

## ИНФАНТИАДА, ИЛИ ДЕТСКИЕ ИГРЫ В ЛАБИРИНТАХ ЛЮБОМУДРИЯ

*Dulce est desipere in loco.*

*Hor. Od. 4.12.28*

*Разыскание истины порою способно изрядно позабавить.*

*Вернон Говард*

*Немалое удовлетворение доставляет мне уверенность в том,  
что труд мой вряд ли может быть подвергнут критике.  
В самом деле, какие ещё возражения можно предъявить писателю,  
который излагает одни только голые факты,  
буквально ни для кого не представляющие ни малейшего интереса  
ни в каком абсолютно отношении?*

*Гулливер*

### «ВОИПОСТАСНОЕ» И «ЛЕОНТИЙ ВИЗАНТИЙСКИЙ»: ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ НАУКООБРАЗИЯ, ИЛИ ОЧИЩЕНИЕ АВГИЕВЫХ КОНЮШЕН

*... разве очищение авгиевых конюшен  
не упоминается наравне  
с другими великими подвигами Геракла?*

*Николай Гумилёв*

### РАЗВЕСИСТАЯ МИФО–КЛЮКВА

*Учёный должен по своей части знать все теории  
и при этом не забывать, что все они – вздор...*

*А. И. Герцен*

Наукообразная кутерьма, возникшая вокруг одного из ключевых в христологическом богословии термина *ἐνυπόστατον* ‘воипостасное’ в контексте так называемого «*Леонтиевского корнуса*» в издании *аббата Миня*,<sup>1</sup> имеет более чем вековую и весьма забавную историю. Последняя сплетена из множества – иногда сменявших один другой – *мифов*, ин ина фантастичнее. Вызывает безмерное удивление, сколь великое множество их, баснословно причудливых и преизощрённо витиеватых, может уместиться на мизере пространства всего лишь в один термин. Здесь – во всём их разнообразии – теснятся мифы и *исагогический*, или *атрибуционный*, и *номинационный*, и *этимологический*, и *историо–терминологический*, и *концептуально–интерпретационный* и т. д. и т. п. По массивности это, конечно, несколько уступает схоластической балансирующей на острие иглы тьме тем ангелов, – но впечатляет отнюдь не менее.

И поневоле начинаешь задумываться: а не существуют ли, согласно аксиоме *Робертса*, *одни только ошибки*? Даже ежели аксиома сия восходит к чреде *паркинсоников*. Тем более, что, учитывая содержимое мифокорзины, по секрету можно даже и сказать: нам предлежит своего рода *ящик Пандоры*. Вернее, предлежал...

*Противуречья есть, и многое не дельно.*

*А. С. Грибоедов. Горе от ума*

Истоки печального мифотворного феномена *de facto* восходят к опубликованному в 1887 году, – согласно излишне превыспренней и престранной оценке современных аналитиков, – *фундаментальному*<sup>2</sup> и в некотором отношении даже и *эпохальному* труду<sup>3</sup> протестантского историка догмы *Фридриха Лоофса*: «Леонтий Византийский и одноименные писатели Греческой Церкви». <sup>4</sup> Труды, к сожалению, во многих отношениях *неадекватному*.<sup>5</sup> И с тех пор изучение проблемы «*Леонтия Византийского*» (или того, «кого принимали за *Леонтия*»<sup>6</sup>) и ошибочно связанного с сим именем термина «*воипостасное*», по справедливому приговору *монсиньора Алоиза Грильмайера*, «пошло по неверному пути». <sup>7</sup> К сожалению, как оказалось, всерьёз и надолго, буквально вплоть до наших баранов. Поэтому приведённые выше эпитеты: *классический, фундаментальный, эпохальный* – ныне могут восприниматься уж если и не прямо в негативном, то в любом случае не более чем в ироническом аспекте. *Ф. Лоофс* действительно заварил в науке, если можно так выразиться, *фундаментальную классическую кашу* на целую, можно даже сказать, *эпоху*. Куда уж тут сказочному горшку–самовару!

## РАЗВЕНЧАНИЕ МИФОВ

*Мы, улыбаясь,  
предвидим теперь смешное положение учёных,  
когда они хорошенько поймут современную науку;  
её истинные результаты до такой степени просты и ясны,  
что они будут scandalизованы:  
«Как! Неужели мы бились и мучились целую жизнь,  
а ларчик так просто открывался?»*

*А. И. Герцен*

## ПРОЩАНИЕ С МИФОМ ИСАГОГИЧЕСКИМ

Первый из означенного множества *мифов* – *исагогический*, или *атрибуционный*: весь упомянутый «*Леонтиевский корпус*» долгое время связывался с именем некоего вымышленного фантома, вылепленного из многих разновременных и разноречивых тезоименитых авторов сочинений, иногда случайно, иногда произвольно сведённых вместе по признаку ограниченного номинального сходства в их надписаниях, и увенчанного искусственно сконструированным же титулованием: *Леонтий Византийский*, или *Иерусалимский*.<sup>8</sup> Ныне сей миф, дерзаем утверждать, окончательно развеян.<sup>9</sup> Впрочем, не совсем...

Ежели, – по *Лешеку Кумору*, – *грамоту придумали неграмотные*, то пришедшие им на смену *грамотные*, похоже, оказались не столь уж и таковыми. И монументальным свидетельством тому может и будет служить недавно изданный попечением младоортодоксов сборник исследований со странным и двусмысленным заглавием «*Леонтий Византийский*». <sup>10</sup> Последним – в лице его разновременной и разномастной авторской и свежего поветрия издательской дружин, – не подобает умолчать, – также внесён немалый и весьма динамичный вклад в активное содействие и усердное соработничество дальнейшему прогрессу *инфанти-мифотворчества*, начиная, кроме всего прочего, с шаткой атрибуции «*Леонтиевского корпуса*», – видимо, пока гром не грянет или рак на горе не свистнет.

Однако же уже к середине прошлого века из состава «Corpus Leontianum» в *отдельное производство* – совокупно и в розницу – были выделены разноречивые сочинения, расписанные по различным авторам. Как оказалось, нужно было лишь внимательно вчитаться в подлежащие взаимно противоречивые, иногда прямо конфронтирующие тексты, чтобы легко и просто убедиться в том, что они отнюдь не могут принадлежать одному и тому же богомудру. Тем более, что сочинения, искусственно сведённые в «*Леонтиевский корпус*», как уже отмечалось, с очевидностью уже и сами собой имеют даже различные авторизирующие надписания. А это, полагаем, достаточно красноречивым образом говорит само за себя и должно было бы стать, – и в конечном итоге таки и стало, – по крайней мере дополнительным основанием для разнесения их по разным авторским рубрикам. И теперь уже в качестве создателей таковых чредою выступают главным образом опять–таки *Леонтий Византийский* (эпитет искусственно примышлен, это ещё один миф), *Леонтий Иерусалимский*, *Леонтий Схоластик* (или *Псевдо–Леонтий*), *Леонтий, пресвитер Константинопольский*.<sup>11</sup> И это, полагаем, отнюдь не конец: ведь есть ещё и некоторые другие неопознанные объекты, и порох в пороховницах не отсырел.

По словам, в частности, *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*, которые относятся ещё к 1969 году и имеют за собой почти *четырёхдесятилетнюю* историю, *критические исследования* позволили осуществить различие *Леонтия Византийского* и *Леонтия Иерусалимского*. *Леонтий*, именуемый–таки *Византийским*, в настоящее время считается автором главным образом лишь трёх известных полемическихopusов: «Против несториан и евтихиан», в трёх книгах, «30 глав против Севира» и «Эпилисис» («Разрешение умозаключений, предложенных Севиром»), в коем наблюдается возвращение к аргументам против учения ориентального богослова, выдвинутых в первом трактате. Авторству *Леонтия Иерусалимского* принадлежат надписанные его именем трактаты «Против монофизитов» и «Против несториан». Сочинение же, известное под заглавием «De Sectis», больше не приписывается ни одному из названных богословов, но атрибутируется упомянутому *Леонтию Схоластику*, или *Псевдо–Леонтию*.<sup>12</sup>

Однако рецидивы некорректной унифицирующей атрибуции сочинений, опубликованных в Патрологии *аббата Миня* под вымышленным именем *Леонтия Византийского*, или *Иерусалимского*, как это ни странно, проявляются и поныне.<sup>13</sup> Но, по словам снисходительного и умиротворяющего *Жозе Самарагу*, Нобелевского лауреата 1998 года, *у каждого есть право на собственные иллюзии*. Как и у каждого из академиков – *на мягкое место*.

### СОКРУШЕНИЕ МИФА НОМИНАЦИОННОГО

*Фактов не существует, – есть только интерпретация.*

*Фридрих Ницше*

*Реальность не поспевает за комментариями.*

*Станислав Лец*

Как оказывается, не менее просто может быть упразднён ещё один миф, названный выше *номинационным*, то есть миф «*леонтизации*» термина «*воипо-*

*стасное*». Такое *номинациирование* было совершено в ознаменование будто бы *инновационного* и «*классического*» опыта использования его в христологическом богословии якобы именно «*Леонтием Византийским*» (то есть – опять–таки – тем, кого за него выдавали) в контексте входивших в «*Corpus Leontianum*» сочинений – с акцентированием трактата «Против несториан и евтихиан». <sup>14</sup>

Со времени появления «*основоположного*» в этом аспекте труда *Ф. Лоофса* ассоциация термина *ἐνυπόστατος* с именем *Леонтия Византийского*, по словам *М. Д. Даулинга*, стало «*общим местом*» буквально во всех последующих трудах по истории развития христологической мысли в постхалкидонскую эпоху. Обыкновенно утверждается, будто именно этот термин является «*центральным у Леонтия Византийского*» (*Ч. Мёллер*), якобы учение последнего о «*воипостасности*» представляет его «*особый вклад*» в разрешение христологической проблемы (*Г. Релтон*) и в развитие и совершенствование системы халкидонского богословия вообще (*протопресвитер Иоанн Мейендорф*). <sup>15</sup>

«Поколения англоязычных исследователей, – подчёркивает *М. Д. Даулинг*, – жили с убеждением, что *Леонтий* посвятил значительную часть богословского творчества развитию «своего» учения о *воипостасности* человеческой природы Христа». <sup>16</sup>

В последнее время ретродань якобы «*терминологическому новшеству*, появившемуся в 30–х годах VI столетия», – то есть термину «*воипостасное*», который «*традиционно связывается с именем Леонтия Византийского*», – отдаёт и *свят. Олег Давыденков*, ничтоже сумняся утверждающий, будто такое определило «*дальнейший путь развития православной христологии*». <sup>17</sup>

Однако стоит – опять–таки – лишь внимательно вчитаться или даже только лишь всмотреться в буквенную вязь трактатов, приписываемых в настоящее время тако именуемому *Леонтию Византийскому*. И тогда, – согласно, в частности, *М. Д. Даулингу*, констатировавшему это уже около трёх десятилетий тому назад, – *любому*др, штудирующей «*первоисточники*, – а именно во многих случаях *несколько дефектные* тексты в издании *Миня*», – придёт «*в некоторое удивление*» и, добавим, *недоумение*. Ведь он вдруг обнаружит, что столь настоятельно связываемый с именем древнего автора термин *ἐνυπόστατος* встречается только лишь в первом из принадлежащих ему сочинений, – а именно в трактате «*Contra Nestorianos et Eutychianos*» ‘Против несториан и евтихиан’, – в контексте теперь уже обретшего знаменитость незначительного по объёму фрагмента: *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1277 C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub> (см. также: *Fragmenta*: Col. 2004C<sub>1–11</sub>), на век с четвертью ставшего *камнем преткновения* для всех исследователей проблемы и, подчеркнём, *пробным камнем* для их прозорливости и остроумия.

И здесь, оказывается, имя прилагательное *ἐνυπόστατος* употреблено всего лишь *три раза* буквально *на пяти строках*: C<sub>14</sub>, D<sub>2</sub> и D<sub>4</sub>. И *Леонтий*, – подчёркивает *М. Д. Даулинг*, – «*больше нигде не использует его в своих пространных сочинениях*». Концептуально же сопоставляемое с таковым по почину *Ф. Лоофса*, который и строил свою теорию главным образом именно на этом, выражение *ὑποστήναι ἐν τῷ Λόγῳ* ‘*ипостасно существовать в Слове*’ из трактата *Epilysis*

‘Эпилисис’: Col.1944C<sub>4</sub> – встречается всего лишь *один раз* при комментировании православным полемистом *отвергаемого* им мнения, согласно *Р. Кроссу*, в контексте «изложения (*халкидонской?*)» (sic!) христологии, которая во многом отличается от учения *Леонтия*.<sup>18</sup>

*М. Д. Даулинг*, заметим, в данном случае не счёл необходимым упомянуть фрагмент Col. 1300A<sub>8-10</sub> (см. также: Fragmenta: Col. 2005D<sub>2-4</sub>), в коем искомый термин применён в несколько ином, сопоставительном контексте: *ἡ κατ’ οὐσίαν καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἔνωσις*. По словам *прот. Иоанна Мейендорфа*, словосочетание *ἐνυπόστατος ἔνωσις* – как и таковые *ὑποστατική ἔνωσις* (1308C<sub>8-9</sub>: *ἐν τῇ κατ’ οὐσίαν ὑποστατικῇ ἔνώσει*) и *ἔνωσις καθ’ ὑπόστασιν* (Col. 1348D<sub>3-4</sub>) – встречаются в сочинениях *Леонтия Византийского* тоже «*всего лишь по одному разу*», к тому же первые два из них являются «*лишь добавлением*» к формуле «*единство по сущности*» (*κατ’ οὐσίαν καὶ οὐσιώδης ἔνωσις*), которая остаётся «*главным христологическим определением*» в его учении.<sup>19</sup>

В свете сказанного, отметим, несколько парадоксально выглядит оставленное им без комментария примечание *А. И. Сидорова* к приведённому *документированному* тезису *протопресвитера Иоанна Мейендорфа* в издании книги последнего в русском переводе под заглавием «Иисус Христос в восточном православном богословии»: «Совсем иное понимание христологии *Леонтия* даётся *Г. Штикельбергером*: центральным понятием в ней является «*воипостасное*» (а не формула «*соединение по сущности*»). Поэтому человечество Христа (см.: *Migne. PG. – Т. 86. – Col. 1277*) имеет основу своего существования (Existenzgrundlage) не в себе самом, но в Ипостаси Бога Слова».<sup>20</sup>

И не менее парадоксально звучат откровения *В. М. Лурье*. Сей автор, похоже, не знает издавна сложившегося «*научного консенсуса*» в отношении *терминологического новшества*, «*появление которого традиционно связывается с именем Леонтия Византийского*». Ничего не ведает он, видимо, и о терминологии *свт. Кирилла Александрийского*. И потому со дерзновением, имея в виду, как это ни странно, именно *Леонтия Византийского*, предпринимает попытку изобрести нечто новое. По его словам, «это был богослов, чья концепция «*ипостасного единства*» – *ἔνωσις ὑποστατική* – оказалась в центре всей последующей халкидонитской христологии».<sup>21</sup>

Подводя как бы некоторый итог в аспекте *проблемы «леонтизации»* термина *ἐνυπόστατος*, ассоциации его с именем *Леонтия Византийского*, то есть как бы имея в виду один из многих означенных нами *мифов*, *М. Д. Даулинг* пишет: «Независимо от того, насколько современные трактовки понятия *воипостасности* значимы или полезны для интерпретации Лица Христа и попыток решить некоторые проблемы христологии, чтение самого *Леонтия* не подтверждает точку зрения, что это было «его» учение».<sup>22</sup>

По словам автора, многие исследователи как-то «не заметили, что *Леонтий* не придавал особого значения *ἐνυπόστατος* как термину». Посему «никак нельзя сказать, что это слово – *ключевое* для его христологии».<sup>23</sup> «В своих пространных сочинениях, ... вопреки распространённому предположению, он не употребляет

выражение **φύσις ἐνυπόστατος** ‘неипостасная природа’»,<sup>24</sup> «не развивает и не употребляет понятие об «inexistierende Usie», (как предполагает *Юнглас*)»,<sup>25</sup> «нигде специально не связывает термин **ἐνυπόστατος** ‘воипостасный’ с человеческой природой Христа и вообще не употребляет такие слова, как **ἐνυποστασία** ‘воипостасность’ или **ἐνυπόστασις** ‘воипостась’».<sup>26</sup>

*Леонтий*, – с ещё бóльшим концептуальным акцентом продолжает *М. Д. Даулинг*, – «не пытается исследовать способ соединения [двух природ во Христе] – ни в духе богословия, напоминающего сегодняшнее понимание *воипостасности*, ни в традиции оригенизма *Евагрия*».<sup>27</sup>

Древний православный полемист, – говорится далее, – «не использует слово **ἐνυπόστατος** ‘воипостасный’ для того, чтобы выразить «идею, что человечество Христа, хотя и не безличное, может быть описано как не имеющее независимой личности, но как являющееся личностным *в Логосе*» (*Baillie*)».<sup>28</sup>

«Неверно, – категорически утверждает автором, – что, используя именно это слово, *Леонтий* «избегает несторианского вывода о том, будто человечество Христа имеет свою отдельную личность, поскольку говорит о **φύσις ἐνυπόστατος** ‘воипостасной природе’, то есть о природе, которая воспринимает свою ипостась от другого или которая имеет свою ипостась в другом» (*Relton*)».<sup>29</sup>

Итак, согласно объективным наблюдениям *М. Д. Даулинга*, *в пространных сочинениях Леонтия Византийского* термин **ἐνυπόστατος** встречается всего лишь *три раза* буквально *на пяти строках*: Col.1277C<sub>14</sub>, D<sub>2</sub> и D<sub>4</sub>, если не учитывать Col.1300A<sub>8-10</sub>, а выражение **ὑποστήναι ἐν τῷ Λόγῳ** (Col.1944C<sub>4</sub>) – всего *один раз*, да и то «только мимоходом и не для того, чтобы объяснять динамику Воплощения»,<sup>30</sup> древний православный полемист вообще «не развивает [концепцию] ‘воипостасной природы’ – **φύσις ἐνυπόστατος** (это выражение он не употребляет)»,<sup>31</sup> «не развивает и не употребляет понятие об «inexistierende Usie»».<sup>32</sup>

Тем самым, – подчёркивается, – «идея «воипостазирования» человеческой природы Христа в Ипостась Слова – независимо от того, насколько полезен такой подход для решения христологической проблемы, – не может быть обнаружена в произведениях *Леонтия Византийского*».<sup>33</sup>

Посему, – завершает свой объективный анализ автор, – «основной вклад *Леонтия* связан не с развитием понятия *воипостасности*, которое, как мы показали, он *практически не использовал*, а с утверждением реальности двух природ Христа, иными словами, с защитой Халкидонского Собора, «печати всех святых соборов, бывших до него (**τῶν πρὸ αὐτῆς ἀγίων συνόδων σφραγῖς γενομένη κατὰ τὴν Χαλκεδόνειον**: Col. 1381A<sub>3</sub> и далее)».<sup>34</sup>

Перед обрушившимся на неповинную голову *девятым валом* подобных более чем красноречивых и отнюдь не безосновательных деклараций невольно в сию, бедолажную, закрадывается крамольная–прекрамольная мысль: а не является ли данный фрагмент – вне зависимости от любой из его современных интерпретаций – в некотором смысле и как бы *излишним* в трактате «Против несториан и евтихиан»?

Ведь вместе с обретающимся тричисленно в нём и только в нём термином *ἐνυπόστατον* фрагмент, подобно метеору *в міроколице*, внезапно вспыхнувши, негаданно явился и, искромётно промелькнув, исчез в мгновенье ока. Безвидно и безведомо сокрывшись, он просто канул в Лету, ни сыска не оставив, ни следа: ни тебе следа терминологического, ни следа содержательного, ни *до* того, ни *после*, – придя в забвенье вместе с постановкою в конце пассажа точки и просыханием безвинных и безропотных чернил.

Лишь только с привлечением подобного, пусть и крамольного предположения, полагаем, и можно объяснить, почему нежданно–негаданно введённый *ми-моходом и в ограниченном контексте* и только в данном месте термин ни ранее, ни позже нигде (если не считать Col. 1300A<sub>8-10</sub>, где лексема употреблена в несколько ином словосочетании и, несомненно, в ином смысле) и никогда более не используется как здесь, так и в других учёных сочинениях древнего полемиста в аспекте якобы терминологического оформления и развития концепции *воипостасирования, воипостасности* и т. д. Ведь последняя своим возникновением в течение почти целого столетия с четвертью, – по крайней мере начиная с интервенций *Ф. Лоофса*, – возводилась и до сих пор ещё возводится к *Леонтию Византийскому*. Однако же в приписываемых самому древнему полемисту опусах, согласно справедливому замечанию *М. Д. Даулинга*, «вообще нет такого существительного, как *ἐνυποστασία* или *ἐνυπόστασις*».<sup>35</sup>

После воспроизведённых выше столь массивных и столь радикальных *фактологических* деклараций, казалось бы, весьма изощрённым автором должен был быть предложен адекватный таковым вывод: «А король–то...» Однако, вопреки всем радужным ожиданиям, этого никоим образом тогда не воспоследовало. И возможность разрубить гордиев узел мифологемы так и осталась, к сожалению и отнюдь, не осуществлённой.

И похоже, что свершить сие ныне надлежит–таки нашему достоинству. А надлежит свершить–то всего лишь только и всего лишь ничего: вырубить топором то, что написано пером. В свете отмеченных *объективных*, – как то, полагаем, для всех очевидно, – констатаций сделать это не составляет буквально никакого труда. Стоит лишь принять серьёзный и глубокомысленный вид, как бы призадумавшись немного, и без запинки, не поперхнувшись, изреци нижеследующее:

Коль скоро термин «*воипостасное*», как это с убедительностью показано *М. Д. Даулингом*, не является необходимым и его влияние отнюдь никак не сказывается в общей концептуальной структуре сочинений *Леонтия Византийского*: ведь древний автор при изложении своего учения совершенно безбедно и бесхлопотно обходится и без него, – то таковым же, собственно, должен восприниматься и весь содержащий его фрагмент, ничего дельного – кроме путаницы – отнюдь не привнесший. А посему в действительности и с несомненностью он может рассматриваться лишь как простое *инородное включение* в окружающее его текстуальное пространство, разрывающее и деформирующее смысловую канву последнего. То есть, – что и позволяет, полагаем, сказанное, – можно с безусловной уверенностью и не дрогнув в голосе утверждать, что в данном случае мы имеем дело

с элементарной позднейшей чужеродной и органически отнюдь не вписывающейся в оригинальный контекст откровенной интерполяцией, во время оно искусственно принесённой некоей, быть может, и доброжелательной, но не столь уж компетентной рукой в исходную структурную схему.

И если из существующего в настоящем варианте текста изъять никак не вписывающуюся в его содержательную канву интерпол–вставку Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>, то его изначальная, – хотя и сама по себе недостаточно ровная, – структура будет восстановлена и обретёт некую концептуальную и смысловую связность. Однако это осуществится совершенно на иной основе, безо всякого обращения к неожиданно объявившемуся и мгновенно испарившемуся терминологическому (ведь концепции никакой–таки и не получилось, да, собственно, и не могло получиться) – в определённом аспекте – новшеству.

К тому же, – здесь отметим, пусть забегая несколько вперёд, – фрагмент сей сам по себе отнюдь не монохромен: он составлен из двух противоречащих и концептуально и терминологически отличных одна от другой частей: Col. C<sub>14</sub>–D<sub>2</sub> и D<sub>3–11</sub>. И сие ещё более запутало скородумов.

#### *М. Д. ДАУЛИНГ И ЕГО КОНЦЕПТУАЛЬНЫЙ АНАЛИЗ*

Предложенный вывод о *чужеродности* означенной интерполяции в трактате *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан» может быть к тому же подтверждён и проиллюстрирован, в частности, привлечением также и предложенного *М. Д. Даулингом* и в некоторых пределах достаточно корректного анализа соответствующего текста. Но только в некоторых пределах!

По словам последнего, «в начале трактата Contra Nestorianos et Eutychianos *Леонтий Византийский* обсуждает проблему постулирования *двух природ* во Христе и те ошибки, которые он считает общими для оппонентов из обоих лагерей, несториан и евтихиан: «Ибо они заявляют: “если ты говоришь о *двух природах* единого Христа и если не существует *природы неипостасной* (οὐκ ἔστι δὲ φύσις ἀνυπόστατος), значит должны быть также и *две ипостаси* [во Христе]” (Col. 1276D<sub>5–7</sub>)».<sup>36</sup>

Далее *М. Д. Даулинг* продолжает: «Несториане используют подобный аргумент, чтобы представить Христа разделённым на *две личности* (ἵνα ταῖς φύσεσι συνεισαγάγῃσι τὰς ὑποστάσεις ‘чтобы вместе с *природами* ввести и *ипостаси*’, то есть они уравнивают *φύσις* ‘*природу*’ и *ὑπόστασις* ‘*ипостась*’). Евтихиане, в свою очередь, используют тот же аргумент для того, чтобы показать, что как абсурдно применять ко Христу выражение «*две ипостаси*», так же абсурдно применять и [выражение] «*две природы*», а поэтому следует избегать представления не только о множестве *ипостасей*, но даже и о множестве *природ* (ἵνα διὰ τῶν ὑποστάσεων καὶ τὰς φύσεις ἀνέλῳσι ‘чтобы чрез [устранение двойства] *ипостасей* упразднить [как двойственные] и *природы*’) (Col. 1276D<sub>8–11</sub>)».<sup>37</sup>

Воспроизведённые тезисы в последующем, – можно сказать, вплоть до местоположения интересующего нас фрагмента Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>, – приводятся и комментируются *Леонтием Византийским* в трактате неоднократно. *М. Д. Дау-*



*линг* этого не отмечает. Но это, однако же, полагаем, желательно было бы сделать с тем, чтобы высветить и более выразительно обрисовать смысловое поле. Вместо этого он просто–напросто *перепрыгивает* через несколько десятков строк, в том числе – и через *сам фрагмент* Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>, который, оказывается, *ему*, – как, собственно, и *автору* древнего трактата, – *просто не нужен*.

Исключив из рассмотрения почти целый столбец вкуче, как было отмечено, с фрагментом Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>, то есть вместе с водой выплеснув и ребёнка, *М. Д. Даулинг*, тем не менее, далее *безо всяких проблем* справедливо констатирует: «*Леонтий* вполне готов признать верность мнения, что οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος ‘не существует природы неипостасной’: “Тот, кто говорит это, говорит истину” (Col. 1277 D<sub>11–12</sub>) ... Но сказать, что не может быть природы неипостасной, не значит сказать, что каждая природа есть ипостась. Нелогично заключать от [тезиса] «не быть неипостасной» к [таковому] «быть ипостасью» (τὸ μὴ ἀνυπόστατον συνάγων εἰς τὸ ὑπόστασιν εἶναι) (Col. 1277D<sub>12–13</sub>)».<sup>38</sup>

Далее *М. Д. Даулинг* многозначительно декларирует: «И здесь мы подходим к *решающему слову*!» Казалось бы, что столь решительно заявленное *решающее слово* действительно должно было бы воспоследовать, естественно, непосредственно из–под пера самого *Леонтия* в то же самое мгновение и в том же самом месте, когда и в котором, как прокламируется, мы к нему и «*подходим*». Однако этого–то отнюдь и не происходит. Именно *решающего*–то *слова* у самого *Леонтия*, несомненно, и нет. Более того, он, похоже, его и не знает. И в подтверждение последнего тезиса (Col. 1277D<sub>11–13</sub>) древний автор, не обращаясь, как сие ожидалось бы, к предшествующему фрагменту с *решающим* якобы *словом*, просто начинает манипулировать примерами (Col. 1277D<sub>13</sub>–1280A<sub>1</sub>).

*Памфил Иерусалимский*, по всей вероятности, современник *Леонтия Византийского* (он, согласно *Lampe*, obiit post 540), в приписываемой ему *Паноплии* практикующий весьма сходные формулы, это *решающее слово*, однако, знает, хотя вкладывает в него и несколько иной смысл. Согласно сему древнему богослову, ἀνυπόστατος φύσις τούτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἶη ποτέ, ἀλλ’ ἐνυπόστατος, τούτέστι πρᾶγμα ὑφεστῶς ἐν ἑαυτῷ θεωρούμενον (Panoplia 7. 1; Лексикон *Lampe*, статья ‘*Ἐνυπόστατος*). По крайней мере, нечто подобное мы должны были бы найти–таки и у *Леонтия Византийского*, но если бы он знал сие заветное...

Знает это слово и *преп. Максим Исповедник* († 662). Согласно одному из высказываний святого отца, близкому по форме к анализируемому, «κατὰ τὴν τῶν ἀγίων παράδοσιν, καθ’ ἣν τὸ μὴ ἀνυπόστατον, οὐχ ὑπόστασιν εἶναι τὴν φύσιν ποιεῖ, ἀλλ’ ἐνυπόστατον· ἵνα μὴ ὡς συμβεβηκὸς ἐπινοία μόνη λαμβάνηται, ἀλλ’ ὡς εἶδος πραγματικῶς θεωρῆται». – *Migne*. PG. – Т. 91. – Col. 205A<sub>13</sub>–B<sub>2</sub>.

Не находя, однако, того, чего изначально и не было, и не могло быть, то есть прокламированного *решающего слова*, непосредственно на строке, на которой оно ему как бы видится («И здесь мы подходим...»), *М. Д. Даулинг* предлагает собственный фантастический комментарий, ничего общего с позицией *Леонтия* не имеющий и соответственно никакого прямого подтверждения не находящий. Более того, он переходит здесь всякие границы допустимого и реаль-

ного и начинает противоречить даже самому себе и, самое главное, даже *Брайану Дейли*, а вместе с ним и всему Обществу Иисуса. Его тезисы восходят к тем, кои небезызвестный *Алексей Кусаков* квалифицировал как то, что «*не только не может быть доказано, но даже не относится к области ума*». Однако же для полноты картины их всё-таки придётся привести.

«Судя по всему, – продолжает *М. Д. Даулинг*, заканчивая *реальный* анализ подлежащего таковому тексту и начиная, тем самым, *фантазировать*, – употребляя термин *ἐνυπόστατος*, *Леонтий* утверждает (?) следующее: всё, что мы можем сказать о *сущности* (*οὐσία*), это то, что она должна быть *ἐνυπόστατος* ‘*ипостасной*’ (?), но не то, что она должна быть *отдельной ипостасью*. *Сущность* должна найти своё выражение *в ипостаси*, но она не обязательно должна быть представлена *в ипостаси*, которая принадлежит этой *сущности*, а не какой-то другой».<sup>39</sup>

Как это, полагаем, очевидно всем и каждому, ничего подобного *Леонтий* отнюдь *не утверждает*. Ведь он просто и не мог этого утверждать. Здесь *М. Д. Даулинг* наступают на собственные грабли. Некогда он восклицал по поводу в некотором роде подобных фантазий *Г. Штикельбергера*: «Но где же он нашёл у *Леонтия* эти «*высказывания*» и «*именования*»?».<sup>40</sup>

В данном случае *М. Д. Даулинг*, заметим, излагает нечто, близкое к концепции *инога, позднейшего Леонтия – Иерусалимского*. По всей вероятности, сей был современником *преп. Максима Исповедника* и писал в захваченном сарацинами Святом Граде. О христологическом учении *последнего* в изложении *монсиньора Алоиза Гриллямайера* можно прочесть, напомним, в том же сборнике исследований, где обретаётся и перевод диссертации *М. Д. Даулинга*. Но именно в таком понимании – и вполне обоснованно – по крайней мере уже в течение более трёх десятилетий отказывается (как раз со стороны *Б. Дейли*, самого *А. Гриллямайера* и прочих и прочих) его тезоименнику, в фабуле сущему.

Затем наш диссертант, перепрыгнув ещё через несколько строк анализируемого трактата, как бы в развитие предыдущего анахронизма предлагает ещё один, правда, с некоторым адекватным заходом. По его более или менее справедливому замечанию, «один из основных принципов *Леонтия* заключается в том, что одна *ипостась* может быть выражением более, чем одной *сущности*, или *природы*, как это имеет место в случае тела и души человека или Божества и человечества Христа».<sup>41</sup>

Действительно, как раз в конце указанного текстового материала (Col.1280 A<sub>12</sub>–B<sub>10</sub>) *Леонтием Византийским* предлагается изложение его *собственного* понимания проблемы сосуществования *двух природ* в составе *одной общей ипостаси*, воспроизведённое и *М. Д. Даулингом*. Изложение, однако, как мы и видим, без какого-то бы ни было использования лексемы *воипостасное*. Речь в данном случае лишь об *ипостаси*.

Древним автором прежде всего даётся такое *определение ипостаси*: *ипостась* означает «или те вещи, которые тождественны *по природе*, но различаются *по числу*, или же те вещи, которые состоят *из различных природ* (ἐκ διαφόρων

φύσεων συνεστῶτα), но обладают *общностью бытия* одновременно и взаимно (Col. 1280A<sub>12-15</sub>)».

При этом предполагается, что «они обладают общностью бытия не потому, что совосполняют *сущность* друг друга (это касается только *сущностей* и того, что сказывается о них *существенно* и что называется *качествами*), а потому, что *природа* и *сущность* каждой из них созерцается не сама по себе, но вместе с другой, которая соединена или связана с ней. Это касается не только души и тела, но и других вещей, у которых *общая ипостась* (κοινή ἢ ὑπόστασις), но *особая природа* (ἰδίᾳ δὲ ἡ φύσις) и различный смысл (ὁ λόγος διάφορος) [то есть различное *понятие* бытия] (Col. 1280A<sub>15</sub>–B<sub>10</sub>)».<sup>42</sup>

Вот и всё, что есть: *различные природы, различные понятия бытия*, но, однако, *общая ипостась, общность бытия* – и никаких тебе при этом *воипостасных* новшеств! И речи непосредственно в отношении «или Божества и человечества Христа», как это значит у *Даулинга*, в принципе – то и нет.

Но *М. Д. Даулинг* прозревает здесь и нечто большее. Согласно его импульсивным импровизациям, «каждая из этих «*частей*» – ἐνυπόστατος, она существует реально, но это не делает ни человека, ни Христа *двумя ипостасями*. Таким образом, точка зрения *Леонтия*, направленная как против несториан, так и против евтихиан, заключается в том, что аргумент «*две природы = две ипостаси*, потому что не существует такой вещи, как ἀνυπόστατος φύσις ‘*неипостасная природа*’», является просто нелогичным, так как *две различные природы* могут быть *актуализированы* или «*ипостазированы*» (а именно это и означает термин ἐνυπόστατος) в одной *индивидуальной ипостаси*».<sup>43</sup>

В данном случае опять – таки воспроизводится концепция *Леонтия Иерусалимского*, которая к нашему *Леонтию*, мягко говоря, никакого отношения отнюдь не имеет, разве только в аспекте общей интенции. *М. Д. Даулинг* и здесь преступает свой же собственный несколько замысловато выраженный запрет – «игнорировать контекст *Леонтия* и вычитывать *в употреблении* им этого слова (ἐνυπόστατον) позднейшие интерпретации его христологии».<sup>44</sup>

Да никакого такого, собственно, *употребления*, – как это, полагаем, становится всем и всё более очевидным, – и не было. Было лишь *толковательное злоупотребление*. Действительно уж, «*фактов не существует, – есть только интерпретация*», как говаривал *Фридрих Ницше*. (Лучше было бы, конечно, сказать как –нибудь этаки, по –панибратски: как говаривал *старик Ницше*, да всё уж как –то недосуг.) И при этом, естественно, «*реальность не поспевает за комментариями*», как сокрушался *Станислав Ежи Лец*.

И здесь мы – с общего согласия, полагаем, – и остановимся, удержав свой бег ретивый. Не станем утруждать благодушного читателя, дошедшего и до сих, рассмотрением subtilных вопросов о том, каково возможное происхождение интерполяции, а также время, причины и обстоятельства её возникновения. Разрешение их оставим до следующих благоприятных времён, предоставив сие, безусловно, более изощрённым, по примеру *Леонтия Византийского* («Эпилисис»).<sup>45</sup>

## СОКРУШЕНИЕ КОНЦЕПТУАЛЬНО–ИНТЕРПРЕТАЦИОННЫХ МИФОВ

Концептуально–интерпретационный *миф* в отношении фрагмента: *Migne. PG. – Т. 86. – Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>*, – как, выражаем надежду, теперь всем очевидно, – из *интерполированного* трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан» возник, несомненно, много ранее и труда *Ф. Лоофса*, и самого *Лоофса*. Собственно, как, полагаем, допустимо предположить, он явился на свет вместе с возникновением самой *интерполяции* или же, возможно, даже несколько прежде таковой, если последняя стала лишь воспроизведением предварительно сложившейся *компиляции*, каковую и представляет собой *интерполятивный* фрагмент (в отличие от *интерполированного* – как в случае трактата).

Таковой фрагмент, отметим, несколько забегая вперёд, самым естественным образом распадается по крайней мере на две взаимно противоречащие составные части: *C<sub>14</sub>–D<sub>2</sub>* и *D<sub>2</sub>–D<sub>11</sub>*. Однако этого не заметили ни древние – кроме, разве, одного – богословы, пользовавшие фрагмент во всей или же не во всей его красе, ни новейшие исследователи, не раскусившие крепкого орешка и окружившие его интерпретационными мифами.

Не станем гнать лошадей и с несомненной доказательностью постараемся показать это в ходе ристаний. Делается сие отнюдь не с игривой целью заинтриговать читателя, но с тем, чтобы как можно с меньшими интеллектуальными затратами незаметно и ненавязчиво подвести его самого к решению таковой проблемы. Вот будет, предвкушаю, радости–то!

Обращаясь непосредственно к интерпретации самого ставшего знаменитым фрагмента *Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>* и развенчанию сложившихся вокруг него концептуальных мифов, воспроизведём его для информации по изданию аббата *Ми-ня* в *Patrologiae Graeca*, разделив интервалом составные части компиляции:

Ὁὐ ταὐτὸν, ὡ οὐτοί, ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον, ὥσπερ ἕτερον οὐσία καὶ ἐνούσιον· ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν· καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. Τοιαῦται δὲ πᾶσαι αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι, ὧν οὐδετέρα ἐστὶν οὐσία, τουτέστι πρᾶγμα ὑφεστῶς, ἀλλ' ὃ ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται, ὡς χρῶμα ἐν σώματι, καὶ ὡς ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ.<sup>46</sup>

### ТЕКСТУАЛЬНЫЕ ГРЕЧЕСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ И ИНОЯЗЫЧНЫЕ ТРАНСЛЯЦИИ ≈ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Далее, чтобы не утруждать читателя детальными и изошрёнными виртуальными спекуляциями, прежде и лучше всего просто обратимся к обнаруженным нами *текстуальным греческим параллелям*, в той или иной степени соответствующим анализируемому фрагменту.

Почти буквально в широком контексте последний воспроизведён в компиляции *Fragmenta*, собранной по сусекам, но ранее даже приписывавшейся *синтетическому Леонтию Византийскому*<sup>47</sup>: *Migne. PG. – Т. 86. – Col. 2004C<sub>1</sub>–D<sub>11</sub>*.

Часть эксцерпта «' **Ἀπὸ τῶν Λεοντίου**», в составе коего обретается наш фрагмент, представляет собой вполне адекватную параллель соответствующему тексту из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан»: Col.1277C<sub>14</sub>–1280B<sub>10</sub>.

Представляет несомненный интерес латинский эквивалент греческого текста с использованием несколько необычной терминологической палитры:

Substantia (**ὑπόστασις**) ac substantiatum (**ἐνυπόστατον**) aequae different ac essentia (**οὐσία**) atque essentiatum (**ἐνούσιον**). Substantia (**ὑπόστασις**) enim personam, substantiatum (**ἐνυπόστατον**) vero ens (**οὐσίαν**) designat. Cum enim substantia (**ὑπόστασις**) particularitatibus circumscribendis operam dat, substantiatum (**ἐνυπόστατον**) discrimina rerum definiendarum perscrutatur, earumque theoriam constituit. Hujus generis sunt omnes qualitates tum essentialia cum accidentales, quarum neutra est essentia, id est actionis substratum, quod essentiae semper adhaerens cernitur, ut, ex. gr., color in corpore, ut scientia in anima. – *Migne*. PG. – T. 86. – Col. 2003 C<sub>1-11</sub>.

Для сравнения приведём латинский перевод соответствующей части анализируемого фрагмента из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан»: Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>7</sub>, осуществлённый в XVI веке участником Триденского собора Римо–Католической Церкви испанским исследователем членом Общества Иисуса *Франсиско Торресом*, или *Туррианом* (1509–1584): Non est idem hypostasis, et enhypostaton, id est, quod est in subsistente; sicut aliud est substantia (**οὐσία**), et aliud esse in substantia (**ἐνούσιον**), si quidem hypostasis aliquem unum declarat; esse autem enhypostaton declarat substantiam (**οὐσίαν**), sed non aliquem unum: et hypostasis quidem personam definit proprietatibus designantibus; enhypostaton vero significat non esse accidens, quod in alio habet ut sit, et non in se cernitur. Cujusmodi sunt omnes qualitates, et quae substantiales **καὶ ἐπουσιώδεις** etiam dicuntur, ex quibus nulla est substantia, id est, res per se existens, sed quae semper circa substantiam cernitur, ut color in corpore, et scientia in anima. – *Migne*. PG. – T. 86. – Col. 1278 C<sub>14</sub>–D<sub>12</sub>.

Соответствующие параллели выявлены также в творениях *преп. Максима Исповедника* и в трактате «Против яковитов» *преп. Иоанна Дамаскина*.

Главы 11 и 12 трактата «Против яковитов» с достаточной степенью адекватности вошли в греческий флорилегий, получивший окончательное оформление, как полагают исследователи, к концу IX или даже в начале X века. Сей был положен в основание славянского перевода, по всей вероятности, первой четверти X века, так называемого *Симеонова изборника* болгарского извода, в оригинале до нашего времени не сохранившегося. Списком именно с древнеславянского памятника и притом единственным, по мнению исследователей, является киевский Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года, *Изборник Святослава*. Одним из наиболее близких по содержанию к несохранившемуся греческому протографу манускриптов считается Cod. Coisl. No. 120, относящийся к X веку и хранящийся в Парижской национальной библиотеке. Единственно в Коаленовом кодексе, копия 1852 года которого имеется в Отделе рукописей Российской государственной библиотеки в Москве, в полном составе обретаются богословско–

философские главы, коим соответствуют таковые в Изборнике 1073 года. Так что в данном случае нам предлежит интересный феномен связи расстоящихся веков и различных древних культур.<sup>48</sup>

Почти во всех отмеченных случаях, кроме одного, наблюдается полное или частичное соответствие текстов анализируемому *компилятивному* фрагменту, хотя говорить о непосредственной зависимости их от трактата «Против несториан и евтихиан», если не считать компиляцию Fragmenta, здесь вряд ли возможно. Поэтому данные параллели отнюдь не могут способствовать выяснению искомого подлинного смысла. Однако в контексте богословских и полемических глав *преп. Максима Исповедника* наблюдается нечто совсем иное, что и может помочь в этом отношении.

#### **ПЕРВАЯ И МНОГОВЕКОВАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИОННАЯ МИФО–ЛАСТОЧКА**

Проблема, как уже говорилось, заключается в некорректной трактовке *ключевого дефинирующего тезиса* из фрагмента Col. 1277 C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>, в коем *диакон Сергей Говорун* увидел даже «классическое определение» «воипостасного» – в его *собственном* понимании, конечно. Тезиса, в последнее десятилетие позапрошлого века ставшего объектом какого–никакого, – ибо нельзя сказать, чтобы углублённого, – но всё–таки внимания сонма исследователей и субъективистски ожесточённых споров между ними, вызванных не адекватными с обеих сторон и разноречивыми его толкованиями, споров, кои не прекращались и продолжаются и поныне. Вернее, продолжались...

Воспроизведём вновь спорный текст Col.1277D<sub>4-6</sub>: τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται.

Так что же всё–таки следует понимать здесь под *воипостасным*?

Первый многовековой *концептуально–интерпретационный миф*, как уже отмечалось, возник много прежде и опуса *Ф. Лоофса*, и самого *Ф. Лоофса*. Об этом, в частности, свидетельствуют соответствующие иноязычные трансляции, кои уже и сами по себе могут рассматриваться как своего рода интерпретации. Среди таковых имеют быть названы: самый ранний перевод с греческого – богословско–философские главы не сохранившегося до наших дней древнеславянского протографа болгарского извода начала X века, единственным списком коего является древнерусский Изборник 1073 года; латинский перевод XVI века, осуществлённый *Ф. Туррианом*; перевод компиляции Fragmenta в Патрологии *Мишня* и, возможно, также и другие переводы, известные и неизвестные. Однако с подачи немецкого исследователя сей миф в 1887 году получил громкую публичную огласку.

*Ф. Лоофс*, не развеяв *старого* мифа в отношении атрибуции сочинений из Corpus Leontianum единому измышленному синтетическому автору под искусственно сконструированным именем *Леонтия Византийского*,<sup>49</sup> ввёл в данном случае в научный оборот и иной миф, к вящему удивлению, казавшийся тогда

сравнительно как бы *новым*, выдвинув в контексте названных сочинений интерпретацию *воипостасного* как *природы, имеющей бытие в иной ипостаси*.<sup>50</sup>

Главным образом *Ф. Лоофс* основывался на *своеобразной*, – если не сказать более, – трактовке в результате ставшего знаменитым фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан»: Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub> – с привлечением из трактата «Эпилисис» мысли: Col. 1944C, esp. Col. 1944C<sub>4</sub>, принадлежащей, как уже отмечалось, отнюдь не самому *Леонтию Византийскому*, а цитируемому им оппоненту.

*Ф. Лоофс* транслировал *ключевую фразу* из анализируемого фрагмента таким образом: «...*воипостазированное* означает то, что не является *свойством* (συμβεβηκός) и что имеет своё бытие в другом и не мыслится само в себе».<sup>51</sup> Согласно его концепции, «человеческая природа во Христе не есть ни ἀνυπόστατος ‘неипостасная’, ни ὑπόστασις ‘ипостась’, но ἐνυπόστατος ‘воипостасная’, то есть имеет своё [ипостасное существование в Слове:] ὑποσῆναι ἐν τῷ Λόγῳ».<sup>52</sup>

### ЭПИГОНЫ

Интерпретация *Ф. Лоофса* была подхвачена подавляющим большинством последующих исследователей – буквально – вплоть до настоящего времени. Среди его эпигонов оказались: A. von Harnack, J. P. Junglas, H. M. Relton, O. Bardenhewer, H. R Mackintosh, R. S. Sellers, J. McIntyre, J. Meyendorff, P. Schoonenberg, S. Otto, J. J. Lynch, H. Stickelberger и другие, а также и русские богословы: *свящ. Василий Соколов, прот. Георгий Флоровский, проф. В. Н. Лосский, протопресвитер Иоанн Мейендорф* (упомянем его ещё раз как полиглота), *свящ. Олег Давыденков* и т. д. и т. д. и т. д.<sup>53</sup>

В русское богословие данная интерпретация, полагаем, ещё в 1916 году была введена *свящ. Василием Соколовым* в контексте монографии «Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды», вошедшей также в сборник исследований «Леонтий Византийский», опубликованный уже в 2006 году.

Приведём предложенный *свящ. Василием Соколовым* перевод анализируемого фрагмента целиком и обратим внимание на то, каким примечательным образом передана автором ключевая в нём фраза: «Не одно и то же *ипостась* (ὑπόστασις) и *воипостасное* (ἐνυπόστατον), как не одно и то же *сущность* (οὐσία) и *восущностное* (ἐνοῦσιον). Ибо каждая *ипостась* означает кого–нибудь, *воипостасное* же означает то *не самослучайное* бытие (τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκός), которое имеет своё бытие в другом, а само в себе не созерцается».<sup>54</sup>

Воспроизведённая трансляция–интерпретация, как видим, несколько отличается по форме от таковой *Ф. Лоофса* (по *Говоруну*), однако в принципе вполне ей соответствует. Более чем через полтора десятилетия она была воспроизведена тогда ещё *священником Георгием Флоровским*. Последний почти с буквальной точностью повторил перевод своего предтечи, с известной целью опустив лишь некоторые русские слова и оставив греческие эквиваленты. Ключевая фраза передана им почти аналогичным образом: «...«*воипостасность*» указывает на нечто *несамослучайное*, что имеет своё бытие в другом, а по себе не созерцается».<sup>55</sup>

Так в русском богословии в качестве эквивалента греческому выражению: τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς – закрепилось несколько странное в данном случае словосочинение: *несамослучайное*. Как и лексема «*воипостасность*», которая, отметим, согласно объективной констатации *М. Д. Даулинга*, в трактатах *Леонтия Византийского* вообще не встречается. По словам, однако, *свящ. Георгия Флоровского*, «*во-ипостасность* есть реальность в иной ипостаси». <sup>56</sup>

Предложенный *свящ. Василием Соколовым* и воспроизведённый *свящ. Георгием Флоровским* ошибочный перевод анализируемого фрагмента в дальнейшем вольно пошёл гулять по стране попустительством начальствующих обскурантов Православного Свято–Тихоновского богословского института и непосредственным попечением, в частности, *свящ. Олега Давыденкова*, профессора догматического богословия и всех прочих наук в сем гуманитарном рассаднике богомудрия и боговедения. Во всех своих *компилятивных* опусах последний *почти буквально* воспроизводит означенный перевод, непосредственно заимствованный у *прот. Георгия Флоровского*, но при этом отнюдь *не даёт никаких идентифицирующих ссылок*, кроме разве что на сам интерполированный древний трактат. <sup>57</sup> В таком случае пусть сам он и отчитывается.

Буквально эту же ставшую уже традиционной трансляцию *свящ. Олег Давыденков* интрузировал в контекст русского перевода книги *протопресвитера Иоанна Мейендорфа* «Иисус Христос в восточном православном богословии», опубликованного издательством ПСТБИ и вышедшего в последнем году прошлого тысячелетия. Особенно комично здесь оказалась переданной ключевая фраза дефиниции: «... ἐνυπόστατον указывает на нечто *несамослучайное* (συμβεβηκὸς) (sic!), что имеет своё бытие в другом, а само по себе не созерцается». <sup>58</sup> В общем, как видим, к началу эры Водолея доигрались: оказывается, что *несамослучайное* – это и есть *συμβεβηκὸς*! Или наоборот. Приведённый выше древний перевод *свящ. Василия Соколова* с корректно развёрнутой, но некорректно переданной греческой вставкой: τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς – в качестве прецедента и в назидание мог бы сослужить здесь добрую службу.

#### КОНТР–МИФ ОТ ОБЩЕСТВА ИИСУСА

Выражая, однако, принципиальное несогласие с подобной трактовкой анализируемого фрагмента и – соответственно – термина «*воипостасное*», «в восьмидесятые годы двадцатого века, то есть [почти] через сто лет после того, как вышла в свет монография *Ф. Лоофса*», – по словам *диакона Сергея Говоруна*, <sup>59</sup> – «против выводов немецкого учёного» выступил *Брайан Дейли*, «защитивший диссертацию по *Леонтию Византийскому*» <sup>60</sup> и с тех пор ставший ведущим специалистом по данному автору». <sup>61</sup>

«В современной дискуссии о *воипостасности*, – пишет в своей диссертации *М. Д. Даулинг*, похоже, единомышленник *Б. Дейли*, – обычно особое ударение делается на приставку ἐν– ‘в–’, как если бы основной смысл слова заключался в существовании ‘в’ чём–то. <sup>62</sup> Однако изучение способов употребления термина ἐνυπόστατος, – согласно диссертанту, – не подтверждает того особого значения, который придают этой приставке некоторые современные авторы». Здесь



пропустим несколько строк и продолжим: «Немецкий перевод «inexistierend» ‘*во-существующий*’, получивший распространение после того, как *Лоофс* именно так истолковал этот термин, придаёт слову *ἐνυπόστατος* смысл, которого оно изначально не имело».<sup>63</sup>

Вернёмся к пропущенным строкам. Они представляют интерес с точки зрения того, как понимает термин *ἐνυπόστατος* и сам *М. Д. Даулинг*. А понимает он его следующим образом: «‘*Ἐνυπόστατος* скорее имеет смысл «*быть ипостасью*» или «*обладать определённой идентичностью в качестве конкретной индивидуальной вещи*», чем «*иметь ипостась ‘в’ в другом*»».<sup>64</sup>

Как видим, *М. Д. Даулинг* воспроизводит *изначальное* понимание термина *ἐνυπόστατος* как синонима таковому *ὑπόστασις*. Однако, по всей вероятности, он и не подозревает о том печальном для него обстоятельстве, что *этимологически ἐνυπόστατος* именно и предполагал, и предполагает опять–таки «*бытие в ипостаси*» – *ἐν ὑποστάσει εἶναι*, даже *ἐν οἰκείᾳ ὑποστάσει* (≈ *τὴν ὑπόστασιν ἔχειν*). Сами по себе приведённые формулы, равнозначные *ὑπόστασις*, восходят по крайней мере к *Александру Афродисийскому* (II–III вв., ученик *Гермина*, во главе Ликея стоял в 198–211 гг.). В сохранившихся опусах последнего, однако, термин *ἐνυπόστατος* не выявлен.

