

Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении

1. Введение

Христианское учение о человеке как существе, состоящем из души и тела, которые разделяются, но потом соединяются, доставило немало проблем для всех тех, кто пытался переосмыслить его в тех или иных традициях греческой философии. С одной стороны, нельзя было согласиться с мнением крайних материалистов о полном уничтожении человеческой личности после ее смерти. С другой стороны, нельзя было согласиться и с платониками, усваивавшими личностную идентичность человека исключительно душе и низводившими роль тела до, своего рода, одежды, если не прямо тюрьмы души. Несмотря на очевидную отделимость тела от души, сам факт признания его необходимости для полноты человеческой личности в богословии ставил вопрос о воскресении, который в философии оборачивался вопросом об идентичности воскресшего тела телу умершему. Известная сцена с воскрешением сухих костей в пророчестве Иезекииля (Иез. 37), а также евангельские тексты, включая чудо о воскрешении Лазаря и само воскресение Христово, говорили недвусмысленно о воскрешении тех же самых тел. Но явления воскресшего Христа, проходившего через закрытые двери и вознесшегося на небо, говорили также и о новых свойствах воскресших тел. Кроме того, новый союз души и тела после их временного разлучения в смерти должен был стать вечным и неразделимым, то есть не таким, каким он был в первый раз. Воскресение тела оказывалось поэтому изменением тела. Но где есть изменение, там всегда возникает вопрос о критериях идентичности — вопрос о том, на каком основании мы считаем измененное тождественным тому, что было.

А вопрос о тождественности уже не является вопросом чисто богословским. Сам по себе, он принадлежит к области философской антропологии — в том смысле, в каком можно называть антропологией всякое философское учение о человеке.

Как ни странно, центральный вопрос христианской антропологии — вопрос о том, что составляет идентичность человека, — остается нерешенным применительно к Иоанну Филопону. Нет недостатка в общих словах на тему его антропологических представлений, пусть даже и подкрепленных цитатами из его трудов. Но обычно авторы таких сочинений, среди которых мне приходится назвать и самого себя,¹ не дают объяснения *всех* релевантных цитат из сохранившихся, целиком или фрагментарно, сочинений Филопона. О единственном исключении из этого правила — исследователе, связавшем антропологию Филопона с его физикой, — мы поговорим ниже.

2. Антропология Иоанна Филопона: этапы развития

Иоанн Филопон едва ли не всю свою сознательную жизнь был христианином, но только в 529 году публикацией труда против Прокла — учителя своего учителя Аммония — обозначил свой разрыв с платонизмом в философии. До этого времени он уже успел снискать себе репутацию философскими трудами (в жанре комментариев к Аристотелю), где, в частности, успел сформулировать свои антропологические воззрения.

Памятником этого самого раннего периода антропологических воззрений Филопона является его толкование на трактат Аристотеля *О душе* (512–517)², основанный на конспектах его учителя Аммония. Вопрос о человеческой идентичности в нем не ставится эксплицитно, так как Аристотель не дает повода для обсуждения вопроса о воскресении. Тем не менее, авторская концепция соотношения души и тела включает платоновскую идею о предсуществовании душ, а также духовного и нематериального тела, осуществляющего посредство между душой и телом земным. Вряд ли в это время Филопон отступал от платонистических стандартов, отождествлявших индивидуальность человека с его душой. Дело не меняется даже в первом

¹ В. М. Лурье, *История византийской философии. Формативный период*. СПб., 2006, 241–248.

² М. Hayduck, *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*, Berlin, 1897 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, 15).

собственно христианском произведении Филопона — *О вечности мира, против Прокла* (529)³, которым он обозначил свой разрыв со школой Аммония. В этом трактате Филопон уже не говорит о духовном теле и придерживается распространенного в древнем мире (и, в частности, принятом в Ветхом Завете и в последующей иудейской традиции) учения о том, что душа привносится в зародыш на сороковой день, но при этом концепция предсуществования души сохраняется, хотя она и не объявляется нетварной и совечной Богу. В своих представлениях о душе и теле Филопон, таким образом, расходился со значительной частью византийской традиции (включая Григория Нисского), в которой преобладало мнение об одушевлении зародыша с момента зачатия⁴. Мнение о «во-одушевлении» зародыша только на сороковой день, а не в момент зачатия, оставалось весьма распространенным в патристике, особенно восточной (антиохийской), как прежде, так и после Филопона⁵.

Особое значение для антропологии Филопона имеет также его трактат *О сотворении мира*, построенный в форме толкования Шестоднева в прямой полемике с толкованием Феодора Мопсуестийского⁶. В этом трактате Филопон выражает свои антропологические взгляды постольку, поскольку проводит сравнение между людьми и ангелами.

По моему мнению, время и обстоятельства появления этого трактата пока что необходимо считать неустановленными, причем, даже в тех пределах, в которых уже имеется нечто вроде научного консенсуса⁷. А именно, чаще всего считается, что трактат написан в ответ на *Христианскую топографию* Космы Индикоплова, которая датируется временем не ранее 547 года; на этом основании и трактат Филопона датируется временем после 547 года. Однако Филопон не только не упоминает имени Космы и не цитирует его текст, но и не касается тех космологических представлений, которые специфичны для этого автора и резко отличают его от других авторов той эпохи. Это уже вызвало обоснованные сомнения в наличии связи между *О сотворении мира* и *Христианской топографией*, которые мы в другом месте постарались подтвердить; на наш взгляд, никакой связи между этим (и любым другим) трактатом Филопона и *Христианской топографией* не существует⁸.

³ Критич. изд.: H. Rabe, *Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum*, Lipsiae, 1899 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana) (repr. Hildesheim, 1963). Комментированный пер. на англ.: Philoponus, *Against Proclus. On the Eternity of the World 1–5*. Tr. M. Share, London, 2004 [Ithaca, NY, 2005] (The Ancient Commentators on Aristotle); *idem*, 6–8, 2005; *idem*, 9–11, 2010; *idem*, 12–18. Tr. M. Wilberding, 2006.

⁴ О сложных отношениях между Филопоном и на словах отвергавшейся им традиции оригенизма см., в частности: Лурье, *История византийской философии...*, 241–248. Распространенные в оригенизме до середины VI века концепции предполагали, что предсуществующие души («умы») вселяются в человеческие тела вследствие своей деградации (грехопадения) — для наказания и исправления. В частности, такого учения придерживались сам Ориген и главный учитель византийского оригенизма — Евагрий Понтийский (345–249). По антропологии оригенизма до VI века см., главным образом, A. Guillaumont, *Les 'kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme monastique chez les grecs et chez les syriens*, Paris, 1962 (Patristica Sorbonensia, 5).

⁵ Относительно христианских интеллектуалов эпохи Филопона, включая самого Филопона, см.: M.-H. Congourdeau, *L'embryon entre néoplatonisme et christianisme, Oriens-Occidens, Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UMR 7062) 4* (2002) (Actes de table ronde Sciences et philosophie à Byzance : Physis et Technè à Byzance au VIe s., de Villejuif, 5/02/2000), 201–216. В более широком контексте, включая нехристианскую философию, см.: *eadem*, *L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.-C.–V^e siècle apr. J.-C.)*, Paris, 2007 (Collège de France – CNRS. Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies, 26).

⁶ Критическое издание: W. Reichardt, *Joannis Philoponi de opificio mundi libri vii*. Lipsiae, 1897 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana). Текст этого издания с комментариями и немецким переводом: C. Scholten, *Johannes Philoponos, De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt, übersetzt und eingeleitet*, 3 Bde, Freiburg, 1997.

⁷ Обзор соответствующих мнений см. в статье: L. S. B. MacCoull, *The historical Context of John Philoponus' De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt, Zeitschrift für antike Christentum 9* (2006) 397–423, автор которой и сама солидаризируется со мнением большинства, добавляя к нему от себя ряд подробностей. Статья, тем не менее, представляет интерес в качестве характеристики интеллектуального фона эпохи. Что касается рассуждений автора о связи тех или иных естественнонаучных построений Филопона с особенностями его позиции в христологических спорах, то они мне кажутся натянутыми и даже упрощающими специфику догматических воззрений Филопона. О значении «антропологической парадигмы» для христологии Филопона мы будем говорить ниже.

