

ВИЗАНТИЙСКАЯ
ФИЛОСОФИЯ

т. 19

ЛОГИКА и ОНТОЛОГИЯ

В ВИЗАНТИЙСКОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ

Очерки под редакцией
Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье

ISBN 978-5-907309-05-0



Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2020

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ

ЛОГИКА И ОНТОЛОГИЯ в византийской догматической полемике

Очерки

ПОД РЕДАКЦИЕЙ Д. С. БИРЮКОВА И В. М. ЛУРЬЕ

Второе издание

Серия
ВИЗАНТИЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ • Т. 19



Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2020

УДК 16:111
ББК 87.21:87.4
Л69

*Издание содержит материалы исследований,
осуществленных при финансовой поддержке
Российского научного фонда, проект № 16-18-10202,
«История логико-философских идей в византийской
философии и богословии».*

**Логика и онтология в византийской догматической полемике.
Очерки** / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. — 2-е изд. —
СПб.: Издательство РХГА, 2020. — 320 с. — (Серия «Византийская
философия», т. 19).

ISBN 978-5-907309-05-0

Книга представляет собой серию очерков, посвященных логическим проблемам, обсуждавшимся в византийском богословии в связи с необходимостью выхода за пределы известных к тому времени античных логик. Для одних мыслителей сама идея подобного выхода означала превращение богословия в абсурд, тогда как для других она была самоочевидной. В течение «византийского тысячелетия» борьба шла с переменным успехом, но, в итоге, выигрывали всегда сторонники второго подхода. Poleмики по чисто логическим вопросам было невозможно избежать, и, в некоторых случаях, авторы второго типа эксплицировали новые логические принципы, многие из которых были переоткрыты только в XX веке. Данная книга далеко не исчерпывает интересующий ее авторов материал, и даже самые главные логические проблемы рассматриваются не все. Авторы поставили перед собой задачу впервые собрать «критическую массу» фактов, позволяющих уверенно говорить о существовании собственно византийской логики, а не только о продолжении логических традиций античности в Византии.

УДК 16:111
ББК 87.21:87.4

ISBN 978-5-907309-05-0

© Коллектив авторов, 2020
© ЧОУ РХГА, 2020

СОДЕРЖАНИЕ

ВВЕДЕНИЕ. В. М. ЛУРЬЕ. ЛОГИЧЕСКОЕ ВОЛШЕБСТВО ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ЧЕТЫРЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЕ ИТЕРАЦИИ К ТЕМЕ КНИГИ.....	7
Первое приближение: о логике и онтологии.....	7
Второе приближение: оригинальный философский язык или пиджин?	8
Третье приближение: методология.....	10
Четвертое приближение: выбор богословских тем	12
 Д. С. БИРЮКОВ. УНИВЕРСАЛИИ И ИНДИВИДУАЦИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ МЫСЛИ	15
1. Учение Климента Александрийского о приобретении знания и познании общего.....	15
1.1. Климент Александрийский и античная философская традиция	15
1.2. Эпистемология и универсалии.....	16
2. «Общее» и «индивидуальное» в учении подобосущников.....	24
3. Триадологические споры IV в. как полемика об универсалиях.....	33
4. Тема индивидуации через схождение особенностей у Василия Кесарийского и ее историко-философский и богословский контекст.....	44
4.1. Введение.....	44
4.2. Предыстория концепта схождения особенностей и некоторые теории индивидуации в античной философской мысли.....	46
4.3. «Особенная качественность» у Оригена.....	65
4.4. Учение Василия Кесарийского об индивидуации через схождение особенностей в контексте предшествующих линий понимания индивидуации.....	67

5. Учение Григория Нисского о человеческой природе как монаде и его историко-философский контекст	85
МЕЖДУ «ИПОСТАСЬЮ» И «ЧАСТНОЙ СУЩНОСТЬЮ»	99
Т. А. Шукин, О. Н. Ноговицин. Анонимный трактат «Об общей природе и Троице» в контексте христологических и триадологических споров VI века	99
Т. А. Шукин. Тождество в различии: сущность и природа у Леонтия Византийского	134
1. Система Краусмюллера и ее недостатки	134
2. Сущность и природа	137
3. Особый случай: душа как οὐσία λογική.....	140
4. Соединение по природе и соединение по сущности	141
5. Уточнение позиции: «частная природа» «Опровержения силлогизмов Севира».....	145
Т. А. Шукин. Иерархия в терминах: различие между «сущностью» и «природой» в сочинениях Михаила Пселла	147
Д. И. Макаров. Концепт частной сущности в эпоху догматических споров и в поздневизантийской мысли.....	159
ИНДИВИДУАЦИЯ И ИДЕНТИЧНОСТЬ	169
В. М. Лурье. Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении	169
1. Введение	169
2. Антропология Иоанна Филопона: этапы развития	170
3. Учение о воскресении у Иоанна Филопона: история конфликта.....	174
4. Учение Филопона о воскресении: общий обзор.....	177
5. «Божественная материя» воскресших тел?	183
6. Пространство и человеческая идентичность: гипотеза Шренка	187
7. Иоанн Филопон против Кирилла Александрийского	191
8. Понятие «вида» (εἶδος) тела у Филопона.....	195
9. Заключение.....	201

О. Ю. Гончарко, Д. Н. Гончарко. Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит	202
1. Никифор Константинопольский: логическое образование в Византии в период Второго иконоборчества	202
2. О логическом образовании патриарха Никифора via Apologeticus pro sacris imaginibus.....	211
3. О логическом образовании патриарха Никифора via Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum	214
4. Феодор Студит: два типа различия и два типа тождества.....	224
5. Тождество ипостаси и догмат боговоплощения	230
6. Заключение.....	237
В. М. Лурье. Логика иконопочитателей в период второго иконоборчества.....	239
1. Введение	239
2. Богословие патриарха Никифора	243
3. Богословие второго иконоборчества.....	245
4. Богословие Феодора Студита	247
5. Богословие Евлогия Александрийского.....	248
6. Христология Феодора Студита: параконсистентный аспект.....	250
7. Неконсистентная логика у Феодора Студита и его предшественников.....	252
8. Заключение.....	254
ОНТОЛОГИЯ И ЛОГИКА	255
А. А. Каменских. Рождение европейской философии истории и логико-темпоральные схемы.....	255
В. М. Лурье. Модальная онтология Дионисия Ареопагита.....	276
1. Введение	276
Экскурс: «нечеткая логика» человека — западный эквивалент восточного «полупелагианства»	280
2. Бытие и небытие	284
2.1. Логосы Промысла и воля Божия.....	284
2.1.1. Зло как отрицание бытия	286

2.1.2. Деонтическая структура онтологии	287
3. Бытие и благобытие	289
3.1. Начало — середина — конец.....	289
3.2. Деонтическая логика аскетики	291
3.3. Алетическая логика с отношением единственности.....	292
3.4. Иерархии: рекурсивные структуры, основанные на логическом квадрате	293
4. Заключение.....	294
РАСШИРЕНИЕ ТЕОРИИ ЧИСЕЛ.....	295
<i>В. М. Лурье.</i> Понятие числа в триадологии восточной патристики	295
1. Введение	295
2. Понятие квантификации применительно к Троице	297
3. Варианты не тривиализирующих ответов.....	301
3.1. Неомодализм: божественная реальность неквантифицируема, или «3» = 1.....	302
3.2. Ипостаси как три бесконечности, или $\text{card}(3) = 1$	303
4. Византийская триадология: $3 = 1$	307
4.1. Невозможность консистентной бесконечности	308
4.2. Тернарное эксклюзивное «или».....	309
4.3. Параконсистентные псевдо-упорядоченные пары.....	313
4.4. Неэкстенциональность	315
5. Заключение.....	316
Информация об авторах	318

ЛОГИЧЕСКОЕ ВОЛШЕБСТВО ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ЧЕТЫРЕ ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНЫЕ ИТЕРАЦИИ К ТЕМЕ КНИГИ

В. М. Лурье

ВВЕДЕНИЕ

ПЕРВОЕ ПРИБЛИЖЕНИЕ: О ЛОГИКЕ И ОНТОЛОГИИ

В названии этой книги и даже в каждом из входящих в нее очерков совмещаются темы логики и онтологии. Это произошло только лишь от желания бережно относиться к нашему византийскому материалу. Византийцы прекрасно понимали различие между тем и другим, между логикой и онтологией, но для них не существовало логики чисто воображаемой, которая не была бы обязана соответствовать хоть какой-нибудь реальности, помимо реальности воображения. Выражаясь языком современным, любая византийская логика подразумевала экзистенциальный импорт. В то же время любые византийские рассуждения о реальностях — пусть даже наиболее далеких от повседневного опыта, пусть даже о реальности Самого Бога — подразумевали, а очень часто и эксплицировали какой-то логический порядок: когда какие-то утверждения относительно этой реальности нужно считать истинными, а какие-то ложными, но так, что, по крайней мере, часть истинных утверждений оказывается выводима — с разной степенью строгости — из других истинных утверждений, аксиоматических. А это и означает наличие логики.

Теперь мы описали тему этой книги в самом первом и грубом приближении, так что можем перейти к некоторым важным подробностям.

ВТОРОЕ ПРИБЛИЖЕНИЕ: ОРИГИНАЛЬНЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ЯЗЫК ИЛИ ПИДЖИН?

Догматика — это описание вероучения в некоторых абстрактных терминах, и этим она отличается от аскетики и мистики (в которых тоже описывается вероучение — но на языке и в пределах личного опыта), а также от гимнографии (для которой главный, пусть и не единственный язык — поэтических образов) и богослужения (которое пользуется особым символическим языком, унаследованным христианством еще от иудейской культуры). Можно сказать, что догматика — это изложение вероучения на языке греческой цивилизации. Такое пояснение очень наглядно, но и в то же время — способно вводить в грубое заблуждение: дохристианская греческая цивилизация никогда на таком языке не говорила.

Тут можно привести как аналогию создание церковнославянского языка. Да, он имел в своей основе реально существовавший диалект древнеславянского языка, на котором говорили некоторые языческие славянские племена. Но этот диалект сам по себе не стал и не мог стать церковнославянским языком. Церковнославянский язык возник лишь после перевода с греческого литературы, изобиловавшей понятиями, которых не было в древнеславянском языке, и даже сам синтаксис церковнославянского языка стал похожим на синтаксис греческого языка, с которого делались переводы. Так появился и зажил своей собственной жизнью, со своей собственной сложной историей, особый язык — церковнославянский, — хотя этот новый язык тоже относится к славянской семье языков.

Язык византийской догматики (разумеется, тут речь идет о языке философском, а не о языке в лингвистическом смысле слова) является «греческим» лишь в смысле возможности его отнести к «греческой» группе философских языков, но это язык новый и особый. Но насколько особый?

Тут современные ученые делятся на сторонников одной из двух конкурирующих точек зрения. Сторонники одной точки зрения считают философский и логический язык византийской догматики аналогом пиджин — упрощенного языка для общения между богословием и философией, который не является родным ни для одной из сторон. Согласно этой точке зрения, элементы греческой философии и христианского богословия смешиваются в нем, не образуя никакого настоящего языка философии. Согласно другой точке зрения, это новый и вполне настоящий

язык, с богатым лексическим фондом и отнюдь не упрощенной, а развитой грамматикой — т. е. оригинальная философия и логика.

Для решения спора необходимо спросить самих византийцев, но это не так-то просто сделать. Византийцы любили говорить, что их богословие, даже когда пользуется языком греческой философии, — все равно превыше любой философии и человеческого разума вообще. Из этого легко понять только то, что византийцы никогда не претендовали на открытие какой-нибудь «логики Бога» — т. е. на описание чего-то вроде законов божественного мышления. Они скорее описывали, как человеческому разуму в познании Бога и его промысла дойти до своих естественных границ и как человеку далее выходить за пределы собственного разума навстречу Богу. Этот путь указывает Дионисий Ареопагит в своей книге *О таинственном богословии*, когда говорит об окончательном познании Бога, которое начинается по ту сторону утверждений и отрицаний, катафатики и апофатики.

Но как быть с тем, что находится по эту сторону, т. е. с самими катафатикой и апофатикой? Каково место в них античной философской традиции? Имела ли место такая ее трансформация, которая позволила бы говорить о создании нового философского и логического языка?

Авторы этой книги уверены, что да. В деталях реконструкции этого особого философского языка византийской догматики они не стремились к полному единомыслию, но в общей правильности такого взгляда они уверены¹. По этому принципу и подобраны очерки, составившие настоящую книгу: все они касаются византийских дискуссий по поводу новых, по сравнению с античным наследием, философских и логических проблем.

¹ Некоторые из них участвовали в дискуссии о судьбах византийских философии и логики, повод к которой подали соответствующие главы недавнего кембриджского издания: Kaldellis A., Sinissoglou N. (eds.) *The Cambridge Intellectual History of Byzantium*. Cambridge, 2017; развернутая рецензия: Chernoglazov D., Benevich G., Choufrine A., Goncharko O., Schukin T. // *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. 14. 2018. P. 475–507. Полемика о наличии в Византии оригинальных философских и логических традиций, разумеется, выходит за пределы истории богословия и прямо касается также и произведений светских. Значительная часть соответствующих источников остается либо неопубликованной, либо опубликованной недостаточно корректно и, главное, все еще не изученной историками философии и логики. См. дополнительную библиографию в этой рецензии, а также: Spyridonova L., Kurbanov A., Goncharko O. Yu. *The Dialogue Xenidemos, or Voices, by Theodore Prodromos: A Critical Edition, with English Translation* // *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. 13. 2017. P. 227–275.

Итак, говоря о содержании нашей книги во втором приближении, мы можем признаться, что наши очерки подобраны так, чтобы показать наличие у византийских богословов оригинальных философских и логических концепций. Теперь осталось кратко сказать о содержании этой книги в третьем и четвертом приближениях.

ТРЕТЬЕ ПРИБЛИЖЕНИЕ: МЕТОДОЛОГИЯ

В третьем приближении мы можем увидеть принципы отбора тем для настоящих очерков. Любой читатель, знакомый с современной (последних 20–25 лет) историографией византийского богословия², заметит, что все темы выбраны традиционно: они принадлежат к наиболее интенсивно изучаемым областям патрологии. Это объясняется методологией историко-философского, и особенно историко-логического исследования в патрологии. Эта методология предполагает три последовательных этапа — без возможности перепрыгнуть через какой-либо из них. Сначала богословские концепции описываются на языке их авторов — только без риторических отступлений и с изъятием из контекста материальной культуры, т. е. только в контексте истории идей. Это обязательный этап любого патрологического исследования.

Второй этап можно назвать обязательным элементом любого *хорошего* патрологического исследования, но, к сожалению, его было бы нечестно назвать обязательным элементом любого патрологического исследования вообще: это начальный элемент собственно анализа — выявление «болевых точек» реконструированных концепций. На этом этапе требуется ответить на вопрос, что же именно вызывало у изучаемого автора, его соратников и его оппонентов, такие трудности. Дополнительная сложность тут в том, что на этом этапе исследования ученый неизбежно переходит на свой собственный язык, и тут легко могут возникать дополнительные искажения. Это обычная проблема перевода, которая всегда остра при переводах между текстами разных культур и, в частности, древних текстов на новые языки.

Третий этап, который относится в особенности к историко-логическим исследованиям, — это перевод уже не просто на язык современного человека, а на довольно формальный язык современной логики. Тут, ско-

² Адекватное представление об этой библиографии дают примечания к очеркам, объединенным в настоящей книге.

рее всего, не обойдется без формул. Аналитическая история как философии, так и богословия не может обойтись без этого этапа, хотя многие историки мысли обходятся без самой аналитической философии. Это их право, но в настоящей книге влияние аналитической философии пусть и не эксплицитно (за некоторыми исключениями), но сильно.

Очерки, отобранные в настоящую книгу, соответствуют в основном только первому и второму этапам патрологического исследования, и поэтому они так зависят от наличной историографии. Авторы обращаются к темам, актуальность которых зачастую уже была осознана до них, а реконструируемые ими концепции формулируются на языке источника и комментируются на языке обыденного мышления современного человека. Небольшое исключение составляет статья о модальной логике Дионисия Ареопажита, где все-таки дело доходит до формул, но нужно иметь в виду, что формулы там хоть и современные, но стоящая за ними логика — еще времен Аристотеля; новизна соответствующих аспектов учения Ареопажита по отношению к античной традиции принадлежит не логике, а онтологии (а вот собственно логические инновации Ареопажита пока что остаются за пределами наших историко-логических реконструкций³). О такой логике, которой в греческой Античности не было, чуть более формально говорится в статье о Троице, но даже там формальное обсуждение логических проблем остается едва лишь наметочным⁴.

Оксана и Дмитрий Гончарко описывают как логическую инновацию введенное Феодором Студитом понятие тождества по ипостаси. Такое тождество имеет место между различающимися по сущности образом и первообразом. Но в чем конкретно состоит эта инновация с точки зрения логики или, точнее сказать, логического плюрализма (представления о том, что бывает много разных логик с разными законами)? А в сле-

³ Только для обозначения подлежащих тут изучению тем сошлюсь на статьи: *Lourié B. The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Approach to Intensional Semantics* // Nutsbidze T., Horn C. B., Lourié B., with the Collaboration of A. Ostrovsky (eds.) *Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsbidze (1888–1969)*. (Texts and Studies in Eastern Christianity, 2). Leiden; Boston, 2014. P. 81–127; рус. пер.: Лурье В. М. Философия Дионисия Ареопажита: теория значения // *Εἰσαγωγὴ. Проблемы Философии и Теологии*. 3(1/2). 2014. P. 377–428.

⁴ Описанию соответствующего логического формализма посвящена статья: *Lourié B. What Means ‘Tri-’ in ‘Trinity’? An Eastern Patristic Approach to the ‘Quasi-Ordinals’* // *Journal of Applied Logics*. 6. 2019. P. 1093–1107.

дующем очерке автор этих строк подходит к этой проблеме, но также не решает ее по существу⁵.

Таким образом, наша книга сфокусирована на «болевых точках» патристических онтологии и логики, но не доводит их изучение до полноценного вписывания в современную онтологию и современную логику. Это задача будущего — но именно ближайшего будущего аналитической философии, и к решению этой задачи авторы уже приступили в других своих работах.

ЧЕТВЕРТОЕ ПРИБЛИЖЕНИЕ: ВЫБОР БОГОСЛОВСКИХ ТЕМ

Читатель может удивиться, почему в книге так много очерков связано с проблемой общего и частного. Его удивление может только усилиться, если он перейдет от чтения названий к чтению самих очерков: даже когда в названии это не отражено, они все без исключения вращаются вокруг проблем общего и частного, а точнее — проблем индивидуации и общности между индивидуумами. Да, эти проблемы до сих пор являются крайне спорными в философии, и были таковыми в Античности и Средневековье. Но почему именно эти проблемы оказались так важны для византийской догматики?

Углубляясь в чтение первоисточников или даже научных работ, легко так увлечься деревьями, чтобы перестать видеть лес. Очерки нашей книги не исключение: они больше посвящены деревьям, чем лесу. Поэтому хотя бы здесь, в предисловии, скажем немного о том, как устроен тот лес, в который мы приглашаем читателя.

Византийская догматика попала в определенную логико-онтологическую вилку. Даже в две. Но особенно в одну, поэтому скажем сначала о ней.

С одной стороны, ей было необходимо объяснить, почему божественный Логос стал «единосущным нам» по плоти, но при этом его воплощение не распространилось автоматически на всех людей, т. е. почему он воплотился только в одного Иисуса, а не во всех людей сразу. Но, с дру-

⁵ Это следует отнести и к более поздней статье: *Lourié B. Theodore the Studites's Christology Against Its Logical Background // Studia Humana. 8. 2019. P. 99–113.* Явление, которое мы сейчас условно называем «логикой Феодора Студита», нуждается в более глубоком изучении как собственно в аспекте логики, так и в аспекте историческом — где и как она проявлялась у других византийских авторов.

гой стороны, объяснить это надо было так, чтобы любой человек, став христианином, мог приобщиться к этому самому воплощению в Иисусе. Иисус должен быть в одном смысле «один» (человек), а в другом — «все» (люди).

Фундаментальное отличие византийского православия сразу и от «несторианства», и от «монофизитства» именно здесь: посредством обожения христиан продолжается воплощение Христово. Каким-то образом Христос — это и «один», и «два», и «три», и «много», и «все». Это первая и главная «вилка».

И вторая «вилка», по своей логической форме подобная первой: почему, если ипостаси Троицы нераздельны, воплотился только один Логос? Неужели в воплощении произошло разделение Троицы?

Обе проблемы были острые, но больше споров вызывала первая проблема, нежели вторая. К спорам о внутреннем устройстве Бога общество относилось менее заинтересованно и проявляло больше готовности терпеть разные версии. Исторически споры о Троице не только в самые ранние времена, но и как в VI в., так и в еще более поздние времена греко-латинской полемики черпали вдохновение из споров христологических⁶. Но первая проблема, христологическая, напрямую затрагивала повседневную реальность и повседневный жизненный опыт.

В Византии победила такая точка зрения на проблему общего и частного в Иисусе: в его материальной человечности — Теле Христовом — стали совпадать единое и многое (в эсхатологическом и логическом пределе — «всё», вся человеческая природа). Но это означало приписать обыденной действительности, к которой принадлежит человеческая природа, волшебные свойства — свойства «упаковываться» в собственный индивидуум. Страшно подумать, что сказал бы о такой идее Бертран Рассел, запретивший даже безобидным математическим множествам становиться своими собственными членами. С точки зрения античной

⁶ См., в частности: *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006, *passim*; *Lourié B.* A Logical Scheme and Paraconsistent Topological Separation in Byzantium: Inter-Trinitarian Relations according to Hieromonk Hierotheos and Joseph Bryennios // Bertini D., Migliorini D. (eds.) Relations: Ontology and Philosophy of Religion. (Mimesis International. Philosophy, n. 24) [Sesto San Giovanni (Milano)]: Mimesis International, 2018. P. 283–299; *Lourié B.* Eustratius of Nicaea, a Theologian // *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History.* 16. 2020. (forthcoming); *Lourié B.* Proclus's Triadology: To Christianise or to Reject? The Byzantine Background of Ioane Petritsi's Theology // *Philosophical-Theological Reviewer.* (Tbilisi). 2020 (forthcoming).

логики все это выглядело тоже не лучшим образом — примерно как ответ на вопрос «Сколько будет дважды два?» фразой «Смотря что мы будем считать».

Образованному человеку без склонности к мистике было трудно принять такой взгляд на действительность, т. е. отказаться от дружбы с античной логикой. При этом фундаментальные истины (т. е., говоря на логическом языке, — аксиомы) догматики нарушать все равно не хотелось. Под напором того пара, который мог быть выпущен в логику и обеспечить ее откат от античных законов и правил, у таких образованных авторов вздулась онтология: в ней появились совершенно новые структуры. Это так называемые частные сущности, отличающиеся от ипостасей, т. е. индивидуумов, отсутствием индивидуализирующих признаков, но при этом наделенные онтологическим статусом. Онтология, таким образом, приобрела дополнительный уровень, средний между общим и частным. Византийское богословие в конце концов ампутировало эти конструкты как опухоль на онтологии, но сделало это с большим трудом — как можно убедиться, читая целый ряд очерков нашей книги.

Византия выбирала между наделением обыденной реальности волшебными логическими свойствами и разрастанием самой обыденной реальности до нереальных размеров. Она выбрала новую логику.

Д. С. БИРЮКОВ
УНИВЕРСАЛИИ И ИНДИВИДУАЦИЯ
В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ И ВИЗАНТИЙСКОЙ МЫСЛИ

1. УЧЕНИЕ КЛИМЕНТА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО
О ПРИОБРЕТЕНИИ ЗНАНИЯ И ПОЗНАНИИ ОБЩЕГО

1.1. Климент Александрийский и античная философская традиция. Я начну первую главу настоящей монографии с очерка понимания проблематики общего/универсального у Климента Александрийского. Как будет показано ниже, некоторые специфические линии понимания Климентом общего/универсального будут актуальны для последующей византийской мысли. А именно позиция, разделяемая Климентом, по которой дискурс родовидовых разделений не приложим к сфере божественного, найдет свое проявление в арианских спорах.

Внимание Климента к античной философской традиции неслучайно. Ведь, согласно Клименту, античная философия была дарована эллинам Самим Богом, как некий завет, заключенный с ними¹, чтобы помочь им утвердиться в вере²; философия есть дар Бога эллинам до того, как Он обратился к ним непосредственно в Боговоплощении³. Климент признает, что наиболее упорные из эллинских философов приблизились к видению Бога и смогли отчасти разглядеть Истину⁴. Согласно Клименту, философия необходима эллинам как до, так и после боговоплощения, как средство для достижения праведности и благочестия⁵⁻⁶.

¹ Строматы 6 VII 67.1.

² Строматы 1 II 20.1.

³ Строматы 1 V 28.3.

⁴ Строматы 1 XIX 94.7; Увещание к язычникам 6 LXXI 1; LXXII 5; LXXIV 7.

⁵ Строматы 1 V 28.1.

⁶ Однако, согласно Клименту, языческая философия не содержит полноты истины, будучи приспособлена для познания лишь сотворенного мира (Строматы 6 VII 55.4–56.1), и не дает человеку сил для того, чтобы вполне исполнить заповеди

Можно выделить пять важнейших направлений античной философской мысли, влияние которых можно обнаружить у Климента Александрийского: это влияние стоической, аристотелевской, неопифагорейской, эпикурейской и — самой значимой для Климента — платонической школы античной философии.

Дальнейшее изложение будет построено на аристотелевских и платонических элементах доктрины Климента, поэтому здесь я коснусь только линий, связанных с аристотелизмом и платонизмом в его наследии.

Аристотелизм находит свое выражение в учении Климента⁷ в использовании им парадигмы бесконечности в рамках учения о том, что христиане в ведении обретают бесконечно достигаемую конечную цель (τέλος ἀτελεύτητον), т. е., для выражения смысла жизни человека как бесконечного приближения к Богу⁸. Климент подразумевает здесь один из двух выделяемых Аристотелем в Физике 204A2 смыслов беспредельного, один из которых — смысл бесконечного (непроходящего) прохождения (ὁ διέξοδος ἔχων ἀτελεύτητον (ἀδιεξίτητον)). Внимание Климента к аристотелизму видно и из его заметок (возможно, записных книжек) по философии, представляющих собой т. н. 8-ю книгу «Стромат». В «Строматах» 8 VI 21 Климент, пользуясь методологией аристотелевской логики, говорит об определении вида «человек» как относящегося к роду

Христа, но может исправить нрав человека до определенной меры, будучи предуготовлением для принятия истины (Строматы 1 XVI 80.6); поэтому как цикл наук (τὰ ἐγκύκλια μαθήματα) служит философии, так и сама философия есть служанка богословия (Строматы 1 V). Некоторое принижение античной философии у Климента связано с его представлением о том, что философия пришла в мир воровским путем, а именно была похищена злыми духами, что произошло с попущения Бога, Который знал, что кража принесет пользу, и не препятствовал хищению (Строматы 1 XVII 81; 7 II 6.4, см.: *Bauckham R. The Fall of the Angels as the Source of Philosophy in Hermias and Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 39:4. 1985. P. 313–330*). Это проявилось, согласно Клименту, в том, что эллинские философы украли части истины у иудейских пророков, вполне ее не поняв, но что-то извратив, а что-то придумав самостоятельно (Строматы 1 XVII 87.2); в частности, Платон заимствовал учение о Боге у Моисея, а другие моменты своего учения — у египтян, вавилонян и фракийцев (Строматы 1 XXV; Увещание 6 LXX). Поэтому иудейская философия, как считает Климент, древнее и выше языческой, которая украдала у нее многое, не признаваясь в этом.