Согласно *Н. Dörrie*, «отнюдь не случайным является то, что у *Александра Афродисийского* нередко – и к тому же безо всяких объяснений – встречается выражение: *εἶναι ἐν ὑποστάσει*». По его словам, в частности, «*ἢ αἰσθητῆ φύσις ἐν ὑποστάσει οὐσα φύσει*», «*μὴ δύνασθαι γένος τι εἶναι ἐν ὑποστάσει μὴ εἶδους τινος ὄντος*».<sup>65</sup>

Непосредственное же сопоставление формулы *ἐν ὑποστάσει εἶναι* и термина *ἐνυπόστατος* в значении *ὑπόστασις* наблюдается, в частности, в *золотом веке* христианской письменности и много позднее (*свт. Кирилл Иерусалимский*, *свт. Иоанн Златоуст*, *Псевдо–Кирилл* и т. д.). Особенно выразительна дефинирующая и этимологизирующая формула *преп. Максима Исповедника*: *ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ καθ’ ἑαυτὸ τυγχάνον δηλοῖ*. – PG. T. 91. – Col. 261A<sub>8-10</sub>. Однако в данном случае под *ἐνυπόστατον* понимается уже *συμβεβηκός*. Подобные сопоставления во множестве и в различных смыслах можно наблюдать и у *Леонтия Иерусалимского* и *преп. Иоанна Дамаскина*.

Для того, чтобы избежать подобной «*избыточной*», с его точки зрения, интерпретации префикса *ἐν–* в лексеме *ἐνυπόστατος*, *Б. Дейли*, которому, видимо, тоже не ведомо действительное происхождение термина, даже предпринял настоящую филологическую (не лучше ли сказать: *фагологическую*?) интервенцию в высшие сферы эллинской речи с целью ниспровержения тысячелетних принципов словообразования в греческом языке. По его мнению, *ἐν–* применительно к настоящему случаю означает не некую «динамическую направленность» или «динамику включённости сущности в ипостась» (в русском языке выражаемую приставкой ‘*в*’), но обладание определённым свойством, признаком. Как он пишет, «слова *ἐνυπόστατος* и *ἐνούσιον* являются ... очевидными примерами греческих

прилагательных, образованных от существительных, у которых префикс *ἐν*– присоединён к существительному для того, чтобы обозначить обладание какой–либо вещью или качеством, и этот префикс противопоставлен alpha privativum ‘*отрицательной альфе*’, которая обозначает отсутствие этого качества».<sup>66</sup>

«В качестве примера сходного использования предлога *ἐν*– в греческих словах исследователь приводит пары антонимов: *ἔμφωνος* – *ἄφωνος* ‘*имеющий голос*’ – ‘*не имеющий голоса*’, *ἔνυλος* – *ἄνυλος* ‘*вещественный*’ – ‘*невещественный*’, *ἔντιμος* – *ἄτιμος* ‘*честный*’ – ‘*бесчестный*’. Дейли ссылается также на *Иоанна Филопона*, – современника *Леонтия*, – который в своих комментариях на «*Физику*» *Аристотеля* определяет *воипостасные предметы* (*ἐνυπόστατα πράγματα*) как такие, которые *обладают природой* (*τὰ φύσιν ἔχοντα*). Противоположны им такие предметы, которые *существуют только в уме* (*μόνη τῆ ἐπινοίᾳ*)».<sup>67</sup>

В результате, по *Дейли*, «*ἐνυπόστατος* в данном случае означает ‘*ипостасный*’, то есть *обладающий реальным существованием*, и является антонимом *ἄνυπόστατος*, то есть ‘*чисто абстрактный*’».<sup>68</sup>

Однако в действительности речь тут может идти об *обладании* отнюдь не *реальным существованием, бытием вообще*, для выражения чего было прежде и есть и теперь немало и других слов и выражений, – но об обладании *ипостасью*, нахождением *в ипостаси*, то есть об обладании *существованием*, характеризующимся *определённым онтологическим статусом*, и т. д. и т. п.

Согласно Греческо–русскому словарю позапрошлого века *А. Д. Вейсмана*, неоднократно переиздававшемуся и позднее, в словообразовательном процессе предлог *ἐν* при соединении «с существительными, переходящими в таком случае в прилагательные, означает *пребывание в чём–либо* или *обладание чем–либо*, например: *ἔμπυρος*, *ἔμφρων*».

*Б. Дейли*, похоже, сознательно отсекает первую, основную часть данного тезиса и делает ставку на вторую. Но он не замечает или просто не хочет замечать того, что и во втором случае речь в принципе идёт о динамической включённости денотата вновь образованного имени прилагательного в исходный объект. Поэтому *А. Д. Вейсман* и приводит недифференцированные примеры: *ἔμπυρος* – *находящийся в огне*, то есть, конечно же, *горящий*; *ἔμφρων* – *находящийся в [собственном] уме, обладающий умом*, или, конечно же, *умный, разумный*.

Приведём ещё один выразительный пример: *ἔνυδρος* (*ὔδωρ*) – *живущий в воде*, во множественном числе: *τὰ ἔνυδρα* – *водяные живые существа*, в частности – *Νύμφαι*, *нимфы* морских, речных вод, источников, ручьёв (океаниды, nereиды, наяды), по *Гомеру* – дочери *Зевса*; к месту: *ἔνυδρις* – *выдра*.

Итак, при подобном словообразовании с использованием предлога *ἐν*, соединяемого с именем существительным, «*обладание чем–либо*» непосредственно соотносимо с «*пребыванием в чём–либо*».

Если иметь в виду примеры, приведённые *Дейли*, то ἔμφωνος может быть передано так: *тот, кто пребывает (пребывающий) в голосе* («Сегодня он не в голосе»), но и как *доброгласый; ἔντιμος (τιμή) – тот, кто пребывает (пребывающий) в чести* («Он у нас в чести»), но и как *почитаемый, уважаемый*.

Весьма выразительными примерами теперь уже в аспекте непосредственно богословской терминологии с приставкой ἐν– со значением динамической включённости одной реалии в другую преизобилует, в частности, Лексикон *Lampe*.

Применительно к случаю соединения предлога ἐν с глаголом, в частности, имеем: ἐνυπάρχω – *быть, находиться в чём-либо*, ἐναπόκειμαι – *лежать, храниться в каком-либо месте*.

Такова тысячелетняя практика, и, – что вполне понятно, – таковы *законы* греческого языка. Это, полагаем, уже само по себе подсказывает нечто совсем иное, чем это кажется нашим новым этимологистам. Не станем же, братие, бранить *Гомера* и *Феокрита*...

Вполне возможно, древние в процессе словообразования первоначально имели в виду именно первый, элементарный семантический аспект и лишь затем – второй, вторичный, более сложный. Прежде они просто складывали палочки... Ведь, напомним, по *Лешеку Кумору*, *грамоту–то придумали не грамотные*.

О каком же *обладании вещью или качеством* ведёт речь *Б. Дейли*? Если речь о том, что выражено в исходном существительном, то это должно было бы пониматься так: то, что именуется как ἐνυπόστατος, обладает *ипостасью*. Или, соответственно, *сущностью* – в случае термина ἐνοῦσιος. И уж, конечно, лучше будет говорить: существует *в ипостаси, в сущности*. Так, собственно, и говорили древние. И даже пресловутый *Иоанн Филопон*, которого взял–таки в арбитры *Б. Дейли*: ἐνυπόστατα πράγματα сὺν τὰ φύσιν ἔχοντα πράγματα, пусть даже так. То есть это не просто вещи, имеющие некое реальное *существование*, но вещи, *субстанциально* существующие (τὰ φύσιν ἔχοντα). Если уж и по *Филопону*, то это должно быть такожде и по *Дейли*. [Правда, как–то не совсем понятно, причём же здесь всё–таки монофизитский ересеолог–тритеит да притом как арбитр для католиков – и ещё в единственном числе? Однако интерес представляет само по себе употребление термина.] Но у нашего новотворца вдруг откуда ни возьмись – тараканище: ἐνυπόστατος как ‘обладающий *реальным существованием*’ в качестве антонима ἀνυπόστατος, то есть ‘*чисто абстрактному*’.

В качестве курьёза спросим: а что–таки означает ‘*неипостасное*’? И уж не будем иезуитски спрашивать о ‘*чисто абстрактном*’. Когда перед подобным вопросом со стороны монофизитствующих оппонентов оказался *Псевдо–Леонтий*, автор трактата «О сектах», то он ответил следующее: «’*Неипостасное*’ имеет два значения. Называется *неипостасным* и не существующее вообще, как трагеллафы и гиппокентавры, но называется *неипостасным* и не несуществующее [вообще], но *имеющее ипостась в ином* и *само по себе не созерцающееся*, как приходящее». <sup>69</sup>

Как видим, и с термином *‘неипостасное’* – как неоднозначным – тоже следует обращаться несколько поделикатнее. По примеру хотя бы упомянутого выше – вероятно, младшего – современника *Леонтия Иерусалимского* и *преп. Максима Исповедника*. Одним словом, этимологизируй, этимологизируй, да не заэтимологизируйся!

С подобной редукцией, нивелированием смысла лексем, то есть сведением его к значению, в частности, *реального* или *простого существования*, в истории человеческой вообще и богословской мысли особенно мы сталкивались и будем сталкиваться неоднократно, ещё и ещё. В частности, это наблюдается во фрагментах, которые несколько десятилетий тому назад вдруг списали со *свт. Евлогия Александрийского* и переписали на *Иоанна Грамматика Кесарийского*. Особенно эту тему любят – таки мусолить (сокращение; синоним: *муссировать*) в ПСТБИ. Аналогичное можно видеть в сочинениях того же *Псевдо-Леонтия, преп. Анастасия Синаита* и других.

В русском богословии также проявляется чудовищная профанирующая тенденция так называемой *деконцептуализации концептов* (*свящ. Павел Флоренский, проф. В. Н. Лосский*, которому термин сей как раз и принадлежит, *свящ. Владимир Шмалый* и другие). В результате же – сплошная тишь да гладь и *воня благоухания*, как в затхлом болоте, где вряд ли даже что-то водится. Но радоваться-то здесь совсем и нечему. Если все понятия вдруг станут означать или только *обладание реальным существованием*, или же вообще *ничто*, по выражению одного из деконцептуалов, *«нуль-вектор»*, что, собственно, и наблюдается в случае *деконцептуализации концептов* (позакобыристее, конечно, выразиться было нельзя?), то человечеству пора – таки будет сматывать удочки и возвращаться к каменному топору. Настоятельная просьба, однако, не считать это якобинским призывом *«к топору и гильотине»*.

Не растекаясь мыслью по древу, однако и таки возразим: в действительности дело обстоит вовсе не так, как у *Дейли*. В действительности тысячелетиями префикс *ἐν-* обладал и обладает активной семантикой и в аспекте словообразовательном. Ведь *не для красоты* лишь и *благозвучия* он припиливается к существительным, чтобы затем истаять, как это свойственно, в частности, благоукрашательной *alpha protheticum* или *euphonicum*: *ἄστεροπῆ* = *στεροπῆ* *‘сияние’*, *ἄσταχυς* = *στάχυς* *‘колос’* и прочее. Поучение – в кратком Греческо-русском словаре *А. Д. Вейсмана*.

*Б. Дейли*, – проследим дальнейшее течение мысли, – предложил и новое прочтение дефинирующего фрагмента Col. C<sub>14</sub>-D<sub>11</sub> и именно в аспекте анализируемой ключевой фразы.

«По мнению современных исследователей, – спешит обрадовать читателей своей оперативностью в следовании скороспелой моде редактор сборника исследований «Леонтий Византийский», – этот текст, получивший неправильное толкование с лёгкой руки *Ф. Лоофса*, следует переводить так: «... *воипостасное* означает то, что не является привходящим свойством, которое имеет своё бытие в другом и не созерцается само по себе».<sup>70</sup>

Особенно и призывательно в следовании *Б. Дейли* отличился *диакон Сергей Говорун*. По его словам, «*воипостасное* означает то, что не является свойством (*συμβεβηκός*). [*Свойство же, в свою очередь, означает то*], что имеет своё бытие в другом и не мыслится само по себе».<sup>71</sup>

*Συμβεβηκός*, однако же, – поспешим обрадовать оставшихся не обрадованными редактором сборника «Леонтий Византийский» и мы, – не всегда, конечно, *свойство*, а уж если и *свойство*, то, по крайней мере, *привходящее*.

Какова по протяжённости и мощи интертрепация с интерполяцией! Яко в некоем *протяженносложенном песноткании*. Однако остережём дерзновение: интерполируй, интерполируй, да не заинтерполируйся!

#### ПРЕДТЕЧА ИЗ–ЗА ПИРЕНЕЕВ

В контексте интерпретационного мифа, по мнению сонма исследователей, была якобы осуществлена *коррекция* в толковании фрагмента *в его ключевой фразе*: придаточное предложение *ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται* насильственно заставили сменить ориентацию и вместо определяемого слова *ἐνυπόστατον* придали его таковому *συμβεβηκός*.<sup>72</sup>

Этого, однако, и делать–то было не надо. И по той простой причине, во–первых, что это исперва именно так и было, а во–вторых – потому, что в результате по–прежнему не корректного перевода *воипостасное* просто повисло в воздухе, лишившись вовсе и вообще какого–то бы ни было онтологического статуса. Прежде, при *Лоофсе* и его единомышленниках, оно почиталось «*существующим в другом*», теперь же, при *Дейли*, безвозвратно, казалось, утратило и таковую привязку: ведь придаточное–то предложение насилем принудили ему изменить.

А Васька слушает да ест! Так вот для чего, оказывается, потребовалась *Дейли* фантастическая этимология: конечно же, для *деконцептуализация концепта ἐνυπόστατον* в его очевидной до прозрачности *деривационной основе*, то есть для его *обесмысливания в корне* с тем, чтобы хотя бы как–то его вписать в абсолютно утратившие смысл и ключевую фразу, и фрагмент в целом! Последний, впрочем, по причине его не коррелирующей компилятивности в целом изначально таковым и был.

Итак, *ἐνυπόστατον*, получается, не имеет бытия *ни в себе*, ибо не есть *ипостась* – по определению в первой части фрагмента: *οὐ ταὐτὸν, ὡ οὐτοι, ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον*, – *ни в другом*, если исходить из самой по себе ключевой фразы в дефектном переводе: «...*воипостасное* означает то, что *не* является *привходящим свойством*, которое имеет своё бытие в другом и не созерцается само по себе». Однако же теперь это считается не только вполне приемлемым, но и безусловно оправданным, коль скоро интенционал термина, согласно новейшей этимологии, низведен почти что до нуля, хотя и не до существующих в одной фантазии лишь трагеллафов и гиппокентавров.

Однако *Б. Дейли*, вероятно, как–то подзабыл, что в первой части фрагмента *ἐνυπόστατον* гордиевым узлом было связано с *сущностью*: *ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις*

τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν. Или же это его просто и отнюдь не смутило: тем хуже, мол, для *сущности*?

Как было замечено выше, *интерпретационная коррекция* в отношении анализируемого фрагмента – в том аспекте, как она преподносится *Б. Дейли* и его эпигонами, – была вовсе не нужна уже *изначально*. И теперь мы постараемся объяснить, почему же это именно так.

По всей вероятности, и для *Ф. Лоофса*, и для *Дейли* своеобразной подсказкой мог служить латинский перевод трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан», осуществлённый ещё в XVI веке участником Тридентского собора (1545–1563) испанским иезуитом *Франсиско Торресом*, или *Туррианом* (1509–1584). Латинский текст впервые был опубликован *Генрихом Канизием* в 1603 году,<sup>73</sup> переиздан *Яковом Баснаджем* в 1725 году.<sup>74</sup> У *Миня*, который перепечатал латинский перевод именно из последнего издания, в отношении рассматриваемого фрагмента никаких замечаний в интересующем нас аспекте нет.

Ключевая фраза фрагмента в переводе *Турриана* по-латински передана следующим образом: *enhypostaton vero significat non esse accidens, quod in alio habet ut sit, et non in se cernitur*. И что здесь можно сказать? По примеру вельможи и евнуха царицы эфиопской, лишь только же сие: «Вот и вода!». *Б. Дейли* вовсе и не нужно было ломать голову для того, чтобы дойти до того, до чего он всё-таки дошёл: *Турриан* всё это сделал задолго *до* и *за* него.

По всей вероятности, *М. Д. Даулинг* при переводе пользовался именно латинским текстом. Цитируем: «... ‘*воипостасное*’ означает не быть акциденцией, которая имеет своё бытие в другом и не познаётся сама по себе».<sup>75</sup>

Востекая мыслью к интерпретации *Ф. Лоофса*, можно отметить, что здесь ситуация не столь однозначна. Не располагая его опусом, в настоящее время ограничимся лишь простой констатацией факта. Первую часть ключевой фразы, по *Говоруну*, он перевёл совершенно аналогичным образом, как и *Турриан*, как и *Дейли*: «...*воипостазированное* означает то, что не является свойством (*συμβεβηκός*)...». Что же касается продолжения тезиса: «...*и* что имеет своё бытие в другом и не мыслится само в себе», то в данном случае трудно даже предположить, как сие только и могло возникнуть в мысли протестантского учёного. Уж не потому ли, что протестант?

*ДРЕВНЕРУССКИЙ ИЗБОРНИК  
ВЕЛИКОГО КНЯЗЯ СВЯТОСЛАВА ЯРОСЛАВИЧА 1073 ГОДА*

Однако самым древним иноязычным текстом, по крайней мере из сохранившихся до наших дней, содержащим – пусть и не полностью, но в принципиальной части – аналогичный фрагмент, является, по всей вероятности, *славянский*. Речь идёт о богословско-философских, или терминологических главах в составе переводного Изборника великого князя Святослава Ярославича 1073 года, конкретно же – о предпоследней из них, а именно о главе «*Маѣимово о възшштѣнѣемъ и о възсоенѣемъ*» (л.236а24–237б5; греческий текст: Cod. Coisl. Nr. 120. – P. 204 (191) об.–205 (192)).

Перевод на славянский, осуществлённый с греческого протографа, по всей вероятности, IX века, восходит, как полагают, к первым декадам X-го столетия, ко временам болгарского *царя Симеона* († 927), то есть к *золотому веку* древнеболгарской письменности. Предполагаемый переводной оригинал под условным названием *Симеонов сборник* и списки с него, выполненные ранее 1073 г., до нас не дошли. Поэтому текст, сохранившийся в Изборнике 1073 года, представляет собой наиболее древнюю в этом отношении датированную *славянскую* версию и *переводную* версию *вообще*.

В основании главы Изборника «*Маѣимово о възшштѣнѣиѣ и о възсобнѣиѣ*» (л.236а24–237b5), которая *до последнего времени не была идентифицирована*,<sup>76</sup> как это удалось установить, лежит отнюдь не некий предполагаемый опус *преп. Максима Исповедника*, а главным образом издревле атрибутируемое *преп. Иоанну Дамаскину* «Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамаскского, лжеепископу Дары, яковиту», латинское сокращение: «*Contra Jacobitas*», главы 11–12.<sup>77</sup> Здесь в несколько сокращённом виде, что соответствует строкам Col.1277D<sub>3-6</sub> трактата «Против несториан и евтихиан» в издании *Миня*, но в весьма близкой редакции на л. 236b17–27 и обретается интересующий нас фрагмент.

Приведём славянский текст с небольшой купурой по причине некоторой неясности его в соответствующем месте оригинала:

СОБЪСТВО ОУБО ОНЫСНЦЖ [...] ПАВЛАИЕТЬ· ВЪСОБЪНОЕ ЖЕ СЖШТНІЕ· И СОБЪСТВО ОУБО ЛИЦЕ ОТЪЛОУЧАЕТЬ ЗНАМЕНАНЪНЪИМИ СВОНТЪИМИ· ВЪСОБЪНОЕ ЖЕ ТАКОЖЕ НЕ БЪИТИ ИМОУ СЪЛОУЧАИЖ· ИЕЖЕ ВЪ ДРЪЗЪІЕМЪ ИМА БЪИТЪЕ.

Греческий текст из главы «*Μαξίμου περὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον*» протографа Изборника 1073 года соответственно Cod. Coisl. Nr. 120, P.204 (191) об.23–28, таков: ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν δεῖνα ἢ τότε δηλοῖ· τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν καὶ ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι· τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὑπαρξίν.

Греческий текст из трактата *преп. Иоанна Дамаскина* «Против яковитов»: ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ, ἢ τότε δηλοῖ τὸ ἅμα τῆ τοῦ δακτύλου ἀνατάσει δεικνύμενον, τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὴν οὐσίαν· καὶ ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασιν· ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὑπαρξίν. – *Migne*. PG. – Т. 94. – Col. 1441B<sub>10-15</sub>.

Греческий текст из трактата «Против несториан и евтихиан»: ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν· καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. – *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1277D<sub>1-6</sub>.

Как видим, славянский текст содержит вариант перевода прослеживаемой в нём части Col. 1277D<sub>3-6</sub> анализируемого фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан», аналогичный таковому *Турриана* и *Дейли*. Конечно же, Из-

борник 1073 года вряд ли был известен *Ф. Лоофсу*, хотя в его время памятник уже находился в научном обиходе и даже появилось его факсимильное издание. Однако *Б. Дейли* вполне уже мог знать о нём, о содержащихся в нём богословско-философских, или терминологических главах и, что достаточно вероятно, о главах, непосредственно касающихся термина **ВЪСОБЪНОЮ**, ἐνυπόστατον. Ведь об этом ещё в 1916 году писал *свящ. Василий Соколов* в своей пространной монографии «Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды».<sup>78</sup>

Интересно отметить следующее. *Свящ. Василий Соколов* ссылается на соответствующий раздел Изборника 1073 года (л. 223–236, исключая две последние главы, некорректно связанные с именем *преп. Максима Исповедника*: л.326–237) как якобы «на сохранившийся славянский перевод сочинения «*Феодора, пресвитера Раифского*, о сущности и естестве» (то есть сочинения τῆς φύσεως καὶ οὐσίας; ‘Что есть природа и сущность?’)». При этом, видимо, он отличает таковое от «имеющегося [у него] под руками сочинения «*Пропараскеυή τῆς καὶ ὑμνασίας*» ‘Некое приуготовление и упражнение’», опубликованного *аббатом Минем*: PG. – Т. 91. – Col. 1484–1504. В действительности же это всего лишь две составные части одного трактата под общим кратким именованием «*Пропараскеυή*».

Касаясь вопроса о близком вербальном и идейном сходстве трактата De Sectis, теперь уже атрибутируемого *Псевдо-Леонтию*, или *Леонтию Схоластику*, с опусами других древних богословов, *свящ. Василий Соколов*, в частности, отмечал: «Здесь мы можем сослаться ещё на сохранившийся славянский перевод сочинения «*Феодора, пресвитера Раифского*, о сущности и естестве» (то есть сочинения τῆς φύσεως καὶ οὐσίας; ‘Что есть природа и сущность?’)». И далее следует ссылка: «Святославов Изборник 1073 года. – № 31 Московской Синодальной библиотеки. – Л. 223–236».

Затем читаем: «Есть [здесь] рассуждение о «*вособленном*» (sic!) (то есть об ἐνυπόστατον ‘*воипостасном*’): оно «особно не строится, но в собствах видимо есть, якоже вид, рекше естество человеческо, в своем собстве не видится, но в Петре или Павле, или в прочих человеческих собствах, якоже человек от души и тела сложен, да ни душа едина наречется, но в собственном теле вособлена» (л. 235)».<sup>79</sup>

В передаче славянского текста современной кириллицей, отметим, наблюдается весьма много неточностей. Приведём его в оригинальном варианте и без купюр: истовѣ же въсоблено естъ· или еже о собѣ не състоитъсѧ· нъ о собствѣхъ видимо естъ· якоже видъ рекше естъство чловѣчьско въ своемъ собствѣ не видитьсѧ· нъ въ Петрѣ ти въ Павлѣ· и въ прочихъ члвчствѣхъ собствѣхъ· или съ другъимъ различнымъ по сшштью на всенѣкоє рождение слагаето и едино съвршаѧ собство съложено· якоже се члкъ отъ дша естъ и тѣлесе съложено· да ни дша едина наричетьсѧ собство ни тѣло нъ въсоблено· а еже отъ обоего съвршаѧ то собство обоѧ. – Л. 235c29–d25.

В основе приведённого текста, отметим, и всего соответствующего параграфа «**ВЪСОБЛЕНІЕМЪ**» Изборника 1073 года (л. 235c13–236a14) лежит глава



XLIV «*О воипостасном*» «Диалектики», или «Философских глав» *преп. Иоанна Дамаскина: Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 616A<sub>1</sub>–617A<sub>2</sub>. Раздел же «*О несобвѣнѣемь*» (л. 236a14–23), присовокупим, буквально восходит к главе XLV «*О неипостасном*» той же «Диалектики»: Col. 617A<sub>4-10</sub>.<sup>80</sup> И если эти главы «Диалектики» и имели некий прецедент, что не исключается самой собирательской интенцией сочинения, то отнюдь не в трактате *Феодора Раифского* «Приуготовление», как полагал *Б. Пейчев*,<sup>81</sup> в котором их просто нет и никогда не было.

#### *Немного об онтологии воипостасного – по Лоофсу*

Итак, если *ἐνυπόστατον*, – вернёмся, однако, к этому вопросу, – не существует *ни в себе* и посему *не есть ипостась, ни в другом*, как это свойственно *привходящему, акциденции*, то каким же онтологическим статусом оно обладает, чтобы не повиснуть в воздухе?

*Ф. Лоофс*, напомним, который, согласно утверждению *А. Грилльмайера*, якобы *ошибочно* придавал в термине *ἐνυπόστατος* «префиксу *ἐν*– специфическую динамику, выражавшую направление, в котором две независимые сущности соединялись в экзистенциальной связи», приводил в качестве примера человеческую душу и тело, являющиеся, по его мнению, «разными *независимыми сущностями* или *субстанциями, воипостазированными* в одном реальном человеке». При этом, – воспроизведём несколько странную формулировку католического богослова, – «в данном примере» *Ф. Лоофс* не видит «чёткого разграничения между *воипостазированной*, воспринятой частью, и *воспринимающей* частью, *ипостасью*. *Леонтий*, заявляет он, не говорит о том, какая из двух природ, соединённых в результате *воипостазирования*, восприняла другую. Он полагает, что термин *ἐνυπόστατος* отсылает *сущность* от самой себя к чему–то другому вместо того, чтобы позволить ей оставаться в самой себе, как это выражает префикс *ἐν*–, согласно *Дейли*».<sup>82</sup>

Смысл данной сентенции *А. Грилльмайера* заключается в следующем. Последний инкриминирует *Ф. Лоофсу* якобы *ошибочное* толкование префикса *ἐν*– в термине *ἐνυπόστατος* в смысле выражения динамики включённости одной реалии в другую, а не в аспекте бессодержательного благозвучия лексем «согласно *Дейли*». Действительная же ошибка *Ф. Лоофса* заключалась отнюдь не в том, что он неверно трактовал термин *ἐνυπόστατος* вообще, как таковой, но в том, что в принципе верную генетическую трактовку сего деривата он пытался однозначно связать с интерполятивным *дефектным* текстом из трактата «Против несториан и евтихиан».

При этом протестантский исследователь некорректно, *асимметрично* интерпретировал христологическую позицию *синтетического Леонтия Византийского*. Но корректно сделать этого он просто и не мог: в один рыдван запрячь не можно коня и трепетную лань, то есть *симметричного* в действительности *Леонтия Византийского* и, как считается некими в настоящее время, *асимметричного Леонтия Иерусалимского*. В результате же и получилось то, что получилось. *Ф. Лоофс*, и сам *асимметрично* мысля, пытался определить, по его

словам, «какая же из двух частей слагаемой вещи есть **ἐνυπόστατον**, а какая воспринимает *в свою ипостась* также и *природу* другой», о чём, к его крайнему удивлению, его древний подопечный, в частности, ничего «в этом месте (*Migne. PG. – Т. 86. – Col. 1340BC*) не говорит».<sup>83</sup>

Однако же сам **Ф. Лоофс** не молчал и по собственному своему разумению применительно ко Христу говорил как о *воипостасной* лишь о человеческой природе в Богочеловеке. Согласно ему, в частности, с привлечением из трактата «Эпилисис» мысли, принадлежащей, как уже отмечалось, не самому **Леонтию Византийскому**, а цитируемому им оппоненту, «человеческая природа во Христе не есть ни **ἀνυπόστατος** ‘неипостасная’, ни **ὑπόστασις** ‘ипостась’, но **ἐνυπόστατος** ‘воипостасная’, то есть она имеет своё [ипостасное существование в Слове:] **ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ**».<sup>84</sup> Как видим, последняя понималась им как нечто такое, что, по **Линчу**, «не является акциденцией и в то же время не имеет бытия в себе, но познаётся в другом».<sup>85</sup>

По выражению **А. Гарнака**, от самых истоков следовавшего **Ф. Лоофсу**, **ἐνυπόστατον** – это *Zwischending* ‘средняя вещь’, *среднее понятие* между таковыми **ὑπόστασις** и **ἀνυπόστατον**.<sup>86</sup>

#### ОНТОЛОГИЯ – ПО ДАУЛИНГУ

Иное наблюдается в случае «*новейшего*» прочтения анализируемого фрагмента из **Леонтия Византийского**. С одной стороны, ключевая фраза в данном пассаже, – в частности, по **Даулингу**, – интерпретируется так, будто в противоположность *акциденции* **ἐνυπόστατον** – «это не то, что имеет бытие в другом». Однако же как-то и где-то оно всё-таки должно существовать? И потому диссертант в другом месте вынужденно декларирует следующее: «Судя по всему, употребляя термин **ἐνυπόστατος**, **Леонтий** утверждает (?) следующее: всё, что мы можем сказать о *сущности* (**οὐσία**), это то, что она должна быть **ἐνυπόστατος** ‘ипостасной’ (?), но не то, что она должна быть *ипостасью*. *Сущность* должна найти своё выражение *в ипостаси*, но она не обязательно должна быть представлена *в ипостаси*, которая принадлежит этой *особой сущности* (?), а не какой-то *другой*. Один из основных принципов **Леонтия** заключается в том, что одна *ипостась* может быть выражением более чем одной *сущности*, или *природы*, ... *две различные природы* могут быть актуализированы или «*ипостазированы*» (а именно это и означает термин **ἐνυπόστατος**) *в одной индивидуальной ипостаси*, ... как это имеет место в случае тела и души человека или Божества и человечества Христа. Каждая из этих «*частей*» – **ἐνυπόστατος**, она существует реально, но это не делает ни человека, ни Христа *двумя ипостасями*».<sup>87</sup>

Это пишет учёный, который собрал приведённые выше красноречивейшие и доказательнейшие аргументы как раз против того, будто **Леонтий Византийский** хотя бы где-то и когда-то употреблял термин **ἐνυπόστατος** *в концептуальном аспекте*, будто он утверждал в отношении *сущности*, якобы «она должна быть **ἐνυπόστατος** ‘ипостасной’» и т. д. и т. п.

Это пишет учёный, который буквально несколькими строками выше отвергал за приставкой *ἐν*– право иметь смысл, заключающийся «в существовании ‘в’ чём–то», «иметь ипостась ‘в’ другом», утверждая, будто «изучение способов употребления *ἐνυπόστατος* не подтверждает того особого значения, которое придают этой приставке некоторые современные авторы» и т. д. и т. п.

И вот мы видим, как он сам, буквально двумя строками выше утверждавший и вполне справедливо в отношении древнего православного полемиста, что выражение *φύσις ἐνυπόστατος* «он *не употребляет*», вдруг неожиданно, полагаем, для всех (в том числе, вероятно, и для себя самого) вещает, будто *Леонтий* всё–таки *употребляет* и «склонен понимать термин *φύσις ἐνυπόστατος* как «*природу*, которая находит выражение *в ипостаси*», будто «мысль *Леонтия* вращается вокруг аргумента, ... что *две природы* могут обрести конкретную реализацию *в одной ипостаси* (как в случае с телом и душой, ... ‘у которых *общая ипостась*, но особенная природа’)», будто «он утверждает, что *каждая природа* должна быть *ἐνυπόστατος ‘ипостасной’*, но без того, чтобы быть обязательно представленной *в своей собственной, отдельной ипостаси*», «так как две различные *природы* могут быть актуализированы или «*ипостазированы*» (а именно это и означает термин *ἐνυπόστατος*) *в одной индивидуальной ипостаси*». <sup>88</sup>

Но далее – более. И несколько ниже *М. Д. Даулинг* разоткровенничался до предела: «То, что является *ἐνυπόστατος ‘ипостасным’*, существует *само по себе*, а не в качестве акциденции или атрибута чего–то ещё, и мы можем с полным правом соотнести *τὸ ἐνυπόστατον* с понятием *καθ’ ἑαυτὸ εἶναι ‘бытие само по себе’*». <sup>89</sup>

Напомним, что в самом начале раздела III «Леонтий Византийский и понятие *ἐνυπόστατον ‘воипостасное’*» – с целью парировать инициативу *Ф. Лоофса* – *М. Д. Даулинг* уже декларировал нечто подобное: «*Ἐνυπόστατος* скорее имеет смысл «*быть ипостасью*» или «*обладать определённой идентичностью в качестве конкретной индивидуальной вещи*», чем «*иметь ипостась ‘в’ другом*». Немецкий перевод «*inexistierend*» «*восуществующий*», получивший распространение после того, как *Лоофс* именно так истолковал этот термин, придаёт слову *ἐνυπόστατος* смысл, которого оно изначально не имело». <sup>90</sup>

### **НЕСКОЛЬКО СЛОВ ОБ ЭТИМОЛОГИИ ТЕРМИНА ‘Ἐνυπόστατον’**

Несомненно, однако, что лексема *ἐνυπόστατον* – в соответствии с её деривационным, или этимологическим значением (то есть значением, возникающим в аспекте словопроизводства деривата, на которое затем накладываются разнообразные дополнительные конкретные смыслы) – изначально несла и несёт в себе интенцию, содержательную идею «*бытия в ипостаси*»: *τὸ ἐν ὑποστάσει εἶναι* или *τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν*, по *преп. Максиму Исповеднику*. Последнее выражение первоначально было равнозначным, синонимичным термину *ὑπόστασις*, а именно – в смысле «*бытия в собственной ипостаси*»: *ἐν οἰκείᾳ ὑποστάσει εἶναι* или *ὄν* (*Александр Афродисийский*, II–III вв., ученик *Гермина*, во главе Ликея стоял

в 198–211 гг.). Вскоре, – по крайней мере во времена уж если не *свт. Иринея Лионского*, то в любом случае *Оригена*, старшего и младшего современников перипатетика, – данное выражение обрело эквивалент в производном от него самого термине  $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu = \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota \delta\upsilon\nu$ , в дальнейшем, – вероятно, даже уже в IV веке, – ставшем *многозначным*.<sup>91</sup>

Непосредственное сопоставление формулы  $\acute{\epsilon}\nu \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$  и термина  $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$  в значении  $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$  наблюдается, в частности, в *золотом веке* христианской письменности и много позднее (*свт. Кирилл Иерусалимский, свт. Иоанн Златоуст, Псевдо–Кирилл* и т. д.). Особенно выразительна этимологизирующая и дефинирующая формула, как уже отмечалось, *преп. Максима Исповедника*:  $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu \delta\grave{\epsilon}, \acute{\alpha}\upsilon\tau\acute{o} \tau\acute{o} \acute{\epsilon}\nu \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\epsilon\iota \delta\upsilon\nu, \kappa\alpha\iota \omicron\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\omega} \kappa\alpha\theta' \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{o} \tau\upsilon\chi\acute{\alpha}\nu\omicron\nu \delta\eta\lambda\omicron\iota$ . – *Migne. PG.* – Т. 91. – Col. 261A<sub>8–10</sub>. Подобные сопоставления во множестве и в различных смыслах можно наблюдать и у *Леонтия Иерусалимского* и *преп. Иоанна Дамаскина*.

Посему утверждать, будто «немецкий перевод «inexistierend» ‘*восуществующий*’, получивший распространение после того, как *Лоофс* именно так истолковал этот термин, придаёт слову  $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  смысл, которого оно изначально не имело», отнюдь не корректно. Перевод достаточно адекватен, однако концепция на его основе оказалась дефектной.

#### ТЕРМИН ‘ $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$ ’ И ДИАКОН СЕРГИЙ ГОВОРУН

Путаницу в трактовке термина  $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\tau\omicron\varsigma$  демонстрирует и *диакон Сергей Говорун*. В частности, это проявляется и при анализе считающегося вполне адекватным в исследовательских целях и потому наиболее активно эксплуатируемого фрагмента – теперь уже – из «Апологии Халкидонского Собора» православного полемиста начала VI века *Иоанна Грамматика Кесарийского*: *Apologia Concilii Chalcedonensis, IV. 6 = Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 2953B<sub>14</sub>–C<sub>11</sub>. Наследие древнего богослова попечением *М. Ришара* сравнительно недавно – три десятилетия тому назад – увеличилось за счёт шести из девяти фрагментов, ранее приписывавшихся *свт. Евлогию Александрийскому*: Col. 2944D–2956B, 2957C–2960C (См.: CPG III 6855). Составитель CPG, хотя и отметил новую интенцию, но, похоже, остался не вполне согласен с таковой, ибо поместил указание на спорные фрагменты в обе позиции: 6855: *Iohannes Caesariensis. Apologia Concilii Chalcedonensis (fragmenta)* и 6972: *Eulogius Alexandrinus. Defensiones (fragmenta (b))*.

Поскольку приведённый автором перевод весьма неисправен,<sup>92</sup> предложим собственный на основе публикации в Патрологии *Миля* и как можно ближе к оригинальному тексту:

«Итак, если некто, согласно сему [прежде данному] определению, назовёт *сущности* ( $\tau\acute{\alpha}\varsigma \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ ) [во Христе] *воипостасными* ( $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon\varsigma$ ), то есть существующими ( $\delta\grave{\epsilon} \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \upsilon\pi\alpha\rho\chi\omicron\upsilon\sigma\alpha\varsigma$ ), мы не станем возражать. Ибо *ипостась* отличается от *сущности* не неким [определённым, квалифицированным] бытием ( $\tau\acute{\omega} \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota \tau\iota$ ),<sup>93</sup> но одна ( $\tau\eta\nu$ ) [характеризуется] бытием вообще ( $\tau\acute{\omega} \kappa\omicron\iota\nu\acute{\omega}\varsigma \acute{\epsilon}\iota\upsilon\alpha\iota$ ), – имею в виду *сущность*, – другая же, [то есть] *ипостась*, – [бытием] собственно

(ιδικῶς), ибо вместе с общим имеет и особенное нечто (ὅταν μετὰ τῶν καθόλου καὶ ιδικόν τι ἔχοι). И не потому нашу во Христе *сущность* именуем *воипостасной*, как бы [полагая] саму по себе обладающую характеристическими признаками *ипостась* и [некое] *лицо* (οἶον ὑπόστασιν καθ' ἑαυτὴν χαρακτηριστικὴν καὶ πρόσωπον οὖσαν), но потому, что она существует и есть (ἀλλὰ καθ' ὃ ὑφέστηκεν τε καὶ ἔστι). Ведь иногда *ипостась* означает *существующее* (τὸ ὑφέστηκεναι), то есть *сущность* (οὐσία), по сказанному, как если бы она была лишена характеристических и созерцаемых в лице свойств (ὅταν τῶν χαρακτηριστικῶν ιδιωμάτων καὶ περὶ πρόσωπον θεωρούμενον ἐστέρηται).<sup>94</sup>

Имея в виду приведённый фрагмент из «Апологии Халкидонского Собора», ныне приписываемый *Иоанну Грамматику*, и характеризуя якобы *появившиеся* у него «новые акценты» *в употреблении* термина ἐνυπόστατος, «связанные с применением по отношению к таинству Воплощения Христа триадологической терминологии каппадокийцев», *диакон Сергей Говорун* пишет: «Как явствует из текста, *Иоанн* под словом «*воипостасное*» подразумевает *существующее реально, подобно ипостаси*».<sup>95</sup>

Как видим, автор неоправданно, без необходимых разъяснений соединил воедино два *различных* понятия: «*существующее реально, подобно ипостаси*», видимо, сам не осознавая того. Поэтому он вкривь и вкось развивает ошибочный тезис и далее: «В том же смысле понимал «*воипостасное*» и другой богослов VI века *Леонтий Византийский*. Он так же, как и *Иоанн Схоластик*, использовал понятие «*воипостасное*» как синоним «*сущности*», *противопоставляя* его понятию *ипостаси*».<sup>96</sup>

Итак, в одном случае – *подобно ипостаси*, в другом – *противоположено ипостаси*. Но при этом утверждается: *в том же смысле; так же, как...* Однако похоже, что здесь всё–таки что–то не так.

Первый тезис, как это, полагаем, очевидно, *элементарно некорректен*. В нём индифферентно слиты и смешаны два момента. *Грамматику* было известно и им непосредственно отмечается традиционное и преимущественное понимание *воипостасного* как *ипостаси*. Однако подобное толкование термина в случае его применения в христологии по отношению к *человеческой природе*, или *сущности*, в результате постулирует *двойство ипостасей* во Христе. Во избежание сего *Иоанн* привлекает, – как им это опять–таки утверждается, – якобы *уже существовавшее* – в аспекте *омонимии* – иное, редуцированное и размытое понятие *ипостаси*, а следовательно и *воипостасного* – как *существующего*: «Ведь, – по его собственным словам, – иногда *ипостась* означает *существующее* (τὸ ὑφέστηκεναι), то есть *сущность* (οὐσία)» (Col. 2953C<sub>8-9</sub>; см. В<sub>4-5</sub>). Именно это и предполагается начальными словами анализируемого фрагмента: «*согласно определению*» (κατὰ τοῦτον τὸν λόγον: Col. 2953B<sub>15</sub>). Выше действительно древний полемист пространно говорит о сем со ссылкой (и обильными примерами) на *свт. Кирилла* и *свт. Афанасия Александрийских* (Col. 2953A<sub>15</sub>–B<sub>14</sub>).

Предпринимая, в частности, попытку хотя бы как-то реабилитировать *свт. Кирилла*, что ему казалось весьма нужным, в аспекте использования последним в христологии тезиса о соединении в Воплощении *двух ипостасей* и – соответственно – этот тезис снять, попытку, отметим, с негодными средствами, *Иоанн Грамматик* утверждает, не понимая истинного смысла этого, будто святые отцы вообще часто употребляли термин *ὕπόστασις* вместо такового *οὐσία*.

В качестве же одного из примеров *Схоластик*, по терминологии *Говоруна*, приводит фрагмент из третьего анафематизма александрийского архипастыря против *Нестория*: «Аще кто во едином Христе разделяет *ипостаси* после соединения их...». «Здесь, – полагает он, – «*ипостась*» означает *существующее*». И далее вводится в бой сногшибательный аргумент: «Ведь не мог же сей богоносный отец в отношении единого Христа говорить *о двух ипостасях*, постоянно воинствуя против богохульств *Нестория*, если только не использовал это слово вместо такового «*сущность*». Затем следует апелляция к другому александрийскому авторитету: «Подобно и *святой Афанасий* в послании к африканским епископам писал...».

В данном случае нам остаётся лишь упомянуть о позиции *епископа Ипатия Ефесского* на православно-монофизитских беседах 533 года, то есть почти двумя десятилетиями позже появления полемического опуса *Иоанна Грамматика*. На вопрос оппонентов: почему на Халкидонском Соборе не обрело рецепции третье послание *св. Кирилла* с анафематизмами против *Нестория*, он отвечал: потому, что в нём александрийский архипастырь говорит о *двух ипостасях* в таинстве Воплощения, ввиду чего отцы Собора не сочли возможным и необходимым придание ему официального статуса.

Справедливости ради следует отметить, что аргументация, аналогичная таковой *Иоанна Грамматика*, выдвигалась и позднее, уже в VII веке, в частности, *Леонтием Схоластиком*, или *Псевдо-Леонтием*, автором трактата «О сектах»: *Migne. PG. – Т. 86. – Col. 1240C–1241C ≈ Fragmenta // Col. 2009D, 2012AD*. Но именно в этом трактате, напомним, в чреде александрийских патриархов назван и *свт. Евлогий*, вердиктом *М. Ришара* лишённый части своего богословского наследия, фрагментарно сохранившегося и воспроизведённого в том же 86-м томе Патрологии *аббата Миня*. И это, полагаем, заставляет задуматься над проблемой осуществлённой трансатрибуции.

Правда, ведь ещё до сих пор трактат «О сектах» некими остроумами по-прежнему приписывается *Леонтию Византийскому* и по времени переносится в эпоху, даже предшествовавшую Пятому Вселенскому Собору.<sup>97</sup>

Приумножение творческого наследия *Иоанна Грамматика*, отметим, осуществившееся лишь не многим более четверти века тому назад в результате предпринятой *М. Ришаром* реатрибуции или трансатрибуции нескольких (шести из девяти) фрагментов, кои в течение нескольких веков прежде соотносились с именем *свт. Евлогия Александрийского*, вызывает некоторые недоуменные вопросы.

Если считать эти фрагменты действительно принадлежащими *Грамматику*, то получается, что сей обретает статус первопроходца в аспекте применения термина *ἐνυπόστατος* в христологии, отбирая тем самым приоритет в этом отношении у *Леонтия Византийского*,

вернее у того, кого долгое время мнили таковым, – приоритет, который, однако, – как это, полагаем, стало очевидным, – связывался с этим именем некорректно. Но как это может быть соотносено со временем его полемико–богословской активности, то есть со вторым десятилетием VI века, и с современным *Грамматик* окружением?

Использование *Иоанном Грамматиком* термина **ἐνυπόστατος** не отмечается ни главным его оппонентом – *Севиrom Антиохийским* († 538), сохранившим многие эксцерпты из его «Апологии Халкидонского Собора», ни писавшим о нём *свт. Ефремом Антиохийским* (527–546),<sup>98</sup> ни богословствовавшим *императором Юстинианом* († 565).<sup>99</sup> Более того, ни у одного из самих упомянутых разноконфессиональных богословов и сам термин отнюдь не встречается.<sup>100</sup> При этом, однако, следует отметить, что в «Исповедании правой веры» *Юстиниана* можно видеть формулу **ἐν τῇ ὑποστάσει (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει)**,<sup>101</sup> в своей основе идентичную по смыслу термину **ἐνυπόστατος**.<sup>102</sup>

(В некоторой степени данную формулу можно соотносить с таковой в контексте Халкидонского ороса: «...соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества и соединяется *в одно Лицо и одну Ипостась – εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν*...», однако в данном случае подразумевается отнюдь не Ипостась *Логоса* и не Сам *Логос*, но *Господь Иисус Христос*, совершенный в Божестве и совершенный в человечестве и в них познаваемый, что подтверждается современным Собору пониманием (иначе откуда бы подобная *симметричная* формулировка?) и последующим развитием богословской мысли и что отмечается многими современными исследователями, как православными, так и католическими: *прот. Сергей Булгаков, прот. Георгий Флоровский, проф. А. В. Карташёв, протопресвитер Иоанн Мейендорф, монсеньор Алоиз Грильмайер* и другие.)

Неоднократно *Иоанна Грамматика* как твёрдого и неколебимого защитника Халкидонского Собора упоминал православный полемист против монофизитства, по всей вероятности, середины или второй половины VI века *Евстафий Монах*, автор послания к некому *Тимофею* «О двух природах против *Севира*». – *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 908A, 913B.

«У *Евстафия* не раз встречается термин **ἐνυπόστατος** ‘воипостасный’, употребляемый для обозначения соединения человеческой природы во Христе с природой Божественной».<sup>103</sup> Однако он никак не связывал его использование с именем *Иоанна Кесарийского*, что было бы вполне уместным, если бы именно последний был в этом аспекте первопроходцем.

То же можно сказать и в отношении *Памфила Иерусалимского*, как полагают, автора «Паноплии», вполне возможно, современника и *свт. Ефрема Антиохийского*, и *императора Юстиниана*, и *Евстафия Монаха*, и *Леонтия Византийского*. Весьма выразительный фрагмент из «Паноплии» с использованием термина **ἐνυπόστατος** нами уже приводился. Согласно сему древнему богослову, **ἀνυπόστατος φύσις τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἶη ποτέ, ἀλλ' ἐνυπόστατος, τουτέστι πρᾶγμα ὑφ'εστῶς ἐν ἑαυτῷ θεωρούμενον**.<sup>104</sup> Однако перед нами случай внехристологического употребления термина в исходном значении *ипостаси*.

Как это, полагаем, очевидно, практика использования термина **ἐνυπόστατος**, связываемая с именем *Иоанна Грамматика*, при нынешнем состоянии базы источников оказывается как бы зависшей в вакууме, не будучи фиксируема современными православному оппоненту *Севира Антиохийского* и ближайшими к нему по времени разноконфессиональными богословами.

С другой стороны, форма считающегося адекватным в исследовательских целях и потому наиболее активно эксплуатируемого фрагмента – теперь уже – из «Апологии Халкидонского Собора» *Иоанна Грамматика*: *Apologia Concilii Chalcedonensis, IV. 6 = Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 2953B<sub>14</sub>–C<sub>11</sub> – имеет *условный* характер и предполагает *совопросника*: «Итак, если *некто*, согласно сему [прежде данному] определению, назовёт *сущности (τὰς οὐσίας)* [во Христе] *воипостасными (ἐνυποστάτους)*, то есть существующими (ὃ ἐστὶν ὑπαρχούσας), *мы не станем возражать*...».<sup>105</sup>

И кто же сей *совопросник*? С кем же это полемизирует *Иоанн Грамматик*? Кто это пытается называть ту и другую *сущности* во Христе *воипостасными*, против чего и сам *Иоанн* – при определённых условиях – возражать вроде бы и не собирается?

Все эти вопросы поставлены с той целью, чтобы показать, что сентенция *Иоанна Грамматика* должна была предшествовать какая-то дискуссия, в которой *уже* должен был вращаться термин «*воипостасное*» в христологическом использовании. Но такими свидетельствами мы пока не располагаем. Остаётся надеяться, что применительно к первым декадам шестого века или даже к более раннему времени таковые когда-нибудь и обрящутся. Иначе получается, что на сегодняшний день феномен *Иоанна Грамматика* представляет собой единичное явление, не получившее резонанса даже в его ближайшем окружении. Ведь *свт. Ефрему Антиохийскому, императору Юстиниану, Леонтию Византийскому*, собственно, и отцам Пятого Вселенского Собора термин *ἐνυπόστατος* *отнюдь не известен*. Речь, безусловно, идёт о пользовании его в христологическом богословии.

Однако прослеживается выразительная и более развитая параллель фрагменту из «Апологии Халкидонского Собора» – теперь уже – *Иоанна Грамматика*. Это текст – в широком плане – из VII книги (actio) *Псевдо-Леонтия*, или *Леонтия Схоластика* «De Sectis» (VII в.): Col. 1240A<sub>1</sub>–1241C<sub>12</sub>. В последнем случае наблюдается назидательное для наших авторов сопоставление: *Ἰστέον οὖν ὅτι τὸ ἐνυπόστατον ἦτοι ἡ ὑπόστασις δύο σημαίνει...: Col. 1240C<sub>12</sub>–13*. Древний полемист говорит лишь о *двух* значениях *обоих* терминов: *ἐνυπόστατον* и *ὑπόστασις* в аспекте *омонимии*: *τὸ ἀπλῶς ὄν* и *τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν*, иное ему, видимо, ещё не известно.<sup>106</sup>

Текст из трактата «О сектах» в свою очередь имеет определённое соответствие в компиляции «Fragmenta»: Ex scholiis Leontii; Col. 2009D<sub>2</sub>–2012D<sub>13</sub> (с некоторым внутренним дублированием). Здесь уже отмеченное сопоставление понятий *τὸ ἐνυπόστατον* и *ἡ ὑπόστασις* отсутствует, приводится определение самого по себе понятия *ἐνυπόστατον*, которое отнюдь не соотносится с понятием *ὑπόστασις* прямо, разве только опосредованно и в частичном аспекте. Последнее же, хотя и имеет двоякий смысл, означает, с одной стороны, *τὸ ἀπλῶς ἐν ὑπάρξει ὄν*, как бы лишённое характеристических свойств, под чем понимается *οὐσία*, а с другой – *τὸ πρόσωπον τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶς*, но более не означает *привходящие признаки*. – Col. 2012B<sub>1-5</sub>, C<sub>11-14</sub>. – Отсюда вполне логично вытекают и более поздние по времени терминологические экскурсы *преп. Иоанна Дамаскина*.

Но *диакон Сергей Говорун*, – вернёмся к нему, – и на этом не остановился. Приведя *в новом*, то есть в *собственном прочтении* перевод анализируемого фрагмента из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан», он квалифицирует его как «*классическое определение воипостасного*». И затем заключает: «Таким образом, для *Леонтия воипостасное*, в приведённом фрагменте, означает *сущность*, которая является *реально существующим предметом*. Этим оно отличается от *свойств*, которые хотя и принадлежат *сущности, самостоятельными предметами* не являются».<sup>107</sup>

Всем, полагаем, понятно, что *реально существующий и самостоятельный предмет* – это *ипостась*. И что же в таком случае получается? *Две ипостаси во Христе*? Так за что же боролись?