⁸ В. М. Лурье, Косма Индикоплов: космология мнимого оппонента Иоанна Филопона.

Постоянным и часто цитируемым оппонентом Филопона в трактате *О сотворении мира* является Феодор Мопсуестийский, осужденный в 553 году на Пятом Вселенском соборе в знаменитом постановлении о «трех главах», и этот факт иногда оценивается как имеющий прямое значение для датировки трактата (в частности, Лесли МакКоулл считает более вероятной датировку после официального осуждения Феодора). На мой взгляд, никаких данных о наличии прямой связи между осуждением Феодора и появлением трактата Филопона не имеется, и, в то же время, известно, что Филопон не принадлежал к официальной халкидонитской церкви, которая издала эдикт против Феодора. В той конфессии, к которой принадлежал Филопон, Феодора считали еретиком всегда, то есть, как минимум, со времен Кирилла Александрийского (начало V века). Несомненно лишь то, что воззрения Феодора Мопсуестийского в эпоху Филопона были актуальными для различных интеллектуальных кругов и широко обсуждались как среди сторонников, так и среди противников. Однако о том конкретном споре, который заставил Филопона выступить с опровержением трактата Феодора едва ли не двухсотлетней давности, мы ничего не знаем, и будет лучше смиренно это признать. Мы также ничего не можем сказать о его точной датировке.

Наконец, для антропологии Филопона имеют значение его христологические трактаты, в первую очередь, *Арбитр*⁹, созданный в 552 году для придания монофизитской христологии такой формы, при которой можно было надеяться на компромисс с халкидонитами (этим надеждам Филопона не суждено было сбыться: в 553 году состоялся вселенский собор, где халкидониты предложили другие условия компромисса, для Филопона неприемлемые). Для выяснения антропологических представлений Филопона его христологические сочинения имеют значение постольку, поскольку в них разрабатывается так называемая «антропологическая парадигма», или «антропологическая модель» — как патологи традиционно называют объяснение способа соединения божества и человечества во Христе через аналогию со способом соединения души и тела в человеке.

Но собственно о том, чем определяется человеческая индивидуальность, Филопону пришлось говорить только в связи с учением о воскресении. Сейчас ученые говорят о нем, главным образом, потому, что с ним был связан последний в жизни Филопона крупный церковный скандал и раскол, но сам-то Филопон высказывал соответствующие идеи и раньше, и мы должны будем ниже рассмотреть эти идеи подробнее.

3. Учение о воскресении у Иоанна Филопона: история конфликта

Учение Филопона о воскресении до сравнительно недавнего времени было известно только из упоминаний у церковных историков и ересиолога VI века (халкидонита) Тимофея Константинопольского, которые лишь резюмировали его в нескольких словах, причем, с точки зрения его оппонентов. Лишь в 1984 году Альберт Ван Руй опубликовал сохранившиеся в переводе на сирийский язык фрагменты из его полемических сочинений о воскресении, написанных в конце жизни.

Эти сочинения — большая серия богословских бесед *О воскресении* и *Против послания Досифея* (ничего не известно ни о поводе для этого послания, ни о личности Досифея)¹⁰. Объем сохранившихся фрагментов довольно невелик, но, по мнению сохранивших их полемистов, они

⁹ На греческом текст сохранился лишь фрагментарно, но дошел полностью в переводе на сирийский: A. Šanda, *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, Beryti Phoeniciorum, 1930, 3–48 (сирийский текст), 35–88 (латинский перевод издателя); в этом издании сирийский текст и латинский перевод имеют разную пагинацию. Подробно по истории текста см.: U. M. Lang, *John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the Arbitrator*, Leuven, 2001 (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents, 47), где содержится также сверенное заново по рукописям переиздание греческих фрагментов, сохраненных у Никиты Хониата (конец XII века). Также значительные фрагменты дошли через анонимный халкидонитский флорилегий *Учение отцов о воплощении Бога Слова* (ок. 700 года), откуда их заимствовал анонимный редактор *О ересях* Иоанна Дамаскина (дополнивший этим текстом оригинальный текст раздела о 83-й ереси); см.: F. Diekamp, E. K. Chrysos, *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*, 2. Aufl., Münster, 1981, 272–283, cp. LXXII–LXXIV.

¹⁰ A. Van Roey, *Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Résurrection*, *ANTIΛΩPON. Hulde aan Dr. Maurits Geerard hij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum*. I, Wetteren, 1984, 123–139.

выражают суть учения Филопона (впрочем, сам Филопон мог бы не вполне согласиться с этим утверждением, и, на мой взгляд, он был бы прав, что я и постараюсь доказать в этой работе).

Фрагменты сохранились в составе написанного против Филопона тритеитского (кононитского) сочинения, сохранившегося в переводе на сирийский язык.

Тут потребуется небольшой экскурс в церковную историю, без которого не очень понятен интеллектуальный контекст. Тритеиты были в Египте VI века одним из основных направлений севирианского монофизитства. Монофизитство разделилось на два больших потока (из-за споров о том, в чем именно состоит нетленность человечества Христа) — северианство и юлианитство — еще в 520-е годы, тоже в Египте, а один из этих потоков, оказавшийся более успешным в конкуренции с другим, — северианство — сам разделился внутри себя в 540-е годы из-за споров о Троице. Филопон, изначально будучи севирианином (как и большинство египетских христиан), присоединился к группе «диссидентов» — впрочем, довольно влиятельной и в Египте, и в Константинополе, — и вскоре ее интеллектуально возглавил, оставаясь при этом мирянином. Эту группу ее оппоненты называли «тритеитами» из-за особого представления о Святой Троице; самоназвания у этой группы были разными, а самое распространенное из них — «конониты», по имени их старшего епископа Конона. Мы знаем это представление только в трактовке Филопона — то есть, очевидно, уже после философской рефлексии первоначального и не дошедшего до нас варианта учения. Согласно этому представлению, в ипостаси Троицы являются тремя «частными природами», объединенными общей сущностью и, в этом смысле, единосущными. С любой более классической точки зрения, в частности, в рамках уже традиционных для VI века представлений Каппадокийцев, это и означало «тритеизм».

«Тритеизм», тем не менее, представлял собой весьма влиятельное течение, а разбил его надвое — и этим, похоже, в конечном итоге, похоронил, сделав неконкурентоспособным — не кто иной, как Филопон, и не чем иным, как учением о воскресении. Незадолго до смерти он опубликовал названные выше сочинения о воскресении. Полемика против них развернулась в тритеитской среде, в основном (не считая упомянутого выше и нам неизвестного Досифея), уже после его кончины. Полемика быстро привела к расколу. Глава тритеитской иерархии епископ Конон Тарсийский выступил против его учения, и поэтому тритеитов, не принимавших оригенизм, продолжали называть «кононитами» — как до этого называли всех тритеитов вообще. Тритеитов, последовавших Филопону в его учении о воскресении, стали называть «филопонианами» или «афанасианами» — по имени их лидера монаха Афанасия (скромный церковный сан лидера компенсировался тем, что он был внуком императрицы Феодоры).

Учение Филопона о воскресении было таково, что его обвинили в оригенизме. Это обвинение далеко не являлось очевидным, так как сам Филопон, как и все в его окружении, считал оригенизм ересью. Но глава его церковной организации епископ Конон посчитал иначе.

