

Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть первая*

О. Н. Ноговицин

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук,
Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, 25/14

Для цитирования: Ноговицин О. Н. Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть первая // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 585–599. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.402>

В публикации представлена первая часть исследования, в котором рассматриваются идея Севира Антиохийского о преобразовании языка богословия от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Согласно Севиру, воплощение Бога Слова требует изменения и в богословском языке описания и исповедания этого центрального для христианства догмата по сравнению с тем языком, который прояснился в умозрениях Отцов-каппадокийцев применительно к описанию человеческим словом и исповедания догмата единосущия ипостасей Троицы. Проект преобразования понятийного содержания богословского языка составляет фундаментальный аспект всей системы понятий богословия Севира, однако существует лишь два текста, в которых этот проект представлен как специфическая идея реформы богословского языка, инициированная мистическим актом изменения природы вещей в событии воплощения: текст сохранившегося фрагмента третьего письма Севира к игумену Иоанну и 3-я глава трактата Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира», в которой данная идея Севира формулируется севирианским оппонентом Леонтия и в ходе диалога Леонтий дает на нее свой пространственный критический ответ. В первой части исследования содержание этих текстов рассматривается с точки зрения богословского и исторического контекста смены этапов монофизитской полемики.

Ключевые слова: Сефир Антиохийский, Леонтий Византийский, монофизитство, халкидонизм, христология, триадология, природы и имена.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263 «Формирование понятия “теологии” как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V — начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности».

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2022
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2022

В этой статье мы обратимся к не слишком хорошо задокументированному, но крайне важному моменту христологической полемики первой половины VI в. между диофизитами и монофизитами, развернувшейся вокруг решений Халкидонского собора 451 г., к мотиву и принципу, как его трактует признанный лидер монофизитской партии этого времени — Севир Антиохийский (465–538), перемены, или обновления, имен при переходе от тайны «богословия» (триадология) к тайне божественного домостроительства-ойкономии (христология). Согласно Севиру, воплощение Бога Слова требует изменения также и в богословском языке описания и исповедания этого центрального для христианства догмата по сравнению с тем языком, который прояснился в умозрениях Отцов-каппадокийцев применительно к описанию человеческим словом и исповеданию догмата единосущия ипостасей Троицы, означающего, что общая сущность = природа божества проявляет себя в индивидуальных ипостасях Отца, Сына и Святого Духа. Защищая монофизитскую модель толкования авторитетной формулы Кирилла Александрийского $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon \ \theta\epsilon\omicron\upsilon \ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon \ \sigma\epsilon\varsigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ («одна природа Бога Слова воплощенная»), согласно которой соединение ($\acute{\epsilon}\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) божественной и человеческой природ представляет собой их сложение (составление) ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\omicron\varsigma$) и дает в качестве продукта одну природу Христа, равную ипостаси, Севир утверждает жесткое различие между использованием понятия «природа» в триадологии и христологии: если в богословии (в собственном смысле как учении о Троице) слово «природа» ($\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) означает общее или общую природу Божества в отношении ее частных субъектов, т. е. трех индивидуальностей — ипостасей, или Лиц, Троицы (хотя может по традиции означать и частное существование ипостасей), то в ойкономии «природа» имеет единственное значение — индивидуального сущего, как и ипостась. Такое преобразование языка шло вразрез с длительной философской и богословской традицией и повлекло еще и дополнительное изменение, касающееся области применения понятия «сущность» ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$): поскольку и «природа», и «сущность» традиционно использовались как понятия взаимозаменяемые и контекстуально способные принимать значения как общего (родо-видового) понятия, так и частного (индивида), Севиру пришлось отказаться и от использования понятия сущности в значении индивидуального для всей области богословия и оставить за ним только значение общего. Кроме того, в силу рассмотрения Христа в качестве соединения двух индивидуальных природ = ипостасей, в христологии для Севира отчасти разошлись также и значения понятий лица и ипостаси: «лицо» ($\pi\rho\beta\omega\lambda\omicron\nu$) в христологической терминологии Севира стало означать только самостоятельную природу = ипостась Слова, поскольку у человечества Христа в принципе не может быть самостоятельности, а человеческая ипостась Христа в узком смысле несамобытной ипостаси — только мыслимую в одной природе = ипостаси Христа индивидуальность человека, с которым Слово соединилось.

Проект преобразования понятийного содержания богословского языка составляет фундаментальный аспект всей системы понятий богословия Севира, однако существует лишь два текста, в которых этот проект представлен в особой смысловой модальности, дополняющей экзегетический и полемический по отношению к халкидонитам и крайним монофизитам контекст истолкования Писаний, в котором проделанное Севиром распределение значений понятий природы, сущности и ипостаси могло быть непосредственно оправдано в рамках самого истолкования: полученными в результате герменевтической работы над текстами указаниями на преимущественные способы словоупотребления авторитетных отцов и на частные случаи присутствия слов с выраженными омонимичными значениями в их словаре. В этих двух текстах идея реформы богословского языка Севира предстает не просто как инструмент очищения языка Писаний, исходя из усмотрения их истинного смысла, но в качестве следствия мистического акта изменения природы вещей в событии воплощения. В такой модальности демонстрации этой идеи пришествие Христа запустило процесс преобразования языка выражения божественных и связанных с ними человеческих вещей, завершением которого должно стать богословие самого Севира. Это, во-первых, текст сохранившегося фрагмента третьего письма Севира к игумену Иоанну и, во-вторых, 3-я глава трактата Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира», в которой данная идея Севира формулируется севирианским оппонентом Леонтия и в ходе диалога Леонтий дает на нее свой пространственный критический ответ. Далее в рамках всего исследования в целом мы проанализируем эти тексты с точки зрения исторического контекста смены этапов монофизитской полемики, а также богословского и философского содержания представленных в них идей и полемической аргументации. Что же касается представленной ниже первой части исследования, то в ней мы обратимся к решению первой из заявленных задач, а именно рассмотрим богословский и исторический контекст полемики монофизитов и халкидонитов, в котором указанные тексты получили свое значимое место, а выраженная в них идея преобразования языка богословия — характерную для нее формулировку и догматическое определение.