⁷ Специально об осмыслении наследия Аристотеля у Климента см.: *Clark E. A. Clement's Use of Aristotle: the Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. New York, 1977.*

⁸ Строматы 2 XXII 134.1; 7 X 56.3.

живого существа и выделяемого из него определенными существенными свойствами. В целом у Климента в этих заметках представлено смешение аристотелевского и стоического логических дискурсов⁹. Из анализа А. Босом¹⁰ положений, которые Климент приписывает Аристотелю¹¹, следует, что Климент, вероятно, был знаком с популярным в эллинистическую эпоху трактатом «О мире» (принадлежность его Аристотелю долгое время оспаривалась, однако Бос доказывает, что это аутентичное аристотелевское сочинение). Используемый Климентом дискурс¹², предвосхищающий византийский богословский язык, различения в Боге (присутствующих в мире) сил и (недоступной) сущности может восходить к этому сочинению¹³. В сфере этического учения Климент¹⁴ использует аристотелевское представление, возможно опосредованное Филоном или средними платониками¹⁵, о добродетели как середине между крайностями¹⁶.

Однако по праву считается, что наиболее фундаментальной философской линией в наследии Климента Александрийского является платонизм. Если в исследовательских работах, написанных до второй половины XX в., Климент мог изображаться как представитель какой-нибудь неплатонической философской школы (так, М. Поленц¹⁷ изображает Климента стоиком), то последующие исследования окончательно показали доминирующее значение платонизма в его системе. Некоторые авторы относят Климента к представителям христианской линии среднего платонизма¹⁸.

⁹ Osborn E. *Clement of Alexandria*. Cambridge University Press, 2005. P. 207; Itter A. *Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria*. Leiden; Boston: Brill, 2009. P. 75–76, 88.

¹⁰ Bos A. *P. Clement of Alexandria on Aristotle's (Cosmo-)Theology* (Clem. Protrept. 5.66.4) // *The Classical Quarterly*. 43:1. 1993. P. 177–188.

¹¹ Увещание 5 LXVI 4.

¹² См.: Строматы 2 II 5.4; 6 XVIII 166.2.

¹³ О мире 6.397b16–24.

¹⁴ Педагог 3 X 51.3.

¹⁵ Lilla S. *Clement of Alexandria: A Study in Christian Platonism and Gnosticism*. Oxford: University Press, 1971. P. 64; Clark E. A. *Clement's Use of Aristotle: the Aristotelian Contribution...* P. 29.

¹⁶ *Аристотель*. Никомахова этика 1108b.

¹⁷ Pohlenz M. *Klemens von Alexandria und sein hellenisches Christentum*. Göttingen, 1943.

¹⁸ Например: Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме // Богословский сборник. 11, 2003. С. 158 (перевод с изд.: Daniélou J. *Message évangélique et culture hellénistique aux II et III siècles*. Paris, 1961); Hägg H. *Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Apophaticism: Knowing the Unknowable*. Oxford, 2006. P. 133.

По наблюдению С. Лиллы¹⁹, который развивает подход Э. Вашро²⁰, система Климента является местом встречи трех основополагающих традиций: платонической, иудейской и гностической. Обсуждаемым является вопрос о том, насколько система Климента сводится к тем или иным составляющим предшествующих ему традиций. Одни исследователи, такие как Ф. Овербек, А. Гарнак, С. Лила, скорее предполагают таковую сводимость, в то время как другие, такие как А. Шуфрин, А. Иттер, предполагают существенное оригинальное значение учения Климента.

Авторитет Платона для Климента очень велик. В отличие от других античных философов и философских школ, Платон практически никогда не подвергается Климентом критике. Цитаты и парафразы из Платона, а также аллюзии к нему часто встречаются в текстах Климента²¹. Особое внимание Климент уделяет диалогам «Теэтет» (в особенности 176В, где говорится об уподоблении Богу, ὁμοίωσις τῷ θεῷ), «Государство», «Законы», «Федон», «Федр», «Тимей», «Политик», «Горгий», «Пир», «Софист»; реже встречаются отсылки к «Протагору», «Филебу», «Пармениду», т. н. Седьмому письму²².

Отнесение Климента к христианской линии среднего платонизма оправданно в том отношении, что, как показывают Г. Андерсен и Ж. Даниелу²³, элементы прочтения Платона и использование определенных мест из платоновских диалогов у представителей этого направления (к которому кроме Климента можно отнести Иустина Философа, Татиана и Оригена) близко к тому, что имеет место у классических представителей среднего платонизма. Для Климента было характерно использование

¹⁹ Lilla S. Clement of Alexandria... P. 227.

²⁰ Vacherot E. Histoire critique de l'école d'Alexandrie. Vol. 1. Paris, 1846. P. 248.

²¹ Их анализ: Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме...; Butterworth G. W. Clement of Alexandria's Protreptikos and the Phaedrus of Plato // Classical Quarterly. 10. 1916; Casey R. Clement of Alexandria and the Beginnings of Christian Platonism // Harvard Theological Review. 18. 1925; Outler A. The 'Platonism' of Clement of Alexandria // The Journal of Religion. 3, 20. 1940; Wytzes J. The Twofold Way I. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 11:4. 1957; Wytzes J. The Twofold Way I. Platonic Influences in the Works of Clement of Alexandria // Vigiliae Christianae. 3, 14. 1960; Wyrwa D. Die christliche Platonaneignung in den Stromateis des Clemens von Alexandrien. Berlin, 1983.

²² Outler A. The 'Platonism' of Clement of Alexandria // The Journal of Religion. 20:3. 1940. P. 222–224.

²³ Даниелу Ж. Платон в христианском среднем платонизме...; Andersen G. Justin und mittlere Platonismus // Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft. 44. 1952.

ключевых (с точки зрения эпохи) мест из Платона для подтверждения истинности христианского учения, поскольку он считал, что одним из источников Платона является Моисей. Так, и в среднем платонизме, и у Климента Александрийского в контексте учения о непознаваемости Божества популярностью пользовалось место Тимей 28С и Седьмое письмо, 341С; в контексте учения о Боге-Творце — «Тимей» 28с; в контексте учения о высшей власти Бога и учения о Троице — «Второе письмо» Платона, 312Е; в этическом контексте — «Законы» 715Е–716А; в контексте учения о творении — «Тимей» 51А; в контексте учения об устремлении к Богу — «Теэтет» 176А–В, а также платоновское учение о крыльях души, выраженное в «Федре» и др.

Влияние платоновской мысли на Климента проявляется уже в самом названии его главного произведения — οἱ Στρωματεῖς. В «Строматах» Климент неоднократно упоминает полное название этого сочинения: «Гностические заметки для памяти в согласии с истинной философией» (Строматы 1 XXIX 182.2, 3 XVII 110.3, 5 XIV 141.4, 6 I 1.1). Климент поясняет, что «Строматы» могут служить хорошим подспорьем для воспоминания (ἀνάμνησις). А. Иттер и Дж. Фергюсон²⁴ находят здесь явные обертонны платоновско-сократовского учения о припоминании (ὑπόμνημα, Федр 249С и др.), которые подтверждаются также тем вниманием к теме припоминания, которое Климент оказывает этой теме в «Строматах». А. Иттер предполагает²⁵, что Климент следует методологии, заимствованной из платоновского «Федра», где говорится, что записанное чернилами накапливает запас воспоминаний на случай беспамятной старости (Федр 276D); также и Климент рассматривает свои заметки как способ для предотвращения забвения, возможность вспомнить то важное, что можно забыть, поскольку многое вовремя не записанное, переданное блаженными мужами, память уже утеряла (Строматы 1 I 14).

1.2. *Эпистемология и универсалии.* В своей эпистемологии Климент совмещает среднеплатонические и аристотелевские элементы. Тему научного познания (ἐπιστημονική θεωρία) Климент подробно раскрывает в 8-й книге «Стромат»²⁶. Климент говорит, что такое знание достигается

²⁴ Ferguson J. Clement of Alexandria. New-York, 1974. P. 108; Itter A. Esoteric teaching in the Stromateis of Clement of Alexandria. Brill, 2009. P. 114–115.

²⁵ Itter A. Esoteric teaching in the Stromateis... P. 114–121.

²⁶ Строматы 8 I 1.3ff. Укажем, что, вообще говоря, согласно Клименту, доказательства и анализ должны опираться на недоказуемые начала, принимаемые верой (Строматы 7 XVI 95.5–6; 8 VI 18.4–5; ср.: Аристотель. Первая аналитика 64b32–36; Вторая аналитика 71b20–23 и др.). К таким универсальным недоказу-

через научное демонстрирование (ἀποδείξις)²⁷, каковое есть речь, которая сводит обсуждаемый вопрос к недоказуемым началам (ἀρχαί), которые принято принимать на веру; демонстрирование основывается на истинных, наблюдаемых, общепринятых, точно известных посылах²⁸. Посредством демонстрирования указывается, существует ли вещь, что она есть (какова ее сущность) и посредством чего она есть²⁹. В 6-й гл. 8-й книги «Стромат» Климент, используя аристотелевский и школьный средне-платонический дискурс, ведет речь о наведении (ἐλπίωυή), определении (ὅρος), разделении (διαίρεσις) и демонстрировании как пути к приобре-

емым началам относится, помимо положений христианской веры, чувственная данность и самоочевидные рациональные положения (Строматы 8 III 7.3–4; IV 14.3). Соответственно, Климент признает два начала, соединение которых дает нам знание: это данные чувства и разума (Строматы 2 IV 13.2). Тем не менее Климент утверждает и то, что чувственные данные предоставляют нам только гипотезы; вера способна преодолеть это гипотетическое знание и достичь истины (Строматы 2 IV 13.3). Научное доказательное, по Клименту, на основании очевидного и несомненного ищет доказательства для того, о чем имеется сомнение (Строматы 2 XI 48.1). Вслед за различием двух видов веры — основанной на знании и на мнении, Климент выделяет и два соответствующих вида доказательств: ἐπιστημονικῆς и δοξαστικῆς. В соответствии с ними, по Клименту, говорят о гнозисе (γνώσις) и прогнозе (πρόγνωσις) (Строматы 2 XI 48.2; ср.: 2 XI 49.2, 8 III 5.2–3; 8 III 7.8; С. Лилла (*Lilla S. Clement of Alexandria...* P. 133–134) возводит это различие Климента к аристотелевскому различию между научным и диалектическим (риторическим; или эпихейремой) силлогизмами (Аристотель. Топика 100a27–30; ср.: Он же. Первая аналитика 27a1, 46a9–10; Топика 162a15–16; Риторика 1355a8–9)). Согласно Клименту, научное познание (ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητική) предполагает состояние, при котором добытое знание уже не может быть отвергнуто и не меняется, в противоположность невежеству, подразумевающему призрачные и изменчивые видения (Строматы 2 XVII 76.1). Помимо научного познания, Климент выделяет также следующие виды познания, близкие к нему: опытное знание (ἐμπειρία), направленное на изучение чувственных вещей; знание целого посредством различения видов (Климент называет его εἶδησις); умозрение (νόησις), направленное на то, что познается лишь умом; сопоставление (σύνθεσις), направленное на изучение взаимосоответствия частей, соответствия между вещами и подведение вещей под одно определение; и, наконец, гнозис (γνώσις), который есть познание сути (Строматы 2 XVII 76.2–3).

²⁷ Строматы 8 III 5.1ff.

²⁸ Об аристотелевских и галеновских предпосылках концепта демонстрирования у Климента см.: *Havrda M. Galenus Christianus? The Doctrine of Demonstration in Stromata VIII and the Question of its Source // Vigiliae Christianae. 65. 2011. P. 343–375.*

²⁹ Строматы 8 VI 17.8.2–4.

тению познания^{30–31}. Наведение показывает, существует ли нечто или нет; также в рамках этой процедуры осуществляется восхождение от единичного чувственного опыта к универсалиям (ἀρχὴ τῆς ἐπαγωγῆς ἢ αἴσθησις, πέρας δὲ τὸ καθόλου); единичное, воспринимаемое чувствами, сводится к универсальному³². Витт³³ проводит параллель между этим положением Климента, с одной стороны, и эпистемологией и теорией формирования универсалий у Антиоха Аскалонского³⁴ — с другой. Определение и разделение выявляют сущность вещи, т. е. показывают, что есть (τὸ τί ἦν εἶναι)³⁵ вещь и единичное³⁶. Климент различает определение, с одной стороны, как описание особенностей и, с другой стороны, как указывающее на причины (αἰτία) вещи, каковых Климент насчитывает четыре: материю (ὕλη), движущее (κινεῖν), вид (εἶδος) и цель (τέλος)³⁷. При этом Климент признает статус определения через особенности более низким, чем статус определения через причины.

Особое внимание Климент Александрийский уделяет осуществляемой с целью приобретения знания процедуре разделения (διερέσε) на виды. Разделение шаг за шагом приходит к простому и неделимому, проясняющему исследуемое. В этом контексте Климент затрагивает тему категорий. Климент говорит, что виды характеризуются тождеством и различием³⁸ и каждый из них при разделении подпадает под какую-либо из следующих десяти категорий (которые, однако, не являются родами для этих видов): сущность, количество, качество, отношение, положение, обладание, «где», «когда», действие, претерпевание³⁹. Далее Климент, разъясняя принцип демонстрации, развивает теорию, классифицирующую вещи и мысли в соответствии с категориями. Он различает вещи (τὰ ὑποκείμενα πράγματα), мысли (ἀ νοήματα) и имена (τὰ ὀνόματα).

³⁰ Ср.: Алкиной. Учебник платоновской философии V.1.1ff.: 156.25–34.

³¹ См.: Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories // Finamore J., Berchman R. (eds.) *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Sankt Augustin, 2010. P. 145–148; Witt R. E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Amsterdam, 1971. P. 37–38.

³² Строматы 8 VI 17.7.1.

³³ Witt R. E. *Albinus and the History of Middle Platonism*. Amsterdam, 1971. P. 38.

³⁴ См.: Секст Эмпирик. Против математиков XI 250; Цицерон. Лукулл 30; Топика 30.

³⁵ Ср.: Метафизика 1007a; 1016a–b; 1117b; 1022a; 1029b–1030a и др.

³⁶ Строматы 8 VI 17.4.1–4.

³⁷ Строматы 8 VI 18.1.1–2.1.

³⁸ Ср.: Платон. Софист 254d14–e1.

³⁹ Строматы 8 VI 20–21; 8 VIII 23–24.

Мысли есть отпечатки и подобию вещей; имена же есть символы мыслей, и в качестве таковых соотносятся с вещами⁴⁰. Общность человеческих мыслей об одних и тех же вещах и возможность понимания людьми друг друга обусловлены тем, что вещи накладывают одинаковые отпечатки на души людей; однако имена вещей (т. е. слова) могут разниться в зависимости от языка⁴¹.

Разделяя аристотелевскую предпосылку, согласно которой наука невозможна относительно единичного, но возможна только об общем⁴², Климент указывает, что наличествующее неопределенно большое количество единичных вещей и имен можно подвести под некие общие элементы (τὰ καθολικὰ στοιχεῖα). Соответственно, согласно Клименту, имена сводятся к двадцати четырем буквам алфавита⁴³, в то время как вещи, если мы хотим исследовать их, можно подвести под универсалии (εἰς τὰ καθόλου)⁴⁴. Эти универсалии соотносятся Климентом с десятью аристотелевскими категориями, каковые Климент вслед за Аристотелем понимает как способы высказывания (τὰ λεγόμενα)⁴⁵. Такие категории Климент называет элементами вещей в материи после начал (στοιχεῖα τῶν ὄντων φαμέν τῶν ἐν ὕλῃ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς); элементы постигаемы рассудком (λόγῳ), в противоположность нематериальным сущим (τὰ αὔλα), которые могут быть схвачены умом (νῶ)⁴⁶; по мнению М. Хаврды⁴⁷, Климент говорит о категориях как об элементах (στοιχεῖον) вещей, имея в виду, что это наиболее элементарные общие виды для подведения под них материальных вещей. Относительно же упоминаемых здесь Климентом «начал», А. Жиркова⁴⁸ считает, что это есть упоминаемые или подразумеваемые в «Строматах»⁴⁹ универсальные принципы демонстрации,

⁴⁰ Хаврда (Havrda M. Categories in Stromata VIII... P. 202–203, 222) находит здесь параллели в терминологии Климента с Боэтием Сидонским (у Дексипа: Комментарий на Категории IV 2.7.1–2; 9.22–10.2 (CAG)) и Аспасием (у Боэция: Комментарий на Об интерпретации 41.16–19 (Meiser)); ср.: *Аристотель*. Об интерпретации 1.16a3–15.

⁴¹ Строматы 8 VIII 23.

⁴² Ср.: *Аристотель*. Метафизика B4 999a26–29.

⁴³ Ср.: *Платон*. Филеб 18b3–d2.

⁴⁴ Строматы 8 VIII 23.2–3.

⁴⁵ Строматы 8 VIII 23.

⁴⁶ Строматы 8 VIII 23.6.

⁴⁷ Havrda M. Categories in Stromata VIII... P. 206.

⁴⁸ Zhirkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories... P. 151.

⁴⁹ Строматы 2 IX 5.1–6.1; 2 IV 13.4.1–3; 8 II–IV.

понимаемые в эпистемологическом смысле, позволяющие нам конструировать представление о чувственных вещах; М. Хаврда⁵⁰ же отсылает к галеновскому различению «элементов» как конечной точке родовидового разделения и проясняющих их «начал» как бескачественного субстрата и чистых качеств⁵¹.

Имея в виду противопоставление Климентом Александрийским нематериальных сущих (τὰ ἄυλα), ухватываемых умом, и категорий, понимаемых как элементы вещей в материи, а также слова Климента о том, что определения не есть определения идей⁵², М. Хаврда⁵³ видит в этом, хотя и, на наш взгляд, без достаточных оснований, находящие свое проявление в 8-й книге «Стромат» следы теории универсалий, характерной для школьного платонизма эпохи Климента, в рамках которой проводится различие между формами в вещах и умопостигаемыми формами, на основании которых первые познаются⁵⁴. По гипотезе Хаврды⁵⁵, Климент воспринял это учение через галеновскую традицию. В противоположность этой позиции, А. Жиркова видит в 8-й книге «Стромат» теорию универсалий (универсальных категорий), отталкивающуюся от принципа обобщения чувственного опыта и восходящую, по ее мнению, к Антиоху Аскалонскому⁵⁶.

Отмечу также, что, как замечает А. Жиркова⁵⁷, описание категорий, предлагаемое Климентом, как элементов вещей «в материи», близко к распространенной в среднем платонизме⁵⁸ (а далее и в неоплатонической традиции), и в частности у Филона⁵⁹, трактовке аристотелевских категорий как высказываний, могущих относиться только к материальному миру, но не к умопостигаемой реальности (поскольку сама человеческая речь способна выражать реалии только мира чувственного). Можно указать, что такое понимание категориологии Климента нахо-

⁵⁰ Havrda M. Categories in Stromata VIII... P. 206–207.

⁵¹ Гален. О гиппократовской «О природе человека» 15.30.7ff (Kühn).

⁵² Строматы 8 VI 19.2.

⁵³ Havrda M. Categories in Stromata VIII... P. 208, ср. p. 220, 222.

⁵⁴ Алкиной. Учебник платоновской философии IV.7: 155:39–42.

⁵⁵ Havrda M. Categories in Stromata VIII... P. 222–225.

⁵⁶ Zhyrkova A. Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories... P. 152.

⁵⁷ Ibid. P. 150; ср.: Zhyrkova A. The Doctrine of Categories in Neoplatonism // Kijewska A. (Hrsg.) Being or Good? Metamorphoses of Neoplatonism. Lublin, 2004. P. 85 и п. 2

⁵⁸ Ср.: Алкиной. Учебник платоновской философии IV.8: 156.21ff.; 10.4: 165.5ff.

⁵⁹ О десяти заповедях 30–31, особ. 30: «...категории — в природе (ἐν τῇ φύσει)».

дится в соответствии с его словами о том, что идеи в умопостигаемом космосе являются образцами для родов и видов в космосе чувственном (Строматы 5 XIV 93.4–94.2), где подразумевается, что роды и виды относятся к материальной реальности (род и вид — аналог категории (второй) сущности в рамках аристотелевских категорий), а также с позицией Климента, согласно которой определение не прилагается к идеям (Строматы 8 VI 19.2) (наличие определения есть существенная черта аристотелевского понимания категории второй сущности), и с его словами из Стромат 5 XII 81.5, где говорится, что Бог невыразим в речи, не будучи родом, видом, неделимым (индивидом), различием или привходящим (πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥῆτὸν ὃ μὴτε γένος ἐστὶ μὴτε διαφορὰ μὴτε εἶδος μὴτε ἄτομον μὴτε ἀριθμός, ἀλλὰ μὴδὲ συμβεβηκός). Это учение Климента о том, что Бог не подпадает под родовидовые разделения, Яаап Мансфелд⁶⁰ справедливо связывает с среднеплатонической доктриной, ссылаясь на Алкиноя (Альбина)⁶¹.

Указанное понимание статуса аристотелевских категорий и, соответственно, сферы приложения родовидового дискурса расходится с позднейшим византийским ортодоксальным (неоникейским) богословием, в рамках которого аристотелевский индивидо-видовой дискурс прилагается к Святой Троице. Как мне представляется, понимание применимости индивидо-видового дискурса подобное тому, которое, кажется, разделял Климент, позднее будет развиваться Евномием — лидером неоарианской (т. е. антиникейской) партии⁶².

2. «ОБЩЕЕ» И «ИНДИВИДУАЛЬНОЕ» В УЧЕНИИ ПОДОБОСУЩНИКОВ

Партия подобосущников (омиусиан) и богословский язык, устоявшийся в документах, составленных подобосущниками, сыграл существенную роль в формировании положений неоникейского течения, представленного такими фигурами, как Василий Кесарийский⁶³, Григо-

⁶⁰ *Mansfeld J. Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excursus) // Idem. Heresiography in Context: Hippolytus' Elenchos as a Source for Greek Philosophy. Leiden, 1992. P. 84, cp. P. 80.*

⁶¹ *Алкиной. Учебник платоновской философии X: 165.12.*

⁶² См. ниже.

⁶³ Который, вероятно, был выходцем из подобосущников.

рий Нисский, Григорий Назианзин, — течения, которое было признано в ходе развития византийской мысли выразителем ортодоксального богословия. Партия подобосущников сформировалась из представителей антиникейской коалиции, однако ее деятельность связана с противодействием неоарианскому движению, и по этой причине она сыграла большую роль в формировании неоникейского течения. Предпосылки возникновения партии подобосущников связаны с тенденцией к разделению и дифференциации в антиникейском движении (в середине IV в. н. э.) по причине отсутствия в этом движении объединяющей всех единой догматической программы. Выделившись из общего антиникейского течения, представители радикального арианства объединились вокруг Аэция и Евномия, в результате чего образовалось неоарианское (аномейское) движение; часть более консервативных епископов, отдельные из которых двигались в сторону ортодоксии, в свою очередь, сгруппировались вокруг партии подобосущников.

Лидерами омиусианской партии были епископы Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский. Георгий Лаодикийский был родом из Александрии; он был рукоположен в пресвитеры в 320-е гг. еще Александром Александрийским. Во время начала арианских споров он занял промежуточную позицию между Арием и Александром Александрийским⁶⁴. Будучи изгнан из Александрии, Георгий удалился в Антиохию. При помощи евсевия он был рукоположен в епископы на кафедру сирийской Лаодикии⁶⁵. Георгий был активным участником соборов антиникейской направленности, в частности осуждавших Афанасия Александрийского, из-за чего Афанасий называет его убежденным арианином⁶⁶. Однако когда Аэций под покровительством епископа Антиохии Евдоксия развернул свою проповедь в Антиохии, Георгий отдалился от своих соратников по антиникейскому движению и написал послание к восточным епископам, призывая содействовать изгнанию Аэция и низложить клириков, рукоположенных Евдоксием⁶⁷.

Другим лидером подобосущников был Василий, епископ Анкиры в Галатии. По сообщению Иеронима, изначально Василий был медиком⁶⁸. После осуждения Маркелла Анкирского в 336 г. Василий был избран

⁶⁴ Афанасий Александрийский. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаурийской 17 (далее: О соборах).

⁶⁵ Он же. Против ариан 4, PG 25, 700.

⁶⁶ Он же. Апология на свое бегство, PG 25, 677.

⁶⁷ Созомен. Церковная история 4.13.

⁶⁸ Иероним Стридонский. О знаменитых мужах 89.

на его кафедру. Он считался весьма ученым человеком и блестящим ритором, что находило свое проявление и в нередко случавшихся в то время диспутах о вере. В частности, Василий имел публичный диспут с учеником Маркелла Фотином и вышел из него победителем⁶⁹; в диспуте же Василия с Аэцием, в котором его поддерживал Евстафий Севастийский, Василий, если можно верить арианскому историку Филосторгию⁷⁰, уступил предводителю неоарианской партии.

Когда Георгий обратился к восточным епископам с посланием, призывающим дать отпор неоарианам, Василий Анкирский сразу откликнулся на него. Поводом для собрания епископов послужило то, что к Пасхе 358 г. в Анкирах был достроен новый храм и в связи необходимостью его освящения Василий созвал в Анкиры епископов для обсуждения церковных дел⁷¹. На Анкирском соборе присутствовало всего двенадцать епископов, однако прояснение положений веры и вероучительные формулировки, выработанные на этом соборе, нашли поддержку у большинства восточных епископов и приобрели большое значение в тогдашней церковной среде.

Одним из важнейших документов, отражающих взгляды подобосущников, является т. н. «Памятная записка» (Υπομνηματισμός), написанная, возможно, летом 357 г. Автором «Записки», вероятно, также является Василий Анкирский. Цель написания «Записки» заключается в том, чтобы показать, что формулу «подобие по всему» (ὅμοιός κατὰ πάντα) следует понимать так же, как формулу «подобие по сущности» (ὅμοιος κατ' οὐσίαν).

Ниже я сделаю краткий обзор идей, изложенных в послании Анкирского собора и в «Памятной записке».

В начале послания говорится, что оно направлено против тех, которые отрицают родственность (γνησιότητος) Сына Божия с Отцом⁷² (т. е.

⁶⁹ Епифаний Кипрский. Панарион 71.1.

⁷⁰ Филосторгий 3.16. По свидетельству Фотия, Филосторгий писал об этом следующим образом: «Аэций, вступив с Василием Анкирским и Евстафием Севастийским в спор о единосущии (περὶ τοῦ ὁμοουσίου), будто бы выставил их (согласно совершенно неправдоподобному измышлению Филосторгия [вставка Фотия. — Д. Б.]) как людей, полностью лишенных дара слова, и с этого времени Аэция преследовала их неистребимая ненависть». В этом свидетельстве вызывает удивление сообщение о диспуте Василия с Аэцием о понятии «единосущие» — потому, что и Василий, и Аэций одинаково отрицательно относились к этому понятию в его приложимости к области богословия.

⁷¹ См.: Созомен. Церковная история 4.13; Епифаний Кипрский. Панарион 73.2.

⁷² Епифаний Кипрский. Панарион 73.2: 269.22–23 (Holl).