К 570-м годам оригенизм был исключен из основного направления не только халкидонитского, но и севирианского богословия. Еще Севир Антиохийский (в письмах) с негодованием отметал подозрения, будто какие-то оригенистские сочинения могли быть написаны им. Константинопольский собор 543 года против евагрианского оригенизма был принят и монофизитами. Отчасти этому способствовало то, что с собором вынужден был — по крайней мере, для вида — смириться Феодор Аскида († ок. 558 г.), по титулу епископ Кесарии Каппадокийской, а по реальному положению — придворный епископ Юстиниана, инициатор осуждения «трех глав» и до последней возможности — защитник «исохристов» (оригенистов евагрианского толка; Феодор сам происходил из палестинских монахов-оригенистов). Едва ли можно всерьез относиться к утверждениям латиноязычных авторов этого времени, будто Феодор был «упорным защитником монофизитства» (Либрат Карфагенский, *Бревиарий*, 24). Будь он монофизитом, то он бы не мог быть рукоположен в епископы в 537 году, как раз тогда, когда происходила последняя «зачистка» монофизитского епископата после Константинопольского собора 536 года. Тем не менее, именно Феодор был в окружении Юстиниана главным двигателем сближения с монофизитами, и его позиция в отношении оригенизма не могла не оказать на них влияния. Действительно, анафемы против оригенизма, принятые собором 543 года, получили распространение в монофизитской среде и дошли до нас не только по-гречески, но и через монофизитские переводы на сирийский и на армянский.

Поэтому антиоригенистская позиция епископа Конона, представлявшего яковитский епископат самой старой закалки (он был одним из тех, кого рукоположил непосредственно Иаков Варадай, возобновитель монофизитской иерархии), была легко предсказуема.

Новые оригенистские споры возникли вокруг вопроса о воскресении — подобно самым ранним из известных оригенистских споров, памятником которых остается трактат св. Мефодия Олимпского *О воскресении* (рубеж III и IV веков). Наиболее устойчивым элементом оригенистской традиции вообще и учения о воскресении в частности было представление о том, что воскресение связано с освобождением от нынешней плоти. У Оригена и Евагрия речь прямо шла о развоплощении, но для VI века принять это было не так уж легко: проще было сказать о каком-нибудь таком специфическом теле, пребывание в котором мало чем отличалось бы от развоплощения.

Так, в палестинском оригенизме той редакции, которая была осуждена на Константинопольском соборе 543 года и на Пятом Вселенском соборе, имелось представление о том, что все воскресшие тела будут иметь форму шара (V анафематизм 543 г., X анафематизм 553 г.). На Пятом Вселенском соборе к этому было прибавлено (XI анафематизм) осуждение учения о полном развоплощении, которое содержалось у Евагрия. Вероятно, исохристы держались мнения именно о шаровидности воскресших тел, а дополнительный анафематизм против учения о полном развоплощении был внесен на Пятом Вселенском соборе для защиты от учения Евагрия.

Форма шара для воскресшего тела — это далеко не абсурд, так как данное учение должно восприниматься в перспективе традиции платонизма, где шар является совершенной фигурой.

В эпоху после соборов 543 и 553 годов даже в монофизитской среде было бы затруднительно говорить об отложении тела по воскресении. Оригенистское учение модифицируется, так как в него теперь необходимо включать учение об особом качестве воскресших тел. Первая попытка — связать это особое качество с геометрическим совершенством по Платону — была признана неудачной. Вторую и гораздо более убедительную попытку предпринял Филопон, и его оппоненты вполне отдавали себе отчет, что они имеют, в его лице, еще одну модификацию учения Оригена — несмотря на то, что Филопон уже не ссыался ни на одного представителя оригенистской традиции.

4. Учение Филопона о воскресении: общий обзор

Воскресение плоти понимается Филопоном как перемена плоти. Тленная плоть меняется на нетленную¹¹:

«Коль скоро смертное тело Богородицы Марии породило смертное тело Господа нашего, то необходимо, чтобы и оно (это смертное тело) преложилося в нетление, то есть, чтобы тленное исчезло при воскресении, а на его место явилось иное, нетленное».

(*О воскресении*, беседа 6).

Как «преложилося» мы здесь переводим μεταστοιχείωθῃναι, буквально, «перемену (составляющих) элементов»; возможно, самый буквальный перевод этого термина — «пересоставиться». Это обычный термин в патристике для описания нового состояния тел после воскресения (см., напр., *Об устройении человека* св. Григория Нисского¹²).

Здесь достаточно ясно выражена мысль о замене одного тела другим, а не просто об изменении свойств прежнего тела, того, которое было до воскресения. В той же беседе Филопон более ясно объясняет, как происходила перемена тела¹³:

«Плоть Господня исчезла во время вознесения, и сейчас у Него нет плоти».

И там же он пишет:¹⁴

«До того момента (до вознесения) тело Господне не изменялось в нетление. Это было для того, чтобы показать, что воскресло то же самое тело, которое было погребено».

¹¹ Van Roey, *Un traité cononite...*, 133–134.

¹² См. наш перевод, с обсуждением термина в комментариях: Григорий Нисский, *Об устройении человека*. Пер., послесловие, комментарии В. М. Лурье. Изд. 2-е. СПб., 2000.

¹³ Обе цитаты приводятся кононитским полемистом подряд: Van Roey, *Un traité cononite...*, 133.

¹⁴ Эти слова принадлежат полемисту.

Это уже формулировки «на грани» аутентичного учения Евагрия. Выванные из контекста, они вполне могут быть поняты именно так, — то есть в том смысле, что Христос остался вообще без тела, — но все же они значат другое. Отрицается не вообще наличие тела у Христа после вознесения, но наличие тела в обычном смысле слова, «плоти» (κῶμα = σάρξ). А собственно «тело» (κῶμα = σῶμα) у Христа остается, причем, как видно из последней цитаты, остается тождественным самому себе. Кононитский полемист, очевидным образом, не хочет замечать это терминологическое различие, но в приводимых им самим точных (дословность он сам подчеркивает) цитатах видно, что одно сказано про «плоть» (что она исчезает после вознесения Христова), и иное — про «тело» (что оно остается тождественным самому себе). Действительно, слово «тело» еще задолго до Филопона приобрело значение, противоположное «плоти». Представляется, что в данных отрывках Филопон близко следует апостолу Павлу с его противопоставлением «тела духовного» (σῶμα πνευματικόν) и «тела душевного» (σῶμα ψυχικόν) (1 Кор. 15, 44), а также с его образом «плоти (σάρξ), похотствующей на дух» (Гал. 5, 17), о которой, вдобавок, сказано, что она и «кровь» «Царствия Божия не наследят» (1 Кор. 15, 50).

[illegible]

Итак, не вызывает сомнения, что, по Филопону, новое тело Христа явилось вместо прежнего уже при воскресении, однако, до вознесения не проявляло вполне своих свойств, чтобы доказать людям свою тождественность с прежним телом.

¹⁵ Van Roey, *Un traité cononite...*, 134.

Филопона оппонентов представить его лишь хулителем святого, а не обсудить его расхождение во взглядах с Григорием Нисским по существу. Как показал Уикам, критика Филопона относится к учению Григория Нисского о материальной тождественности воскресших тел с теми телами, которые были оставлены душами в момент смерти. Согласно этому учению (выраженному, главным образом, в трактате *О душе и воскресении*, а также, добавим к написанному Уикамом, в трактате *Об устройении человека*)¹⁸, вещество, когда-либо побывавшее в составе человеческого тела, навсегда несет на себе печать «своей» души, независимо от того, что с ним происходит впоследствии (например, оно может проглочено хищником; заметим, что случай, когда тело одного человека бывает проглочено другим человеком, у Григория Нисского не рассматривается). По этому признаку душа вновь соберет вещество своего тела в момент воскресения, а само это тело изменится, оставаясь, однако, тождественным себе материально. Такое представление о «механизме» воскресения стало преобладающим в последующей патристике, уже ко времени Иоанна Филопона. Однако, Филопон на него нападает и даже откровенно над ним издевается, в стилистике «над этим нужно, скорее, смеяться, а не опровергать» (*علیٰ حلقه یحییٰ صلیٰ علیه و آله*)¹⁹. Фрагменты против Григория Нисского выбраны кононитским полемистом таким образом, что напрямую из текста невозможно понять, с чем же именно не согласен Филопон, но, как показал Л. Уикам, убедительная реконструкция этого аспекта полемики Филопона о воскресении становится возможна, если учесть более широкий контекст как учения Филопона, так и учения Григория Нисского о воскресении.