Богословский и исторический контекст функционирования идеи Севира о преобразовании языка богословия в христологической полемике первой половины VI века

Несомненно, помимо защиты монофизитского истолкования формулы Кирилла Александрийского, важнейшего для монофизитов авторитета, идея Севира о преобразовании языка богословия исходила из желания отстоять собственную позицию севириан, и здесь требование буквального следования слову авторитета Кирилла, назвавшего Христа «одной при-

родой», наряду со стремлением удержать во Христе различие божества и человечества, видимо, по мысли Севира, как нельзя лучше могли быть удовлетворены реализацией задуманной им реформы в языке догматического богословия. Однако Севир не мог просто указать на воплощение как на такое экстраординарное событие в судьбе мира, которое требует сведения двойного значения понятия природы к единственному (и заодно соответствующей деформации значения понятия сущности) при переходе к высказываниям о домостроительстве Христа. Идея такого преобразования должна была быть подкреплена истолкованием всего корпуса христологических высказываний авторитетных отцов, и в этом виде программа исправления языка богословия, конечно, не могла не вступать в противоречие с их словоупотреблением. Однако ее необходимо было реализовать для установления догматов и устранения чреватых еретическими подлогами и искажениями веры двусмысленностей в толковании Писаний. Сам принцип истинности святоотеческих текстов при этом не должен был быть поставлен под вопрос. Но нужно было выделить основное значение терминов богословского языка — остальные признавались метафорическими, ведущими к омонимии в понимании догматов и вторичными, — и сквозь них из контекста самих высказываний проявить силу главного и ведущего смысла. Такая задача толкования, по существу, определяет форму всех текстов Севира: они наполнены пространными цитатами из основных христологических и триадологических текстов традиции с преимущественным вниманием к Кириллу Александрийскому и далее, по убывающей, к Каппадокийцам, Афанасию Великому и другим авторам, и все это многообразие цитат и их толкований в христологических и триадологических текстах Севира было направлено к одной цели: показать, что отцы, несмотря на некоторые отклонения, и в самом деле разделяли его концепцию о тезаурусе основных богословских понятий.

По существу, реализуя свою идею, с одной стороны, Севир старался прояснить основную тенденцию монофизитского богословия, сводившуюся к утверждению об одной природе Христа, а с другой — деление значений природы и сущности между христологией и триадологией, видимо, с его точки зрения, позволяло избежать двух опасных крайностей: 1) несторианства, принимавшего две ипостаси = природы во Христе (откуда проистекало неприятие монофизитами халкидонитского исповедания двух природ в одной ипостаси Христа), и 2) полного упразднения в нем различия божественного и человеческого начал (чем, в свою очередь, было чревато радикальное исповедание одной природы), поскольку обе эти позиции ставили под сомнение сотериологический смысл воплощения.

Во-первых, сформированная Севиром модель богословского языка позволяла, в противовес халкидонитской критике, сохранить ясное указание на наличие свойств божества и человечества в одном Христе: согласно доктрине Севира, Христос есть соединение предвечного Слова, т. е. одной из ипостасей божественной природы (или сущности), и индивидуально-го человека, однако без того, чтобы такой человек предсуществовал акту

воплощения и был самостоятельной ипостасью (или лицом), в этом соединении участвующей, ведь таковой выступает только Слово¹. Принципиальным для Севира, как, впрочем, и для халкидонитов, было понимание возникновения Христа как реального процесса зачатия, вынашивания и рождения Богочеловеческого субъекта — от плоти Марии и нематериальной сущности уже предвечно рожденного Слова, которое соединилось с ее человеческой плотью в этом акте. Поэтому, чтобы подчеркнуть, что Христос сложен из двух индивидуальных природ, принадлежащих двум разным родам (или «природам» в значении общего и «видам» в философской классификации)² индивидов, свойства которых в Нем сохраняются, он полностью отказывается от возможности использования формулы «из двух сущностей» и в полемике с халкидонитами в противовес формуле Халкидонского ороса «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν) выдвигает формулу «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων)³. Определенный момент

¹ О понятии человечества Христа как «несамобытной ипостаси», которую Слово усваивает в акте воплощения, и о причинах отказа Севира от формулы «из двух лиц» см.: Давыденков О., *иерей*. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2007. С. 84–93 (см. там же ссылки на литературу по этому вопросу).