Ниже, однако, *диакон Сергей Говорун* предлагает ещё один тезис с очевидной редуцией понятия: «Как уже было сказано, *Леонтий* употребляет здесь термин *воипостасное* в его *классическом смысле*, прочно закрепившемся за ним ещё в четвёртом веке, а именно в смысле *реально существующего*. Ясно, – продолжает автор, – что в данном фрагменте *Леонтий* не подразумевает динамики



включённости [одной реалии в другую], но использует приставку *ἐν*– как противоположную по своему значению [по отношению] к отрицательному префиксу *ἀ-*». <sup>108</sup> То есть, как видим, имеется в виду, что *реально существующее* противоплагается всего–навсего *не существующему*.

Однако здесь *диакон Сергей Говорун* вместе с *М. Д. Даулингом* вступает в противоречие с частично объективным *Д. Эвансом*. Последний является представителем «старой гвардии» в интерпретации термина *воипостасное*, которая, по существу, была ближе к истине, чем «гвардия новая», что и подтверждается последующим – после *Леонтия* – развитием традиции. Собственно, «старая гвардия», вероятно, из позднейшей традиции и исходила. Ошибка её заключалась лишь в жёсткой и отнюдь не точной корреляции таковой с компилированным, то есть сложносочинённым, и интерполированным, то есть искусственно инкорпорированным в состав трактата «Против несториан и евтихиан» фрагментом, который, по причине несогласованности его частей, не мог быть корректно прочитан. <sup>109</sup>

Будучи не согласен с *Д. Эвансом*, *М. Д. Даулинг*, в частности, имея в виду именно его, опять–таки не совсем внятно пишет: «Более того, утверждать, ... что «обычно, конечно, это слово [«*воипостасное*»] обозначало то, что существует, в противоположность тому, что не существует, но, судя по всему, *Леонтий* употреблял его не так», – значит игнорировать текст *Леонтия* и вычитывать в употреблении им этого слова позднейшие интерпретации его христологии». <sup>110</sup>

А какие же всё–таки *иные* интерпретации можно–таки «вычитать в употреблении им этого слова»? И здесь *М. Д. Даулинг* начинает *вращать* «мысль *Леонтия*» вокруг возможности конкретной реализации двух природ «*в одной ипостаси*» и т. д. и т. п. И вряд ли можно увидеть здесь нечто противоречащее тезису во многих отношениях остроумного *Д. Эванса*, кроме разве только конфронтации вербального свойства. Тем более, что идея реализации природ «*в одной ипостаси*» – это арсенал «старой гвардии», а не *Дейли* и иже с ним.

*М. Д. Даулинг* писал как раз в то время (1982), на которое приходится, в принципе, и нові́зны *Б. Дейли*. Он ссылается на последнего, манипулирует некоторыми аргументами, присущими и американскому коллеге. Однако степень их взаимозависимости определить несколько затруднительно.

#### *К ВОПРОСУ О ФОРМУЛЕ ‘ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ’ И ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ ВООБЩЕ*

Но вернёмся, однако, к *диакону Сергею Говоруну*. Как уже было отмечено, последний под неким *классическим смыслом* термина «*воипостасное*», якобы «прочно закрепившимся за ним ещё в четвёртом столетии», понимал редуцированное значение *реально существующего*. Однако же он прозревал, что «наряду с таким *классическим* словоупотреблением *Леонтий* допускает и иное». Какое же? А то, что им некорректно вычитывается в трактате «Эпилисис»: *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1944C<sub>4</sub>. Оказывается, наш автор принимает содержащуюся здесь формулу: *ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ* – за чистую монету. По его словам, «вопреки *Дейли*, нам представляется корректной параллель между термином «*воипостасное*» и «*существующее в чём–либо*» (*ὑποστῆναι ἐν*), которую подразумевал и *Лоофс*». И

далее он апеллирует к авторитету *преп. Иоанна Дамаскина* и *Леонтия Иерусалимского*.<sup>111</sup> Последнее, отметим сразу же, является отнюдь не допустимым анахронизмом: в частности, у *преп. Иоанна Дамаскина* может быть много такого, что *Леонтию Византийскому* и не снилось.

Автор использует в данном случае и «сверхсекретное» оружие. «Тем более сложно согласиться с категоричностью утверждений *Дейли*, – пишет он несколько менее категорично, но, однако же, пишет, – если сомневаться в правомерности различения между *Леонтием Византийским* и *Леонтием Иерусалимским*». Возлагая в качестве аргумента упование лишь на одни вводные слова, он полагает – таки возможным умозаключить, будто ему, «*по всей видимости*, следует остановиться на том, что установить окончательное тождество или различие между двумя *Леонтиями* невозможно». <sup>112</sup> И, похоже, далее совопросник *Дейли* ничтоже сумняся – более через полстолетия после сокрушения сего мифа – опирается на авторитет последнего *Леонтия* как на *тождесущего* первому.<sup>113</sup> Хотя о сем говорилось и выше, мы несколько расширим диапазон размышлений.

Во–первых, почти четыре десятилетия тому назад остроумный *Д. Эванс* заметил, как интерпретирует это *М. Д. Даулинг*, что «в действительности эти слова [ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ] цитируются [в «Эпилисисе»] как часть аргумента, предложенного одним из противников *Леонтия*». <sup>114</sup>

Интересна в данном случае ремарка *Р. Кросса*: «Как было показано комментаторами, нам не следует считать эти слова обоснованием интерпретации *ἐνυπόστατος* *Лоофса*. Действительно, современное общепринятое чтение вполне верно указывает на то, что обсуждаемый отрывок представляет собой часть сжатого изложения (*халкидонской*?) (sic!) христологии, которая во многом отличается от учения *Леонтия* и с которой он согласен лишь отчасти». <sup>115</sup>

Однако и сей кроссмен полагает возможным крушить все преграды на бегу, невзирая на объективные обстоятельства. «Было бы правильным, – пишет он, – утверждать, что содержание данного отрывка свидетельствует не в пользу трактовки *ἐνυπόστατος*, предлагаемой *Лоофсом*, по той простой причине, что *Леонтий* не употребляет этот термин так, как предполагает *Лоофс*. Однако я не вижу причин предполагать, что утверждение о том, что человеческая природа существует ‘в’ Слове, не является точным изложением позиции, к которой сам *Леонтий* пришёл в «Эпилисисе». И хотя верно то, что это утверждение составляет часть христологии оппонента *Леонтия*, это не та часть, по отношению к которой *Леонтий* открыто выражает несогласие. И утверждение о том, что человеческая природа существует ‘в’ Слове, не так далеко отстоит от идеи, высказанной в первой главе «Эпилисиса», ... о том, что человеческая природа не разделена или не отделена от Слова». <sup>116</sup>

*Р. Кросс*, видимо, с *асимметричной* точки зрения, которой придерживался и *Лоофс*, с пылу и с жару как–то и не заметил, что сам *Леонтий* – то *симметричен*. Об этом выше сказано, полагаем, вполне достаточно. И потому, выдвигая и защищая *симметричную* христологию, древний полемист и не может признать

того, что человечество  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \Lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$  – в смысле существования *в Ипостаси Логоса*.

Приведём начальную часть фрагмента из трактата *Леонтия Византийского* «Эпилисис» в весьма выразительном переводе, точнее – в парафразе, *свящ. Василия Соколова*: «А что некоторые говорят, будто человечество Христа не было прежде образовано и не имело прежде ипостаси в себе и не было воспринято совершенным, но имело ипостась в Логосе, составив эту ипостась из обеих [природ], это отчасти правильно, отчасти – нет. И мы признаём, что оно [человечество Христа] не имело [прежде] ипостаси в себе и не было прежде образовано. Но мы не признаём того, чтобы из–за этого оно составило одну ипостась обеих [природ]...». – *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1944С.<sup>117</sup>

Обратим внимание на предпринятую *Р. Кроссом* попытку комментирования приведённого выше выражения ' $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \Lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$ ' вставкой: '(халкидонской?)'. Вероятно, он считает себя халкидонитом? Но без сомнения, если не принимать всерьёз в общем–то риторический вопросительный знак в самой вставке, таковым отнюдь он не считает *Леонтия Византийского*, полагая, что последний *противостоит* христологии, которая в данном случае означает как *халкидонская* и будто бы «во многом отличается от учения *Леонтия* и с которой он [якобы] согласен лишь отчасти».

Речь идёт, отметим, об общепризнанном защитнике Халкидонского Собора, по словам *кардинала Анжело Мая*, «князе в богословии своего времени», согласно *свящ. Василию Соколову*, истинном *Кирилле VI* века, сопричисленном Церковью к сонму «преподобных и богосносных отцов, в подвиге просиявших». В ряду множества имён, прославляемых в церковных песнопениях субботы пред Неделей сырной, автором коих является *преп. Феодор Студит*, его имя воспевается вместе «с именем его великого преемника в служении богословской науке – *преп. Максима Исповедника*»: «*Леонтия* пою глубину богословия, *Максима* же воспеваю пучину учений» (тропарь 4–й песни канона).<sup>118</sup>

Безусловно, во времена *Леонтия Византийского* существовала отмеченная древним полемистом и не принимаемая им интенция, которая в том или ином аспекте запечатлена в формуле:  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\eta}\nu\alpha\iota \acute{\epsilon}\nu \tau\acute{\omega} \Lambda\acute{\omicron}\gamma\omega$ .<sup>119</sup> Но вряд ли возможно однозначно связывать её с Халкидоном. Ведь в соборном оросе этого отнюдь не утверждалось да и не могло утверждаться. Более того, согласно объективной констатации многих разноконфессиональных исследователей, на Соборе, по словам, в частности, *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*, вообще «не было сказано, что *ипостасью соединения* [Божественной и человеческой природ в Воплощении] *была предсуществующая Ипостась Логоса*». Да и не могло быть сказано, ведь, согласно автору, «строгие дифизиты, понимавшие халкидонский термин  $\acute{\upsilon}\pi\omicron\sigma\tau\acute{\alpha}\sigma\iota\varsigma$  в антиохийском смысле, как « $\pi\rho\beta\omega\pi\omicron\nu$  единения», составляли большинство среди сторонников Собора в период с 451 по 518 год». <sup>120</sup>

Сам будучи приверженцем *асимметричной христологии*, последний автор, отметим, в аспекте установления хронологических рамок выдаёт желаемое за действительное. Фактически они значительно шире – вплоть до настоящего вре-

мени. Не станем же мы перетолковывать и соборные постановления, как это делается в данном случае – самым бездоказательным и безапелляционным образом?

**Протопресвитер Иоанн Мейендорф**, в частности, пишет: «Для того, чтобы [халкидонское] определение окончательно приобрело православное звучание (sic!), его следовало читать в контексте Кириллова богословия – именно в этом контексте оно и воспринималось соборным большинством». «В контексте Кириллова богословия» должно означать: якобы «под влиянием сотериологии **св. Кирилла** с обязательством признания «тождества между предсуществующим Логосом и воплощённым Словом».<sup>121</sup>

А как же тогда, спрашивается–таки, быть с ранее означенным **большинством** «строгих дифизитов», сторонников Собора, понимавших «халкидонский термин **ὑπόστασις** в антиохийском смысле как «**πρόσωπον единения**»? Автор как бы не видит или же просто не хочет видеть, что данное большинство собственно и составляло **Церковь!**

Собор, как это ни удивительно, настоятельно «причёсывается» под мнение единичного богослова, притом **отнюдь не безупречного**, который, по **объективным** и **честным** словам **проф. В. В. Болотова**, «не только дошёл до той черты, какую указал для выражения православной истины Собор Халкидонский, но и перешёл эту черту, сделал один лишний шаг в сторону будущего монофизитства», и потому «не всякая строка из сочинений **Кирилла** должна быть принимаема Церковью к сведению, а тем более к догматическому руководству».<sup>122</sup> Да к тому же, – вопреки утверждению **протопресвитера Иоанна Мейендорфа**, – богослова **отнюдь не асимметричного**, в чём он многократно и прямо признавался, будучи вынуждаем к тому своими антиохийскими собратьями.<sup>123</sup>

При этом с упорством, достойным, однако, лучшего применения, навязывающий **асимметрию** церковному христологическому сознанию **протопресвитер Иоанн Мейендорф** – вместе с рекламирующим его **свящ. Олегом Давыденковым** – извращает и понимание **Субъекта во Христе** ориентальными христианами. Ничтоже сумняся, он утверждает, будто бы «исходным моментом их христологии было предположение о **тождестве** предсуществовавшего Слова и воплощённого Слова», каковое «тождество было сотериологической необходимостью, которую утверждал Никейский Символ и **св. Кирилл** в своей полемике с **Несторием**». По нему, будто бы даже и сами монофизиты «настаивали на **абсолютном тождестве Субъекта ... до и после** Воплощения».<sup>124</sup>

Отсюда и его фантастический вывод: «...реальный прогресс в диалоге с монофизитами появился только тогда, когда халкидонская партия **согласилась** отождествить **ипостась единения с предсуществовавшей** Ипостасью Логоса. Это отождествление позволило осознать подлинную неразрывную связь между учением **св. Кирилла** и Халкидоном. Представляется, что главная заслуга здесь принадлежит **Леонтию Иерусалимскому**, ... которого долгое время отождествляли с **Леонтием Византийским**. В действительности его христология радикально отлична от учения его тезоименитого современника...».<sup>125</sup>

Заметьте: «халкидонская партия» *должна была прогнуться и согласиться* «отождествить *ипостась единения с предсуществовавшей* Ипостасью Логоса» с той, видите ли, целью, *чтобы* будто бы *обеспечить* «реальный прогресс в диалоге с монофизитами»!

Вот вам и верность Православию! Как говорится, *плыви, мой чёлн, по воле волн!* И кому, спрашивается, это нужно?

Или же, по *Мейендорфу*, в течение нескольких десятилетий халкидониты были *неправославны*, а затем – с помощью якобы *монофизитов* – вдруг взяли и прозрели? Прогнувшись, конечно. И только тогда они наконец осознали «подлинную и неразрывную связь между учением *св. Кирилла и Халкидоном*»? *Халкидоном*, который, согласно *проф. В. В. Болотову*, напротив, имел возможность осознать, что «не всякая строка из сочинений *Кирилла* должна быть принимаема Церковью к сведению, а не только к догматическому руководству»? (Вспомним свидетельство *епископа Ипатия Ефесского* по вопросу рецепции Собором 3–го послания святого отца.) К сожалению, однако, осознал он это не до конца. Иначе *«истина открылась бы скорее и судьбы церковные были бы иные»*.<sup>126</sup>

И откуда, с другой стороны, такое небрежение авторитетом Вселенского Собора, который усердно стараются «причесать» под *неверно* понятого *Кирилла*? Ведь в любом случае, по словам *преп. Иоанна Дамаскина*, одна ласточка весны не делает.

Да и при чём же здесь, собственно, *свт. Кирилл*? Ведь «главная–то заслуга» в том, чтобы «отождествить *ипостась единения с предсуществовавшей Ипостасью Логоса*», как это «представляется» *Мейендорфу*, «принадлежит» отнюдь не ему, а *Леонтию Иерусалимскому*. Последний, однако, вопреки мнению церковного историка, писал отнюдь не «между 532 и 536 гг.», а уже после завоевания Палестины и захвата Иерусалима сарацинами, то есть по крайней мере *веком позднее*. Об этом он свидетельствует и сам в своих собственных сочинениях.

И где же всё–таки этот «реальный прогресс в диалоге с монофизитами»? Где же это он, однако, затерялся и тогда, когда православные якобы должны были прогибаться, и теперь, когда они действительно прогнулись и сами, напротив, обвиняются, в частности, ориенталом *проф. свящ. В. Ч. Самуэлем* в уклонении в действительное «*монофизитство*»?

Собственно, подобное обвинение выдвигалось и ранее. Если даже не считать констатацию *А. Гарнака*, который видел в *асимметричной христологии* вообще *рецидив тонкого аполлинаризма и монофизитства*. И ещё в самом начале XX века *асимметричный* соискатель *А. И. Чекановский*, по его собственным циничным словам в речи перед защитой магистерской диссертации, обязался всеми правдами и неправдами искать «*правды монофизитства*». И как вы думаете: кто–нибудь в аудитории от таковых откровений поперхнулся?

И нуждались ли в прогибании халкидонитов сами «монофизиты», которые на местном Константинопольском соборе 536 года и в эдикте *императора Юстиниана* были осуждены в том числе и за некоторые *несторианские* тенденции

в их доктрине? «Монофизиты», которые уже во второй половине XX века в контексте православно–ориентальных богословских собеседований в Орхусе–1964 и в Бристоле–1967 – с участием и самого *протопресвитера Иоанна Мейендорфа* – после выступлений в прениях того же *проф. свящ. В. Ч. Самуэля* и его доклада «Христология Севира Антиохийского» с подачи *проф. прот. Иоанна Романидиса* были заподозрены опять–таки и снова в том же *несторианстве*?<sup>127</sup>

*Леонтий*, вернёмся к нему, действительно может рассуждать о том, что «человеческая природа не разделена или не отделена от Слова». При этом, однако, *вполне симметрично* он же говорит, что и «Слово не есть совершенный Христос без соединения с человечеством, хотя [Само по Себе] и есть совершенный Бог», ибо «Спаситель состоит (*ὑποστάς*) из Божества и человечества». Согласно ему самому, «Слово по самой сущности (*αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ*) соединено с нашим телом и никогда отдельно от него не усматривается, хотя и сохраняет в единстве различие», ибо «не произошло смешения свойств», но «то и другое из соединённых сохраняют целым своё свойство, как того требует природа каждого». О *двух природах* в Господе, у коих «*общая ипостась*» (*κοινὴ ἡ ὑπόστασις*), именуемая *Христом*, *Леонтий* *благоразумно* говорит как о *частях*, «восполняющих Лицо Ипостаси Христовой (*μέρη ταῦτά φημι, ... ὡς συμπληρωτικὰ τοῦ προσώπου τῆς κατὰ Χριστὸν ὑποστάσεως*)», каковую – по антропологической парадигме, – «составляет взаимная жизнь (*ἡ ἀλληλοῦχος ζωή*)». Христос, – по его словам, – «как целый из частей, вследствие Своих частей [посредствует] между крайними пределами», Божеством и человечеством, Богом и человеком. – *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1280B, 1281AD, 1288D, 1289A.<sup>128</sup>

По словам *А. Грилльмайера*, *Леонтий* в действительности «нигде не отождествляет ‘единую Ипостась’ Иисуса Христа с Логосом как таковым. Обычно он называет Иисуса ... *Χριστός ‘Христос’, Σωτήρ ‘Спаситель’, Κύριος ‘Господь’* ... Поэтому, по *Дейли*, *Леонтий* «онтологически» понимает *Христа* в качестве Субъекта как *tertium quid ‘нечто третье’* наряду с Божеством и человечеством»; он «*формально* ещё не рассматривал единую Ипостась Христа как Ипостась Бога Слова. Подобный шаг требовал времени».<sup>129</sup>

И вдруг на этом фоне звучат не координирующиеся даже между собой слова, коими буквально начинается статья *Ричарда Кросса*: «... в своей более поздней работе «Эписисис» *Леонтий* утверждает, что человеческая природа Христа является индивидом (уникальной совокупностью универсалий), и доказывает, что эта природа не может обладать самостоятельным бытием по той причине, что она *существует в Слове*!»!

Подобными же, собственно, словами статья и заканчивается: «... протестантская схоластика объясняет основной недостаток ипостасного существования (*subsistence*) человеческой природы тем положением, что она [согласно учению *Леонтия*] была *воипостазирована в Слове*».<sup>130</sup> Понятно, откуда ветер дует?

Отсюда следует самопротиворечивое заключение *Р. Кросса*: «Таким образом, интерпретация учения *Леонтия*, предложенная *Лоофсом*, в значительной степени верна, даже если (как это прекрасно известно и к тому же *противоречит*

*Лоофсу) Леонтий не использует* термин *ἐνυπόστατος*, когда он говорит о своей концепции относительно несамостоятельности существования [человеческой] природы».

*Противоречит* – ну и пусть! Зато в значительной степени верна! *Не использует* – ну и пусть! Восполним и домыслим! Ведь всё равно хотя бы два минуса в итоге дают–то плюс!

И ещё: «Если моя гипотеза верна, она, вероятно, *сделает* учение *Леонтия* более важным для последующей истории христологии... [Ибо он] был тем, кто подготовил почву для почти всей поздней христологической мысли относительно природы ипостасного существования, – как это предположил (хотя и на *неверных* основаниях) около столетия назад *Лоофс*». <sup>131</sup>

Блестяще, не правда ли: пусть и на *неверных* основаниях, зато всё–таки предположил! Хорош прорицатель!

К сожалению, «*на неверных основаниях*» построены и все приведённые выше конструкции в трактовке термина «*воипостасное*» и концептуальные фантазии вокруг него в контексте трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан», возникшие по крайней мере в последний век с четвертью «*научного*» анализа проблемы. И это в значительной степени может быть объяснено, как уже говорилось, не только *интерполированностью* текста трактата, но и *компилятивным* характером искусственно внедрённого в него анализируемого фрагмента, что до настоящего времени оставалось отнюдь не замеченным ломавшими копыя и метавшими стрелы исследователями.

Конечно, *интерполяция* может быть и корректной сама по себе, безотносительно к контексту и даже в контексте. Однако в данном случае *компилированность* фрагмента вывела его *как целое*, – а именно как таковой он обыкновенно и предлежал анализу, – за возможные пределы любой адекватной интерпретации. И получилось то, что получилось и что нашло лишь только частичное и деликатное отражение выше.

#### *ПОСЛЕДНИЙ ПАРАД*

Как и прогнозировалось, выяснение подлинной смысловой картины в отношении анализируемого фрагмента начнём с рассмотрения последней из выявленных текстовых параллелей (если, конечно, не считать латинский перевод исходного греческого текста), а именно той, которая может помочь нам в этом аспекте. Таковую представляют последовательно расположенные и концептуально координированные, однако не связанные в некую единую композицию эксцерпты из компилятивного свода дефиниций и деклараций «*Κεφάλαια περ' οὐσίας καὶ φύσεως, ὑποστάσεώς τε καὶ προσώπου*» *преп. Максима Исповедника*, входящего в «*Opuscula theologica et polemica*»: *Migne*. PG. – Т. 91. – Col. 261A<sub>4</sub>–C<sub>3</sub>.

Прочитируем соответствующий текст из «Глав о сущности и природе, ипостаси же и лице» *преп. Максима Исповедника* с обозначением фрагментарной и построчной разбивки соответственно публикации в 91–м томе Патрологии *аббата Миня*:

Col. 261A<sub>4-6</sub>: Ὅτι οὐσία καὶ ἐνούσιον, οὐ ταυτόν· ὡσπερ οὐδὲ ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον, εἰ καὶ ἐν ἀλλήλοις ἄμφω θεωρεῖται, ἀλλ' ἄλλο καὶ ἄλλο.

Col. A<sub>14</sub>–B<sub>7</sub>: Ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι. Τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὸ μὴ ὄν καθ' ἑαυτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ· ἀλλ' ὅπερ ἐν ἐτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, οὐδὲ ἔστι ὑφέστως, ἀλλὰ περὶ τὴν ὑπόστασιν πάντοτε θεωρούμενον, ὡσπερ αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλούμεναι· αἵτινες οὐκ εἰσὶν οὐσία, οὐδὲ καθ' ἑαυτὰ, ἀλλ' ἐν τῇ οὐσίᾳ τυγχάνουσι, καὶ δίχα ταύτης τὸ εἶναι οὐκ ἔχουσιν.

Col. B<sub>9</sub>–C<sub>3</sub>: Ὅτι ὡσπερ οὐδ' ἐτέρα τῶν ποιότητων, ἤγουν οὐσιωδῶν καὶ ἐπουσιωδῶν, ἐστὶν οὐσία, ἢ πρᾶγμα ὑφεστῶς καθ' ἑαυτὸ, ἀλλ' ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν τὸ χαρακτηριστικὸν κέκτηνται, ὡσπερ χρῶμα ἐν σώματι, καὶ ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ· οὐδὲ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν χρῶμα δίχα σώματος φαίνεσθαι, ἢ ἐπιστήμην δίχα ψυχῆς ἐνεργεῖσθαι· οὕτως οὐδὲ ἐνυπόστατον ἢ ἐνούσιον ἔστιν νοῆσαι δίχα οὐσίας ἢ ὑποστάσεως. Οὐ γὰρ καθ' ἑαυτὰ τὴν ὑπαρξιν ἔχουσιν, ἀλλ' ἀεὶ περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται.

Сведём в таблицу оба текста, причём цитацию из «Глав о природе и сущности, ипостаси же и лице» преп. Максима Исповедника несколько расширим и для наглядности и, полагаем, не без пользы приведём всю соответствующую параллель Col. 260D<sub>13</sub>–261C<sub>3</sub> полностью:

<p>ΛΕΟΝΤΙΟΥ ΒΙΖΑΝΤΙΟΥ «ΠΡΟΤΙΝ ΝΕΣΤΟΡΙΑΝ ΚΑΙ ΕΒΤΙΧΙΑΝ» Migne. PG. – T. 86. – Col. 1277 C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub></p>	<p>ΠΡΕΠ. ΜΑΚΣΙΜ ΙΣΠΟΒΕΔΝΙΚ «ΓΛΑΒΥ Ο ΣΥΧΝΟΤΗ ΚΑΙ ΠΡΟΙΡΕ ΔΕ...» Migne. PG. – T. 91. – Col. 260D<sub>13</sub>–261C<sub>3</sub></p>
<p>Οὐ ταυτόν, ὡ οὔτοι, ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον, ὡσπερ ἕτερον οὐσία καὶ ἐνούσιον· [C<sub>14</sub>–D<sub>1</sub>]</p> <p>ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν· [D<sub>1-2</sub>]</p> <p>καὶ ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς</p>	<p>Ὅτι οὐσία μὲν αὐτὸ τὸ εἶδος καὶ τὴν φύσιν, ὅπερ ἐστὶ καθ' ἑαυτὴν, δηλοῖ, ὑπόστασις δὲ τὸν τινὰ τῆς οὐσίας ἐμφαίνει. [260D<sub>13</sub>–261A<sub>2</sub>]</p> <p>Ὅτι οὐσία καὶ ἐνούσιον, οὐ ταυτόν· ὡσπερ οὐδὲ ὑπόστασις καὶ ἐνυπόστατον, [A<sub>4-5</sub>]</p> <p>εἰ καὶ ἐν ἀλλήλοις ἄμφω θεωρεῖται, ἀλλ' ἄλλο καὶ ἄλλο. [A<sub>5-6</sub>]</p> <p>Ἐνούσιον μὲν γὰρ ἐστὶ, τὸ ἐν τῇ φύσει θεωρούμενον, καὶ οὐ καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον· [A<sub>6-8</sub>]</p> <p>ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ καθ' ἑαυτὸ τυγχάνον δηλοῖ· [A<sub>8-9</sub>]</p> <p>τὸ μὴ ἐξ ἀτελῶν μερῶν εἰς ἓν τι συνελθόν, ἀλλ' ἐκ τελείου καὶ ἀτελοῦς, ἐν τῇ κατὰ σύγχυσιν συνόδῳ θεωρούμενον. [A<sub>9-12</sub>]</p> <p>[Параллель отсутствует!]</p> <p>Ὅτι ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ἀφορίζει</p>



<p>χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι, [D<sub>3-4</sub>]</p> <p>τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. [D<sub>4-6</sub>]</p> <p>Τοιαῦται δὲ πάσαι αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλοῦμεναι, [D<sub>6-8</sub>]</p> <p>ὧν οὐδετέρα ἐστὶν οὐσία, τουτέστι πρᾶγμα ὑφειστώως, ἀλλ' ὃ ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται, ὡς χρῶμα ἐν σώματι, καὶ ὡς ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ. [D<sub>8-11</sub>]</p>	<p>τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι. [A<sub>14-15</sub>]</p> <p>Τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὸ μὴ ὄν καθ' ἑαυτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ· ἀλλ' ὅπερ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, [A<sub>15</sub>-B<sub>2</sub>]</p> <p>οὐδὲ ἔστι ὑφέστὸς, ἀλλὰ περὶ τὴν ὑπόστασιν πάντοτε θεωρούμενον, [B<sub>3-4</sub>]</p> <p>ὥπερ αἱ ποιότητες, αἱ τε οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις καλοῦμεναι· [B<sub>4-5</sub>]</p> <p>αἵτινές οὐκ εἰσὶν οὐσία, οὐδὲ καθ' ἑαυτὰ, ἀλλ' ἐν τῇ οὐσίᾳ τυγχάνουσι, καὶ δίχα ταύτης τὸ εἶναι οὐκ ἔχουσιν. [B<sub>5-7</sub>]</p> <p>Ὅτι ὥπερ οὐδ' ἕτερα τῶν ποιότητων, ἤγουν οὐσιωδῶν καὶ ἐπουσιωδῶν, ἐστὶν οὐσία, ἢ πρᾶγμα ὑφειστώως καθ' ἑαυτὸ, ἀλλ' ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν τὸ χαρακτηριστικὸν κέκτηνται, ὥπερ χρῶμα ἐν σώματι, καὶ ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ· οὐδὲ γὰρ ἔστιν εἰπεῖν χρῶμα δίχα σώματος φαίνεσθαι, ἢ ἐπιστήμην δίχα ψυχῆς ἐνεργεῖσθαι· οὕτως οὐδὲ ἐνυπόστατον ἢ ἐνούσιον ἔστιν νοῆσαι δίχα οὐσίας ἢ ὑποστάσεως. Οὐ γὰρ καθ' ἑαυτὰ τὴν ὑπαρξιν ἔχουσιν, ἀλλ' ἀεὶ περὶ τὴν ὑπόστασιν θεωροῦνται. [B<sub>9</sub>-C<sub>3</sub>]</p>
---	--

В данном случае, как видим, нам предлежит более широкий и более концептуально насыщенный вариант текста, в узловых элементах имеющего достаточно близкое соответствие фрагменту из трактата «Против несториан и евтихиан». При этом эквиваленты составных частей последнего пространственно разведены ( $\approx$  Col.1277C<sub>14</sub>-D<sub>1</sub> и D<sub>3-11</sub>) или же не наблюдаются вообще ( $\approx$  Col.1277 D<sub>1-2</sub>: ἢ μὲν γὰρ ὑπόστασις τὸν τινὰ δηλοῖ, τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὴν οὐσίαν). И это, полагаем, делает само собой очевидной общую смысловую интенцию приведённых эксцерптов: в данном случае речь безусловно и несомненно идёт о *воупостасном* лишь как о *привходящем*. Никакого равнозначного соотношения его с *сущностью* («...означает *сущность*») здесь нет.

Отсюда, полагаем, естественно вытекает, что такое же понимание должно быть свойственно и идентичным частям анализируемого фрагмента. Главным образом это касается его основного массива: Col.1277 D<sub>3-11</sub>. Что же касается строк Col. 1277C<sub>14</sub>-D<sub>1</sub>, то последние в смысловом отношении имеют в данном случае в общем-то индифферентный характер и наличествуют в обоих текстах.

Отсутствие указанных строк Col.1277D<sub>1-2</sub> вполне закономерно и его следовало ожидать. Ибо главным образом именно они, абсолютно не вписываясь в основную концептуальную канву исходного фрагмента, деформировали смысл такового, можно даже сказать, просто лишили смысла, обессмыслили его. Этим в зна-

чительной степени и объясняется тот поразительный разницей в его вольной «интерпретации», отражённый выше.

Наибольший интерес в данном случае представляет, несомненно, эксцерпт Col. 261A<sub>15</sub>–B<sub>4</sub> из «Глав о природе и сущности, ипостаси же и лице» *преп. Максима Исповедника*, который имеет несколько более широкий контекст:

«Τὸ δὲ ἐνυπόστατον, τὸ μὴ ὄν καθ' ἑαυτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ· ἀλλ' ὅπερ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, οὐδὲ ἔστι ὑφέστὸς, ἀλλὰ περὶ τὴν ὑπόστασιν πάντοτε θεωρούμενον...».

Примечателен и предельно прозрачен латинский перевод его: «'Ενυπόστατον vero, accidens significat, quod non est per seipsum: sed quod in alio esse nanciscitur, non in seipso consideratur; nec per seipsum vere existit, sed citra hypostasim semper intelligitur...».

Сопоставим некорректную трансляцию соответствующей части фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан» Col.1277D<sub>4-6</sub>, осуществлённую участником Тридентского собора Римо–Католической Церкви членом Общества Иисуса *Ф. Туррианом* во второй половине XVI века: «...ἐνυπόστατον vero significat non esse accidens, quod in alio habet ut sit, et non in se cernitur». – Col.1278 D<sub>6-8</sub>; присовокупим также и как–то выпадающий из общей трансляционной традиции перевод из компиляции «Fragmenta»: «...substantiatum (ἐνυπόστατον) discrimina rerum definiendarum perscrutatur, earumque theoriam constituit. – Col. 2003C<sub>5-7</sub>.

Русский перевод, полагаем, теперь уже очевиден сам собой, безо всяких сомнений в отношении того, куда следует отнести–таки придаточное предложение, как соотносится термин «*воипостасное*» с таковым «*ипостась*» и, главное, что же он, однако, означает и т. д. и т. п.

Перевод означенного эксцерпта таков: «*Воипостасное* же означает *не существующее само по себе привходящее* (τὸ μὴ ὄν καθ' ἑαυτὸ συμβεβηκὸς), которое, однако, имеет бытие *в другом*, а не созерцается *в самом себе*, и не есть сущее *само по себе*, но всегда созерцается *в ипостаси* (περὶ τὴν ὑπόστασιν)...».

Да, именно так и следует транслировать выражение τὸ μὴ ὄν καθ' ἑαυτὸ συμβεβηκὸς, лат. accidens,...quod non est per seipsum: *не существующее само по себе привходящее*. И – соответственно – подобным же образом следовало переводить параллельное выражение из трактата «Против несториан и евтихиан»: τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς.<sup>132</sup>

И далее, естественно, в «Главах» приводится тот же самый пример, что и во фрагменте из трактата *Леонтия Византийского*: «...как *свойства*, именуемые и существенными, и несущественными; таковые не суть *сущности* (οὐσία) и существуют *не в себе самих*, но *в сущности* (ἐν τῇ οὐσίᾳ) и *вне сущности* (δίχῃ ταύτης) не имеют бытия».

В следующем эксцерпте наблюдается некоторый повтор: здесь вновь как бы подтверждается, что «ни одно из свойств, как существенных, так и несущественных, не есть *сущность* (οὐσία), или *вещь, существующая сама по себе* (πρᾶγμα

ὕφεστῶς καθ' ἑαυτὸ)», но каждое из таковых «*всегда окрест* сущности (περὶ τὴν οὐσίαν) *образует (κέκτῆνται) отличительную особенность*», как, например, «цвет в теле и ведение (знание) в душе», ибо невозможно сказать, что «цвет обнаруживает себя вне тела, или ведение проявляется (актуализируется, ἐνεργεῖσθαι) вне души», ведь *воипостасное* или *восущностное* не мыслятся *вне сущности* или *ипостаси*, ибо не имеют бытия само себе, но всегда созерцаются *в ипостаси* (περὶ τὴν ὑπόστασιν)».

Как видим, некоторые тезисы основного массива фрагмента из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан» разнесены по разным местам из «Глав» *преп. Максима Исповедника*, но формулировки их в том и другом случаях идентичны до буквальности. Термины ἐνυπόστατον и ἐνούσιον в последнем опусе трактуются как *равнозначные*, в качестве их эквивалентов выступают выражения ἐν ὑποστάσει, ἐν τῇ οὐσίᾳ, ἐν τῇ φύσει. И именно здесь мы встречаем приведённую ранее дефинирующую и этимологизирующую формулировку святого отца: ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν.

Теперь же, – как это, полагаем, очевидно, – становится возможным и закономерным привести наконец–таки *адекватный* перевод основного массива *компилированного* и *интерполированного* фрагмента Col.1277C<sub>14</sub>–D<sub>1</sub> и D<sub>3-11</sub>, с изъятием, однако, инородного включения D<sub>1-2</sub>: «Ведь *ипостась* означает *кого–то*, а *воипостасное* – *сущность*», – кое ввело во искушение сонмы скородумов:

«Не одно и то же, – эй вы там! – суть *ипостась* и *воипостасное*, как и инаковы *сущность* и *восущностное*. [...]

И *ипостась* определяет (ограничивает) *лицо* характеристическими свойствами (особенностями), *воипостасное* же означает *не сущее само [по себе] приходящее*, что имеет бытие *в другом*, а не созерцается *в себе самом*.

Таковы же все *качества*, именуемые и *существенными* (οὐσιώδεις), и *несущественными* (ἐπουσιώδεις), ни одно из коих не есть *сущность*, то есть [*самобытно*] *существующая вещь* (οὐσία, τούτέστι πρᾶγμα ὑφεστῶς), но всегда созерцается *в сущности* (περὶ τὴν οὐσίαν), как цвет в теле и как ведение в душе».

Изъятое инородное включение: «Ведь *ипостась* означает *кого–то*, а *воипостасное* – *сущность*» – в принципе получило отражение в дальнейшей богословско–терминологической традиции – *как корректное* (об этом – ниже), так, к сожалению, и *не корректное* (в частности, в трактате *преп. Иоанна Дамаскина* «Против яковитов», в греческом компилятивном сборнике, лежащем в основании древнерусского Изборника 1073 года, и в самом последнем). Однако термин «*воипостасное*» в данном случае в *омонимическом* аспекте приобрёл совершенно *иное значение*.

Что же касается строк Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>1</sub>, то последние, как уже отмечалось, в смысловом отношении имеют в общем–то индифферентный характер. Поэтому они вполне органически выглядят как в контексте претерпевшего справедливую вивисекцию интерполированного фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан» *Леонтия Византийского*, так и в «Главах» *преп. Максима*

*Исповедника*. Посему в некотором смысле они, так сказать, были *реабилитированы* и *по снисхождению* не сопричтены к инородным включениям. Хотя, однако, их местоположение располагало и подталкивало совсем к иным решениям. Но благовоспитанность часто требует мелких самопожертвований.

На этом фоне, полагаем, *Б. Дейли* и его эпигоны *монсиньор А. Грильмайер*, *М. Д. Даулинг*, *диакон Сергей Говорун* и многие другие могут отдыхать и видеть иные сладкие сны. Ибо даже недостойному автору настоящих строк всё наконец–то стало ясно и понятно. Не надо тебе извращать ни этимологию, ни семасиологию, ни грамматику, ни онтологию, ни наступать на общечеловеческий здравый смысл...

### ПРЕЦЕДЕНТЫ В ДРЕВНОСТИ

Вполне уместен вопрос: а были ли *ранние прецеденты* использования термина «*воипостасное*» для обозначения *качеств, свойств, признаков*, как существующих *в ипостаси*? Оказывается, были.

В данном случае мы с чувством искренней признательности воспользуемся примерами, которые приведены в статье *диакона Сергея Говоруна* «К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘*воипостасное*’», вошедшей в сборник исследований «*Леонтий Византийский*». <sup>133</sup>

*Диакон Сергей Говорун*, в частности, пишет: «Иногда отцы понимали *воипостасное* как то, что *имманентно сущности*. Так, *свт. Григорий Нисский* в третьей книге «Против Евномия» писал, что благая и превечная воля Бога всегда *присуща* (*ἐνυπόστατον*) превечной природе: Πάντοτε γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον καὶ ἐνυπόστατον τῇ ἀϊδίῳ φύσει τὸ ἀγαθὸν τε καὶ τὸ ἀίδιον ἐνθεωρεῖται θέλημα. – Contra Eunomium, 3.6.17.8–10».

Полагаем, приведённый парафраз требует некоторой корректировки: всегда действенная и *восущностная* и *воипостасная*, благая и превечная воля созерцается в превечной природе.

Фрагмент весьма интересен: в нём сопоставляются лексемы «*восущностная*» и «*воипостасная*», в частности, как определительные по отношению к *воле*. И, конечно же, слово «*воипостасная*» в пропедевтических целях в эссе лучше всё–таки лучше было бы переводить не как «*присущая*», хотя смысл в принципе передается и верно, но не буква. И почему выше *воипостасное* – это «то, что имманентно *сущности*»? Здесь, полагаем, термин может означать именно то, что означает: *существующее в ипостаси*. Если уж нечто *имманентно*, то *не сущности*, а *ипостаси*. Разве только, если *сущность* и *ипостась* – синонимы.

При этом, отметим, и сложный глагол образован посредством присоединения к основе приставки ‘*ἐν-*’: *ἐνθεωρεῖται*. Согласно *А. Д. Вейсману*, это сообщает исходному глаголу дополнительное значение, в частности, совершения действия, – в данном случае пассивного, – *в* каком–либо месте, *в* чём–то и т. д. и т. п. Вот, полагаю, *Дейли* бы удивился!

«В схожем смысле *присущего, имманентного*, – продолжаем цитацию, – употреблял слово «*воипостасный*» автор слова «Против астрономов» (CPG 3063), приписываемого *свт. Григорию Богослову*. Он характеризует теплоту как её *воипостасное* (ἡ τοῦ αἵματος ἐνυπόστατος θερμότης).<sup>134</sup>

Как видим, приведённые примеры достаточно показательны и доказательны в пользу того, что уже в IV веке «*воипостасное*» могло иметь и даже имело значение *существующего в иной ипостаси*, а не только *в своей собственной*. И в них речь о *воипостасном* именно как *привходящем*.

*Диакон Сергей Говорун* приводит случаи и иного употребления термина «*воипостасное*». «В приписываемом ему же [*свт. Григорию Нисскому*] трактате «Об образе и подобии Божиим» (CPG 3218), – цитируем далее, – говорится: «Не из внешнего, но из находящегося в тебе, познавай скрытого Бога, познай Троицу через предметы, *присущие* тебе (δι' ἐνυποστάτων πραγμάτων), – из троицы, пребывающей в тебе».<sup>135</sup>

Однако в данном случае трудно делать какие-либо определённые выводы, главным образом – в хронологическом аспекте, ибо, согласно примечанию редактора издания, со ссылкой на публикацию «*Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения*» (М., 2003), «подлинным автором этого трактата является *преп. Анастасий Синаит*».<sup>136</sup> Если это так, то хронологические рамки сдвигаются почти на три столетия, в VII век, и актуальность примера снимается. В Слове же первом *преп. Анастасия Синаита* об устройении человека по образу и подобию Божию речь в отношении троицы *воипостасных вещей «в тебе»* идёт о том, что «в душе одновременно и совместно существуют и разумная душа с разумом, который в ней, и животворящий, образующий и наполняющий [всю её] дух», то есть о реалиях *субстанциальных*.

В рассматриваемой статье в качестве примера приводится и фрагмент из «Якоря» *преп. Епифания Кипрского*, в коем тоже говорится о *воипостасных* реалиях в человеке. Однако в данном случае термин «*воипостасное*» в контексте основной традиции IV века используется в значении *ипостаси*. Древний автор отвергает ошибочное мнение оппонентов, – что оказалось непростительно упущенным из виду *диаконом Сергием Говоруном*, – о наличии в человеке четырёх *воипостасных*, то есть *ипостасей*: ум, дух, душа и тело. Согласно же его собственной позиции, таковыми являются «только тело и душа».<sup>137</sup>

Однако здесь же приведен ещё один пример использования термина «*воипостасное*» в отношении «всех вместе Лиц Святой Троицы», *существующих как ипостаси*. Текст взят из сочинения *свт. Епифания Кипрского* «Против ересей» и выдаётся *диаконом Сергием Говоруном* якобы за выражение православной позиции. Прочитируем: «τρία πρόσωπα ἀπερίγραφα καὶ ἐνυπόστατα καὶ ὁμοούσια καὶ συναῖδια καὶ ἀυτότελῆ ‘Три Лица неопикуемых, *воипостасных*, единосущных, совечных и самосвершенных’».<sup>138</sup>

В действительности же данный текст, как уже отмечалось, отнюдь не является принадлежащим самому *свт. Епифанию* и не служит выражению пра-

вославленной позиции. Он с очевидностью вырван из контекста цитируемого святым отцом изложения веры, кое после кончины *Маркелла Анкирского* в поисках церковного общения было представлено на суд православных епископов его учениками и последователями. Последние, по словам преподобного, «*не хотели исповедовать трёх Ипостасей [в Троице]*», то есть, – как и их неколебимый учитель, – следовали *староникейскому моноипостасному* пониманию Никейского Символа веры. Соответственно они демонстрируют при этом и *своеобразное* понимание термина ‘*воипостасное*’: в Боге *одна Ипостась*, но *три воипостасных, три Лица*, кои, однако, *не суть ипостаси*.

Аналогичное понимание термина «*воипостасное*» и аналогичная же богословская позиция, как уже тоже отмечалось, были присущи и *блаж. Иерониму Стридонскому*, который также следовал *староникейскому моноипостасному* толкованию Никейского Символа веры. Это получило отражение в его послании, по *Флоренскому*, 377 года к *папе Римскому Дамасу* (ер. 15.3): в Боге *tria enhypostata, tres subsistentes personas, три самостоятельно существующих Лица*, но *одна Ипостась*. *Три же Ипостаси* восточных он, по словам *проф. А. А. Спасского*, «понимает как *три сущности* и *три природы* и, конечно, не видит в этом учении никакой разности от *арианства*». <sup>139</sup>

Представляет интерес в данном случае интерпретация *М. Д. Даулинга*. Сей автор перепутал всё, что можно, и представил всё наоборот. По его словам, якобы «*Иероним*, опровергая *арианское* (?) предположение, что он савеллианин, осуждает тех, кто не признаёт три enhypostata, три ипостасных бытия в едином Божестве: Si quis tres hypostases ut tria enhypostata, hoc est tres subsistentes personas non confitetur, anathema sit ‘Если кто не исповедует *три Ипостаси* как трёх *воипостасных*, то есть три самостоятельно существующих Лица, да будет анафема». Он подчёркивает, что каждое из них есть *Ипостась* в Божестве. *Иероним*, – заключает наш диссертант, – делает ударение на том, что они различны, а не на том, что они существуют «*в*» Божестве, как предполагается в современных интерпретациях приставки *ἐν*– в термине *ἐνυπόστατος*». <sup>140</sup>

В действительности же никакого *арианского* предположения не было. По словам *проф. А. А. Спасского*, *блаж. Иероним* во время пребывания в Антиохии в послании к *папе Дамасу* «ярко обрисовывает своё различие в учении об ипостасях с *кампенсами*», то есть последователями *Мелетия*, в последующем – епископа *Антиохийского*, председателя Второго Вселенского Собора. И приведенный *М. Д. Даулингом* анафематизм принадлежит отнюдь не *Иерониму*, а, напротив, именно последним. Творец же Вульгаты вместе с *папой Дамасом* исповедовал *одну Ипостась* в Троице *воипостасных* Лиц, вероятно, до конца своих дней. И термин *ἐνυπόστατος* он понимал как раз и именно в том смысле, что три *воипостасных* Лица существуют «*в*» этой *одной Ипостаси*, почему и именуются *воипостасными*, а не так, как это было бы желательным *М. Д. Даулингу*.

*ДАЛЬНЕЙШАЯ ОМОНИМИЗАЦИЯ ТЕРМИНА*

У *преп. Максима Исповедника*, отметим далее, термин «*воипостасное*» наряду – со значением *привходящего* – в *омонимическом* аспекте трактуется и используется и в других значениях:

Col.149B<sub>9-12</sub>: «*Воипостасное* есть *общее по сущности* (κατὰ τὴν οὐσίαν κοινὸν), то есть *вид* (τὸ εἶδος), действительно существующий (πραγματικῶς ὑφιστάμενον) в находящих под ним, подчинённых ему *неделимых* (τὸ ἐν τοῖς ὑπ' αὐτὸ ἀτόμοις), а не созерцаемый лишь мысленно (οὐκ ἐπινοία ψιλῆ θεωρούμενον)»;

Col.149B<sub>9-12, 11-15</sub>: «Иначе: *воипостасное* есть ещё соединяемое (сослагаемое, сочетаемое) с иным, отличным [от него] *по сущности* (τὸ ἄλλω διαφόρῳ κατὰ τὴν οὐσίαν), в единое стечение (составление) лица (εἰς ἐνὸς σύστασιν προσώπου) и образование единой ипостаси (εἰς μιᾶς γένεσιν ὑποστάσεως) и [с ним] сосуществующее, но никогда само по себе не познаваемое (οὐδαμῶς καθ' αὐτὸ γνωριζόμενον)».

Представляет несомненный интерес фрагмент Col. 260D<sub>13</sub>–261A<sub>2</sub>: Ὅτι οὐσία μὲν αὐτὸ τὸ εἶδος καὶ τὴν φύσιν, ὅπερ ἐστὶ καθ' ἑαυτὴν, δηλοῖ, ὑπόστασις δὲ τὸν τινα τῆς οὐσίας ἐμφαίνει. В данном случае οὐσία ‘сущность’ трактуется как то, что, будучи им равнозначно, означает τὸ εἶδος καὶ τὴν φύσιν ‘вид и природу’ и существует καθ' ἑαυτὴν ‘само по себе’. Ὑπόστασις ‘ипостась’ же являет *кого–либо* одного из (класса, категории) *сущности*: τὸν τινα τῆς οὐσίας. В качестве некоторой параллели в данном случае отсылаем читателя к Col. 149B<sub>5-8</sub>.

Несколько ниже – Col. 264C<sub>4-11</sub> – приводится «определение *ипостаси* премудрого *Максима*». Собственно, это дефиниция *сложной ипостаси, ὑπόστασις σύνθετος*, которая определяется как οὐσία τις σύνθετος ‘*некая определённая сложная сущность*’. Прошу обратить внимание на это неких ригористов.

Несколько позднее все эти и другие дефиниции лексемы ἐνυπόστατον, «*воипостасное*» во всём многообразии её смыслов в *омонимическом* аспекте обрели совокупное запечатление в особой 44–й и частично в иных главах «Диалектики», а также и в других творениях *преп. Иоанна Дамаскина* (†749), отразив, можно сказать, конечный результат многовекового содержательного, интенционального развития термина в контексте соответствующих концептуальных схем.

Сюда вошло и то, что у аналитиков последних времён обыкновенно называется «современным» пониманием или употреблением данного слова (*М. Д. Даулинг* и другие) и что в значительной степени как–то оставалось вне поля зрения или же просто игнорировалась в большинстве упомянутых исследований. В некоторых из них, конечно, задача обращения «в перспективу» прямо вовсе и не стояла. Это явствует уже из названий соответствующих разделов общих трудов или самостоятельных статей: «*Леонтий Византийский* и понятие ἐνυπόστατος» и т. д. и т. п. Однако эпигонами они были приняты как бы за последнее слово богословско–терминологического ведения. Отсюда, в частности, и нагромождение всяких и разных нелепостей, усиленное устранение коих и было нашей задачей в настоящем кратком опусе.

Предложим воспроизведение главы XLIV «Диалектики» преп. Иоанна Дамаскина в переводе с разбивкой по смыслам: «*Воипостасное, ἐνυπόστατον*, также иногда означает [1] *бытие вообще (ἀπλῶς ὑπάρξιν)*. Согласно этому значению мы называем *воипостасной* не только *сущность вообще (ἀπλῶς οὐσίαν)*, но и *привходящее (συμβεβηκός)*. Однако последнее в собственном смысле *не воипостасно*, но *иноипостасно (ἐτεροῦπόστατον)*. Иногда же оно означает [2] *самосущую ипостась (τὴν καθ' ἑαυτὸ ὑπόστασιν)*, то есть *неделимое (ἄτομον)*. Но последнее в собственном смысле *не воипостасно*, а есть и именуется *ипостась*. Собственно же *воипостасное* есть [3] или то, что не существует само по себе, но *созерцается в ипостасях (τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφίστάμενον, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θερούμενον)*: так *вид (εἶδος)*, или *человеческая природа (φύσις τῶν ἀνθρώπων)* *созерцается не в собственной ипостаси (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐ θεωρεῖται)*, но в Петре, Павле и в прочих человеческих *ипостасях*, – [4] или же то, что с иным, *отличным по сущности*, соединяется в некое целое образование (*εἰς ὅλου τινὸς γένεσιν*) и составляет с ним *единую сложную ипостась (μίαν ὑπόστασιν σύνθετον)*. Так человек составлен из души и тела, и ни душа одна не называется *ипостасью*, ни тело, но суть *воипостасные*, то же, что образовано из обоих, есть *ипостась* обоих. *Ипостась* ведь собственно есть – и так именуется – *существующее само по себе и самостоятельное*. Кроме того [5] *воипостасной* называется *природа*, воспринятая иной *ипостасью (ἢ ὑφ' ἑτέρας ὑποστάσεως προσληφθεῖσα φύσις)* и *в ней (ἐν ἑαυτῇ)* получившая своё бытие. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая сама по себе ни в малейший момент времени (*μὴ ὑποστάσα καθ' ἑαυτὴν μηδὲ πρὸς καιροῦ ροπὴν*), есть не *ипостась*, а скорее *воипостасное*. Ведь она существует *в Ипостаси* Бога Слова (*ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη*), будучи воспринята Ею (*προσληφθεῖσα ὑπ' αὐτῆς*), и Её и имела, и имеет (своею) *ипостасью*».<sup>141</sup>

В главе XXIX «Диалектики», приведена несколько иная дефиниция «*воипостасного*»: «Подобным же образом и имя «*воипостасное*», *ἐνυπόστατον*, имеет два значения, ибо означает и *сущее вообще (τὸ ἀπλῶς ὄν)* – в этом смысле мы называем *воипостасным* не только *сущность вообще (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν)*, но и *привходящее (τὸ συμβεβηκός)*. Означает оно и *существующую само по себе ипостась (τὴν καθ' αὐτὸ ὑπόστασιν)*, или *неделимое (τὸ ἄτομον)*».