В лице Григория Нисского Филопон подвергал уничижительной критике своих прямых оппонентов — кононитов. Они, как сообщает о них Тимофей Константинопольский, как раз и считали, что воскресшие тела переменят только «вид», но останутся теми же самыми по веществу: *Καὶ πάλιν ἀναμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν ὕλην λέγουσι, κρείττον εἶδος δεχομένην ἄφθαρτον καὶ αἰώνιον*²⁰.

Свою положительную программу, насколько сейчас можно судить по дошедшим фрагментам, Филопон излагал, главным образом, в контексте критики Кирилла Александрийского — с которым он также оказался во многом не согласен. Ниже нам придется рассмотреть его критику Кирилла Александрийского подробно, а пока только скажем, что проблеме в интерпретации позиции Филопона создает его отказ считать нетленное тело той же природы, что и тленное. В чем же тогда идентичность воскресшего человека невоскресшему? Ведь если бы Филопон имел в виду только бесплотный «ум», то его учение ничем бы не отличалось от более раннего оригенизма Евагрия и самого Оригена, тогда как мы видим, что он от такого оригенизма демонстративно отмежевался. Критики Филопона могли сколько угодно считать, что по сути его учение — тот же оригенизм, но этим не отменить очевидного факта того, что сам Филопон считал иначе, и, значит, какие-то основания так думать у него были. Пока эти основания нам неясны, реконструкция учения Филопона о воскресении остается не просто незавершенной, а незавершенной в своей главной, то есть наиболее нетривиальной, части.

Наиболее осторожные интерпретаторы Филопона (к числу которых относился и издатель фрагментов о воскресении Альберт Ван Руй) по этой причине отказались реконструировать его учение до конца и однозначно. В частности, Терезия Хайнталер пишет:

Doch erhebt sich bei seiner Konzeption, die wir allerdings nur schwach errahnen können, das Problem, worin Philoponus die Identität der Auferstandenen gegeben sieht. Etwa im spekulativen Geist (*voûς θεωρητικός*), von dem er in seinem frühen *De anima*-Kommentar ausführt, daß er bei der Trennung von Seele und Leib allein bleibe? Die Frage ist in den wenigen Bruchstücken, die uns von ihm überliefert sind, nicht behandelt. Origenistische

Mit einem Nachtrag aktualisiert, Freiburg—Basel—Wien, 2004 (первое издание — 1990), 142; поэтому она пишет: „Heftig kritisiert werden Cyrill und Gregor von Nyssa, der letztere, ohne daß – aus den vorhandenen Fragmenten – die inhaltlichen Gründe ersichtlich sind“ (*ibid.*) («Жестко критикуются Кирилл и Григорий Нисский, причем, содержательных оснований критики последнего из дошедших фрагментов не видно»).

¹⁸ См. наши комментарии к переводу: Григорий Нисский, *Об устройении человека*...

¹⁹ Van Roey, *Un traité cononite*..., 137.

²⁰ Тимофей Константинопольский, *О принятии еретиков*. Перевод: «И они говорят, что то же самое вещество снова сформируется, приняв лучший вид, нетленный и вечный» (PG 86/1, 61 D). Ниже мы постараемся подробнее сравнить учение кононитов с учением Филопона.

Anklänge, die dieser Kommentar noch aufweist, dürften aber inzwischen nicht mehr attraktiv gewesen sein. Jedenfalls galt es auch bei den Tritheiten als schimpflich, Origenist zu sein.²¹

С сожалением должен признать, что автор этих строк в свое время не имел такой осторожности и поддался соблазну сделать поспешное обобщение. Теперь мне приходится сказать, что я считаю свою прежнюю попытку реконструкции учения Филопона о воскресении²² неубедительной. Фундаментальная ошибка моего прежнего доказательства заключается в том, что я не учел специфики понимания Филопоном природы человека (особенно тех его мыслей, которые изложены в трактате *О сотворении мира*) и поэтому вместо аутентичного учения Филопона подставил в смысловые лакуны сирийских фрагментов элементы учения Кирилла Александрийского. Сейчас я вижу, что эта процедура была необоснованной и привела к ошибочному результату реконструкции учения Филопона.

В настоящее время мне известна еще только одна гипотеза относительно понимания Филопоном идентичности воскресших и умерших тел. Мы сначала рассмотрим ее, а потом сами обратимся к текстам Филопона.

5. «Божественная материя» воскресших тел?

Лоуренс Шренк в своей реконструкции учения Филопона о воскресении²³ сделал два смелых предположения, из которых нас будет особенно интересовать одно. Но начнем мы с другого. Его первое и менее для нас важное предположение — о том, что воскресшее тело будет, согласно Филопону, состоять из «вечной божественной материи» (eternal divine matter)²⁴. Нам представляется, что оно совершенно произвольное и основано на игнорировании богословского контекста Филопона. Разумеется, у Шренка речь идет только о реконструкции, а прямо Филопон нигде не пишет ничего подобного.

Шренк, приписывая Филопону своеобразный вариант языческого учения о Боге-демиурге как творце только форм из вечной материи, основывается на одном пассаже, или, точнее, на одном термине в одном пассаже Тимофея Александрийского, где Тимофей пересказывает учение Филопона:

τὰ σώματα τὰ αἰσθητὰ ταῦτα πάντα καὶ ὁρώμενα, κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ· φθαρτὰ τε ταῦτα γενέσθαι, καὶ φθειρεσθαι κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος, καὶ ἀντὶ τούτων ἕτερα σώματα κρείττονα τούτων τῶν ὁρωμένων ἀφθαρτα καὶ αἰώνια ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργεῖσθαι.

«все эти чувственные и видимые тела приведены Богом из небытия в бытие по материи (веществу) и образу, но они стали тленными и истлевающими как по материи (веществу), так и по виду, но вместо них другие тела, лучшие сих видимых, нетленные и вечные были созданы Богом».²⁵

²¹ Grillmeier mit Hainthaler, *Jesus der Christus...*, Bd 2/4, 144. В примечании к этому выводу (*ibid.*, Anm. 176) Хайнталер приводит сообщение халкидонитского ересиолога Тимофея Константинопольского о том, что конониты и «филопониане» называют друг друга «оригенистами» (PG 86/1, 64 C: Ὁριγενιαστὰς ἀλλήλους ὀνομάζουσιν). Перевод цитаты: «Однако его (Филопона) концепция, о которой мы можем лишь слабо догадываться, оставляет следующую проблему: в чем именно Филопон усматривает идентичность воскресших? Может быть, в «созерцательном уме», о котором он рассуждает в своем раннем комментарии к (трактату Аристотеля) *О душе*, который остается один после разлучения души и тела? Этот вопрос не разбирается в дошедших до нас немногих фрагментах. За это время (прошедшее между написанием комментария к *О душе* и написанием трактатов о воскресении) отголоски оригенизма, еще слышные в этом комментарии, могли уже потерять привлекательность. Во всяком случае, даже среди тритеитов считалось позорным быть оригенистом». Также и Уве Ланг не находит возможным выстроить какое-либо согласованное учение из разных высказываний Филопона о воскресении; ср.: Lang, *John Philoponus...*, 155.

²² То, что сейчас подлежит опровержению, было изложено в: Лурье, *История византийской философии...*, 145–148.

²³ L. P. Schrenk, John Philoponus on the Immortal Soul, *The American Catholic Philosophical Association Proceedings* 64 (1990) 151–160.

²⁴ *Ibid.*, 156–158, цитата на с. 158.

²⁵ PG 86/1, 61 C.

В этом пассаже²⁶ употреблен глагол δημιουργέω («делать, мастерить» — обычное обозначение занятия ремесленника), в нехристианском неоплатонизме обозначавший творение форм из первоматерии — то есть использовавшийся для обозначения того процесса, который отрицался в христианском учении о творении из ничего. Шренк не отрицает существования и вполне христианской традиции употребления этого глагола, когда он применяется к творению из ничего или просто к любому устройению чего-либо из чего-либо, но приводит следующий довод в пользу неоплатонистической трактовки глагола δημιουργέω в данном случае.

