всякого «участия» акциденций. Такое различие следует признать вполне закономерным. Для халкидонитов каждая ипостась содержит в себе общую природу во всей полноте, поэтому если бы были возможны «идеальные» ипостаси, состоящие только из общей природы и ипостасного различия, то в таком случае все вещи фактически существовали бы по образу Лиц Троицы. Поэтому для того, чтобы тварные вещи могли действительно существовать во времени и пространстве, необходимо нечто такое, что разграничивало бы и различало единосущные ипостаси между собой. Таковым «нечто» в халкидонитском понимании и являются акциденции⁴⁵. Иными словами, для возникновения единичной вещи общая природа должна стать *природой индивидуальной (природой в неделимом)*. Для севириан же любая частная природа самоипостасна. Поскольку же она сама по себе уже обладает свойствами самостоятельного и отдельного существования, то и не нуждается в акциденциях для того, чтобы быть единичной.

Анализ христологических споров эпохи Вселенских соборов показывает, что эти дискуссии не ограничивались исключительно теологической проблематикой, но имели также и существенный философский аспект. При этом следует отметить, что древние христианские мыслители с помощью философских средств решали не собственно теологические, а философские проблемы, причем именно свои, «то есть порожденные внутри своего догматического мира, а не пришедшие извне»⁴⁶. Примером такого решения философских проблем, возникших в процессе развития богословской науки, может служить сформировавшийся в диофизитской традиции VI–VIII вв. взгляд на соотношение общего и единичного, основанный, с одной стороны, на четком различении понятий «природа» и «ипостась», а с другой — на разработке таких концепций, как «природа в неделимом» и «воипостасное», чего не наблюдалось не только у представителей других христианских конфессий (несториане, севириане), но и у необходимых элементов ее внутренней структуры: общей природы, акциденций и ипостасного различия.

⁴⁵ Поэтому свт. Евлогий Александрийский и говорит об «общей природе с отделяющими ее от других особенностями» (*Defensiones // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. P. 210). Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «две ипостаси не могут не различаться между собой привождающими признаками, если они различаются по числу» (*Dialectica* 30 // PG 94. Col. 596A).

⁴⁶ *Доброхотов А. Л.* Философия и христианство // Сб. докладов конференции «Христианство и философия». М., 2000. С. 18.

тичных языческих философов. Данный факт подтверждает мнение о том, что в Средние века «влияние... теологических убеждений» не было «для философии... вредным», напротив, «религиозная вера... расширила спектр философской проблематики... иудео-христианская традиция оказывала мощное оплодотворяющее и стимулирующее влияние, предлагая свежие проблемы и точки зрения»⁴⁷.

Ключевые слова: Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, Максим Исповедник, Феодор Абу-Курра, христология, индивидуальная природа, ипостась, Халкидонский собор, дифизиты, монофизиты.

THE CONCEPT OF «INDIVIDUAL NATURE» IN THE DYOPHYSITE TRADITION AFTER LEONTIUS OF BYZANTIUM

O. DAVYDENKOV

The author investigates the presence of the concept of «individual nature», introduced by Leontius of Byzantium, in the works of such dyophysite theologians of the 6th–9th centuries as Leontius of Jerusalem, St. Eulogius of Alexandria, Pamphilus of Alexandria, St. Maximus the Confessor and Theodore Abu Qurrah. The author traces the influence of this and some other Christological ideas which emerged in the dyophysite Christology of the 6th century (e. g. the notion of «*enhypostatos*»), in shaping a new understanding of the hypostasis in the Orthodox dyophysite tradition of the time. Besides, the author deals with the philosophical aspect of the polemics between supporters of the Council in Chalcedon and its adversaries. Special attention is paid to the impact which had the concepts of «common nature» (dyophysites) and «particular nature» (Severus of Antioch, John Philoponus) on the Christological discourse. It is precisely the influence of these concepts that brought about substantial difference between the Orthodox and the Monophysites in their understanding of the hypostasis. If champions of Chalcedonian theology described the internal structure of the hypostasis using the formula «hypostasis = common nature + combination of accidental properties + hypostatic difference (the logos of the hypostasis, the logos of the hypostatic peculiarity)», those who opposed the Council of Chalcedon viewed the hypostasis as a combination of the particular nature and accidental properties. The different conceptions of the hypostasis, in their turn, influenced the structure of the Chalcedonian and Monophysite Christologies in general, contributing much to the difference between them. Thus, the author comes to the conclusion that an important role in the Christological discussions during the epoch of the Ecumenical Councils was played by the philosophical factor.

⁴⁷ Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 14–15.

Keywords: Leontius of Byzantium, Leontius of Jerusalem, Maximus the Confessor, Theodore Abu Qurrah, Christology, individual nature, hypostasis, Council of Chalcedon, Dyophysites, Monophysites.

Список литературы

1. *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies*. 2002. № 10. 2. P. 245–265.
2. *Dell’Osso K.* Il calcedonismo Leonzio di Bisanzio. R., 2003.
3. *Gray P.T.R.* Introduction // *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testemonies of the Saints and Aporiae* / P. T. R. Gray, ed., trans. Oxford, 2006. P. 38–40.
4. *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. W., 2002. Bd. 2/3.
5. *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962.
6. *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // *Journal of Theological Studies*. 2001. № 52. P. 637–657.
7. *Mathew J.* Christology of Severus of Antioch mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies. Salzburg, 2001.
8. *Van Roey A.* Les Fragments trithéites de Jean Philopon // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. 1980. № 11. P. 135–163.
9. *Wesche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // *St. Vladimir’s Theological Quartely*. 1987. Vol. 31. P. 65–95.
10. *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ.* Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως, 3. 11. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 246–248.
11. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // *Православная энциклопедия*. М., 2010. Т. 24. С. 635–646.
12. *Беневич Г. И.* Предисловие // *Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемиические сочинения*. Краснодар, 2011.
13. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4.
14. *Давыденков О. В.* Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Иоанн Филопон (к вопросу о философской проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских Соборов) // *Вестник ОГУ. Серия: «Новые гуманитарные исследования»*. Орел, 2012. № 2 (22). С. 212–216.
15. *Давыденков О. В.* Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Севир Антиохийский (к вопросу о философской проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских Соборов) // *Учёные записки ОГУ*. 2012. № 5. С. 136–141.
16. *Давыденков О., прот.* Концепция «индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. Вып. 3 (47). М., 2013. С. 7–17.
17. *Доброхотов А. Л.* Философия и христианство // *Сб. докладов конференции «Христианство и философия»*. М., 2000. С. 5–21.
18. *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006.
19. *Коплстон Ф. Ч.* История средневековой философии. М., 1997.
20. *Ларше Ж.-К.* О письмах святого Максима // *Прп. Максим Исповедник. Письма*. СПб., 2007.
21. *Лурье В. М.* История Византийской философии. СПб., 2006.

22. *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000.
23. *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии // Леонтий Византийский: Сб. исслед. М., 2006.