С определением «*воипостасного*» здесь сопоставляется и таковое *ипостаси*: «Имя «*ипостась*» имеет два значения. Сказываемое в *общем* смысле (*ἀπλῶς*), оно означает *сущность вообще (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν)*. В собственном же смысле «*ипостась*» означает *неделимое (τὸ ἄτομον)* и *определённое лицо (τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον)*».

Далее приведено и определение «*неипостасного*»: «Имя «*неипостасное*» (*ἀνυπόστατον*) также имеет два значения. *Неипостасным* называется и то, чего никогда и никоим образом не существовало (*τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν*); называется *неипостасным* и *привходящее*, ибо *привходящее* не имеет самостоя-



тельного существования (*οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπαρξιν*), но существует *в сущности* (*ἐν τῇ οὐσίᾳ ὑφέστηκεν*)». <sup>142</sup>

Данная глава перекликается с фрагментом из трактата «О сектах» Col. 1240 C<sub>12</sub>–1241A<sub>1</sub>, в котором прямо сопоставляются лексемы «*воипостасное*» и «*ипостась*»: «*τὸ ἐνυπόστατον ἦτοι ἢ ὑπόστασις*». Последнее представляет собой реанимацию исходного и непосредственного значения «*воипостасного*» как «*ипостаси*». Однако к нему приплетается и значение «*привходящего*». В цитациях же из «Диалектики» смысловое пересечение лексем наблюдается опосредованно – через искусственно, полагаем, введённое редуцированное значение *существования вообще*.

Безусловно, подобное наложение смыслов отнюдь не облегчает подходы к интерпретации древних текстов. Что же касается древних же и интерпретаторов, то последние – особенно в полемическом задоре – часто использовали не совсем корректные приёмы и иногда даже изобретали новые значения для вполне устоявшихся терминов, понимание смысла и этимологии коих постепенно утрачивалось или же целенаправленно размывалось.

В частности, в главе XLII «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина* «Об ипостаси» наблюдается попытка подобного же интенционального сближения терминов «*ипостась*» и «*сущность*» чрез посредство редуцированного значения *простого существования, бытия вообще* с приведением примера толкования в этом смысле некоторых не всегда корректных терминологических сопоставлений, нередко практиковавшихся *св. Кириллом Александрийским*.

Цитируем: «Имя «*ипостась*» имеет два значения. Иногда оно означает *бытие вообще* (*τὴν ἀπλῶς ὑπάρξιν*). Согласно сему «*сущность*» и «*ипостась*» означают одно и то же. Посему некоторые из святых отцов говорили: «*природы*, или *ипостаси*». Иногда же имя «*ипостась*» означает *бытие само по себе, самостоятельное существование*. Согласно таковому значению оно подразумевает *неделимое* (*τὸ ἄτομον*), отличающееся [от других *неделимых*] лишь *численно*, например, Петр, Павел, некая [определённая] лошадь». <sup>143</sup>

Однако, отметим, введения посредствующего редуцированного понятия в данном случае вовсе и не требовалось. Ведь понятия «*сущность*» и «*ипостась*» в традиционном аспекте, восходящем к трактату «Категории» аристотелевской эпохи, но *Аристотелю* не принадлежащему, и сами по себе являются *координированными* и *субординированными* и соотносятся как *род (вид)* и *индивид*. Об этом, в частности, ведали и *преп. Максим Исповедник*, о чём говорилось выше (*ὑπόστασις* есть *τόν τινα τῆς οὐσίας*, *ὑπόστασις σύνθετος* есть *οὐσία τις σύνθετος*), и сам *преп. Иоанн Дамаскин*, именно поэтому смело сопоставлявший имена «*ипостась*» и «*неделимое*». В качестве подтверждения сказанного может быть привлечён, собственно, *почти* весь трактат «Диалектика, или Философские главы» последнего, в подробностях и деталях, но не без противоречий воспроизводящий древнюю традицию. По словам любомудрого преподобного отца, однако, *ипостасями* именуется только и лишь *неделимые, индивиды [категории]* «*сущность*» (*τὰ ἄτομα... τῆς οὐσίας μόνης*). – *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 632A<sub>2-3</sub>.

Согласно определению *Леонтия Схоластика*, или *Псевдо-Леонтия*, автора трактата «О сектах», «*воипостасное*, или *ипостась*» означает, в частности, «*само по себе сущее*», или «*неделимую сущность*» (τὴν ἄτομον οὐσίαν), или – во мн. числе – «*неделимые сущностей*» (τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν); при этом, по словам древнего полемиста, лишь τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν именуется *ипостасями* или *лицами*, но отнюдь не *неделимые привходящих* (τὰ ἄτομα τῶν συμβεβηκότων). – *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 1240A<sub>10-14</sub>, 1241C<sub>15-D3</sub>.

В заключение приведём ещё один фрагмент из главы XLII «Об ипостаси» из «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина*: «Следует заметить, что ни *сущность* не существует сама по себе без вида (οὐτε οὐσία ανείδεος ὑφέστηκε), ни *существенное отличие*, ни *вид*, ни *привходящее*, но только лишь *ипостаси*, или *неделимые*, и в них (ἐν αὐτοῖς) же созерцаются и *сущности*, и *существенные отличия*, и *виды*, и *привходящие*». – *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 612B<sub>12-13</sub>.

Данный фрагмент, полагаем, также весьма назидателен в аспекте подхода к пониманию термина «*воипостасное*». Но при этом не преминём, однако, отметить, что воспроизведённый тезис: «*сущность* не существует сама по себе без вида» – противоречит подавляющему большинству формулировок в «Диалектике», касающихся термина «*οὐσία*». Доминирующее здесь и неоднократно повторяемое определение «*сущности*» восходит, как уже упоминалось, именно к трактату «Категории»: «*Сущность* есть вещь *самосуцая*, ни в чём другом не нуждающаяся для своего составления (устроения); и ещё: *сущность* есть всё то, что является *самоипостасным*, а *не в другом* имеет бытие, то есть то, что существует не чрез другое и *не в другом* имеет бытие, и не нуждается в другом для своего существования, но пребывает *в самом себе* (ἐν ἑαυτῷ ὄν), – в чём (ἐν ᾧ) и *привходящее* получает бытие». – *Dialectica, XXXIX // Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 605 B<sub>8-14</sub>.

По всей вероятности, в данном случае вводится или фиксируется *иное* понятие *сущности*, отличное от *категориального*, некий эквивалент – в позднейшей дифференциации – латинской *эссенции*, *essentia*, – в отличие от *субстанции*, *substantia*. Но об этом в трактате, однако, конкретно нигде не говорится и продолжается манипулирование как раз обычным здесь концептом.

Имеется, правда, небольшая ремарка, отметим, в 11-й главе трактата «Против яковитов», помещённая буквально перед анализируемым интерполятом из сочинения «Против несториан и евтихиан» *Леонтия Византийского*: *сущность* имеет бытие «или сама по себе, или вместе с другим, или в другом». В качестве примеров приводятся: «сама по себе – как сущность огня (πυρὸς οὐσία, то есть *огненная сущность*), с другим – как душа и тело (ибо сии имеют друг с другом [общую] *ипостась*), в другом – как огонь в светильне и как плоть Господня в первоначальной Ипостаси Его».

Однако выше говорилось, что «не одно и то же ни *сущность* и *восущностное* (οὐσία καὶ ἐνοούσιον), ни *воипостасное* и *ипостась* (ἐνυπόστατον καὶ ὑπόστασις)», ибо «иное есть то, что *в чём-то* (τὸ ἐν τινι), и иное – то, что *в нём* (τὸ ἐν ᾧ) [существует]»: ведь «*восущностное* есть то, что созерцается *в сущно-*

*сти* (ἐν τῇ οὐσίᾳ), то есть совокупность *привходящих свойств*, кои являют *ипостась*, а не саму *сущность*», «*воипостасное* же есть не *ипостась*, но созерцаемое в *ипостаси* (ἐν ὑποστάσει)». – *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 1441AB.

Как видим, здесь наблюдается, собственно, возврат к *сущности* «Категорий». И потому настоящая ремарка никак не может быть соотнесена с приведённым прежде тезисом. Но весь экскурс в целом мог бы помочь разумному переводчику в том, как следовало бы переводить следующий затем фрагмент со спорной дефиницией «*воипостасного*» – как *совокупности привходящих свойств*.<sup>144</sup>

В качестве информации отметим, что и в самом древнем трактате говорится не только о *сущностях как самобытных целостностях*, но и о *сущностях как частях сих целостностей*, и «*части сущностей* находятся в *целых* как в *подлежащих*» (примеры – части тела человека; главы V и VII и другие).<sup>145</sup>

Всё это и многое другое необходимо иметь в виду в аспекте дальнейших терминологических разработок, кои необходимо должны и, уповаем, будут продолжаться, хотя настоящая статья на этом и завершается.

#### ПРИМЕЧАНИЯ

<sup>1</sup> *J.-P. Migne. PG.* – Т. 86. – Paris, 1865. – Pars I: Col. 1186–1768; Pars II: 1769–2016.

<sup>2</sup> *Диакон Сергей Говорун.* К истории термина ἐνυπόστατον ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 658.

<sup>3</sup> *Грилльмайер А.* Христос в христианском предании. – 1: Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 461.

<sup>4</sup> *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. – 1. Buch: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. – Leipzig, 1887.

<sup>5</sup> По словам отечественного патролога начала XX века *свящ. Василия Соколова* (1868–1922), в частности, «всей своей обширной работой о *Леонтии Лоофс* показывает не то, кто такой *Леонтий* по объективным данным и его собственным сочинениям, а то, каким желательно видеть *Леонтия* самому *Лоофсу*. Соответственно этому и всё значение исследования *Лоофса* сводится к тому, каким *не* следует представлять *Леонтия Византийского*. Наконец, мы не можем при оценке этой работы умолчать о том, что она является собственно *исагогической* частью к изучению трудов *Леонтия, систематическому* обозрению содержания их он не уделил почти никакого внимания. Может быть, он думал сделать это во второй книге, так как рецензируемая нами надписана: *I. Buch* («Первая книга»), но об этом намерении автора из его книги мы ничего не знаем и, во всяком случае, до сих пор оно остаётся не выполненным». – *Священник Василий Соколов.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды. – Сергиев Посад, 1916; репринт в составе публикации последнего времени: Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. – М.: Центр библейско-патрологических исследований (программа поддержки молодых учёных ВПМД РПЦ) Отдела по делам молодёжи Русской Православной Церкви, 2006. – С. 25.

Согласно примечанию редактора сборника, «действительно, *Ф. Лоофс* так и не написал ещё одного исследования по *Леонтию Византийскому*». – Там же. – Прим. 8.

К сожалению, многое из высказанного *свящ. Василием Соколовым* в адрес собственно многострадального *Ф. Лоофса* бумерангом возвращается и к нему самому. К сожалению. А ведь его исследование – при условии *корректного* подхода к атрибуционной проблеме «*Леонтия Византийского*» – могло бы стать действительно *фундаментальным* и *эпохальным*. Однако этого, к великой печали, не случилось.

<sup>6</sup> *Грилльмайер А.* Христос в христианском предании. – 1: Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 474.

<sup>7</sup> *Грилльмайер А.* Христос в христианском предании. – 1: Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 461.

<sup>8</sup> Leontius Byzantinus seu Jerusalymitanus: Opera quae reperiri potuerunt omnia. – *Migne*. PG. – Т. 86. – Paris, 1865. – Pars I: Col. 5, 7, 1186.

По словам отечественного патролога начала XX века *свящ. Василия Соколова* (1868–1922), – анализирувавшего «титуты», то есть надписания приписываемых «*нашему Леонтию*» сочинений, которые, «быть может, и не принадлежат самому автору, всё-таки дошли до нас из глубокой древности вместе с самими сочинениями», – «с не меньшим основанием можно присвоить *Леонтию* название «*Иерусалимский*», ибо для него «прозвание «*Византийский*» во все не характерно»: из «заглавий над сочинениями *Леонтия* видно, что только в титуле сочинения De Sectis он именуется: «*схоластик Византийский*» (а не просто – *Византийский*)». – *Священник Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды. – Сергиев Посад, 1916; репринт в составе публикации последнего времени: Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. – М.: Центр библейско-патрологических исследований (программа поддержки молодых учёных ВПМД РПЦ) Отдела по делам молодёжи Русской Православной Церкви, 2006. – С. 69–70, 85.

<sup>9</sup> См. по вопросу: *Rees S.* The *De Sectis*. A treatise attributed to Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 40 (1939). – P. 346–360; *Richard M.* Le traité «De sectis» et Leontius de Byzance // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 35 (1939). – P. 695–723; *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse, 1 (1944). – P. 35–88; *Daley B. E.* The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 27 (1976). – P. 333–369; *Daley B. E.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). – Oxford, 1978; *Daley B. E.* The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Paper from the Ninth Conference on Patristic Studies. – Oxford, 1983; см. также публикации *М. Д. Даулинга* (1982), *А. Грилльмайера* (1995), *Р. Кросса* (2002), частично *диакона Сергея Говоруна* (2006) в сборнике исследований «Леонтий Византийский» (библиография *здесь*, прим. 10 > Прим.1).

<sup>10</sup> Леонтий Византийский: Сборник исследований / Ред. А. Р. Фокин. – М.: Центр библейско-патрологических исследований (программа поддержки молодых учёных ВПМД РПЦ) Отдела по делам молодёжи Русской Православной Церкви, 2006.

В данный сборник вошли: (1) как прокламируется редактором издания (С. 7), «не утратившая своей актуальности» монография почти вековой давности прославленного Архиерейским собором РПЦ 2000 года в сонме новомучеников российских *священника Василия Соколова*, кандидата богословия Московской духовной академии (1868–1922), «Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды». – Сергиев Посад, 1916; (2) «реферат двух посвящённых *Леонтию Византийскому и Леонтию Иерусалимскому* глав из классического труда известного немецкого католического патролога» *Алоиза кардинала Грилльмайера* (1910–1998) «Христос в христианском предании»: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. – Т. II/2. – London, 1995; (3) «сокращённый перевод диссертационной работы современного ирландского патролога *Морриса Джеймса Даулинга* «Христология Леонтия Византийского»: *Dowling M. J.* The Christology of Leontius of Byzantium (Diss.). – The Queen`s University of Belfast, 1982; (4) перевод статьи современного английского патролога *Ричарда Кросса* «Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского»: *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Theological Studies. – Nr. 10/2 (2002); (5) статья «современного отечественного автора, преподавателя МДА *диакона Сергея Говоруна*» «К истории термина ἐνυπόστατον ‘воипостасное’».

Последний термин, отмечается в предисловии, «часто встречается в трудах *Леонтия Византийского*» и, следовало бы добавить, *Леонтия Иерусалимского*. Поэтому все вошедшие в сборник опусы в соотносительном контексте в той или иной степени и в разном ключе касаются анализируемой в данном случае проблемы, в том числе и в исторической ретроспекции.

Двумя годами ранее в издаваемом Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата научно–богословском и церковно–общественном журнале «Церковь и время» (№ 4 (29) \* 2004) была опубликована аналогичная названной последней статья *того же автора: Говоруна С. Н.* «К истории термина *ἐνυπόστατον*», которая с незначительными изменениями воспроизведена и в сборнике «Леонтий Византийский».

Перу *С. Н. Говоруна* (позднее – *диакон Сергей*, ныне – *игумен Кирилл*) принадлежит также статья «Леонтий Византийский и его трактат “Против Нестория и Евтихия”», с приложением перевода некоторых фрагментов из некорректно поименованного древнего опуса, опубликованная в том же журнале «Церковь и время» (№ 15 \* 2001. – С. 124 и далее).

С последней публикацией связан забавный казус. Некоторое время тому назад теперь уже *игуменом Кириллом* были подготовлены материалы, предназначенные для просвещения народов скандинавских и северных стран. В их основу была положена упомянутая статья и прилагаемый к ней перевод. Данные материалы, однако, вскоре оказались вывешенными в Интернете под рубрикой: «К докладу *митрополита Кирилла* на конференции в Норвегии» (поиск: *Воипостасное*). Верстальщик, видимо, мнил ныне *Патриарха Московского* – тогда смоленского *митрополита Кирилла* (Гундяева), председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, босса *игумена Кирилла*. Пользуясь случаем, полагаем необходимым отметить: вывешенные в сети материалы, – пусть даже и не патриаршие и не митрополичьи, – оформлены весьма небрежно, можно даже сказать, неряшливо; перевод выполнен крайне не качественно.

В Материалах XIII ежегодной богословской конференции Православного Свято–Тихоновского богословского института (М., 2003. – С. 23–28), дополним библиографию, получил запечатление доклад на форуме преподавателя института *С. А. Медведева* «*Воипостасное* в богословии неохалкидонитов».

Монография *свящ. Василия Соколова*, помещённая в указанном сборнике «Леонтий Византийский», отражает, так сказать, первую волну в истории «научного» анализа термина *воипостасное*, поднятую *Ф. Лоофсом* в 1887 году. В основу большинства последующих публикаций (*монсьеюр А. Грильмайер, М. Д. Даулинг, Р. Кросс*) положены позднейшие (*S. Rees, M. Richard, B. E. Daley S.J.*) *корректные* заключения по вопросу идентификации и «секвестирования» наследия «*Леонтия Византийского*», необоснованно подвергаемые сомнению и оспариваемые, в частности, *диаконом Сергием Говоруном*, а также *мифологические* этимологические и ин-терпретационные интрузии американского исследователя *Б. Е. Дейли (B. E. Daley S.J.)*. (Так и хочется сказать: *иезуитские шуточки*.) На последнюю удочку попались, собственно, все или почти все позднейшие авторы сборника.

Красноречиво уже само именование сборника: «Леонтий Византийский». Таковое, как это, полагаем, очевидно, не адекватно даже его содержанию. Правда, отметим, воспроизведённая здесь почти вековой давности монография *свящ. Василия Соколова*, занимающая основную часть объёма, именно так и озаглавлена. Однако, в частности, она следует архаичной атрибуционной схеме, в этом отношении будучи давно устаревшей. Ибо, *опередив* на несколько десятилетий последующие *корректные* результаты критических исследований и тем самым как бы *отстав* от времени, весьма обширный в формальном аспекте опус не учитывает современного состояния вопроса – с вытекающими отсюда последствиями. Это касается, прежде всего, (1) проблемы дифференциации названных разнородных и взаимно противоречивых сочинений, к тому же имеющих различные авторизирующие надписания, которые оказались произвольно сведёнными воедино и долгое время приписывались некоему единому измышленному синтетическому православному полемисту VI или VI–VII вв. с искусственно сконструированным име-

нем, и (2) атрибуции их – хотя бы в некотором соответствии надписаниям – разным авторам. В качестве таковых главным образом выступают теперь опять–таки *Леонтий Византийский*, *Леонтий Иерусалимский*, *Леонтий Схоластик*, или *Псевдо–Леонтий*; *Леонтий, пресвитер Константинопольский*. – См.: Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 104, 105, 106, редакционные прим. 9, 12, 13, 18 с отсылками к Clavis Patrum Graecorum.

В отношении же концептуальных выкладок – в том числе и проблемы интерпретации термина «*воипостасное*» – пока умолчим. Но, полагаем, и само собой понятно, что ошибочная атрибуция несомненно может негативно влиять и в данном случае безусловно влияет на адекватность многих умозрительных построений, выдвинутых в означенной монографии, тем паче, если сказывается эффект оппонирующих один другому текстов из сочинений сиамских близнецов–инокефалов.

В случае корректного понимания хотя бы атрибуционной проблемы издатели вряд ли бы перенесли название в главном заведомо дефектной монографии на весь сборник. Ведь в принципе им известно, – да и не могло быть не известным, – что согласно современным научным представлениям различные сочинения из Corpus Leontianum приписываются *разным* авторам. К тому же в сборник, как было отмечено, включены материалы, непосредственно касающиеся, в частности, и богословского наследия прежде отождествлявшегося с византийским тезоименником, а ныне обретшего самостоятельное бытие *Леонтия Иерусалимского*, героя одного из опубликованных в переводе разделов книги *монсиньора Алоиза Грильмайера*.

Предисловие редактора сборника *А. Р. Фокина* и начинается парадоксально: «Богословско–литературное наследие *Леонтия Византийского*, знаменитого богослова VI века, до сих пор остаётся недостаточно изученным в России...». Затем следует откровение: «Ситуация осложняется ещё и тем, что до сих пор *даже западные ученые* (sic!) не пришли к окончательному мнению о различии по крайней мере пяти Леонтиев, живших в VI веке: Леонтия Византийского (CPG 6813–6820), Леонтия Схоластика (или Псевдо–Леонтия, CPG 6823), Леонтия, монаха Иерусалимского (CPG 6917–6918), Леонтия, пресвитера Константинопольского (CPG 7888–7900), и Леонтия, пресвитера Иерусалимского (CPG 7911–7912). Другими словами, речь идёт о том, принадлежит ли Corpus Leontianum («Леонтиевский корпус»), состоящий по меньшей мере из семи трактатов, не считая гомилий и фрагментов (см. *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1193–2016), одному автору (в качестве которого традиционно рассматривался Леонтий Византийский) или нескольким авторам». – Там же. – С. 6.

Редактор издания как–то вроде бы и не заметил, ссылаясь на CPG, что здесь–то уже всё в ажуре: различные Леонтии, жившие, несомненно, отнюдь не все в VI веке, если и жили, уже разнесены по отдельным рубрикам и эпохам – притом много лет тому назад. Или составитель CPG, по его мнению, не подпадает под разряд «*западные учёные*»?

Тем самым, как видим, моноименное название сборника заключает в себе вопиющую двусмысленность: какого же это *Леонтия Византийского* подразумевают сами издатели и какого же подсовывают ничего не подозревающему неискушённому читателю: *дореформенного* или *пореформенного*, *синтетического* или *секвестрированного*? Если первого, то пусть аргументируют игнорирование у всех на глазах признанных буквального всеми исследователями, – местами даже и самим *А. И. Сидоровым*, – итогов критического анализа более чем шестидесятилетней давности. Если же последнего, то почему же тогда он именуется *Византийским*? Ведь вместе с выделением «*в отдельное производство*» *Леонтия Схоластика*, именуемого как раз и единственно *Византийским*, остальные–то *Леонтии* как бы автоматически утратили право на сие прозвание.

А как же быть с *Леонтием Иерусалимским*? Каким же это образом и можно ли теперь подвести его под некорректное заглавие сборника?

Почему же, последует, быть может, вопрос, *А. И. Сидоров* адекватен лишь «местами»? А вот почему. В комментариях к русской версии книги *прот. Иоанна Мейендорфа* «Иисус Христос в восточном православном богословии» (М.: ПСТБИ, 2000) он, отвергая правомерность

толкования – в том числе и *прот. Иоанном Мейендорфом* – взглядов *Леонтия Византийского* в «оригенистском ключе», в частности, писал: «На данное время вряд ли кто из серьёзных учёных сомневается в строго православных («халкидонитских») взглядах *Леонтия Византийского*. См., например, тщательный анализ его христологии в книге: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition*. – Т. II/2. – London, 1995. – Р. 1891–229. Эти взгляды русский патролог *В. Соколов* (правда, придерживавшийся *ошибочной гипотезы* о едином авторе «Леонтьевского корпуса») охарактеризовал так: «Как по своему внутреннему содержанию, так и по внешнему изложению христология *Леонтия Византийского* безусловно православная христология... В этой христологии, хотя и не в первый раз, но зато самым решительным образом устанавливаются христологические термины, которые затем и приобретают доминирующее значение в христианской догматике». – С. 271. И затем следует ссылка: «См.: *Соколов В. Леонтий Византийский*. Его жизнь и литературные труды. – Сергиев Посад, 1916. – С. 332–333».

Вполне, полагаем, понятно, что под аббревиатурой «*Соколов В.*» скрывается *свящ. Василий Соколов*. Но ведь последний, по словам самого *А. И. Сидорова*, придерживался «*ошибочной гипотезы* о едином авторе «Леонтьевского корпуса». И в этом *А. И. Сидоров* абсолютно прав. Однако он столь же абсолютно не прав, когда сопоставляет мнения в оценке взглядов *Леонтия Византийского* (?) «русского патролога», с одной стороны, и *монсиньора Алоиза Гриллямайера*, да и самого *прот. Иоанна Мейендорфа*, – с другой. Ведь у них совершенно разное понимание личности и аспектов богословской деятельности *Леонтия Византийского*.

И позднее – в комментариях, помещённых в издании творений *преп. Анастасия Синаита*, – *А. И. Сидоров* уже безо всяких сомнений и колебаний и – соответственно – *безо всяких к тому объяснений* в качестве якобы критерия Православия цитирует и дублирует целые фрагменты из указанной книги *свящ. Василия Соколова*. Последние, естественно, содержат компилятивное изложение *суммарных* взглядов *синтетического Леонтия Византийского*. Сие местами имеет основание лишь *во всей совокупности* текстов «Леонтьевского корпуса», по *Миню* (все *асимметричные* христологические тезисы, в частности, восходят в основном к трактату *Contra Nestorianos*, принадлежащему *Леонтию Иерусалимскому*), местами не имеет никаких оснований, а местами вообще уходит по смыслу далече в сторону моря. – См.: *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – С. 229, 263, 366–367, 423–424; ссылки на указанную *А. И. Сидоровым* монографию *свящ. Василия Соколова* «*Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды*» (Сергиев Посад, 1916): С. 294, 310, 317–318 и другие; см. в сборнике исследований «*Леонтий Византийский*» (М., 2006): С. 280, 295, 302–303 и другие.

Не станем анализировать все цитации целиком: они сами по себе изначально не корректны, ибо соотносятся купно с очевидно противоречивыми текстами, в действительности принадлежавшими и принадлежащими разным конфронтирующим древним полемистам. Именно поэтому и рассуждения самого *свящ. Василия Соколова*, а соответственно – и самого *А. И. Сидорова*, часто выразительно противоречивы и самопротиворечивы. Это не преминул отметить редактор сборника «*Леонтий Византийский*», который, к сожалению, в аспекте атрибуции и сам демонстрирует здесь аналогичную позицию. – См.: *Леонтий Византийский: Сборник исследований*. – М., 2006. – С. 304, прим. 134: «Это утверждение противоречит мнению [самого] автора...».

Наблюдаются здесь некорректности и непосредственно в переводе древних текстов. Приведём такой перл, цитируемый *А. И. Сидоровым*: «*Φύσις – природа* не есть *ὑπόστασις*, потому что не изменяется». – См.: *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – С. 423, прим. 2; см. репринт монографии *свящ. Василия Соколова* в сборнике исследований «*Леонтий Византийский*»: С. 295.

В трактате «*Против несториан и евтихиан*» оригинальное место читается так: *Οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις, ὅτι μηδὲ ἀντιστρέφει*. – *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1280A<sub>3-4</sub>. – Как видим, речь здесь идёт всего-навсего о *логической обрацаемости* суждения. «Ибо, – следует далее, – хотя *ипостась и есть природа, природа же не есть ипостась*». – Col. 1280A<sub>4-5</sub>.

Мучается с этой *обращаемостью*, отметим, и сам *А. И. Сидоров*. В осуществлённом им переводе трактата *Феодора Раифского* «Приуготовление» аналогичное место читается так: «Стало быть, *ипостась* есть и *сущность*, но *сущность конкретная*. Следует заметить, что [это] определение *не имеет обратной силы* (οὐκ ἀντιστρέφει ὁ λόγος). Ибо, если *ипостась* есть *сущность*, это не означает, что и *сущность* есть [обязательно] (sic!) *ипостась*». – См.: *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – Приложение II. – С. 439; см. и ниже: «... рассуждение *не имеет обратной силы* (οὐκ ἀντιστρέφει ὁ λόγος)». В действительности же в данном случае следовало бы просто–напросто сказать: «[сие] *суждение не обращается*» или: «*не обращается*».

Непроизвольно закрадывается подозрение, что *А. И. Сидоров* не совсем в ладах с логической терминологией. Поэтому–то, видимо, он и дерзновенно *позволяет* себе перевести тезис: **μετὰ τοῦ ἰδίου τὸ κοινὸν ἔχουσαν ὄνομά τε καὶ πράγμα** – следующим примечательным образом: «...[быть ипостасью], обладающей, вместе с особенным именем и *существом*, ещё [именем и *существом*] общим». Видимо, одного слова «*существо*» (здесь = **πράγμα**), с точки зрения автора, было маловато, и как бы в назидание прочим он даже продублировал таковое. Хотя в действительности речь здесь идёт лишь о том, что в описании *ипостаси* последняя трактуется в качестве некой реальности, «вместе с особенным имеющей и общее имя и *понятие*». Например: *некий человек, человек Петр*. Это в принципе обычное учёное словоупотребление. В частности, термин **πράγμα** в значении *понятия* многократно встречается в сочинениях, приписываемых непобедимому *Давиду Анахту*.

Ниже *А. И. Сидоров* вышел из аналогичного положения несколько окольным путём: словосочетание: «**μετὰ τῶν πραγμάτων** (буквально: «вместе с вещами»)» – он перевёл так: «вместе с *действительным содержанием [понятия сущности]*». – Там же. – С. 438–439.

К случаю не преминём отметить и следующее. *А. И. Сидоров* знаком с *Давидом Анахтом*, видимо, понаслышке. И потому в примечании он ничтоже сумняся цитирует фрагмент из его «Анализа *Введения Порфирия*» в переводе с древнеармянского (См.: *Давид Анахт*. Сочинения. – М., 1975. – С. 142): «Итак, аристотелики разделяют *наивысший род* следующим образом. *Сущее* разделяется на тело и бестелесное... И вот *наивысшим родом* называется *сущее*, ибо оно не имеет находящегося выше него рода...». – С. 430–431, прим. 1.

Данная выдержка, однако, в качестве якобы *полной параллели* относится к пространному тексту из трактата *Феодора Раифского* «Приуготовление», в котором, вопреки *А. И. Сидорову* с его *Давидом Анахтом*, разъясняется то, как «эллинские мудрецы» «последовательно производят разделение» ... *сущности*, но отнюдь не *сущего*. – С. 428–430. Именно *сущности*, которая как раз и есть «*первая из всех видов и родов*» и «*над которой нет другого рода*».

Да и выше, наблюдаем вычурное рассуждение самого автора: «Если *сущность* определяется как *наиобщий род* ...». (Здесь, отметим, употреблён и термин *категория*, но по отношению почему–то *к подчинённым родам и видам*.) Затем следует цитата из преп. *Иоанна Дамаскина*. Последний, подчеркнём, подобным же образом делил именно *сущность как первый и высший род и категорию*, а *сущему* прямо отказывал *в родовом и категориальном статусе*. Более того, сам *Феодор Раифский* у *А. И. Сидорова* в главе «*О родах сущего, или категориях*», прямым текстом говорит: «*Категории* ... суть следующие: *сущность*, количество, качество...». – С. 457. И уж тут просто и не знаешь, кому довериться, кому предаться...

К тому же ещё здесь, – С. 429–430, прим. 2, – цитируется и некорректный текст из «Античной философии» *В. Ф. Асмуса* (М., 1976. – С. 335–336). И в нём *сущности*, или *субстанции*, – в отражение бытовавших во время оно взглядов, – *прямо отказывается в категориальном статусе*: «...«*субстанция*» – самобытное, независимое бытие единичной вещи – только *определяется* посредством категорий, но сама по себе, по сути, *не есть категория*». В общем, «смешались в кучу кони, люди...». – См. по вопросу: *Андрей Диакон*. К проблеме категории



«*сущность*» по «Категориям» // *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 5–44.

*Давид Анахт*, сам того не подозревая, ещё раз подвёл *А. И. Сидорова*, когда последний безо всяких комментариев процитировал *вырванный из контекста* фрагмент из его «Анализа». В данном случае *Анахт* привёл *некорректный* тезис из «Введения» *Порфирия*, который затем попытался – таки выправить. Однако эта попытка осталась вне поля зрения *А. И. Сидорова*, и он ограничился лишь самой *неадекватной* дефиницией в ближайшем контекстуальном окружении: «И вот *Порфирий*, сказав о *наивысших родах и последних видах* и о находящихся между ними *промежуточных* звеньях, не упускает из виду также *индивидуальные вещи*, определяя это следующим образом: «*Индивидом* является то, что состоит из *специальных свойств, собрание* которых никогда не может оказаться тем же самым у других вещей». Таково определение *индивида*. И в качестве примера, – продолжает *Давид*, – я приведу *Сократа*, ибо он, будучи *индивидом*, состоит из *специальных свойств* – из *плешивости, пузатости, даровитости*... *Собрание* этих свойств никогда вместе не может оказаться [тем же самым] у других людей, ибо если кто-либо *плешив*, то не *пузат*, а если *пузат*, то не *даровит*...». – Там же. – С. 432, прим. 1.

Это самым очевидным противоречит приведённой выше дефиниции из трактата *Феодора Раифского*, который, как мы увидим далее, понимал термины «*индивид*» («*неделимое*») и «*ипостась*» как *синонимы*: «[*Ипостась*] есть вещь существующая и сущностная, в которой *совокупность случайных свойств* обретает своё существование действительным и осуществлённым (sic!) образом как *в едином подлежащем*». И «*ипостась* отличается от *сущности совокупностью существенных свойств*». – С. 425. Подобное понимание, по словам *А. И. Сидорова*, кои следует несколько откорректировать, сверив с приведённым греческим эквивалентом, «констатирует также и *Памфилий*», который замечает, что «*совокупность своеобразных свойств*», присущих каждому *индивиду*, будучи присоединена «к *общему сущности*», отличает *ипостась* кого-либо (от других *ипостасей*). – Там же. – Прим. 1.

Однако, комментируя выше *безусловно ошибочную* трактовку *ипостаси*, приведённую в «Путеводителе» *преп. Анастасия Синаита*: «...некоторые называют *ипостасью своеобразное сочетание характерных особенностей*», – *А. И. Сидоров* вместо того, чтобы указать на *очевидную некорректность* таковой, ничтоже сумняся и даже с неким ликованием замечает: «Подобное определение *ипостаси* (далее следует греческий текст) восходит к 38–му посланию *св. Василия Великого*, принадлежащему (в тексте: *принадлежащего*. – *А. Д.*) на самом деле его брату *св. Григорию Нисскому*...». – Там же. – С. 232. – Прим. 1.

К сожалению, нельзя не отметить, что изобретатели неправоверных учений в последующие времена (*Дамиан Александрийский* (VI в.), *Лев Халкидонский* (XI в.) и другие) ссылались именно на такое толкование *ипостаси у каппадокийцев*. Поэтому будем надеяться на то, что и *св. Григорию Нисскому*, которому оно приписывается *условно*, данное послание не принадлежит.

В контексте древнего трактата «Приготовление» обратим также внимание и на термины *сущность некая, конкретная*, то есть *частная, единичная*. В назидание младоортодоксам процитируем пространный и весьма не исправно переведённый фрагмент, ограничившись лишь некоторыми коррекционными замечаниями: «*Ипостась и лицо* есть *сущность*, но *сущность определённая, частичная и неделимая*, которая не высказывается о подлежащем и не существует в подлежащем. Таким образом, ясно, что стремится показать данное описание *ипостаси*. Ибо оно называет *ипостась некой [определённой] сущностью*, чтобы сделать очевидной для нашего восприятия определённость и познаваемость её. [*Ипостась есть сущность*] *частичная*, потому что она не является [*сущностью*] *общей*, но есть *видовая (εἰδική)* (sic!) и представляет только одного *такого-то*. [*Она не есть*] *индивид* (sic!) и не высказывается о подлежащем, потому что *не разделяется* (sic!), подобно *общей сущности*, на *такого-то* и *такого-то*. Не высказывается она и о каких-либо других *подлежащих*, подобно тому как высказывается о *подлежащих ипостасях* *общая сущность*. И [это] описание, говоря о различии *ипостаси* в

отношении к *сущности*, говорит и о *подобии* их, чтобы ты не считал [понятие *ипостась*] совершенно чуждым [понятию] *сущность*. Оно означает – *не быть в некоем подлежащем*, то есть не [быть] *случайным свойством*, но быть и называться чем–то осуществляющимся наподобие *сущности*, [то есть быть] *ипостасью*, обладающей, вместе с особенным именем и *существом* (sic!), ещё [именем и *существом* (sic!)] общим. Например, *Петр есть ипостась*, но он есть также и *некая конкретная сущность*, ибо является *таким–то человеком*, то есть *определённым человеком*, а *не человеком просто*. Стало быть, *ипостась есть и сущность*, но *сущность конкретная*». – Там же. – С. 437–439.

Может ли кто–нибудь объяснить: как может *не быть индивидом* то, что «*не разделяется*»? Ведь латинское слово *individuum* как раз и означает «*неделимое*», что мы и видим буквально несколькими строками выше. Так что отрицание «*не*» в данном случае излишне. Да его, собственно, в греческом тексте трактата и нет. И речь в нём в буквальном смысле идёт не о каком–то там *индивиде*, а о *некой конкретной, частной и неделимой сущности*, по–гречески: *οὐσία ἡ τίς, μερική, ἄτομος*. Перевод следовало бы откорректировать: «[*Ипостась есть сущность*] *неделимая, ἄτομος*, и не [сказывающаяся – выше: *λεγομένην*] о каком–либо подлежащем, ибо *не разделяется*, подобно *общей сущности*, на *такого–то* и *такого–то*».

Предложим коррекцию и пропозиции, которая находится двумя этажами ниже и начинается словами: «Оно означает...». Эти слова, в действительности, излишни. Всё гораздо проще: «По–сему (*τοῦτο*) может называться и быть (*ἐστὶ...λέγεσθαι τε καὶ εἶναι*), – подобно как и *сущностью*, – и *ипостасью* то, что не находится в каком–либо *подлежащем*, то есть не *привходящее*, но *нечто существенное* (*οὐσιωμένον τι*) и вместе с *особенным* имеющее *общее имя* и *понятие* (*ἄνωμά τε καὶ πρᾶγμα*)».

Выражение *οὐσιωμένον τι* передано в данном случае как «*нечто существенное*». Точнее было бы: *нечто осуществлённое*, в генезисе *обретшее статус сущности, ставшее сущностью, имеющее бытие как сущность*... Но и против предложенного несколько упрощённо, но более доступного чтения *Lampe*, несомненно, не станет возражать.

[Интересно отметить следующее. Древний переводчик греческого флорилегия, лежавшего в основании славянского Изборника 1073 года (см. ниже), не вполне разобрался с подобным оригинальным текстом, но саму лексему *οὐσιωμένον* (Cod. Coisl. No.120, f. 13) он передал так: *сѣцине имѣшта*. – Изборник 1073 года // Рукопись, ГИМ, Син. 1043 (Син. 31–д), л. 228б2–3.]

В приведённом выше фрагменте отметим одну фундаментальную неточность, восходящую к греческому тексту терминологической части трактата *Феодора Раифского* «Приготовление», лежащему в основании русского перевода, предложенного *А. И. Сидоровым*. Трактат в полном составе опубликован *Францем Дикампом: Diekamp F.* *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* – Roma, 1938. – S. 173–222. Речь пойдёт о слове *εἰδική* (S. 211<sub>28</sub>) в контекстуальной пропозиции: «[*Ипостась есть сущность*] *частичная*, потому что она не является [*сущностью*] *общей*, но есть *видовая* (*εἰδική*) и представляет только одного *такого–то*».

В данном случае наблюдается очевидное противоречие: если *ипостась*, по тексту, есть *сущность частичная* (*οὐσία μερική*), то она, естественно, не может быть *сущностью видовой* (*οὐσία εἰδική*). И наоборот. Это суждение в известном смысле *обратно*.

В поисках истины был исследован следующий путь, который и привёл к выяснению таковой. Дело в том, что текст подобного содержания, как помнилось, вошёл в переводной древнеславянский *Изборник* великого князя Святослава Ярославича 1073 года в контексте так называемых богословско–философских глав, содержащих анализ основных богословских и философских терминов: Рукопись, ГИМ, Син. 1043 (Син. 31–д), л. 222г–237в. – С 1920 года древнейший датированный (после Остромирова Евангелия) славянский и древнерусский памятник хранится, как значится и в реквизитах, в Отделе рукописей и старопечатных книг Государственного Исторического музея в Москве. – См. по вопросу: *Юрченко А. И.* Изборник 1073 года: интерпрета-

ция основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. – № 2. – 1988. – С. 75–90.

Изборник 1073 года, обнаруженный в 1817 году в Новоиерусалимском Воскресенском монастыре **К. Ф. Калайдовичем**, по всей вероятности, представляет собой список с более древней славянской переводной рукописной книги, по **Д. С. Лихачёву**, болгарского извода, не сохранившейся до нашего времени. В основе последней, как полагают исследователи, лежал греческий компилятивный флорилегий, окончательно сформировавшийся где-то во второй половине IX – начале X века. К настоящему времени обнаружено более 120 византийских кодексов, по содержанию более или менее близких к славянскому тексту. Однако, исходя из объективных аналитических данных, ни один из них не может рассматриваться в качестве **непосредственного** протографа утраченного оригинала Изборника Святослава. К пяти наиболее древним, восходящим к IX–X вв., относится Cod. Coislinianus No.120 (начало X в.), хранящийся в Национальной библиотеке в Париже: «Книга, сложенная и составленная из различных душеполезных слов и повествований, именуемая спасительной». Парижский (Старший) Коаленов кодекс – единственный манускрипт, в котором, кроме всего прочего, полностью сохранился греческий текст богословско-философских глав, коему идентична славянская версия в Изборнике. Рукописная копия 1852 года с Cod. Coisl. No. 120, к великому удовлетворению, имеется в Отделе рукописей ГБЛ (ОР ГБЛ. – Фонд 36, **О. М. Бодянского**. – Картон 6. – Единица хранения 5). – См. по вопросу: **Юрченко А. И.** Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. – № 2. – 1988. – С. 75–90; **Бибииков М. В.** Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). – М., 1996.

Перевод греческого протографа на славянский язык, как полагают, был осуществлён в Болгарии попечением **царя Симеона** (893–927), известного покровителя искусств и наук. Поэтому оригинальный утраченный сборник иногда называют **Симеоновым**. Позднее, быть может, во времена военных походов **князя Игоря** на Византию в 941–944 гг. или **Святослава Игоревича** на Балканы в 969–971 гг., он был перенесен на Русь. Не исключается, что это событие могло быть связано и с посольством **княгини Ольги** в Константинополь где-то около середины X века, а также и с завоеваниями византийского императора **Василия II Болгаробойцы** в 1001–1014 гг. В Киеве том был переписан **дьяком Иоанном** для **великого князя Святослава Ярославича** (1073–1076). Рукописный фолиант богато иллюминирован, орнаментирован, украшен миниатюрами.

Текст богословско-философских глав в Изборнике 1073 года, – будем говорить именно о нём, ибо протооригинал болгарского извода оказался утраченным, – как уже отмечалось, идентичен по содержанию таковому в Парижском (Старшем) Коаленовом кодексе. – См.: **Юрченко А. И.** Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. – № 2. – 1988. – С. 75–90; **Бибииков М. В.** Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). – М., 1996; **Пейчев Б.** Философский трактат в Симеоновом сборнике. – Киев: «Наукова думка», 1983. – С. 17, 39–40.

В качестве основания богословско-философских глав в оригинальном греческом флорилегии – непосредственно или опосредованно, **фрагментарно**, в буквальной передаче или в парафразе – главным образом были положены и прослеживаются «Диалектика» и другие описания **преп. Иоанна Дамаскина**, а также трактат **Феодора Раифского** «Приуготовление» в его терминологической части; последнее издание: **Diekamp F.** Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. – Roma, 1938. – S. 173–222. И в одной из параллелей «Приуготовлению» здесь как раз и обретается интересующий нас текст: Cod. Coisl. No.120, f. 198b10 ff.; Изборник 1073 г., л. 228a25 и далее, – к великому удовлетворению, имеющий достаточное соответствие исходному.

В трактате **Феодора Раифского**, напомним, анализируемый фрагмент находится в главе, посвящённой рассмотрению различий между терминами **сущность (οὐσία)** и **ипостась (ὑπόστασις)**: **Περὶ τῆς πρὸς ἄλληλα τούτων διαφορᾶς**. – S. 207. – В списке греческого кодекса Coisl. No. 120 и в славянской рукописной книге название данного раздела, а также начальная часть текста оказались опущенными. В результате глава «О различиях...» как бы влилась в главу «О лице».

Греческая версия анализируемого фрагмента в списке Cod. Coisl. No. 120 выглядит следующим образом: **ὑπόστασις δὲ καὶ πρόσωπον οὐσία μερική ἐστίν · μερικήν δὲ εἶπαμεν ὅτι μὴ κοινὴ ἀλλ' ἰδρικὴ καὶ ἓνα μόνον τὸν δεῖνα παριστώσα.** – F. 198b10–13; в оригинале лишняя литера ‘v’: **οὐσίαν.**

В Изборнике 1073 года читаем: **СОБЪСТВО ЖЕ И ЛИЦЕ СЖШТЕНЕ ЧАСТЬНО ИСТЬ · ЧАСТЬНО ЖЕ РЪ-ХОМЪ · ИМЪЖЕ НЕ ОБЪШТЕ НЪ СВОИТЪНО И ЕДИННОГО ТЪЧЫЖ ОНЪСИЦЖ ОУКАЗАГА** (л. 228а 25–62).

В трактате *Феодора Раифского Пропараскеυή ‘Приготовление’*, сохранившиеся списки коего восходят к X веку, имеем: **ὑπόστασις δὲ καὶ πρόσωπόν ἐστίν οὐσία ἢ τίς, μερική, ἄτομος ... μερικήν δέ, τούτέστιν ὅτι μὴ κοινὴ, ἀλλ' εἰδική, καὶ ἓνα μόνον τὸν δεῖνα παριστώσα.** – *Diekamp*, S. 211<sub>23</sub>, 27–212<sub>1</sub>.

Из сопоставления приведённых фрагментов, полагаем, становится более чем очевидным, что в рукописной традиции трактата *Феодора Раифского ‘Приготовление’*, начиная, по крайней мере, с X века, наблюдается с виду кажущаяся минимальной, но имеющая фундаментальное значение в концептуальном отношении некорректность: вместо изначального имени прилагательного женского рода **ἰδρικὴ (οὐσία) = свонитъно (сжштене) = особая, особенная (сущность)** [См.: Cod. Coisl. No. 120, f. 198b12; Изборник, л. 228а29–30] появилось иное, с приписанной лишней литерой ‘ε’: **εἰδικὴ (οὐσία) = видовая (сущность)**, коренным образом изменившее смысл текста, вернее же, вообще лишившее его всякого смысла. – См.: *Diekamp*, S. 211<sub>28</sub>; русский перевод: *Преп. Анастасий Синаит. Избранные творения.* – М., 2003. – Приложение II. – С. 438.

Ныне же *подлинное* звучание фрагмента с несомненностью может считаться *восстановленным*. И, – что особенно примечательно, – последнее было осуществлено с привлечением замечательного раритета из сокровищницы древнерусских и древнеславянских письменных памятников – *Изборника великого князя Святослава Ярославича 1073 года.*

*А. И. Сидоров*, двинемся далее, по поводу соблазнительных терминов **οὐσία ἢ τίς, εἰδική, μερική, ἄτομος οὐσία** в трактате *Феодора Раифского* «Приготовление» – *Diekamp*, 211<sub>23</sub> – молчит, «набравши в рот воды». А ему следовало бы объясниться за своего подопечного. Ведь понятие «*частная сущность*» (**οὐσία μερική**) осталось–таки вне пределов православного богословия. Яростную критику сего понятия можно найти, в частности, в творениях *преп. Иоанна Дамаскина*, например – трактате «Против яковитов». – См.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. – М.: «Мартис», 1997. – С. 154–193; см. с. 307, прим. 16 к трактату «Против яковитов»; с. 26: предисловие переводчика и комментатора к христологическим и полемическим трактатам *преп. Иоанна Дамаскина.*

В трактате «Против яковитов» святой отец, в частности, писал: «*Диоскор* же и *Севир* и их многоглавая, а потому и безглавая гидра, ... в преблагом и спасительном Домостроительстве Одного из Святой Троицы Бога Слова, Единородного Сына Отчего, нашего же Господа Иисуса Христа, ... постановив *одну ипостась*, объявили и *природу единой*, «не разумея ни того, о чём говорят, ни того, что утверждают» (1 Тим. 1.7), ибо и они мыслили *природу* и *ипостась* одинаково, – и на этом не остановились, но возомнили и в Пребожественной и Святой Троице *три частные сущности* и *природы* и *одну общую*, неведомо как существующую в умозрении и лишённую ипостасей. И не знают [сии] благороднейшие и якобы мудрые, что держащимся благочестия подобает не следовать во всём мнениям внешних мудрецов, но быть умелыми менялами и распознавать чекан истины, отличая подлинное от подделки». – Там же. – С. 155; см. с. 157, 170, 176 и другие.

*Преп. Иоанн Дамаскин* касался проблемы «*частной сущности*» и в аспекте взаимоотношения логологии и триадологии. «Если вы, – обращался он к своим оппонентам, – говорите о *частной и особой сущности* Слова и [утверждаете,] что *ипостась* и *природа* одно и то же, то покажите нам кого–либо из святых отцов, говорившего о *трёх природах* или *сущностях* во

Святой Троице, и мы умолкнем, заградив уста рукою. Если же не можете показать, то зачем тщетно кичитесь, говоря от сердца своего, а не от Бога». – Там же. – С. 176.

И на этом фоне просто комично выглядят претензии на оригинальность переводчика и комментатора христологических и полемических трактатов *преп. Иоанна Дамаскина Д. Е. Афиногенова* и его стремление сказать что–нибудь такое–этакое, чего ещё никто не сказывал. Сей муж престранный вопреки всякой логике и здравому смыслу переводит греческий термин **τὸ ἄτομον** (это один из синонимов ‘ипостаси’) как ‘*неделимое существо*’. – См. с. 84, 85, 157, 170 и другие; с. 85: «...*ипостась* же, и *лицо*, и *неделимое существо* (**ἄτομον**) – одно и то же».

Не напоминает ли кому–либо сие только что отвергнутую *преп. Иоанном Дамаскиным* «*частную сущность*»? Вспомним приведённые выше тексты, где в определении *ипостаси* эпитеты «*неделимая*» и «*частная*» по отношению к *сущности* сопоставлялись.

*Д. Е. Афиногенов* не только тако транслирует, но и теоретизирует к тому же: «Выражением «*неделимое существо*» передано греч. **ἄτομον**, которому наиболее точно отвечает термин «*индивидуум*», введённый *Цицероном* специально как латинская калька упомянутого греческого слова». – Там же. – С. 307. – Прим. 14 к с. 157.

Казалось бы, уж если есть эквивалентный термин, который «наиболее точно отвечает» исходному, да к тому же ещё и введён самим *Цицероном*, то тебе и карты в руки: знай себе, – уж если иного не ведаешь, – мультиплицируй, нанизывай на вертел. Ан нет!

Особенно вычурно выглядит следующее выражение из перевода *Д. Е. Афиногенова*: «*неделимое существо природы*». Приведём его в широком контексте: «Ведь *ипостась* или *неделимое существо природы* есть *природа*, но не только *природа*, а вместе с [*частными*] свойствами» (sic!). – Там же. – С. 170. – «*Неделимое существо природы*» – это перевод всего–навсего греческого прозрачного словосочетания: **ἄτομον τῆς φύσεως**. – *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 1461A7-8.

Применительно к случаю отметим и следующее. В переводе трактата *преп. Иоанна Дамаскина* «О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси» транслятором–фокусником, начиная с главы 4 и «до последнего абзаца главы 9», согласно его декларации, *объединены* «два несколько различающихся варианта текста», сохранённые рукописной традицией, «которые [якобы] взаимно дополняют друг друга». Это, как утверждается, можно было сделать «без ущерба для смысла и последовательности рассуждения», причём в каждом конкретном случае предпочтение отдавалось «более развёрнутой версии». – См.: С. 303, примеч. 1 к с. 84. – **Безо всяких, отметим, хотя бы необходимых указаний.**

Вопрос только в том, для чего это сделано? Не для того ли, чтобы, – яко мнилось, – своеобразным антинаучным манёвром, кромсая, благоукрасить текст и придать преподобному автору более славы? Но неужели сей достоин столь небрежительного отношения к его наследию? Не станем здесь даже поминать проблемы общего качества перевода. Но как же быть доверчивому читателю, отнюдь не подозревавшему возможности подобного издевательского подвоха и фальсификации?

Не менее, продолжим, умиляет и одна из многих подобного рода деклараций *диакона Сергия Говоруна* в его статье, опубликованной в сборнике «Леонтий Византийский»: «*Дамаскин* подразумевает, что *воипостасное* означает *конкретную, частную сущность*, которая и есть *отдельная ипостась*». В подтверждение сказанного даже цитируется рваный текст из «Диалектики» святого отца, в котором, безусловно, ничего подобного нет и не может быть и в помине. – *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина **ἐνυπόστατον** ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: сборник исследований. – М., 2006. – С. 664–665.

Весьма похоже, что *диакон Сергей Говорун* власть начитался *А. И. Сидорова*: терминология – не отличишь. Сам же тезис со всей очевидностью не корректен и выводит автора за пределы православного богословия. Безо **всякой помощи преп. Иоанна Дамаскина**, безусловно, ни в чём таком нашим автором отнюдь не замеченного.