Согласно аргументации Филопона против вечности мира, известной из его сохранившегося во фрагментах трактата *О вечности мира против Аристотеля* (ок. 530–534 гг.)²⁷, всё, что было сотворено из ничего, не может быть вечным, а неизбежно будет иметь конец. Но этот конец мира не будет означать его полное уничтожение, а приведет к созданию некоего нового мира. Так, Филопон пишет, что «будет изменение мира не в совершенное несуществование, но в нечто иное, лучшее и божественнейшее» (οὐκ εἰς ἀνυπαρξίαν παντελῆ, ἀλλ' εἰς ἄλλο τι κρεῖττον καὶ θεϊότερον ἢ τοῦ κόσμου μεταβολὴ γίνεται)²⁸. Но тут, вслед за языческим критиком Филопона Симпликием, Шренк замечает противоречие: ведь, согласно главному тезису Филопона против вечности мира, все тварное не бывает вечным, так как «сила» (δύναμις, можно также перевести «потенция») к продолжению бытия в тварном всегда ограничена, то есть конечна, и поэтому она когда-нибудь будет исчерпана. Симпликий делал из этого вывод, что, по сути, Филопон утверждает не уничтожение («тление») сотворенного мира, а достижение им «совершенства» — τοῦτο οὐκ ἔστι φθорὰ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τελείωσις²⁹. Шренк предпочитает не опровергать Филопона, а находить решение в рамках его системы взглядов. Поэтому он рассуждает так:

«Но какова природа этих вечных тел и этого нового вечного мира? Философская проблема тут состоит в следующем: земная материя, по причине принципа тленности, не может пребывать вечно и поэтому не подходит для воскресших душ. Воскресшая душа и новый мир не имеют общей материи с их земными соответствиями. Но как тогда материя этих новых тел и этого нового мира сама избежит последствий принципа тленности? Если новый мир на самом деле *сотворен*, то, согласно этому принципу, во исполнении времен он придет к разрушению, так же, как и земная материя, поскольку в него могла быть заложена [при сотворении] только конечная сила. Отрывок из Тимофея [цитированный выше — о новых телах после воскресения] подсказывает решение, состоящее в тезисе о том, что наши новые тела ‘сделаны’ [crafted — то есть сделаны ремесленником, демиургом] Богом, тогда как о наших старых телах он сказал ‘все эти чувственные и видимые тела сотворены [Шренк посвящает специальное примечание толкованию

²⁶ А также, как было важно указать Шренку, в пересказе тех же данных, известных из трактата Тимофея, у церковного историка начала XIV века Никифора Каллиста Ксанфопула в его *Церковной истории* VIII, 47 (PG 147, 425 A); ср. Schrenk, John Philoponus..., 157, п. 17. Действительно, вполне возможно, что данное выражение восходит к аутентичной формулировке Филопона.

²⁷ Реконструкция содержания трактата и перевод сохранившихся фрагментов приводятся в: С. Wildberg, *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, London—Ithaca, NY, 1987 (Ancient commentators on Aristotle). Фрагменты трактата дошли в разных источниках, в основном, на греческом языке, но наиболее значительная часть сохранена языческим философом-неоплатоником Симпликием Киликийским (ок. 490—ок. 560), в прошлом соучеником и близким коллегой Филопона по школе Аммония, который тяжело переживал разрыв Филопона с родной философской школой и его полемику против базовых положений языческого неоплатонизма.

²⁸ Фрагмент 132 (из кн. VI трактата Филопона) по реконструкции Уилдберга (Wildberg, *Philoponus: Against Aristotle*..., 143); греч. текст цитируется Симпликием в его опровержении Филопона в рамках *Комментария* Симпликия на *Физику* Аристотеля: H. Diels, *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*, 2 vols. [сквозная пагинация], Berlin 1882—1895 (Commentaria in Aristotelem greca, 9–10) 1177.38–39). Еще два фрагмента аналогичного содержания сохранились только по-сирийски из кн. VIII (объединены в издании Уилдберга как фрагмент 134: Wildberg, *Philoponus: Against Aristotle*..., p. 148, где дан перевод с рукописи). Второй из них цитирует Шренк (Schrenk, John Philoponus..., 157): “However, the world will be not resolved into not-being, because the words of God are not [resolved] into not-being either, and we clearly speak of new heavens and new earth” — «Однако мир не разрешится в небытие, потому что слова Божии также не разрешатся в небытие, и мы ясно говорим о новых небесах и о новой земле» (сирийский оригинал, по моим сведениям, не опубликован до сих пор).

²⁹ Diels, *Simplicii in Aristotelis physicorum*..., 1178.4–5.

«приведены» в смысле «сотворены»³⁰] Богом из небытия в бытие по материи'. Этим дается понять, посредством привлечения аналогии с работой ремесленника, что Бог формирует наши новые тела из некоей предсуществующей материи. Может быть, решение состоит в том, что наши новые тела сформированы из вечной божественной материи»³¹.

Л. Шренк не замечает, насколько эта его гипотеза несовместима со всем, что нам известно о Филопоне. Ему представляется, что трудность здесь вызывается лишь допущением о вечности некоей материи. Надо сказать, что уже и эта трудность непреодолима, так как даже в ранних произведениях Филопона он не присоединялся к мнению о со-вечности материи Богу. Впрочем, Шренк оговаривается, что речь идет о какой-то особой «божественной» материи. Но тогда это ставит вопрос чисто богословский: где в учении Филопона о Боге можно обнаружить следы какой-то материи, хотя бы и божественной, что бы это ни значило? Филопон был склонен к экстравагантным богословским мнениям, но именно поэтому его богословие всегда пользовалось очень большим вниманием и вызывало непримиримые споры. Можно себе представить, насколько оживленнее была бы и без того оживленная картина догматической полемики VI века, если бы Филопон учил еще и о какой-то «божественной материи»... Так что надо признать, что это предположение Шренка совершенно фантастично. Что же касается глагола *δημιουργέω*, значение которого Шренк противопоставляет глаголу *παράγω* («приводить» — в данном случае, от небытия к бытию, то есть «творить»), то оба они одинаково служат в христианской литературе для обозначения творения, и в данном тезисе Филопона (по всей видимости, стилистически достоверно переданном Тимофеем Константинопольским) мы имеем дело не с разными терминами, а просто с разным выбором синонимов для одного и того же понятия. Филопон писал языком образованного человека, и поэтому разнообразил свою письменную речь синонимами.

Если читать доступные нам тексты Филопона, не пытаясь «вчитывать» в них какое-то дополнительное содержание, то мы увидим лишь утверждение того, что после уничтожения («тления») нынешних тел и нынешней материи произойдет их изменение в какие-то другие тела и материю. Очевидно, что результат этого изменения уже не будет подчиняться законам первого тварного мира и, прежде всего, принципу тленности: в этой материи «сила» к существованию не будет конечной. Как именно это произойдет и за счет чего — Филопон в дошедших сочинениях не объясняет. Вполне возможно, что он вообще об этом ничего не писал, и лично мне именно это кажется наиболее вероятным.

Для христианского богословия тема «физики будущего», то есть физических свойств и вообще физического устройства «нового неба и новой земли», не была актуальной (поскольку даже тема «Шестоднева», то есть «физики настоящего», в значительной мере, не считалась областью догматики и была открыта для очень широких и свободных дискуссий), а для светской философии, темы который были общими с язычниками, это тоже, скорее всего, не было насущным вопросом.

6. Пространство и человеческая идентичность: гипотеза Шренка

Второе предположение Шренка нам представляется значительно более интересным. Речь идет о том, чем, согласно Филопону, определяется идентичность воскресших людей самим себе: «В заключение остается одна проблема: если мы должны получить новую материю и стать

³⁰ Schrenk, John Philoponus..., 157–158, n. 18.

³¹ Schrenk, John Philoponus..., 157–158: “What is the nature of these eternal bodies and this new eternal world? The philosophical problem is as follows: earthly matter, because of the principle of perishability, cannot persist eternally and is thus inadequate for resurrected souls. The resurrected soul and the new world share no matter with their earthly counterparts. But how does the matter of these new bodies and this new world itself escape the consequences of the principle of perishability? If the new world is truly *created* then by this principle, it will in the fullness of time come to destruction, just as earthly matter, since it can only have been invested with a finite power. The passage from Timotheus suggests a solution in the claim that our new bodies are “crafted” by God, while of our old bodies he said, “All these bodies which are sensible and visible in matter and form are created by God out of not-being into being.” This suggests, by invoking a craft analogy, that God forms our new bodies out of some pre-existent matter. Perhaps, the solution is that our [in the text a misprint: “out”] new bodies are formed of eternal divine matter”.