против неоариан). «Отец» и «Сын» — не то же, что «Творец» и «тварь». Вместе с тем нельзя представлять Бога Отца и Бога Сына, заимствуя представление об отце и сыне из материального, тварного мира. Чтобы получить совершенное понятие об Отце и Сыне, нужно проделать следующую процедуру: свести представления о твари и Творце, а также сыне и отце к их логическим основаниям, удалив все материальные коннотации и выделив положительные, не связанные с материальной реальностью моменты этих концептов, а затем — объединить их. А именно из представления о рождении отцом сына следует удалить свойственные для телесных отцов, порождающих сыновей, моменты страстности, истечения, происхождения посредством семени, развитие через телесные природные силы, способствующие возрастанию и убыванию, и тогда придем к представлению о происхождении бестелесного Сына от бестелесного Отца. Затем из представления о творении Творцом твари следует удалить вещественность твари, ее существование «вне» Творца. Далее, в представлении о Творце и твари следует оставить момент непретерпеваемости (ἡ ἀπαθής)⁷³ Творца, т. е. независимости его от творения, моменты совершенства (τελεία) твари и произведенности ее волею Творца, а также момент устойчивости в бытии творения, произведенного Творцом. Соответственно, в представлении об Отце и Сыне остается мысль о происхождении путем рождения одного живого существа от другого, притом что происшедшее существо подобно по сущности своей причине, т. е. имеет сущность такую же, как она, поскольку отец всегда является отцом сына, имеющего сущность подобную отеческой. Таким образом, каждая из этих парадигм: “Творец–тварь” и “отец–сын” для составления совершенного представления о Боге Отце и Боге Сыне подходит своей одной стороной: парадигма “Творец–тварь” привносит представление о непретерпеваемости производящего и о произведении посредством воли производящего — произведения, которое существует согласно с волей произведшего его; также эта парадигма указывает на отсутствие в произведенном развития в плане возрастания и убавления. Парадигма же “отец–сын” привносит представление о происхождении одного существа от другого, притом что первое подобно по сущности последнему и является живым. Важно, что в послании сказано о том, что если удалить представление о *подобии по сущности* производящего существа и производимого, то останется лишь представление о Творце и твари, но не об отце и сыне, что, конечно, недопустимо в плане речи

⁷³ Там же 73.3–4: 272.4.24 (Holl).

о Боге Отце и Боге Сыне⁷⁴. Чтобы еще глубже прояснить отличие Сына от тварного мира, в послании эксплицитно различаются две энергии Бога — творческая энергия, которой Бог творит тварный мир, и энергия, согласно которой Бог мыслится как Отец едиnorodного Сына⁷⁵.

Итак, Отец особым и «единородным» образом (ιδίως καὶ μονογενῶς) рождает Сына⁷⁶. Если Христос — не Сын, то Он будет всего лишь первым из тварей и орудием Творца (Который в этом случае не был бы Отцом)⁷⁷, что утверждать нечестиво (здесь мы опять встречаем полемику против доктрины неоариан). Только Христос в собственном смысле Сын Божий, в то время как тварные существа могут называться сынами Божиими в переносном смысле⁷⁸.

В послании критикуется силлогистический и диалектический метод богословствования в пользу ведающей веры⁷⁹; очевидно, имеется в виду характерный для Аэция метод выстраивания силлогизмов для познания положений христианского учения. Представление о совершенном и бесстрастном рождении Отцом Сына следует из Писания, исходя из которого мы прикладываем к Сыну имена Премудрости, Жизни и т. д. Если Сын есть Премудрость, происходящая от премудрого Бога, то нелепо приписывать этой Премудрости какую-либо страстность⁸⁰. В этом плане в послании развивается оригинальное учение об именах Сына в их отношении к свойствам Отца. Автор послания имеет в виду, что то свойство Отца, которое выражается в языке посредством прилагательного, в отношении Сына являет существительное, т. е. свойства Отца гипостазируются в Сыне. А именно Отец есть *премудрый*, причем премудрый не по причастию (μῆτε μεθέξει) и не как то, что Отец мог бы в Себя воспринять, но Он премудрый в самой Своей сущности. Сын же является *Премудростью*⁸¹ и, как сущность, происшедшая от сущности, причем подобная произведшей ее сущности, Он есть Премудрость не как некое свойство, не имеющее своей ипостаси, но Он — ипостасен⁸².

⁷⁴ Епифаний Кипрский. Панарион 73.4.

⁷⁵ Там же 73.4: 273.15–17 (Holl).

⁷⁶ Там же 73.5: 274.21–22 (Holl).

⁷⁷ Там же 73.4: 274.1–8 (Holl).

⁷⁸ Там же 73.5: 274.26–275.14 (Holl).

⁷⁹ Там же 73.6: 275.21ff. (Holl).

⁸⁰ Там же 73.6: 276.13–15 (Holl).

⁸¹ Ср.: Прит. 3, 19; 9, 1.

⁸² Епифаний Кипрский. Панарион 73.6: 276.13–22 (Holl). См. также: Панарион 73.10: 288.8–10 (Holl).

Автор послания разъясняет, что такое «подобие»: «Подобное (ὅμοιον) не может быть тождественным (ὅμοιον) с тем, чему оно подобно»⁸³. Затем же приводится несколько странный пример, поясняющий сказанное: как говорится в Писании, Сын сделался «подобным человекам» (Флп. 2:7), — это значит, что Он был не *тождественным* всем людям, но именно *подобным*, что проявляется в том, что Сын хотя и «находился в страстях» (γενέσθαι ἐν τοῖς πάθεσι) — претерпевал голод, жажду, необходимость во сне, — но, по Писанию, Он был «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3), т. е. не был в тождестве с плотью греха⁸⁴, через претерпевание страстей не совершал движения ко греху. Таким образом, пример, приведенный в послании, подразумевает, что как Логос по Своему человечеству подобен, но не тождественен человеческой природе, так же по Своему Божеству Он не тождественен Отцу. Что же стоит за этим примером? Это тем более важно понимать в связи с тем, что, судя по анафеме на исповедующих единосущие, содержащейся в послании, для подобосущников «тождесущие» (ταὐτοούσιος) и «единосущие» (ὁμοούσιος) представляют синонимы⁸⁵, а значит, понимая, что в доктрине подобосущников стоит за представлением о тождественности по сущности, мы будем знать, как они понимали «единосущие».

Джеффри Стинсон предполагает, что в данном случае «быть тождественным по сущности» означает не нумерическую тождественность (как нередко понимают представление подобосущников о «тождественном по сущности»), но единый способ происхождения⁸⁶. Действительно, как пишет автор послания, «Слово стало плотью» (Ин. 1:14), однако Христос «не по всему» (οὐ κατὰ πάντα) стал человеком — по той причине, что Он был рожден не от семени и совокупления, без истечения, страсти и вожделения⁸⁷. Рожден Он был чудесным, не поддающимся рациональному пониманию человека образом и, аналогично способу рождения Сына по Его человечеству, также и способ рождения Сына Отцом, по Божеству

⁸³ Там же 73.8: 279.7–8 (Holl).

⁸⁴ Там же 73.8: 279.8–15 (Holl).

⁸⁵ См.: «И если кто, признавая Отца и по власти, и по сущности Отцом Сына, почитает, однако же, Сына единосущным и тождесущим (ὁμοούσιον δὲ ἢ ταὐτοούσιον) с Отцом — анафема да будет!» (Там же 73.11: 284.5 (Holl)).

⁸⁶ Steenson J. Basil of Ancyra on the meaning of homoousios // Gregg R. (ed.) Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. P. 269.

⁸⁷ Епифаний Кипрский. Панарион 73.9: 279.22–26 (Holl).

Сына, как об этом говорится в «Памятной записке», — «до всякой мысли и рассуждения (πρὸ πάσης ἐννοίας καὶ πάντων λογισμῶν)»⁸⁸. В «Памятной записке» акцент на способе происхождения Сына делается в еще большей мере; там говорится, что по Своему человечеству Сын Божий воспринял плоть от Девы, которая по этой причине у него та же, что и у всех людей. Однако Сын *подобен*, а не тождественен по сущности людям, поскольку родился не от мужского семени и совокупления; также и от Отца Сын рождается без истечения, претерпевания и разделения (ἄνευ ἀπορροίας καὶ πάθους καὶ μερίσμοῦ) и потому *подобен* Отцу, а не тождественен Ему по сущности⁸⁹. Указывая на то, что тождественность по сущности в доктрине подобосущников предполагает единый способ происхождения, Стинсон отмечает, что это понимание предполагает материалистические импликации (the materializing implication)⁹⁰, но он не уточняет, в чем эти импликации находят свое проявление.

Однако, может быть, противопоставляя *подобие* по сущности, которое имеет место у Сына по Его человечеству с людьми и по Божеству с Отцом, *тождественности* по сущности, имеющей место у представителей человеческого рода, автор послания под тождественностью по сущности имеет в виду не только единство индивидов одной сущности по способу происхождения, но и *обладание частью* сущности — в том смысле, что, когда земной сын происходит от земного отца, он буквально обладает частью сущности, материального подлежащего отца (как и вообще, обоих родителей). Кажется, подобным образом понимали «единосушие» Арий и ариане⁹¹, и такое понимание не противоречит, а скорее находит свое согласие с текстами подобосущников. Этот взгляд на понимание подобосущниками тождества по сущности, в его отличии от подобия по сущности, позволяет разрешить противоречие, которое, казалось бы, имеет место в послании. Действительно, сначала в нем приводится пример сына, порожденного отцом, как сущности живой и *подобной* сущности отца (см. выше), имея в виду, что у всех человеческих сынов сущность подобная сущности их отцов, затем же проводится различие между тождественностью по сущности, характерной для людей, и подобием по сущности, которое имеет Сын Божий в отношении человеческого рода, индивиды которого являются тождественными между

⁸⁸ Епифаний Кипрский. Панарион 73.15: 288.15 (Holl).

⁸⁹ Там же 73.17: 290.2–13 (Holl).

⁹⁰ Steenson J. Basil of Ancyra... P. 270.

⁹¹ См.: Афанасий Александрийский. Послание о соборах 16:3.2 (Opitz), см. статью «Триадологические споры IV в. как полемика об универсалиях» ниже.

собой по сущности. Понимание тождественности по сущности в учении подобосущников лишь как единого способа происхождения не разрешает этого противоречия, поскольку не позволяет провести границу между так понимаемой тождественностью по сущности в его противопоставлении подобию и тем, что говорилось о подобии по сущности между отцами и сынами.

Разрешение этого противоречия, на мой взгляд, может состоять в том, что в рамках доктрины подобосущников предполагалось, что земные, «материальные» отцы и сыны — и подобны, и тождественны по сущности друг другу: «подобны» в смысле того, что имеют сущность такую же, как их отцы, и «тождественны» — в том смысле, что каждый человек обладает частью материального подлежащего отцу. В то же время Сын Божий — подобен, но не тождественен по сущности другим человеческим индивидам: Он не тождественен по сущности в том смысле, что в отношении происхождения Его по человечеству нельзя говорить об отце, «истечение», или «разделение» которого привело бы к Его рождению. Так же Сын подобен, но не тождественен по сущности Богу Отцу, поскольку рождается Отцом без какого-либо разделения, непредставимым для нас (знакомыми только с рождением через «истечение», или «разделение») образом.

Это понимание согласуется и с фрагментом из Созомена, на который обращает внимание Стинсон⁹². Созомен следующим образом говорит про понимание подобосущниками понятий «подобосущный» и «единосущный»:

Между тем евсевяне и некоторые другие из епископов, славившихся тогда на Востоке красноречием и жизнью, стали, как известно, различать выражения «единосущный» и «подобный по сущности» (κατ' οὐσίαν ὅμοιον), что называлось у них «подобосущием» (ὁμοιούσιον), — на том основании, будто «единосущный» относится собственно к существам телесным, например к людям и прочим живым существам, к деревьям и растениям, которые получают бытие и сущность из подобного (ἐξ ὁμοίου), а «подобосущие» относится к существам бестелесным (ἀσώματων), например к Богу и ангелам, из которых каждое мыслится само по себе, в собственной сущности (κατ' ἰδίαν οὐσίαν)⁹³.

Итак, по сообщению Созомена, подобосущники относили единосущные к вещам материального мира, для которых характерно обретение

⁹² Steenson J. Basil of Ancyra... P. 272–273.

⁹³ Созомен. Церковная история 3.18, цит. по изд.: Церковная история Эвмия Созомена. СПб., 1851. С. 213–214, с изм.

бытия и сущности «из подобного», в то время как для существ мира нематериального это невозможно, и такие существа являются «подобосущными». Однако похожее понимание телесного и бестелесного мира мы находим и у лидера неоарианского движения — Евномия, чему будет посвящена соответствующая статья в данном издании.

Тем не менее есть основания утверждать, что имеется существенная разница между позицией неоариан и подобосущников. Позиция Евномия, насколько можно судить, основана на том представлении, что какая-либо общность характерна в первую очередь для материального мира и чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна общность⁹⁴, именно поэтому природы умных сил, согласно Евномию, отличны одна от другой. Понимание же этого вопроса подобосущниками, как мне кажется, таково, что имеется некий объединяющий признак для существ как сферы телесного, так и бестелесного. В отношении последнего об этом ярче всего свидетельствуют места из «Памятной записки», где говорится об Отце как духе и Сыне как духе, происшедшем от Отца: «Сын, будучи духом и от Отца духовно рожденный, по духу есть одно и то же с духом. <...> Сын как дух происходит от Отца, и на основании понятия о духе одно и то же с Отцом»⁹⁵, — т. е. подразумевается, что у Лиц Троицы есть некое общее свойство. Когда же идет речь о «собственной сущности» ангельских существ (о чем сообщает Созомен), очевидно, имеется в виду, что каждое из них есть особый индивид, объединенный с другими существами того же рода определенным обобщающим признаком, как и в случае Отца и Сына.

В заключение укажу на еще один важнейший аспект учения подобосущников, выраженный в «Памятной записке».

В текстах подобосущников не просматривается четкого различия между понятиями «сущность» и «ипостась». Каждое из этих понятий у них может указывать на некую единичную бытийственность, хотя понятие сущности может указывать и на то, что свойственно для множества индивидов, а для понятия ипостаси характерно употребление в контексте, когда речь идет о трех Лицах Святой Троицы⁹⁶. В этой свя-

⁹⁴ См. статью «Триадологические споры IV в. как полемика об универсалиях» ниже.

⁹⁵ *Епифаний Кипрский*. Панарион 73.17: 290.7–9; 18: 290.16–18 (Holl). О том, что и для Святого Духа, как и для Отца и Сына, также характерно то свойство, что Он — дух, см.: Панарион 73.16: 288.23 (Holl).

⁹⁶ В целом подробный анализ коннотаций, которые несет у подобосущников понятие ипостаси, см. в статье замечательного русского дореволюционного ис-

зи в плане истории развития богословского языка важно отметить, что в «Памятной записке» вводится представление об ипостасных свойствах (идиомах), отличающих каждую ипостась от других:

Восточные для того говорят об ипостасях, чтобы прояснить существенные и действительно существующие особенности (τὰς ἰδιότητας) Лиц. <...> Особенности самостоятельно и реально существующих Отца и Сына и Святого Духа восточные справедливо называют ипостасями Лиц, самостоятельно существующих, не признавая этих ипостасей тремя началами или тремя богами⁹⁷.

Причем три Лица, различающиеся посредством особенностей, не являются тремя самостоятельными началами, тремя богами, но «Божество едино, которое объемлет все через Сына во Святом Духе»⁹⁸. Этот язык ипостасных особенностей (идиом) лег в основу новоникейского богословия и утвердился в ортодоксальной богословской традиции. Завершив данную статью словами В. П. Виноградова, посвященными этому крайне важному моменту учения подобосущников: «У староникейцев акт рождения является основанием для раскрытия мысли в общности Сына Отцу по сущности. Омиусиане удерживают эту старую позицию, но одновременно сильно выдвигают новую позицию, где акт рождения берется как момент, обуславливающий именно ипостасное различие Сына от Отца, как ἰδιότης лица Сына в отличие от лица Отца»⁹⁹.

3. ТРИАДОЛОГИЧЕСКИЕ СПОРЫ IV в. КАК ПОЛЕМИКА ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ

Факт введения неоникейцами в триадологию в ходе арианских споров темы универсального (т. е. дискурса общности сущности, понимаемого в смысле общего вида) хорошо известен; анализу этого дискурса посвящено множество работ. Однако до сих пор в литературе не обсуждался вопрос об отношении к проблематике универсалий непосредст-

следователя сочинений подобосущников В. П. Виноградова: О литературных памятниках полуарианства. VI–VIII // Богословский вестник. 3:3, 1911. С. 552–557.

⁹⁷ Епифаний Кипрский. Панарион 73.16: 288.20–31 (Holl).

⁹⁸ Там же 73.16: 288.32–289.1 (Holl). В этой фразе и подобных ей, впрочем, еще проявляется определенный субординацианизм в богословском языке подобосущников, когда «Божество» отождествляется с «Отцом».

⁹⁹ Виноградов В. П. О литературных памятниках. VI–VIII... С. 751.

венных оппонентов неоникейских авторов, в полемике с которыми они сформировали свое учение, а именно позиции представителей партии неоариан. Я попытаюсь проанализировать понимание универсалий у лидера неоарианской партии Евномия и указать на возможный источник его позиции в позднеантичном философском учении. Имея в виду специфику Евномиевого понимания универсалий, я представлю теологическую полемику между неоникейцами и неоарианами, в том числе как полемику об универсалиях. А именно, на мой взгляд, между позициями партий неоникейцев и неоариан имеет место противоположность не только в плане учения о статусе Сына (Логоса), но и связанная с этим противоположность — в определенном отношении — в плане учения об универсалиях.

Действительно, в рамках неоникейской философско-богословской системы горизонтальная схема общности распространяется не только на триадологию, но и на все сущее. Так, Григорий Нисский развивал учение о фундаментальном разделении (διαίρεσις) сущих на классы. В трактатах «Об устройении человека» и «О душе и воскресении» Григорий проводит учение о порядке сотворенного сущего в соответствии с восходящей лестницей жизненных сил, в связи с чем он говорит о разделении, согласно которому сущее (τὸν ὄντων) делится на умное (τὸ νοητικόν) и телесное (τὸ σωματικόν); деление умного Григорий оставляет для другого случая и ведет речь в этих трактатах только о делении телесного: телесное делится на причастное жизни и лишенное жизни; причастное жизни сущее делится на имеющее чувство и лишенное чувствования; имеющее чувство делится на словесное и бессловесное. Затем, в трактате, посвященном опровержению Евномия, Григорий Нисский проводит различие также и в рамках умной сферы и говорит о разделении сущих на три природы: во-первых, умную нетварную (Бог); во-вторых, умную тварную природу (ангелы и человеческие души), причастующую к первой в соответствии с благостью произволения индивидов этой природы; в-третьих, чувственную (τὸ αἰσθητόν) тварную природу¹⁰⁰.

Однако у оппонента Григория Нисского, Евномия, обнаруживается в определенном смысле противоположное, по отношению к Григорию, учение об универсалиях. Причем именно в связи с учением Евномия,

¹⁰⁰ См.: Бирюков Д. С. «Восхождение природы от малого к совершенному»: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. «Об устройении человека» Григория Нисского // Петрова М. (отв. ред.) Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем. Вып. 2. 2014. С. 222–224.

имеющим непосредственное отношение к его пониманию универсалий, Григорий Нисский разрабатывает в трактате «Против Евномия» тему горизонтального дискурса общности. А именно Григорий делает это, опровергая приписываемое им Евномию положение, согласно которому сущности (Отца, Сына и Святого Духа) образуют иерархию, такую, что сущность Отца «больше» сущности Сына, и сущности Отца и Сына «больше» сущности Духа¹⁰¹. Как я показал в другой статье¹⁰², Евномий не учил о приложении к сущностям высшей триады понятий «больше-меньше», однако действительно триадология Евномия подразумевает иерархию трех простых сущностей, в которой высшая сущность первенствует над низшей и каждая не находится в одном ряду с остальными, т. е. является единственной в своем роде, и никакая из них не может иметь общности ни с чем иным¹⁰³.

Но понимание Евномием темы универсалий не ограничивается учением о невозможности какой бы то ни было общности для сущностей высшей Триады. Как представляется, Евномий имел вполне целостное учение об универсалиях. Этот вывод можно сделать на основании переказа Григорием Нисским аргументации Евномия в его сочинении «Апология на Апологию» против учения никейцев о единосущии Бога Отца и Сына:

Так, думаю, всякий здравомыслящий легко может видеть, что его мнение... будто все, что объединяется логосом сущности, непременно должно быть телесным и сопряженным с тлением, — само мертво и бессмысленно. Ибо кто не знает, что душ человеческих неограниченное множество, а сущность у всех подлежит одна, и их единосущное подлежащее чуждо телесного тления? Так что и детям ясно, что тела истлевают и разрушаются не вследствие единосущия, но потому, что они получили сложное естество. Понятия сложной (τοῦ συνθέτου) и общей (τοῦ κοινού) сущности вообще различны, так что сказать, что тленные тела единосущны, — согласно с истиной, сказать же наоборот: если что единосущно, то все есть непременно и тленно, — с истинной не согласно, как это оказывается относительно душ, у которых сущность одна, но которым тление, несмотря на общность сущности, не свойственно. То, что сказано о душах, одинаково относится и ко всем умным существам (περὶ πάσης νοεράς ὑποστάσεως),

¹⁰¹ См. у Григория Нисского: Против Евномия I.1.282, 317, 321 (Jaeger).

¹⁰² Бирюков Д. С. Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе в контексте полемики между Евномием и никейцами // Платоновские исследования. Вып. 10/1. 2019. С. 107–116.

¹⁰³ См. цитату из Евномия у Григория Нисского в: Против Евномия I.1.152 (Jaeger).

усматриваемым в творении. Ибо приведенные Павлом названия надмирных сил (τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων)¹⁰⁴ не означают, как думает Евномий, каких-то природ (φύσεις), отличных одна от другой, но значения наименований ясно показывают не различия природ, но выражают различные особенности действий небесного воинства¹⁰⁵.

Согласно Евномию, единосущное и обладающее общностью сущности может иметь место только в сфере телесного, а потому тленного. Евномий отождествляет, с одной стороны, общность по сущности, т. е. единосущие, и с другой стороны, сложность: все, что является единосущным с чем-то другим, сложно. Кроме этого, как следует из данного отрывка, Евномий развивал оригинальное учение об ангельских силах в отношении темы общности: это учение предполагает, что имена умных сил указывают на отдельные природы, не имеющие (родовой) общности между собою; т. е. ангельский мир состоит из единичных видов, не объединенных между собой каким бы то ни было общим родом.

Таким образом, позицию Евномия относительно универсалий можно реконструировать следующим образом: чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна горизонтальная (понимаемая как общий вид) общность природы единичных сущих: для телесного сущего эта общность возможна в собственном смысле; для бестелесного сущего — умных, или ангельских, сил — общность возможна уже в гораздо более ограниченном отношении: имеется единичный вид природы для каждого ангельского именованья, но не имеется общей природы в отношении ангельских сил как таковых; для высшей же триады общность невозможна вообще, и в этой сфере существуют только сущности, единичные в своем виде.

Далее я попытаюсь прояснить исторические основания и историко-философский контекст этих различных позиций в плане учения об универсалиях. Сначала я остановлюсь на исторической подоплеке.

На первом этапе арианских споров, в эпоху, предшествующую неоникейскому движению, понятие «единосущие» (ὁμοούσιος) в отношении Лиц Троицы нормативно использовалось в деривативном смысле, но не имело места нормативного использования в триадологии этого понятия в «горизонтальном» смысле, т. е. в смысле общего вида и индивидов. Соответственно, критика и опровержение арианами использования ὁμοούσιος в отношении Божественной сферы строилась исходя из этой

¹⁰⁴ То есть престолы, господства, начальства, власти (Кол. 1:16, Еф. 1:21).

¹⁰⁵ Григорий Нисский. Против Евномия III.5.61–64 (Jaeger).

деривативной схемы: в первый период арианских споров ариане, критикуя приложение понятия «единосущие» к Лицам Троицы, приводили аргумент, согласно которому единосущие Лиц Троицы предполагало бы отделение части при рождении Сына от Отца:

Ведаем единого Бога... прежде вечных времен родшего едиnorodного Сына... рождение не как одного из рожденных, не исторжение, како-во Отчее рождение по учению Валентина, не единосущную часть (μέρος ὁμοούσιον), каково рождение от Отца по изъяснению Манихея... Если же сказанное: *из Него* (Рим. 11:36), *из чрева* (Пс. 109:3), *исшел от Отца* и *иду к Отцу* (Ин. 16:28), иными разумеется так, что Сын есть часть единосущного Отца и исторжение, то Отец будет сложным, делимым, изменяемым; бесплотный Бог потерпит все сообразное телу¹⁰⁶.

В начале второго этапа арианских споров Евномий полемизировал с приложением «единосущия» к Богу в своем первом сочинении «Апология» (359 г.), следуя той же аргументации¹⁰⁷. Вскоре после написания Евномием его «Апологии» Василий Кесарийский ввел в триадологию дискурс горизонтальной схемы общности, настаивая, что «единосущие» необходимо понимать в этом смысле. Впервые этот дискурс отчетливо был заявлен Василием в его трактате «Против Евномия»¹⁰⁸, написанном как опровержение Евномиевой «Апологии». Ответом Евномия на этот трактат Василия и послужило его сочинение «Апология на Апологию» (его текст сохранился только в небольших отрывках и пересказе в трактате «Против Евномия» Григория Нисского), где Евномий проговаривает то понимание универсалий, о котором я говорил выше. Таким образом, в связи с новой концепцией единосущия, предложенной Василием, Евномий нуждался в иной философской аргументации для опровержения концепции единосущия Божественных Лиц, чем его предшественники ариане и он сам во время написания «Апологии» (когда можно было опираться на традиционную для арианской партии критику единосущия, понимаемого в деривативном смысле), и ему было необходимо выработать аргументацию, могущую быть выдвинутой для опровержения *горизонтальной* схемы общности единосущных. По этой причине, на мой взгляд, в «Апологии на Апологию» Евномий, в связи с критикой горизонтальной схемы единосущия Лиц Троицы, предложенной Василием Кесарийским, соответствующим образом изменяет характер критики

¹⁰⁶ У Афанасия Александрийского: О соборах 16.

¹⁰⁷ Евномий. Апология XXVI.23.

¹⁰⁸ Против Евномия, PG 29, 556; 637.

единосутия и в связи с этим проговаривает свое специфическое понимание универсалий.

Действительно, Василий Кесарийский в своем трактате «Против Евномия» говорит о том, что правильным образом мыслить общность между Богом Отцом и Сыном следует как соединение общего (понимаемого как вид) в отношении Лиц Троицы и особенностей этих Лиц. Приводя аналогию, согласно которой общее Божество Святой Троицы уподобляется общности света, а рожденность и нерожденность (ипостасные особенности Бога-Сына и Отца) — особенностям, в которых это общее существует и посредством которых оно постигается, Василий пишет:

Но если некто, как и есть истинно, принимает, что рожденное и нерожденное суть некие особенности (τινας ιδιότηας), умосозерцаемые (ἐπιθεωρούμενας) в сущности и руководствующие к ясному и неслитному понятию (ἐννοίαν) об Отце и Сыне, то он избежит опасности нечестия и сохранит последовательность в суждениях. <...> Божество — общее, отцовство и сыновство суть некие особенные свойства; из сочетания (συνπλοκῆς) же того и другого, общего и особенного (τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου), образуется в нас некое постижение истины (ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται), поэтому когда слышим: «нерожденный свет», представляем себе Отца, а когда слышим: «рожденный свет»¹⁰⁹, получаем понятие о Сыне¹¹⁰.

Евномий в «Апологии на Апологию» приводит следующее возражение на это место из Василия:

Бог делается для нас сложным, коль скоро мы предположим, что свет подлeжит, будучи общим, и разделим один [свет] от другого некоторыми особенностями и разнообразными различиями. Ибо сложное (σύνθετον) тем не менее соединено одной общностью (τὸ κοινότητι μὲν), а разделяется некоторыми различиями и схождениями свойств¹¹¹.