[Главы 11, 12 и 64 трактата «Против яковитов», как и некоторые небольшие фрагменты из «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина*, – отметим также и сделаем это, полагаем, *первыми и впервые*, – легли в основание значительного объёма терминологической статьи древнего греческого флорилегия и – соответственно – переводного Изборника 1073 года, как это ни покажется странным, под заглавием: «**Маѣимово о възшштѣнѣемъ и о възсобнѣемъ(ь)**», то есть: «**Максимово о восущностном и о воипостасном**». – См.: Cod. Coisl. No. 120, f. 204b13–205b6; Изборник 1073 года, л. 236a24–23765.

Выявить последнюю параллель, признаемся, было довольно–таки затруднительно. Определённую роль здесь сыграл и счастливый случай в контексте предпринятых нами настоящих исследований. В трактате «Против яковитов», как оказалось, весьма активно задействован термин «*воипостасное*». Более того, в нём, кроме всего прочего, удалось обнаружить – хотя и не в полном виде – даже знаменитый фрагмент якобы, как считалось до сего дня, с «*классическим*» определением сего термина, *волею судеб* обретающийся в сочинении «Против несториан и еutihан», приписываемом *Леонтию Византийскому*. Но последний прослеживается также и в кодексе Coisl. No. 120, и в Изборнике 1073 года, – именно в нужной для исследователя главе «**Маѣимово о възшштѣнѣемъ и о възсобнѣемъ(ь)**»...

Несколько предыдущих глав Изборника, особенно «**О воипостасном**», «**О неипостасном**» и других, – не станем говорить здесь об этом подробно, – также имеют соответствие – иногда буквальное – главным образом в трактате «Диалектика» *преп. Иоанна Дамаскина*. О параллелизме начальных разделов в том числе и по отношению к «Философским главам» (иное название «Диалектики») святого отца можно прочесть в указанной выше статье автора настоящих строк, опубликованной два десятилетия тому назад в журнале «Вопросы языкознания».

Сие весьма выразительно свидетельствует о несостоятельности той точки зрения, будто богословско–терминологические главы греческого флорилегия и – соответственно – славянского Изборника 1073 года – за исключением двух или трёх, надписанных именем *преп. Максима Исповедника* непосредственно (первой и предпоследней) или с отсылкой к нему (последней: «*того же о ѣдинении...*»), – представляют собой трактат *Феодора Раифского* в его терминологической части. (Сей архаичной и отнюдь не обоснованной точки зрения придерживаются *свящ. Василий Соколов, Б. Пейчев, А. И. Сидоров, М. В. Бибииков* и другие.) Тем более, что ключительных разделов Изборника 1073 года в «Приуготовлении» вообще нет. Правда, и этот факт явился основанием для некоторых витиеватых и пустых домыслов *Б. Пейчева*.]

Некорректность сентенций *свящ. Василия Соколова*, несколько вернёмся к нему, неоднократно, как уже говорилось, отмечалась редактором сборника исследований «Леонтий Византийский». – См. с. 290, прим. 67; 304, прим. 134; 316, прим. 173 и др. – Наш автор к тому же, отметим, придерживался *неортодоксальной* богословской терминологии, не имеющей основания в святоотеческом предании. Касаясь его тезиса ниотколь, выдержанного в *неортодоксальном* же ключе: «Ипостась в своём существе есть духовная личность, единое самосознающее «я»...», – редактор просто не выдержал и вмешался: «Это (sic!) точка зрения автора, сформировавшаяся скорее всего под влиянием новоевропейской философии, с трудом может быть подтверждена святоотеческими текстами». А далее последовало высказывание, весьма выразительно демонстрирующее собственные блуждания комментатора, в частности, в идентификационном пространстве: «Единственное место у *Леонтия Византийского (Иерусалимского)* (sic!), где *лицо* (а не *ипостась*) отождествляется с *самосознанием* (с «Я»), – это Contra Nestorianos, II. 48 // PG. – Т. 86. – Col. 1601A». И затем читатель отсылается далее: «См. ниже, статью *А. Грильмайера о Леонтии Иерусалимском*» (sic!). – Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 316–317, прим. 173.

Блестяще, не правда ли? Так чьё же это «единственное место»? *Леонтия Византийского*? Однако трактат Contra Nestorianos принадлежит отнюдь не ему. *Леонтия Иерусалимского*? Тогда при чём же здесь *Леонтий Византийский*?

К великому сожалению, в сборнике можно встретить и другие непосредственные выражения со стороны его редактора позиции, отнюдь не адекватной времени создания такового. В отношении библиографии *Corpus Leontianum* в издании *аббата Миня*, приведённой *свещ. Василием Соколовым*, он замечает: «До сих пор это издание остаётся единственным, поскольку новое критическое издание сочинений *Леонтия Византийского* в греческой серии *Corpus Christianorum*, уже свыше двадцати лет подготавливаемое американским учёным *Б. Дейли* (B. Daley), пока ещё не вышло в свет». – Там же. – С. 100, прим. 1; ср. с. 567, прим. 5, с. 594, прим. 3.

Данное примечание, мягко говоря, несколько не однозначно и противоречиво. Ведь *свещ. Василий Соколов*, с одной стороны, придерживаясь – вслед за *Ф. Лоофсом* – *ошибочной гипотезы* о едином унифицированном авторе «Леонтиевского корпуса» (*А. С. Сидоров*), под именем *Леонтия Византийского* понимал некоего вымышленного древнего православного полемиста первой половины VI века, коему и приписывал – так или иначе – *все* соответствующие сочинения из Патрологии *Миня*. *Брайан же Дейли*, с другой стороны, как и подавляющее большинство компетентных и объективных современных исследователей, напротив, различает *Леонтия Византийского*, критическое издание сочинений коего он как раз и готовит, *Леонтия Иерусалимского*, *Леонтия Схоластика (Псевдо-Леонтия)*, автора трактата «О сектах», и т. д.

Как, собственно, в других местах *номинально их якобы различает* (а *фактически* не противится ли этому?) и редактор сборника: в *Clavis Patrum Graecorum* трактат «О сектах» «*приписывается Леонтию Схоластику (Псевдо-Леонтию)*», трактат «Против несториан» «*приписывается Леонтию Иерусалимскому*», трактат «Против монофизитов» «*приписывается Леонтию Иерусалимскому*». Особенно интересно примечание, касающееся текста, по-гречески именуемого «Гомилии *Леонтия, пресвитера Константинопольского*», а по-латыни «Слова *Леонтия Византийского*»: «В *Clavis Patrum Graecorum* ... это сочинение приписывается *Леонтию, пресвитеру Константинопольскому*». – Там же. – С. 104–106, прим. 9, 12, 13, 18.

В приведённой же *свещ. Василием Соколовым унифицирующей* библиографической справке, повторимся в назидание, имеется в виду хотя и опять–таки *Леонтий Византийский*, но это *Леонтий Византийский* совсем *иной*, то есть некий синтетический автор с искусственно сконструированным именем и полным джентльменским набором всех этих и других атрибутируемых ему сочинений. Посему бездумно сводить вместе имена и сентенции обоих разноречивых исследователей – *свещ. Василия Соколова* и *Брайана Дейли* – без особых притом акцентаций *просто недопустимо*. И это отнюдь не зависит от их конфессиональной принадлежности.

Отметим ещё один библиографический казус. В своей опубликованной в том же сборнике диссертации *М. Д. Даулинг*, естественно, имеет в виду сочинения «*порепорченного*» *Леонтия Византийского* (С. 562–564) и соответствующие «во многих случаях несколько дефектные тексты в издании *Миня*» (С. 594). Примечание редактора сборника в данном случае предположительно может рассматриваться и как адекватное, но лишь при условии, если он имеет в виду то же самое, что и ирландский патролог: «*Дейли* составил исправленную версию сочинений *Леонтия* (?), которая доступна только в Бодлеанской библиотеке (Bodleian Library) в Оксфорде. Есть надежда, что эти тексты когда–нибудь будут включены в *Corpus Christianorum Series Graeca*. Следует отметить, что до сих пор этого не произошло». – С. 594. – Прим. 3.

Данная ремарка, понятно, если она и адекватна применительно к случаю (?), то отнюдь не совместима с приведённым выше примечанием того же самого редактора на с. 100, хотя звучат они в принципе неразличимо. А должны были бы различаться.

По словам того же *М. Д. Даулинга*, «*Брайан Дейли* сделал для себя полный английский перевод [сочинений *Леонтия Византийского*], который он надеется издать в ближайшем будущем». Согласно следующему затем примечанию редактора сборника, «до сих пор этот перевод остаётся неопубликованным». – С. 567, прим. 5. – Что же здесь, однако, имеется в виду?

Последняя ремарка перекликается с предыдущей, но опять–таки она не совместима с первой. Однако редактору сборника это, видимо, невдомёк, ему, вероятно, как–то всё равно, что его библиографические примечания в принципе и по существу не координируются ни с комменти-

руемым текстом, ни одно с другим. Он, похоже, вообще так и не разобрался, что к чему. И вряд ли здесь можно предположить нечто иное. В противном случае – к барьеру!

<sup>11</sup> См.: Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 104, 105, 106, редакционные прим. 9, 12, 13, 18, а также публикации в сборнике *А. Грилльмайера* и *Д. М. Даулинга*.

<sup>12</sup> *Meendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. – Washington, 1969; русский перевод: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 68–69; см. также публикации *А. Грилльмайера*, *М. Д. Даулинга* и примечания редактора в сборнике «Леонтий Византийский»: С. 104, 105, 106, прим. 9, 12, 13, 18; с. 461–462, 465, 562–564.

<sup>13</sup> См.: *Диакон Сергей Говорун.* К истории термина  $\acute{\epsilon}\nu\upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu$  ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 662.

До сих пор, однако, *невзирая на безусловно доказательные доводы*, скрупулёзно извлекаемые исследователями из самих текстов так называемого «*Леонтиевского корпуса*», буквально у нас на глазах *диакон Сергей Говорун*, отнюдь никак не аргументируя, выражает необъяснимое *сомнение* «в правомерности различения между *Леонтием Византийским* и *Леонтием Иерусалимским*», строя притом на этом шатком основании целые теории.

Однако голословными ссылками автора на дефектного *Ф. Лоофса* и его последователей *В. Рюгамера*, *И. П. Юнгласа* (у автора ошибочно: *Ю. Юнглас*), *В. Грюмеля* и других, а также на некоторых более поздних ретроспектов, вряд ли может быть снята и устранена лезущая изо всех щелей противоречивость множества текстуальных свидетельств. Чтобы убедиться в последнем, достаточно лишь обратить внимание на смехотворные потуги неугомонных последних из могокан–унификаторов и глобалистов, пытающихся обуздать безудержно разбредающиеся в разные стороны конфронтирующие тексты их подопечных иноголовых сиаемских близнецов. Всё это можно обнаружить и в контексте, в частности, монографии *свящ. Василия Соколова* в сборнике «Леонтий Византийский».

«Нам, – пишет *диакон Сергей Говорун*, – по всей видимости, следует остановиться на том, что установить окончательное тождество или различие между двумя *Леонтиями* невозможно».

Но прежде, чем *остановиться*, – полагаем, – желательно было бы и призадуматься немножко. Ведь даже в настоящем сборнике, в котором помещена публикация нашего автора, пищи для размышлений более чем предостаточно. В противовес выражаемому им *голословным сомнениям* весьма убедительны, полагаем, хорошо обоснованные аргументы, выдвигаемые, в частности, *А. Грилльмайером* в главе, посвящённой анализу богословского наследия как раз *Леонтия Иерусалимского*: С. 512–513. – Он отмечает, например, «*новый язык Леонтия Иерусалимского* в истолковании *воипостасности* человечества Христа *в Ипостаси Логоса*». – С. 513. – И уже это само по себе является вполне доказательным доводом для того, чтобы не путать последнего с безусловно «*симметричным*» *Леонтием Византийским*. – С. 466–469.

Последуя своему собрату по Обществу Иисуса, *А. Грилльмайер*, в частности, пишет: «*Дейли* говорит, что *Леонтий [Византийский]* старательно представляет Христа “*симметрично*”. Он приписывает человеческую душу и плоть, равно как и человеческие действия и переживания воплощённого Слова скорее Христу или Господу, чем одному из Лиц Святой Троицы. *Леонтий* избегает других ярких указаний (?) наподобие знаменитой «теопасхитской формулы», хотя и не отрицает корректность таких утверждений, если они понимаются должным образом». – С. 467. – Прим. 5.

«Действительно, – продолжает *А. Грилльмайер*, – *Леонтий [Византийский]* нигде *не отождествляет* ... Иисуса Христа с Логосом как таковым», обычно именуя Его Спаситель, Господь. Поэтому, по *Дейли*, «*онтологически*» он понимает Христа в качестве Субъекта «как tertium quid ‘*нечто третье*’ наряду с Божеством и человечеством». – С. 467.

В отличие от него *Леонтий Иерусалимский* «в качестве единого Субъекта во Христе рассматривал *Ипостась Логоса* ... Таким образом, проблема, которая была у *Леонтия Византий-*



*ского*, – является ли Субъект во Христе *чем-то третьим* наряду с Логосом и человеком, – даже не возникает у *Леонтия Иерусалимского*». – С. 515.

Не умолчим, безусловно, и о том, что *монсиньор Алоиз Грилльмайер* (или тот, кого мы принимаем за *Алоиза Грилльмайера*) не всегда последователен и основателен в своих утверждениях. Но это может быть объяснено и тем, что многие – особенно последние – опусы под его именем подготовлены в сотрудничестве с сестрой *Терезией Хайнталер*.

*М. Д. Даулинг*, далее, в диссертации «Христология Леонтия Византийского» цитирует *Д. Стирнона*: «Итак, *вернёмся*, наконец, к *классической* интерпретации христологии *Леонтия Византийского*. Антропология играет здесь роль первого плана благодаря *симметрии*, которую она предлагает: Слово существует в человечестве, которое Оно воспринимает, так же как душа существует в теле. Оба эти элемента рассматриваются как *совершенные в себе сущности*, как *законченные в себе реальности*, несовершенные только по отношению к *Ипостаси целого, частями* которого они являются. Этот параллелизм отдаляет *Леонтия* от христологии *Кирилла*, отмеченной онтологическим преобладанием *Слова* в составе одной Ипостаси». – См.: *Stiernon D. Léonce de Byzance, théologien et controversiste // Dictionnaire de Spiritualité*, 9 (1976). – Col. 653.

Аргументация *Д. Стирнона* восходит к тексту из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан»: *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 1281D<sub>4</sub>, который обстоятельно анализируется в диссертации и самим *М. Д. Даулингом*. – С. 585, 587.

О «*чрезмерной симметрии*» *Леонтия Византийского*, который к тому же «отказывался отождествлять *Ипостась Бога Слова с единой Ипостасью Христа* после Воплощения», говорится также – со ссылкой на *прот. Георгия Флоровского* и *В. Грумеля* – в предисловии к переводу на русский язык христологических и полемических трактатов *преп. Иоанна Дамаскина*. – См.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М.: «Мартис», 1997. – С. 22, прим. 2.

В заключение приведём слова *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*: «Само собой разумеется, что *Леонтий [Византийский]* понимает под Ипостасью [Таинства] *не предсуществовавшую Ипостась Логоса*, но *Ипостась Христа*, возникшую в момент Воплощения, обнаруживающую себя в «сущностном единстве» с Логосом и «*составленную*» из природ, являющихся её *частями* ... В любом случае *Леонтий* никогда не называет *Логос* «Субъектом» единства; этот «Субъект» всегда «*Христос*», чаще «*Господь*», Который, «явившись от Девы, назывался Богом и Сыном Божиим в Слове и по причине Слова». – *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 1301A». – *Meendorff J. Christ in Eastern Christian Thought.* – Washington, 1969; русский перевод: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф. Иисус Христос в восточном православном богословии.* – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 72, 74. – О курьёзе, связанном с переводом Col. 1301A, см.: *здесь*, прим. 129.

Собственно, по *Мейендорфу*, и «на [Халкидонском] Соборе не было сказано, что *Ипостасью соединения* была *предсуществовавшая Ипостась Логоса*. Для того, чтобы [соборное] определение окончательно приобрело православное звучание (sic!), его следовало читать в контексте Кириллова богословия – именно в этом контексте оно и воспринималось соборным большинством». «Главная заслуга» в том, чтобы «отождествить *Ипостась единения с предсуществовавшей Ипостасью Логоса*», принадлежит *Леонтию Иерусалимскому*, «кого долгое время отождествляли с *Леонтием Византийским*. В действительности его христология радикально отлична от учения его тезоименитого современника». – Там же. – С. 49, 81–82.

В упомянутом выше предисловии *Д. Е. Афиногенова* к публикации в русском переводе христологических и полемических трактатов *преп. Иоанна Дамаскина*, – как это, полагаем, очевидно, – наблюдается нечто подобное приведённому тезису *прот. Иоанна Мейендорфа*. По словам и переводчика, «*Леонтий Византийский*» отказывался отождествлять *Ипостась Бога Слова с единой Ипостасью Христа* после Воплощения. Именно такое отождествление и составляет главную заслугу *Леонтия Иерусалимского*».

Однако несколько ниже добавляется: «Тем не менее в определении *«ипостаси»* *Леонтий Иерусалимский* не пошёл дальше того, что можно было почерпнуть из платоновско–аристотелевского философского арсенала, хотя в реальности он, конечно, исходил из специфически христианского содержания этого термина». – См.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. – М.: «Мартис», 1997. – С. 22, 23.

Интересно, что же замысловатый автор предисловия понимает под тем, что «можно было почерпнуть из платоновско–аристотелевского философского арсенала» и дальше чего «не пошёл» *Леонтий Иерусалимский*? Быть может, по его мнению, *преп. Иоанн Дамаскин* «пошёл дальше»? И что же – в его разумении – сие такое: *специфически христианское* содержание этого термина?

Вряд ли, полагаем, кто–либо станет сомневаться в том, что в данном случае под *платоновско–аристотелевским арсеналом* понимается *каппадокийская богословская терминология*. Ибо именно ей остался верен *Леонтий Иерусалимский*. – См. по вопросу: *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. – 2: Леонтий Иерусалимский и его христология // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 509–552.

Но именно против таковой терминологии воинствуют ныне невежественные неофиты в богословии, заседавшие даже в богословских учебных заведениях. И теперь, похоже, их уже некому укоротить. Ибо так называемые «охранители веры и благочестия» сами от сих недалеко ушли.

В отношении же *«специфически христианского содержания этого термина»*, то есть термина *«ипостась»*, сказано красиво и не без задней мысли: именно *специфически* понимают *«ипостась»* неофиты. Однако это так называемое *неоортодоксальное* понимание никакого, собственно, отношения ни к христианству вообще, ни к православному богословию тем более уже не имеет. Если, конечно, *в частном порядке* не иметь в виду воззрения отвергнутых соответствующими церковными сообществами ересиарха в ориентальной среде *Дамиана Александрийского* (VI в.), по словам *свт. Софрония Иерусалимского*, сказавшегося «новым *Савеллием* в наши времена»; митрополита *Льва Халкидонского* (XI в.), с его *дамианитским* пониманием *ипостаси* обвинённого в ереси на Константинопольском соборе 1086 года, но позднее искренне раскаявшегося в своих заблуждениях; *Гильберта Порретанского* (†1154), осуждённого как *тетрадит* – при Папе Римском *Евгении III* – Парижским (1147 г.) и Реймским (1148 г.) соборами Римо–Католической Церкви, будучи обвинён в неправомыслии *св. Бернардом Клервоским*; *прот. Сергия Булгакова*, учение которого Определением Священного Синода Русской Православной Церкви № 93 от 24 августа 1935 года признано «учением, чуждым Святой Православной Христовой Церкви», и некоторых других. – См. по вопросу: *Андрей Диакон.* Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 143–148, 213–252 и другие.

Ведь именно *прот. Сергей Булгаков*, в частности, писал: «Понятие *ипостаси*, как оно дано в *патристическом аристотелизме* (sic!), ... имеет последствием *общую недостаточность средств патристической философии* для учения о Троичности». И ещё, в отношении проблемы Воплощения: «То понятие об *ипостаси*, которым располагало восточное богословие, совершенно не даёт возможности изложить [Халкидонский] догмат». Посему, согласно сему *неоортодоксу*, «те религиозно–философские категории, которые применяются в нём *на основании античной философии*, теперь имеют *только историческое значение*». – *Прот. Сергей Булгаков.* Главы о Троичности. – *Экскурсе:* Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // *С. Н. Булгаков.* Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001. – С. 143, 144; см.: *Андрей Диакон.* Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 143–148.

Главный теоретик и основной проводник *неоортодоксальной* терминологической системы в наши дни профессор Православного Свято–Тихоновского богословского института (ныне – гуманитарного университета) д–р богословия *свящ. Олег Давыденков* вынужденно констатирует, что «по *св. Василию Великому*, *ипостась* есть *сущность (природа)*, *ограниченная особыми свойствами*. Такое же понимание встречается и у *Леонтия Иерусалимского* ... и у многих

других отцов». Его придерживались «практически все авторы эпохи христологических споров», «так или иначе» стоявшие на почве *аристотелизма*.

Но на этом *неоортодоксальный* автор, однако, не останавливается и безапелляционно продолжает: «Однако такое понимание *«ипостаси»* оказывается недостаточным!» И в качестве примера приводит ... миллиардные шары. По его словам далее, «в свете [позднейшего] учения о *воипостасности «ипостась»* не может быть ни сведена к понятию *индивидуальной субстанции (природы с индивидуальными особенностями)* (sic!), ни тем более отождествлена с самими *индивидуальными свойствами*, хотя такого рода высказывания встречаются у некоторых отцов». В качестве примеров называются ... тот же *св. Василий Великий* и *преп. Анастасий Синаит*. [Вспомним ликование по этому поводу *А. И. Сидорова*. – *А. Д.*]

«Следствием учения о *воипостасности*, – начинаются собственно *неоортодоксальные* фантазмы, – является отказ от попыток мыслить *«ипостась»* в категориях *природы*. *Ипостась* представляет собой некоторый не сводимый к *природе* элемент, вместе с *природой* образующий особь».

Причём–де якобы «в *православном богословии* (?) *ипостась* по отношению к *природе* мыслится как начало онтологически первичное. В самом деле, – ничтоже сумняся, яко самовидец, декларирует наш в действительности *неоортодоксальный* академический, вернее университетский автор, – ведь не *ипостась* является производным от *природы* (?), но, наоборот, *природа* обретает реальное существование в *ипостаси*».

И на сем не запнувшись, он простирается далее: «В самом деле [и не иначе! – *А. Д.*], каждая конкретная реализация *духовно–разумной природы* предполагает существование некоторого *личностного начала*, некоторого «я» [вспомним *свящ. Василия Соколова* и отповедь редактора сборника «Леонтий Византийский». – *А. Д.*], которое не может быть сведено к *своей* (sic!) *природе* и отождествлено с ней». В качестве иллюстрации для профанов предлагается следующая: «Различие между *природой* и этим *личностным началом* легче всего выразить посредством грамматических категорий (?) «*кто*» и «*что*». Однако же, – глубокомысленно заключает наш *неоортодокс*, – «более сложные философские определения лишь затрудняют понимание этого различия». Последнее, заметим, предполагается уж и само собой. – См.: *Давыденков О., свящ.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 25, 26, 29. 30, 31, 34 и другие.

[По словам постоянно пребывающего в нирванном поле пышных фантазмов *В. М. Лурье*, весьма своеобразно дерзающего выйти «далеко за рамки» *аристотелизма вообще*, но, однако, не *патристического аристотелизма*, определение *ипостаси* у *Василия Великого* и *Григория Богослова* «сформулировано на языке «Категорий» *Аристотеля* (sic!) и в контексте философских толкований *Аристотеля*, принятых в IV веке». Понятием *«ипостась»* они заменяют понятие «*первой сущности*» *Аристотеля* (sic!), «но делают это так, что значение христианского термина простирается далеко за рамки *аристотелевского* определения. Когда *Василий Великий* определяет *ипостась* через *аристотелевскую первую сущность* (sic!), он на самом деле определяет не столько это понятие, сколько его место в *новой системе категорий* ... Это определение говорит о том, что в *новом категориальном аппарате* одна из десяти категорий *Аристотеля* (sic!) (а точнее, одна из двух её разновидностей: *первая сущность*) заменяется *новой категорией* – *ипостась* (sic!). Можно сказать иначе: вместо *аристотелевской «первой сущности»* будет введена *новая категория, одиннадцатая* (sic!)». За «*вторыми же сущностями*» *Аристотеля*, «то есть для *родовых понятий*», «*Василий Великий* закрепляет в христианском богословии термин «*сущность*».

«Таким образом, понятие «*сущность*» в христианском богословии остаётся *аристотелевским*», – заключает автор. А затем, естественно, размышления его плавно перетекают в плоскость вопроса о «реальности [в патристике] бытия «*сущностей*», то есть *родовых понятий, универсалий*» (sic!), об «*умеренном реализме*», присущем святоотеческому богословию: «*общие по-*

*нятия* (sic!), – по его просвещённому мнению, – имеют реальное бытие, однако они существуют лишь в конкретных индивидах»...

Подобное понимание, собственно, автор возводит к отцам Никейского Собора, кои якобы, по его словам, «стали различать в Боге *сущность* и *ипостаси* (sic!)», утверждая, что «Отец и Сын – не разные *сущности*, но разные *ипостаси* (sic!)».

При этом, однако, на словах он сознаёт опасность впадения в анахронизм, приписывая никейцам такие представления, «которые через несколько десятилетий прозвучат в устах [следовало бы сказать: *из уст*] великих отцов Церкви IV века», но на деле же именно это самое и делает.

Ведь немного ниже автор пишет: «Слово «*ипостась*» и слово «*сущность*» употреблялись в христианском богословском языке раннего периода, в том числе и у *св. Афанасия*, как *синонимы*. Обои терминами обозначалось нечто, имеющее самостоятельное бытие, то есть существующее не в чём–то другом, а само по себе». – См.: *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 65, 80, 81, 82–83, 331.

Именно таково, отметим, определение «*сущности*» в принадлежащем отнюдь не *Аристотелю* трактате «*Категории*», притом и «*первой*», и «*второй*». Но ведь *св. Афанасий* – самый твёрдый защитник Никейского Собора и Никейского Символа веры! И что же из этого получается? *Три сущности* в Троице, по *Лурье*? Не говоря уже о *трёх ипостасях* в Никее, согласно его же утверждению, о чём – ниже.]

И вот вам, – возвращаемся к изданию христологических и полемических трактатов *преп. Иоанна Дамаскина* в переводе и с комментариями *Д. Е. Афиногенова*, – ещё один *неофит–неоортодокс* с его утверждением некоего «*специфически* христианского содержания» термина «*ипостась*», сего отнюдь не раскрывший, но, в отличие от святых отцов, вероятно, пошедший «дальше того, что можно было почерпнуть из платоновско–аристотелевского философского арсенала», то есть в действительности, как мы видим, из *патристического аристотелизма*. Уж не лучше ли было бы сразу, маркируя, честно и сказать: *специфически* – то есть *афиногеновски*?

В этом аспекте, напомним, весьма иллюстративна и назидательна реакция редактора сборника исследований «*Леонтий Византийский*» на выдержанные в так называемом *неоортодоксальном* терминологическом ключе вольные рассуждения *свящ. Василия Соколова*: «*Ипостась* в своём существе есть *духовная личность, единое самосознающее «я»*...». Тут редактор просто не выдержал и вмешался: «Это (sic!) точка зрения автора, сформировавшаяся скорее всего под влиянием новоевропейской философии, с трудом может быть подтверждена святоотеческими текстами...». – См.: *Леонтий Византийский: Сборник исследований*. – М., 2006. – С. 316–317, прим. 173; см. *здесь*, прим. 10.

Однако спросим: не правда ли, это с несомненностью вызывает определённые реминисценции и возвращает нас к изложенному всего несколькими строками выше? Конечно же, это ведь «некоторое «я», «*личностное начало*», «*личный субъект*» как *ипостась*, в которой «*духовно–разумная природа*» «обретает реальное существование», с таким пафосом проповедуемые *свящ. Олегом Давыденковым* из ПСТБИ (*ныне – ПСТГУ*).

Предложим, – далее, – и некоторые хронологические соображения, которые также могут быть приняты во внимание в качестве аргументов в пользу дифференциации многострадальных *Леонтиев*.

Как помним, *протопресвитер Иоанн Мейндорф*, различая их, всё–таки почитал *Леонтия Византийского* и *Леонтия Иерусалимского* современниками и относил деятельность обоих к первой половине VI века. Это соответствовало «научному консенсусу, установившемуся к началу 1960–х гг. вслед за публикацией работы *Марселя Ришара* [Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance, 1944], авторитет которой оставался непререкаемым до самого недавнего времени». – *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 517.

Следует, однако же, заметить, что по крайней мере *до Ф. Лоофса* и даже позднее время жизни *синтетического Леонтия Византийского* привязывалось к VI–VII вв. И это имело основа-

ние в аллюзиях, наблюдающихся в некоторых из совокупно приписывавшихся ему сочинений, в частности, в трактатах «О сектах» и «Против монофизитов». В первом из них, в частности, в списке александрийских патриархов упомянут *свт. Евлогий: Migne. PG. – Т. 86. – Col. 1232C*: «...после Иоанна – *Евлогий*». Но он почил в Бозе уже в 607 году. Следовательно, трактат не мог быть написан ранее. Во втором же сочинении говорится, например, о франках (Col. 1805C), лангобардах (Col. 1896C; завоевание Италии лангобардами датируется 568–600 гг.), о персах (Col. 1901A; взятие Иерусалима персами произошло в 614 г.) и даже о нашествии на Палестину сарацин (Col. 1900A–1901A), которое имело место далеко в VII веке (завоевание арабами Палестины, Сирии и Верхней Месопотамии произошло в 634–640 гг., Иерусалим и вся Палестина были захвачены лишь в 638 г.). Здесь отмечено также и именование ориентальных христиан *яковитами*: «...*яковиты* проповедуют единую во Христе природу» (Col. 1900D, 1901A). Это было бы невозможным в эпоху *Юстиниана*.

Обо всём этом и многом другом можно прочесть, например, в монографии *свят. Василия Соколова*, опубликованной в сборнике исследований «Леонтий Византийский». Автор, правда, в интересах собственной субъективной хронологии ничтоже сумняся отваживается рассматривать подобные, по его словам, «очень прозрачные намёки» на более поздние времена в качестве просто *последующей интерполяции*, одним махом рассекая сей гордые узел.

После осуществлённой к середине XX века объективной дифференциации и «*расщепления пучка*» *Леонтиев* аллюзии в названных опусах отнюдь не могли исчезнуть и, безусловно, не исчезли. И это, вопреки, однако, *М. Ришару*, позволяет относить их авторов *Леонтия Схоластика*, или *Псевдо-Леонтия*, и *Леонтия Иерусалимского* опять-таки к VI–VII вв., пусть даже и оставив новоиспечённого тако именуемого *Леонтия Византийского* в VI веке.

Что касается *Леонтия Иерусалимского*, то уже в XXI веке появились новые сторонники и аргументы в пользу позднейшей датировки его жизни и богословско-полемической деятельности: это, в частности, *Дирк Краусмюллер*, а вслед за ним и его популяризатор *В. М. Лурье*. По словам последнего, главные из аргументов *Д. Краусмюллера*, который – в опровержение доводов *М. Ришара* – опирается и на некоторые наблюдения и выводы *Ф. Лоофса*, связаны с трактатом «Против несториан». Для опровергаемого в нём несторианского опуса *в качестве terminus post quem* им устанавливается 612 г., а для самого трактата – 614 г.: «*Краусмюллер* убедительно выявил аллюзию на взятие Иерусалима персами». «Для *terminus ante quem Краусмюллер* остался при выводах *Лоофса* – вплоть до конца VII в.». – *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 518.

При этом как-то расплывчато сформулирован следующий тезис *М. В. Лурье*: «Данные трактата «Против монофизитов», хотя и не дают столь же точных хронологических привязок, однако, согласуются с подобной датировкой». – Там же.

Известны ли автору обретающиеся в трактате «Против монофизитов» и воспроизведённые выше «очень прозрачные намёки» на совсем не призрачные обстоятельства, кои могут выступать в качестве не менее «точных хронологических привязок», чем в трактате «Против несториан»? Если уж «*Краусмюллер* убедительно выявил аллюзию на взятие Иерусалима *персами*» в 614 году, то разве не мог он столь же убедительно выявить аллюзию на взятие Иерусалима *сарацинами*, то есть арабами, в 638 году? Да и именование «*яковиты*» в трактате отнюдь не призрачно, чтобы его, как слона-то, и не заметить. Быть может, *Д. Краусмюллер* просто-напросто не интересовался сим опусом? Но как же в этом случае понимать слова *В. М. Лурье*: «Данные трактата «Против монофизитов» ... согласуются с подобной датировкой»? Какие же это данные имеются в виду?

В 2006 году, – интересно, полагаем, и важно отметить, – *Патриком Греем* были выдвинуты возражения против датировки *Д. Краусмюллера*. Последние получили запечатление во введении к осуществлённому им переизданию текста (с переводом) трактата «Против монофизитов». Однако в основном они опять-таки оказались связанными с утверждением возможности интерполяции и с никак не обоснованными домыслами. – Там же. – С. 520.

В настоящее время в Москве имеет хождение электронная версия Патрологии *Миня*, чреватая, к сожалению, повреждениями. В частности, это наблюдается именно в 86-м томе, в коем обретаются сочинения *Леонтия Византийского*, *Леонтия Иерусалимского* и прочая и прочая. И повреждён как раз лист с колонкой 1900, вмещающей текст, богатый упоминутыми хронологическими аллюзиями, обретающимися в трактате «Против монофизитов». Следующий же, конечный лист опуса с сопредельной колонкой 1901 оказался затерянным в текстовом материале совсем уже другого сочинения. Вот так-то!

И здесь поневоле закрадывается крамольная мысль: а не является ли сие результатом акта инфантильной диверсии в аспекте физического уничтожения хронологических, так сказать, улик, вольно интерпретируемых как позднейшие интерполяции, с целью утверждения более ранней датировки, в частности, трактата «Против монофизитов» и вообще сочинений *Леонтия Иерусалимского* со стороны редкоземельного, но неистребимого племени вечных контрагентов?

Анализируя выдвигаемую аргументацию в пользу *открытия текстологических иллюзов*, остроумный совопросник, – далее, – быть может, заметит, что в данном случае автор настоящих строк в основном ссылается также на авторитеты. Однако, заметим, это делается лишь в интересах краткости. Что же касается непосредственно оппонировавших одно другому текстуальных свидетельств, то любопытствующих отошлём к монографии *свящ. Василия Соколова* с его унифицирующими тенденциями и к главам из книги *монсиньора Алоиза Гриллямайера*, опубликованным в сборнике «Леонтий Византийский». Здесь – в том и другом случае – можно найти великое множество красноречивых конфронтирующих примеров с соответствующими отсылками к самим древним опусам. При этом, однако, следует иметь в виду, что цели у названных авторов разные.

Если же вернуться к безаргументационному тезису *диакона Сергия Говоруна* «следует остановиться» в аспекте усомнения в возможности различения *Леонтия Византийского* и *Леонтия Иерусалимского*, то применительно к фабуле можно привести несколько выразительных казусов, демонстрирующих реальные возможности автора в работе с древними текстами, в том числе и святоотеческими. А это безусловно необходимо, чтобы в чём-то убедиться.

Буквально на первых же страницах статьи *диакон Сергей Говорун*, касаясь терминологической практики *в святоотеческом* богословии, манипулирует текстами или вовсе *не принадлежащими святым отцам*, или же *извращёнными в его собственном переводе*. По словам автора, в частности, в христианской письменности IV–V веков «слово *‘воипостасный’* применялось не только в отношении Слова, но также Отца, Святого Духа и всех вместе Лиц Святой Троицы. В этих случаях его основное значение было *ипостасный, существующий как ипостась...*». И в качестве якобы *святоотеческого* примера подобного словоупотребления с не совсем, однако, внятной ссылкой на сочинение *свт. Епифания Кипрского* «Против ересей»: *Adversus Haereses*, 3.266.4–5 – автор приводит следующий *обрывок* греческого текста: *τρία πρόσωπα ἀπερίγραφα καὶ ἐνυπόστατα καὶ ὁμοούσια καὶ συναῖδια καὶ ἀυτότελή* ‘Три Лица неопишуемых, воипостасных, единосущных, совечных и самосовершенных’. – *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον ‘воипостасное’* // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 655. – Прим. 7.

В действительности же данный текст не является принадлежащим самому *свт. Епифанию*. Он с очевидностью вырван из контекста цитируемого святым отцом изложения веры, кое после кончины *Маркелла Анкирского* в поисках церковного общения было представлено на суд православных епископов его учениками и последователями. Последние, по словам преподобного, *«не хотели исповедовать трёх Ипостасей [в Троице]»*, то есть, – как и их неколебимый учитель, – следовали *староникейскому моноипостасному* пониманию Никейского Символа веры (подробнее этот казус будет рассмотрен ниже). – См.: *Ephaniæ Adversus Octoginta Haereses (Panarium sive Arcula)*. – *Haeres. LXXII, XII // Migne. PG.* – Т. 42. – Col. 397B<sub>12-14</sub>; русский перевод: *свт. Епифаний Кипрский*. На восемьдесят ересей так называемый Панарий, или Ковчег // Творения святого Епифания Кипрского. – Часть IV. – М., 1880. – С. 278, 292.

Приведём соответствующий фрагмент вероизложения: «... мы ничего иного не мыслим и никогда не мыслили, кроме вселенской и церковной веры, постановленной в Никее. Её–то мы и исповедуем по мере сил наших, проклиная дерзающих называть Духа Святого тварию, и Арианскую ересь, и Савеллиеву, и Фотинову, и Павла Самосатского; – и не признающих под Троицею *самостоятельно существующих* (ἐνυπόστατα) *трёх Лиц неописанных, единосущных, совечных и совершенных*». – Там же. – С. 292.

Последователи *Маркелла Анкирского* в данном случае прямо не говорят ни об *одной Ипостаси*, ни о *трёх Ипостасях*, исповедуя лишь *Троицу воипостасных Лиц*. Несколькими годами ранее в вероизложении, представленном *свт. Афанасию Александрийскому диаконом Евгением* «от великого множества» единоверцев, которые «считали своим отцом *Маркелла*», в тринитарном учении в духе последнего *три Ипостаси* отнюдь не допускались и отрицались (Zahn). Посему *проф. А. А. Спасский* смог даже предположить, что в последнем исповедании «не было ничего общего» с прежним. Однако в заключение здесь цитируется Никейский Символ веры, который никак иначе перетолковать нельзя, как только в смысле *одной Ипостаси в Боге*. По словам, в частности, новейшего представителя московской богословской школы *П. К. Грезина*, «точку зрения *свт. Александра [Александрийского, в частности,]* о том, что Отец и Сын – *две разные ипостаси*, I Вселенский Собор *не принял и отверг*». – *Грезин П. К.* Богословский термин «*ипостась*» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник, издаваемый Московской духовной академией и семинарией. – № 5–6 (2005–2006). – С. 222.

Именно такого понимания держались до конца своих дней так называемые *староникейцы*: и *свт. Афанасий*, и его старый сподвижник *Маркелл*, и многие другие. Ещё на Александрийском соборе 362 года сторонники *свт. Афанасия* утверждали, что в Боге «*одна Ипостась*», но эта «*единая Ипостась* предполагает *три Лица*». *П. К. Грезин*, со ссылкой на *проф. В. В. Болотова*, так излагает позицию самого александрийского святителя уже в начале семидесятых годов IV столетия: «Есть, говорит он, только *одна Ипостась* – Бог Отец, а Сын есть *ипостасный* (ὕποστατος, ὑφεστώς), ипостасная Премудрость. Сын, посему, есть существенное определение Отца». – Там же. – С. 225–226.

[Ср. отражённую выше позицию, вернее – контр–позицию, контроверзу *В. М. Лурье*, относящуюся буквально к тому же времени, что и декларация Московской духовной академии.

По словам данного автора, вопреки его собственным опасениям вставшего–таки в анахронизм, отцы Никейского Собора якобы «стали различать в Боге сущность и *ипостаси* (sic!)», утверждая, что «Отец и Сын – не разные сущности, но разные *ипостаси* (sic!)». Хотя ему безусловно известно, что «слово «*ипостась*» и слово «*сущность*» употреблялись в христианском богословском языке раннего периода, в том числе и у *св. Афанасия*, как *синонимы*. Обоиими терминами обозначалось нечто, имеющее самостоятельное бытие, то есть существующее не в чём–то другом, а само по себе». – См.: *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Ахиѳта, 2006. – С. 65, 80, 81, 82–83, 331.

Так сколько же *ипостасей* в Никейском Символе веры: одна московская, то есть МДА, или три петербургские, то есть *Лурье*?]

«*Маркелл*, – по словам *проф. В. В. Болотова*, далее, – признавал (как и евстафиане) *одну Ипостась* [в Боге]»; к этому – кроме всего прочего – «его предрасполагала полемика против арианствующих: он был против деления *на две ипостаси* («εἰς δύο ὑποστάσεις») и *на два разделяемые лица* (*Астериевы* «δύο διακρούμενα πρόσωπα»), отвергал «δύο θεοὺς ὑποστάσει διηρημένους». Вся соль, весь вред арианства, по мнению *Маркелла*, заключались в политеистической черте этой доктрины, которая вводит «δύο οὐσίας τε καὶ πράγματα καὶ δυνάμεις καὶ θεοὺς». «Однако в ту пору, – как бы заключает автор в более широком ключе, – многие из православных ещё остерегались выражения: «*τρεις ὑποστάσεις*».

Поэтому–то *одноипостасный Маркелл* и почил в Бозе, пребывая в общении со *свт. Афанасием*. Однако *триипостасный «Василий Великий* усматривал в его системе ересь и поддержи-

вал тех, кои требовали на *Маркелла* прямой анафемы». Он «отвергал [доктрину *Маркелла*] как *факт* в ряду других современных ей фактов с её формой и частными положениями; *Афанасий же Великий* снисходительно щадил её ввиду её основной тенденции и целовал *намерение Маркелла*». – *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. История Церкви в период Вселенских Соборов. – Отдел III. История богословской мысли / Посмертное издание под редакцией проф. А. Бриллиантова. – Пг., 1918. – С. 130; см. с. 51, 52, 90, 122–131 и др.

«*Афанасий Великий* называл *Маркелла* ὁ γέρων ‘старик’, и это слово характерично для самой системы *Маркелла*. В ней он повторил многое, что было распространено в древней письменности. От *Оригена* он возвратился к точке зрения *Инполита [Римского]*, *Феофила Антиохийского*, *Иустина Философа* и отчасти *Иринея [Лионского]*, и это, конечно, послужило ему в пользу в глазах его защитников». Оправдавший *Маркелла* и вместе со *свт. Афанасием* восстановивший его на кафедре Сардикийский собор 343 года «имел полное основание» видеть здесь «не «догмат», а постановку проблемы. *Маркеллу* «сослужило хорошую службу то обстоятельство, что его враги были в то же время врагами *Афанасия* и Никейской веры». – Там же. – С. 130, 131.

Как писал *свт. Епифаний* (Ересь 72, 4), в ответ на его вопрос о Галатийце, сам *свт. Афанасий* «и не защищал его, и не отнёсся к нему враждебно, но, только улыбнувшись, тайно высказал, что он не далеко ушёл в заблуждении, и считал его оправданным».

Александрийский архипастырь, – по словам *проф. А. А. Спасского*, – «не мог пожертвовать своим старым товарищем по ссылке. Другие пусть ведут между собою мелкие споры, но ветераны Никейского Собора всегда должны признавать своё братство во Христе; они соединены были в жизни, не могут быть разлучены и по смерти». Поэтому, «к глубокой скорби *Василия*», он принял и исповедание *диакона Евгения* и «дал общительные грамоты его [*Маркелла*] последователям».

«Школа *Маркелла* уничтожилась после его смерти [в 372 году], – писал *проф. А. А. Спасский*. – Шесть лет позднее немногие представители её, основываясь на общительных грамотах *Афанасия*, обратились с просьбой к египетским епископам, сосланным за исповедание Никейской веры в Диокесарию, о принятии их в общение». Они представили на суд требуемое вероизложение. «Египетские епископы, конечно, удовольствовались им, а *Павлин* ещё раньше принял их в общение. *Василий* был крайне встревожен этим поступком ссыльных епископов: «Немалая скорбь объяла многих, что вы вступили в общение с ними», – писал он к александрийским епископам, находившимся в изгнании. Он горячо порицает их за необдуманый поступок, способный разрушить мир церковный. «Не нужно, – замечает он, – предоставлять столь важного дела только себе, а надобно, чтобы находящиеся в общении с вами и на Западе, и на Востоке были согласны на их восстановление». И он требует, чтобы *маркеллиане* не иначе принимались в общение, как после того, если они предадут проклятию ересь своего учителя (epist. 265)». – *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 560–561; см. с. 559–561 и др.; см. также: *Болотов В. В., проф.* Ук. соч. – С. 130.

«Система *Маркелла*, – по замечанию *проф. А. А. Спасского*, – явилась как совокупность ересей», «из писателей первых трёх веков христианства он отчасти напоминал *Инполита*, но ближе всего сходилась с позднейшим *савеллианством*». Отсюда последователен и вывод: «Обвинение *Маркелла* в *савеллианстве* имело все основания для себя в его системе». Ниже приведена ремарка концептуального характера: «[По учению *Маркелла*] Божество как Монада, im-plicitе заключающая в себе троичность, близко подходила к тому истолкованию слова *единосущный*, какое дано ему *Афанасием*». – *Спасский А. А., проф.* Указ. соч. – С. 296.

По словам *проф. В. В. Болотова*, «даже и *Епифаний*, полный неуверенности в своём суждении, скрепя сердце отвёл [*Маркеллу* – уже после его кончины –] *маркеллианам* место (как



haeresis 72) в своём *Панарии*. Наконец, Римский собор 380 г. и Константинопольский 381 г. подвергли *маркеллиан* анафеме». – *Болотов В. В., проф.* Ук. соч. – С. 130.

[На фоне приведённых объективных и достаточно документированных свидетельств комично выглядит инфантильная контроверза *В. М. Лурье*, который сопричислил *Маркелла* ... к *подобосущникам*, включив его в стан тех, кто якобы предпринимал попытки «поисков альтернативы Никейскому исповеданию веры». По его самопротиворечивым словам, с учением о *подобосущии* «выступил один из недавних отцов Никейского Собора, подписавший его антиарианские определения». «*Св. Афанасий* и его сторонники, – вопреки всем известным и приведённым выше фактам утверждает автор, – не имели общения с последователями *Маркелла*, считая их фактическими *арианами*». Однако же, вопреки сему, далее следует уже нечто совсем иное: «*Маркелл*, как и *Афанасий*, много писал против *Ария*, и весьма симптоматично, что некоторые сочинения, дошедшие до нас под именем *св. Афанасия*, с большой долей вероятности атрибутируются *Маркеллу*». «Впрочем, – заключается на полном серьёзе, – далеко не все епископы, которые подписывали «*омиусианские*» определения, имели в виду учение *Маркелла*». – *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 70–71, 73.

В данном случае, полагаем, комментарии излишни. Может быть, *В. М. Лурье* просто спутал двух *анкирских* архиереев: *Маркелла* и – после осуждения галатийца арианами на Константинопольском соборе в 335 или 336 году – его преемника и соперника по кафедре *Василия*? Ведь именно *Василий Анкирский* был одним из вождей *омиусианства*.

Вместе с *Василием* подвизался *Георгий Лаодикийский*. По словам *проф. А. А. Спасского*, «подобно большинству восточных епископов» последний даже «в учении никейцев видел *тайное савеллианство*», «слияние Лиц Святой Троицы в одну сущность или *ипостась*». Он присутствовал на соборе в Тире, осудившем *свт. Афанасия Великого*. И «александрийский епископ имел полное право считать его заклятым врагом, как он действительно и называл *Георгия*». *Омиусиан* же и вышедших из них *младоникейцев* в период возникновения нового течения святитель в послании к императору *Иовиану* «не обинуясь» именовал *арианами*. «Гениальный же изобретатель всевозможных позорных именовании для ересей» *свт. Епифаний Кипрский* «приложил к *омиусианам*» название *полуариан*, которое «не только вошло в позднейшую ересеологию, но и доселе удерживается даже в церковно-исторической науке» (им с охотой пользовался, отметим, в частности, *проф. В. В. Болотов*). – См.: *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 372, 373, 377, 382, прим. 1, 448–449.

*Василий Анкирский*, занявший кафедру *Маркелла*, на никейцев смотрел не менее подозрительно, чем *Георгий*. В 343 году он сам присоединился к осуждению учения своего предшественника восточными епископами на соборе в Сардике. В определении Анкирского собора 358 года, который проходил под председательством *Василия* и рассматривается как «первый шаг в развитии *омиусианства*», осуждение *Маркелла*, состоявшееся уже более двадцати лет тому назад, расценивалось как победа *над еретичеством*. По свидетельству *А. А. Спасского*, *Василий* даже «написал специальное сочинение против *Маркелла*, к сожалению, не сохранившееся до нашего времени». – Там же. – С. 372, 373, 375, 377.

Что же касается фактологически совершенно безграмотного утверждения *В. М. Лурье*, будто «*св. Афанасий* и его сторонники не имели общения с последователями *Маркелла*, считая их фактическими *арианами*», то в данном случае сей автор, видимо, просто спутал двух *великих* святителей – *Афанасия Александрийского* и *Василия Кесарийского*. И именно последний, тем более имевший *омиусианское* прошлое, не только не имел общения ни с *Маркеллом*, ни с его последователями, коих, естественно, он обвинял в уклонении в *савеллианство*, но и требовал от *Афанасия* осуждения первого, а позднее от *маркеллиан* – в качестве условия их реституции – анафемы на ересь своего учителя.

В аспекте понимания атмосферы в Восточной Церкви буквально накануне II Вселенского Собора, полагаем, представляет известный интерес инцидент, который произошёл на Римском соборе, состоявшемся, вероятно, уже где-то в конце 377 или в начале 378 года. Здесь – перед лицом папы Римского *Дамаса* и в присутствии всех членов собора и послов восточных епископов – *Пётр Александрийский*, преемник *свт. Афанасия* по кафедре (вытесненный омием *Лукием*, коего *проф. В. В. Болотов* прямо называет *арианином*), яростно *порицал* «лиц, высококочтимых *Василием*», – *Мелетия Антиохийского*, лидера младоникейцев и будущего председателя Константинопольского Собора 381 года, и *Евсевия Самосатского*, коих «не затруднился обозвать *арианами*». За это, правда, он «получил ответ пропорционально резкий», однако не со стороны, заметим, папы и западных, но «от одного из послов [восточных епископов], пресвитера *Дорофея*», который, по словам *свт. Василия* (ер. 258), «не совсем приятно и кротко беседовал с его чинностью». – См.: *Болотов В. В., проф.* Ук. соч. – С. 99, 103, 104; *Спасский А. А., проф.* Ук. соч. – С. 561; о *Лукии Александрийском* см. с. 454,625–626, прим. 1.

*Свт. Василий Великий с горечью* узнал о случившемся, хотя и «не дождался уже окончательно решения Римского собора» по вопросу отношения с восточными. Это был *тяжёлый удар* для него, «столько потрудившегося для объединения старого и нового поколений никейцев». «Ведь если бы, – упрекает он *Петра Александрийского* (ер. 266), – ничто другое не подтверждало их православия, то, по крайней мере, нападения на них ариан для рассуждающих здравомысленно служат немаловажным доказательством их правоты... Будь уверен в том, что нет такого речения в православии, которое этими мужами не было бы проповедано со всяким дерзновением при Свидетеле Боге и в моём присутствии... Мы все имеем нужду друг в друге и особенно теперь, когда восточные церкви смотрят на нас и в нашем единомыслии найдут для себя опору и утверждение, а если узнают, что вы имеете какое-либо подозрение против них, то ослабеют и опустят руки свои в борьбе с противниками». – *Спасский А. А., проф.* Ук. соч. – С. 561; фрагмент из послания 266 *свт. Василия Великого* цит. по ук. изд.]

Возвращаясь к *невнятной* ссылке *диакона Сергия Говоруна* на сочинение *свт. Епифания Кипрского* «Против ересей»: *Adversus Haereses*, 3.266.4–5, – хотелось бы всё-таки знать: а сам автор смог бы расшифровать сей замысловатый код? Или же – особенно – тайнопись в примечании 30 на с. 660: *Adversus Haereses*, 7.28–29?

Читателю же мы хотели бы помочь уже теперь. Под первым кодом скрывается ссылка на следующее издание творений *свт. Епифания Кипрского: Epiphanius Constantiensis*. *Ancoratus und Panarion* / Ed. K. Holl. – 1–3 Bd<sup>e</sup>. – Leipzig, 1915 (GCS 25; *Ancoratus*, Haer. 1–33), 1922 (GCS 31; Haer. 34–64), 1933 (GCS 37; Haer. 65–80). Сочинение *Adversus Haereses*, как видим, вошло во все три тома. В обоих отмеченных случаях имеется в виду именно *третий* том, с. 266 и с. 7 соответственно, в последнем примечании подразумевается ересь 65: Haeres. LXV, V // *Migne*. PG. – Т. 42. – Col. 20B<sub>11-12</sub>. *Ancoratus* же занимает лишь первую треть *первого* тома. В ссылках на сие сочинение в статье приводится нумерация уже не страниц, а глав сочинения, что, несомненно, нужно будет иметь в виду. Одним словом: а ну-ка отгадай!