² Для языка богословов VI в. (как и ранее, и позднее), в частности для Севира, характерно использование понятия γένος в значении «вида» философской классификации. В основе такого словоупотребления, вероятнее всего, лежало обыденное словоупотребление, указывающее на грамматическое значение γένος как совокупности индивидов одного происхождения. Подобное понимание природы в общем смысле и рода — общее место многих богословских текстов этого времени. Для Севира такое значение γένος носит терминологически устойчивый характер.

³ Во втором письме к комиту Экумению сам Сефир так объясняет свой отказ от формулы «из двух сущностей»: «...мы не отрицаем, как мы писали в других письмах по различным случаям, что мы часто встречаем мужей, которые обозначают ипостаси именем сущности. Исходя из этого [словоупотребления] Григорий Богослов в [первом] письме к Кледонию... назвал ипостасное соединение соединением по сущности, говоря так: “Если кто говорит, что оно [божество во Христе] как в пророке действовало по благодати (κατὰ χάριν ἐνπυρρῆκεναι), а не соединилось [с человечеством в нем] и не сопрягается [теперь] по сущности (κατ’ οὐσίαν), [таковой] да останется пуст для лучшего [в нем] действия, и больше того — полон противоположного”. И мудрый Кирилл во втором письме к Суккенсу называет человечество, которое было соединено с Богом Словом, сущностью, говоря: “Ведь, если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали и не прибавили, что она ‘воплощенная’, но как бы допустили помимо этого, тогда, вероятно, не были бы лишены убедительности слова притворно вопрошающих: ‘Где совершенство Его человечества?’; или: ‘Каким образом в Нем существует сообразная нам сущность (ἡ καθ’ ἡμᾶς οὐσία)?’ Но поскольку и совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность (τῆς καθ’ ἡμᾶς οὐσίας) внесено через это слово ‘воплощенная’, то пусть они прекратят опираться на надломленную трость (4 Цар 18:21; Ис 36:6)”. Однако говорить, что Еммануил “из двух сущностей” так же, как мы исповедуем, что Он — “из двух природ”, даже если понимать сущности как ипостаси, мы избегаем как того, что ненаучно, и потому что не нашли достаточного количества свидетельств у богоносных отцов» (*Severus Antiochenus. Epistula 2 // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and transl. by E. W. Brooks. Paris: Brepols, 1916. P. 20–21; цит. с изм. и доп. по: Шуккин Т. А. Сефир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской*

двусмысленности, присутствие несторианского подтекста и намека на уступку халкидонитам, содержащихся в этой формуле, по всей видимости, не способствовали ее популярности у первого поколения монофизитов⁴: введенное Севиром четкое терминологическое разделение на общую сущность божества и столь же общую сущность человечества до соединения и индивидуальную природу Христа, составленную из двух индивидов, включенных в совокупность индивидов той и другой сущности, после соединения, кажется, вполне компенсировало все возможные упреки в отношении догматического использования данной формулы. При этом сохранение понятия природы в ее двойном значении до соединения и применительно к вещам этого мира позволяло подчеркнуть индивидуальность природ, из которых был сложен Христос, и одновременно характер принадлежности этих индивидуальных природ к природам = сущностям божества и человечества, взятым в смысле общего, т. е. как совокупность лиц Троицы и совокупность всех людей⁵. Хотя сохранение двусмысленности значения понятия природы до соединения, несомненно, вело к другой понятийной двусмысленности, поскольку выделить никогда самостоятельно не существовавшую индивидуальную природу = ипостась человечества во Христе можно было только в мысли (*ἐν ἐπινοίᾳ*)⁶, притом что наличие ее свойств в Нем необходимо было признать за очевидность (Он ел, пил, спал, утомлялся, страдал).

мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2 т. М.: Никея; СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. Т. 1. С. 640; вставки на греч. по: *Gregorius Nazianzenus. Epistula 101 (Ad Cledonium) 22* // Grégoire de Nazianze. *Lettres Théologiques* / introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon. Paris: Édition du Cerf, 1974. P. 46; *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46.4* // ACO I.1.6 (No. 76). P. 160.19–24 (Acta conciliorum oecumenicorum. Vol. I–II / ed. by E. Schwartz. Berolini et Lipsiae: W. de Gruyter, 1914–1940); рус. пер. цитаты из Кирилла: Юлаев Ф., иером. Свт. Кирилл Александрийский. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. с др.-греч., предисл. и прим. иеромонаха Феодора (Юлаева) // Богословский вестник. 2010. № 10. С. 28). По существу, Севир указывает здесь на то, что даже его излюбленные авторы, Григорий Богослов и Кирилл Александрийский, в своих важнейших, постоянно им цитируемых христологических текстах употребляли понятие сущности там, где следовало сказать «природа», но, как он полагает, нечетко и изредка, и это, во всяком случае, не соответствует верному словарю богословской науки.

⁴ Об этом см.: *Lebon J. Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain: J. Van Linthout, 1909. P. 401–407.

⁵ См. фрагмент письма к Марону, единственный в этом роде сохранившийся, хотя и не полностью, текст, в котором Севир в одном месте определяет все три понятия — сущности, природы и ипостаси: *Severus Antiochenus. Epistula 6* // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and trans. by E. W. Brooks. Paris: Brepols, 1916. P. 26–28.

⁶ О мысленном различии природ, из которых сложен Христос, у Севира в контексте восточной богословской традиции см.: *Давыденков О., иерей*. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. С. 218–230 (там же ссылки на литературу по этому вопросу).