новыми сущностями³² после воскресения, как должна будет сохраняться наша личная идентичность? Как будет обеспечено, что это именно *мы* окажемся теми, кто должен будет воскреснуть?»³³ Шренк считает, что в дошедших до нас текстах Филопона эксплицитного ответа на этот вопрос нет (возможно, по мнению Шренка, что он содержался в не дошедших до нас частях трактата *О вечности мира против Аристотеля*)³⁴. Тем не менее, Шренк счел возможным предложить некоторую реконструкцию. Скажу заранее, что, на мой взгляд, в дошедших до нас текстах Филопона эксплицитный ответ на этот вопрос есть, но, тем не менее, гипотеза Шренка, хоть и не совпадает с ним, но существенным образом помогает его понять. Поэтому мы позволим себе обсудить эту гипотезу раньше нашего собственного разбора релевантных текстов Филопона.

Шренк не приводит никакого самостоятельного анализа, но напоминает о специфическом понимании пространства у Филопона. Шренк не вполне корректно формулирует, в чем это понимание заключалось³⁵, но, во всяком случае, ясно, что для гипотезы Шренка важно, что пространство может рассматриваться (и в этом состоит важнейшее отличие Филопона от Аристотеля и современных ему аристотеликов) отдельно от заполняющей его материи. Тогда, по мнению Шренка, можно предположить следующее: «Для Филопона было бы вполне последовательно сказать, что ни форма, ни материя наших земных тел не сохраняется, но зато сохраняется их наиболее фундаментальный элемент, пространство. Возможно, воскресшие и еще не воскресшие сущности разделяют один и тот же субстрат — пространство. Зная Филопоново представление о пространстве, (можно заключить, что) разрушение формы и материи не является полным разрушением объекта в небытие, поскольку его пространство все еще существует»³⁶.

Почему эта гипотеза в том виде, в каком она сформулирована, неверна, можно объяснить уже сейчас. А почему она все-таки очень полезна, мы постараемся показать в следующем разделе, уже при разборе текстов Филопона о воскресении.

Действительно, Филопон говорит о реальности пустого пространства, и в этом сознательно идет против Аристотеля. Однако он налагает существенные ограничения на представления о реальности этого существования³⁷. Согласно Филопону, актуально этого пространства не существует, и в этом он не противоречит Аристотелю. Однако ему важно показать, что это

³² При обсуждении гипотезы Шренка я считаю возможным не входить в подробности понимания того, что такое эта «новая сущность» после воскресения. Подробнее о понимании человеческой сущности Филопоном мы будем говорить ниже.

³³ Schrenk, John Philoponus..., 158: “One final problem remains: if we are to obtain new matter and become new substances after the resurrection, how is our personal identity to be maintained? How is it that we are the ones to be resurrected?”

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.* : “While in his earlier writings Philoponus had accepted the traditional Aristotelian view of prime matter, he later proposed that space is the most fundamental substrate; extension is more fundamental than ‘stuff’” («Хотя в своих ранних сочинениях Филопон принимал традиционное Аристотелево воззрение на первоматерию, позже он выдвинул тезис о том, что пространство является наиболее фундаментальным субстратом; протяженность более фундаментальна, чем ‘наполнитель’»). Тут Шренк ссылается на статью D. Sedley, Philoponus’ Conception of Space, in: R. Sorabji (ed.), *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, Ithaca, NY, 1987, 140–153, содержание который мы более детально изложим чуть ниже. Мне остается неясным, что имеет в виду Шренк, говоря о «ранних сочинениях» Филопона, где еще не был высказан его взгляд на пространство. Комментарий на «Физику» Аристотеля был им написан в 517 году, а это как раз «ранний» период его творчества. Если в его еще более ранних комментариях на другие трактаты Аристотеля (они датируются близким временем, не ранее 510 года) вопрос о пространстве, отдельном от первоматерии, не ставится, то это могло быть связано с различием в тематике комментариев; по крайней мере, известно, что в 517 году Филопон излагает уже не просто некоторое учение о пространстве, но определенную физическую теорию (знаменитую теорию «импетуса»), в которой это учение составляла органическую и фундаментальную часть.

³⁶ Schrenk, John Philoponus..., 158–159: “It would be quite consistent for Philoponus to say that neither the form nor the matter of our earthly bodies persists, but that their most fundamental element, space, does. Perhaps, resurrected and pre-resurrected entities share the same substrate, space. Given Philoponus’ view of space, the destruction of form and matter is not the complete destruction of the object into non-being for its space still exists”.

³⁷ См. анализ в: Sedley, Philoponus’ Conception of Space. Комментированные переводы релевантных текстов (разделов комментария Филопона на *Физику* Аристотеля и фрагментов трактата *Против Аристотеля о вечности мира*, цитируемых в комментарии на Симпликия на *Физику* Аристотеля) см. в: [D. Furley, Ch. Wildberg,] *Place, Void, and Eternity. Philoponus: Corollaries on Place and Void*. Translated by D. Furley, with Simplicius: *Against Philoponus on the Eternity of the World*. Translated by Ch. Wildberg, Ithaca, NY, 1991 (Ancient commentators on Aristotle).

пространство существует реально, хотя оно и не встречается незаполненным, — аналогично тому, как и первоматерия существует реально, но не встречается иначе, как в неких конкретных формах. Для Филопона такое понимание пространства принципиально потому, что только оно позволяет ему развивать теорию «импетуса» (ροπή) — представление о природе движения, радикально разрывавшее с физикой Аристотеля и, в конце концов, приведшее к физике Галилея и к науке Нового времени.

Согласно Аристотелю, движение совершается в направлении естественного места соответствующих элементов, тяжелых или легких, из которых состоит данное тело, а скорость движения целиком определяется сопротивлением среды. Скорость движения в вакууме, по Аристотелю, была бы бесконечной, и этим доказывалось, что вакуум не существует. Согласно Филопону, движение определяется не направлением к естественному месту, а движущей силой, свойственной данному телу, а поэтому скорость движения определяется, в первую очередь, этой силой (импетусом) и только во вторую очередь — сопротивлением среды. Это означает, что существует движение в вакууме, которое имеет конечную скорость, но реальность его такова, что никогда не может быть наблюдаема непосредственно, в отсутствие среды. Поэтому Филопон демонстрирует ее только с помощью мысленных экспериментов.

В этой концепции Филопона никакое «закрепление» за телом его пространства, вопреки гипотезе Шренка, невозможно, и сам Филопон это разъясняет эксплицитно в своем комментарии на *Физику* Аристотеля³⁸, доказывая, что вакуум не имеет ничего общего с телом:

κᾶν γὰρ πᾶσαν ἀνέλης τοῦ σώματος ποιότητα, οὐδ' οὕτως ταῦτ' ἔσται τὸ σωματικὸν διάστημα τῷ κενῷ. κᾶν γὰρ ἀφέλωμεν πᾶσαν ποιότητα τοῦ σώματος, καταλειφθήσεται ἡ ὀγκωθεῖσα ὕλη καὶ τὸ ἄποιον σῶμα, ὅπερ σύγκειται ἐξ ὕλης καὶ τοῦ κατὰ ποσὸν εἶδους, τὸ δὲ κενὸν οὐ σύγκειται ἐξ ὕλης καὶ εἶδους· οὐδὲ γὰρ ἔστι σῶμα, ἀλλὰ ἀσώματον καὶ ἄυλον, καὶ χώρα μόνη σώματος³⁹.
Даже если ты уберешь все качества тела, то даже так телесная протяженность не будет тождественна вакууму. Ибо даже если мы исключим все качества тела, то (все равно) останется образующая объем материя и бескачественное тело, которое складывается из материи и количественного вида, тогда как вакуум не складывается из материи и вида — ибо он и не является телом, но (является) бестелесным и нематериальным и только лишь объемом тела.