В Лексиконе *Latre*, впрочем, ссылки на издание *К. Холла*, скажем мягко, несколько усложнены. Чем, однако, не пожертвуешь ради краткости. Но здесь параллельно указываются номера ересей, а также приведена «топография» в Патрологии *Миня*, что значительно и весьма упрощает дело. Вполне корректны библиографические указания в СРГ.

В статье же несколько ниже со ссылкой опять-таки на *свт. Епифания Кипрского* *диакона Сергий Говорун* приводит текст, который *выдаётся* за русскую версию текста из *Анкората*, 6.5.1–6.1, святого отца: «*Единосущное* указывает на *одну ипостась* (μῑὰς ὑποστάσεώς ἐστὶ δῆλωτικόν), а также означает *воипостасного* Отца, *воипостасного* Сына и *воипостасного* Духа Святого». – *Диакон Сергий Говорун*. К истории термина ἐνυπόστατον ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 656, прим. 8.

Как, полагаем, видно и не вооружённым глазом, приведённый текст, мягко говоря, не соответствует православной традиции. Ведь отнюдь не может то, что «указывает на *одну ипостась*», од-

новременно и безо всяких акцентаций означать и *три ипостаси* соответственно. В данном случае, отметим, *воипостасное* – синоним *ипостаси*. Автору просто нужно было обратиться к русскому изданию творений преподобного отца, где чёрным по белому написано: «Союз же веры состоит в том, чтобы признавать Его [Сына Божия] *единосущным* [Богу Отцу]. Если ты назвал Его *единосущным*, то сломил силу *Савеллия*. Ибо *единосущие* (τὸ ὁμοούσιον) *не одну ипостась* означает, но знаменует и (во)ипостасного Отца, и (во)ипостасного Сына, и (во)ипостасного Духа Святого». – *Свт. Епифаний Кипрский*. Слово якорное // Творения святого Епифания Кипрского. – Часть VI. – С. 18; *Migne. PG.* – Т. 43. – Col. 25B<sub>10-15</sub>.

Аналогичный тезис находим и в *Ковчеге*, ересь 65, 8: «...едино Божество Троица *единосущная*, Отец, Сын и Святой Дух. Когда ты скажешь: *единосущная*, это не означает смешения. Ибо *единосущее не означает одного*, и не разделяет существа истинного Сына относительно Отца и не отчуждает ипостась для сохранения *единосущия*». – *Свт. Епифаний Кипрский*. На восемьдесят ересей так называемый Панарий, или Ковчег // Творения святого Епифания Кипрского. – Часть III. – М., 1878. – С. 237; *Migne. PG.* – Т. 42. – Col. 25B<sub>9-12</sub>.

«Исповедуя же тождество естества, – писал *свт. Василий Великий*, – и *единосущие* приемлем, и избегаем сложности, потому что *в сущности* Бог и Отец родил *в сущности* Бога и Сына. Ибо сим доказывается *единосущие: в сущности* Бог *единосущен* с Богом же *в сущности*». – Творения иже во святых отца нашего *Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийская. – Т. III. – СПб., 1911. – С. 16–17; цит. по: *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – С. 220. – Прим.

К великому сожалению, *диакон Сергей Говорун* отнюдь *не* «сломил силу *Савеллия*». Он, кроме сказанного, не обратил внимания ни на латинский перевод эксцерпта: *Non enim consubstantialis vox singularem hypostasin significant...*, ни на примечание (6) издателя в Патрологии *Миня* относительно начального греческого слова во фрагменте из *Анкората*: «*Ὅτιον*. Negationem legit interpres, sensusque postulat, nisi aliqua desint». – *Migne. PG.* – Т. 43. – Col. 25.

Что же касается следующего пространного фрагмента из *Анкората*, 77, *свт. Епифания Кипрского*, то для того, чтобы не вводить читателя опять-таки в заблуждение, *диакону Сергею Говоруну* следовало бы, не создавая притом и купюр, начать его словами, кои обретаются в русском издании творений преподобного отца: «Ошибаются они [именующие ум и дух ипостасью]; ибо если...». – *Свт. Епифаний Кипрский*. Слово якорное // Творения святого Епифания Кипрского. – Часть VI. – С. 139; *Migne. PG.* – Т. 43. – Col. 161B<sub>14-17</sub>.

Вернёмся к *первому* фрагменту и выскажем по его поводу некоторые соображения. Сей, как вполне, полагаем, понятно, вписывается в *староникейскую моноипостасную* схему трактовки Никейского Символа веры и содержит при этом *своеобразное* понимание термина ‘*воипостасное*’: в Боге *одна Ипостась*, но *три воипостасных, три Лица*, кои, однако, *не суть ипостаси*.

Аналогичная позиция, заметим, буквально тогда же получила отражение и в послании *блаж. Иеронима к папе Римскому Дамасу* (ep. 15): в Боге *tria enhypostata, tres subsistentes personas*, ‘*три самостоятельно существующих Лица*’, но лишь *одна Ипостась*. И «*три Ипостаси* восточных он (*Иероним*) понимает как *три сущности* и *три природы* и, конечно, не видит в этом учении никакой разности от *арианства*». – См.: *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 550, прим.

Но *моноипостасная* трактовка Троицы к тому времени, – то есть несколько лет спустя после кончины и *Маркелла Анкирского*, старого друга и соратника *свт. Афанасия*, и самого александрийского архипастыря, следовательно, незадолго до Второго Вселенского Собора, – уже не вмещалась в рамки обретающей силу *младоникейской триипостасной триадологии*.

Кроме термина ‘*воипостасное*’, отметим, и термин ‘*единосущный*’ в анализируемом фрагменте имеет *староникейское*, отличное от *новоникейского* значение, которое было свойственно и

*свт. Афанасию*. По словам *проф. А. А. Спасского*, последний «понимал ὁμοούσιος как утверждение *тождества* Отца и Сына *по сущности* и их Божество определял как **μόνας θεότητος ἀδιαίρετος καὶ ἀσυνχίτος** и «вследствие отождествления всей *сущности Божией* с одним Отцом, этот термин получил у него одностороннее толкование, более соответствующим выражением для которого было бы: **μονούσιος** или **ταυτούσιος**, – и в этом отношении близко напоминал *Савеллия*». Но, – замечает автор, – «точно так же понимали термин ὁμοούσιος и на Западе». У каппадокийцев же, однако, он обрёл «*другое значение*», «*несколько иное*», чем у александрийского архипастыря и его как восточных, так и западных единомышленников, и – ограничимся традиционной параллелью, – соответствующее современному. – Там же. – С. 279–280, 511–512; см. с. 229–234, 508–511; ср. с. 232: «В половине III–го века, как показывает письмо *Дионисия Римского*, Запад уже понимал термин unius substantiae *почти в том же самом смысле*, в каком Никейский Собор употребил слово ὁμοούσιος».

[Для *сравнения* приведём фрагмент из «Лекций по истории Древней Церкви» *проф. В. В. Болотова*, который предполагал, будто терминологическая трансформация восходит к самому Никейскому Собору: «Ὁμοούσιον, по учению *Афанасия В.*, выражает ταὐτὸν τῇ ὁμοίῳσει ἐκ τοῦ Πατρὸς, τὴν ταυτότητα, то есть не только единство–тождество–равенство *сущности*, то есть качественных определений Отца и Сына (это было бы только ὅμοιον), но и тождество–единство *существа*. И так как по своему понятию о Боге мыслимо только *конкретное, нумерическое единство* (unitas numerica) *существа*, а не *собирательное, специфическое (видовое) единство* (unitas specifica) *существа*, реально распределённого между многими субъектами, тождество которого удостоверяется лишь логически, тождеством его определений: то, следовательно, то же самое *существо*, которое есть в Отце, оно же есть и в Сыне, то есть ὁ ὁμοούσιος Υἱὸς не только *равносущен* Отцу, но *единосущен*. Никейский Символ не останавливается на *тождестве* в смысле *одинаковости*, а ведёт к *тождеству* в смысле именно *единства*. Но вместе с тем здесь есть и указание на действительное различие Лиц. Ὁμοούσιος – не просто *ταυτούσιος*, но предполагает, что несколько субъектов вместе обладают одним и тем же существом; можно быть единосущным только кому–либо другому; никто не единосущен сам себе. Слово ὁμοούσιος отстраняет, таким образом, мысль о *савеллианском* отождествлении Отца и Сына: Сын не может быть *тождественным* с Отцом уже потому, что в таком случае Он не был бы Ему *единосущен*. Эту особенность данного термина ариане даже утрировали в том смысле, что обвиняли православных, будто они Отца и Сына представляют как двух братьев, причастных одному и тому же, прежде них данному, *существу*, – представление, которое, как нелепость, отвергают и *Афанасий В.*, и *Василий В.*». – *Болотов В. В., проф.* Ук. соч. – С. 40–41; см. также: *Спасский А. А., проф.* Ук. соч. – С. 229–234; греч. текст: De decretis Nicaenae synodi, 20 // *Migne. PG.* – Т. 25b. – Col. 452B<sub>7-8</sub>; epistola (2) ad Serapionem // *Migne. PG.* – Т. 26. – Col. 612B.

И так кто же здесь всё–таки прав?

Не забыв и о термине **μονοούσιος**, отметим, что в приписываемом *свт. Афанасию* Исповедании веры последний квалифицируется как *савеллианский* применительно к трактовке в модалистическом учении идеи так называемого *Сыноотца*. – *Migne. PG.* – Т. 25b. – Col. 204A<sub>8-9</sub>. – Но сам ли *свт. Афанасий* декларирует сие? Однако данный термин, полагаем, вполне адекватен в контексте *арианской* доктрины в качестве определения *Бога Отца* Самого по Себе, о чём речь пойдёт далее.

Что же касается проблемы рецепции термина ὁμοούσιος в его неоднозначности непосредственно самими участниками Никейского Собора, то об этом весьма выразительно и красноречиво свидетельствовал церковный историк *Сократ*. Согласно сему, «сделав слово «*единосущный*» предметов своих бесед и исследований, епископы возбудили между собой междоусобную войну, и эта война ничем не отличалась от ночного сражения, потому что обе стороны не понимали, за что бранят одна другую; одни, уклоняясь от слова «*единосущный*», полагали, что принимающие его вводят ересь *Савелия*, и потому называли их хулителями, как бы отвергающими личное бытие Сына Божия; другие, защищавшие *единосущие*, думали, что противни-

ки их вводят *многобожие*, и отвращались от них как от вводителю языка». – Цит. по: *Спаский А. А., проф.* Ук. соч. – С. 281.]

Полагаем бесполезным привлечь внимание читателей, ежели таковы–таки обрящутся, к тому немаловажному обстоятельству, что против использования в триадологии термина *ὁμοούσιος* вообще и тем более в значении *ταυτοούσιος* незадолго до созыва Первого Вселенского Собора ополчался сам *Арий*.

В своей пространной диссертации «Учение Оригена о Св. Троице» *проф. В. В. Болотов* следующим образом излагает позицию александрийского пресвитера–ересиарха. *Арию* казалась, в частности, ошибочной «та мысль, что Сын – из Самого Отца, то есть, как он понял совершенно правильно, – *из существа Отца*. Если Сын – из Самого Бога, то до Своего рождения Он входил *в состав существа Отца*, или сливаясь с Ним до безразличия, как *часть с целым*, или же в момент, предшествующий рождению, сохраняя некоторые специфические особенности, отличающие Его от Отца, то есть существуя прежде Своего рождения. В том и в другом случае простейшее существо Божие представляется сложным, делимым при рождении Сына, а при первом предположении, кроме того, и изменяемым. Словом, учение о рождении *из существа* не свободно от эманатического оттенка и ведёт к представлению о материальности существа Божия». – *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. – СПб., 1879; репринт: *Болотов В. В.* Собрание церковно–исторических трудов в восьми томах. – Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. – М., 1999. – С. 376–377.

Заметно ли в настоящей цитации присутствие термина *ὁμοούσιος*? Вряд ли, полагаем, это возможно было бы выявить естественным образом, если бы сему не способствовал любезно приведённый автором греческий текст из одного из опусов *Ария*. В данном случае воспроизведены фрагменты из послания ересиарха и его последователей к *Александру, епископу Александрийскому*, сохранённого в послании *свт. Афанасия Александрийского* «О соборах Ариминском и Селевкийском», п. 16 // *Migne. PG.* – Т. 26. – Col. 709A<sub>10–12</sub>; C<sub>11–13</sub>; – и в «Ковчеге» *преп. Епифания Кипрского*: *Haeres. 69, 7 // Migne. PG.* – Т. 42. – Col. 213B<sub>10–11</sub>; 216A<sub>14–15</sub>.

Искомый термин скрывается за словами весьма специфического парафраза «Он (Сын) входил *в состав существа Отца*»: *ὡς μέρος τοῦ ὁμοουσίου* [supra: *ὡς Μανιχαῖος μέρος ὁμοουσίον τοῦ Πατρὸς τὸ γέννημα εἰσηγήσατο*]; у *свт. Афанасия*: *μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου*.

В русском переводе творений *свт. Епифания Кипрского* читаем: «Если слова: *из чрева* (Пс. 109,3) и ещё: *от Отца изыдох, и иду [ко Отцу]* (Ин. 16, 28) – разумеются некоторыми так, будто Он есть *часть Единосущного (μέρος τοῦ ὁμοουσίου)* и как бы испущение, в таком случае Отец будет сложным и разделяемым и изменяемым и телом, и поэтому бестелесный Бог будет терпеть то, что свойственно телу»; «Он [Бог] родил Его [Сына]...не так, как говорил *Манихей*, что это произведение есть *единосущная часть Отца (μέρος ὁμοουσίον τοῦ Πατρὸς)*». – Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – М., 1880. – С. 115, 117.

В переводе послания *свт. Афанасия* «О соборах» те же фрагменты переданы с некоторым изменением акцентаций: «Если же сказанное: *из того* (Рим. 11, 36), *из чрева* (Псал. 109, 3), *изыдох от Отца, и иду ко Отцу* (Ин. 16, 28) – иными разумеется так, что Сын есть *единосущная часть* Его и исторжение...»; «[Бог родил Сына] *не [как] единосущную часть*, каково Отчее рождение, по изъяснению *Манихей*». – *Святитель Афанасий Великий*. Творения в четырёх томах. – Т. III. – М., 1994. – С. 110–111

Особенно выразительны словосочетания: *μέρος τοῦ ὁμοουσίου* ‘часть Единосущного’, то есть Бога и Отца, или, по *Афанасию*: *μέρος αὐτοῦ ὁμοουσίου* ‘часть Самого Единосущного’. Со стороны же ересиарха, как мы видели, соответствующие тезисы отрицаются.

Последние словосочетания *равнозначны* выражениям из послания *Ария* к *Евсевию Никомидийскому*, приведённому у *свт. Епифания*: *μέρος ἀγεννήτου* и *μέρος θεοῦ* – в следующих контекстах: «Сын не есть нерождённый, *ни даже часть Нерождённого* (οὐδὲ μέρος ἀγεννή-

του)», и: «Он не есть часть Бога (οὐδὲ μέρος θεοῦ)». – Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – М., 1880. – С. 114; *Migne*. PG. – Т. 42. – Col. 212A<sub>15</sub>–B<sub>1</sub>.

**Предположительно:** Как это видно *из текстов*, сохранённых разными православными авторами, термин ὁμοούσιος применяется *Арием* не только в *относительном*, но и в *безотносительном, абсолютном смысле*. И потому, полагаем, с его точки зрения вполне правоммерным будет суждение: *единый Бог Отец как самозамкнутая Единица, самотождественная Монада* есть *Единосущный, Моносущный*.

О «конкретной жизни *единосущного Божества*», отметим, в «Главах о Троичности» говорил и *прот. Сергей Булгаков*. – *Булгаков С. Н.* Труды о Троичности. – М.: ОГИ, 2001. – С. 159.

Соответственно, подчеркнём, и в позднейших выражениях: *единосущная Троица* – и: *Сын единосущен Отцу* – термин ὁμοούσιος имеет различные значения: *абсолютное* и *относительное*.

При этом речь может идти и о неких *имманентных* такому субъекту элементах, кои понимаются именно как *части Единосущного*. Отсюда и высказывания ересиарха, согласно коим Бог – наряду с Сыном и Словом как *иносущной* Ипостасью – имел и свои собственные внутренние, имманентные мудрость и логос, *единосущные* Ему как *единичной Сущности*. «В Боге, – писал *Арий*, – две мудрости, одна собственная и присущая (τῆν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν) Богу; Сын же рождён этой мудростью и, как причастник её по благодати (κατὰ χάριν), соделался Премудростью и Словом» (Socrat. H. E., I, 6)». – *Спасский А. А.* Ук. соч. – С.169. – Прим. 4; см с. 171. – И о Сыне Божиим нельзя сказать, что он есть *часть Единосущного* или *единосущная часть*. Последнее выражение может и должно пониматься именно в таком ракурсе.

Термин ὁμοούσιος, полагаем, в данном случае равнозначен таковым ταῦτοούσιος (ταῦτούσιος) и μονοούσιος (μονούσιος) (ср. приведённое выше суждение *проф. А. А. Спасского*). На русский же язык он может переводиться как *‘моносущный’, ‘тождесущный’* – в безотносительном, абсолютном смысле, то есть как *‘моносущность’, ‘самотождественный как сущность’*.

В качестве *синонима (гипонима)* лексемы *‘сущность’*, – по-русски более выразительное звучание имеет здесь таковая *‘существо’* (как это видим, в частности, у *проф. В. В. Болотова*), – у *Ария* выступает слово *‘ипостась’*: *единое Существо* есть *единая Ипостась*. Сын же, в понимании ересиарха, соответственно не может быть *частью* и не есть *часть Единосущного, единосущного Отца, простого единичного Существа, простой единичной Ипостаси, самозамкнутой Единицы, самотождественной Монады*, ибо ни в коем случае Отец не может быть сложным и разделяемым. Сын, сообразно сказанному, не может пониматься и быть и *частью Нерождённого, частью Бога*.

«Буквально ὁμοούσιος, – по словам *В. М. Лурье*, – частично доверимся сему автору, – означает *«той же сущности»*; приставка ὁμο– тут указывает на *тождественность* («*тот же самый*», но на славянский, а затем и на русский принято переводить не совсем буквально: «*едино–*»»). – *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 65; ср.: *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. – Пг., 1918. – С. 40; *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). – 2–е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 229–234.

В качестве примера *В. М. Лурье* апеллирует к учению *Павла Самосатского*, однако излагает его не совсем корректно. «У *Павла Самосатского*, – по его словам, – «*сущностью*» назывались и Отец, и Сын, и Дух...». – Там же.

Во-первых, не «*и Отец, и Сын, и Дух*». При такой координации получается, будто бы у монархианина динамического направления *и Отец* есть *сущность*, *и Сын* – *сущность*, *и Дух Святой* – *сущность*. В действительности же, по *проф. А. А. Спасскому*, в богословствовании *Павла*, в основе которого лежало, как полагают, аристотелевское понятие о Боге как самозамкнутой, самозаклѳченной Монаде, мыслящей Самоё Себя, лишь Бог Отец называется *ἐν πρόσωπον* (вероятно, и *μία ὑπόστασις*, и *μία οὐσία*, ибо именно с сими терминами связаны соответствующие

производные, свидетельствуемые источниками). Как самосознающая Личность, Он от вечности рождает Свой собственный Логос, именуемый поэтому Сыном (о коем в основном и говорилось) и представляющий собой лишь *неипостасное знание, ведение в Боге, ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος, силу*, существующую не вне и не рядом, а *внутри* Отца, подобно человеческому слову. «Один Бог Отец и Сын Его в Нем, как слово (λόγος) в человеке», – декларируется в одном из сохранившихся фрагментов. Сей имманентно присущий Отцу Сын не *воипостасен: μὴ εἶναι τὸν Υἱὸν τοῦ θεοῦ ἄνυπόστατον*, то есть не обладает статусом *ипостаси*, не есть Он и *осуществившаяся сущность, οὐσία οὐσιωμένη*. Будучи *безличным* и существуя не Сам по Себе, но в Самом Отце, *ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ*, Сын является *единосущным* Ему. Посему, – как справедливо заключает *В. М. Лурье*, – у *Павла Самосатского* «термин «единосущный» получил значение «тождественный»».

О «савеллианском отождествлении Отца и Сына», по *Болотову*, здесь, полагаем, и говорить излишне.

Сходство учения *Ария* о едином Боге Отце и такового, изложенного выше, в существенных чертах, полагаем, очевидно. Посему епископ *Александр Александрийский*, извещая своих собратьев о воздвигнутом против церковного благоверия возмущении, отмечал, что учение это не ново. «Закваску свою, – писал он, – оно получило от нечестия *Лукиана*, последователя *Павла Самосатского*: вы сами просвещены от Бога и знаете это». – См.: *Спаский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 151 и далее; о *Павле Самосатском* см. с. 157–165, о *Лукиане* и лукианистах – см. с. 165–167, 171.

В учении александрийского ересиарха проблема единства Божества как самозаклѳенной Монады упрощалась ещё более: он просто отсѳек Сына и Духа, как, с его точки зрения, *иносущные ипостаси*, от *единой* и *единичной Ипостаси* и *Сущности Бога Отца*. И потому *самотождественная Монада* может быть обозначена как *единоипостасная* и *единосущная*, то есть *тождесущная*. Сохранившиеся тексты такому пониманию отнюдь не препятствуют.

Идентификация в христианской письменности понятий, в частности, *ὁμοούσιος* ‘единосущный’ и *ταῦτοούσιος* ‘тождесущный’, согласно Лексикону *Lampe*, отмечается и позднее, например, в приписываемых *свт. Афанасию Александрийскому* диалогах против македониан: dialog. 2 // *Migne. PG.* – Т. 28. – Col. 1336C<sub>11-12</sub>, – и в Слове о святых иконах против императора *Константина V Каваллина (Копронима; 741–775)* и всех еретиков, ранее приписывавшемся *преп. Иоанну Дамаскину*, а ныне – *Иоанну Синкеллу Иерусалимскому*: *Migne. PG.* – Т. 95. – Col. 312B. Сближаются данные понятия и в трактате *Дидима Александрийского* «О Троице»: *Migne. PG.* – Т. 39. – Col. 337B. Подобным же образом идентифицировали их и *полуариане (омиусиане)*, на этом основании отвергавшие термин *ὁμοούσιος*.

Что же касается термина *μονοούσιος*, то в приписываемом *свт. Афанасию* Исповедании веры последний квалифицируется как *савеллианский* применительно к трактовке в модалистическом учении идеи так называемого *Сыноотца* (*Migne. PG.* – Т. 25. – Col. 204A). Однако он, как уже отмечалось, вполне адекватен в контексте *арианской* доктрины в качестве определения Самого по Себе *Бога Отца, единого и единственного Бога*.

*Арий*, как мы видели, отвергаемую им мысль связывал с именем *Манихея* (216–273). Но именно такое понимание в триадологии самым очевидным образом было свойственно и *Тертуллиану*.

По мысли последнего, *Отец* есть *вся субстанция*, tota substantia, и полнота Божества, *целое*, summa; *Сын* же рождается *из субстанции самого Бога*, ex ipsius Dei substantia, есть *истечение* и *часть целого*, derivatio totius et portio, некоторая *доля* субстанции Отца, substantiae Patris, и полноты Божества, portio ex summa; если *Сын* происходит от Отца, как луч от солнца, и есть portio – *доля Отца*, то Дух есть только свет, возжѳенный от Света, Сына, как бы portio – *доля Сына*. Сын и Дух Святой являют Собой *две вещи единой неделимой субстанции*, duae res unius indivi-

siae substantiae; *две вещи, но соединённые*, *duae res, sed conjunctae*, *взаимосвязные, соисточные*, *cohaerentes*, *сочетанные, сопричастные субстанции Отца*, *consortes substantiae Patris*.

И обобщающая тринитарная формула *западного богослова*, относящаяся к первым десятилетиям II века, такова: *одна субстанция в трёх сообщных, сопричастных* – *una substantia in tribus cohaerentibus*, именуемых *Лицами* (Personae). И все Они, – Отец, Сын и Святой Дух, – один Бог, *unus Deus, Deus unusquisque*, Троица единого Божества, *Trinitas unius divinitatis*. – См.: **Болотов В. В.** Учение Оригена о Св. Троице. – СПб., 1879; репринт: **Болотов В. В.** Собрание церковно-исторических трудов в восьми томах. – Т. I. Учение Оригена о Св. Троице. – М., 1999. – С. 81–97; **Спасский А. А., проф.** История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). – Т. I. Тринитарный вопрос (История учения о Святой Троице). – 2-е изд. – Сергиев Посад, 1914. – С. 74–76, 228, 232–233.

**Проф. В. В. Болотов**, – и об этом следует упомянуть, – со ссылкой на *Куна* (Kuhn), отмечает некоторую чрезмерность в интенции карфагенского пресвитера «к возможно более конкретному представлению троичного единства». По его словам, «стремление яснее представить единство Божества как действительный факт привлекает *Тертуллиана* даже далее надлежащего». Но при этом он «по меньшей мере весьма близок к учению о так называемом *нумерическом единстве* в отличие от *единства рода* (*unitas specifica*)». – **Болотов В. В.** Ук. соч. – С. 100–101. – Прим. 4.

Приведённые формулы из трактатов *Тертуллиана*: *consortes substantiae Patris, unius indivisibiliae substantiae* и подобные – представляют собой вариации латинских эквивалентов греческого термина *ὁμοούσιος*. В опусе *Против Гермогена*, 44, есть и калька последнего: *consubstantialis*. – **Migne**. PL. – Т. 2. – Col. 236C. – Если сопричь к сему и формулу: *ex ipsius Dei substantia*, получится, что основной терминологический и в значительной степени догматический арсенал *Никейского Символа веры* как бы уже налицо. Если же подключить и формулу: *Filius est portio aliqua totius*, то станет очевидным, что *Арий* заочно противостоял не только пресловутому *Манихею*.

С другой же стороны, и сам александрийский ересиарх как бы исподволь подготовил основные формулировки *Никеума*: соборным отцам по существу оставалось лишь убрать из его негативаций отрицательные частицы. Если в «Фалии» *Арий*, в частности, утверждал: *οὐ δὲ γάρ ἐστιν ... ὁ Υἱὸς ... ὁμοούσιος αὐτῷ [τῷ Πατρί]*, то в Символе появились слова: *ὁμοούσιον τῷ Πατρί*. И потому вряд ли стоит с отнюдь не оправданной настоятельностью искать корни последнего термина обязательно где-то на Западе и объяснять внесение его в текст общецерковного вероисповедного документа лишь влиянием западных епископов, хотя бы и с оговоркой: *главным образом*. В данном случае, разгнев писания ариевы, вместе евнухом и вельможей Кандакии, царицы Савской, можно было бы и сказать: «Вот и вода...» (Деян. 8, 27 и далее).

Однако для рецепции термина в позитивном аспекте нужно было преодолеть инстинктивное предубеждение против него как отвергнутого около 269 года отцами Антиохийского собора против *Павла Самосатского*: тогда сему слову, по выражению одного из историков, *был нанесён последний удар...*

«Постановление авторитетного [Антиохийского] собора, – пишет **проф. А. А. Спасский** о времени пред Никеумом, – должно было окончательно дискредитировать термин в глазах восточных богословов и отняло у него всякую надежду к естественному распространению на Востоке... [здесь] совсем не было подготовленной почвы для того, чтобы без стороннего побуждения остановиться на слове *ὁμοούσιος* и сделать его центральной формулой Православия. Иначе обстояло дело на Западе. Здесь со времени *Тертуллиана*, следовательно, с начала III-го века, установились и вошли в общий богословский обиход такие прочные формулы, как *una substantia et tres personae* – ‘одна субстанция и три Лица в Троице’, по силе которой Сын является *unius substantiae* с Отцом, или *единосущным* Отцу... В половине III-го века, как показывает письмо *Дионисия Римского*, Запад уже понимал термин *unius substantiae* почти в том же самом смысле, в каком Никейский Собор употребил слово *ὁμοούσιος*. Отсюда, – заключается, – видно, что термин «*единосущный*» был гораздо ближе и сроднее западным епископам, чем восточным». – **Спасский А. А., проф.** Ук. соч. – С. 232–233.



Полагая, что «основной взгляд» *свт. Афанасия Александрийского* на проблему «*тождества* Отца и Сына *по сущности*» «вернее бы передавался термином *ταυτοούσιος* или *μονοούσιος*, а не *ὁμοούσιος*», благодаря чему «линия, отличающая церковное учение от *савеллианства*, сглаживалась», автор – *несколько вопреки сказанному выше* – в примечании заключает: «Точно так же понимали термин и на Западе. На латинском языке не существовало даже слова, соответствующего греческому *ὕποστασις*, и во всех местах *Иринея*, где греческий подлинник имеет *ὕποστασις*, латинский переводчик его ставит слово *substantia* – *сущность*... «*Три ипостаси*» восточных они потому всегда понимали, как *три сущности*. Позднейшие латинские писатели пользуются для этого словом: *subsistentia*». – Там же. – С. 279–280:

Представляет интерес и дальнейший комментарий *проф. А. А. Спасского* по вопросу рецепции *Никеума* в христианском мире, *в некотором отношении расходящийся с предыдущим*: «В то время как на *Востоке* Никейским Символом были затронуты страсти всех существовавших там богословских партий, – так как учение одних он санкционировал, других осуждал, от третьих требовал поправок и догматической определённости, – на *Западе* его приняли чисто формально, просто как торжественное засвидетельствование того, во что все верили и о чём не могло быть никаких споров. По недостатку своего богословского развития Запад не был в состоянии даже во всей полноте уразуметь заключающуюся в Символе терминологию; центральный термин его, вызвавший общий протест у восточных епископов, западные понимали *по-своему*; слово *ὁμοούσιος* они *не совсем точно* перевели выражением *unius substantiae* – вместо *unius essentiae*, – выражением *традиционным*, хорошо знакомым богословскому языку Запада ещё со времени *Тертуллиана*, и потому в определении Никейского Собора увидели лишь авторитетное подтверждение *своей же собственной* старинной догматики, – подтверждение, в котором, однако же, не чувствовалось ни малейшей нужды. Никейский Символ в западных церквях не пользовался даже общеизвестностью, при богослужении и оглашениях здесь продолжали употреблять прежние местные символные формулы». – Там же. – С. 258; см. с. 228, 232–233, 261, 277–282.

В этом отношении, отметим, интересны претензии *А. Грильмайера* к древней системе категорий: почему это первая категория на латинском называется *categoria substantiae*, а не *categoria essentiae*? Наш же доморощенный самарский остроум *В. Н. Борисов* решил осуществить реформу древней системы категорий в другом отношении, разбив первую, по–гречески именуемую *οὐσία*, на две латинские: *essentiae* ≈ «*вторая сущность*» и *substantiae* ≈ «*первая сущность*», увеличив «общее число выделяемых *Аристотелем* категорий *до одиннадцати*». В этом направлении десятилетие спустя двинулся и шутник *В. М. Лурье*, также изобретший *одиннадцатую* категорию – *ὕποστασις*. По его словам, «в новом категориальном аппарате одна из десяти категорий *Аристотеля* (а точнее, одна из двух её разновидностей (*sic!*)) заменяется новой категорией – *ипостась*. Можно сказать иначе: вместо аристотелевской «*первой сущности*» будет введена новая категория, *одиннадцатая*». – *Лурье. В. М.* История византийской философии. – СПб.: Ахиѳта, 2006. – С. 82–83; см. с. 80–85.

Что касается вопроса о том, по каким же, собственно, причинам и на каких основаниях отцы Антиохийского собора против *Павла Самосатского* отклонили термин *ὁμοούσιος*, то мнения здесь весьма расходятся (см.: *свт. Афанасий Александрийский*, *свт. Василий Кесарийский* и другие). «По наиболее вероятному и согласному с системой *Павла* известию *Илария Пиктавийского* (*de synodis*, 81–86), термин *ὁμοούσιος* был отвергнут собором потому, что Бога и [в его понимании] *безличного* Логоса Его *Павел* называл *единосущными*». – *Спасский А. А., проф.* Ук. соч. – С. 161. – Прим. 3.

В данном случае интересно отметить, что сам *свт. Иларий Пиктавийский* († 366) в качестве латинского эквивалента термина *ὁμοούσιος*, как бы во исполнение ранее высказанного пожелания *проф. А. А. Спасского*, использовал выражение *unius essentiae*. Однако в то время и даже много позднее [*блаж. Августин* († 430), *Бозций* († 525) и другие] термины *substantia* и *essentia* использовались ещё в качестве взаимозаменяемых, синонимичных.

Лишь в седьмой книге трактата «О Троице», который, по его собственному признанию, писался «с ранней юности до поздней старости», *блаж. Августин* отдаёт предпочтение последнему термину перед первым, поскольку слово *substantia* «как имеющее значение технического термина и соотносительное с понятием акциденции, он признаёт не приложимым к Богу и заменяет словом *essentia* (De Trin. VII, 5, 10)». – *Бриллиантов А. И.* Блаженный Августин и его значение на Западе // Августин: pro et contra / Сост., примеч. Р. В. Светлова; сост., вступ. ст., примеч. В. Л. Селиверстова. – СПб.: РХГИ, 2002. – 976 с. – (Русский путь). – С. 151–192. – Esp. с. 169.

Однако ранее *блаж Августин* не особенно обращал внимание на это различие и пользовался терминами без его учёта и сопоставительно.

По словам *В. П. Верещацкого* во вступительной лекции по кафедре патрологии «Плотин и блаженный Августин в их отношении к тринитарной проблеме» (Казанская духовная академия, 1910), все три Лица Святой Троицы, по *Августину*, «*со-существенны* одно другому, то есть имеют *одно и то же естество* (consubstantiales)», «inseparabiliter sunt unius ejusdem substantiae (essentiae) (Epist. CLXX, 17; ср.: Epist. CLXIX, 6; CLXX, 5 и др.)». В других местах по отношению к Божественным Лицам им не менее настойчиво утверждается «unam virtutem, unam substantiam (sive essentiam), unam deitatem, unam gloriam (Contr. Max. II, 26, 14; De Trin. I, 4, 7; VII, 6, 11; IV, 20, 30)». – См.: Августин: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. – С. 222.

Более того, в пятой книге трактата «О Троице» *блаж. Августин* писал: «В сочинениях, что излагаются по-гречески, обычно говорится: «*одна сущность, три ипостаси* (μίαν οὐσίαν, τρεῖς ὑποστάσεις)», по-латыни значит – «*одна сущность* (unam essentiam), *три субстанции* (tres substantias)» (De Trin. V, 9, 10). По словам составителей несколько тавтологичных и к тому же не совсем точно сформулированных примечаний в указанной антологии, в коих применительно к древнему автору отмечаются «сложности лингвистического характера», «*Августин* вынужден избегать тавтологических накладок и несоответствий, используя уже сложившуюся к тому времени терминологию в передаче единства Троицы в трёх Лицах (sic!), обладающих единой *сущностью*, то есть всё-таки *субстанцией*» (sic!). – Там же. – С. 920.

Что касается *Бозция*, то в одном из приписываемых ему богословских трактатов – «Против Евтихия и Нестория», именуемого также «О лице и двух природах», сей *последний римлянин* и *первый схоластик*, запутав всё, что только было можно, писал: «...мы говорим, что есть *одна οὐσία*, или *οὐσίωσις*, то есть *сущность* (essentia), или *субсистенция* (subsistentia) Божества, но три *ὑποστάσεις*, то есть три *субстанции* (substantiae). Именно согласно этому сказано, что у Троицы единая *сущность*, но три *субстанции* и три *лица* (personae). Правда, – спохватывается, однако, автор, – обычное церковное словоупотребление не разрешает говорить о Боге «*три субстанции*»; если бы не это, можно было бы применить слово «*субстанция*» к Богу не в том смысле, что Он как бы находится под другими вещами в качестве подлежащего, а в том, что Он предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве их начала, давая им [возможность] *οὐσιῶσθαι*, то есть существовать (subsistere)». – *Бозций*. «Утешение философией» и другие трактаты / Ответственный ред., составитель и автор статьи д-р философских наук Г. Г. Майоров; перевод – Т. Ю. Бородай. – М.: «Наука», 1990. – С. 175.

Применительно к случаю отметим, что у *Фомы Аквината* термин *essentia* используется для обозначения общей (видовой, родовой) *сущности*, *οὐσία*, а *substantia*, – как и *subsistentia*, *persona*, *suppositum* и т. п., – для обозначения *ипостаси*, *ὑπόστασις*. Так что у него в принципе возможно выражение не только «*три субстанции*», но, в отличие от *Бозция*, и «*три субсистенции*» ... Впрочем, если присмотреться внимательно, то и у *Бозция* можно найти предпосылки последнего словоупотребления, хотя он этого и не декларирует прямым текстом.

Что же касается самого Антиохийского собора 269 года, то в данном случае, как полагает *проф. А. А. Спасский*, «важно обратить внимание на следующий факт. Из присутствовавших на соборе [епископов] большинство принадлежало к *оригенистам*: Фирмилиан Кесарии Каппадокийской, два брата Григория, Афинодор Понтийский и Феотекн Палестинский. Затем к *ори-*

*генистам*, то есть ученикам и друзьям *Оригена* можно причислить и отсутствовавшего *Дионисия* [*Александрийского*], бывшего на первом соборе против *Павла* [*Самосатского* в 264 году], Максима Бострийского, без сомнения, помнившего о борьбе *Оригена* с *Бериллом*, и Именей Иерусалимского, уже вследствие того влияния, какое должна была оказывать на его епископию школа, основанная *Оригеном* в Кесарии Палестинской (Ср.: Hagemann, cit. op., S. 454, 455). Важно, однако, не это, а то, что все эти *оригенисты* осудили употребление слова *ὁμοούσιος* ‘единосущный’. В IV веке это было общеизвестным фактом, доставившим немало хлопот защитникам Никейского Собора (см.: Athan. De syn., 43; Vas. Ep. 52). По наиболее вероятному и согласному с системой *Павла* известию *Илария* [*Пиктавийского* († 366)] (De synodis, 81–86), термин *ὁμοούσιος* был отвергнут собором потому, что Бога и [в его понимании] *безлично* Логоса Его *Павел* называл *единосущными*. В этом именно смысле и упрекали защитников Никейского Собора их противники». – *Спасский А. А., проф.* Указ. соч. – С. 161. – Прим. 3.

Сам *Ориген*, напомним, также отвергал тезис о *единосущии* Отца и Сына. – См.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. – С. 238–266; *Спасский А. А., проф.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. – С. 101–104; *Ориген.* О началах. – Новосибирск, 1993 (репринт издания: Рига, 1936). – С. 347–348. – Прим. 43.

Представляет определённый интерес историко–догматический экскурс *М. Д. Даулинга* в его диссертации «Христология Леонтия Византийского», опубликованной в переводе на русский язык в сборнике исследований «Леонтий Византийский». По словам автора, «вскоре после смерти *Оригена* случай с *Павлом Самосатским* спровоцировал *оригенистов* из числа священнослужителей представить понимание Христа, которое полностью исключало идею существования у Него человеческой души. Антиохийский собор 268 года, осудив *Павла*, в некоторой степени предвосхитил аполлинаризм [*Grillmeier A.* Christ in Christian tradition. – Т. I. – London, 1975. – Р. 168. Впрочем, *Келли* в последнем издании своей книги ставит под сомнение достоверность данных, относящихся к Антиохийскому собору. – *Kelly J. N. D.* Early Christian doctrinaes. – London, 1977. – Р. 157]. Действительно, в период после *Оригена* мы видим безмолвное допущение схемы *Λόγος–σαρξ* ‘Логос–плоть’ в христологии, и именно внутри этой схемы зародился арианский спор. Арианство приписывало Слову психологическую и духовную ограниченность и зависимость от Отца, которые можно было усмотреть во Христе Евангелий. Из этого, равно как и из понятия абсолютного единства Божества было выведено заключение, что подобная субординация должна определять существование Слова и до Его Воплощения. Более того, ариане действовали внутри не вызывающей возражений схемы, общей как для них, так и для их оппонентов, которые описывали Воплощение как нераздельное соединение Слова и плоти, в котором Слово является животворящим и руководящим началом плоти, а также единственным разумным субъектом всех состояний Христа. Внутри этой схемы ариане могли доказывать, что для Божественной сущности невозможно вступить в столь близкое соединение с материальной плотью, и в таком случае тот, кто воплотился, не был истинным Богом. Таким образом, может быть доказано, что хотя *арианство* предшествовало *аполлинаризму* по времени, тот тип христологии, благодаря которому возникло арианство, был «*аполлинаристский*». По словам *А. Гриллямайера*, «*аполлинаристский* взгляд на физическое, жизненное соединение Логоса и плоти уже содержал в себе начало искажения трансцендентности Логоса, которую последовательно развило арианство». – *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 556–557; см. также с. 595–596.

По вопросу Антиохийского собора 268 (269) года см.: *Свящ. Василий Соколов.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 213–214, 216–217, 420, 427.

<sup>14</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 73.

По словам *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*, «известный термин «*воипостасное*» является «основным вкладом *Леонтия Византийского* в развитие христологии» и введён в систему халкидонского богословия»; *Леонтий* предложил «новое понятие: существование «*внутри чего-то*», называемое им *ἐνυπόστατον*, когда речь идёт о существовании *внутри ипостаси*»...

<sup>15</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 594, 603 и другие; см. *здесь*, прим. 14.

<sup>16</sup> Там же. – С. 603.

<sup>17</sup> *Свящ. Олег Давыденков.* Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 27: см. с. 145. – Прим. 21.

«Вопрос о происхождении термина «*воипостасный*», – пишет *свящ. Олег Давыденков*, – недостаточно изучен. Он появляется одновременно у двух авторов, писавших в одном месте (Константинополь) и носивших одинаковые имена. Долгое время произведения этих двух авторов приписывались одному из них, *Леонтию Византийскому*, например, в собрании *Миня*. Однако современные исследователи М. Richard (Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // *Mélanges de Science Religieuse*, 1 (1944), p. 35–88) и D. Evans (Leontius of Byzantium: An origenist Christology // *Dumbarton Oaks Studies*, 13. – Washington, 1970) считают, что в действительности было два *Леонтия*: *Леонтий Иерусалимский*, скифский монах, единомышленник *Иоанна Максенция*, и *Леонтий Византийский*, палестинский оригенист, ближайший помощник вождя палестинских оригенистов *аввы Нонна*, противника *преп. Саввы [Освященного]*. *Леонтий Иерусалимский* писал между 532 и 536 годами, работы *Леонтия Византийского* написаны между 531 годом, когда он прибыл в Константинополь, и 543 годом, то есть временем появления эдикта императора *Юстиниана* против оригенистов». – Там же. – С. 145, прим. 21.

Никаких сомнений в том, что существовало по крайней мере два *Леонтия*: *Иерусалимский* и *Византийский*, и быть, несомненно, не может. Тем более, что и сочинения, кои прежде нарочито атрибутировались одному синтетическому автору, и надписаны – то по – разному. Даже по словам не всегда адекватного *В. М. Лурье*, «различие между двумя *Леонтиями* очень значительное»: именно *Леонтий Иерусалимский* «сформулировал одно из главных положений православной христологии», и добавляется «VII века». – *Лурье. В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōma, 2006. – С. 159.

Что же касается всего остального (начиная с названия статьи *М. Ришара*, титула источника публикации и пагинации в нём, а также года издания опуса *Д. Эванса*, нами откорректированных), то всё это досужие выдумки, отнюдь не имеющие под собой достаточных оснований, но *для профанов* в весьма безапелляционном тоне выдающиеся *свящ. Олегом Давыденковым* за нечто непререкаемое в самом конце XX века.

По словам, в частности, того же *В. М. Лурье*, запечатленным в письмени уже в 2006 году, «про *Леонтия Византийского* не известно точно, ни когда он писал, ни что именно он написал. Точнее, – глубокомысленно оговаривается автор, – наши представления о том, когда он жил, будут зависеть от того, что он написал, а эти представления в настоящее время подвергаются корректировке». – *Лурье. В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōma, 2006. – С. 159.

«Ни у кого нет сомнений, – как бы в заключение декларирует *В. М. Лурье*, исходящий из своих «*не*», – что это был один из самых замечательных богословов своей эпохи. Относительно почти всего остального, что можно о нём прочитать в современных научных работах, – здесь автор как бы адресует читателя к опусам *свящ. Олега Давыденкова*, – сомнения есть. Пытаться излагать мнения, чаще всего встречающиеся в литературе, изданной после 1970 года, как нечто наиболее вероятное – означало бы делать хорошую мину при плохой игре». – Там же. – С. 158.

Что же касается *Леонтия Иерусалимского*, то он сам себя датирует VII веком. Вопреки «научному консенсусу», установившемуся после выхода в свет в 1944 году работы *М. Ришара*, кото-

рый помещает палестинского монаха *Леонтия Иерусалимского*, «чьи сочинения до нас дошли перепутанными с сочинениями *Леонтия Византийского*», «в эпоху *Юстиниана*». – Там же. – С. 166–169, 517–521; см. также *здесь*, прим. 1, 8, 9 и другие.

См. по вопросу: *Rees S.* The *De Sectis*. A treatise attributed to Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 40 (1939). – P. 346–360; *Richard M.* Le traité «De sectis» et Leontius de Byzance // Revue d'Histoire Ecclésiastique, 35 (1939). – P. 695–723; *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse, 1 (1944). – P. 35–88; *Daley B. E.* The Originism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies, 27 (1976). – P. 333–369; *Daley B. E.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.). – Oxford, 1978; *Daley B. E.* The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Paper from the Ninth Conference on Patristic Studies. – Oxford, 1983; см. также публикации *М. Д. Даулинга* (1982), *А. Грильмайера* (1995), *Р. Кросса* (2002), частично *диакона Сергея Говоруна* (2006) в сборнике исследований «Леонтий Византийский», библиография *здесь*, прим. 10 и другие.

<sup>18</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 594, прим. 4; 600, прим. 28; 605–607 и другие; *Кросс Р.* Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 649.

По словам *Ричарда Кросса*, «в одном известном месте «Эпилисиса» утверждается, что человеческая природа Христа «ипостасно существует в Слове» (ὑποστήναι ἐν τῷ Λόγῳ: Epilysis, 8 // PG. – Т. 86. – Col. 1944C<sub>4</sub>). Как было показано комментаторами, нам не следует считать эти слова обоснованием интерпретации *ἐνυπόστατος* *Лоофса*. Действительно, современное общепринятое чтение вполне верно указывает на то, что обсуждаемый отрывок представляет собой часть сжатого изложения (*халкидонской?*) христологии, которая во многом отличается от учения *Леонтия* и с которой он согласен лишь отчасти. Было бы правильно утверждать, что содержание данного отрывка свидетельствует не в пользу трактовки *ἐνυπόστατος*, предлагаемой *Лоофсом*, по той простой причине, что *Леонтий* не употребляет этот термин так, как предполагает *Лоофс*».

<sup>19</sup> *Meendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. – Washington, 1969; русский перевод: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 71, 272; см.: *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 588–589.

<sup>20</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 272. – Прим. 67; ссылка на статью *Г. Штикельбергера* (в оригинале ошибочно: *Штикельбергер*): *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift, 36 (1980). – S. 153–161.

Напротив, касаясь проблемы извращения мысли *Леонтия Византийского* уже после «основоположников» сей затеи *Ф. Лоофса* и *И. Юнгласа*, *М. Д. Даулинг*, в частности, пишет: «Более позднее исследование работ *Леонтия* также грешит пересказами, не соответствующими контексту». И далее он приводит фрагмент как раз из указанной статьи *Г. Штикельбергера*: «Он (*Леонтий*) говорит, что человеческая природа Христа никоим образом не имеет в себе самой основы своего существования, но [имеет её] в другом, в Ипостаси Христа – Слова. Он (*Леонтий*) сообщает также, что *сущность* (человеческая *φύσις* ‘природа’ Христа) находится ... в зависимости от чего–то другого, и называет это отношение *воипостасностью* человеческой природы».

Комментарий *М. Д. Даулинга* таков: «Но где он (*Г. Штикельбергер*) нашёл у *Леонтия* эти «высказывания» и «именования» [«Он говорит...», «Он сообщает ... и называет...»]? Между прочим, *Г. Штикельбергер* грешит и некорректной интерпретацией важнейшего предложения Col. 1277D<sub>3</sub> и далее, которое обсуждалось выше, считая, что, согласно *Леонтию*, не только акциденция, но и *ἐνυπόστατος* имеет бытие «не в себе, но в другом». – *Даулинг М. Д.*

Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 603. – Прим. 39; см. с. 601. – Прим. 32.

<sup>21</sup> *Лурье. В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 158.

Вполне справедливо предполагая идею, но не совсем корректно формулируя её, *В. М. Лурье* относит автора, в частности, трактата «Против несториан и евтихиан», то есть *Леонтия Византийского*, к числу сторонников «*двухсубъектной христологии*». Точнее, безусловно, следовало бы говорить о «*симметричной христологии*» или о «*сложносубъектной христологии*». По словам *В. М. Лурье*, «Ипостась Христа, в которой происходит соединение двух природ во Христе, – отлична, таким образом, от Ипостаси Логоса. Для обозначения этого соединения двух природ в Ипостаси Христа *Леонтий* вводит понятие «*ипостасное единство*» – ἕνωσις ὑποστατική (*Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 1308С). Другие именованя того же самого: «*единство по ипостаси*» – ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (1348D), «*единство воипостасное*» – ἕνυπόστατος ἕνωσις (1308А). Всем этим терминам будет суждена долгая жизнь, – но не в том значении, в котором их вводил *Леонтий Византийский*. Для него все эти выражения являются синонимичными «*единству по сущности*» – ἕνωσις κατ' οὐσίαν, или «*сущностному единству*» – ἕνωσις οὐσιώδης... Для интеграции в православное учение понятие «*ипостасного единства*» должно будет претерпеть две трансформации: 1) войти в такую систему категорий, в которой «*сущность*» и «*природа*» становятся синонимами, а «*единство по сущности*» – невозможным, и 2) *Ипостась Христа*, в которой осуществляется «*ипостасное единство*», должна быть отождествлена с *Ипостасью Логоса*». – С. 160–161.

Мнению *В. М. Лурье* противопоставим мнение *М. Д. Даулинга*: «Каково же было отношение самого *Леонтия* к выражению ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν «*единство по ипостаси*», столь важному для многих его современников в силу того, что оно ассоциировалось со *свт. Кириллом*? По сравнению с выражением ἕνωσις κατ' οὐσίαν мы редко встречаем у *Леонтия* выражение ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν. Сам *Леонтий* употребляет его только однажды, и ещё оно встречается в цитате из письма *свт. Кирилла* к *Несторию*, где *Кирилл* защищает употребление этого выражения. Цитата включена в пространный флорилегий (собрание фрагментов), добавленный к трактату Contra Nestorianos et Eutychianos, сам *Леонтий* использует это выражение только мимоходом. Реагируя на позицию аффартодокетов, согласно которой Христос воспринял природу, которую имел Адам до грехопадения, и поэтому имел ἄφθαρτον σῶμα «*нетленное тело*», *Леонтий* утверждает, что Христос воспринял ту природу, которую Он пришёл спасти: «Господь соединил с Собой καθ' ὑπόστασιν «*по ипостаси*» такую природу, которую осуждённый Адам обрёл после своего преступления и которую имеем все мы, произошедшие от того же комка глины» (1348D<sub>4</sub> f.).

Ясно, что в данном случае *Леонтий* не имеет в виду ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν как обозначение особого модуса соединения, отличного от ἕνωσις κατ' οὐσίαν. Скорее, он лишь подчёркивает, что Слово не было соединено с плотью, существенно отличной от нашей. *Леонтий* мог бы развить это утверждение, сказав, что Слово и Адамова плоть образуют одну Ипостась, и следует обратить внимание на то, что он говорит нечто подобное относительно соединения тела и души: «Душа отличается от своего тела в силу различия природ, но она соединена с ним благодаря ипостаси – ἥνωται δὲ τῷ λόγῳ τῆς ὑποστάσεως» (1288 D<sub>14</sub>).

Однако остаётся фактом, что он употребляет выражение ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν «*единство по ипостаси*» только тогда, когда говорит не о единстве Личности Христа, а о единосущии Его человечества с нашим. Поэтому ошибочно утверждение, например, *Эванса*, что приведённая фраза представляет собой важное свидетельство того, как *Леонтий* понимает единство Христа». – *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 588–589.

<sup>22</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 603.

<sup>23</sup> Там же. – С. 600.

<sup>24</sup> Там же. – С. 600–601, см. с. 602: здесь конкретно подчёркивается: «*Леонтий* не развивает идею **φύσις ἐνυπόστατος** ‘*воипостасная природа*’ (это выражение он не употребляет)».

<sup>25</sup> Там же. – С. 600. – Прим. 29.