Во-вторых, идея замысленной Севиrom реформы подкреплялась и внутримонафизитской полемикой с крайними монофизитами Юлианом Галикарнасским и Сергием Грамматиком, которые в противовес мнению севириан утверждали во Христе не только одну природу, ипостась и действие (ἐνέργεια), но и сущность и свойство (ιδιότης), что означало, с точки зрения Севира, либо отказ от реальности воплощения и признание только видимости человечества Христа (случай Юлиана Галикарнасского, полагавшего тело Христа нетленным с самого рождения), либо полное смешение (μίξις, κράσις) божества и человечества во Христе как совершенно новой природе (случай Сергия Грамматика)⁷. Сефир, как мы уже отметили, явно пытался пройти между крайностями понимания воплощения: между позицией диофизитов, исповедовавших две природы во Христе, чреватой, с точки зрения всех монофизитов, несторианством, и признанием совершенной новизны природы Христа, в которой в одной ипостаси смешиваются свойства обеих природ, так что получается единственная ипостась новой богочеловеческой сущности, со своим собственным определяющим и выражающим ее бытие свойством. Ответом на эту апорию стало учение Севира о двух свойствах или природных качествах и одном действии Христа⁸.

Связь идеи обновления имен в богословии и события воплощения, которое придает этой идее мистический смысл, раскрытый в нормативных требованиях Севира к истолкованию Писания и оценке языка Отцов, как экзегетическая модель, противостоящая иным актуальным во времена Севира моделям, очевидна. Однако сам Сефир, как правило, последовательно не акцентировал внимание на этом моменте. Обыкновенно речь у него идет о связи толкования события воплощения на новом богословском языке, им выстроенном, с формулировками Кирилла Александрийского, включающими понятие одной природы Слова, и близкими им у Кирилла и у других Отцов, т.е. идея обновления имен уже как бы подразумевает-

⁷ *Severus Antiochenus. Adversus Apologiam Juliani* 19, 21 // *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. L'Adversus Apologiam Juliani / éd. critique, texte syriaque, trad. latine par R. Hespel. Louvain: Peeters, 1969. P. 281, 292 (сирийский текст); 247, 256–257 (лат. перевод); *Severus Antiochenus. Epistula ad Sergium* 3 // *Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae* / ed., interp. by J. Lebon. Louvain: Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 1949. P. 157–177 (сирийский текст); 120–136 (лат. перевод). См. также: *Torrance I. R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. Norwich: Canterbury Press, 1988. P. 42–49, 135–139.

⁸ Сефир использует слово *ιδιότης* в трех значениях: 1) во мн. ч. для обозначения множественности свойств божества и человечества во Христе, 2) в ед. ч., когда указывает на целостность бытия отдельной самостоятельной ипостаси, и 3) в формуле «свойство в смысле природного качества» (*ιδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ*), служащей для указания на то, что божественная и человеческая природы, соединившиеся во Христе, сохраняются в нем как свойства, не будучи смешанными, но и не будучи разделенными в качестве самостоятельных природ = ипостасей. Об этих различиях и учении об одном действии Христа см.: *Давиденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ*. С. 139–190, 206–218 (там же ссылки на литературу по этому вопросу). См. также: *Говорун С. Н. Сефир Антиохийский о единой энергии и воле Христа* // *Церковь и время*. 2005. № 3 (32). С. 188–205.

ся в экзегетико-полемической процедуре толкования конкретных текстов и поэтому мистический контекст необходимости осуществления такого обновления оказывается скрыт. Во всяком случае, как уже было отмечено, мы имеем только один текст Севира, который может быть истолкован непосредственно в этом ключе. Это фрагмент третьего письма Севира к игумену Иоанну, сохранившийся в авторитетных катенах «Учения Отцов»⁹ и знаменитый тем, что в нем впервые в дошедших до нашего времени памятниках святоотеческой традиции упоминаются сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита — главного для всего христианского мира мистагога божественных именовании, и цитируется его четвертое письмо. Сефир в этом фрагменте утверждает следующее:

Как мы уже подробно написали в других сочинениях, под словами мудрейшего Дионисия Ареопагита, “поскольку после того как Бог стал мужем, Он явил нам некую новую богомужную энергию (*καινήν τινα τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν*)”, мы мыслили и мыслим одну и сложную [природу], которая не может нами мыслиться иначе, поскольку для нее всякая двоица нелепость. Мы также исповедуем ставшего мужем Бога *новым образом* (*καινοπρεπῶς*) явившим эту одну природу и богомужную ипостась (*μία... φύσιν καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν*), как и одну природу Бога Слова воплощенную. Ибо слово домостроительства, *обновив* природы, *вместе с ними обновило* и именованя (*ὁ γὰρ τῆς οἰκονομίας λόγος καινοτομήσας τὰς φύσεις συνεκαινοτόμησεν αὐταῖς καὶ τὰς προσηγορίας*). Итак, поскольку один Христос, одной, потому что принадлежит Ему одному, природой и ипостасью и сложной энергией именуемое, «на горе высокой» (Иез 20:40), взойдя, мы будем провозглашать, анафематствуя также и всех тех, кто в Нем исповедует двоицу природ и энергий после соединения (*μετὰ τὴν ἐνωσιν*)¹⁰.