Проговариваемая здесь позиция относительно универсалий — та же, что и в вышеприведенном пересказе Григорием Нисским (в Против Евномия 3.5.61–64) учения Евномия об универсалиях. А именно в обоих фрагментах предполагается, что родовидовой (и как его разновидность индивидо-видовой) дискурс возможен только в случае сложного, составного сущего, и он невозможен для области нематериального, т. е. для ум-

¹⁰⁹ Сравнивая общее Божество Отца и Сына со светом, Василий следует парадигме, проводимой им еще в своем письме 361 (27–35 (Courtonne)) к Аполлинарию Лаодикийскому.

¹¹⁰ Василий Кесарийский. Против Евномия, PG 29, 637.

¹¹¹ У Григория Нисского: Против Евномия III.10.46.1–7 (Jaeger).

ной и божественной сфер. Исходя из этой посылки Евномий и делается вывод, что учение о единосущии Лиц Троицы в горизонтальном смысле, т. е. предполагающем индивидо-видовой дискурс, влечет сложность и телесность Лиц, что, согласно ему, абсурдно.

Я считаю, что эта посылка основана на определенной трактовке учения Аристотеля о категориях, распространенной в позднеантичной философии. А именно на трактовке аристотелевских категорий неоплатоническими философами.

Это — понимание аристотелевских категорий, которое восходит к среднему платонизму¹¹², а в рамках неоплатонизма развивалась Порфирием и вслед за ним Ямвлихом, опиравшимися на платиновское осмысление аристотелевских категорий и на учение Плотина о неделимом существовании идей в умном мире.

Данная трактовка основывается на учении о двух видах бестелесного: существующего обособленно и необособленно от тел¹¹³, а также на учении о трояком способе существования универсалий: до вещей, в вещах и после вещей. Согласно этой трактовке, в понимании Порфирия, категориальные высказывания (в смысле аристотелевских категорий), и в частности, высказывания о родах и видах, охватываемых категориями, относятся только к области имманентных вещам форм, или универсалий в вещах (в своем бытии зависящим от универсалий до вещей), и потому приложимы только к сфере телесного¹¹⁴. Область умопостигаемого же выходит за рамки ухватываемого категориальными высказываниями и находится вне сферы, на которую может указать язык¹¹⁵, поскольку применимость человеческого языка относится только к сфере чувственного¹¹⁶. Поэтому универсалии до вещей, будучи принципиально неухватываемыми человеческим языком причинами универсалий в вещах, не могут сказываться о материальных вещах, но категориальными предикатами в отношении вещей являются универсалии в вещах.

Ямвлих попытался развить и преобразовать Порфириево понимание категорий. В этом плане Ямвлих, с одной стороны, пытается следо-

¹¹² Как я показал выше, подобная трактовка аристотелевских категорий просматривается и у Климента Александрийского, см. статью «Учение Климента Александрийского о приобретении знания и познании общего».

¹¹³ *Порфирий*. Сентенции 19; 42.

¹¹⁴ *Он же*. Комментарий на Категории 56.29–32; 58.5–29; 91.5–12 (Busse).

¹¹⁵ *Ср. Порфирий*. Сентенции 19.

¹¹⁶ *Порфирий*. Комментарий на Категории 91.7–12; 91.19–27 (Busse).

вать Порфирию¹¹⁷, с другой — он видоизменяет его дискурс. По Ямвлиху, вещи оформляются не имманентными формами-универсалиями, но формами-универсалиями до вещей. Вопрос же о том, каким образом универсалии-до-вещей, будучи онтологическими причинами вещей, могут сказываться о вещах в качестве категорий, Ямвлих решает таким образом, что умный вид, конечно, не есть предикат чувственной вещи в собственном смысле, и поэтому в данном случае имеет место синонимическая предикация в несобственном смысле¹¹⁸, т. е. высказывание «Сократ есть человек» есть несобственное выражение того, что материальный Сократ причастует некой трансцендентной идее человека.

Вероятно, имея в виду следствие из порфириевого понимания категорий, согласно которому родо- и индивидо-видовой дискурс возможен только в отношении материальных сущих, но не в отношении умной сферы, Ямвлих в своем трактате «О египетских мистериях» развивает учение о том, что высшие существа, соединяющие божественный и внебожественный мир, не подчиняются родо- и индивидо-видовой иерархии, предполагающей индивидуацию посредством вида и индивидуализирующего признака, но каждый род «лучших существ» представляет собой простое, определенное в себе состояние, различающееся от других всем родом.

Что же касается тех особенностей, имеющихсЯ у каждого из лучших родов (τῶν κρείττωνων γένων), на основании которых они различаются между собой и про которые ты спрашиваешь, то если ты имеешь в виду видообразующие различия (εἰδολοιοῦς διαφορὰς), различающие одно от другого посредством разделения в пределах одного и того же рода, например в отношении «живого» — разумность и неразумность, то мы ни в коем случае не приемлем такие особенности применительно к тому, что не имеет ни единой общности сущности (κοινωνίαν οὐσίας μίαν), ни разделения на подвиды равного порядка, и не допускает сложения (σύνθεσιν) из неопределенного (ἀορίστου) общего и определяющего (ὀρίζοντος) особенно-го. Если же ты понимаешь своеобразие (τὴν ιδιότητα), принимая, что имеешь дело с первичными и вторичными согласно сущности, когда имеется некое простое (ἀπλῶ) и определенное в себе состояние, различающееся всем своим родом, то такое представление об особенностях имеет смысл.

¹¹⁷ У Симпликия: Комментарий на Категории 79.29–30 (Kalbfleisch).

¹¹⁸ У Симпликия: Комментарий на Категории 53, 9–18 (Kalbfleisch) = fr. 16 (Larsen), Подробнее см.: Dillon J. Iamblichus' νοερά θεωρία of Aristotle's Categories // Syllecta Classica. VIII. 1997; Chiaradonna R. Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication // Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale. 18. 2007. P. 123–140.

Ведь конечно, особенности вечных существ будут совершенно обособленными и исключительными, и каждая будет простой¹¹⁹.

Ямвлих в данном случае следует аристотелевской идее неподвижных двигателей, движущих планеты¹²⁰, каждый из которых самобытен, имеет собственный вид и не подчинен общему с другими роду¹²¹. Ямвлих здесь отрицает возможность какого-либо видообразования в «лучших родах», исходя из предпосылки, что каждый из этих родов не имеет общей с другими существами сущности, но определяется собственным простым родом, поскольку в противном случае эти роды были бы не простыми, но сложными, как слагающиеся из общего и особенного. Его аргументация, вероятно, апеллирует к тому, что в противном случае речь шла бы уже не о божественных родах, но о родах материального мира. Действительно, в своей «умной интерпретации» аристотелевских категорий Ямвлих говорит о видообразовании как принципе различения сущностей именно применительно к материальной реальности¹²² — но отрицает это, как мы видели, в отношении божественных родов.

Итак, линия аргументации Евномия такая же, как у Ямвлиха: дискурс «общего-особенного» подразумевает сложность того, что существует посредством сочетания одного и другого и поэтому не может применяться к сфере бестелесного. То, что в составе отвергаемого Ямвлихом был принцип определения неопределенного общего определяющими особенностями, как свидетельствующий о сложности, — важнейший принцип развития горизонтальной схемы общности Лиц Троицы у Каппадокийских отцов¹²³, — также говорит о том, что Евномию было

¹¹⁹ О мистериях I.4.10–11. О преимуществе, которое Ямвлих отдавал особенному перед общим, см. также место у Прокла: На Тимей I.426.3.

¹²⁰ См.: Метафизика XII.8.

¹²¹ См.: Shaw G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Pennsylvania State University Press, 1995. P. 76.

¹²² У Симпликия: Комментарий на Категории 218.8–9.

¹²³ См., например, в знаменитом т. н. 38-м письме, приписываемом Василию Кесарийскому, но в действительности принадлежащем Григорию Нисскому (об этом см. ниже, прим. 134 на с. 45.): «<...> То, что говорится об особенном, называется ипостасью. Ибо сказавший: “человек” — неопределенностью значения (τῷ ἀορίστῳ τῆς σημασίας) явил нам некую расплывчатую мысль, так что этим именем обнаружена природа (τὴν φύσιν)... Вот это и есть ипостась — не неопределенное понятие сущности (ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἐννοία), не задерживающееся ни на чем из-за общности обозначаемого, но понятие, которое показывает и определяет общее и неограниченное (τὸ κοινὸν καὶ ἀπερίγραπτον) в какой-либо вещи через ее

удобно выбрать построения Ямвлиха в качестве философской базы для опровержения возможности использования этого принципа в триадологии. На мой взгляд, в целом в своем учении об универсалиях, предполагающем возможность приложения понятия единосущия, понимаемого в горизонтальном смысле, только к материальной сфере, Евномий следует соответствующей парадигме понимания аристотелевских категорий, имеющей место у неоплатонических философов, согласно которой категории, включая аристотелевскую категорию второй сущности, т. е. виды и роды, приложимы только к материальной, физической реальности.

Знакомство с неоплатонической традицией Евномий мог получить через своего учителя Аэция, который жил и учился¹²⁴, или даже родился¹²⁵ в сирийской Антиохии, в то время как Дафна, антиохийский пригород, в нач. IV в. представляла собой центр сирийского неоплатонизма, сформировавшийся вокруг школы Ямвлиха. Более того, Аэций был дружен с императором Юлианом¹²⁶, последователем Ямвлиха, выучеником пергамской школы неоплатонизма. Христианские современники Евномия традиционно рассматривали его учение в русле аристотелизма¹²⁷, и им следовали в основном и ученые начала прошлого века¹²⁸. Однако имеются попытки установить связи системы Евномия и с неоплатоническим учением. Так, еще в середине прошлого века исследователи указывали на наличие в учении Евномия о высшей Триаде

очевидные особенные свойства... Если же ты понял смысл различия сущности и ипостаси по отношению к человеку, примени его к Божественным догматам — и не ошибешься» (Письмо 38.3:1–12, 30–33 (Courtonne), пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского с изм., цит. по изд.: Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различении сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник. 1995. Москва, 1996. С. 272–273).

¹²⁴ *Филосторгий*, 3.15.

¹²⁵ *Сократ Схоластик*, 2.35.

¹²⁶ *Филосторгий*, 3.27; 6.7; *Юлиан*. Письмо 25. См.: Bidez J. La Vie de l'Empereur Julien. Paris, 1930. P. 90–93.

¹²⁷ *Василий Кесарийский*. Против Евномия, PG 29, 516; *Григорий Нисский*. Против Евномия I.1.55; 2.620; *Епифаний Кипрский*. Панарион 76.2.2; *Сократ Схоластик* 4.7. См. также: Runia D. Festugiere Revisited: Aristotle in the Greek Patres // *Vigiliae Christianae*. 43. 1989. P. 9–12, 23–26.

¹²⁸ См., например: *Спасский А.* История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 355–361.

неоплатонического субординационизма¹²⁹, а Ж. Даниелу попытался привязать учение Евномия к современной ему неоплатонической мысли, доказывая влияние экзегезы «Кратила» ямвлиховской школы на теорию имен Евномия¹³⁰. Также П. Грегориус, исходя из общих соображений и, в частности, указывая на иерархический характер Евномиевой высшей Триады и триад Плотина, Порфирия и Ямвлиха, настаивает на приверженности Евномия теургическим практикам, и даже называет его человеком, глубоко погруженным в теургию¹³¹, но каких-либо доказательств в пользу своего взгляда Грегориус не приводит. Не принимая столь радикальных утверждений о неоплатонизме Евномия, в настоящей статье я хочу указать на подобие понимания универсального в учении Евномия и в неоплатонической традиции трактовки аристотелевских категорий.

При этом, как следует из предыдущих статей данного раздела, важный элемент понимания Евномием проблематики универсального — ограничение сферы приложимости родо- индивидо-родового дискурса (а значит, и концепта единосущия) сферой материального — присутствует и у предшествующих Евномию мыслителей христианской традиции: а именно у Климента Александрийского и подобосущников.

Так различные концепты, связанные с темой универсалий, имевшие место в позднеантичной философии, нашли свое отражение в различных позициях относительно темы универсалий в триадологических спорах на начальном этапе византийской философской мысли.

¹²⁹ *Vandenbussche E.* La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le technologue // *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, 40. 1944–1945. P. 70; *Ivánka E.* von. *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*. Wien, 1948. P. 21–22. См. также: *Balás D.* ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ... P. 25–27; *Papageorgiou P.* Plotinus and Eunomius: A Parallel Theology of the Three Hypostasis // *The Greek Orthodox Theological Review*. 37:3–4. 1992. P. 215–231.

¹³⁰ *Daniélou J.* Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // *Revue des Études Grecques*. 69. 1956. P. 412–432. Моя аргументация в пользу того, что философский бэкграунд Евномиевой теории языка предполагает стоическую, а не неоплатоническую доктрину, представлена в статье: *Бирюков Д. С.* Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и Василий Кесарийский // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 8:2. 2007. С. 92–110.

¹³¹ *Gregorius P.* Theurgic neo-Platonism and the Eunomius-Gregory Debate: An Examination of the Background // “Contra Eunomium I” en la produccion literaria de Gregorio de Nisa. Pamplona, 1988. P. 230.

4. ТЕМА ИНДИВИДУАЦИИ ЧЕРЕЗ СХОЖДЕНИЕ ОСОБЕННОСТЕЙ У ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО И ЕЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ И БОГОСЛОВСКИЙ КОНТЕКСТ

4.1. Введение

В текстах, важных для истории византийской интеллектуальной традиции, так же как и истории философии вообще, существуют узловые места, значимые сразу для нескольких направлений последующего развития мысли. В этой статье мне хотелось бы сосредоточить внимание на одном из таких мест в сочинениях Василия Кесарийского: это начало второй книги трактата «Против Евномия».

Выступая против положений «Апологии» Евномия, который настаивал на жестком соотношении между именем индивида и его сущностью, Василий приходит к различению общей сущности и особых свойств, объединяемых именем:

Но кто из здравомыслящих согласился бы с той мыслью, что у тех, у кого имена (τὰ ὀνόματα) различны, с необходимостью также должны различаться и сущности (τὰς οὐσίας)? У Петра и Павла и вообще у всех людей названия (προσηγορίαι) суть разные, но сущность у всех одна. Поэтому мы во многом одинаковы друг с другом, но отличаемся один от другого только особенностями (τοῖς ἰδιώμασι), которые усматриваются в каждом. Посему и названия (αἱ προσηγορίαι) означают не сущности, а свойства (τῶν ἰδιότητων), характеризующие (χαρακτηρίζουσιν) каждого в отдельности. Так, услышав «Петр», мы не разумеем из этого имени сущности Петра (сущностью же называю здесь материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑλοκεῖμενον), которое имя вовсе не означает), а только запечатлеваем понятие об особенностях, в нем усматриваемых. Ведь тотчас при этом слове мыслим Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева, из рыбаков призванного на апостольское служение [и] за превосходство веры принявшего на себя созидание Церкви. Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἡ ὑπόστασις). Таким образом, имя (τὸ ὄνομα) выделяет (ἀφορίζει) для нас характер (τὸν χαρακτήρα) Петра, но никоим образом не представляет его сущности. В свою очередь, услышав «Павел», помыслим схождение (συνδρομήν) других особенностей (ἰδιωμάτων) — тарсянина, еврея, фарисея согласно закону, ученика Гамалиила, из ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, апостола язычников. Ибо все это определяется одним словом — Павел. Впрочем, если это правда, что те, у кого различаются имена (τὰ ὀνόματα), имеют противоположные сущности, то надлежало бы и Петру, и Павлу,

и вообще всем людям быть иносущными (ἐτερουσίους) друг другу. Но поскольку не найдется ни одного человека, который бы был настолько груб и несведущ об общей всем нам природе (τῆς κοινῆς φύσεως), чтобы решился сказать это, ибо сказано: «От брения сотворен еси ты, якоже и аз» (Иов 33:6), и эти слова означают не что иное, как единосущие (τὸ ὁμοούσιον) всех людей, — то лжет тот, кто умышленно, будто из различия имен (τῶν ὀνομάτων) следует и различие сущности¹³².

Далее Василий утверждает, что отношение между именами Божественных Лиц и Их общей сущностью необходимо понимать так же, как и в случае Петра и Павла. Как показал Аркадий Шуфрин¹³³, именно на это место из Василия опирался его брат Григорий Нисский, который в т. н. 38-м письме¹³⁴, закрепив и развив эту найденную Василием аналогию, иллюстрировал специфику общности и различия между ипостасями Троицы, опираясь на пример человеческих индивидов¹³⁵.

Очерчу ряд вопросов, затрагиваемых в данном отрывке: это соотношение общего и частного, проблема возможностей человеческого познания и определения объекта познания, вопрос о статусе имен, проблема описания и репрезентации человеческого индивида. Далее я проясню позиции Василия относительно указанных вопросов и некоторых других

¹³² *Василий Кесарийский*. Против Евномия II.4, PG 29, 577C-580B; *Basile de Césarée*. Contre Eunome. T. 2. Paris, 1983. P. 18–22. (SC305).

¹³³ Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Вып. 3. Ч. 2. Екатеринбург, 2006. С. 22–24 (англ. оригинал статьи: Choufrine A. The Development of St. Basil's Idea of "Hypostasis" // Studi sull'Oriente Cristiano. 7:2. 2003. P. 7–27).

¹³⁴ Это письмо исторически приписывалось Василию Кесарийскому, однако его автором, как считает большинство исследователей, является именно Григорий. См., в частности, выводы Р. Хюбнера и П. Федвика: Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern // Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou / Eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. Paris, 1972. P. 463–490; Fedwick P. Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea // Orientalia Christiana Periodica. 44:1. 1978. P. 31–51. Нет сомнений, что т. н. 38-е письмо написано Григорием Нисским позже, чем «Против Евномия» Василия.

¹³⁵ Письмо 38.3, PG 32, 328C–D. Отметим, что понимание, согласно которому в соответствии ипостаси ставится определенное особенное качество (ипостасная идиома), используемое в 38-м письме и подразумеваемое в вышеприведенном отрывке Василия (который в данном случае не использует понятие «ипостаси» в техническом смысле), восходит к подобосущникам (Василию Анкирскому и Георгию Лаодикийскому), см.: Епифаний Кипрский. Панарион 73.16, PG 42, 432–433.

философско-богословских тем на основе исследования историко-философского и церковно-исторического фона данного фрагмента. Центральной темой данного фрагмента является принцип индивидуации, и этот вопрос решается Василием, в частности, посредством использования концепта схождения качеств (свойств). Этот концепт исторически связан с понятием «индивидуального качества», восходящего к стоической доктрине. Далее я остановлюсь на предыстории этого понятия.

4.2. Предыстория концепта схождения особенностей и некоторые теории индивидуации в античной философской мысли

Формализация понятия «индивидуального качества» (*τὸ ἰδίως ποῖόν*), так же как и представление о человеческом индивиде, сформировалось в стоической школе, видимо, в результате полемики с представителями Академии скептического периода во главе с Аркесилаем, начавшейся в III в. до Р. Х. и продолжавшейся на протяжении примерно последующих двух столетий. Одним из камней преткновения в этой полемике было т. н. «Рассуждение о растущем»¹³⁶. Плутарх упоминает о замечании Хрисиппа, что это рассуждение восходит к Эпихарму (сиракузскому комику, конец VI — первая половина V в.). Одна из комедий Эпихарма представляет собой пародию на диалектическое учение Гераклита; сюжет этой комедии повествует о должнике, который отказывается отдать долг заимодавцу, аргументируя тем, что оба они уже не те люди, что были прежде. Заимодавец колотит его и, будучи привлеченным побитым должником к суду, разъясняет судье, что жалобщик и побитый — уже не одно лицо¹³⁷. Приведем аргументацию Должника:

— <Если> к нечетному числу или, если тебе угодно, к четному, кто-нибудь пожелает прибавить камушек или же отнять [его] от имеющихся в наличии, как ты думаешь, будет ли это <всё> то же [число]?

— По-моему, нет.

— Ну а если к мере в локоть кто-нибудь пожелает прибавить другую длину или отрезать [ее] от той, что была прежде, имелась бы все еще в наличии та мера?

— Разумеется, нет.

— Вот так смотри теперь и на людей: один растет, другой чахнет, все всё время в изменении, но то, что изменяется по [своей] природе и никогда не остается тем же, уже отлично от переменившегося. Так и ты, и я: вчера

¹³⁶ Плутарх. Об общих понятиях 1083а; Тесей и Ромул 23; О людях, поздно наказанных божеством 559а. См. также анонимный Комментарий на Теэтет 70.5–7.

¹³⁷ Ср.: Тронский И. М. История античной литературы. Л., 1957. С. 158.

одни, а ныне другие, [завтра же] опять иные, и никогда не одни и те же, по одному и тому же счету¹³⁸.

Отталкиваясь от примера с арифметическим счетом и от той предпосылки, что индивид есть сумма своих частей, эпихармовский Должник настаивает на постоянном изменении идентичности человека с течением времени. Пример со сложением камней показывает, что, видимо, здесь подразумевается то, что человек постоянно изменяется количественно — например, в результате того, что он вкушает пищу и выделяет нечто вовне, — и именно поэтому его идентичность, его «природа» находится в постоянном изменении; материя, а вернее, количество материи выступает в данном случае в роли принципа индивидуации.

Очевидно, что в качестве философского контекста здесь выступает учение Гераклита¹³⁹. Учение о постоянной изменяемости человека в его материальном качестве встречается после у Платона¹⁴⁰. Платон упоминает и Эпихарма, как своего предшественника, в качестве одного из мудрецов, учивших о постоянной текучести материального мира¹⁴¹, но тем не менее Платон был обвинен Алкимом в заимствовании идей у Эпихарма¹⁴². Но подразумеваемая в сюжете комедии Эпихарма проблема нахождения принципа идентичности человека как материального существа не была центральной в философских исследованиях Платона или Аристотеля, и лишь в полемике стоической и академической школ разрешение вопроса о принципе идентичности человека стало, по словам Д. Сэдли¹⁴³, магистральным направлением развития философских исследований.

Итак, в Академии эпохи Аркесилая возобновились размышления вокруг «Рассуждения о растущем»¹⁴⁴. Плутарх оставил нам следующее

¹³⁸ *Эпихарм*. Фр. 2, 170b К (пер. А. В. Лебедева; цит. по изд.: Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. Москва, 1989. С. 260) = *Диоген Лаэртский*, III, 10–11. Ср. также пересказ этой аргументации в анонимном Комментарий на Теэтет 71.12: «Стало быть, если все постоянно течет и изменяется по виду, сущности становятся то такими, то другими вследствие непрерывного течения» (Там же, пер. А. В. Лебедева).

¹³⁹ Ср.: *Гераклит*. Фрагмент 22B91.

¹⁴⁰ Пир, 207d-e.

¹⁴¹ Теэтет, 152e.

¹⁴² *Диоген Лаэртский*, III.9–10.

¹⁴³ Sedley D. N. The Stoic Criterion of Identity // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 27:3. 1982. P. 255.

¹⁴⁴ В данном случае я следую изложению Дж. Боуина (*Bowin J. Chrysippus' Puzzle About Identity // Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 24. 2003. P. 241). Д. Сэдли,

свидетельство о суждении академиков относительно вопроса, затрагиваемого в комедии Эпихарма:

Учение [академиков] просто и опирается на следующую посылку: все отдельные сущности находятся в течении и движении, выделяя из себя некоторые части и принимая другие, приходящие к ним отовсюду; число или множество таких присоединяющихся частей не пребывает одним и тем же, но становится [всякий раз] разным, и, посредством вышеупомянутых прибавлений <и убавлений>, сущность становится изменяющейся, — именно это по обычаю и по справедливости и называется причинами роста и убывания, хотя в большей мере пристало ему называться рождением и гибелью, поскольку они принуждают вещи выходить из себя в иное, в то время как рост и уменьшение суть состояния подлежащего и пребывающего тела¹⁴⁵.

Академики следуют основным предпосылкам эпихармовского Должника, так же как и его аргументации. Однако имеются и отличия. Если в комедии Эпихарма отрицается постоянство идентичности человека вследствие изменчивости его материального состава, то, по крайней мере, в пересказе позиции академиков Плутархом не имеется специального акцента на человеческом индивиде, но говорится о текучести материальных вещей вообще; и это не дает оснований для того, чтобы вслед за Джоном Боуином уверенно утверждать, что в данном случае мы сталкиваемся с примером *reductio ad absurdum* академиками понятия личностной идентичности, в то время как на самом деле якобы академики воздерживались от суждения об индивидуализирующем принципе относительно человека¹⁴⁶.

Далее, осмысляя всеобщую текучесть в сфере материального, академики вслед за эпихармовским Должником сводят ее к принципам арифметического сложения-вычитания: текучесть имеет количествен-

опираясь на слова Плутарха: «"Рассуждение о растущем"... конечно же, древнее, ибо, как сказал Хрисипп, оно выдвинуто еще Эпихармом...» (Об общих понятиях 1083a), — утверждает, что парадокс, содержащийся в комедии Эпихарма, первым привлек Хрисипп, чтобы продемонстрировать неоригинальность учения академиков (Sedley D. The Stoic Criterion of Identity... P. 259). Однако вслед за Дж. Боуином я нахожу, что между рассуждениями академиков о текучести материального мира и позиций эпихармовского Должника имеется существенное сходство (что не исключает и немаловажного различия, см. ниже). И это сходство не следует списывать на случайность.

¹⁴⁵ Об общих понятиях 1083b–c.

¹⁴⁶ Bowin J. Chrysippus' Puzzle About Identity... P. 241–242, 251–252.

ное измерение, она подчиняется принципу «больше-меньше». Однако само понимание квантификации текучести не совпадает у Эпихарма и академиков. У Эпихарма Должник, ведя речь об отдельно взятых человеческих индивидах, упоминает о том, что один из них только растет, а другой только чахнет — соответственно, из-за прибавления или отъятия частей от его тела (это предполагает, что один является частью другого), в то время как в случае описания текучести материального мира академиками утверждается, что отдельно взятая особенная сущность сразу и отделяет от себя части, и принимает другие; и такое осмысление текучести материи вынуждает академиков говорить о некоторой некорректности хотя бы и принятого «по обычаю и по справедливости» связывания этой текучести с ростом и уменьшением (как это делает Эпихарм), и настаивать на том, что текучесть материального мира связана с гибелью и рождением — в соответствии со своей спецификой осмысления квантификации текучести материального мира.

Итак, зафиксируем: способ описания материальной текучести, представленный в комедии Эпихарма, предполагает, что изменившийся в результате материальной текучести индивид относится к первоначальному индивиду как часть к целому (в случае роста) либо как целое к части (в случае уменьшения), в то время как понимание материальной текучести академиками не предполагает этого.

Стоические философы не были согласны с пониманием данной проблемы академиками. Специфика позиции стоиков определялась двумя факторами: во-первых, самоочевидностью тождественности человеческого индивида на протяжении жизни и, во-вторых, особенностью эпистемологической позиции стоической доктрины, отвергающей академический скептицизм. Согласно этой доктрине, возможны безошибочные «постигающие впечатления», достоверно передающие существующее и, в качестве таковых, одобряемые разумом. Эти постигающие впечатления, могущие передавать особенности единичных объектов, доступны для всякого истинного мудреца¹⁴⁷. Вопрос о безошибочном восприятии единичного также был предметом полемики между стоиками и академиками. Скептически настроенные академики (Аркесилай и Карнеад) утверждали, что для каждого истинного впечатления существует совершенно одинаковое с ним ложное. Отвечая им, стоики определили постигающие впечатления как такие, которые не могут возникать от несуществующего, что дает основание говорить об их безошибочности¹⁴⁸.