В сборнике исследований «Леонтий Византийский» словосочетание «*inexistierende Usie*» передаётся, скажем так, несколько парадоксально (в номинативе): ‘*несуществующая сущность*’. Ср. с. 595: «*inexistierend*» – *восуществующий*». Немецкий перевод «*воипостасного*» (в соответствующих формах) как *inexistierend* принадлежит *Ф. Лоофсу*, который именно в этом смысле истолковал термин в контексте главным образом трактатов *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан» и «Эпилисис». (*И. Юнглас* практиковал также термин *inexistenz* ‘*восуществование*’.) По словам *М. Д. Даулинга*, такая транслация «придаёт слову **ἐνυπόστατος** смысл, которого оно изначально не имело». В контексте первого трактата это замечание, – по всей вероятности, навеянное *Б. Дейли S.J.*, – в некоторой степени справедливо, однако по существу оно некорректно. Здесь мы имеем сразу два сменивших один другой *мифа* концептуально–интерпретационного характера, о чём подробнее будет сказано ниже.

<sup>26</sup> Там же. – С. 603–604.

<sup>27</sup> Там же. – С. 604.

<sup>28</sup> Там же. – Ссылка: *Baillie D. M.* God was in Christ. – London, 1956. – P. 90.

<sup>29</sup> Там же. – Ссылка: *Relton H. M.* A Study in Christology. – London, 1917. – P. 71; см. с. 601. – Прим. 33.

<sup>30</sup> Там же. – С. 611–612: «На самом деле выражения **ἐνυπόστατος** и **ὑποστῆναι ἐν τῷ Λόγῳ ὑποστῆναι** употребляются [*Леонтием*] только *мимоходом* и не для того, чтобы объяснить динамику Воплощения. *Релтон* пишет: «Посредством [учения о *воипостасности*] он закрепляет позицию *Кирилла*, что Его («Я») Богочеловека было Божественным беспредельным Логосом. Он также подтверждает и то, что человечество Христа не следует лишать его наиболее отличительных черт. Оно воспринимает своё лицо от Логоса». *Леонтий* действительно считал, что Божественная инициатива была причиной Воплощения, хотя это была позиция не исключительно *свт. Кирилла*. *Леонтий* также действительно считал, что человечество Христа обладает всеми отличительными чертами человечества. Однако неверно, что *Леонтий* выводил эти принципы из основополагающего понятия *воипостасности* человеческой природы Христа (как не делали этого и отцы Халкидонского Собора)».

<sup>31</sup> Там же. – С. 602.

<sup>32</sup> Там же. – С. 600–601;

Как уже отмечалось, интересен перевод последнего выражения «*inexistierende Usie*» в сборнике исследований «Леонтий Византийский»: «*несуществующая сущность*» (в номинативе). Ср. с. 595: «*inexistierend*» – *восуществующий*». См. *здесь*, прим. 25.

<sup>33</sup> Там же. – С. 612–613.

<sup>34</sup> Там же. – С. 629.

<sup>35</sup> Там же. – С. 594, 603–604.

Термин **ἐνυπόστασις**, отметим, имеется в творениях *преп. Иоанна Дамаскина*.

<sup>36</sup> Там же. – С. 598–599.

Перевод фрагмента Col. 1276D<sub>5-7</sub> приведен с некоторой необходимой коррекцией. В последующем, вплоть до фрагмента Col. 1277C<sub>14</sub>–D<sub>11</sub>, данный тезис воспроизводится и комментируется автором трактата неоднократно.

<sup>37</sup> Там же. – С. 599.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же.

Здесь, полагаем, уместно—таки вспомнить о критике *М. Д. Даулинга* в адрес *Г. Штикельберге-ра*: «Но где он нашёл у *Леонтия* эти «высказывания» и «именования»?». — С. 603. — Прим. 39.

<sup>40</sup> Там же. — С. 603. — Прим. 39.

<sup>41</sup> Там же. — С. 599–600.

<sup>42</sup> Цит. по: Там же. — С. 471.

<sup>43</sup> Там же. — С. 600; см. с. 600–601 и другие.

<sup>44</sup> Там же. — С. 600.

<sup>45</sup> «Мы, — писал *Леонтий Византийский* в «Эпилисисе», — не предполагали писательствовать, а только подготовить более нас способным сырой материал и зачатки (*ἀφορμὴν καὶ σπέρμα*) и предоставить их со всею готовностью для более совершенной обработки». — *Migne*. PG. — Т. 86. — Col. 1916B; цит. по: *св. Василей Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. — М., 2006. — С. 390.

<sup>46</sup> Перевод: «Не одно и то же, — эй вы там! — суть *ипостась* и *воипостасное*, как и инаковы *сущность* и *восущностное*.

{Ведь *ипостась* означает *кого-то*, а *воипостасное* — *сущность*.}

И *ипостась* определяет (ограничивает) *лицо* характеристическими свойствами (особенностями), *воипостасное* же означает не сущее само [по себе] *привходящее*, что имеет бытие в другом, а не созерцается в себе самом. Таковы же все *качества*, именуемые *существенными* же (*οὐσιώδεις*) и *несущественными* (*ἐπουσιώδεις*), ни одно из коих не есть *сущность*, *то есть* [*самобытно*] *существующая вещь* (*οὐσία, τούτέστι πρᾶγμα ὑφεστῶς*), но всегда созерцается *в сущности* (*περὶ τὴν οὐσίαν*), как цвет в теле и как ведение в душе».

В данном случае представлен *адекватный* перевод фрагмента с выделением посредством *фигурных* скобок той инородной его части, которая не вписывается в основной массив текста. И это явилось результатом проведённых изысканий. Сделать иначе — рука не поднялась. До самого же недавнего времени по причине некорректного прочтения ключевого тезиса в оригинале Col.1277 D<sub>4-6</sub>: τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἐτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται, — перевод имел совсем иной вид и даже — *виды*. Это было обусловлено, в частности, и неоправданным стремлением совместить несовместимое, то есть обе противоречащие одна другой составные части компиляции, здесь разделённые. Именно это и сделало возможным говорить о *концептуально-интерпретационных мифах*.

<sup>47</sup> См. по вопросу: *св. Василей Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. — М., 2006. — С. 138–157.

<sup>48</sup> См. *здесь*, прим. 10 и другие.

<sup>49</sup> См. переводные публикации *монсиньора А. Грильмайера*, *М. Д. Даулинга* и другие из сборника исследований «Леонтий Византийский».

<sup>50</sup> См. там же.

Вызывает удивление то странное обстоятельство, что *Ф. Лоофс*, по всей вероятности, не обратил внимания на латинский перевод первого фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан». Однако в переводе, — а всякий перевод есть уже интерпретация, — выражено совсем *иное* понимание текста, перекликающееся с таковым, позднее — в конце семидесятых годов двадцатого века — выдвинутым оппонентом *Ф. Лоофса* — *Б. Е. Дейли*. Подробности ниже.

<sup>51</sup> Цит. по: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. — М., 2006. — С. 660.

<sup>52</sup> Цит. по: *М. Д. Даулинг*. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. — М., 2006. — С. 602–603; цитата несколько откорректирована.



<sup>53</sup> Библиографию можно найти в публикациях *монсиньора А. Гриллямайера, М. Д. Даулинга* и *диакона Сергия Говоруна* и в приложениях к ним, обретающихся в сборнике исследований «Леонтий Византийский». Что касается *свящ. Олега Давыденкова*, то это разговор особый.

По словам *диакона Сергия Говоруна, монсиньора А. Гриллямайера* «на первых порах придерживался теории *Лоофса*, а затем практически полностью поддержал выводы *Дейли*». – *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 660.

<sup>54</sup> *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 303.

<sup>55</sup> *Свящ. Г. В. Флоровский* Византийские отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – С. 123; цит по: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 660.

*Диакон Сергей Говорун* констатирует в данном случае *ошибочность* перевода: «Кстати говоря, такую же ошибку в переводе [как и *Ф. Лоофс*] допустил *свящ. Георгий Флоровский*». И в примечании он глубокомысленно продолжает: «Опровержением данной интерпретации являются слова *свт. Иоанна Златоуста* из его комментария на Послание к Евреям: «Сияние (*ἀπαύγασμα*) не является *воипостасным*, но имеет бытие в ином (*ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι*)». – In epistolam ad Hebraeos // PG. – Т. 63. – Col. 20. То есть «воипостасное» для *Златоуста* – это то, что имеет своё собственное существование и противоположно имеющему бытие в ином». – Там же. – С. 660–661. – Прим. 32.

Автор многого не договаривает, пытаясь привлечь *свт. Иоанна Златоуста* как бы на свою сторону. В действительности же последний, как и подавляющее большинство его предшественников и современников в IV–V вв., понимал под *воипостасным* не что-нибудь иное, а *ипостась*. Сие и подтверждают приведённые из его комментария слова. Это же, собственно, несколько выше отмечал и сам *Говорун*. – С. 655–656 и другие. Но при чём же здесь *свящ. Г. В. Флоровский*? Ведь он переводил сентенцию отнюдь не *свт. Иоанна*, а, как предполагалось, некоего автора VI века *Леонтия Византийского*, вполне возможно, ещё и *синтетического*. И в данном случае ему предлежал уже совсем другой коленкор. Противоречит *Златоусту*, собственно, и сам *диакон Сергей* и ещё более мудреват, что и продемонстрировал выше. Но себесто почему-то он не противопоставлял святителя. Уж не потому ли, что сам во святых?

К слову заметим, что в прим. 32 на с. 660 в библиографической ссылке отсутствует название источника, да и автор поименован неточно: *Свящ. Георгий Флоровский*; в прим. 25 на с. 659 название источника приведено неверно: «*Восточные отцы V–VIII веков*». Предыдущая книга *свящ. Г. В. Флоровского*, вышедшая в Париже ранее, в 1931 году, как раз и именовалась: «*Восточные отцы...*», но «...IV века». В данном же случае речь должна идти о *византийских отцах* уже V–VIII веков.

Отнюдь не понятно, как могла возникнуть эта ошибка, но она многократно повторяется, в частности, в книге *свящ. Олега Давыденкова* «Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви». – М.: ПСТБИ, 1998; см. с. 142, прим. 7; 146, прим. 30; 148, прим. 53; 149, прим. 2; 151, прим. 20; 154, прим. 52; 160, прим. 92; 161, прим. 104; 162, прим. 108 и 113; 165, прим. 2; 169, прим. 63 и 65; 170, прим. 78; 171, прим. 84; ср. с. 152, прим. 33: «Восточные отцы IV...». См. прежнее издание книги 1997 года.

Уж не потому ли присходит сие, спросим, что наши младоортодоксы – выходцы из ПСТБИ (ныне – ПСТГУ) или причастники сего гуманитарного вертограда детоводительства и рассадника богомудрия и боговедения?

<sup>56</sup> *Свящ. Г. В. Флоровский* Византийские отцы V–VIII веков. – Париж, 1933. – С. 123; цит по: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 659, прим. 25; см. предыдущее прим. 53.

*Диакон Сергей Говорун* отмечает в данном аспекте *ошибочность* позиции *свящ. Георгия Флоровского*, коим «была подхвачена ... интерпретация *Лоофса*», как, собственно, и *ошибочность* позиции *проф. В. Н. Лосского*, который, в частности, в книге «Догматическое богословие» писал: «И если человек как личность может выйти из мира, то Сын Божий Своєю Личностью может в него войти, потому что Личность, Чья природа Божественна, «*воипостазирует*» природу человеческую, как скажет в VI веке *Леонтий Византийский*».

<sup>57</sup> См.: *Иерей Олег Давыденков*. Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения свв. отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви». – М.: ПСТБИ, 1997. – С. 23; *свящ. Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви». – М.: ПСТБИ, 1998. – С. 28; здесь в буквально заимствованной дефиниции (с отнюдь не объяснимым пропуском по сравнению с оригиналом) мы найдём и «*лицо, определяемое свойствами*», и «*воипостасность*», и «*несамослучайное*», – в совокупности принадлежащие *прот. Георгию Флоровскому* («*несамослучайное*» – приемственно), но не увидим никакой на него ссылки.

<sup>58</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 75.

По словам *прот. Иоанна Мейендорфа*, «*Леонтий* предлагает *новое понятие*: существование «внутри чего–то», называемое им *ἐνυπόστατον*, когда речь идёт о существовании «*внутри ипостаси*», или *ἐνούσιον, οὐσιώδης*, когда речь идёт о существовании «*внутри сущности*»...

Очевидно, что диалектика *Леонтия* не во всём соответствует троичной терминологии каппадокийцев, на которую он, однако, считает себя обязанным сослаться. (Разве он не сосылается на самого *св. Кирилла*, от которого в богословском аспекте он столь же далёк, как и от несториан?)

Когда термин *Леонтия* «*воипостасный*» был включён в совершенно чуждую *Леонтию* богословскую систему, когда было установлено, что Ипостась Христа не отличается от Ипостаси предсуществующего Логоса, воспринявшего человеческую природу (которая в этом смысле является «*воипостасной*»), когда со всей ясностью и в согласии со *св. Кириллом* было определено, что халкидонский дуализм природ не исключает единства Субъекта во Христе, и что этим *Субъектом был предсуществующий Логос*, тогда вклад *Леонтия* в развитие богословия занял подобающее место в истории христологии...». – Там же. – С. 75–76; ср.: *Лурье В. М.* История византийской христологии. Формативный период. – СПб.: Аxiōma, 2006. – С. 158–162, esp. 160–161.

<sup>59</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘*воипостасное*’ // *Леонтий Византийский: Сборник исследований*. – М., 2006. – С. 659.

<sup>60</sup> *Daley B. E.* *Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works, with Prolegomena (Diss.)*. – Oxford, 1978.

<sup>61</sup> См. доклад *Б. Дейли* на 9–й Оксфордской патристической конференции: *The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies*. – Oxford, 1983.

<sup>62</sup> Например: *McIntyre J.* *The Shape of Christology*. – London, 1966. – P. 95.

<sup>63</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // *Леонтий Византийский: Сборник исследований*. – М., 2006. – С. 595.

В приведённой выдержке *в русском переводе* употреблена лексема «*воипостасность*», однако это самым очевидным образом противоречит собственным выводам диссертанта. «Следует отметить, – пишет он, – что существительное *ἐνυπόστασις* ‘*воипостасность*’ отсутствует не только у *Леонтия*, но также и вообще в древнегреческих текстах, как христианских, так и классических. Это касается не просто технической стороны вопроса, ибо немаловажно, что когда греческие авторы говорят о чём–то, что оно *ἐνυπόστατος* ‘*воипостасное*’, они никогда не имеют в виду состояние или процесс ‘*воипостазирования*’, ‘*воипостасности*’, то есть не думают в

терминах, ассоциирующихся с современным употреблением этого слова». – С. 594–595. – Как видим, атака на термин *ἐνυπόστατος* начинается.

<sup>64</sup> Там же.

<sup>65</sup> *Dörrie H.* Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgechichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. – Т. I. – 1955. – С. 35–92.

<sup>66</sup> *Daley B. E.* The Christology of Leontius of Byzantium: Personalism or Dialectics // Papers from the Ninth Conference on Patristic Studies. – Oxford, 1983; цит. по: *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. – I. Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 475; см. также: *Диакон Сергей Говорун.* К истории термина *ἐνυπόστατος* «воипостасное» // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 659.

<sup>67</sup> *Диакон Сергей Говорун.* – Указ. соч. – С. 659–660; см.: *Грильмайер А.* – Ук. соч. – С. 475. – Прим. 16.

<sup>68</sup> Цит. по: *Грильмайер А.* – Ук. соч. – С. 475. – Прим. 16.

<sup>69</sup> *Migne.* PG. – Т. 86. – Col.1240D<sub>5</sub>–1241A<sub>1</sub>, В<sub>11</sub>–12; см.: *Св. Иоанн Дамаскин.* Философские главы. Глава XLV // [Св. Иоанн Дамаскин.] Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 90.

<sup>70</sup> Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 303. – Прим. 131.

<sup>71</sup> *Диакон Сергей Говорун.* К истории термина *ἐνυπόστατος* «воипостасное» // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 658.

<sup>72</sup> См. публикации *А. Грильмайера, М. Д. Даулинга* и *диакона Сергия Говоруна* в сборнике исследований «Леонтий Византийский».

<sup>73</sup> *Canisius H.* Antiquae lectiones. – Т. I–VI. – Ingolstadt, 1601–1604; esp.: Т. IV. I (1603). – P. 1–171; см.: *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 563; *Говорун С. Н.* Леонтий Византийский и его трактат «Против Нестория и Евтихия» // Церковь и время. – № 15 \* 2001. – С. 124 и далее.

<sup>74</sup> *Basnage J.* Thesaurus monumentorum ecclesiasticorum et historicorum sive *Henrici Canisii* Lectiones antiquae. – Т. I. – Amsterdam, 1725; см.: *Свящ. Василий Соколов.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 101, 103.

<sup>75</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 601; в прим. 33 автор отмечает: «Такой перевод поддерживается в критическом издании у *Дейли* (D. Phil. – P. 8), а также *Мейендорфом*»; в последнем случае имеется в виду издание: *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. – Washington, 1969. – P. 48.

Однако, как это ни покажется странным, *прот. Иоанн Мейендорф* в данном случае придерживался «традиционной» точки зрения. Это проявляется и в переводе им анализируемого фрагмента из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан». Комментируя, он, в частности, пишет: «*Леонтий* предлагает *новое понятие*: существование «*внутри чего-то*», называемое им *ἐνυπόστατος*, когда речь идёт о существовании «*внутри ипостаси*», или *ἐνοῦστων, οὐσιώδης*, когда речь идёт о существовании «*внутри сущности*»...

Очевидно, что диалектика *Леонтия* не во всём соответствует троичной терминологии каппадокийцев, на которую он, однако, считает себя обязанным сослаться. (Разве он не ссылается на самого *св. Кирилла*, от которого в богословском аспекте он столь же далёк, как и от несториан?)

Когда термин *Леонтия* «воипостасный» был включён в совершенно чуждую *Леонтию* богословскую систему, когда было установлено, что Ипостась Христа не отличается от Ипостаси предсуществующего Логоса, воспринявшего человеческую природу (которая в этом смысле является «воипостасной»), когда со всей ясностью и в согласии со *св. Кириллом* было определено, что халкидонский дуализм природ не исключает единства Субъекта во Христе, и что

этим *Субъектом был предсуществующий Логос*, тогда вклад *Леонтия* в развитие богословия занял подобающее место в истории христологии...». – *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 75–76; см. *здесь*, прим. 58; ср.: *Лурье В. М.* История византийской христологии. Формативный период. – СПб.: Аxiōта, 2006. – С. 158–162, esp. 160–161.

<sup>76</sup> См.: *Сидоров А. И.* Творческое наследие Максима Исповедника в Древней Руси (на материале Изборника Святослава 1073 года) // Традиции древнейшей славянской письменности и языковая культура восточных славян. – М.: «Наука», 1991. – С. 201–208.

*А. И. Сидоров* в указанной статье, имея в виду Изборник 1073 года во всём его объёме, в частности, пишет: «Памятник этот, как известно, переводной, хотя достаточно изученный, но ставящий перед учёными ещё много нерешённых проблем. Среди них одной из самых насущных представляется проблема идентификации позднеантичных и византийских авторов и их произведений, вошедших в Изборник. В перспективе решения данной проблемы немаловажным является и отождествление фрагментов *Максима Исповедника*, фигурирующих там». – С. 201.

Касаясь, частности, терминологической главы «*Мажимово о възшштгнѣемь и о възсобнѣемь*» (автор, отметим, даёт неверную транскрипцию славянской вязи), *А. И. Сидоров* предлагает следующие суждения: «Это *единственная* (?) статья, которую не удалось идентифицировать. *Максим Исповедник* касается проблемы о «*восуцностном*» и «*воипостасном*» (о богословско–философских категориях, имеющих важное значение в идейной борьбе VI–VII вв.) в ряде своих произведений: в Послании 15 (PG 91, 557–560), в «Различных определениях» (PG 91, 149–153) и в «Главах о сущности, природе, ипостаси и лице» (PG 91, 260–264), но текст, тождественный тексту Изборника, здесь отсутствует. Мысли, развиваемые в указанной статье нашего памятника, близки мирозерцанию *Максима Исповедника*, и имеются даже отдельные текстовые совпадения, особенно с «Главами о сущности, природе, ипостаси и лице». Поэтому вероятно принадлежность статьи *Максиму Исповеднику*, хотя некоторые сомнения на сей счёт и существуют. Окончательное решение по данному вопросу можно вынести лишь после самого тщательного сравнительного анализа текстов». – С. 207.

Что же касается богословско–философских, или терминологических глав в Изборнике 1073 года в целом, то *А. И. Сидоров* принимает все предпосланные им атрибутирующие надписания за чистую монету. Более того, на основании упоминания в начале единственно второй из них имени *Феодора Раифского* он даже склонен полагать, – будучи в этом отнюдь не одинок, – будто и все остальные из двадцати глав, – кроме первой и двух последних, надписанных прямо или опосредованно именем *преп. Максима Исповедника*, – якобы принадлежат одному и тому же древнему богослову и представляют собой целиком трактат последнего. Уже в двадцать первом веке, в эпоху Водолея, предаваясь воспоминаниям о минувших днях, когда он «более десятка лет назад» занимался сочинением *Феодора Раифского* «Предуготовление», *А. И. Сидоров* декларирует, будто бы «данный трактат также вошёл в состав “Изборника Святослава 1073 года”». – См.: *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – Предисловие. – С. 4.

(И сие всерьёз утверждалось на фоне опубликования в указанном издании в качестве приложения как раз перевода трактата *Феодора Раифского* (С. 369–458), осуществлённого именно самим *А. И. Сидоровым* (?), перевода, – подчеркнём, – к сожалению, не всегда корректного, сопровождающегося притом и не всегда корректными комментариями. Казалось бы, чего уж проще: просто сопоставить два текста!)

То, что это не совсем так или даже совсем не так, на основании сравнительного текстологического анализа греческого и славянского текстов некоторых терминологических глав в составе Изборника 1073 года и трактата *Феодора Раифского* было показано ещё в канун празднования Тысячелетия Крещения Руси, то есть в 1988 году, автором настоящих строк. – См.: *Юрченко А. И.* Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. – № 2. – М., 1988. – С. 75–90.

*В качестве весьма выразительного, полагаем, к сему дополнения может быть рассмотриваема и осуществлённая ныне идентификация ещё трёх терминологических глав.*

Начнём с главного. Одна из них, а именно: «**Μαξιμου ο β̅ς̅Ϸ̅Ϸ̅τ̅γ̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅** и **ο β̅ς̅ο̅β̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅**» «**Максимова о сущностном и о воипостасном**» – считалась, естественно, принадлежащей авторству преп. **Максима Исповедника**. Предшествующие сей главы «**Ϟ β̅ς̅ο̅β̅λ̅ε̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅**» «**О воипостасном**» и «**Ϟ η̅ς̅ο̅β̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅**» «**О неипостасном**» вообще не имеют никакого авторизирующего надписания. По мнению глобалистов (*св. Василий Соколов, Б. Пейчев*, который особенно выразителен, *А. И. Сидоров* и другие), композиционно именно они как бы и должны были заключать опус **Феодора Раифского**, который якобы полностью «вошёл в состав «Изборника Святослава 1073 года». Хотя, отметим, во всех сохранившихся греческих списках трактата текста подобного содержания, как и самого термина «**воипостасное**», вообще нет.

Нет, – не унывал **Б. Пейчев**, – так будут. И он изобрёл даже версию, согласно которой богословско–философские главы Изборника 1073 года, если не говорить о его отнюдь не бесследно канувшем в Лету предтече, следует рассматривать как древнеславянский перевод, осуществлённый с некоего прежде имевшего быть, но, к сожалению, утраченного и до нашего времени не дошедшего неущербного полносоставного греческого протографа. И именно преизобильный древнеславянский флорилегий, представляющий собой единственную полномасштабную трансляцию, восходящую к последнему, и должен–де служить монументальным памятником **Феодору Раифскому**.

*В действительности же, – как удалось выяснить, – в основании всех отмеченных терминологических глав Изборника 1073 года лежат творения преп. Иоанна Дамаскина.*

Как оказалось, основной массив главы «**Μαξιμου ο β̅ς̅Ϸ̅Ϸ̅τ̅γ̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅** и **ο β̅ς̅ο̅β̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅**», вопреки псевдо–атрибутирующему титулу, восходит к трактату преп. **Иоанна Дамаскина** «Против яковитов», о чём подробнее – ниже, две остальные главы – к его же «Диалектике».

В пропедевтическом аспекте специфический интерес представляет предшествующая глава Изборника 1073 года параллельного содержания «**Ϟ β̅ς̅ο̅β̅λ̅ε̅ν̅β̅ι̅ε̅μ̅**»: л. 235c13–236a14; Cod. Coisl. No. 120. – P. 204 (191) об. Тем более, что её идентификация в принципе не создаёт никаких затруднений, а назидательная интенция – преогромна, особенно – для наших исследовательских целей. В основании настоящего параграфа лежит соответствующая глава XLIV «**О воипостасном**» «Диалектики» преп. **Иоанна Дамаскина**: *S. Joannis Damasceni Dialectica // Migne. PG. – Т. 94. – Col. 616A<sub>3</sub>–617A<sub>2</sub>*; русский перевод: *Св. Иоанн Дамаскин. Философские главы. Глава XLIV // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 90.*

Приведём перевод главы XLIV «Диалектики» преп. **Иоанна Дамаскина**: «**Воипостасное, ἐνυπόστατον**, иногда также означает [1] **бытие вообще** (ἀπλῶς ὑπάρξειν). Согласно этому значению мы называем **воипостасной** не только **сущность вообще** (ἀπλῶς οὐσίαν), но и **привходящее** (συμβεβηκός). Однако последнее в собственном смысле **не воипостасно**, но **иноипостасно** (ἑτεροῦπόστατον). Иногда же оно означает [2] **самосуую ипостась** (τὴν καθ' ἑαυτὸ ὑπόστασιν), то есть **неделимое** (ἄτομον). Но последнее в собственном смысле **не воипостасно**, а есть – и именуется – **ипостась**. Собственно же **воипостасное** есть [3] или то, что не существует само по себе, но **созерцается в ипостасях** (τὸ καθ' ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον, ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον): так **вид** (εἶδος), или **человеческая природа** (φύσις τῶν ἀνθρώπων) **созерцается не в собственной ипостаси** (ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει οὐ θεωρεῖται), но в Петре, Павле и в прочих человеческих **ипостасях**, – [4] или то, что с иным, **отличным по сущности**, соединяется в некое целое образование и составляет с ним **единую сложную ипостась** (μίαν ὑπόστασιν σύνθετον). Так человек составлен из души и тела, и ни душа одна не называется **ипостасью**, ни тело, но суть **воипостасные**, то же, что образовано из обоих, есть **ипостась** обоих. **Ипостась** ведь собственно есть – и именуется – существующее само по себе и самостоятельно. Кроме того [5] **воипостасной** называется **природа**, воспринятая другой **ипостасью** и в ней (ἐν ἑαυτῇ) получившая своё бытие. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая сама

по себе ни в малейший момент времени, есть не *ипостась*, а скорее *воипостасное*. Ведь она существует в *Ипостаси* Бога Слова (*ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη*), будучи воспринята Ею, и Её и имела, и имеет (своею) *ипостасью*».

В статье *диакона Сергия Говоруна*, отметим, наблюдается, по всей вероятности, не осознаваемое самим автором дублирование в различном объёме и в различной трансляции последнего фрагмента из главы XLIV «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина* со ссылкой на некое не идентифицированное издание греческого текста: *Dialectica*, 45. – См.: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον ‘воипостасное’* // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 661 и 665.

Из главы XLII «Диалектики» к приведённой дефиниции следует добавить ещё один смысловой аспект [6], как бы дополняющий таковой [1] в отношении трактовки статуса *привходящего* (не без момента противоречия). *Привходящее*, по *Дамаскину*, понимается также не только как *существующее вообще*, но и как *существующее в ипостаси* (*в ипостасях* – *ἐν ταῖς ὑποστάσεσιν*). – *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 612B; русский перевод: Там же. – С. 89.

Несколько выше, в главе XXIX «Диалектики», *привходящее* определено святым отцом и как то, что «не имеет собственного (самостоятельного) существования, но существует в сущности (*τὸ συμβεβηκός οὐκ ἔχει ἰδίαν ὑπαρξιν, ἀλλ’ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὑφέστηκεν*)». – *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 589C<sub>3-5</sub>; русский перевод: Там же. – С. 81.

В примечании 31 к главе XLIV в Патрологии *аббата Миня* (Col. 615–616) приведено определение *воипостасного* из *Collectaneis*, cap. 27, *Леонтия* (в прим. 29 к главе XLII «Об ипостаси...») (Col. 611–612) имеется ссылка на те же *Collectaneis Леонтия*, но при этом добавлено: *mss. Contra Severianos*, cap. 27, а также дана отсылка к трактату «О сектах» *Псевдо-Леонтия*, гл. 7). Здесь *привходящее* трактуется как «имеющее бытие в ином (*ἐν ἑτέρῳ*), то есть в сущности (*ἐν τῇ οὐσίᾳ*)».

<sup>77</sup> *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 1441A<sub>9</sub>–1444A<sub>7</sub>; русский перевод: [*Преп. Иоанн Дамаскин*] Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. – М.: «Мартис», 1997. – С. 158–159 и другие.

Русский перевод *Д. Е. Афиногенова*: «...*ипостась* означает *кого-то* или *что-то* определённое, на что можно указать пальцем, а «*воипостасное*» – *сущность*. *Ипостась отличительными свойствами* определяет *лицо*. А определение «*воипостасное*» [показывает], что это *не привходящий признак*, имеющий существование в другом». – С. 158.

*Свящ. Василий Соколов*, отметим, трактат «Против яковитов» назвал в качестве наиболее яркого, с его точки зрения, примера «не только идейной, но вербальной» связи между *Леонтием Византийским* (у него, напомним, – *синтетическим*) и *преп. Иоанном Дамаскиным*. При этом, однако, он высказал и некоторое сомнение в отношении аутентичности трактата, выражая некогда бытовавшее–таки – и бытующее в настоящее время, полагаем, – мнение.

Автор, в частности, писал: «Подлинность данного сочинения, между прочим, сомнительна ввиду необработанности его языка и нестройности плана. В объяснение этого можно указать или на неумелую переработку этого сочинения в позднейшее время (как это делает наш патролог *архиепископ Филарет (Гумилевский)*: «Историческое учение об отцах Церкви». – Т. 3. – С. 202), или же, ещё лучше, на необработанность его самим автором, по той или другой причине не успевшим отделать своё произведение». – *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 175–176. – Прим. 10.

<sup>78</sup> *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 58–59.

Касаясь, в частности, вопроса о близком идейном и вербальном сходстве трактата «De Sectis», теперь уже атрибутируемого *Леонтию Схоластикю*, или *Псевдо-Леонтию*, с опусами *Феодора Раифского*, автор пишет: «Здесь мы можем сослаться ещё на сохранившийся славянский пе-

ревод сочинения «*Феодора, пресвитера Раифского*, о сущности и естестве» (то есть сочинения **τίς φύσις καὶ οὐσία**; ‘Что есть природа и сущность?’). И далее следует ссылка: «Святославов Изборник 1073 года. – № 31 Московской Синодальной библиотеки, л. 223–236».

Затем паче чаяния и к вящему утешению всех взыскующих истины, автором вольно приводится скомпилированный фрагмент из упомянутой главы Изборника 1073 года «**Ⲙ** **ВЪСОБЛЕНІЕМЪ**»: л. 235c13–236a14; Cod. Coisl. No. 120. – P. 204 (191) об.: «Есть [здесь] рассуждение о «*вособленном*» (sic! – то есть об **ἐνυπόστατον** ‘*воипостасном*’): оно «особно не строится, но в собствах видимо есть, якоже вид, рекше естество человеческо, в своем собстве не видится, но в Петре или Павле, или в прочих человеческих собствах, якоже человек от души и тела сложен, да ни душа едина наречется, но в собственном теле вособлена» (л. 235). – С. 58–59.

В передаче славянского текста современной кириллицей, отметим, здесь наблюдается весьма много неточностей. Приведём последний в оригинале и без купюр: «**ИСТОУВЪ ЖЕ ВЪСОБЛЕНО ІЕСТЬ**· **ИЛИ ІЕЖЕ О СОБѢ НЕ СЪСТОИТЪСА**· **НЪ О СОБСТВѢХЪ ВИДИМО ІЕСТЬ**· **ІАКОЖЕ ВИДЪ РЕКЪШЕ ІЕСТЬСТВО ЧЕЛОВѢЧЬСКО ВЪ СВОЕМЪ СОБСТВѢ НЕ ВИДИТЪСА**· **НЪ ВЪ ПЕТРѢ ТИ ВЪ ПАВЪЛѢ**· **И ВЪ ПРОКЪИИХЪ ЧЛѢЧЬСТѢХЪ СОБСТВѢХЪ**· **ИЛИ СЪ ДРУГЪИИМЪ РАЗЛИЧЪИМЪ ПО СЖШТІЮ НА ВЪСЕНѢКОІЕ РОЖДЕНІЕ СЛАГАЕМО И ІЕДИНО СЪВРЪШАИ СОБСТВО СЪЛОЖЕНО**· **ІАКОЖЕ СЕ ЧЛКЪ ОТЪ ДША ІЕСТЬ И ТѢЛЕСЕ СЪЛОЖЕНЪ**· **ДА НИ ДША ЕДИНА НАРЧЕТЪСА СОБСТВО НИ ТѢЛО НЪ ВЪСОБЛЕНО**· **А ІЕЖЕ ОТЪ ОБОІЕГО СЪВРЪШАЕМО ТО СОБСТВО ОБОІЖ**». – Л. 235b29–d25.

Как уже отмечалось, настоящий раздел «**Ⲙ** **ВЪСОБЛЕНІЕМЪ**» Изборника 1073 года восходит к главе XLIV «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина* «*О воипостасном*»: *S. Joannis Damasceni Dialectica* // *Migne*. PG. – Т. 94. – Col. 616A<sub>3</sub>–617A<sub>2</sub>; русский перевод: *Св. Иоанн Дамаскин*. Философские главы. Глава XLIV // Полное собрание творений *св. Иоанна Дамаскина*. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 90. – Перевод данной главы приведен выше: *здесь*, прим. 76.

Но главное, что следует отметить: *свящ. Василий Соколов* ссылается на соответствующий раздел Изборника 1073 года (л. 223–236) как якобы «на сохранившийся славянский перевод сочинения «*Феодора, пресвитера Раифского*, о сущности и естестве» (то есть сочинения **τίς φύσις καὶ οὐσία**; ‘Что есть природа и сущность?’). При этом, видимо, он отличает таковое от «имеющегося [у него] под руками сочинения «**Προπαρασκευή τις καὶ γυμνασία**» ‘Некое приуготовление и упражнение’», опубликованного *аббатом Минем*: PG. – Т. 91. – Col. 1484–1504. В действительности же это всего лишь две составные части одного трактата под общим кратким именованьем «**Προπαρασκευή**».

Вероятно, эти же сочинения, то есть **τίς φύσις καὶ οὐσία**; ‘Что есть природа и сущность?’ и **δογματικὸς λόγος περὶ τῶν καθ’ ἡμᾶς ὀρθῶν τῆς ἀληθείας δογμάτων** ‘Догматическое рассуждение о по нашему правых догматах истины’, «в некоторых кодексах приписываемые *Анастасию Синаиту*», в числе прочих в качестве различных опусов перечисляются «в *Notitia altera*, взятой *Минем* у *Мая*». – Там же. – С. 56. – Прим. 20.

В этом аспекте можно отметить и аналогичный подход к проблеме идентификации богословско–философских глав Изборника и со стороны *А. И. Сидорова*. Уже в 2003 году в предисловии к одному из изданий святоотеческих творений, в коем – в качестве приложения – помещён и выполненный им, к сожалению, не всегда корректный перевод трактата *пресвитера Феодора Раифского* «Предуготовление», предаваясь воспоминаниям о своих занятиях сим опусом «более десятка лет назад», автор писал: «...данный трактат также вошёл в состав «Изборника Святослава 1073 года». – *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – Предисловие. – С. 4.

В действительности же это не совсем так и даже совсем не так, что очевидно из выше сказанного. Если говорить в отношении богословско–философских глав Изборника, а именно о них только и можно говорить в связи с именем *пресвитера Феодора Раифского*, то в данном случае ошибка просто элементарна. Здесь из двадцати глав *преп. Максиму Исповеднику* приписываются три (первая и две последние). Однако авторство святого отца, как мы видели, по существу

или вовсе не подтверждается, или, согласно даже такому энтузиасту, как **А. И. Сидоров**, принимается с такими оговорками, что лучше бы о нём не упоминалось и вообще.

Именем же **Феодора Раифского** надписана всего лишь одна, вторая глава: «**Феодора, пресвитера Раифского**, о тех же» (то есть о *сущности* и *естестве*). Далее же следуют главы *просто безымянные*. Но именно по надписанию одной из них отдельные исследователи, как видим, склонны рассматривать всё или почти всё в совокупности в качестве некоего оригинального философского трактата, целиком принадлежащего перу упомянутого древнего автора. Как раз это и утверждается **А. И. Сидоровым** в приведённом выше его собственном высказывании.

Интересно отметить, что ранее **А. И. Сидоров** высказывал ту точку зрения, согласно которой богословско–философские главы Изборника года квалифицировались как «обширные эксерпты из произведений **Феодора Раифского**». – **Сидоров А. И.** Некоторые замечания по поводу изучения «Изборника Святослава 1073 г.» // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исследования. 1985 / Отв. ред. А. П. Новосельцев. – М., 1986. – С. 197.

Прогресс, как видим, налицо. Однако же отнюдь не в ту степь.

Рукописная традиция трактата «**Προπαρασκευή**», принадлежащего авторству **Феодора Раифского**, восходит к X веку. Полностью он опубликован лишь в 1938 году **Францем Дикампом**: **Diekamp F.** *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* – Roma, 1938. – S. 173–222. Русский перевод «Предуготовления», к сожалению, как уже упоминалось, не всегда корректный, предложен как раз **А. И. Сидоровым**: **Преп. Анастасий Синаит.** Избранные творения. – М., 2003. – Приложение II. – С. 371–458.

Трактат **Феодора Раифского** состоит из двух частей: догматико–полемической, или ересеологической, и богословско–философской, или терминологической. Именно с последней и отождествляются соответствующие, – за исключением первой и двух последних, – богословско–философские главы, вошедшие в греческий протограф Изборника 1073 года, а затем и в сам Изборник.

В действительности же, – как показывает сравнительный текстологический анализ, – богословско–философские главы Изборника 1073 года представляют собой отнюдь не оригинальное цельное произведение, а элементарную компиляцию, в основании которой – непосредственно или опосредованно – лежат «Диалектика» и другие творения **преп. Иоанна Дамаскина**, «Приуготовление» **Феодора Раифского**, в его терминологической части и весьма фрагментарно, и, несомненно, другие древние источники, отнюдь не идентифицированные до сего дня. – См., в частности, по вопросу: **Юрченко А. И.** Изборник 1073 года: интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. – № 2. – М., 1988. – С. 75–90.

<sup>79</sup> **Свящ. Василий Соколов.** Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 59.

<sup>80</sup> Русский перевод: **Св. Иоанн Дамаскин.** Философские главы. Главы XLIV, XLV // Полное собрание творений **св. Иоанна Дамаскина** / Перевод Н. И. Сагарды. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 90; см. также с. 81, 87, 89; в статье **диакона Сергея Говоруна** наблюдается, по всей вероятности, не создаваемое самим автором дублирование одного и того же – последнего – фрагмента из главы XLIV под разными союзами и с разными фокусами, то есть с одновременным использованием различных традиций перевода: *корректной* и *некорректной*, даже нумерация глав у него почему–то двойится. – См.: **Диакон Сергей Говорун.** К истории термина **ἐνυπόστατον** ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 661, прим. 36; 665, прим. 54; см. здесь, прим. 76.

В указанном русскоязычном издании, отметим к тому же, название главы XLIV отличается от такового в греческом оригинале: вместо **Περὶ ἐνυποστάτου** имеем «**Об ипостасном**». Подобное несоответствие наблюдается и в других местах перевода **Н. И. Сагарды**. Сему – по недоразумению – чрезвычайно рад **диакон Сергей Говорун**. По его словам, «здесь **Н. И. Сагарда** верно переводит слово **ἐνυπόστατον**, как «**ипостасное**». Да и сам наш автор, в принципе и в тенденции, склонен к тому же, да традиция (он называет её «практикой») мешает. Уже самое первое



примечание в его статье гласит: «Хотя *ἐνυπόστατον* более правильно переводить как *‘ипостасное’*, для практического удобства мы переводим его как *‘воипостасное’*. Вольнодумство в данном случае объясняется слепым следованием некорректным по существу и в частности концептуальным интервенциям *Б. Дейли*. Правда, если верить самому эпигону, по мнению сего «ведущего специалиста по *Леонтию Византийскому*», «слово *ἐνυπόστατον* ... следует переводить не как *‘воипостасное’*, но как *‘ипостасное’*» лишь в контексте «*приведённого выше* фрагмента», то есть фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан», *а не вообще*. Однако временами его ярый последователь вместе с *Н. И. Сагардой* преступает означенные пределы, приводя примеры с подменой термина (в переводе, вероятно, последнего), в частности, из *Иоанна Дамаскина*. – См.: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* *‘воипостасное’* // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 655, 659, 664, прим. 51, 52; в одном и том же фрагменте из «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина*, по неидентифицированному счёту – из главы 45, по *Миню* и *Сагарде* – XLIV (см. выше), *Говорун* использует то термин «*воипостасное*» (С. 661), то таковой «*ипостасное*» (С. 665), аналогичное наблюдается и в других случаях (С. 665).

<sup>81</sup> *Пейчев Б.* Философский трактат в Симеоновом сборнике. – Киев: «Наукова думка», 1983. – С. 43–44, 48–49, 89–90, 92 и другие.

*Божидар Пейчев*, излагая измышленную эфемерную версию с очевидно дефектной аргументацией, в частности, пишет: «...в свою «Диалектику» – это обнаруживается и в греческом оригинале, и в древнеболгарском переводе – *Иоанн Дамаскин включил полностью философский трактат Теодора* (sic!), нигде не упоминая имени автора его, то есть представил его как свой текст...»; «Диалектика» *Иоанна Дамаскина* содержит в себе в качестве теоретического заимствования труд *Теодора* (sic!) *целиком, ... во всех его частях*». – С. 43–44, 89.

Чтобы убедиться *в обратном*, достаточно просто *объективно* сравнить указанные памятники. *Б. Пейчева* не смущает даже то, что в сохранившихся списках собственно трактата *Феодора Раифского* в его терминологической части нет нескольких параграфов, которые имеются, однако, в «Диалектике», а также в переводном древнеславянском Изборнике 1073 года.

При этом болгарский исследователь и компилятивные богословско–философские главы в последнем считает неким единым трактатом и по авторизирующему надписанию, собственно, лишь одной из них полагает возможным утверждать, будто этот виртуальный трактат «целиком принадлежит *Теодору, пресвитеру Раиуискому*». – С. 55. – Посему и «избыточные» главы он также приписывает своему подопечному «*Теодору*». Как говорится, не было ни гроша, да вдруг алтын.

При этом *Б. Пейчев* опирается на греческий Cod. Coisl. No. 120, по всей вероятности, относящийся к X веку. Однако последний представляет собой один из списков отнюдь не трактата «Приуготовление», а греческого флорилегия, лежавшего в основании утраченного древнеславянского переводного протографа Изборника 1073 года и имеет лишь *фрагментарное* соответствие с названным трактатом. При этом, однако, он включает в себя и многое другое, в том числе восходящее и к «Диалектике» *преп. Иоанна Дамаскина*, чего нет и никогда не было у *Феодора Раифского*. Об этом, полагаем, достаточно сказано и в других местах настоящей статьи.

<sup>82</sup> *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. – I. Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 475–476.

<sup>83</sup> Цит. по: *Грильмайер А.* Ук. соч. – С. 476, прим. 17.

Сам *А. Грильмайер*, отметим, пытался–таки вырваться из стеснявших его мысль пут *Б. Дейли*. «Однако, – протестовал он, – мы имеем ясное свидетельство того, что во времена *Леонтия* сохраняется и старое значение *ἐνυπόστατος* как *‘находящийся в самом себе’*, *‘имеющий свою собственную ипостась’*». При этом, к сожалению, он ссылается на считающийся таковым фальсификат: «Об этом говорят поддельные письма к *Петру Гнафею*, составленные в мона-

стыре акимитов (См.: *Collectio Sabbaitica*. – Ep. Felicis altera // АСО. – Т. III. – Р. 19–23). В этих письмах термин **ἐνυπόστατος** означает только то, что Слово обладает Своею собственной Ипостасью, так же как Отец и Святой Дух». И далее следует странное заключение: «Таким образом, **ἐνυπόστατος** означает ‘иметь действительное бытие’». – Там же. – С. 476.

В данном случае, полагаем, *А. Грилльмайеру* лучше было бы, – если не говорить о более древних авторитетах, – сослаться на *Иоанна Грамматика Кесарийского*, о котором он сам и писал, пресвитера *Памфила Иерусалимского*, *Евстафия Монаха*. *Иоанн Грамматик* как раз во фрагментах, четверть века тому назад перешедших к нему от *свт. Евлогия Александрийского*, и сопоставлял термины **ἐνυπόστατος** и **ὑπόστασις**, во избежание удвоения ипостасей предпочитая использование в христологии первого из них в значении *простого существования*. *А. Грилльмайер* же безо всяких к тому оснований пытался редуцировать его смысл вообще, как это он делает и теперь.

Интересна реакция редактора сборника исследований «Леонтий Византийский» на ремарку *А. Грилльмайера*: «Следует отметить, что в данных посланиях речь не идёт о христологии, поэтому странно было бы ожидать здесь встретить христологическое значение термина **ἐνυπόστατος**».

Вырваться из пут *Б. Дейли*, подчеркнём, пытался и *диакон Сергей Говорун*. Полагая, что, «по всей видимости, следует согласиться с *Дейли* в том, что *Лоофс* неверно истолковал упомянутый фрагмент из трактата *Леонтия* «Против несториан и евтихиан», он в то же время сопротивлялся, как ему казалось, глобальному иезуитскому влиянию: «Тем не менее – вопреки мнению *Дейли* – нам представляется корректной параллель между термином «*воипостасное*» и «*существующее в чём-либо*» (**ὑποστήναι ἐν**), которую подразумевал и *Лоофс*». И в качестве аргумента здесь привлекается *преп. Иоанн Дамаскин*. – *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина **ἐνυπόστατος** ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 660–661.

К сожалению, аргумент дефектен, ибо указанная формула, как уже неоднократно отмечалось, принадлежит не самому *Леонтию*, а критикуемому им оппоненту. Обращение же к авторитету *преп. Иоанна Дамаскина* – недопустимый анахронизм.

<sup>84</sup> Цит. по: *М. Д. Даулинг*. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 602–603; цитата несколько откорректирована; см. с. 605: аналогичный фрагмент из *Релтона* (Н. М. Relton).

<sup>85</sup> Цит. по: *М. Д. Даулинг*. Ук. соч. – С. 601.

<sup>86</sup> См.: *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 302.

<sup>87</sup> *М. Д. Даулинг*. Ук. соч. – С. 599–600; похоже, что инициатива сопоставлять термины **ἐνυπόστατος** и ‘*ипостасный*’ – отнюдь не местечковая.

<sup>88</sup> Там же. – С. 600, 601, 602; вполне возможно, полагаем, предположить, что *М. Д. Даулинг* в своих христологических воззрениях *симметричен*, как и его подопечный – *Леонтий Византийский*.

<sup>89</sup> Там же. – С. 602.

<sup>90</sup> Там же. – С. 595.

<sup>91</sup> См.: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина **ἐνυπόστατος** ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 655 и далее.

<sup>92</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина **ἐνυπόστατος** ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 657–658:

«Если кто-нибудь ... охарактеризует сущности (**οὐσίαι**) как *воипостасные* (**ἐνυποστάτους**), то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущ-

ность. Напротив, ипостась – это частное бытие, когда вместе с общим оно имеет также своё собственное [бытие]. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть *воипостасное*, в смысле ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом (*πρόσωπον*), но в том смысле, что она есть и существует».

Ср. перевод: *Медведев С. А. Воипостасное* в богословии неохалкидонитов // Материалы XIII ежегодной богословской конференции Православного Свято–Тихоновского богословского института. – М., 2003. – С. 24–25:

«А если кто–нибудь ... назовёт сущности *воипостасными*, то есть существующими, мы не будем возражать. Ибо ипостась в отношении бытия от сущности ничем не отличается, но общее бытие я называю сущностью, а частное, которое имеет помимо всеобщего и нечто собственное, ипостасью. И не потому мы называем нашу сущность во Христе *воипостасной*, что она имеет лицо и саму–по–себе определённую ипостась, но потому, что она есть и существует. Ибо иногда существующее является ипостасью, то есть сущностью, как было показано, которое ограничено отдельными особенностями, созерцаемыми в лице».

<sup>93</sup> Согласно *А. Грилльмайеру*, «nicht durch «Etwas–Sein» [das quid esse]». – *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glaube der Kirche. – Bd. II/2. Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert. – Freiburg im Breisgau; Basel; Wien: Herder, 1989. – S. 66.

<sup>94</sup> Ср. переводы данного фрагмента: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 657–658; *Медведев С. А. Воипостасное* в богословии неохалкидонитов // Материалы XIII ежегодной богословской конференции Православного Свято–Тихоновского богословского института (М., 2003. – С. 24–25; см. здесь, прим. 92).

Представляет интерес и комментарий каждого из авторов.

*Диакон Сергей Говорун*: «Как явствует из текста, *Иоанн Грамматик* под словом «воипостасное» подразумевает *существующее реально, подобно ипостаси* (?). В том же смысле (?) понимал «воипостасное» и другой богослов VI века *Леонтий Византийский*. Он так же, как и *Иоанн Схоластик*, использовал понятие *воипостасное* как синоним сущности, противопоставляя его понятию *ипостаси* (?). В частности, в трактате «Против несториан и еutihан» он даёт следующее *классическое определение воипостасного...*». – С. 658;

*С. А. Медведев*: «Прежде всего, *Иоанн* признаёт, что любой созерцаемый объект представляет собой сочетание как общего бытия (*сущности*), так и частного (*ипостаси*) (?). Однако к человечеству Христа он отказывается прилагать это правило. По всем правилам (!) оно тоже должно быть *ипостасью*, но вместо этого он предлагает называть его не *ипостасью*, но *воипостасным*, явно соотнося его с первым значением, «существующее».

Но что подобное именование означает с позиции мышления, как нам мыслить это бытие, какими аналогиями пользоваться? *Иоанн* явно пытается использовать *воипостасное* как возможность для объяснения отсутствия у человеческой природы Христа *человеческой ипостаси*, но совершенно не проясняет вводимый им термин. Попытка объяснить православие Халкидонского ороса с помощью «воипостасного» у *Иоанна* явно не очень удачна, ведь от логического аргумента нельзя избавиться, только сменив название, нужно ещё и пояснить сущность замены и обосновать её. У *Иоанна* этого нет». – С. 25.

По поводу первого комментария уже говорилось. Что касается толкования *С. А. Медведева*, то здесь и говорить ничего не требуется, настолько он инфантилен и абсурден. Автор, вероятно, просто–напросто за введённой купюрой не заметил, что фрагмент начинается со слов: «Итак, если некто, согласно сему [прежде данному] определению, назовёт *сущности* (*τὰς οὐσίας*) [во Христе] *воипостасными* (*ἐνυποστάτους*) ...». То есть речь здесь идёт не о человечестве Христа, как сие мнится *С. А. Медведеву*, а о каждой из двух природ, Божественной и человеческой. И почему это человечество Христа «по всем правилам» (?) должно быть *ипостасью*? А что же–таки понимается под *ипостасью*? То *частное*, что прилагается к *общему*, то есть

*сущности*? Может быть, автор сможет подтвердить этот абсурд, прибегнув к помощи каппадокийской терминологии? Да этого, собственно, и не требуется. Ведь сам понимаемый *Иоанн Грамматик* явно подсказывает, что *сущность* характеризуется *общим бытием*, а *ипостась вместе с общим бытием имеет и нечто особенное*. Как видим, *ипостась* отнюдь не есть некое *частное*, особая онтологическая реальность, что присовокупляется к *сущности*. Так что сочетаются *не сущность и ипостась*, ибо *ипостась* уже и сама по себе есть *сущность*, но *сущность с особенностями*. Такова терминология и онтология каппадокийцев...

<sup>95</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατος* ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 657–558.

<sup>96</sup> Там же. – С. 658.

<sup>97</sup> См.: *Лурье В. М.* История византийской философии. – СПб.: Аxiōma, 2006. – С. 159–160.

По словам сего автора, «ещё к середине XX века (в результате полувековой работы нескольких учёных) из корпуса сочинений, дошедших по-гречески под именем *Леонтия Византийского* (sic!), был выделен корпус сочинений другого богослова – *Леонтия Иерусалимского*. Различие между двумя *Леонтиями* очень значительное, поскольку *Леонтий Иерусалимский* не имел никакого отношения к оригенизму и, по сути дела, именно он сформулировал одно из главных положений православной христологии VII века. ...За вычетом произведений *Леонтия Иерусалимского*, в корпусе *Леонтия Византийского* остаётся обширный трактат «Против *евтихиан и несториан*» (sic!) (основное его произведение) и ещё некоторые тексты, среди которых выделяется обширный трактат, известный под издательским названием «De Sectis» («О сектах»), написанный, в основном, в эпоху Пятого Вселенского Собора. *М. Ван Эсбрук* изучил древний грузинский перевод трактата, восходящий к более ранней, чем дошедшая греческая, редакции оригинала. Это позволило атрибутировать основу *трактата Леонтию Византийскому* и датировать её 543–551 гг., хотя даже оригинал грузинской версии является плодом вмешательства более позднего редактора. Тогда получается, что *Леонтий Византийский* был современником Собора 553 г. и, возможно, пережил его. Автор и/или редактор «De Sectis» находится в той самой «партии», которая была вынуждена признать этот собор, но осуждение «трёх глав» он считает несправедливым и даже отрицает искренность *Юстиниана* при этом осуждении. Как бы то ни было, автору трактата «Против еutihian и несториан» (sic!) как стороннику *двухсубъектной христологии* это осуждение понравиться не могло».