Как видно из текста, согласно Севиру, «слово домостроительства» Христова, т. е. само событие воплощения, в Нем обновляет природы Слова и человека и вместе с этим обновляет и имена, так что Христос один по своей одной природе, и ипостаси, и сложной энергии, и это есть ос-

⁹ Как правило, в исследовательской традиции этот текст рассматривается в контексте учения Севира об одном действии Христа или в связи с вопросом об отношении Севира к текстам Псевдо-Дионисия: первоначально дело дошло даже до того, что в большой статье 1928 г. Й. Штиглмайер использовал его для обоснования своего предположения о том, что под именем Дионисия Ареопагита скрывался именно Сефир; позднее Дж. Лебон доказательно опроверг это предположение и показал беспочвенность использования указанного фрагмента письма Севира в подобном предпринятии: *Stiglmayr J. Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. Zweiter Artikel // Scholastik. 1928. Vol. 3 (2). P. 175–176, 177; ответ Лебона: Lebon J. Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche // Revue d'Histoire Ecclésiastique. 1930. Vol. 26 (4). P. 892–895. На этот фрагмент как на яркое выражение концептуального для учения Севира характера терминологической ревизии языка богословия при переходе от тайны богословия к тайне домостроительства указывает прот. Олег Давыденков: *Давыденков О., иерей. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. С. 84.**

¹⁰ *Severus Antiochenus. Epistula 3 ad Johannem abbatem / Doctrina Patrum 41.XXIV–XXV // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts / Hrsg. von F. Diekamp. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1907. P. 309–310 (рус. пер. Т. А. Шукина).*

нование анафемы для диофизитов, исповедующих две природы и энергии после соединения природ Слова и человека. Указывая на полное согласие формул Кирилла и Дионисия Ареопагита и тем самым на монофизитский характер высказывания последнего¹¹, Севир здесь непосредственно выражает ту мысль, что человеческое слово об «одной природе Бога Слова воплощенной», которое говорит также об одной ипостаси и одной энергии Христа, точно выражает экстраординарное событие появления существа, в котором соединились божество и человечество, и что оно непосредственно соответствует самому слову и делу Христа. В так сформулированном высказывании подразумевается сознание особой миссии Севира и тех, кто следует его учению, хотя при этом его требование обновления богословской терминологии в качестве следствия события воплощения, обозначенное через именование Христа одной природой, не выставляется прямо, но скорее возвышается им в риторической демонстрации его истока. Воплощение Бога Слова и обновление имен действуют в самом слове домостроительства, и только с этого возвышения севириане, и Севир среди них, получают право и санкцию проповедовать одну природу, ипостась и энергию Христа. Обновление богословской терминологии, как и особая модель экзегезиса писаний Отцов, способная выявить их действительный смысл, сквозь призму этого события выглядят как его неизбежные следствия, одни из многих, и потому происходят как бы сами собой.

Это отождествление севирианами события воплощения и идеи перемены имен в богословии, судя по текстам, более не высказывавшееся Севиром прямо в виде последовательной цепочки рассуждений, вероятно, чтобы не навлечь на себя подозрения в намеренном искажении учений Святых Отцов, кажется, тем не менее на некоторое время стало для севириан естественным топомосом идентификации своей вероучительной позиции. Об этом свидетельствует 3-я глава «Опровержения силлогизмов Севира» (*Solutio argumentorum a Severe objectorum*; далее — *Solutio*) (ок. 535–536¹²), вероятно, последнего трактата Леонтия Византийского, в котором

¹¹ Вероятно, стоит согласиться с Лебоном в том, что, скорее всего, адресат Севира в предыдущем письме изложил ему диофизитскую интерпретацию обсуждаемого фрагмента Псевдо-Дионисия, что и определило содержание его ответа (*Lebon J. Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche*. P. 894–895).

¹² Мы следуем датировке Б. Дэйли, автора критического издания сочинений Леонтия (*Daley B. E. Introduction // Leontius of Byzantium. Complete Works / ed. and transl. by B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 1–25*), который уточняет версию биографии Леонтия, предложенную Д. Эвансом (*Evans D. B. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Dumbarton Oaks: Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, 1970. P. 1–12*), и полагает, что все сочинения Леонтия были составлены между временем собеседований с монофизитами в Константинополе около 532 г. и Константинопольским собором 536 г., событиями, связанными с первым этапом полемики монофизитов и халкидонитов, инициированной Юстинианом I, активным участником которой, если верна идентификация личности автора сочинений, дошедших под именем Леонтия, был этот Леонтий, видный монах-оригенист или, в трактовке Дэйли, скорее, один из политических лидеров той части палестинского монашества, для интеллектуальной традиции которого было

Леонтий изображает диалог между Православным и его противником Акефалом, представив под этим употреблявшимся диофизитами по отношению ко всем монофизитам именем собирательный образ типичного по манере своей мысли севирианина. В этой главе, формулируя тезис своего оппонента, Леонтий однозначно связывает воедино событие воплощения, вызванное им обновление имен и преобразование богословской терминологии при переходе от триадологии к христологии¹³. Он пишет:

Общеизвестно, что ипостась и природа, или сущность, в богословии не тождественны. Однако они тождественны в домостроительстве. Ибо если *новизна* таинства переменяла природы (Εἰ γὰρ τὰς φύσεις ἐκαινοτόμησεν¹⁴ τὸ καινοπρεπὲς τοῦ μυστηρίου), как сказал божественный Григорий, то она должна, я полагаю, *обновить* и имена (*καινοτομήσει* ὄψαι καὶ τὰς προσῆγορίας), чтобы, согласно его мнению, применительно к обоим случаям речь и определение (λόγον καὶ ὄρον) подходили к каждому из них¹⁵.