¹⁴⁷ См.: Цицерон. Учение академиков II.41; Диоген Лаэртский, VII.162, 177.

¹⁴⁸ См.: Цицерон. Учение академиков II.77–78.

Настаивая на возможности познавать единичное, стоики утверждали, что каждая вещь является уникальной и не имеется двух неотличимых вещей (по крайней мере, мудрецом)¹⁴⁹.

Таким образом, стоики стремились доказать возможность безошибочного восприятия, так же как и указать на некую неизменяемую самотождественность человеческого индивида. Постоянство идентичности индивида было залогом возможности его определения в познании — определения в качестве некой единичности. Оставалось выработать дискурс, отражающий эту идентичность индивида. Этот дискурс должен учитывать, во-первых, то, что индивид сохраняет свою самотождественность на протяжении всей жизни, во-вторых, то, что он уникален, и в-третьих, то, что его особенность можно неким образом воспринять. Итак, вот как Плутарх, весьма критически относившийся к доктрине стоиков, пересказывает особенности их позиции относительно «Рассуждения о растущем»:

Каждый из нас представляет пару близнецов, имеет две природы и дво-
як <...> Есть два тела, имеющих один и тот же цвет, ту же самую форму,
тот же самый вес, и они находятся на одном и том же месте, и все равно
их два, чего раньше никто не мог различить, но лишь эти мужи замети-
ли подобное соединение, двойственность и трудность, состоящую в том,
что в каждом из нас суть два субстрата, при этом один — сущность, а дру-
гой — ... [особенное качество], так что первое всегда течет и движется,
не растет и не убывает, и вообще, не пребывает в каком-либо виде, а дру-
гое — сохраняется, растет и уменьшается, и претерпевает во всем проти-
воположно первому, несмотря на срастание, соединение и слияние с ним,
а также и на то, что различие между ними не фиксируется ощущением.
<...> Но эта инаковость и различие в нас не разрывает [нас] и не расчлени-
ет, и мы не воспринимаем ни того, что родились двойственными, ни того,
что одна наша часть постоянно течет, а другая сохраняется от рождения
до смерти. Я упрощаю учение, хотя они кладут четыре субстрата для каж-
дого, или, лучше сказать, делают нас четырьмя; но даже двух достаточно
для нелепости¹⁵⁰.

Что же можно понять из насмешливого пересказа Плутархом поло-
жений учения стоиков — а говоря конкретнее, вероятнее всего, учения
Хрисиппа¹⁵¹? Хрисипп вводит четыре категории, указывающие на роды

¹⁴⁹ См.: Там же, II.54–58, 85–86; *Секст Эмпирик*. Против ученых VII.408–410; *Диоген Лаэртский*, VII.162–163; 177.

¹⁵⁰ *Плутарх*. Об общих понятиях 1083с–е.

¹⁵¹ В пользу этого говорит, во-первых, то, что Плутарх упоминает о Хрисиппе несколько выше по тексту его сочинения «Об общих понятиях», а во-вторых, то,

сущего. Видимо, именно споры вокруг «Рассуждения о растущем» послужили разработке категориального аппарата в стоической философии; по крайней мере, перед нами самое раннее свидетельство о наличии в стоической доктрине учения о (четырех) категориях¹⁵², — имеются в виду следующие слова Плутарха: «...они постулируют четыре подлежащих для каждого, или, лучше сказать, делают нас четырьмя». Плутарх здесь утрирует учение стоиков, утверждая, что так как вводимые ими категории указывают каждая на нечто телесное, то каждая из них должна быть субстратом (что, разумеется, неверно); и так как индивиды стоики рассматривают через призму по крайней мере двух, а то и четырех категорий, то значит, делает вывод Плутарх, они удваивают или даже учетверяют сущности за счет категорий.

«Четыре субстрата», упоминаемые Плутархом, — это и есть четыре стоические категории (только одна из них действительно есть «субстрат»), в число которых входит 1) собственно подлежащий *субстрат*, 2) *качество* — общее и особенное, 3) состояние (возможно, *состояние* есть единство *качества* и оформленного им *субстрата*¹⁵³) и 4) *состояние в отношении* (эта категория отражает все связи вещи с внешним миром)¹⁵⁴. В приведенном нами пересказе Плутарха непосредственно он упоминает две стоические категории — субстрат и особенное качество¹⁵⁵. *Субстрат*, в согласии с другими свидетельствами относительно стоической терминологии¹⁵⁶,

что известно, что Хрисипп написал сочинение «О растущем» (см.: Филон. О вечности мира 48), в то время как пересказываемые Плутархом положения стоиков касаются именно «Рассуждения о растущем».

¹⁵² На этом делает акцент Д. Сэдли, см.: *Sedley D. The Stoic Criterion of Identity...* P. 259.

¹⁵³ Ср.: Фрагменты ранних стоиков [= *Stoicorum Veterum Fragmenta* (Coll. I. Arnim), далее — SVF] II, 400.

¹⁵⁴ Свидетельства, обсуждающие статус, функции и отличие от других категорий каждой из перечисленных здесь категорий в стоической доктрине, — путанные и довольно поздние (Плотин, Дексип, Симпликий). Этим обусловлена некоторая путаница между категориями (2) и (3). В частности, А. А. Столяров в комментариях к переведенному им собранию стоических фрагментов фон Арнима (Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. М., 1999) на с. 199 соотносит «особенное качество» с категорией (2), а на с. 203 с категорией (3).

¹⁵⁵ В греческом тексте там, где речь, как представляется, идет об особенном качестве, в соответствующем месте текст испорчен. По смыслу здесь должны быть именно слова, указывающие на особенное качество (ср. с аналогичными фрагментами из Филона и Посидония ниже).

¹⁵⁶ См.: SVF I, 85; 87.

именуется здесь «сущностью»; про него говорится, что он «всегда течет и движется, не растет и не убывает, и вообще, не пребывает в виде кого-то». *Особенное качество* «сохраняется от рождения до смерти», но при этом «растет и уменьшается». Собственно, проведя дифференциацию уровней сущего при описании индивида, различив субстрат и особенное качество индивида, уникальное для каждого и доступное для познания, Хрисипп предложил оригинальное для своего времени решение проблемы: индивид познается как неслитное, но нераздельное единство вечно подвижного материального субстрата и устойчивого на протяжении жизни особенного качества. Таким образом, стоики отвергли предпосылки как аргументации академиков, так и парадокса, заявленного в комедии Эпихарма, — согласно которым в случае материальных вещей материя является принципом индивидуации и вещь (индивид) есть сумма своих частей, — и настояли на иных предпосылках, а именно на дифференциации различных уровней материальной реальности (особенное качество для стоиков не менее материально, чем субстрат).

Мы видим, что Хрисипп не признает возможности приложения понятий «рост» и «уменьшение» к подлежащей сущности, несмотря на то, что понятие сущности-субстрата используется здесь Плутархом не в основном для стоиков смысле первой материи, т. е. общей подлежащей сущности вещей материального мира, которая как целое, согласно общесточической доктрине, не увеличивается и не уменьшается¹⁵⁷, но в смысле отдельного, единичного куска материи¹⁵⁸, который понимается стоиками как «часть»¹⁵⁹ общей подлежащей сущности (об этом свидетельствуют слова Плутарха о том, что «два тела», т. е. сущность-субстрат и особенное качество, имеют одну и ту же форму, вес и находятся в одном и том же месте, в то время как стоики понимали сущность-первовещество как не-

¹⁵⁷ Ср.: SVF I, 87: «Вот мнение Зенона. Сущность — это первовещество всего существующего; как целое она вечна, и не становится ни больше ни меньше. Напротив, ее части не остаются всегда одними и теми же, но разделяются и сливаются» (*Стобей*. Эклоги I.11.5а, пер. А. А. Столярова), а также цитату в следующем примечании.

¹⁵⁸ О подобном словоупотреблении свидетельствует Диоген Лаэртский (VII.150 [= SVF I, 87 = SVF II, 316]): «"Сущность" и "вещество" имеют двойное значение — применительно ко всему в целом и применительно к частям. Сущность, или вещество всего, не увеличивается и не уменьшается, а в частях и увеличивается и уменьшается» (пер. А. А. Столярова).

¹⁵⁹ О том, что единичные сущности есть «части» общего подлежащего субстрата см.: SVF I, 87, SVF II, 316 (предыдущее прим.), SVF II, 374, а также: *Rist J. Categories and their uses* // Idem. *Stoic Philosophy*. Cambridge, 1969. P. 158–159.

что бесформенное и не имеющее величины, см.: SVF II, 318). Эта единичная материальная сущность, согласно другим свидетельствам о стоической доктрине, как раз может увеличиваться и уменьшаться, в отличие от сущности в смысле общего подлежащего субстрата¹⁶⁰, однако в данном случае, если можно верить Плутарху, Хрисипп отрицает это в отношении ее. Различив субстрат и подлежащее качество, Хрисипп разделяет рост и уменьшение, с одной стороны, и текучесть, понимаемую, видимо, как причина гибели и рождения¹⁶¹, — с другой: в противовес Должику из комедии Эпихарма Хрисипп относит понятия роста и уменьшения к сохраняющемуся на протяжении жизни особенному качеству (на этом я подробнее остановлюсь ниже), отвергая, таким образом, связь между ними и изменением самотождественности индивида, подразумеваемую Эпихармом; в противовес академикам Хрисипп относит текучесть материального мира, позволявшую им говорить о постоянном рождении и умирании материальных сущностей, к общему материальному субстрату, отрицая это для индивида на протяжении его жизни.

То, что особенное качество в понимании стоиков есть уникальное для каждого индивида, видно из следующего: стоики настаивали на том, что оно не может быть одинаковым для нескольких вещей (индивидов), так же как и наоборот — один индивид не может иметь два особенных качества. Первое следует из общего принципа стоической философии, о котором я уже говорил: не существует двух неотличимых друг от друга вещей (а значит, и индивидов)¹⁶², а также, по замечанию Д. Сэдли¹⁶³, из самого смысла, вкладываемого в понятие особенного качества, ибо в слу-

¹⁶⁰ См. цитаты в прим. 157, 158.

¹⁶¹ См.: SVF II, 317: «Вот мнение стоика Хрисиппа. В основе всего обладающего качеством лежит первовещество. Оно вечно, не подвержено ни увеличению, ни уменьшению, а разделение и слияние происходят в его частях, так что одни части уничтожаются, [переходя в] нечто другое, не только через разделение, но и по способу слияния, — когда нечто возникает из другого» (*Стобей*. Эклоги I.11.5а, пер. А. А. Столярова). См. также: SVF II, 395 (*Симпликий*. Комментарии на О душе 217.36 [Hayduck]).

¹⁶² Кроме источников, на которые я ссылался выше, см. слова Плутарха: «Далее, можно видеть во многих оспаривающих академиков писаниях их [т. е. стоиков. — Д. Б.] крики о том, что академики смешивают все вещи до совершенной неразличимости и привязывают одно качество к двум сущностям» (Об общих понятиях 1077с). То есть Плутарх свидетельствует, что стоики обвиняли академиков в том, что из их предпосылок о существовании неразличимых вещей следует, что различные вещи могут иметь одинаковое особенное качество.

¹⁶³ Sedley D. The Stoic Criterion of Identity... P. 265.

чае, если бы две вещи (два индивида) имели бы одно особенное качество, оно уже не было бы «особенным», но было бы общим. Положение, согласно которому один индивид не может иметь двух особенных качеств, также важно для стоической доктрины, и хотя Плутарх упрекает стоиков в том, что, согласно их учению, «в одной сущности могут появиться два особенных качества, и... одна и та же сущность, имеющая одно особое качество, принимает затем иное и сохраняет оба»¹⁶⁴, — это представляет собой вывод, ни в коем случае не разделяемый самими стоиками, но навязанный им Плутархом, как якобы следствие из их концепции мирового воспламенения, во время которого Зевс и мировой Промысел сближаются и объединяются в эфирной сущности¹⁶⁵; о том, что, согласно стоикам, индивид не может иметь двух особенных качеств свидетельствует знаменитое место из сочинения Филон «О вечности мира»:

<...> Хрисипп, самый знаменитый из них, в сочинении «О растущем» приводит следующее замысловатое рассуждение. Обосновав утверждение, согласно которому в одной и той же сущности никоим образом не могут сосуществовать два особенных качества, он говорит: «Для лучшего понимания представим себе [двух людей] — одного со всеми членами, а второго — без ноги; пусть полноценный человек зовется Дионом, а ущербный — Теоном, и пусть затем Дион лишится одной ноги». Если выяснять теперь, который из двух погиб, то лучше ответить: «Теон». Но этот ответ подобает скорее тому, кто изъясняется парадоксами, нежели говорящему истину. Ибо как мог быть уничтожен тот, у кого не отняли более ни одного члена, то есть Теон, и как мог не погибнуть Дион, у которого отняли ногу? «Это, — объясняет Хрисипп, — неизбежно, потому что Дион, потеряв ногу, перешел в неполноценную сущность Теона, а два индивидуальных качества не могут сосуществовать в одном и том же субстрате. Следовательно, Дион должен остаться, а Теон с такой же необходимостью погибнуть»¹⁶⁶.

¹⁶⁴ Плутарх. Об общих понятиях 1077d.

¹⁶⁵ См.: Плутарх. Об общих понятиях 1077d–e. Собственно, упоминаемая здесь же Плутархом идея стоиков, согласно которой Промысел относится к Зевсу как душа к человеку, исключает такое понимание (см.: *Sedley D. The Stoic Criterion of Identity...* P. 267). Иную точку зрения высказывает Дж. Рист, который допускает, что, согласно стоикам, два особенных качества — Зевса и Провидения — могут оформлять общую подлежащую сущность эфира, см.: *Rist J. Categories and their uses...* P. 163–164. Это утверждение Риста основывается на том, что, по его мнению, доктрина стоиков могла подразумевать, что особенные качества оформляют непосредственно общую подлежащую сущность; на наш, взгляд, это ошибочное представление.

¹⁶⁶ Филон. О вечности мира 48–49 (= SVF II, 397); пер. А. А. Столярова, с изм.

Итак, по словам Филона, Хрисипп написал специальное сочинение «О растущем», в котором утверждал, что в одной сущности не могут сосуществовать два особенных качества. Положения Хрисиппа, излагаемые Филоном, выглядят довольно странно: почему одноногий Теон должен исчезнуть, когда Дион теряет одну из своих ног? Только ли потому, что одноногость является особенным качеством, а определенное особенное качество должно быть уникальным для каждой сущности? Такой ответ в основном давался исследователями вплоть до 1970-х гг.¹⁶⁷ Но этот ответ оставляет множество вопросов. Во-первых, получается, что особенное качество не является жестко привязанным к индивиду, но оно способно «гулять» между различными индивидами. Во-вторых, если Дион и Теон — два различных индивида, то Хрисиппов парадокс, описанный Филоном, иллюстрирует принцип, согласно которому одно особенное качество не может содержаться в двух различных сущностях, в то время как Филон ясно говорит, что цель рассуждения Хрисиппа — показать, что в одной сущности не могут сосуществовать два особенных качества. И в-третьих, как отмечал еще сам Филон, непонятно, почему все же остался жив именно потерявший ногу Дион, а не Теон, с которым ничего не происходило?

Дэвид Сэдли в своей программной статье «The Stoic Criterion of Identity», опубликованной в 1982 г., показал, что представленное у Филона рассуждение Хрисиппа, видимо, предполагало, что одноногий Теон есть часть Диона, имеющего все члены, т. е. что именем Теона здесь названо тело Диона за вычетом одной дионовской ноги¹⁶⁸, и я считаю, что следует принять данное объяснение. Сэдли в этой работе высказывает мнение, что Хрисипп таким образом полемизировал с предпосылкой академиков, согласно которой целое есть сумма своих частей¹⁶⁹, однако недавно Дж. Боуин, принимая этот тезис Сэдли, показал, что в данном случае Хрисипп в полемике с академиками, вероятно, оспаривал предпосылки именно «Рассуждения о растущем», представленного в комедии Эпихарма¹⁷⁰. Вспомним, что способ описания материальной текучести посредством квантификации, представленный у Эпихарма, в отличие от понимания текучести, бытовавшего у академиков (см. выше), предпо-

¹⁶⁷ См.: *Reesor M.* The Stoic concept of quality // *American Journal of Philology.* 75, 1954. P. 40–58; *Rist J.* Categories and their uses... P. 161–162; *Gould J. B.* The Philosophy of Chrysippus. New York, 1970. P. 104–106.

¹⁶⁸ *Sedley D.* The Stoic Criterion of Identity... P. 269.

¹⁶⁹ *Ibid.* P. 270.

¹⁷⁰ *Bowin J.* Chrysippus' Puzzle About Identity... P. 244–246.

лагает, что изменившийся индивид относится к первоначальному индивиду как часть к целому (в случае роста) либо как целое к части (в случае уменьшения); это позволяло эпихармовскому Должнику говорить об изменении идентичности индивида в случае его роста или уменьшения. Но также и парадокс Хрисиппа, насколько можно судить, предполагает отношение типа «часть–целое»¹⁷¹.

Таким образом, можно сделать вывод, что тезис Хрисиппа, направленный против предпосылок «Рассуждения о растущем», в изводе Эпихарма призван проиллюстрировать, что индивид в процессе изменения, т. е. в процессе роста и уменьшения, сохраняет свою идентичность, но ни в коем случае не теряет ее: Дион, потеряв ногу и став «меньше», остается собою, Дионом, но не становится иным человеком. Необходимо понять, какой механизм обеспечивает в данном изложении учения Хрисиппа эту идентичность человеческого индивида. Вроде бы такой механизм должен состоять в различении особенного качества и единичной сущности, оформляемой качеством. Однако если принять, что особенным качеством Диона является то, что он имеет все члены, а особенным качеством Теона (виртуального индивида, представляющего собой Диона без одной ноги) является то, что он имеет лишь одну ногу, то в случае лишения Дионом ноги, как настаивает Хрисипп, Дион сохраняет свою идентичность, а не становится Теоном, в то время как его особенное качество (состоящее в том, что он имеет все члены) исчезает. Этот момент вводит в некоторую растерянность ученых. Д. Сэдли предполагает, что в данном случае Хрисипп просто следует здравому смыслу, представляя Диона в качестве субъекта происходящего с ним; в связи с этим Сэдли утверждает, что Хрисиппов парадокс содержит противоречие со своими исходными предпосылками¹⁷², т. е. что Хрисипп заявляет дискурс особенных ка-

¹⁷¹ Помимо этого, в пользу тезиса Д. Боуина о том, что Хрисипп оспаривал предпосылки именно «Рассуждения о растущем» Эпихарма, а не учения академиков, как думал Д. Сэдли, свидетельствует само упоминаемое Филоном в вышеприведенной цитате название сочинения Хрисиппа, содержащего обсуждаемый парадокс, — «О растущем», в котором, как следует из названия, должно было разбираться эпихармовское «Рассуждение о растущем».

¹⁷² Он пишет: «Perhaps the clue is to be found when he describes the survivor as Dion, the one whose foot has been cut off. He may be reasoning that if after the amputation someone noticing the mess and bandages asks “Whose foot has been cut off?” The answer can only be Dion’s. Theon cannot have lost a foot which was never part of him in the first place. So Dion must be the amputee, and hence the survivor. <...> We must

честв, в то время как строит свои рассуждения не посредством его, но основываясь на здравом смысле.

Однако я склоняюсь к тому, что рассуждения Хрисиппа, приводимые Филоном, можно понимать как не являющиеся самопротиворечивыми, но как имеющие определенную внутреннюю связность и логику. Еще раз обратим внимание на то, что в комедии Эпихарма, с которой полемизирует Хрисипп, говорится об увеличении или уменьшении индивида с течением времени. У Эпихарма это увеличение или уменьшение предполагает изменение идентичности индивида. Хрисипп, в свою очередь, оспаривая предпосылки Эпихарма, своим парадоксом должен был иллюстрировать, что увеличение или уменьшение не изменяет человеческую идентичность; соответственно, лишение ноги Дионом, учитывая полемический контекст Хрисиппова рассуждения, необходимо рассматривать как некое «уменьшение» Диона. Однако, казалось бы, подразумевается, что наличие всех членов является особым индивидуализирующим качеством Диона.

Здесь, на мой взгляд, необходимо вспомнить свидетельство Плутарха: в понимании Хрисиппа, особенное качество индивида «сохраняется от рождения до смерти», но тем не менее «растет и уменьшается». Данное свидетельство Плутарха о том, что учение стоиков предполагало увеличение и уменьшение особенного качества, не является единственным. Имеется фрагмент из Посидония, в котором, видимо, обсуждается хрисипповский парадокс с Дионом и Теоном:

Сущность не возрастает и не уменьшается через добавление или отнятие, но просто изменяется, так же как в случае числа или меры. Относительно же особенных качеств, таких как Дион и Теон¹⁷³, имеет место увеличение и уменьшение. <...> В случае особенных качеств имеются две воспринимающих части; одна — согласно наличной сущности, другая — согласно качеству. Последнее, как мы уже говорили неоднократно, принимает увеличение и уменьшение¹⁷⁴.

Посидоний транслирует то же стоическое учение, которое уже известно нам из свидетельства Плутарха: особенное качество способ-

conclude from this that the paradox is not built on Stoic premises at all» (Sedley D. The Stoic Criterion of Identity... P. 269–270).

¹⁷³ Посидоний в данном случае следует специфическому словоупотреблению, характерному для стоиков, когда при употреблении понятия «особенное качество» имеется в виду сам окачествованный индивид; см.: *Симпликий*. Комментарии на Категории, р. 212.17; 214.24 (Kalbfleisch) (= SVF II, 390; 391).

¹⁷⁴ *Посидоний*, фр. 96 (= Стобей I.177–178).

но уменьшаться и увеличиваться, в то время как единичная сущность не увеличивается и не уменьшается, и он демонстрирует это на примере Диона и Теона.

Итак, для лучшего понимания того, в чем состоит решение Хрисиппом «Рассуждения о растущем», и вообще, для понимания стоической концепции человеческого индивида, на мой взгляд, необходимо связать лишение Дионом ноги в Хрисипповом парадоксе, описанном у Филона, с зафиксированным у Плутарха и повторенным Посидонием учением Хрисиппа о том, что особенное качество способно увеличиваться и уменьшаться. Филон упоминает, что Дион имеет все члены, а Теон лишен одной ноги, но он не говорит конкретно, что это суть особенные качества Диона и Теона. Однако если учесть, что особенное качество индивида, согласно пониманию Хрисиппа, способно расти и уменьшаться, то лишение Дионом ноги, очевидно, и является уменьшением его особенного качества, т. е. особенное качество воспринимает в себя одноногость. Тогда можно сказать, что то, что индивидуализирует индивида, не есть необходимо некая неизменяемая особенность, но может рассматриваться по аналогии с функцией, описывающей динамику предмета, проявляющуюся в нашем примере в том, что Дион — это тот, кто сначала имел все члены, а потом лишился ноги. Таким образом, сохранение Дионом своей идентичности и после лишения ноги, т. е., обобщая, сохранение индивидом идентичности, когда нечто происходит с ним, согласно стоикам, обусловлено наличием у него особенного индивидуализирующего качества, понимавшегося стоическими мыслителями, как это следует из вышесказанного, не статически, но динамически (а значит, и исторически?).

Если признать, что моя трактовка особенного качества допустима, то можно спросить: как она согласуется с упоминаемой Филоном посылкой Хрисиппа: «...в одной и той же сущности никоим образом не могут сосуществовать два особенных качества», — которую призван был иллюстрировать Хрисиппов пример с Дионом и Теоном? Ответ можно предложить такой, что эта посылка должна иллюстрироваться следующим образом: Дион, потеряв ногу, стал обладать сущностью, которая была определена как сущность Теона (напомним, сущность Теона тождественна сущности Диона без ноги), но он при этом не стал другим индивидом, оставшись собою, Дионом, ибо он воспринял в свое особенное качество одноногость¹⁷⁵. Иными словами, с одной стороны,

¹⁷⁵ Отметим, что Э. Льюис предполагает (однако уверенных доказательств относительно своей позиции, на наш взгляд, он не приводит), что особенным

Дион не может не остаться собою из-за лишения ноги (это главная предпосылка Хрисиппова примера); с другой стороны, наоборот, особенность одноногости, став свойственной для сущности Диона, не формирует нового индивида (но становится воспринятой особенным качеством Диона). Значит, в одной сущности не сосуществуют два особенных качества.

Стоическое учение об особенном качестве индивида, формализуясь, нашло свое отражение в области стоической грамматики и логики. По свидетельству Диогена Лаэртского, Хрисипп различил имя собственное (ὄνομα) и имя нарицательное (προσηγορία). Ученик Хрисиппа Диоген Вавилонский дает им следующее определение: «Имя нарицательное (προσηγορία) — часть речи, обозначающее общую качественность (κοινὴν ποιότητα), например, “человек”, “конь”. Имя собственное (ὄνομα) — часть речи, указывающая на особенную качественность (ιδίαν ποιότητα), например, Диоген, Сократ»¹⁷⁶. Подобное различие собственного и нарицательного имени было подхвачено александрийскими грамматиками, причем источники свидетельствуют, что имели место две традиции определения ὄνομα и προσηγορία. Если Аполлоний Дискол и следовавшая ему традиция соотносит их с особенным и общим качествами денотата высказывания¹⁷⁷, то Дионисий Фракийский и следовавшая ему грамматическая традиция — с особой и общей сущ-

качеством, которое, в понимании стоиков, индивидуализирует человека, является человеческая душа (как нечто материальное), см. его статью: *Lewis E. The Stoics on Identity and Individuation // Phronesis. XL:1. 1995. P. 89–108*. Впрочем, этот дискурс не исключает понимания особенного качества как связанного с материальным субстратом, которое мы встречаем в Хрисипповом парадоксе, тем более что пример, используемый Хрисиппом, имеет в первую очередь иллюстративную, модельную функцию. Интересно, что рассмотрение Э. Льюисом данной проблематики через призму понимания души как особенного качества индивида позволяет ему, в отличие от Д. Сэдди, говорить о том, что особенное качество отвечает, в понимании стоиков, не только за «диахроническое» единство индивида (diachronic identity), но и за «синхроническое» единство (synchronic identity) (см.: *Lewis E. The Stoics on Identity and Individuation... P. 93, n. 11*), т. е., в понимании Э. Льюиса, посредством концепта особенного качества стоики выражали не только сохранение идентичности человеком на протяжении его жизни, но и тождественность человеческого сознания.

¹⁷⁶ Диоген Лаэртский, VII 58 (SVF III, 22).

¹⁷⁷ Аполлоний Дискол. Синтаксис 142.1–143.3 и др.; Схолия к Дионисию Фракийцу, 12 (524H).

ностями¹⁷⁸, что исследователи связывают с аристотелизацией александрийской грамматики¹⁷⁹.

Исходя из свидетельств некоторых позднейших источников, можно предположить, что стоики могли понимать особенное качество как совокупность качеств. Сохранилось свидетельство Дексипа (IV в.), который, задаваясь вопросом о принципе индивидуации индивидов одной сущности, пишет:

Те, кто разрешают это затруднение через особенное качество (τὸ ἰδίως ποῖόν), говоря, что один отличается горбатостью носа, светлыми волосами и иным схождением качеств (συνδρομῇ ποιότητων), другой — курносостью, лысостью или серым цветом глаз, иной — другими качествами, мне кажется, не решают этот вопрос хорошо¹⁸⁰.

А. Лонг и Д. Сэдли, основываясь на том, что в процитированном отрывке речь идет именно о качествах, относят данный фрагмент к свидетельствам стоической онтологии¹⁸¹. Тем не менее они отмечают странность фрагмента, так как искомый стоиками субстанциональный статус особенного качества здесь представляется несколько туманным в силу того, что перечисленные общие качества могут изменяться в течение жизни индивидуума¹⁸².