Понятия «бескачественного тела» (τὸ ἄποιον σῶμα) и «количественного вида» (τὸ κατὰ ποσὸν εἶδος) нам будет важно запомнить для дальнейшего. А пока послушаем еще Филопона. Доказывая, что лишенное всех качеств, материи и вида тело нельзя отождествить с вакуумом, так как оно просто не будет существовать, он, в частности, пишет:

οὕτως οὖν κᾶν σωματικὸν διάστημα ἐκτὸς ὕλης ἐπινοήσης, οὐκέτι δὲ ἐν τόπῳ ἔσται (οὐδὲ γὰρ φυσικὸν ἔτι), οὔτε τὸ τοιοῦτον λέγοιτο ἂν μὴ χωρεῖν διὰ σώματος. ἀλλ' οὐδὲ ὅλως διαστατὸν ἔσται, εἰ μὴ τῷ λόγῳ, μᾶλλον δὲ οὐδὲ ἔστιν ὅλως τοιοῦτόν τι σῶμα ἐν ὑποστάσει, εἰ μὴ τις τὸ παράδειγμα λέγοι ἢ τὸν ὀριστικὸν λόγον, περὶ ᾧ οὐδεὶς νῦν λόγος· περὶ γὰρ τῶν φυσικῶν ἡ πραγματεία. ἀνάγκη ἄρα πᾶσα τὸ ἐν τόπῳ σῶμα λεγόμενον εἶναι μὴ ἄλλο εἶναι ἢ τὸ φυσικόν, τοῦτο δὲ ἔστι τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἶδους⁴⁰.

Таким образом, если ты представишь себе телесную протяженность вне материи, то она уже и не будет в (каком-либо) месте, ибо она уже не физическая, равно как и нельзя будет сказать, занимает ли такое (тело) объем тела, но оно вообще не будет протяженным, если только не по определению [т.е. исключительно в воображении проводящего мысленный эксперимент; переводим здесь λόγος как «определение» в связи с выражением ὁ ὀριστικὸς λόγος ниже], и, более того, такое тело вообще не будет в ипостаси [т.е. не будет обладать реальным существованием], если только не говорить о нем (в смысле) (воображаемого) образца или определения, о чем сейчас у нас речи нет — ведь (нашим) предметом являются физические (объекты). Поэтому необходимо, чтобы всякое тело, о котором

³⁸ Далее будем цитировать критическое издание (со сплошной пагинацией томов): H. Vitelli, Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria, 2 vols., Berlin, 1887–1888 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 16, 17).

³⁹ Ibid., p. 687.30–35.

⁴⁰ Ibid., p. 688.20–27.

говорится, что оно (находится) в (некотором) месте, было не чем иным, как физическим (телом), то есть состоящим из материи и вида.

Итак, по Филопону, физическое тело определяется как состоящее из материи и вида, а то, что от него остается, если материю и вид убрать, вообще не является телом, то есть не обладает никаким реальным существованием, хотя и может быть воображаемо. Это совсем иное, нежели существование вакуума, которое не может наблюдаться непосредственно, но все-таки не только воображаемо, но и реально. Поэтому Шренк неправ, допуская, что в системе воззрений Филопона пространство могло быть критерием идентичности воскресших тел их умершим предшественникам. Однако за его гипотезой чувствуется некоторая более общая интуиция, в которой, как мне кажется, он прав. Речь идет о тесно связанной с пространством (которое, по Аристотелю, является чистым количеством) категории «количественного вида». Шренк не обратил на нее внимания, так как, вслед за Ван Руем, впервые опубликовавшим соответствующий фрагмент Филопона, и всеми остальными исследователями, исходил из того, что воскресшие тела должны отличаться от умерших, в том числе, и по виду. Но именно этот тезис мы сейчас постараемся пересмотреть.

7. Иоанн Филопон против Кирилла Александрийского

Расхождение Филопона с Кириллом касается различия между воскресшими телами Христа и прочих людей. Так, Филопон начинает цитировать Кирилла (из не дошедшего до нас сочинения или недошедшей части какого-то известного сочинения), где тот говорит о обожении людей — думаю, что речь идет об общей природе воплощенного Логоса и обоженных⁴¹, — но затем переходит к его резкой критике⁴²:

[illegible]

И опять Грамматик цитирует свидетельство Кирилла и критикует его: Различие имени⁴³, которое, как говорит он (Кирилл), имеет место, — не означает, (что) у нас (будет) другая некая природа. Ибо мы будем тем, что мы есть, то есть людьми, — но лучшими⁴⁴, нетленными и неразрушимыми и, кроме того, прославленными⁴⁵. И дерзко нападая на эти (слова), он (Грамматик) говорит: 8.⁴⁶ «И (само) определение человека ты уничтожил, говоря «нетленными и неразрушимыми». Ибо человек есть животное словесное (λογικόν = λογικόν, т.е. разумное) и смертное⁴⁷. Отняв «смертное», ты отнял человека, и ты изменил его сущность (οὐσία = οὐσία) в другую (сущность), не оставив для нее⁴⁸ смертности».

⁴¹ Об этом учении Кирилла, которое не было полностью воспринято никем из его наследников, — ни халкидонитами, ни монофизитами, — см.: L. Janssens, *Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 15 (1938) 233–278, особ. 240–245, 267 *et passim*; после него и не ссылаясь на него — L. Abramowski, *The Theology of Theodore of Mopsuestia*, in: *Eadem, Formula and Context: Studies in Early Christian Thought*, Ashgate 1992 (Variorum reprints. Collected Studies Series, CS 365) 1–36, особ. 21–22 (впервые опубликовано по-немецки в: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 72 (1961) 263–293), а также: Лурье, *История византийской философии...*, 111–113.

⁴² Van Roey, *Un traité cononite...*, 135–136.

⁴³ Здесь нам приходится поправить перевод А. Ван Руя, который передает *ܡܬܠܚܬܐ* как «le changement de nom», очевидно, не понимая, о каком именно учении св. Кирилла тут речь. Сирийское *ܡܬܠܚܬܐ* точно соответствует греческому *διαφορά*, то есть не «изменение», а именно «различие».

⁴⁴ Очевидно, что **أفضل** сирийского текста является эквивалентом греческого **κρείττα** «(наи)лучшие»; ср. в следующем разделе цитаты из Тимофея Александрийского.

⁴⁵ Здесь заканчивается точная цитата из Кирилла в передаче Грамматика (Иоанна Филопона). Продолжается текст кононитского автора опровержения Филопона.

⁴⁶ Номер главы в утраченном сочинении Филопона, из которого дальше следует дословная цитата.

⁴⁷ Это определение аристотеликов, хотя дословно оно не содержится в дошедших до нас сочинениях Аристотеля. Оно, однако, содержится в *Исагоге* Порфирия (III в. по Р.Х.), то есть в общепринятом — независимо от философских и богословских предпочтений — византийском введении в *Органон*

ты не утверждаешь ни того, что истинно, ни того, что согласно с действительностью (ⲡⲓⲥⲁⲛⲓⲟⲩ = πράγματα), но ты заявляешь то, что нравится тебе одному. Но ты принимаешь правило, говоря⁵⁴: изменение образа (ⲥⲭⲏⲙⲁ = σχῆμα) не приводит к другой природе. Но как же тленное (может быть) не другой природы, нежели нетленное? И смертное — нежели бессмертное? Так мы противоречим природе действительности (ⲡⲓⲥⲁⲛⲓⲟⲩ ⲡⲓⲥⲁⲛⲓⲟⲩ = φύσις τῶν πραγμάτων = природе вещей) и божественному Писанию».

«Изменение образа» — так понимали тление и конониты, которые, согласно Тимофею Константинопольскому, считали тление разрушением внешних форм, но не самой материи; Тимофей употребляет синонимичный употребленному здесь (σχῆμα) греческий термин εἶδος.

Обратимся еще раз к различию между кононитами и Филопоном, как его излагает Тимофей Константинопольский. Это поможет нам понять не только конкретные пункты полемики Филопона против Кирилла Александрийского, но и положительную составляющую его собственного учения.