<sup>98</sup> См.: *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 243–246, 248, 430, 446; автор отмечает, что и «у [самого] *Ефрема [Антиохийского]* совсем нет самого характерного для леонтиевой христологии термина *ἐνυπόστατος* (ἕνωσις) ‘*воипостасное (единство)*’». – С. 248.

В Патрологии *Миня* сохранился один небольшой фрагмент, озаглавленный: «Святого *Ефрема*, архиепископа Антиохийского, из третьей главы об Иоанне Грамматике и [Халкидонском] Соборе», который, по всей вероятности, входил в «Апологию Халкидонского Собора и тома святого Льва» *Амидянина*, сохранившуюся лишь фрагментарно. – *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 2109 В3–10.

По словам *А. И. Сидорова*, «*Иоанн Грамматик* был предшественником *св. Ефрема* в защите Халкидонского Собора, и можно предположить, что антиохийский святитель развил ряд его богословских положений». Далее автор отсылает читателей к своей статье: *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник, 49 (1988). – С. 81–99.

Согласно *А. И. Сидорову*, *св. Ефрем* «решительно отвергает всякую мысль о какой-либо возможной *симметрии* между двумя естествами [во Христе]: природа Бога Слова всегда (естественно и после Вочеловечения) является совечной и единосущной Отцу, но плоть Христа не обладала существованием до момента соединения со Словом. В этой связи *св. Ефрем* отводит обычный упрек в несторианстве (о существовании двух лиц и двух ипостасей во Христе), кото-

рый монофизиты обычно бросали православным и который зиждился на тезисе, что не бывает вообще «неличной и непостасной природы» (*φύσις γὰρ οὐκ ἔστιν ἀπρόσωπος οὐδὲ ἀνυπόστατος*). Подрывая данную основу монофизитской аргументации, *св. Ефрем* указывает, что существуют «естества», которые совсем не обязательно предполагают наличие «лица». Таковыми, например, являются «естество воды» (*φύσις ὕδατος*), «естество гнева» (*φύσις ὀργῆς*) и т. д.; также мы говорим, что каждый из людей обладает и естеством души, и естеством тела, но никому не приходит в голову высказываться о «лице (ипостаси) души» или о «лице (ипостаси) тела».

«Естественным следствием этих рассуждений *св. Ефрема*, – заключает автор, – было бы учение о «*воипостазировании*» человеческой природы в Ипостась Бога Слова (или учение о «*воипостасном*»), какое развивали его современник *Леонтий Византийский*, а позднее – *преп. Максим Исповедник*, но в сохранившихся фрагментах и в реферате [патриарха] *Фотия* оно отсутствует. Но по крайней мере сама идея *воипостасного* намечается, тем более, что данное понятие обычно находится в связи с теорией «*сложной ипостаси*», которая, как было сказано выше, имеется у *св. Ефрема*».

В примечании *А. И. Сидоров* в качестве изложения «общего смысла» учения *Леонтия Византийского* о *воипостасном* по отношению к Лицу Иисуса Христа предлагает читателям цитату, как уже отмечалось, из *заведомо некорректного* в этом отношении – иногда и по меркам самого автора – сочинения *свящ. Василия Соколова* «Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды» (1–е изд.: Сергиев Посад, 1916. – С. 317–318). – См.: *Сидоров А. И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский: Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // *Преп. Анастасий Синаит*. Избранные творения. – М., 2003. – Приложение I. – С. 343–344, 366–367.

<sup>99</sup> См.: *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 248, 429–449; по словам автора, и сам «*Юстиниан* не употребляет и даже не упоминает самого главного и характерного для христологии *Леонтия* термина: *ἐνυπόστατον ‘воипостасное’*. Правда, *Юстиниан* очень близко подходил к этому термину. Этот термин ему как бы сам напрашивался, ... и мысль, и выражение автора равнозначны с *ἐνυπόστατον ‘воипостасным’*, тем не менее он его не употребляет, хотя термин *ἀνυπόστατον ‘неипостасное’* у *Юстиниана* встречается...».

<sup>100</sup> См: *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 248, 438–439; см. *здесь*, прим. 98, 99.

<sup>101</sup> *Justiniani Imperatoris Confessio rectae fidei: Adversus Tria capitula* // *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1011В<sub>13</sub>.

*Император Юстиниан* в «Исповедании правой веры» писал: «Человеческая природа Христа не считается самостоятельной и не имеет собственной ипостаси, но она получила начало существования в Ипостаси Логоса (*ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει*)». – Col. 1011В<sub>11–14</sub>.

*Свящ. Василий Соколов*, из монографии которого заимствован, – правда, не точный, – перевод фрагмента, отмечает: «...христология *Юстиниана* вместе со всей её терминологией совершенно совпадает с учением *Леонтия*. Но она заимствована не у последнего, а у *свт. Кирилла*, это ясно само собой. *Юстиниан* не употребляет и даже не упоминает самого главного и характерного для христологии *Леонтия* термина: *ἐνυπόστατον ‘воипостасное’*. Правда, *Юстиниан* очень близко подходил к этому термину. Этот термин ему как бы сам напрашивался». Далее следует приведённый выше фрагмент. Затем читаем: «Здесь и мысль, и выражение автора равнозначны с *ἐνυπόστατον ‘воипостасным’*, тем не менее он его не употребляет, хотя термин *ἀνυπόστατον ‘неипостасное’* у *Юстиниана* встречается...». – *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 438–439.

В примечании 34 к фрагменту из «Исповедании правой веры» *императора Юстиниана* указана параллель в трактате *Леонтия Иерусалимского* «Против несториан»: *Contra Nestorianos*, II. 14 // *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 1568A<sub>2-5</sub>: «Мы говорим, что человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (*οὐκ ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστήναι*), но с самого начала существует в Ипостаси Логоса (*ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφειρημέναι*)». – Цит. по: Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 523.

Ср. фрагмент из «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина*: *Dialectica*, XLIV // *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 616B<sub>14</sub>–617A<sub>2</sub>: «...плоть Господа, не существовавшая сама по себе ни в малейший момент времени (*μὴ ὑποστάσα καθ' ἑαυτὴν*), есть не ипостась, а скорее нечто *воипостасное* (*ἐνυπόστατον*). Ведь она существует *в Ипостаси* Бога Слова (*ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη*), будучи воспринята Ею, и Её и имела, и имеет (своею) ипостасью». – Ср. рус. перевод: [*Св. Иоанн Дамаскин.*] Полное собрание творений *св. Иоанна Дамаскина*. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 90; см. также с. 81, 87, 89; ср.: *Диакон Сергей Говорун*. Ук. соч. – С. 661, 665; см. также фрагмент из «Точного изложения православной веры»: *De fide orthodoxa*, III. 9 // *Migne. PG.* – Т. 94. – Col. 1017B<sub>1-7</sub>: «Плоть Бога Слова не существовала самоипостасно (*οὐ γὰρ ἰδιοσυστάτως ὑπέστη*) и не стала иной ипостасью помимо Ипостаси Бога Слова, но, в Ней обретя ипостась (*ἐν αὐτῇ ὑποστάσα*), скорее стала *воипостасной* (*ἐνυπόστατος*), а не самой по себе самобытной ипостасью. Посему [она] и не неипостасна, и не вводит в Троицу иную ипостась»: *οὐ γὰρ ἰδιοσυστάτως ὑπέστη ἢ τοῦ Θεοῦ Λόγου σὰρξ, οὐδὲ ἕτερα ὑπόστασις γέγονε παρὰ τὴν τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν, ἀλλ' ἐν αὐτῇ ὑποστάσα, ἐνυπόστατος μᾶλλον, καὶ οὐ καθ' ἑαυτὴν ἰδιοσύστατος ὑπόστασις γέγονε. Διὸ οὐδὲ ἀνυπόστατός ἐστιν, οὐδὲ ἕτεραν ἐν τῇ Τριάδι παρεισφέρει ὑπόστασιν*. – Ср. перевод данного фрагмента: *М. Д. Даулинг*. Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 611–612; см. с. 439, 661, 665.

<sup>102</sup> Во фрагментах, приписываемых *Иоанну Грамматику Кесарийскому*, имеются формулы: *ἐν μιᾷ ὑποστάσει*: *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 2952A<sub>13</sub>, 2953A<sub>3-4</sub>; *ἐν Χριστῷ τῶν δύο οὐσιῶν γέγονεν ἕνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον*: Col. 2952C<sub>3-4</sub>. Последний фрагмент возвращает нас к формуле Халкидонского ороса, но звучит более выразительно: «Во Христе совершилось единение в одну Ипостась и одно Лицо *двух природ*», то есть не *свойства* природ, а сами по себе *природы* соединяются «*в одну Ипостась и одно Лицо*».

<sup>103</sup> *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 251.

«Не кажется ли тебе, – вопрошает *Евстафий* своего оппонента, – что и после соединения нужно знать и называть две природы во Христе и именно *воипостасные* (*ταῦτα ἐνυποστάτους*)?» – *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 908B.

<sup>104</sup> *Pamphilus Hierosolymitanus*. *Panoplia dogmatica*, 7. 1; *Lampe G. W. H., D. D.* A Patristic Greek Lexicon. – Oxford, 1961. – P. 485/1. – Статья «*ἐνυπόστατος*».

<sup>105</sup> Ср. переводы данного фрагмента: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατον* «*воипостасное*» // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 657–658; *Медведев С. А.* *Воипостасное* в богословии неохалкидонитов // Материалы XIII ежегодной богословской конференции Православного Свято-Тихоновского богословского института. – М., 2003. – С. 24–25; см. *здесь*, прим. 92, 94.

Представляет интерес и комментарий каждого из авторов.

*Диакон Сергей Говорун*: «Как явствует из текста, *Иоанн Грамматик* под словом «*воипостасное*» подразумевает *существующее реально, подобно ипостаси* (?). В том же смысле (?) понимал «*воипостасное*» и другой богослов VI века *Леонтий Византийский*. Он так же, как и *Иоанн Схоластик*, использовал понятие *воипостасное* как *синоним сущности*, противопоставляя его понятию *ипостаси* (?). В частности, в трактате «Против несториан и еutihian» он даёт ... *классическое определение воипостасного*...». – С. 658.

*С. А. Медведев*: «Прежде всего, *Иоанн* признаёт, что любой созерцаемый объект представляет собой сочетание как общего бытия (*сущности*), так и частного (*ипостаси*) (?). Однако к человечеству Христа он отказывается прилагать это правило. По всем правилам (?) оно тоже должно быть *ипостасью*, но вместо этого он предлагает называть его не *ипостасью*, но *воипостасным*, явно соотнося его с первым значением, «*существующее*». Но что подобное именование означает с позиции мышления (!), как нам мыслить это бытие, какими аналогиями пользоваться? *Иоанн* явно пытается использовать *воипостасное* как возможность для объяснения отсутствия у человеческой природы Христа *человеческой ипостаси*, но совершенно не проясняет вводимый им термин. Попытка объяснить православие Халкидонского ороса с помощью «*воипостасного*» у *Иоанна* явно не очень удачна, ведь от логического аргумента нельзя избавиться, только сменив название, нужно ещё и пояснить сущность замены и *обосновать* её. У *Иоанна* этого нет». – С. 25.

По поводу первого комментария уже говорилось. Что касается толкования *С. А. Медведева*, то здесь, полагаем, и говорить ничего не требуется, настолько он инфантилен и абсурден. Автор, вероятно, просто-напросто не заметил, что фрагмент начинается со слов: «Итак, если нечто, согласно сему [прежде данному] определению, назовёт *сущности* (τὰς οὐσίας) [во Христе] *воипостасными* (ἐνυποστάτους)...» (видимо, помешала купюра!). То есть речь здесь идёт, прежде всего, не о человечестве Христа, как сие мнится *С. А. Медведеву*, а о *двух сущностях*, Божественной и человеческой. И почему всё-таки человечество Христа «по всем правилам» (?) должно быть *ипостасью*? А что же-таки понимается под *ипостасью*? То *частное*, что прилагается к *общему*, то есть *сущности*? Может быть, автор сможет подтвердить этот абсурд, прибегнув к помощи каппадокийской терминологии? Да этого, собственно, и не требуется. Ведь сам разумеваемый *Иоанн Грамматик* явно подсказывает, что *сущность* характеризуется *общим бытием*, а *ипостась вместе с общим бытием имеет и нечто особенное*. Как видим, *ипостась* отнюдь не есть некое *частное*, особая онтологическая реальность, что присовокупляется к *сущности*. Так что сочетаются *не сущность и ипостась*, но *ипостась* уже сама по себе есть *сущность*, но *сущность с особенностями*. Такова терминология и онтология каппадокийцев...

<sup>106</sup> В сборнике исследований «Леонтий Византийский» приводится, по словам редактора, «точный перевод» дефиниции из трактата «De sectis»: *Migne. PG. – Т. 86. – Col. 1240C<sub>12</sub>–D<sub>4</sub>*: «Следует знать, что *воипостасное*, или *ипостась* (τὸ ἐνυπόστατον ἦτοι ἢ ὑπόστασις), имеет двоякое значение. Иногда оно *просто сущее* (τὸ ἀπλῶς ὄν); согласно этому значению мы называем *воипостасными* (ἐνυπόστατα) и *привходящие признаки* (τὰ συμβεβηκότα), хотя они и имеют своё бытие в другом. Иногда оно обозначает и самосущее (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν), как, например, *индивиды сущностей* (τὰ ἄτομα τῶν οὐσιῶν), так что бывает, что *воипостасное* само по себе двояким образом называется *воипостасным*: поскольку оно есть [*просто*] *сущее* и поскольку оно есть *самосущее*, то есть, к примеру, Петр и Павел». – Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 304. – Прим. 133.

Не правда ли, весьма назидательное сопоставление: «τὸ ἐνυπόστατον ἦτοι ἢ ὑπόστασις»?

Интересно отметить следующее. *Свящ. Василий Соколов*, придерживавшийся ошибочной гипотезы о едином *синтетическом* авторе сочинений «Леонтиевского корпуса», сводил вместе и в их совокупности интерпретировал соответствующие сентенции из концептуально различных опусов. Естественно, он не преминул воспользоваться и приведённым выше определением из трактата «О сектах» и подобным из компиляции «Фрагменты», присовокупив его к остальным. В результате вывод оказался таким: «Итак, по терминологии *Леонтия*, ἐνυπόστατον «*воипостасное*» есть всегда *ипостась*...». И тут уж не выдержал даже редактор издания: «Это утверждение противоречит мнению автора, что *воипостасное* есть *среднее понятие* между *ипостасью* и *неипостасным*. Кроме того, *Леонтий* ясно говорит о многозначности этого термина, который может означать не только *самостоятельно сущее*, то есть *ипостась*, но и *просто сущее*, то есть указывать на *привходящие признаки*». – Там же. – С. 303–304. – Прим. 134.

Понятно, о каком *Леонтии* говорит *св. Василий Соколов*. Однако же интересно знать, о каком это *Леонтии* говорит редактор издания? Об авторе трактата «О сектах»? Или компиляции «Фрагменты»? Или о том и другом вкупе? Или вообще о синтетическом авторе *Corpus Leontianum*? И о каком таком *воипостасном* вещает он применительно к христологии? И как это *воипостасное*, как «*среднее понятие* между *ипостасью* и *неипостасным*», «может означать не только *самостоятельно существующее*, то есть *ипостась*, но и *просто существующее*, то есть указывать на *привходящие признаки*»? Возникающие дополнительно вопросы просим адресовать самому редактору.

<sup>107</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατος* ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 658.

<sup>108</sup> Там же. – С. 661; см. с. 659.

<sup>109</sup> См.: *Кросс Р.* – Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 632–633, 634–635.

«Как было показано в недавних исследованиях *Б. Дейли* и других, – пишет *Р. Кросс*, – интерпретация термина *ἐνυπόστατος* у *Леонтия Византийского*, предложенная *Лоофсом*, согласно которой этот термин следует понимать как «*воипостасный*», *ошибочна*. Несмотря на то, что интерпретация *Лоофса* не находит подтверждения в текстах, её можно считать имеющей значительные *теоретические преимущества* по сравнению с более точным переводом, таким как «*ипостасный*» или «*обладающий конкретным существованием*».

Как предполагает *Лоофс*, «*воипостасный*» можно использовать для различения между природами, обладающими самостоятельным существованием и им не обладающими: человеческая природа Христа, несмотря на её конкретную индивидуальность, не является *субъектом, лицом* (person), поскольку она существует *в другом*, – и таким образом она, вероятно, не ограничена от всех других индивидов так, как это бывает в случае с личностями.

Поэтому *новая* интерпретация термина *Леонтия* на первый взгляд представляется *теоретически бесперспективной*: христология *Леонтия* в основе своей противоречива и в любом случае ущербна по причине отрицания им самостоятельного существования человеческой природы Христа, что делает её уязвимой для обвинения со стороны монофизитов в том, что Халкидонская формула о двух природах на самом деле приводит к несторианству.

...*Лоофс* был прав, когда полагал, что понятие (тварной) ипостаси у *Леонтия Византийского* в конечном итоге характеризуется фактической независимостью от Слова. Единственно в чём ущербна концепция *Лоофса*, так это в том, что *Леонтий*, вопреки утверждению *Лоофса*, говоря об этом, никогда *не употребляет* технический термин «*воипостасный*»: то есть мы находим в «Эпилисисе» *Леонтия* новые элементы учения, но не терминологии. Не существует доказательств для предположения, что *Леонтий* когда-либо понимал под термином «*воипостасный*» нечто большее, чем просто «*реальный*» (есть известный отрывок в «Эпилисисе»: *Migne. PG.* – Т. 86. – Col. 1944C, – где *Леонтия* можно заподозрить в мысли о том, что человеческая природа существует ‘в’ Слове...»). – С. 632–633, 634–635.

<sup>110</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 600.

<sup>111</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина *ἐνυπόστατος* ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 661 и далее.

<sup>112</sup> Там же. – С. 662.

<sup>113</sup> Там же. – С. 663.

<sup>114</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 605.

По словам *Алоиза Грильмайера*, в книге *Д. Эванса* о *Леонтии Византийском* как *оригенисте* «присутствует множество ценных текстологических и исторических наблюдений, вооб-



ще не нуждающихся в пересмотре, однако сам тезис об оригенизме *Леонтия* неприемлем». – *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. – 1: Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 468–469. – Прим. 7.

<sup>115</sup> *Кросс Р.* – Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 649.

<sup>116</sup> Там же. – С. 649–650.

<sup>117</sup> *Свящ. Василий Соколов.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 255; см. варианты перевода указанного фрагмента в сочинениях *А. Грильмайера, М. Д. Даулинга* и *диакона Сергия Говоруна* в указанном сборнике исследований «Леонтий Византийский»: С. 476, 605, 661.

<sup>118</sup> *Свящ. Василий Соколов.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 454, 455, 457–458; см.: *Архиепископ Сергий.* Полный месяцеслов Востока. – Владимир, 1901. – Т. II. – С. 324.

<sup>119</sup> Формула, подобная таковой «ὕποστήναι ἐν τῷ Λόγῳ» и ещё более выразительная, в середине VI века практиковалась, в частности, *императором Юстинианом.* В трактате «Против монофизитов» он писал: «Человеческая природа Христа не считается самостоятельной и не имеет собственной ипостаси, но она получила начало существования *в Ипостаси Логоса* (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν)». – *Migne.* PG. – Т. 86. – Col. 1011 В<sub>11–14</sub>; цит. по: *Свящ. Василий Соколов.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 439; аналогичный фрагмент имеется в трактате *Леонтия Иерусалимского* «Против несториан»: *Migne.* PG. – Т. 86. – Col. 1568A<sub>3–5</sub> – и в «Диалектике», XLIV, *преп. Иоанна Дамаскина:* *Migne.* PG. – Т. 94. – Col. 616A<sub>1</sub>–617A<sub>2</sub>; русский перевод: Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 523, 661, 665; см. *здесь*, прим. 101.

<sup>120</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф.* Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 49–50, 81–82.

*Протопресвитер Иоанн Мейендорф*, в частности, писал: «Что касается халкидонского вероопределения, мнения по его поводу расходились. Консервативно настроенные монофизиты обвиняли его в отказе от терминологии *св. Кирилла.* Две природы для строгих последователей *св. Кирилла* по-прежнему означали два конкретных и различных существа. Тем не менее в халкидонском определении для обозначения единства Христа использован термин *ὑπόστασις*, который *св. Кирилл* предпочитал всем остальным. Это было *серьёзной уступкой* антиохийской партии, но толкование, которое многие халкидониты давали слову *ὑπόστασις* (считая его простым синонимом слова *πρόσωπον*), не могло убедить монофизитов в том, что Халкидон остался верным *св. Кириллу.*

Кроме того (и *Севир* это, конечно, отметил), халкидонское определение не использует выражение «*ипостасное единство*» (ἕνωσις ὑποστατική). Оно, разумеется, решительно настаивает на единстве Христа, и в нём вскользь употребляется слово «*единство*» (природ), но, строго говоря, термин *ὑπόστασις* обозначает здесь, подобно термину *πρόσωπον*, «точку, где сходятся особенности двух природ» (τῆς ιδιότητος ἐκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχουσης).

Следовательно, на Соборе не было сказано, что *ипостасью соединения* [Божественной и человеческой природ в Воплощении] *была предсуществующая Ипостась Логоса.* Для того, чтобы определение окончательно приобрело православное звучание (sic!), его следовало читать в контексте Кириллова богословия – именно в этом контексте оно и воспринималось соборным большинством. Тем не менее монофизиты отказались принять его. Тот факт, что строгие дифизиты, понимавшие халкидонский термин *ὑπόστασις* в антиохийском смысле, как «*πρόσωπον единения*», составляли большинство среди сторонников Собора в период с 451 по 518 год, не

подвигнул *Севира* и его учеников к примирению. ...реальный прогресс в диалоге с монофизитами появился только тогда, когда халкидонская партия согласилась *отождествить ипостась единения с предсуществовавшей Ипостасью Логоса*. Это отождествление позволило осознать подлинную неразрывную связь между учением *св. Кирилла* и Халкидоном. Представляется, что главная заслуга здесь принадлежит *Леонтию Иерусалимскому*, автору, писавшему между 532 и 536 гг., которого долгое время отождествляли с *Леонтием Византийским*. В действительности его христология радикально отлична от учения его тезоименитого современника...». – С. 49–50, 81–82.

Согласно несколько противоречивым и самопротиворечивым словам *А. Грилльмайера*, «в Халкидонском вероопределении нет попытки теоретического объяснения того, где во едином Христе обнаруживается *одна ипостась*; можно предположить, что в то время к этому и не стремились. *Формальное понятие ипостаси ещё не было соотнесено с единым Субъектом – Логосом*. Единый Христос был представлен как *сложная целостность*, рассматриваемая с точки зрения цели Воплощения и его результатов, в неслиянности двух природ и свойств каждой из них, которые, однако, соединились *в одно Лицо и одну Ипостась*.

Отцы *знали*, что всё событие соединения имело своей отправной точкой совершенного Логоса и Сына в Его предсуществовании. Тем не менее понятие *‘одной ипостаси’* было использовано не для этого, а для окончательного обозначения Того, Кто воспринял плоть и позволил, чтобы две природы познавались *‘в одной ипостаси’*.

Отталкиваясь от этого взгляда на одну конкретную Ипостась как *конечный результат (ἀποτέλεσμα)*, как говорит *Леонтий Византийский*), богословы стремились использовать выражение *‘одна ипостась’* применительно к предсуществующему Логосу, чтобы таким образом определить, как человечество Христа должно быть включено в это предсуществующее единство.

Где конкретно обнаруживается *‘одна ипостась’*? Что означает *‘ипостась’*, если она уже имеется в предсуществующем Логосе и в то же время должна включить в себя второе целостное существование, которое также является *природой (φύσις)* или *сущностью (οὐσία)*, хотя бы исторически конечной? И почему оно также не является *ипостасью*? Имея в виду Логос в Боге, как мы должны понять и определить *‘ипостась’*, чтобы не впасть в противоречие? Что происходит, когда целостная человеческая природа воспринимается в другую ипостась?». – *Грилльмайер А.* Христос в христианском предании. – 2: Леонтий Иерусалимский и его христология // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 515–516.

<sup>121</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 49, 48.

<sup>122</sup> См.: *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. – С. 180–181, 288–289.

*Проф. В. В. Болотов* более века тому назад, оставшись, однако, так и не услышанным, писал: «При неустановленности догматического языка великих отцов IV века *Кирилл* избрал для себя одну часть догматических их изречений и придавал мало значения другой части, с нею не тождественной. Вот почему он потребовал от *Нестория* не только твёрдого и ясного признания единства ипостаси, но и единства природы... К тому же свою полемику он повёл не только против того, что было ложного в системе *Нестория*, но не щадя и таких подробностей её, которые покоились на *православном* воззрении. В своём богословском направлении *Кирилл* не только дошёл до той черты, какую указал для выражения православной истины Собор Халкидонский, но и *перешёл эту черту*, сделал один *лишний шаг* в сторону будущего *монофизитства*. Следовательно, он стоял от *Нестория* далее и требовал от него больше отречения, чем это было нужно для защиты Православия». – С. 180–181.

Анализируя ход заседаний Халкидонского Собора, посвящённых обсуждению догматических вопросов, *проф. В. В. Болотов* обратил внимание на ситуацию, которая сложилась в связи с тем, что некоторыми соборными отцами, в частности – *Аттиком Никопольским (Иллирий-*

ским), было выражено пожелание о сличении «послания *Льва Великого* с третьим посланием *Кирилла к Несторию* (Τοῦ Σωτήρος), в котором помещены двенадцать анафематизмов».

«Это замечание было важно и характерно, – писал автор. – Каждый вселенский собор есть не только *догматический факт*, как орган, чрез который возвещается известная догматическая истина, но и *факт исторический*, с известными человеческими свойствами и действиями.

Если бы мнение *Аттика* было принято, – подчёркивается, – то, может быть, *истина открылась бы скорее и судьбы церковные были бы иные*.

Сущность вопроса заключалась вот в чём. Авторитет *св. Кирилла Александрийского* был бесспорен. Тирания *Диоскора* произвела то, что он был страшен даже для лиц, хотя бы вербально расходившихся с ним. Теперь усматривалось, что *Лев* расходится с *Кириллом*.

Если бы вопрос был поставлен открыто, как предлагал *Аттик*, то *нужно было бы пересмотреть всю догматическую деятельность Кирилла*, и тогда бы открылось, что *не всякая строка из сочинений Кирилла должна быть принимаема Церковью к сведению, а тем более к догматическому руководству*.

Следовало бы заявить, почему два его послания «Καταφλουαροῦσι» и «Εὐφραινέσθωσαν» должно считать нормальным выражением его учения. *Св. Кирилл* в своей полемике с *Несторием дошёл до крайностей*, так что их можно было допустить *только с ограничением*. Так, он не желал бы позволить *Несторию* разделить евангельских изречений на смиренные и высокие и отнесение первых к человечеству Христа, а последних к Божеству Его, тогда как сам в послании «Εὐφραινέσθωσαν» признаёт такое разделение.

На этой почве рассуждение вести было неудобно, и вот, по предложению *Аттика*, сановники отсрочили заседание по этому вопросу на пять дней, рекомендовав сомневающимся обратиться за разъяснениями своих недоумений к *Анатолию Константинопольскому* или к лицам, которых он укажет...». – С. 288–289.

В результате, – как, полагаем, и понятно, – в аспекте обычной в подобных случаях *икономии* вопрос был спущен *на тормозах*, и *судьбы церковные* оказались именно такими, а не иными.

<sup>123</sup> См.: *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. – С. 186, 338.

*Проф. В. В. Болотов* убедительно показал, что в действительности и по существу *Кирилл* придерживался *в христологии* отнюдь *не асимметричной точки зрения*, чуть ли не основоположником коей его без устали в языке провозглашают профаны. Он был сторонником, так сказать, *особой симметрии*, своего рода *моносимметрии*: «*ἐν τῷ ἐξ ἁμφοῖν*», *нечто единое – из двух природ, из двух ипостасей, двух лиц*. Именно она и легла в основание *ориентального*, как его обычно именуют, *монофизитского учения* и навсегда закрепились в нём.

*Св. Кирилл*, по *Болотову*, действительно «*сделал шаг в сторону будущего монофизитства*», и, добавим, отнюдь не один. По существу, он стал отцом – и является единственно таковым – соответственно, как это ни покажется странным, *симметричного*, вернее, *сложносимметричного монофизитства*: *единая сложная природа – из двух природ, единая сложная ипостась – из двух ипостасей, единое сложное лицо – из двух лиц*.

Колебания вероучительного характера в данном случае засвидетельствованы неоднократными соборами восточных в 431 году в Ефесе, затем в Тарсе и Антиохии, акты которых были скреплены двумястами (200) епископских подписей. *Иоанн Антиохийский* и его сподвижники «*низложили*, лишили сана *Кирилла, Мемнона* и семь других епископов», низведя их до положения мирян, и наложили отлучение на всех прочих его единомышленников. – Там же. – С. 221 и далее.

Характеризуя христологические воззрения александрийского архипастыря, сделавшего, по его словам, «*лишний шаг в сторону будущего монофизитства*», *проф. В. В. Болотов*, в частности, писал: «Основные черты учения *Кирилла* были следующие. Христос есть *ἐν τῷ ἐξ ἁμφοῖν*, «*нечто единое из обоих*»: «различны природы, сочетавшиеся в истинное единство, но один из

обеих Христос и Сын – не в том смысле, что различие природ уничтожено было вследствие единения» (из «**Καταφλυαρούσι**»). Но это «**ἐν τι τὸ ἐξ ἀμφοῖν**» называется им преимущественно «**μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη**».

Предполагается как факт, что Бог Слово есть совершенная *природа–ипостась*, и человек есть совершенная *природа–ипостась* (так как человечество Христово было бы полным отдельным человеком, если бы не было воспринято в единение с Богом Словом)... Но с момента единения Бог Слово и человеческая природа составляют (**ἀποτελεσασῶν**) *одно живое целое*, «*одну природу Бога Слова воплощённую*»...». – Там же. – С. 186.

И какая же это, скажите, *асимметрия: две природы–ипостаси* «сочетаются в истинное единство» и «один из обеих Христос и Сын»? Как *из двух природ–ипостасей*, Божественной и человеческой, может образоваться *одна Ипостась Логоса*, или же, в аспекте некорректной генетически *аполлинарианской* формулы, «*одна природа Бога Слова воплощённая*»? – См. по вопросу: *Андрей Диакон*. К проблеме эксцерпции **μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη** *Аполлинария Лаодикийского* // *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – С. 125–133.

Может быть, *протопресвитеру Иоанну Мейендорфу* было бы желательно, с целью придать Халкидонскому оросу «православное звучание», интрузировать в него и эту *аполлинаринскую* по происхождению и по интенции формулу, смысла вне *аполлинарианского* же контекста отнюдь не имеющую? Формулу, от которой, как и от 12–ти анафематизмов с *двумя ипостасями* в составе третьего послания (**Τοῦ Σωτήρος**) *св. Кирилла к Несторию*, Собор промыслительно и самым категорическим образом отмежевался. Это было засвидетельствовано и подтверждено, в частности, через восемь десятилетий после Халкидона *епископом Ипатием Ефесским*, председателевавшим на православно–монофизитских собеседованиях в Константинополе в 533 году. И, естественно, вкупе с ним и православными участниками собеседований.

Вполне *аналогична* и позиция *Севира Антиохийского*, который считается основоположником *монофизитской* доктрины. «В тончайшем отвлечении, в пределах чисто теоретического мышления, – пишет *проф. В. В. Болотов*, – ум человека может ставить перед собой естества во Христе так, как они были *до единения*. Тогда он представляет каждое из них не только в его особенностях, в его отличии и инаковости по физическому качеству, выделяющему его из ряда других естеств, ... но и мыслит его как *для себя существующее*, как **ὑπόστασις**, даже как бы лицо, **πρόσωπον**. Но когда ум представит, что эти естества сочетались между собою и притом так тесно, что получилась *одна ипостась*, тогда он не имеет права полагать, что и во всей реальности, **ταῖς ὑποστάσεσι**, эти естества, мыслимые им, как два **τῆ ἐπινοία**, суть два. Когда вследствие соединения получилась **μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη**, тогда для мысли кончается право поставлять на вид качественное различие сочетавшихся естеств, расставлять их, рассматривать их как особые, для себя существующие *ипостаси*, **διιστῶσι δὲ οὐδαμῶς**. Получается, таким образом, *единое естество*, но это же *единое естество Севира* называет и *ипостасию* и *лицом*. Он не допускает, чтобы естества, *из которых* [составился Христос], **τὰ ἐξ ὧν**, можно было считать и после соединения, называть их **δύο φύσεις** или **δυάς**. Считать можно лишь то, что имеет самобытность; считать – значит полагать *естество* как **ὑπόστασις**, или, что и *Севира* понимает как высшее выражение особенности, как лицо, **πρόσωπον**. **Δύο φύσεις** – это было бы то же, что и **δύο πρόσωπα**. **Δυάς** – это показывает не простое различие, **διαφορὰ**, а – **διαίρεσις**. После же соединения **διαίρειν** ‘разделять’ и даже только **σκοπεῖν** ‘усматривать’ две природы можно только **μόνη θεωρία τῆ φαντασία νοῦ**, потому что различать *естества* для *Севира* то же, что и различать *ипостаси*. В этом отвращении к цифре, к двойству, в этом положении: **μία φύσις** – выражается формальная сторона монофизитства *Севира*». – *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. – С. 338.

И как же здесь можно говорить, по *Мейендорфу*, будто «исходным моментом для христологии монофизитства было положение о *тождестве* предсуществовавшего Слова и Слова воплощённого»? Ведь, по *Севиру*, вопреки сему, в Воплощении соединились *две природы, две ипо-*

*стаси* и даже как бы два *лица*. Но не может же из соединения *двух реалий* возникнуть, извините, ... *одна из них*? Что это – своеобразное слияние, смешение или же нечто подобное? Такие чудеса, – по секрету, – возможны только что разве в ночь перед Рождеством – да и то у *Гоголя*.

<sup>124</sup> *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 42, 48; см. *здесь*, прим. 58, 75.

<sup>125</sup> Там же. – С. 81–82.

<sup>126</sup> *Болотов В. В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. – Т. IV. – С. 288.

<sup>127</sup> См. по вопросу: *Андрей Диакон*. Философические и теологические опыты. – М.: «Книга», 1991. – 125–252.

<sup>128</sup> См.: *Свящ. Василий Соколов*. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 288–289 и другие.

<sup>129</sup> *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. – 1: Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 467, 468, 469 и другие.

Приведём слова *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*: «Само собой разумеется, что *Леонтий [Византийский]* понимает под Ипостасью [Таинства] *не предсуществовавшую Ипостась Логоса*, но *Ипостась Христа*, возникшую в момент Воплощения, обнаруживающую себя в «сущностном единстве» с Логосом и «*составленную*» из природ, являющихся её *частями*. ...В любом случае *Леонтий* никогда не называет *Логос* «Субъектом» единства; этот «Субъект» всегда «*Христос*», чаще «*Господь*», Который, «явившись от Девы, назывался Богом и Сыном Божиим в Слове и по причине Слова». – *Migne*. PG. – Т. 86. – Col. 1301A». – *Meendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. – Washington, 1969; русский перевод: *Протопресвитер Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. – М.: ПСТБИ, 2000. – С. 72, 74. – Ср.: *здесь*, прим. 13.

Выше, в прим. 13, было прогнозировано раскрытие курьёза, связанного с переводом фрагмента из трактата *Леонтия Византийского* «Против несториан и евтихиан» Col. 1301A<sub>9-11</sub>. Ныне постараемся удовлетворить любопытство любознательных. В оригинале в Патрологии аббата *Миня* данный фрагмент составляет менее половины более обширного тезиса. Воспроизведём необходимую часть, несколько расширив её за счёт последних слов: «...ὁ ἐκ Παρθένου πεφηνὼς Θεὸς τε ἐκλήθη καὶ Υἱὸς Θεοῦ ἐν τῷ λόγῳ, καὶ κατὰ λόγον προσκυνεῖται τε παρὰ πάσης λογικῆς φύσεως...».

Не мешкая, приведём и латинский перевод фрагмента Col. 1302A<sub>9-12</sub>, принадлежащий, как, собственно, и перевод всего трактата, *Ф. Турриану* (XVI в.): «...natus ex Virgine, Deus, et Filius hominis in Scriptura vocatus est; et secundum Scripturam adoratur ab omni rationali natura...».

Очевидны, полагаем, некоторые нюансы. В греческом оригинале в выражении «*ἐν τῷ λόγῳ, καὶ κατὰ λόγον*» слова «*λόγῳ*» и «*λόγον*» начинаются со строчной «*λ*». Это означает, что здесь подразумевается нечто совсем иное, чем это видим в трансляции *протопресвитера Иоанна Мейендорфа*: «*в Слове и по причине Слова*». *Симметричный Леонтий Византийский*, думается, вряд ли мог позволить себе подобное *асимметричное* высказывание. Возражает против подобной интерпретации явочным порядком и издатель Патрологии: об этом свидетельствует строчная «*λ*». Нечто подобное наблюдается и выше, в Col. 1300B<sub>1</sub>: *λόγος θεῖος* «*божественное слово*». В тех же местах, где речь несомненно идёт о Логосе, Боге Слове, поставляется прописная «*Λ*».

Латинский перевод, – если даже выразить неподдельное удивление по поводу некоторой вольности здесь: *Filius hominis*, – посылно вспомоществует в уразумении истинного смысла сентенции: «...Рождённый от Девы в Писании именуется Богом и Сыном человеческим (греч.: Божиим), и, по Писанию, поклонение приемлет (поклоняем от) всякой разумной природы...».

В переводе **В. М. Лурье** фрагмент из трактата **Леонтия Византийского** «Против несториан и евтихиан», Col. 1301A, выглядит почти аналогичным образом: «От Девы явившийся Бог стал называться Сыном Божиим *в Логосе и согласно Логосу* (ἐν τῷ Λόγῳ καὶ κατὰ Λόγον)». – См.: **Лурье В. М.** История византийской философии. – СПб.: Ахиῶτα, 2006. – С. 160.

Справедливо утверждая, что христология **Леонтия Византийского** *симметрична*, в его не совсем корректной терминологической палитре – *двухсубъектна*: «**Леонтий Византийский** ... последовательно *различает Христа и Логоса*», **В. М. Лурье**, – естественно, как и *протопресвитер Иоанн Мейендорф*, – и в приведённых формулах: ἐν τῷ Λόγῳ καὶ κατὰ Λόγον – отнюдь не видит, однако, *ничего асимметричного*. Согласно его следующему затем заключению, «*Ипостась Христа, в Которой* происходит соединение двух природ во Христе, – отлична, таким образом, от *Ипостаси Логоса*». – Там же.

Несколько ниже **В. М. Лурье**, следуя по ошибочному пути, проторённому, в частности, *протопресвитером Иоанном Мейендорфом* и *Д. Эвансом*, в естественно вытекающем отсюда парадоксальном ключе пишет: «Богословские разработки **Леонтия Византийского**, как показала история, обогатят не столько его собственную *оригенистскую* традицию, сколько халкидонскую традицию противников оригенизма, хотя нельзя не признать, что высокий и вполне заслуженный спрос на его сочинения (?), стал ещё одним фактором укрепления как традиций *оригенизма* в целом, так и различных вариантов *двухсубъектных* христологий». – Там же. – С. 161

Вопреки этому, в частности, в формуле ἐν τῷ Λόγῳ ὑποσῆναι из «Эпилисиса» **Леонтия Византийского**, Col. 1944C, как мы помним, не принадлежащей самому древнему автору, протестанский учёный **Ф. Лоофс** вычитывал как раз и именно *асимметрию*, которую, как это ни странно, полагаем, для последователя *симметричного Мартина Лютера*, и глобализировал. – См.: **Грильмайер А.** Христос в христианском предании. – 1: Леонтий Византийский, главный свидетель халкидонской христологии // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 461.

В данном случае драматическую роль сыграло и то роковое обстоятельство, что **Ф. Лоофс** придерживался мифа, будучи и сам мифотворцем, о едином *синтетическом* авторе Corpus Leonianum, в который входили и сочинения *формально* считавшегося *асимметричным Леонтием Иерусалимского*. Именно *формально*, ибо чего только стоит использование им в обоих трактатах – «Против несториан» и «Против монофизитов» – библейского образа **Κυριακὸς ἄνθρωπος** «*Господний человек*» (Флп. 2, 11): **Migne**. PG. – Т. 86. – Col. 1468B, 1473C, 1540AB (ἐξ ἡμῶν ἄνθρωπος, ἄνθρωπος καθ' ἡμᾶς), 1556A, 1568A, 1809C, 1872B et cetera.

*Господний человек* (**Κυριακὸς ἄνθρωπος**: Col. 1468B<sub>10</sub>), *Господний человек из нас* (ἐξ ἡμῶν **Κυριακὸς ἄνθρωπος**: C<sub>9-10</sub>), Начаток нашего смешения, Первородный среди многих братьев от семени Авраама и Глава тела Церкви (тело Церкви – остаток человеческого смешения, иные потомки Адама), в Вочеловечении Бога Слова посредством срастворяющего Его единения с ним по ипостаси – по соприродности единства с Богом – воспринял в достояние себе в собственную свою природу богатство обожения и благодатные дары, преизлиянные на *Господнего человека из нас* в стяжании сим единства с Богом по природе. *Господний человек* – по плотяности – имеет *особую, собственную природу*, хотя и вселился в Божество, так же как *особую собственную природу* – по бесплотности – имеет и Бог Слово, вселившийся в плоть. – Перевод некоторых фрагментов см.: Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 302, 305, 383, 524, 528, 551 и другие.

Уже в сих воспроизведённых вкратце рассуждениях, полагаем, можно услышать, деликатно говоря, традиционные *симметричные* христологические мотивы. Если же быть откровенным, то здесь с очевидностью прослеживается *удвоение субъектов*. «*Господня человека*» нет даже у **Леонтия Византийского**. И то ли ещё можно будет обнаружить у **Леонтия Иерусалимского**.

Стоит лишь внимательно поискать. Посему, не закрывая вопроса, приглашаем всех остроумов поразмышлять над проблемой.

<sup>130</sup> *Кросс Р.* – Индивидуальные природы в христологии Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 632, 654.

После приведённых слов следует заключение самого *Р. Кросса*: «Таким образом, интерпретация учения *Леонтия*, предложенная *Леофсом*, в значительной степени верна, даже если (как это прекрасно известно и к тому же противоречит *Леофсу*) *Леонтий* не использует термин *ἐνυπόστατος*, когда он говорит о своей концепции относительно несамостоятельности существования [человеческой] природы»; и ещё: «Если моя гипотеза верна, она, вероятно, делает учение *Леонтия* более важным для последующей истории христологии... Таким образом, *Леонтий* был тем, кто подготовил почву для почти всей поздней христологической мысли относительно природы ипостасного существования, – как это предположил (хотя и на неверных основаниях) около столетия назад *Леофс*». [Фрагмент можно будет снять!]

<sup>131</sup> Там же.

<sup>132</sup> Как это ни покажется нашим ретроградам странным, прецедент подобного перевода фрагмента из трактата «Против несториан и евтихиан», однако–таки, существует. Он был открыт нами, к сожалению, лишь уже после того, как стало известно, так что же всё–таки следовало открывать. Правда, таковой перевод было несколько трудновато идентифицировать, поскольку и сам он нуждается в косметической коррекции, а о комментарии–то к нему уж и говорить не приходится. Перевод обретается в контексте упомянутого и неоднократно выше доклада *С. А. Медведева* «*Воипостасное* в богословии неохалкидонитов», представленного на XIII ежегодной богословской конференции Православного Свято–Тихоновского богословского института (ныне – гуманитарный университет) и опубликованного в Материалах конференции в том же 2003 году.

Цитируем перевод фрагмента полностью, исключив лишь конечные строки, к настоящему случаю прямого отношения не имеющие: «Не одно и то же ипостась и воипостасное, так же как различны сущность и всущностное. Ибо ипостась является чем–то [определённым], а воипостасное – сущностью. Ипостась – лицо, ограниченное характерными признаками, а *воипостасное* является *не сущим [самим по] себе, привходящим признаком*, который имеет бытие в другом, но не созерцается в самом себе. Таковы все качества, которые называются сущностными и сверхсущностными, которые не есть какая–нибудь сущность, то есть существующая вещь, но то, что созерцается относительно вещи, как цвет в теле и как знание в душе». – *Медведев С. А.* Ук. изд. – С. 25.

Итак, вот вам и прецедент: «...*воипостасное* является *не сущим [самим по] себе, привходящим признаком*, который имеет бытие в другом, но не созерцается в самом себе». Если применить небольшую косметическую правку, тезис будет выглядеть вполне прилично: «... *воипостасное* является *не сущим само [по себе] привходящим признаком*, который имеет бытие в другом, но не созерцается в самом себе».

Однако принимаемая за чистую монету предшествующая сентенция: «Ибо *ипостась* является чем–то [определённым], а *воипостасное* – сущностью» – не позволяет принять всерьёз в общем–то корректный последующий перевод: ведь смысл тезисов в том и другом отнюдь не совместим. Это и подтверждается собственным предельно абсурдным комментарием автора.

«Это место, – пишет *С. А. Медведев*, – является важным шагом в понимании *воипостасного*. Во–первых, как *воипостасное* здесь определяется *сущность*, которая состоит в диалектическом единстве (по *Гегелю* или же по *Марксу–Энгельсу?* – *Д. А.*) с ипостасью [ранее, напомним, автор говорил о том, будто «любой созерцаемый объект представляет собой сочетание как общего бытия (*сущности*), так и частного (*ипостаси*)». – *Д. А.*], поэтому–то [*сущность*] и называется *воипостасной*, то есть тем, что как–то с этой *ипостасью* связано. От значения «*существующее*» здесь нет и следа, а ведь ещё *Иоанн Грамматик* прилагал *воипостасное* с этим значением к чему угодно, а иногда использовал безо всякого определённого субъекта, просто

как «*нечто воипостасное*», то есть *существующее*. Во-вторых, здесь предлагается весьма ясная аналогия. *Воипостасное* по онтологическому статусу приравнивается к *акциденции* (sic!), которая, как мы помним, несамобытна, не может иметь бытия в себе, но только в чём-то самобытном или другом несамобытном. Оно [*воипостасное*] не является *природой* (sic!) или *ипостасью*, но, тем не менее, существует и неразрывно связано со своей *ипостасью*. Однако видна и слабая сторона этой аналогии. Знаменитый монофизитский богослов *Севир Антиохийский* тоже признавал бытие человеческого состава во Христе на уровне *свойства*. Против такой аналогии *Леонтия Севир*, надо полагать, не особенно и возражал бы, она целиком вписывалась в его христологическую концепцию. К сожалению, *Леонтий* нигде больше не пытается использовать термин «*воипостасное*». Вместе с тем, его влияние на последующую богословскую мысль очевидно, притом именно в понимании *воипостасного* как *свойства*. Например, *св. Анастасий Антиохийский* использует *воипостасное* только как предикат к *свойству*. *Преп. Анастасий Синаит* тоже называет *воипостасными свойствами*, притом только *ипостасные*, тогда как *общие свойства сущности* предпочитает называть «*всущностными*». Однако *преп. Иоанн Дамаскин* в своих «Философских главах» признаёт такое словоупотребление не вполне уместным». – Там же. – С. 25–26.

<sup>133</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина ἐνυπόστατον ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 657.

<sup>134</sup> Там же. – С. 657.

<sup>135</sup> Там же.

<sup>136</sup> Там же. – Прим. 19.

В прим. 19 на с. 657 к данному примеру дана ссылка: Ad imaginem Dei et ad similitudinem // *Migne*. PG. – Т. 44. – Col. 1340. Затем следует примечание редактора: «Подлинным автором этого трактата является *преп. Анастасий Синаит*. См.: Предисловие *Сидорова А. И.* к книге «Преподобный Анастасий Синаит. Избранные творения. – М., 2003. – С. 15».

В переводе *А. И. Сидорова* данный фрагмент выглядит примерно так: «Если же желаешь [право] любомудрствовать о своём образе и подобии Божию, любомудруй следующим образом: познай скрытого Бога не извне, а изнутри себя; узнай через *действительно существующие вещи* и исходя из троицы *в тебе* [Святую] Троицу, ибо эта троица, по сравнению со всеми другими свидетельствами закона и Писания, есть [свидетельство] наиболее несомненное и достоверное». – Там же. – С. 66.

Однако комментарий *А. И. Сидорова* отнюдь не соответствует мысли *Синаита*: «Судя по контексту, *преп. Анастасий* под «реальными доказательствами» (или, как в данном «Слове», под «*действительно существующими вещами*») понимает, скорее всего, данные духовного опыта, свидетельства которого бывают несомненными только в Церкви и в свете церковного Предания...». – Там же. – С. 66–67. – Прим. 2.

В действительности же древний автор *понимает* под сим «образ, отражённый в устроении души», ибо Бог устроил человека «таковым живым существом», чтобы он, «будучи по образу и подобию Божию, имел в себе образ и подобие, изображение и примеры Святой и единосущной Троицы и дабы, взирая на свой образ, отражённый в устроении души, ...не испытывал колебаний относительно таинства Троицы». И «подобно тому, как в душе одновременно и совместно существуют и разумная душа с разумом, который в ней, и животворящий, образующий и наполняющий [всю её] дух, так и [Бог] – одновременно есть Отец, есть Бог Слово с Отцом, есть Сын с Отцом и есть Дух с Сыном и Отцом». – Там же. – С. 67–68, 64.

<sup>137</sup> *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина ἐνυπόστατον ‘*воипостасное*’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 656.

<sup>138</sup> Там же. – С. 655. – Прим. 7.

См.: Eriphanii Adversus Octoginta Haereses (Panarium sive Arcula). Haeres. LXXII, XII // *Migne*. PG. – Т. 42. – Col. 397B<sub>12-14</sub>; русский перевод: *свт. Епифаний Кипрский*. На восемьдесят



ересей так называемый Панарий, или Ковчег // Творения святого Епифания Кипрского. – Ч. IV. – М., 1880. – С. 278, 292.

<sup>139</sup> См. *здесь*, прим. 13.

<sup>140</sup> *Даулинг М. Д.* Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 598.

<sup>141</sup> *S. Joannis Damasceni* Dialectica, XLIV // *Migne*. PG. – Т. 94. – Col. 616A<sub>1</sub>–617A<sub>2</sub>; ср. русский перевод: [Св. Иоанн Дамаскин.] Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 90, см. также с. 76, 80.

В примечании 31 к главе XLIV «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина* в Патрологии *аббата Миня* (Col. 615–616) приведено определение *воипостасного* из Collectaneis, cap. 27, *Леонтия* (в прим. 29 к главе XLII «Об ипостаси...» (Col. 611–612) имеется ссылка на те же Collectaneis *Леонтия*, но при этом добавлено: mss. Contra Severianos, cap. 27, а также дана отсылка к трактату «О сектах» *Псевдо-Леонтия*). Здесь *привходящее* трактуется как «имеющее бытие в ином (ἐν ἑτέρῳ), то есть в сущности (ἐν τῇ οὐσίᾳ)».

В статье *диакона Сергия Говоруна*, отметим, наблюдается, по всей вероятности, не осознаваемое самим автором дублирование в различном объёме и в различной трансляции последнего фрагмента из главы XLIV «Диалектики» *преп. Иоанна Дамаскина* со ссылкой на некое не идентифицированное издание греческого текста: Dialectica, 45. – См.: *Диакон Сергей Говорун*. К истории термина ἐνυπόστατον ‘воипостасное’ // Леонтий Византийский: Сборник исследований. – М., 2006. – С. 661: «Плоть Господа...» и 665: «Кроме того...». – Прим. 36 и 54.

<sup>142</sup> *S. Joannis Damasceni* Dialectica, XXIX // *Migne*. PG. – Т. 94. – Col. 589B<sub>7</sub>–C<sub>5</sub>; ср. русский перевод: [Св. Иоанн Дамаскин.] Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. – Т. I. – СПб., 1913. – С. 81.

<sup>143</sup> Там же. – Col. 612A<sub>13</sub>–B<sub>6</sub>; ср. русский перевод: Там же. – С. 89.

<sup>144</sup> См.: Творения преподобного отца нашего Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова и Д. Е. Афиногенова. – М.: «Мартис», 1997. – С. 158; см. *здесь*, прим. 77.

<sup>145</sup> *Аристотель*. Категории. – М., 1939. – С. 10, 23–25.

*АНДРЕЙ ДИАКОН*

*Учёный должен по своей части знать все теории  
и при этом не забывать, что все они – вздор  
(как оговариваются во всех французских курсах физики и химии).  
А. И. Герцен*

*J.-P. Migne*. PG. Т. 86. – Paris, 1865. – Col. 1268–1396, esp.