Однако есть ряд соображений, свидетельствующих в пользу того, что фрагмент из Дексипа, в котором говорится о раскрытии особенного качества через совокупность общих качеств, все-таки может отражать аутентичное стоическое учение. В частности, как справедливо замечает А. Ллойд, в соответствии со стоическим учением о категориях особенное

¹⁷⁸ Дионисий Фракийский. Искусство грамматики 33.6–7; Хойробоск, I, 105, 23–25.

¹⁷⁹ Robertson D. A Patristic Theory of Proper Names // Archiv für Geschichte der Philosophie. 84, 2002. P. 3, n. 3; Мажуга В. Категории «качество» и «действие» в философии стоиков и в грамматической доктрине (Об определении «имени» у греческих грамматиков) // Теоретические проблемы языкознания: Сборник статей к 140-летию каф. общего языкознания филол. ф-та СПбГУ. СПб., 2004. С. 481. В последней статье дан обзор, посвященный соотношению имени с качеством или сущностью у различных древних грамматиков.

¹⁸⁰ Дексип. Комментарии на Категории 30.20–26 (Busse). В издании Лонга-Сэдли (Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 1, 2. Cambridge, 1987) это фрагмент LS28].

¹⁸¹ Об этом свидетельствует тот факт, что Лонг и Сэдли помещают этот фрагмент в раздел «Онтология».

¹⁸² Ibid. Vol. 1. P. 174; Vol. 2. P. 174–175.

качество человека может быть рассмотрено как сложная совокупность качеств¹⁸³. Ллойд имеет в виду нормативный для стоической доктрины принцип рассмотрения предмета с нескольких точек зрения — посредством четырех стоических категорий, каждая из которых раскрывается последующей, являя предмет при движении рассмотрения с точки зрения меньшей определенности к большей, и с точки зрения безотносительности (соответствующей категории субстрата) к той, которая являет всевозможные отношения предмета с миром (соответствующей категории отношения)¹⁸⁴.

Тем не менее в целом остается неясным, можно ли считать, что стоическая традиция проделала путь от понимания особенного качества как способного увеличиваться и уменьшаться (т. е. изменяться) к описанию особенного качества через совокупность качеств. Но, по крайней мере, очевидна разница в акцентах: в последнем случае гораздо больший упор сделан на эпистемологической функции особенного качества индивида, возможности его определения в познании.

В платонической школе тема «схождения» (*συνδρομή*) возникает, с одной стороны, в рамках скептической Новой академии для выражения необходимости иметь множество истинных представлений ради обретения единого истинного представления о чувственной вещи (в роли которой может выступать и конкретный человек). Например,

¹⁸³ Lloyd A. Grammar and Metaphysics in the Stoa... P. 66.

¹⁸⁴ В чем-то похожий взгляд имеется и у А. Стоярова, который отталкивается от осмысления стоического понимания разновидностей качественной определенности. А. Стояров, различая стоические термины *ἰδίως ποῖόν* (особенное или индивидуальное качество) и *ἰδίᾳ ποῖότης* (индивидуальная качественность), пишет, отмечая гипотетический характер своих слов: «...“Общее” качество есть то, которое данная субстанция разделяет с другой или другими, а “индивидуальное” качество... тождественно совокупности уникальных существенных свойств “пневматической” структуры [имеется в виду учение стоиков о пневме, пронизывающей все материально сущее. — Д. Б.], взятой самостоятельно, вне отношения к чему-либо. Тогда “качественность” (*ποῖότης*) означала бы совокупность двух первых позиций [т. е. общего и индивидуального качества. — Д. Б.] и всего многообразия вторичных акцидентальных свойств, приобретаемых ситуативно, в отношении к “чему-то”; иными словами — предельно конкретное и наиболее полное описание субстанции, взятой в определенный момент ее существования во всех возможных уникальных параметрах» (Фрагменты ранних стоиков... Т. II. Ч. 1. С. 203). Данное понимание особенного качества вполне вписывается в ту картину представления *ἰδίως ποῖόν* через совокупность общих качеств, которую мы имеем у Дексипа.

наше представление о Сократе, согласно Карнеаду¹⁸⁵, будет истинным, если каждое из наших сходящихся в единство представлений о нем указывает на действительно характерное для Сократа¹⁸⁶. С другой стороны, данная тема имеет отношение к способу представления материальных вещей через собрание (τὸ ἄθροισμα) качеств, который восходит к Платону¹⁸⁷ и встречается, в частности, у Алкиноя¹⁸⁸. У Плотина тема «схождения» появляется в «Эннеадах» (VI.3.8.20, 26), где он говорит о том, что чувственная сущность есть скопление (συμφορήσις) или смесь (μίγμα) качеств. Следует отметить, что интенция, характерная для Плотина, когда он говорит о сущности как о соединении качеств, и вообще для всей платонической традиции, состоит в том, чтобы показать, что чувственная единичная сущность есть «как бы сущность»¹⁸⁹, сущность не в собственном смысле слова, но лишь подражание истинной умопостигаемой

¹⁸⁵ Карнеад (ок. 214/3–129/8 до Р.Х.) — глава так называемой Новой платоновской академии.

¹⁸⁶ «...Тот, кто составил представление о человеке, по необходимости пользуется и представлением о том, что относится к нему самому, и о внешних к нему [вещах]: из относящегося к нему самому — в качестве представления о цвете, величине, фигуре, движении, разговоре, одежде, обуви; из внешнего — в качестве представления о воздухе, свете, дне, небе, земле, друзьях и всем прочем. Поэтому, если ни одно из этих представлений не увлекает нас туда и сюда тем, что оно кажется ложным, но все согласно кажутся истинными, то к [данному] общему представлению мы питаем больше доверия. Действительно, что этот человек есть Сократ, мы удостоверяемся из того, что ему присуще все обыкновенное [для него] — цвет, величина, фигура, образ мыслей, старый плащ, а затем — из того, в чем никого другого нельзя с ним смешивать. И, как некоторые врачи признают человека в настоящем жару не по одному признаку, вроде частоты пульса или обильной теплоты, но и по совокупности [признаков], как-то: теплота вместе с пульсом, неровное дыхание, покраснение, жажда и подобное, таким же способом и академик создает для себя суждение об истине на основании схождения (τῇ συνδρομῇ) [представлений]; и если ни одно из представлений (τῶν φαντασιῶν) в этом схождении не отвлекло его в другую сторону в качестве ложного, то он утверждает, что происходящее истинно» (*Секст Эмпирик. Против ученых*. 176–179; пер. А. Ф. Лосева с неск. изм., цит. по изд.: *Секст Эмпирик. Сочинения* в двух томах. М., 1976. Т. 1. С. 96).

¹⁸⁷ Платон. *Теэтет*. 157b–c; ср.: Там же. 209c; *Он же*. *Филеб* 14a, 15b.

¹⁸⁸ Алкиной. Учебник платоновской философии IV.7 (рус. пер. см.: *Платон. Собрание сочинений*: В 4 т. М., 1994. Т. 4. С. 628–629).

¹⁸⁹ Это справедливо отмечает Дж. Рист, см.: *Рист Дж. Плотин: путь к реальности*. СПб., 2005. С. 122–123, 130.

сущности¹⁹⁰. Однако определенное отношение к теме схождения качеств у Василия может иметь ее интерпретация в логических сочинениях Порфирия, так как именно у него среди представителей платонической традиции появляется тема схождения (собрания) свойств при описании человеческого индивида.

В своих логических трактатах Порфирий дважды упоминает об индивидуации единичностей через совокупность свойств: более пространно он говорит об этом в «Исагоге» и коротко — в «Кратком комментарии на “Категории” Аристотеля». Приведу соответствующее место из «Исагоги»:

Называется же единичностью (τὸ ἄτομον) «Сократ» и это вот белое, и этот приближающийся, и сын Софрониска¹⁹¹, если у последнего единственный сын — Сократ. Так вот, все подобное называется единичностью (ἄτομα), потому что каждое из них состоит из особенных свойств (ἰδιότητων), собрание (τὸ ἄθροισμα) которых никогда не может оказаться тем же самым у другого. Ибо особенные свойства (ἰδιότητες) Сократа не могут оказаться теми же самыми у чего-либо другого¹⁹².

Попробуем понять философский контекст этого места. Порфирий в своих логических трактатах пытался нейтрализовать антиплатоновскую направленность «Категорий» Аристотеля и поэтому настаивал

¹⁹⁰ См.: Плотин. Эннеады VI.3.8.30–37. Ср. далее, когда Плотин переходит от речи о чувственной сущности вообще к речи о чувственной сущности человеческого индивида: «Поскольку есть логос, согласно которому есть Сократ, постольку чувственно воспринимаемого Сократа не должно называть Сократом, но это — цвета и краски, подражающие и представляющие здесь того, кто в логосе» (VI.3.15.32–36, пер. Т. Г. Сидаша с изм.).

¹⁹¹ В отношении слов «...и этот приближающийся, и сын Софрониска» я следую чтению последнего издателя «Исагоги» Дж. Барнеса (*Porphyry: Introduction / Transl., comm. J. Barnes. Oxford, 2003. P. 8*), в то время как чтение в классическом издании А. Буссе следующее: «...и этот приближающийся, и сын Софрониска». Подробно см.: Ademollo F. Sophroniscus's son is approaching: Porphyry, Isagoge 7. 20–1 // *The Classical Quarterly*. 54:1. 2004. P. 322–325. Кроме текстологических соображений, в пользу своего чтения Барнс указывает на пример из сочинений Аристотеля, на который, вероятно, опирался Порфирий, см.: *Аристотель*. Первая аналитика 43a35–36 (о «приближающемся человеке» и «белой вещи»).

¹⁹² Порфирий. Исагога VII.19–24. В «Кратком комментарии» Порфирий, используя аналогичный дискурс, употребляет именно понятие «схождения» (συνδρομή) качеств: «Сократ отличается от Платона не посредством какого-либо различия, но различным схождением качеств (συνδρομῆς ποιότητων), в отношении которых Платон отличен от Сократа» (129.9–10).

на понимании аристотелевских «Категорий» как трактата о способах высказывания, а не о способах существования вещей¹⁹³, подразумевая, что в этом трактате описывается лишь реальность мышления (или реальность логического).

Опираясь на выстроенное им древо универсалий, Порфирий различал предикаты в соответствии с охватываемой ими обширностью классов: самый высший род сказывается о всех подлежащих родах, более низший — о тех, что под ним, и т. д. В такой системе действует правило: каждый термин сказывается либо о том, что шире его, либо о том, что тождественно ему по протяженности. Самый низший класс терминов, которые могут сказываться только о себе самих, Порфирий назвал классом «единичностей» (τὸ ἄτομον) (Исагога VII.18–19). Таким образом, Порфирий делает невозможное для аристотелевского реализма утверждение, что единичность сама является предикатом¹⁹⁴, и, в отличие от Аристотеля, по мнению которого единичные признаки вещи находятся в подлежащем, но не сказываются о нем¹⁹⁵, допускает, что единичное может быть выражено в высказывании так же, как и остальные вышестоящие элементы родовидового древа.

Дойдя до необходимости специфицировать «нулевой» класс, соответствующий единичности данного вида, для чего потребовалось бы просто указание пальцем, Порфирий, чтобы выразить эту спецификацию в мысли и языке, предлагает рассмотреть единичность как бы с обратной стороны: не через призму родовидовых отношений, но через уникальное собрание свойств. В приведенном отрывке у Порфирия стоят в одном ряду «Сократ», «этот вот белый», «этот вот приближающийся» и «сын Софрониска» как некие «единичности», т. е., в понимании Порфирия, единичные термины (могущие указывать как на неодушевленные вещи, так и на человеческих индивидов). Для того чтобы выразить в высказывании эти единичные термины, Порфирий видоизменяет вышеуказанное правило: он говорит, что о каждом из них могут быть высказаны определенные предикаты, собрание которых уникально для каждого, и это собрание должно составлять как бы определение данной единичности¹⁹⁶. Таким образом, принцип собрания свойств иллюстрирует здесь подход Порфирия, который исключает какое-либо сверхлогическое рассмотрение.

¹⁹³ Порфирий. Краткий комментарий 58.4–21.

¹⁹⁴ См.: Lloyd A. The Anatomy of Neoplatonism. Oxford, 1990. P. 43–44.

¹⁹⁵ Аристотель. Категории 1a23–29.

¹⁹⁶ Обсуждение см. в комментариях Дж. Барнеса к «Исагоге»: *Porphyry: Introduction...* P. 151–153.

Возвращаясь к свидетельству, приводимому Дексипом, укажу, что имеются свидетельства, согласно которым Порфирий мог использовать стоическое учение в своих логических сочинениях¹⁹⁷, в связи с чем можно предположить, как этот делает Р. Кьярадонна¹⁹⁸, что Дексип совместил порфириевский дискурс единичных терминов со стоическим учением об особенном качестве, полемизируя с Порфирием и имея в виду влияние на него элементов стоического учения, но не желая критиковать Порфирия прямо. Дексип также мог иметь в виду, что Аристотель, автор «Категорий» (сочинения, которое разъясняет Порфирий в своей «Исагоге»), критикует способ индивидуации посредством совокупности качеств¹⁹⁹.

4.3. «Особенная качественность» у Оригена

Среди христианских авторов предшественником Василия в отношении дискурса описания индивида через совокупность качеств является Ориген. Ричард Сорабжи указывает²⁰⁰ на место из Оригена, которое, вероятно, навело Василия на мысль об использовании им того примера, который он приводит в обсуждаемом фрагменте, а именно «О молитве» 24:

Итак, имя (ὄνομα) есть основное нарицание (προσηγορία), которое представляет особенную качественность (τῆς ἰδίας ποιότητος) именуемого. Такова, например, некая особенная качественность (ἰδία ποιότης) апостола Павла — для его души, согласно которой (καθ' ἣν) она такая-то, для ума, согласно которой он может постигать то-то и то-то, для тела, согласно которой оно такое-то. Особенность (τὸ ἴδιον) этих качественностей, не встречающаяся (ἀσυντρόχιστον) у других (ведь в бытии нет никого иного, не отличимого от Павла), указана посредством именования Павлом. Если же у людей особенные качественности изменяются, то соответственно изменяются, по Писанию (κατὰ τὴν γραφήν)²⁰¹, и имена. Ведь после изменения качественности (ποιότητος) Аврам был назван Авраамом, Симон был наи-

¹⁹⁷ Влияние на Порфирия стоического дискурса отмечает Симпликий в Комментариях на Категории 2.8–9. Явные стоические коннотации прослеживаются во фрагменте из Порфирия, который приводит Симпликий в том же сочинении: Ibid. 48.11–16.

¹⁹⁸ Chiaradonna R. La teoria dell'individuo in Porfirio e l' *ἸΔΙΟΝ ΠΟΙΟΝ* stoico // *Elenchos: Rivista di studi sul pensiero antico*. 21:2. 2000. P. 317–328.

¹⁹⁹ *Аристотель*. Метафизика 1040a8–15; на этот факт указывает Дж. Барнес, см.: *Porphyry: Introduction...* P. 153.

²⁰⁰ *The Philosophy of Commentators, 200–600 AD / Introd., editorial material and arrangement by R. Sorabji*. Vol. 3. Cornell University, 2005. P. 226–227.

²⁰¹ В переводе, который приводит Р. Сорабжи: «по буквам», что неверно.

менован Петром, а Савл, бывший до того времени преследователем Иисуса, стал называться Павлом²⁰².

Влияние стоической доктрины в этом фрагменте очевидно. Ориген использует стоическое понятие *idia poiotes* (особенная качественность)²⁰³, причем вполне в духе его технического употребления стоиками в смысле объединяющего начала множественности, связанной внутренним единством²⁰⁴. Кроме того, Ориген вслед за стоической традицией, зафиксированной у Диогена Вавилонского (см. выше), ставит в соответствие именам качества, хотя при этом он не следует стоическому различению между *dyoia* и *prosyoria*.

Итак, Ориген воспроизводит идею стоиков, согласно которой имя индивида находится в соответствии с его индивидуальной особенностью, отличающей его от других людей²⁰⁵. Как я говорил, согласно Хрисиппу два особенных качества, соответствующие собственным именам, не могут сосуществовать в отдельной сущности данного индивида. Это положение Хрисипп иллюстрирует примером, согласно которому, если есть некий Дион, особенное качество которого таково, что он имеет все члены, и Теон, особенное качество которого таково, что он не имеет ноги, то, если Дион лишится ноги, он станет Теоном, а прежний Теон исчезнет.

Этот пример подтверждает тот факт, что между особенным качеством и именем индивида в рамках стоической доктрины постулировалось однозначное соответствие. Путем, аналогичным Хрисипповому, следует и Ориген: при существенном изменении качественности меняется и имя индивида, причем в рамках оригеновской модели инструментом, обеспечивающим самотождественность индивида, является «особенная качественность», которая может изменяться. Разница в языке Хрисиппа и Оригена в том, что Хрисипп, когда идет речь о человеческих индивидах, говорит о «сущностях», в которых имеются особенные качества, а Ориген — нет²⁰⁶.

²⁰² PG 11, 492b–c.

²⁰³ Я следую А. Столярову, который передает *poiotes* понятием «качественность» (Фрагменты ранних стоиков... Т. II. Ч. 1. С. 203–204).

²⁰⁴ См.: SVF II, 391.

²⁰⁵ На Оригена довольно сильно повлияло распространенное в среднем платонизме понимание имен в магическом смысле (см.: *Dillon J. The Magical Power of Names in Origen and Late Platonism // Origeniana Tertia. Roma, 1985. P. 203–216*). Однако здесь вследствие общего стоического контекста нужно говорить именно о влиянии стоического онтологическо-семантического учения.

²⁰⁶ Можно отметить, что Евномий, противник Василия, следовал подобной логике, согласно которой имя однозначным образом соответствует особен-

4.4. Учение Василия Кесарийского об индивидуации через схождение особенностей в контексте предшествующих линий понимания индивидуации

Пришло время вернуться к фрагменту из Василия Кесарийского, с которого я начал это исследование (с. 44–45 настоящего издания). Теперь мы видим, что в этом фрагменте довольно четко прослеживается стоический подтекст.

На присутствие дискурса стоической усиологии (учения о сущности) у Василия, насколько мне известно, впервые обратил внимание Р. Хюбнер, который отмечает, что для обоих онтологических порядков, различаемых Василием (для тварного и нетварного бытия), святитель использует стоическую модель в отношении сущности; в случае нетварного бытия — по аналогии с тварным²⁰⁷. Можно согласиться с Р. Хюбнером при той оговорке, что это лишь один из дискурсов усиологии у Василия²⁰⁸

ности, т. е. особенной сущности (Евномий не различал «сущность» и «особенность»). Он аргументирует в своей «Апологии», что Сын с Отцом не могут быть одной сущности, поскольку одна сущность не может быть сразу рожденной и нерожденной, и если Сын станет той же сущности, что Отец, Он станет нерожденным и, соответственно, Отец перестанет быть рождающим, т. е. оба потеряют свои особенности (Апология XIV (*Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987. P. 50*)). Таким образом, приобщение сущности, по Евномию, влечет приобщение по имени (ср.: Апология IX.10–12 (*Eunomius. The Extant Works... P. 44*)). Однако, если судить по используемой Евномием терминологии, которая является общераспространенной, непохоже, чтобы он использовал стоическую доктрину в этом отношении (влияние стоической традиции у него прослеживается скорее в учении о языке, см. ниже).

²⁰⁷ *Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser... P. 478–481.* На стоические элементы в усиологии Василия обращает внимание также Д. Балаш, см.: *Balás D. The Unity of Human Nature. P. 279.* Наиболее подробное обсуждение элементов стоического учения в усиологии Василия см. в статье Д. Робертсона: *Robertson D. Stoic and Aristotelian Notions of Substance in Basil of Caesarea // Vigiliae Christianae. 52, 1998. P. 393–417, особ. 396–406*).

²⁰⁸ А. Шуфрин не соглашается с этим тезисом Р. Хюбнера на том основании, что Василий отвергает делимость Божественной сущности (Против Евномия I.19, PG 29, 556a; ср.: *Он же. Письмо 361 // PG 32, 1101a*), в то время как для сущности, понимаемой как субстрат, свойственна делимость (Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась»... С. 13, прим. 2). На это можно возразить, что свойство делимости субстрата в понимании Василия в принципе неактуально для Божественной сущности, описываемой по аналогии с субстратом, поскольку первая берется именно по аналогии

наравне с аристотелевским²⁰⁹. Однако Хюбнер не прав, утверждая²¹⁰, что этот субстрат, материальное подлежащее (τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον) для всех людей, упоминаемое Василием в обсуждаемом отрывке, соответствует «общему качеству» (κοινὸς ποιόν) стоиков, так как общее качество не могло рассматриваться стоиками в «родовом» отношении ни в каком смысле.

По всей видимости, Хюбнера сбили с толку слова Василия о том, что все люди сотворены «из брения», т. е. из глины, и именно эту глину Хюбнер ставит в соответствие с «общим качеством». Но Василий в данном случае просто цитирует Книгу Иова, понимая глину метафорически — как то, что указывает на *бескачественное* первовещество, подлежащее оформлению, и вовсе не имеет в виду, что все люди состоят непосредственно из глины (это было бы нелепо), т. е. что глина реально присутствует в них как некое общее для каждого качество. Когда Василий говорит о сущности как о материальном подлежащем, он опирается на одно из пониманий «сущности» в доктрине стоиков — в смысле бескачественного субстрата, оформляемого качествами²¹¹. Святителю это необходимо для того, чтобы по аналогии навести читателя на мысль о невыразимости в речи и непостижимости в мысли Божественной сущности — наподобие того, как невыразима и немыслима первоматерия в противовес явленности для мысли особенных качеств²¹². Отождествление Василием в обсуждаемом отрывке понима-

со вторым (что и отмечает Р. Хюбнер) и с определенными целями — дабы указать, что Божественная сущность непознаваема и невыразима в речи (см. ниже).

²⁰⁹ Формализация понятия сущности посредством использования аристотелевского дискурса проявилась в использовании Василием фундаментального для аристотелевской философии выражения «логос сущности» (λόγος τῆς οὐσίας), или «логос бытия» (τοῦ εἶναι) (Против Евномия I.5; 19, PG 29, 520; 556), отражающего единство сущности ипостасей Троицы, в то время как для указания на особенность бытия каждой ипостаси в «Против Евномия» Василием используется выражение τρόπος τῆς ὑποστάσεως (Там же I.15, PG 29, 548a), а в проповеди «Против савеллиан, Ария и аномеев» — ставшее впоследствии общераспространенным в византийской богословской традиции выражение τρόπος τῆς ὑπάρξεως (PG 31, 613a). Обсуждение вопроса соотношения стоических и перипатетических элементов в учении Василия см. в: Robertson D. Stoic and Aristotelian Notions...

²¹⁰ Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser... S. 476.

²¹¹ См.: SVF I, 493; II, 318; 374; 376; 380.

²¹² Ср.: «...Из сказанного видно, что и в Отце и Сыне имена не представляют сущности, а только являют особенные свойства, так что никак нельзя заключить

емой таким образом «сущности» и «ипостаси»²¹³ говорит только о том, что святитель опровергает здесь тезис Евномия, используя его же терминологию²¹⁴.

Итак, можно утверждать, что тема «схождения качеств» в обсуждаемом фрагменте отсылает к различным историко-философским контекстам. С одной стороны, это стоическая традиция, а конкретнее — онтологическо-физический ракурс традиции стоиков. В этом смысле дискурс Василия предполагает, что имеется материальный субстрат, составляющий общую сущность всех людей, так же как и всего тварного мира²¹⁵, и его оформляют свойства Петра и Павла. С другой стороны, эти свойства в описании Василия не совсем похожи на физические свойства (которые только и могут оформлять материю). По сути, их призвание — в своей совокупности представить нарратив, повествование о каждом индивиде, в чем, как справедливо отмечает П. Каллигас²¹⁶, и заключается новизна подхода Василия. И в этой связи Василий постоянно делает акцент на представляемо-

от различия имен к противоположности сущности» (Против Евномия II.5, PG 29, 580c). См. также: Там же, I.12–13, 15, PG 29, 540c–541b, 548ab.

²¹³ «...Ничто из этого не есть сущность, которая могла бы мыслиться как ипостась (ἡ ὑπόστασις)».

²¹⁴ Ср. слова Евномия: «...Но то и есть сама ипостась (ὑπόστασις), что означает имя, назвaniem удостоверяя сущность» (Апология XII.9–10 (*Eunomius. The Extant Works...* P. 48); более пространную цитату из Евномия см. ниже). Используя в приведенном отрывке термин ὑπόστασις, Евномий следует характерной для арианского движения терминологии (берущей начало от Оригена), в рамках которой идет речь о трех ипостасях Троицы (так что ипостась Бога бесконечно превышает Христа, а ипостась Христа бесконечно превышает Духа), см. соотв. место в «Талии» Ария, приведенное Афанасием Александрийским в: О соборах 15, PG 26, 708a. Из сказанного видно, что нет причины противопоставлять данное место Василия богословскому языку 38-го письма Григория Нисского, как это делает А. Шуфрин, который пишет: «...Хотя имена собственные [в 38-м письме. — Д. Б.] и не обозначают сущность (в этом вопросе автор письма согласен с Василием), они все же обозначают ипостаси (вопреки тому, что утверждает Василий)» (*Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась»...* С. 23). Василий в данном случае просто не использовал понятие «ипостаси» в техническом богословском значении, окончательно сформировавшемся несколько позднее, т. е. в том же значении, что и автор 38-го письма.

²¹⁵ См.: Против Евномия II.24, PG 29, 628c, а также: *Balás D. The Unity of Human Nature...* P. 278.

²¹⁶ *Kalligas P. Basil of Caesarea on the Semantics...* P. 45.

сти в уме этих свойств²¹⁷, что сближает его подход с подходом Порфирия²¹⁸, для которого свойства, индивидуализирующие единичность, имеют статус умопостигаемого.

Кроме того, речь Василия сближает с порфириевской и используемый им язык: для обозначения свойств Василий употребляет понятия ἰδίωμα и ἰδιότης²¹⁹, что близко к словоупотреблению Порфирия, в то время как стоики традиционно использовали для этого понятия ποιόν или ποιότης. Таким образом, учитывая вероятное взаимопроникновение стоической и неоплатонической традиций в поздней Античности в плане темы схождения качеств, можно утверждать, что у Василия просматривается синтетическая позиция.

Эта двоякость аспектов физического и умопостигаемого отражается на функциях слова χαρακτήρ в обсуждаемом фрагменте «Против Евномия» Василия: совокупность стоящих за каждым именем свойств, возникающих в нашем уме при слышании чьего-либо имени, образует впечатление/характер человека. С одной стороны, тема характера-отпечатления, указывающего на некое единство, возникающее в человеческой душе от множества мыслей или представлений о чем-либо²²⁰,

²¹⁷ Ср.: «Так, услышав “Петр”, мы не *разумеем* под этим именем сущности Петра... но при этом слове тотчас *мыслим* Петра, сына Ионина, из Вифсаиды, брата Андреева... Также, услышав “Павел”, *мыслим* схождение других особенностей...»

²¹⁸ Однако, как показывает Дж. Рист, наличие непосредственного влияния на Василия неоплатоников после Плотина (в частности, Порфирия) маловероятно (см.: Rist J. Basil's «Neoplatonism»: Its Background and Nature // Fedwick P. (ed.) Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. Toronto, 1981. P. 212–215).