8. Понятие «вида» (εἶδος) тела у Филопона

Как мы помним (см. выше, раздел 5), конониты сначала согласились с Филопоном по поводу его учения о воскресении, но потом передумали, и так, уже после смерти Филопона, их сообщество окончательно раскололось. Как мы помним из уже приводившейся цитаты, Филопон, согласно передаче Тимофея, считал, что души и весь видимый мир были приведены в бытие «по материи и по виду» (κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος), но также и тленными являются «по материи и по виду» (κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος). Что касается кононитов, то они, когда выступили против Филопона, стали учить, что тление только по виду имеет место, тогда как по материи — нет. Мы уже говорили, что последнее мнение (о нетленности материи тел) восходит к учению Григория Нисского, на которого так резко нападал Иоанн Филопон. Вот как формулирует учение кононитов Тимофей:

...τὰ σώματα τὰ αἰσθητὰ ταῦτα καὶ ὁρώμενα, κατὰ μὲν τὴν ὕλην οὐ φθείρεται, ἀλλὰ μένουσι τὰ αὐτὰ καὶ ὁρώμενα εἰς αἰεὶ μὴ φθειρόμενα· κατὰ δὲ τὸ εἶδος μόνον φθίρονται. Καὶ πάλιν ἀναμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν ὕλην λέγουσι, κρεῖττον εἶδος δεχομένην ἄφθαρτον καὶ αἰώνιον. Γένεσιν μὲν τοῦ ὁρωμένου κόσμου λέγουσι, κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος, φθορὰν δὲ αὐτοῦ ἡγούν παρελευσιν κατὰ μόνον τὸ εἶδος. Τὴν γὰρ ὕλην, ὥς εἵπομεν, αἰεὶ διαμένειν ὁμολογοῦσι τὴν αὐτὴν⁵⁵.

...Эти чувственные и видимые тела по материи не истлевают, но пребывают такими же и (остаются) видимыми навсегда нетленными, истлевают же только по виду. И они (конониты) говорят, что та же самая материя вновь приобретает форму (буквально «воз-оформляется»), приобретая лучший вид — нетленный и вечный. Происхождение же видимого мира, как они говорят, (было) по материи и по виду, тогда как его исчезновение тлением — только по виду. Потому что, как мы сказали, материю они исповедуют всегда пребывающей той же самой.

О каком тлении или нетлении «по материи» идет речь, нам уже ясно. Но что означает тление (или нетление) «по виду»? Отметим, что Тимофей излагает в данном случае учение кононитов, а соответствующее учение Филопона он излагает чуть выше, но все в том же разделе о кононитах (гл. 10), а не в следующем разделе о филопонитах (гл. 11⁵⁶). Есть все основания полагать, что и он, подобно нам, когда мы читаем сирийские фрагменты, пользовался в этом отношении только кононитским источником.

Поэтому особое значение приобретает уже цитированный выше отрывок, в котором сам Филопон формулирует ту же самую мысль в чуть-чуть иных терминах. Там он, цитируя Кирилла,

⁵³ Слова кононитского автора, вводящие дословную цитату из Филопона.

⁵⁴ Это место вызвало затруднение у Ван Руя, который перевел «Mais comme énonçant une règle, tu dis...» (*ibid.*), сделав примечание (п. 58) «Traduction incertaine» («Перевод неточный»). Выражение ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ ⲁⲓⲛⲁⲓⲛⲁⲓ буквально значит что-то вроде «ты принял исповедание (ὁμολογία)» и, может быть, оно более уместно в религиозном контексте, нежели в философском. Однако у Филопона именно религиозный контекст, хотя обсуждаемый принцип (мы выбрали для его обозначения слово «правило») мог бы считаться философским. См. в следующем разделе цитату на греческом из Тимофея Константинопольского, где о том же принципе сказано, что конониты его «исповедуют» (ὁμολογοῦσι).

⁵⁵ PG 86/1, 61 D – 64 A.

⁵⁶ PG 86/1, 64 A–D.

⁷¹ Фрагмент представляет трудности для перевода, поэтому приведем переводы наших предшественников, которые несколько отличаются от нашего по смыслу. Шанда (*Šanda, Opuscula monophysitica*..., 72): *Quamquam enim [in morte] corpus nostrum dicitur in elementa dissolvi, ex quibus constat, illi qui rerum naturalium intelligentia non carent, iudicant ea non in numerum eorum ex quibus orta sunt resolvi, sed novam elementorum generationem ex corporis corruptione resultare, numero quidem non eorundem, specie autem eorundem.* Ланг (*Lang, John Philoponus*..., 203–204): *For although it is said that our body is dissolved into its constituent elements, those who are not deprived of insight into things of nature know that [bodies] are not dissolved into numerically [the same elements as] those from which they had been, rather, there will be another generation of elements after the destruction of the body, which are not the same in number, but the same in species.* За помощь в переводе этого фрагмента благодарю Николая Селезнева, но все возможные ошибки остаются целиком на моей ответственности.

κἀλάδη). «Возникновение» — это процесс, принципиально отличный от «изменения». Согласно определению Филопона, Γένεσις μὲν ἐστὶ μεταβολὴ κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἀλλοίωσις δὲ μεταβολὴ περὶ τὴν εἶδοτεποιημένον κατὰ τὴν τῶν συμβεβηκότων αὐτῷ⁷² («Возникновение есть преложение по сущности из небытия в бытие, тогда как изменение — это преложение относительно чего-либо видообразуемого по чему-либо из акцидентального ему»). Тут речь идет о возникновении новых сущностей, но не новых видов — «видообразуемых», но не «видообразующих». Как подчеркивает Филопон, ἡ γὰρ γένεσις οὐ τοῦ ὑποκειμένου ἐστὶ καὶ τῆς ὕλης, κἂν τε ἀμετάβλητος μὲν ἡ κἂν τε μὴ, ἀλλὰ τοῦ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ εἶδους συγκειμένου⁷³ («... ведь возникновение не относится к подлежащему и материи, будь она непреложна или нет, но к тому, что сложено из нее и вида»); сложением вида и первоматерии, предшествующей элементам (аристотелевского «подлежащего»), как раз и образуются индивидуальные сущности.

Дошедший текст	Реконструкция
И не только по числу они будут иными сравнительно с нынешними, но они не будут одинаковыми с ними по виду	И по числу они будут иными сравнительно с нынешними, а по виду одинаковыми с ними.

⁷² Иоанн Филопон, *Комментарий на «О возникновении и уничтожении»*, ad 314a4; H. Vitelli, *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*, Berlin, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 14.2) 8.31-33. Ср. ad 314a8; *ibid.*, 9.30-32: ἔστι γάρ, ὥς εἶπον, γένεσις μὲν μεταβολὴ κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἀλλοίωσις δὲ μεταβολὴ περὶ τι εἶδοπεποιημένον κατὰ τι τῶν περὶ αὐτὸ συμβεβηκότων («ведь, как сказано, возникновение есть преложение по сущности из небытия в бытие, тогда как изменение — преложение относительно чего-либо видообразуемого по чему-либо относительно него акцидентальному»).

9. Заключение

Учение Филопона о воскресении можно теперь реконструировать следующим образом.

- Воскресшие тела физически полностью отличаются от своих тленных предшественников.
- Однако они имеют общую бессмертную разумную душу, которая является их «видом» и «видотворящей» «разумное животное», то есть человека.
- Поэтому идентичность человека воскресшего человеку тленному обеспечивается не одной только его бессмертной душой, но и «видом» его тела, то есть «видотворящей» функцией его души, воздействующей теперь на другую — нетленную и вечную — материю, состоящую из других элементов.
- Природа тела при этом меняется, но природа души не меняется, и человек воскресает по-прежнему в качестве единства души и тела, а не одной бестелесной души.
- С точки зрения физики Филопона и, в частности, в связи с его учением о физическом теле в пространстве, душа как «вид» тела должна быть названа «количественным видом» (τὸ κατὰ πόσον εἶδος), то есть таким видом, который не образует качеств (у тленной и нетленной материи качества разные).