Во фразе Акефала авторитетное слово Дионисия заменяется близкой к оригинальному тексту цитатой одного широко обсуждавшегося на протяжении всей византийской богословской традиции места из 39-й гомилии Григория Богослова, в которой используется та же лексика «обновления» природ в таинстве воплощения, что и в исходном тексте Севира и цитируемого им Дионисия: «Что совершается? И какое великое о нас таинство? Обновляются природы, и Бог становится человеком» (Τί γίνεταί; καὶ τί τὸ μέγα περὶ ἡμᾶς μυστήριον; Καινοτομοῦνται φύσεις, καὶ Θεὸς ἄνθρωπος γίνεταί)¹⁶. Этот момент непосредственно свидетельствует о том, что севирианами и,

характерно внимание к концепциям Оригена и Евагрия Понтийского. Верхней датой написания трактата в этом случае является 543 г. (или начало 544 г.), дата издания эдикта Юстиниана I против оригенистов, поскольку, по свидетельству Кирилла Скифопольского в «Житии преп. Саввы Освященного», главном источнике биографии Леонтия, к тому времени его уже не было в живых (Kyrrillos von Skythopolis / Hrsg. von E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs. P. 192). Краткий обзор версий датировки трактата и идентификации оппонентов Леонтия в нем см.: *Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира* / пер. с греч. Т. Щукина, ред. пер. В. Баранова, коммент. О. Ноговицина, Т. Щукина // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4, № 2. С. 207–208, комм. 3.

¹³ На связь обсуждаемых текстов Севира и Леонтия Византийского в контексте севирианского концепта перемены значений имен природы и сущности от триадологии к христологии также обращает внимание А. Грильмайер: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century* / transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK, 1995. P. 71, n. 139.

¹⁴ Слово ἐκαινοτόμησεν означает перемену обычного хода вещей, т.е. таинство рождения Христа, в котором обычный порядок зачатия и рождения изменяется действием Божественной природы.

¹⁵ *Leontius Byzantius. Solutio argumentorum a Severe objectorum 3* // *Leontius of Byzantium. Complete Works*. P. 276.22–27 (рус. пер. Т. А. Щукина: *Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира*. С. 193–194).

¹⁶ *Gregorius Nazianzenus. In sancta lumina (Or. 39) 13.7–9* // *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41* / introd., texte critique et notes par C. Moreschini, trad. par P. Gallay. Paris: Édition du Cerf, 1990. P. 176.

вероятно, самим Севиrom ко времени написания Леонтием своего трактата уже была проведена ревизия святоотеческих текстов на предмет поиска параллелей к тексту Дионисия и к его переформулировке, предложенной Севиrom. Кроме того, Леонтий, как и Севиr в письме к игумену Иоанну, в формулировке тезиса Акефала использует слово *προσθηρικόν*; это может указывать на то, что он, вероятно, воспроизводит аутентичное, ставшее для севириан формулой выражение мысли об обновлении природ и имен. Такое предположение вполне допустимо и подчеркивается тем, что в своем возражении Леонтий употребляет в значении «имени» исключительно слово *ὄνομα*, стандартное и для философского языка. Учитывая также и то, что этот аргумент вообще попал в трактат Леонтия, содержащий всего несколько избранных аргументов оппонентов диофизитов, и был удостоен развернутого ответа, нужно признать, что здесь мы имеем дело вовсе не с продуктом рефлексии Леонтия над доктриной севириан, а с их аутентичной точкой зрения и, как они полагали, сильным аргументом в полемике с халкидонитами.

В связи с этим может смущать только то, что это единственное, помимо письма самого Севира, прямое свидетельство в источниках первой половины VI в., в котором между тезисом севириан об обновлении имен, переменной в богословском словаре от триадологии к христологии и событием воплощения явным образом ставится знак равенства. Однако при общей скудости источников данного периода этому не стоит удивляться, тем более что, вероятно, уже вскоре после смерти Севира его идея была оставлена самими монофизитами. Надо полагать, тому, что данное богословское начинание Севира просуществовало столь краткий срок, способствовала писательская активность Иоанна Филопона — крупнейшего философа эпохи, ученика основателя Александрийской неоплатонической школы Аммония. Александрия была центром монофизитского христианства того времени, и весь поздний период своей деятельности (после 518 г.) Севиr провел именно там, и именно Филопон, вероятнее всего, стал преемником Севира в деле публичного представления богословия александрийских монофизитов¹⁷. Как бы там ни было, «Арбитр» (ок. 552) Филопона стал главным сочинением, которое представляло их позицию в дискуссиях, развернувшихся в преддверии будущего, заявленного императором Юстинианом I в качестве площадки обсуждения вопроса о восстановлении единства православной церкви Вселенского Константинопольского собора 553 г., результаты которого александрийская община монофизитов поначалу восприняла как победу. Очевидно, что Филопон не мог согласиться с севировой переформулировкой сферы действия понятий природы и сущности, шедшей вразрез с номенклатурой понятий, принятой у философов, так что в этом тексте от данной концепции Севира уже нет

¹⁷ См. обзор источников, в которых Филопон называется учеником и преемником Севира: Давыденков О. В. Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли: дис. ... д-ра теологии. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2018. С. 172–173.