²¹⁹ Ниже я, как правило, передаю ἰδίωμα посредством слова «особенность», ἰδιότης как «свойство», ποιόν — «качество», а ποιότης — «качественность». Эти слова, с одной стороны, имеют близкое значение и могут употребляться древними авторами синонимично, но с другой — ἰδιότης имеет оттенок умопостигаемости в большей мере, чем ποιόν и ποιότης, которые отсылают скорее к физическому дискурсу, а ἰδίωμα в большей степени указывает на умопостигаемое свойство, характерное для данного индивида.

²²⁰ Понятие χαρακτήρ, понимаемое в этом смысле как некое впечатление, образующееся в душе из совокупности «мыслей» о некоем предмете, имеет стоические коннотации. Согласно Зенону, Клеанфу и некоторым другим стоикам, впечатление (φαντασία) есть «отпечаток (τύπωσις) в душе», подобно отпечатку, который получается от печати на воске (SVF I.58; II.53, 55–60). Филон, когда говорит об этом отпечатке, использует слово χαρακτήρ и отмечает, что такие отпечатления воспринимаются умом и сохраняются в памяти (Филон Александрийский. О том, что Бог не знает перемен 43). И. фон Арним помещает этот фрагмент из Филона в свое собрание стоических фрагментов (SVF II, 458), однако фило-

появляется еще в первой книге «Против Евномия»²²¹ и прослеживается и в обсуждаемом фрагменте. С другой стороны, иная функция этого понятия здесь, отражающая то, как его будут использовать в Византии с течением времени, заключается в том, чтобы указать на индивидуальность человека²²², на его судьбу, на то, что с ним «случается»²²³.

В целом можно утверждать, что речь о материальной сущности в творениях Василия двояка — он может говорить о ней в ракурсе как платонической, так и стоической традиции. Платоническая тема в данном отношении просматривается в широко обсуждаемом в научной литературе месте из «Шестоднева» Василия, где он говорит о материальной сущности как подлежащем, составленном и исчерпываемом совокупностью умопредставляемых качеств²²⁴. Эта тема развивалась братом

новский язык являет собой уже ассимиляцию стоических идей, поэтому в данном случае возможно влияние на язык Василия не столько собственно стоиков, сколько Филона или какого-либо другого автора. Заметим, что и стоики, и Филон говорили об отпечатке в душе от восприятия чувственных объектов.

²²¹ «Итак, среди имен, с помощью которых говорят о Боге, одни показывают присущее Богу, а другие, напротив, не присущее. Ибо этими двумя [способами] рождается в нас как бы некое отпечатление (характёр) Бога — отрицанием нелепого и исповеданием существующего» (Против Евномия I.10, PG 29, 533с).

²²² О влиянии обсуждаемого дискурса Василия на понимание понятия характер в русле полемики вокруг иконопочитания и иконоборчества см.: *Баранов В. А.* К вопросу об экзегезе святоотеческого текста по триадологической проблематике в иконоборческих спорах // «Св. Троица» прп. Андрея Рублева в свете православного апофатизма. 18 ноября 2005 г.; Иконоборчество: вчера и сегодня. 22 сентября 2006 г. // Материалы конференций. СПб., 2007. С. 127–143. О понятии характер в византийской литературе в смысле указания на индивидуальную манеру человека см.: *Аверинцев С. С.* Проблема индивидуального стиля в античной и византийской риторической теории // Литература и искусство в системе культуры. Москва, 1988. С. 23–30. См. также: *Михайлов А.* Из истории характера // Человек и культура. Индивидуальность в истории культуры. Москва, 1990. С. 43–72.

²²³ С учетом указанного аспекта следует признать маловероятной гипотезу Д. Робертсона, согласно которой в данном случае имеет место влияние на Василия «Синтаксиса» Аполлония Дискола, где понятие характер ставится в соответствие с именем субъекта высказывания, склоняемого по падежам во избежание омонимии, см.: *Robertson D. A Patristic Theory...* P. 19.

²²⁴ «Разыскание о сущности всех сущих природ: и тех, что доступны нам в умозрении, и тех, что нам явлены в ощущении, — есть разговор предолгий и уведящий нас далеко за пределы нашего толкования... Тот же самый совет должны мы подать себе и тогда, когда речь пойдет о земле: не допытываться всеу, какова

Василия, Григорием Нисским, который в своем «Шестодневе»²²⁵, а также в сочинениях «О душе и воскресении»²²⁶ и «Об устройении человека»²²⁷

есть сущность (τὴν οὐσίαν) ее, и не тратить попусту время на то, чтобы с помощью рассуждений доискиваться до самого подлежащего (τὸ ὑποκείμενον) оной, и не тщиться найти некое естество, лишенное качеств, некое бескачественное (ἄποιον) в собственном смысле этого имени, но хорошо уразуметь, что все наблюдаемые в ней [качества] составляют логос ее бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), присутствуя в ней как то, что восполняет (συμπληρωτικά) собою ее сущность. Ибо, пытаясь усилием разума отнять у нее все наличествующие в ней качества, ты в конечном счете придешь к ничто (οὐδέν). Ведь если отложишь ты присущие ей черноту, холодность, тяжесть, плотность, ее вкус и все прочие качества, каковые мы в ней наблюдаем, то не останется ничего (οὐδέν), что служило бы их подлежащим» (Беседы на Шестоднев 1.8, PG 29, 20–21, пер. О. Нестеровой с изм., цит. по изд.: *Василий Великий. Гомилии на Шестоднев* // Символ. 36. 1996. С. 201). Мнение И. Заххубера (*Zachhuber J. Stoic Substance, Non-Existent Matter? Some Passages in Basil of Caesarea Reconsidered* // *Studia Patristica*. 41. 2006. P. 425–431), согласно которому Василий в приведенном фрагменте имеет в виду не то, что за отнятием всех качеств у материальной сущности земли остается «ничто», но что разыскание сущности земли есть ничтожное занятие, разумеется, следует признать несостоятельным.

²²⁵ «Слышим, иные говорят: “Если Бог не веществен; то откуда вещество? Как количественное от неколичественного, видимое от незримого, от не имеющего величины и определенного очертания непременно определяемое объемом и величиною?” <...> Всемогущий же по премудрой и могущественной воле к совершению существ положил основание в совокупности всему тому, из чего составляется вещество: легкость, тяжесть, плотность, скважность, мягкость, твердость, влажность, сухость, холодность, теплоту, цветность, образ, очертание, протяжение. Все сии свойства сами по себе — понятия и голые умопредставления. Ибо ни одно из них само по себе не есть вещество, но, сходясь (συνδραμόντα) между собою, делаются они веществом» (*Григорий Нисский. О Шестодневе*, PG 44, 69b–с, цит. по изд.: *Творения святых Отцов в русском переводе*. Т. 37. Кн. 1, с изм.). Как видно из данного фрагмента, цель Григория — прояснить, как нематериальный Бог может являться причиной материального мира.

²²⁶ *Григорий Нисский. О душе и воскресении*, PG 46, 124b–d.

²²⁷ «Например, когда предмет созерцания — животное, дерево или что-нибудь другое, имеющее вещественный состав, тогда мысленным различием мы уразумевает многое около подлежащего, и все это многое, созерцаемое вместе, имеет свой логос по отдельности и несмешанно... А тогда, коль скоро умное — цвет, умное — упругость, количество и все прочие такие особенности, и притом с отъятием каждого из них от подлежащего исчезнет вместе и весь логос тела, нужно делать вывод: то, в отсутствие чего мы находим причину исчезновения тела, собранное вместе, образует вещественную природу. Ведь как не существует

делает акцент на том, что материальная вещь складывается из умопостигаемых качеств, как бы из идей. А. Армстронг предположил²²⁸, что позиция Василия, согласно которой материальное подлежащее есть совокупность качеств, была воспринята им в результате чтения «Эннеад» Плотина, а именно — Василий заимствовал свою позицию у неизвестных платоников, толковавших Тимей 52a8 и критикуемых Платином в трактате II 4²²⁹. Однако П. О'Клейри²³⁰ предположил (на наш взгляд, вполне убедительно), что Василий в данном случае отталкивается от идеи, высказанной в 4-й книге «О началах» Оригена²³¹. В любом случае можно согласиться

тела, которому не присущи цвет, внешний вид, упругость, объем, тяжесть и все остальные особенности, каждая из которых не есть тело, но сама по себе оказывается чем-то отличным от тела, так и наоборот — через схождение вместе названного производится телесная ипостась» (*Он же*. Об устройении человека 24, PG 44, 212d–213b; пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 96–97, с изм.).

²²⁸ Armstrong A. H. The Theory of the Non-Existence of Matter in Plotinos and the Cappadocians // *Studia Patristica*. 5. 1962. P. 427. Также А. Армстронг указывает на это в своих комментариях к «Эннеадам» Плотина, см. в издании русского перевода «Эннеад», сделанного Т. Сидашом, где комментарии переписаны у А. Армстронга, хотя это не оговорено: *Плотин*. Вторая Эннеада. СПб., 2004. С. 213.

²²⁹ «...Необходимо первым телам иметь материю, но каждое из них есть целое, причем в высшей степени разнообразное целое, так что каждое имеет свой состав, благодаря смешению множества эйдосов; поэтому [ваша] лишенная величины материя — пустой звук» (*Плотин*. Эннеады II.4.11.10–13, пер. Т. Сидаша).

²³⁰ O'Cleirigh P. M. Prime Matter in Origen's World Picture // *Studia Patristica*. 16. 1985. P. 262–263.

²³¹ «Но некоторые, желая глубже исследовать этот вопрос, осмелились сказать, что телесная природа есть не что иное, как качества. Ведь если[, говорят они,] твердость и мягкость, теплота и холод, влажность и сухость — качества, по отъятии же тех или иных качеств такого рода, разумеется, не остается никакой другой основы, то, очевидно, качества составляют все. Отсюда утверждающие это попытались доказать еще следующее: так как все, называющие материю несотворенною, признают качества [ее] сотворенными Богом, то, стало быть, и по их мнению, материю нельзя считать несотворенною, потому что качества составляют все, а качества все беспрекословно признают сотворенными Богом» (*Ориген*. О началах 4.7(34), по изд.: *Origène. Traité des principes*. T. 3 / Introduct., texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, trad. par H. Crouzel et M. Simonetti. Paris, 1980. P. 416–418. (SC268), пер. Н. Петрова, цит. по изд.: *Ориген*. О началах. Новосибирск, 1993². С. 322). Из этого фрагмента видно, что Василий, заимствуя соответствующие идеи из текста «О началах», полемизировал с представлением о несотворенности материи.

с Р. Сорабжи, что представление Василия о материальной сущности как подлежащем, составленном из совокупности умопостигаемых качеств, развитое Григорием в рамках его учения о том, что материя есть совокупность нематериальных идей, находится в русле платонической традиции²³². Понимание же чувственной сущности в русле стоической традиции, о котором я говорил выше, подразумевает как раз неисчерпаемость сущности качествами, ведь за вычетом умопостигаемых качеств остается определенный остаток, бескачественный субстрат, который невозможно ухватить умом и выразить в речи. Таким образом, в обсуждаемом фрагменте, как и в других местах «Против Евномия»²³³ Василия, мы находим понимание материальной сущности, основанное именно на стоической философской традиции, а не на платонической.

Этот вывод можно соотнести также с тем фактом, что Василий, в отличие от Григория, употребляет понятие «схождения» (συνδρομή), взятое в качестве философского *terminus technicus*, когда речь идет исключительно о человеческих индивидах, но не использует его в этом качестве в отношении неодушевленных материальных вещей. Однако, как я уже говорил, если в рамках платонической традиции понятие «схождения», или «собрания», качеств употреблялось безразлично по отношению к человеческим индивидам или неодушевленным материальным предметам, то именно в рамках стоической философской традиции сформировалось представление о способе индивидуации через схождение свойств, применяемом только к человеческому индивиду. Таким образом, отмеченный факт также может свидетельствовать о стоическом фоне в плане специфики использования Василием данного понятия.

²³² См.: Sorabji R. Gregory of Nyssa: The Origins of Idealism // *Idem*. Time, Creation and the Continuum. Theories in Antiquity and the Early Middle Ages. London, 1988. P. 292–293. В качестве аналога этих идей в платонической философии Р. Сорабжи указывает на «Эннеады» VI 3.8 Плотина и на пересказ Симпликием идей Порфирия в его «Комментариях на аристотелевскую “Физику”» 230.34–231.7. В целом Р. Сорабжи соотносит соответствующее учение каппадокийских отцов с идеалистической философской позицией Дж. Беркли.

²³³ Ср.: «Итак, какова же сущность земли, и каков способ постижения? <...> Постигаемое в земле чувством есть или цвет, или объем, или тяжесть, или легкость, или связность, или сыпучесть, или упорство, или мягкость, или холодность, или теплота, или качества во влагах, или различия в очертании. Но ничто из этого они [аномей] не могут назвать сущностью, хотя готовы все легко утверждать. <...> Они, не зная даже того, какова природа попираемой ими земли, хвалятся, что проникли в самую сущность Бога всяческих» (Против Евномия I.12, PG 29, 540c, 541bc).

В свою очередь, то, что Григорий Нисский, говоря о схождении качеств, вполне в духе платонической традиции не различает человеческие индивиды и неодушевленные предметы, коррелирует с тем фактом, что склонный к платонизму Григорий, вероятно, не принял идей, воспринятых Василием из физическо-онтологической традиции стоического учения, а именно — акцент Василия на понимании тварной сущности как материального субстрата. Как показывает Д. Балас²³⁴, Григорий в своем трактате «Опровержение Евномия», комментируя обсуждаемый мною фрагмент, в противовес акценту Василия на понимании единосущия людей в смысле общего подлежащего субстрата делает акцент на платоническом (с определенными оговорками) понимании единой человеческой природы как общей для всех родовой сущности, имеющей бытие в индивидах. В то же время Григорий при *цитировании* обсуждаемого нами фрагмента Василия, дойдя до слов: «сущностью же называю здесь материальное подлежащее (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον)», приводит их в измененном виде: «сущностью же *не* называю здесь материальное подлежащее (οὐσίαν δὲ λέγω νῦν οὐ τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον)»²³⁵. Д. Балас обращает особое внимание на этот факт, допуская, что Григорий здесь «подкорректировал» неудобный для его взглядов и для его полемики с Евномием пассаж из Василия.

Указанный подтекст стоической физики в обсуждаемом фрагменте из Василия не учитывается П. Каллигасом, возводящим философские основания обсуждаемого фрагмента Василия к платонической традиции²³⁶, что позволяет ему говорить о присутствии у Василия крайних номиналистических тенденций, сравнимых с номинализмом У. Оккама²³⁷. Можно согласиться, что обсуждаемый дискурс Василия в опреде-

²³⁴ См.: Balás D. The Unity of Human Nature... P. 278–279.

²³⁵ Григорий Нисский. Против Евномия III.5.22.7–8 (Gregorii Nysseni opera / Ed. W. Jaeger. Vol. 2. Leiden, 1960. P. 168).

²³⁶ Kalligas P. Basil of Caesaria... P. 46–47; такая же позиция представлена в статьях Л. Турческу, посвященных 38-му письму, см.: Turcescu L. «Person» versus «Individual», and Other Modern Misreadings of Gregory of Nyssa // Modern Theology. 18:4. 2002. P. 530; Idem. The Concept of Divine Persons in Gregory of Nyssa's to His Brothers Peter, on the Difference between Ousia and Hypostasis // Greek Orthodox Theological Review. 42:1–2, 1997. P. 74–77.

²³⁷ «...Мы пришли к выводу, что Василий в своей попытке опровержения натуралистической теории имен Евномия развил онтологическую теорию, которую мы находим у Порфирия (но которая имеет корни в скептической Академии), до крайней номиналистической позиции в отношении семантики собственных имен — позиции, которая оставалась самым совершенным и самым соблазни-

ленном отношении номиналистичен как раз в оккамовском смысле — т. е. в том смысле, что для его построения, подобно Оккаму, Василий не нуждается в выстраивании родовидовой иерархии. Однако акцент святителя на физическом реализме, связанный с использованием им стоической философской традиции, указывает на невозможность приписывать Василию номинализм в каком-либо ином, более нормативном смысле, когда полагается, что общим понятиям не соответствует объектов в реальности.

Теперь для того, чтобы иметь возможность свести воедино основные положения позиции Василия, рассмотрим аргументацию Евномия, с которым, собственно, и полемизирует богослов в своем сочинении, содержащем рассматриваемый фрагмент. Василий полемизирует со следующим местом из «Апологии» Евномия²³⁸:

Итак, есть один Сын (ибо «Единородный»), о Котором мог бы я представить слова святых, в которых они говорят, что Сын есть порождение и творение²³⁹ (самим различием имен (τῶν ὀνομάτων) показывая разницу в сущности [Отца и Сына]), и таким образом избавился бы от забот и трудов. <...> По учению Писаний, мы говорим, что Сын — порождение (γέννημα), разумея под этим, что сущность не есть нечто одно, а нечто другое, чем она, — означаемое (τὸ σημαίνόμενον), но сама ипостась есть то, что означает имя, названием удостоверяя сущность²⁴⁰.

Напомню, что Евномий делал акцент на иносущии Бога и Христа (Сына), выводя это иносущие, в частности, из того факта, что Их истинные имена имеют различный и противоположный друг другу смысл. То есть представление о Боге и о Христе, согласно Евномию, формируется в человеке посредством ухватывания определенных смыслов, соответствующих Их природе, и, исходя из этих смыслов, человек подбирает имя, наиболее совершенно передающее ухваченный смысл. Характерные для Бога и Сына имена — «нерожденный» (ἀγέννητος) и «порождение» (γέννημα) — для Евномия не являются именами, понимаемыми в маги-

тельным вкладом в философскую мысль, по крайней мере, до времени Уильяма Оккама» (*Kalligas P. Basil of Caesaria... P. 47*).

²³⁸ Евномий. Апология XII.1–4, 6–9 (*Eunomius. The Extant Works... P. 46–48*). Я привожу более пространный фрагмент из Евномия, чем Василий (Против Евномия II.1, PG 29, 573), так как его опровержение строится на работе с более обширным текстом Евномия.

²³⁹ Притч. 8:22; ср.: 1 Кор. 1:24.

²⁴⁰ ἀλλ' αὐτὴν εἶναι τὴν ὑπόστασιν, ἣν σημαίνει τοῦνομα ἐπαληθευούσης τῇ οὐσίᾳ τῆς προσηγορίας.

ческом смысле, подобно ямвлиховским именам богов, как зачастую неверно понимают его позицию²⁴¹, но это понятия, наиболее подходящие к Богу и Сыну, исходя из истинного усмотрения их природы, согласно которому Бог не имеет для Себя причины существования, а Сын имеет²⁴².

Отличие понимания имен ипостасей Троицы Евномием от магического понимания имен, которое было представлено, в частности, в сочинениях Оригена и Ямвлиха, заключается в следующем: для учения Оригена, как и для учения Ямвлиха о теургических практиках, характерно то, что из положения о природной связи имен и вещей, противопоставляемой конвенциональной связи, делается вывод о важности формальной стороны именованного, т. е. звучания имени, в то время как значение имени не играет какой-либо существенной роли²⁴³. Это выражается в том, что как Ориген, так и Ямвлих признают исключительную важность некоего священного языка, понимать значения слов которого необязательно. Поэтому Ориген делает акцент на силе именно еврейских имен Бога, отрицая какую-либо силу имени в случае перевода его на другой язык²⁴⁴, а Ямвлих утверждает, что следует предпочитать имена

²⁴¹ Из подобной предпосылки исходил Ж. Даниелу, доказывающий влияние экзегезы «Кратила» ямвлиховской школы на теорию имен Евномия в своей знаменитой статье: *Daniélou J. Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle // Revues des études grecques. 69, 1956. P. 412–432*; в отечественной литературе эта позиция представлена в публикации: *Михайлов П. Б. Языковой аргумент в полемике святителя Василия против Евномия // Альфа и Омега. 42:1, 2005. С. 103*. Критику подобного понимания см. у Дж. Риста: *Rist J. Basil's "Neoplatonism": Its Background and Nature... P. 185–188*, а также в моей статье: *Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и Василий Кесарийский // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 8:2. 2007. С. 92–110*.

²⁴² *Евномий*. Апология VII (*Eunomius. The Extant Works...* P. 40).

²⁴³ О Ямвлихе см.: *Shaw G. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus. The Pennsylvania State University Press, 1995. P. 111–112*.

²⁴⁴ «Природа имен отнюдь не сводится, как считает Аристотель, к [произвольным] установлениям (νόμοι). <...> [Имена] обладающие силой на каком-нибудь определенном языке, при переводе на другой язык теряют свою природную силу (δυναμίς), будучи неспособны (δύνασθαι οὐκέτι) исполнить то, что было возможно при произношении на родном языке. <...> Имена "Саваоф" или "Адо-наи", будучи переведены на греческий язык согласно тому, что представляется их значением (εἰς ἃ δοκεῖ σημαίνειν), не смогут ничего исполнить» (*Ориген. Против Цельса V.12.45, PG 11, 1249C, 1253A*).

ориентальных богов²⁴⁵. Однако у Евномия отсутствует понимаемый таким образом магизм. Наоборот, имена, являющиеся существенными для учения Евномия, несут однозначную смысловую нагрузку (например, имя «Нерожденность» содержит в себе смысл, указывающий на специфику Божественного бытия в его отличии от тварного). Эта смысловая нагрузка обусловлена тем, что Евномий конструирует имена, основываясь на своем понимании Именуемых; он пространно показывает, исходя из заранее заданных принципов, почему истинное имя Бога — «Нерожденный», а Сына — «Порождение».

В приведенном выше отрывке Евномий использует аргументацию «от имен», согласно которой не может расходиться сущность Христа и «означаемое» (τὸ σημαίνόμενον) Его имени («Порождения»), соответствующее результату постижения умом Его сущности. Аргументация Евномия «от имен» опирается на распространенные в классическую античную и эллинистическую эпоху представления о мудрецах, которые знают природу вещей, а также названия, подходящие к вещам и соответствующие их природе²⁴⁶. Т. Копечек считает²⁴⁷, что в данном случае имеет место влияние на Евномия среднеплатонических идей; в частности, эта позиция ярче всего выражена у Алкиноя²⁴⁸. Но, на наш взгляд, стоическая терминология, используемая Евномием, позволяет говорить скорее о влиянии на него стоического дискурса. Понятие τὸ σημαίνόμενον (означаемое), тождественное понятию λέκτόν, имеет фундаментальное значение для стоиков. Введение стоиками этого понятия привело к более глубокому осмыслению языка и языковых процессов по сравнению с Аристотелем. Фактически трехчастная схема языка Аристотеля: обо-

²⁴⁵ «Но слушающий, говоришь ты, обращает внимание на обозначаемое (τὰ σημαίνόμενα), и потому его мысль остается самодостаточной и неизменной, какое бы имя ни употреблялось [по всей видимости, это слова Порфирия. — Д. Б.]. Однако дело обстоит не так, как ты предполагаешь. Ведь если бы имена были по договору (κατὰ συνθήκην), то тогда было бы безразлично — принять одни или другие. Но если они связаны с природой (τῇ φύσει) сущих, то к тем из них, которые в большей степени ей соответствуют, и боги будут, конечно, более благосклонны. Потому очевидно, что следует язык священных народов предпочитать языку других людей. <...> Если даже и можно перевести эти имена, они уже не сохраняют ту же силу (τὴν γὰρ δύναμιν)» (*Ямвлих. О мистериях* VII.5.257; пер. наш с учетом переводов Л. Лукомского и И. Мельниковой).

²⁴⁶ Относительно древних представлений о мудром учредителе имен см.: *Верлинский А. Л. Античные теории о возникновении языка*. СПб., 2006. С. 86–91.

²⁴⁷ *Копесек Th. A History of Neo-Arianism...* Vol. 2. P. 321, 329–332.

²⁴⁸ *Алкиной. Учебник платоновской философии* VI.10–11.

значающее (звуки) — представление (мысль) — предмет²⁴⁹, благодаря концепту «значения» у стоиков преобразовалась в четырехчастную: обозначающее (звуки) — обозначаемое (смысловая предметность, выявляемая в слове, или «лектон») — представление (мысль) — предмет²⁵⁰. Учение об «обозначаемом», выступающем у стоиков в качестве посредника между словом и вещью²⁵¹ и связывающем то, что у Аристотеля было разъединено (т. е. мысль и слово²⁵²), в свою очередь, весьма подходит для разработки учения о возможности подобрать и знать правильные имена для вещей, природа которых известна. Это учение было распространено в эллинистическую эпоху, но встречается у стоиков²⁵³ и позднее у Евномия именно в связи с понятием τὸ σημαίνόμενον²⁵⁴. Таковы предпосылки учения Евномия о необходимой связи между именем и сущностью Сына.

²⁴⁹ «Итак, то, что в звуках (τῇ φωνῇ) — это знаки представлений (παθημάτων) в душе... Однако представления в душе, непосредственные знаки которых суть то, что в звуках, у всех одни и те же. Точно так же одни и те же и предметы (πράγματα), подобия которых суть представления» (Аристотель. Об истолковании I.3; пер. Э. Радлова с изм.).

²⁵⁰ См.: Секст Эмпирик. Против ученых VIII.11–12. Секст здесь упоминает, но не выделяет специально третий член указанной последовательности, т. е. мысль. Конкретно об «означаемом» см.: «Означающее — та [смысловая] предметность, выявляемая в звуке (φωνῇ), которую мы воспринимаем как установившуюся в нашей мысли (διανοία) и которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово» (Там же (= SVF II 166); пер. А. Столярова с изм.). То есть «обозначаемое» отличается от мысли тем, что последняя не является языковой реальностью, в то время как первое относится к реальности языка (ср.: «...которую не воспринимают варвары, хотя они и слышат слово»). О четырехчастности лингвистической системы стоиков см.: *Перельмутер И. А. Философские школы эпохи эллинизма // История лингвистических учений. Древний мир. Ленинград, 1980. С. 188–190.*

²⁵¹ SVF II, 168.

²⁵² Учение Аристотеля предполагало изоморфизм не между словом и мыслью, но между вещью и мыслью. См.: *Lloyd A. Grammar and Metaphysics...* P. 65.

²⁵³ См. комментарии Лонга-Сэдди на фрагмент из Диогена Лаэртского, VII.83 (LS31C): *Long A., Sedley D. The Hellenistic Philosophers. Vol. 2...* P. 187–188, а также статью: *Long A. Stoic linguistics, Plato's Cratylus, and Augustine's De dialectica // Frede D., Inwood B. (ed.) Language and Learning. Philosophy of Language in the Hellenistic Age. Toronto, 2005. P. 36–55.*

²⁵⁴ То, что Евномий понимал язык в качестве четырехчастной структуры, включающей понятие «значения», следует, в частности, из следующего фрагмента «Апологии»: «Мы не должны пытаться установить полное соответствие между именами (τοῖς ὀνόμασι) и значениями (τὰς σημασίας), ни пытаться изменить одно

Соответственно, тактика Василия в его опровержении подхода Евномия к именованию, требующего установления жесткой связи между именем, значением, мыслью и предметом, заключается в переходе от Евномиева дискурса, предполагающего работу с *нарицательными* именами (отсылающими к определенному значению), в область имен *собственных* — лексических единиц, по определению своему не допускающих применения концепта «значения» по отношению к себе. Не используя концепт «значения», Василий вместо этого активно пользуется терминологией, отсылающей к мыслительным процессам²⁵⁵.