и следа, нет даже косвенного упоминания о ней, а вместо этого в 7-й главе представлена подробная опись соответствий тезауруса употребляемых в богословии философских понятий принятым у Учителей Церкви (οἱ τῆς ἐκκλησίας διδάσκαλοι¹⁸) и в естественном словоупотреблении¹⁹ и таким образом показано, что для демонстрации монофизитской доктрины нет никаких оснований менять сложившуюся в традиции терминологию²⁰.

Заключение: предварительные выводы

Таким образом, внешние обстоятельства, ситуация, постепенно сложившаяся в ученом монофизитском сообществе египетской Александрии после смерти Севира, не способствовали тому, чтобы его идея о перемене имен в событии воплощения и необходимости преобразования языка богословия в соответствии с предложенным им тезаурусом основных богословских понятий закрепилась в качестве всеобщего принципа построения монофизитской догматики и практики экзегезы Писаний Отцов. Однако, как далее мы попробуем показать, сама по себе эта идея в представленной Севиrom формулировке указывает на существенные черты христианского

¹⁸ Филопон, конечно, имеет в виду авторитетов церкви монофизитов, которая в это время уже имела параллельную халкидонитской иерархию, в том числе самого Севира, и признанных ими Святых Отцов, которые у них были общими с халкидонитами.

¹⁹ См. греч. текст, сохранившийся в «О ересях» Иоанна Дамаскина: *Johannes Damascenus. De haeresibus* 83.23–147 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica* / Hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York, 1981. P. 51–54, а также в «Учении Отцов»: *Doctrina Patrum* 36.I–III // *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. P. 273.17–22, 273.26–29, 274.6–275.4, 275.10–13, 275.20–276.2, 276.12–19, 276.28–30, 277.6–11, 277.19–26, 278.1–5, 278.12–280.2, 280.13–281.17, 281.21–31, 282.5–22, 282.26–283.16.

²⁰ Отметим, что забвение идеи обновления имен Севира как публичного богословского и экзегетического проекта самими монофизитами, если не считать севириан Леонтия некой ортодоксальной группой, действующей вне общего политико-богословского тренда монофизитской партии как минимум начала 550-х годов, свидетельствует в пользу написания *Solutio* до 544 г. и служит аргументом против гипотезы, согласно которой действительным оппонентом Леонтия мог быть именно Иоанн Филопон и верхняя граница написания трактата может быть отодвинута ко времени до Вселенского Константинопольского собора 553 г., который не упоминается в сочинениях Леонтия (*Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период*. СПб.: Аxiōma, 2006. С. 334–348; *Lourié B. Leontius of Byzantium and His “Theory of Graphs” against John Philoponus // The ways of Byzantine philosophy* / ed. by M. Knežević. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 2015. P. 144–146). Отметим также, что более поздние халкидониты указывают только на то, что Сефир и его последователи неразумно отождествляли понятия природы и ипостаси, но ничего более не говорят о перемене богословского словоупотребления при переходе от триадологии к христологии; см., напр.: *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 2 (Ad Marinum) // *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* / ed. by J.-P. Migne, vol. 91. Coll. 40C; *Johannes Damascenus. De fide orthodoxa* 47 (III, 3), 39–40 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: Expositio fidei* / Hrsg. von B. Kotter. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1973. S. 112.

богословия первой половины VI в., выражающие эпистемологические основания мыслительных практик и методологии построения богословских концептов этого времени, а также их зависимость от методов извлечения и формулировки знания, характерных для школьной традиции античного образования в сферах грамматики, риторики и философии.

Этот момент как нельзя лучше отразился в полемике вокруг севировой идеи об обновлении имен, представленной в 3-й главе *Solutio* Леонтия Византийского. Первая часть этой полемики вращается вокруг философского анализа проблемы методологической адекватности самой формулировки идеи Севира как с точки зрения внешней философской мудрости, так и богословия, а вторая посвящена проблеме грамматико-риторического и философского статуса экзегезы омонимичных высказываний Отцов, сплошь и рядом встречающихся в их сочинениях. В согласии с этим делением текст 3-й главы *Solutio* содержит две части: вначале идет уже процитированный нами исходный тезис, в котором выражена идея проекта Севира, и ответ на него Леонтия, а далее, в качестве второй части, новое возражение Акефала и завершающее весь пассаж продолжение ответа Леонтия. В двух следующих частях нашего исследования мы поочередно анализируем соответствующее выделенным нами проблемам содержание аргументации Леонтия и его севирианского оппонента.

Статья поступила в редакцию 22 апреля 2022 г.;
рекомендована к печати 31 августа 2022 г.

Контактная информация:

Ноговицин Олег Николаевич — канд. филос. наук, доц., ст. науч. сотр.;
onogov@yandex.ru

Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part one*

O. N. Nogovitsin

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 25/14, 7-ya Krasnoarmeyskaya ul., St Petersburg, 190005, Russian Federation

For citation: Nogovitsin O. N. Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part one. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 4, pp. 585–599. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.402> (In Russian)

The present text is the first part of the study which examines the idea of Severus of Antioch on transforming the language of theology on the way from Triadology to

* The present research was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project no. 21-011-44263 "Formation of the concept of 'theology' as a science and its conceptual apparatus in the Byzantine Christian theological thought of the late 5th — early 8th centuries in the context of scientific and philosophical knowledge of late antiquity".

Christology and the critique given to it in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". As per Severus, the Incarnation of God the Word requires modification also in the theological language of description and confession of this pivotal dogma for Christianity as compared with the language manifested in speculations of Cappadocian Fathers concerning the description by human wording and confession of the dogma of consubstantiality of the hypostases of the Trinity. The project of modification of the conceptual content of theological language constitutes a fundamental aspect of the entire concept system of Severus' theology, with, however, only two texts extant where this project is represented as a specific idea of reform of the theological language initiated by a mystical act of transformation of the nature of things in the event of the Incarnation. The texts meant are the preserved fragment of the third Severus' letter to hegumen John and Chapter III of Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus", where this idea of Severus is formulated by a Severian opponent of Leontius and the latter, in the course of the dialog, gives an extensive critical response to it. In the first part of the study, the context of these texts is considered from the viewpoint of the theological and historical context of stage change in the Monophysite polemics.

Keywords: Severus of Antioch, Leontius of Byzantium, Christology, Triadology, Monophysitism, Chalcedonism, natures and names.

References

- Brooks E. W., ed. (1916) *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts*. Paris, Brepols (Patrologia Orientalis 58 (12.2)).
- Daley B. E. (2017) "Introduction", in Leontius of Byzantium. *Complete Works*, pp. 1–110. Oxford, Oxford University Press.
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford, Oxford University Press.
- Davydenkov O. (2007) *The Christological system of Severus of Antioch: A dogmatic analysis*. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Davydenkov O. (2018) *Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought*. Dr. Sci. diss. in Theology. Moscow, Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ. (In Russian)
- Diekamp F., Hrsg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster in Westf, Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Evans D. B. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Dumbarton Oaks, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies.
- Gallay P., Jourion M., eds (1974) *Grégoire de Nazianze. Lettres Theologiques*. Introd., texte critique, trad. et notes par P. Gallay avec la collaboration de M. Jourjon. Paris, Édition du Cerf (Sources Chretiennes 208).
- Govorun S. N. (2005) "Severus of Antioch on the united energy and will of Christ", in *Tserkov' i vremia*, no. 3 (32), pp. 188–205. (In Russian)
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2: *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*, Part 2: The Church of Constantinople in the sixth century. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London, Mowbray; Louisville, KY, WJK.
- Hespel R., éd. (1969) *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. II. B. *L'Adversus Apologiam Juliani*. Louvain, Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 301–302; Scriptores Syri 126–127).
- Kotter B., Hrsg. (1973) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II: *Expositio fidei*. Berlin; New York, Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien 12).

- Kotter B., Hrsg. (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York, Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien 22).
- Lebon J. (1909) *Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique de la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite*. Louvain, J. Van Linthout.
- Lebon J. (1930) "Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche", in *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, vol. 26 (4), pp. 880–915.
- Lebon J., éd. (1949) *Seueri Antiocheni orationes ad Nephaliū. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae*. Louvain, Secretariat du Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 119–120; Scriptorum Syri 64–65).
- Lourié B. (2006) *The History of Byzantine Philosophy: The formative period*. St Petersburg, Axiōma. (In Russian)
- Lourié B. (2015) "Leontius of Byzantium and His 'Theory of Graphs' against John Philoponus", in *The ways of Byzantine philosophy*. Ed. by M. Knežević, pp. 144–146. Alhambra, California, Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica.
- Maximus Confessor (1863) "Opuscula theologica et polemica 2 (Ad Marinum)", in *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 91, coll. 40A–56D.
- Moreschini C., Gally P., eds (1990) *Grégoire de Nazianze. Discours 38–41*. Paris, Édition du Cerf (Sources Chrétiennes 358).
- Schwartz E., Hrsg. (1939) *Kyryllos von Skythopolis*. Leipzig, Hinrichs.
- Schwartz E., ed. (1914–1940) *Acta conciliorum oecumenicorum*. Vol. I–II. Berolini et Lipsiae, W. de Gruyter.
- Shchukin T. A. (2009) "Severus of Antioch", in *Antologija vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli. Ortodoksiia i geterodoksiia*. In 2 vols, vol. 1, pp. 623–644. Moscow, Nikea Publ.; St Petersburg, Izdatel'stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii Publ. (In Russian)
- Shchukin T. A., Nogovitsin O. N., Baranov V. A., transl., comment. (2019) "Leontius of Byzantium. Refutation of syllogisms of Severus", in *ESSE: Filsofskie i teologicheskie issledovaniia*, vol. 4 (2), pp. 191–248. (In Russian)
- Stiglmayr J. (1928) "Der sog. Dionysius Areopagita und Severus von Antiochien. Zweiter Artikel", in *Scholastik*, vol. 3 (2), pp. 161–189.
- Torrance I. R. (1988) *Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. Norwich, Canterbury Press.
- Yulaev F., transl. (2010) "St Cyril of Alexandria. Two letters to Succensus, Bishop of Diocaesarea", in *Bogoslovskii vestnik*, no. 10, pp. 15–31. (In Russian)

Received: April 22, 2022
Accepted: August 31, 2022

Author's information:

Oleg N. Nogovitsin — PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher;
onogov@yandex.ru