Теперь можно суммировать сказанное. Василий Кесарийский с целью опровержения позиции, представленной в «Апологии» Евномия, переводя речь из сферы богословия в область материального мира, использует дискурс стоической физики, принимая в соответствии с ним понятие сущности людей в смысле общего материального субстрата, оформляемого качествами, который — в отличие от понимания материальной сущности в рамках платонического дискурса (каковой Василий мог использовать в других сочинениях) — не исчерпывается качествами. Это нужно Василию, чтобы сделать акцент на том, что сущность сама по себе непознаваема и невыразима в речи, а именно — тварная сущность

[т. е. значение] в зависимости от другого [т. е. имени], но следует обращать внимание на понятия (ἐννοίας) подлежащих и приводить в соответствие [с ними] именованья (τὰς προσῳρίας), поскольку природа вещей ни в коей мере не следует звукам. Но необходимо, чтобы значения имен приспособлялись к вещам согласно их чину» (Апология XVIII.4–9 (*Eunomius. The Extant Works...* P. 54–56)). О важности для Евномия учения о «значении» свидетельствует также место из «Против Евномия» Григория Нисского, посвященное опровержению Евномиева опровержения (в «Апологии на Апологию») обсуждаемого фрагмента Василия: «<...> У меня нет охоты вставлять в свои труды отвратительную болтовню этого риторика и среди своих слов выставлять на позор его невежество и бессмыслие. Он излагает какую-то похвалу обозначающим словам, являющим подлежащее (λόγῳ τῶν σπῳαντικῶν τὸ ὑποκείμενον φανερῶντων), и с привычным ему способом выражения слагает и склеивает отвергнутые даже на площадях лохмотья словечек...» (Григорий Нисский. Против Евномия III.5.23.4–24.4, Gregorii Nysseni opera... P. 168, цит. по изд.: *Святителя Григория Нисского Опровержение Евномия*. Т. 2. Краснодар, 2003. [Репр. с изд. 1864 г.] С. 77, с изм.). То, что Евномий не отождествлял лексическое с онтологическим, видно, в частности, из его слов: «Бог, молчим ли мы или говорим, и по возникновении сущего и до, был и есть нерожденный» (Апология VIII.5 (*Eunomius. The Extant Works...* P. 42)).

²⁵⁵ Подробнее см. в: Бирюков Д. С. Представления о природе языка в арианских спорах...

и, по аналогии с ней, нетварная, в то время как познаваемыми и выразимыми являются качества (свойства). Следуя одной из тем учения стоиков или идеям александрийских грамматиков, у которых эта тема получила развитие, а также, вероятно, опираясь на место из сочинения Оригена «О молитве», Василий развивает тезис, согласно которому имена соответствуют не сущностям, как утверждает Евномий, но качествам.

Можно обратить внимание, что Василий, говоря о том, что собственным именам соответствуют качества, а общая для всех людей сущность есть материальное подлежащее, использует элементы стоического учения лишь как *инструмент* для иллюстрации своих положений. Это подтверждается тем, что святитель, обращаясь к стоическому дискурсу, не рецепирует стоическую систему в ее полноте, поскольку для стоического учения характерно не только представление о сущности как о бескачественном общем подлежащем субстрате, но и представление о единичной сущности, являющейся «частью» подлежащего субстрата²⁵⁶. Стоическое учение о единичных сущностях, индивидуализируемых особым свойством, доступным для познания, свидетельствовало бы скорее в пользу позиции Евномия, поэтому Василий в обсуждаемом фрагменте делает акцент на сущности как бескачественном подлежащем и индивиде как описываемом через собрание качеств, но не упоминает о способе рассмотрения человеческих индивидов как единичных сущностей.

В то время как Евномий использует восходящее к стоикам четырехчастное деление языка для доказательства однозначного соответствия имени и сущности, позицию Василия в плане понимания языка в данном отношении можно охарактеризовать как близкую к аристотелевской. Действительно, в его аргументации нет ничего, что указывало бы на понятие «значения», но в ней задействована трехчленная схема: *слово (имя) — представление (мысль) — предмет*, характерная для позиции Аристотеля. Дабы избежать возможности однозначного указания на индивида, что свидетельствовало бы в пользу аргументации Евномия, Василию приходится отказаться от характерного для Оригена (на кото-

²⁵⁶ О «сущности», понимаемой как единичная сущность, см.: Филон Александрийский. О вечности мира 48–49 (= SVF II, 397) (см. выше). О том, что единичная сущность есть часть сущности-первоматерии, см.: SVF I, 87 = SVF II, 316: «“Сущность” и “вещество” имеют двойное значение — применительно ко всему в целом и применительно к частям. Сущность, или вещество всего, не увеличивается и не уменьшается, а в частях и увеличивается и уменьшается» (Фрагменты ранних стоиков... Т. I. С. 46).

рого Василий, вероятно, опирался) стоического представления об особенном существенном качестве человека, так же как и от оригеновской идеи, согласующейся с философской позицией стоиков, а именно — что при перемене особенной качественности апостолов и других библейских персонажей изменяется их имя. Обходя этот острый вопрос, Василий вообще не упоминает о факте перемены имени ап. Павлом.

Отказ от стоического представления об особенном качестве влечет за собой игнорирование самого разделения качеств на общие и особенные (соответственно, в лингвистическом плане, игнорирование различия *ὅμοια* и *προσηγορία*, которые, согласно учению стоиков, им соответствуют²⁵⁷). Вместо этого свт. Василий, индивидуализируя человека, перечисляет множество различных свойств и, в отличие от стоиков, не различает их по классам, сводя в единство посредством использования заимствованного из стоическо-платонического дискурса принципа «схождения (*συνδρομή*) свойств», т. е. при помощи дескрипции (перечисления) свойств. Место самого особенного качества у Василия занимает понятие *χαρακτήρ* («характер»), которое, с одной стороны, имеет психологические коннотации: оно указывает на совокупность представлений об апостолах Петре или Павле (в этом — отзвук античной философской традиции), а с другой стороны, это понятие указывает на индивидуальность каждого, на особенный характер его пути (здесь обнаруживается предвещие использования данного понятия позже в Византии).

Среди свойств, перечисляемых Василием, есть свойства и общие, и относительные, и уникальным образом характеризующие человека

²⁵⁷ Можно было бы обратить внимание на довольно странную фразу Василия в обсуждаемом отрывке: «Названия (*προσηγορία*) Петра и Павла и вообще всех людей различны...» Эта фраза представляется странной в контексте того, что людей гораздо больше, чем их имен, и поэтому трудности, вызываемые омонимией (т. е. в данном случае одинаковыми именами людей), уже во время Демокрита волновали умы философов (см.: Верлинский А. А. Античные теории... С. 106–117), а позднее эти трудности разбирались также и в античных учебниках по грамматике, и Василий не мог не знать об этом. С учетом последующей фразы: «...Названия (*αἱ προσηγορία*) означают не сущности, а свойства, характеризующие каждого», можно было бы решить, что Василий имеет в виду то, что для всех людей различна совокупность общих свойств, на которые указывается посредством понятия *προσηγορία*, но не сами имена (*ὅμοια*). Однако если проследить словоупотребление Василия по всему фрагменту, станет видно, что он все же использует *ὅμοια* и *προσηγορία* синонимично.

в контексте событийного ряда его жизненного пути²⁵⁸. Из всех приведенных нами фрагментов с описанием человека через схождение свойств особенность обсуждаемого места из «Против Евномия» Василия в том, что его описание наиболее богато, так как помимо общих свойств и свойств отношений, согласно святителю, человек определяется через весь спектр того, что с ним «случается», через *историю* его судьбы²⁵⁹.

²⁵⁸ Тот факт, что Василий представляет человеческого индивида, в частности, через общие свойства, указывает на очевидную некорректность утверждений Х. Яннараса, который, ссылаясь на Каппадокийских отцов, развивает понимание «личности» (соотносимой им с «ипостасью») как того, что противопоставлено общности, универсальности, характерной для «сущности». Соответственно, «личность», или «лицо», по Яннарасу, есть то, что не может быть описано через какие-либо общие качества, присущие ей (Яннарас Х. Избранное: Личность и Эрос. Москва, 2005. С. 101–102; по нем. изд.: *Yannaras Ch. Person und Eros. Eine Gegenüberstellung der Ontologie der griechischen Kirchenvater und der Existenzphilosophie des Westens.* Göttingen, 1982. S. 24–26).

²⁵⁹ Любопытно, что эта специфика подхода Василия была подхвачена иконоборческим патриархом Иоанном Грамматиком (IX в.), который оспаривал эпистемологическую позицию иконопочитателей, следуя контекстуальной идентификации денотата имени. Как указывает В. Баранов, в одном из важнейших сохранившихся фрагментов патр. Иоанна тот опирается на обсуждаемое здесь место из Василия (Баранов В. К вопросу об экзегезе святоотеческого текста... С. 131). Приведем этот фрагмент: «Невозможно охарактеризовать конкретного человека, иначе как понятием, выводимым из словесных определений, через которые познается каждый из сущих определенным образом. Зрительное же познание никоим образом не передает личных привходящих признаков конкретного существа, которыми оно отделяется от существ того же вида и, с другой стороны, которыми оно приобщается к [существам других видов], поскольку невозможно вывести чей-либо род, либо определить, откуда он, либо каким ремеслом он занимается, в какой компании бывает, и прочие виды его поведения, достойные похвалы или порицания, иным путем, чем посредством понятий, происходящих из слов, тогда как посредством изображений познать чего-либо истинно невозможно» (пер. В. Баранова по изд.: *Gouillard J. Fragments inédits d'un antirrétique de Jean le Grammarien // Revue des études byzantines.* 24, 1966. P. 173–174). Вообще говоря, концепт схождения качеств, насколько можно судить, в Византии чаще всего использовался в рамках вполне расхожего в Античности философского понимания, не учитывающего фактора контекстуальности при идентификации человеческого индивида. См., например, фрагмент из Пс.-Зонары: «Существенное свойство (Εὐοσίον) — не только усматриваемое. Само по себе — некая совокупность особенностей (τὸ τῶν ἰδιωμάτων ἄθροισμα), благодаря которой один может узнать другого, но также и то, что на деле обладает общим для данной сущности;

Это переосмысление принципа схождения свойств Василием по сравнению с предшествующей ему философской традицией, выразившееся, если можно так сказать, в «развертывании» этих свойств вовне, можно сопоставить с темой схождения свойств в так называемом 38-м письме Григория Нисского:

Поскольку Святой Дух, от которого истекает всякое подаяние божественному, связан с Сыном, с которым нераздельно постигается, бытие же имеет зависимое от Отца как Причины, от которого и исходит, то имеет следующий отличительный признак ипостасного своеобразие: после Сына и с ним узнается и от Отца имеет свое бытие. Сын же, через себя и с собой делающий известным Духа, исходящего от Отца, один единородно просияв из Нерожденного Света, не имеет в собственных признаках никакого соучастия с Отцом или Духом, но один узнается по вышеупомянутым чертам. <...> Но кто-нибудь может подумать, что представленное нами учение об ипостаси не согласуется с мыслью апостола, когда он говорит: «Сияние славы Его и образ (χαρακτήρ) ипостаси» (Евр. 1:3). Ведь если мы представили ипостась как схождение свойств (τῆν συνδρομήν ἰδιωμάτων) каждого Лица, и нами признается, что как у Отца есть нечто усматриваемое в особенности, через которое лишь Он один и познается, и таким же точно образом мы веруем о Единородном, то как же тогда Писание свидетельствует об имени «ипостась» в связи с одним только Отцом, а про Сына говорит, что Он образ ипостаси, отличая его не собственными, но Отчими признаками? <...> Внимательно взглядевший глазами души в образ Единородного приближается к пониманию ипостаси Отца, но не потому, что при этом перепутываются и смешиваются предстающие перед взорами отличительные черты до такой степени, что мы начинаем приписывать либо рожденность Отцу, либо нерожденность Сыну, но потому, что невозможно, отделив одно от другого, постигнуть оставшееся само по себе. Ибо невозможно, назвав Сына, не приблизиться к пониманию Отца, так как именование Сына вместе с Ним необходимо обнаруживает и Отца²⁶⁰.

особенное существенное свойство (ἐνοῦσιον ἴδιον) означает то, что на деле существует и несет в себе подлинные черты (χαρακτήρας) всех особенностей того или иного лица» (Пс.-Зонара. Лексикон 737.19–25; пер. Ю. А. Шичалина). См. также подборку фрагментов из византийских авторов, иллюстрирующих понятие «единства» (ἕνωσις): Шичалин Ю. А. ἕνωσις в греческом богословии и у неоплатоников // XVI Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. Т. 1. Москва, 2006. С. 47–55; в этих фрагментах концепт схождения (собрания) качеств прилагается как к человеческим индивидам, так и к неодушевленным предметам.

²⁶⁰ Письмо 38.4.6–7, PG 32, 329C; 336C–337A; 337D–340A (пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского с изм., цит. по изд.: Св. Василия Великого архиепископа

Тот факт, что здесь, судя по контексту, речь идет именно о *схождении* свойств, свидетельствует, что посредством этого выражения автор письма указывает на необходимость соотнесения каждой ипостаси с остальными; это подразумевает нераздельность Лиц Троицы, их совместное бытие — то, что потом стали называть «перихоресисом»²⁶¹ ипостасей²⁶².

5. УЧЕНИЕ ГРИГОРИЯ НИССКОГО О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ КАК МОНАДЕ И ЕГО ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ

В современной научной литературе активно обсуждаются места из сочинений Григория Нисского, в которых Григорий, как утверждается, развивает «коллективную» (collective) теорию универсалий²⁶³. Эта теория, говоря словами, Иоханнеса Цаххубера, предполагает «взгляд, который рассматривает универсалии как совокупность их индивидуализаций» (a view that sees universals as collections of its individual instantiations)²⁶⁴. Разные исследователи предлагают различное понимание историко-философского контекста соответствующих фрагментов из сочинений Григория. Ниже я предложу свое понимание этого контекста.

Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различении сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник. 1995. Москва, 1996. С. 274, 275, 277).

²⁶¹ От греч. *περιχώρησις* — взаимопроникновение.

²⁶² Такой подход не оставляет возможности для понимания 38-го письма как манифеста аристотелизма у Каппадокийцев, которое нередко встречается в научной литературе. Действительно, аристотелевская тема намечается в этом письме, но она творчески перерабатывается и не является в нем основной.

²⁶³ Cherniss H. The Platonism of Gregory of Nyssa // University of California. Publications in Classical Philology. 11. 1930. P. 33; Hübner R. M. Die Einheit des Leibes Christi bei Gregor von Nyssa: Untersuchungen zum Ursprung der 'physischen' Erlösungslehre. Leiden, 1974. S. 83–87; Balás D. Plenitudo humanitatis: The Unity of Human Nature in the Theology of Gregory of Nyssa // Winslow D. F. (ed.). *Disciplina Nostra: Essays in Memory of Robert F. Evans*. Cambridge, MA 1979. P. 119–121; Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance. Leiden, 2000. P. 64–70.

²⁶⁴ Zachhuber J. Once Again: Gregory of Nyssa on Universals // *Journal of Theological Studies*. 56. 2005. P. 75.

Приведу здесь важнейшие релевантные места из сочинений Григория.

В трактате «Об устройении человека», рассуждая о значении слов «И сотворил Бог человека...» из первой главы Книги Бытия (Быт. 1: 27), Григорий высказывает предположение, что слово «человек» в этой фразе указывает не на конкретного человека, а на человеческий род. Богословским контекстом здесь, как и в других сочинениях Григория Нисского, где он рассматривает человечество как единое универсальное целое, является учение Григория об апокатастасисе, на котором я в этой статье не буду останавливаться. Итак, в 16-й гл. «Об устройении человека» Григорий утверждает следующее:

Слово, говоря: «Сотвори Бог человека»²⁶⁵, неопределенностью обозначения указывает на все человеческое [естество]. Ведь здесь сотворенное не именуется «Адамом», как в последующем повествовании, но имя сотворенного человека не конкретное, а общее. Следовательно, общим названием природы мы приводимся к такому предположению: Божественными предведением и силой все человечество объемлется в этом первом устройении. Ведь для Бога нельзя полагать ничего неопределенного в сотворенном Им, но для каждого из существ должны быть какие-то предел и мера, отмеряемые премудростию Создавшего. И наподобие того как один человек объемлется количеством по телу и существует количественная мера его ипостаси, которая ограничена поверхностью тела, так и вся полнота человечества, я думаю, как будто в едином теле предведательной силой объемлется Богом всего, и этому-то и учит Слово, сказавшее: «И сотвори Бог человека, и по образу Божию сотвори его». Ведь образ не в части природы, и благодать ведь не в чем-либо одном из того, что в нем есть, но одинаково по всему роду распространяется эта сила. А признак этого в том, что равно во всех водружается ум: все имеют силу разума и произволения и все остальное, чем божественная природа отображается в созданном по ней. Точно так же и тот человек, что появился при первом устройении мира, и тот, который будет при скончании всего, равно несут на себе божественный образ. Потому целое наименовано одним человеком, что для силы Божией — ни прошедшего, ни будущего, но и ожидаемое наравне с настоящим содержится всеокружающе энергий. Так что вся [человеческая] природа, распространяющаяся от первых до последних, есть единый образ Сущего²⁶⁶.

²⁶⁵ Быт. 1:27.

²⁶⁶ Григорий Нисский. Об устройении человека XVI.16–18, пер. В. М. Лурье; цит. по изд.: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000². С. 71–72. О филологической подоплеке такого толкования Быт. 1:27 см.: Зыков В. С. Индивидуальный «Адам» и «человек» как родовое понятие в повествованиях о сотворении человека (Быт. 1–2 и родственные тек-

Также в трактате «К Авлавию. О том, что не три Бога» Григорий выражает несколько необычных идей, который связаны, как считают многие исследователи, с коллективным пониманием универсалий.

А именно, защищаясь от обвинения в тритеизме и используя для этого разработанную Каппадокийцами аналогию между ипостасями Троицы и человеческими индивидами, Григорий рассуждает о приложимости множественного числа к тому, что он называет неделимой природой (что соответствует виду вещи). В связи с этим он противопоставляет, с одной стороны, словоупотребление корректное по смыслу, но не принятое в обиходе языка, и с другой — выражение обиходное, но некорректное по смыслу²⁶⁷. А именно он говорит, что некорректно употреблять слово «человек», указывающее на вид человеческих существ, во множественном числе, хотя и в обиходном языке такое словоупотребление является естественным. Корректными же высказываниями являются такие, где слово «человек» используется в единственном числе. Григорий утверждает, что это связано с тем, что, поскольку «человек» указывает на вид, или природу, употребление этого слова во множественном числе предполагает наличие множества природ, что значило бы, что природа человека перестает быть неделимой, что, по Григорию, абсурдно:

Есть некое неправильное словоупотребление в том, чтобы неделимых по природе называть во множественном числе одним и тем же именем

сты) в еврейской и греческой Библии // Индоевропейское языкознание и классическая филология-XXI. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского. 26–28 июня 2017 г. Санкт-Петербург, 2017. С. 288–293; Селезнев М. Г. От «Человека» мифа к «Адаму» генеалогий // Свет Христов просвещает всех: Альманах Свято-Филаретовского православно-христианского института. 4. 2011. С. 189–197.

²⁶⁷ Методологически этот ход Григория, противопоставляющий значения слов, как они употребляются в обыденном языке, и их логическую составляющую, близок к соответствующей линии в стоической философии языка, ср. пересказ учения стоиков Симпликием: «Нужно иметь в виду и то, что иногда также слова, не выражающие лишенности, указывают на нее; например, бедность — это недостаток денег, а слепота — глаз. Иногда же, напротив, слова, выражающие лишенность, не указывают на недостаток: например, “бессмертный”, слово, имеющее отрицательную форму выражения, не указывает на недостаток: ведь мы не обозначаем этим словом человека, которому по природе положено было умереть, но который затем все же не умер. <...> Поскольку существует такая неправильность, Хрисипп в сочинении “Об ограничительных высказываниях”, исследовал ее, а у Аристотеля этот вопрос не поставлен» (Stoicorum Veterum Fragmenta (Coll. I. Arnim) II, 177, пер. А. А. Столярова, цит. по изд.: Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. М., 1999. С. 88–89).

природы и говорить «многие люди», что будет подобно тому, если сказать: многие человеческие природы²⁶⁸.

Развивая свою мысль, Григорий приводит пример акта окликания человека, который может быть успешным или неуспешным. Он говорит, что если слово, которым пытаются окликнуть конкретного человека, обозначает общую природу, то это окликанье, очевидно, не будет успешным. Произнесение же собственного имени окликаемого человека — имени, которое отличает его от других индивидов, — только и может дать результат. Это так потому, что собственное имя указывает на само подлежащее, индивида, тогда как общее название отсылает к общей природе. В ходе этих прагматико-эпистемологических рассуждений Григорий делает высказывания и онтологического плана. Собственное имя, говорит Григорий, выделяет индивида из многих, причастных общей природе, хотя и во всех индивидах — один человек (т. е. одна человеческая природа, которая только и может в собственном смысле называться человеком):

Когда зовем кого-то, именуем его не по природе, чтобы общность имени не произвела ошибки в случае, если каждый слышащий подумает, что зовут его, потому что в этом случае окликанье делается не именем собственным, а общим именем природы. Напротив, произнося собственное имя, принадлежащее вызываемому (говоря об имени, обозначающем само подлежащее), таким образом, отличаем его от многих, так что, хотя много причастных [человеческой] природе (*μετεσχηκότας τῆς φύσεως*), положу, например, учеников, апостолов, мучеников, но во всех человек — один (*ἓνα δὲ ἐν πᾶσι τὸν ἄνθρωπον*), потому что, как сказано, «человек» есть имя не каждого в отдельности, но общей природы; ибо и Лука и Стефан — человек, но если кто человек, то он не есть уже непременно Лука и Стефан²⁶⁹.

Здесь мы видим использованием Григорием того, что я называю аристотелевской парадигмой причастности²⁷⁰, в рамках которой о причаст-

²⁶⁸ Григорий Нисский. К Авлавию: *Φαμέν τοίνυν πρῶτον μὲν κατάχρησιν τινα συνηθείας εἶναι τὸ τοὺς μὴ διηρημένους τῇ φύσει κατ' αὐτὸ τὸ τῆς φύσεως ὄνομα πληθυντικῶς ὀνομάζειν καὶ λέγειν ὅτι πολλοὶ ἄνθρωποι, ὅπερ ὁμοίον ἐστὶ τῷ λέγειν ὅτι πολλὰ φύσεις ἀνθρώπων* (Gregorii Nysseni Opera. Vol. III. Pars I. Auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit W. Jaeger. Leiden, 1958. P. 40.5–9).

²⁶⁹ Там же (P. 40.10–23).

²⁷⁰ О трех парадигмах причастности, которые я выделяю в патристической философии и, в частности, об аристотелевской парадигме, см., например: *Бирюков Д. С. Природная и индивидуальная причастность и их взаимоотношения*

ности (μετέχος) говорится, имея в виду логическое отношения между индивидо- и родовидовыми предикабиями различной степени общности: менее общее причастно более общему, в то время как последнее не является причастным первому. Так, индивиды, в рамках этой парадигмы, причаствуют к собственным видам и родам²⁷¹.

Далее Григорий рассуждает о природе и ипостасях в терминах категорий счисляемости/разделимости и единства: ипостаси соответствует счисляемость и разделение (διαμερίσιμος), природе — единство. Григорий называет человеческую природу неделимой монадой, не способной ни к увеличению, ни к уменьшению (здесь мы слышим явный отзвук аристотелевского учения о невозможности отнесения к категории сущности принципа «больше—меньше»²⁷²). Это монада — единая, хотя и являемая во множестве (т. е. в индивидах), она всецелая и неразделяемая теми, кто ей причаствует:

Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение (διαμερίσιμὸν), и по сложении представляется числом; но природа одна, сама с собою единенная (ἡνωμένη) и в точности неделимая монада (ἀδιάμητος μονάς), не увеличивающаяся при добавлении, не уменьшающаяся при вычитании; но, как есть одна, так, и во множестве (ἐν πλήθει) является, будучи нераздельной и нераздробляемой (ἄσχιτος καὶ συνεχής), всецелой (ὁλόκληρος) и не соразделяемой (οὐ συνδιακουμένη) теми, кто причаствует ей (μετέχουσιν αὐτῇ)²⁷³.

в учении Оригена // *Философия. Журнал Высшей школы экономики*. 2(1). 2018. С. 53.

²⁷¹ См.: «Следует выяснить, необходимо ли или возможно, чтобы род был причастен (μετέχειν) тому, что полагают как относящееся к роду. Определение (ῥος) же причастности таково: принимать логос причащаемого (τὸ ἐπιδέχεσθαι τὸν τοῦ μετεχομένου λόγον). Таким образом, ясно, что виды причастны родам, роды же не [причастны] видам, ибо вид принимает логос рода, род же [логоса] вида не [принимает]» (*Аристотель*. *Топика* 121a10–15, пер. М. И. Иткина с изм., цит. по изд.: *Аристотель*. *Сочинения в четырех томах*. Т. 2. М., 1978. С. 409); «Видовое отличие, надо полагать, не причастно роду, ибо все причастное роду есть или вид, или индивид (ἄτομον), а видовое отличие есть ни вид, ни единичное» (*Ibid.*, 122b20–22, пер. М. И. Иткина с изм., цит. по изд.: Там же. С. 413). Ср.: *Ibid.*, 133a1ff, 134b17ff; *Метафизика* 1030a13–14, 1037b18–22; *Евдемова этика* 1217a27–29.

²⁷² Об этом принципе в контексте арианских споров см. мою статью: *Бирюков Д. С.* Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе в контексте полемики между Евномием и никейцами // *Платоновские исследования*. Вып. 10/1. 2019. С. 107–116.

²⁷³ *Григорий Нисский*. К Авлавию (Р. 40.24–41.7).

Затем Григорий приводит пример, который должен проиллюстрировать сказанное. Он говорит, что слова «народ», «войско», «собрание» таковы, что они, будучи взяты в форме единственного числа, имеют смысл множественности. Подобное рассуждение может быть проведено и относительно слова «человек»: в собственном смысле оно обозначает нечто одно — человеческую природу, хотя то, что относится к человеческой природе, составляет множество (т. е. человеческие индивиды). Поэтому, заключает Григорий, лучше употреблять понятие природы корректно, т. е. только в единственном числе, но не во множественном. А если уж не получается использовать его так в обыденном языке, то необходимо проводить такое использование этого понятия в богословии (и не вести речь о трех Божественных природах):

И как словами: народ, толпа, войско, собрание, все называется в единственном числе, хотя в каждом из этих именовании подразумевается множество, так и человеком в точнейшем смысле слова может быть назван собственно один, хотя оказывающихся принадлежащими к этой природе — множество, так что гораздо лучше будет исправить этот наш погрешительный обычай и имя природы не использовать во множественном числе, или же, подчиняясь ему, происходящей оттого погрешности не переносить на Божественный догмат²⁷⁴.

Ближе к концу трактата Григорий возвращается к этой теме. Он опять заявляет о некорректности употребления понятия природы по отношению ко множеству и обосновывает это утверждение тем, что природа не может ни приращиваться, ни уменьшаться, хотя природа и усматривается во множестве вещей. Счисление же, что предполагает существование в модусе множественности, характерно только для чего-то индивидуализированного, т. е. определяемого очертаниями в пространстве, собственным местом и т. п. Неиндивидуализированное же — не счисляется и потому не может быть представлено в модусе множественности. Таково, например, соотношение природы золота (как несчислимого и неиндивидуализированного) и конкретных золотых монет (как счисляемых и обладающих индивидуальными свойствами). То же относится и к человеческой природе. В ней много отдельных людей, но «человек» в собственном смысле в этих индивидах — один:

Имя природы обычно неверно употребляется, когда означает множество, потому что ни увеличения, ни уменьшения в собственном смысле не происходит в природе, когда она усматривается во многих или в немногих.

²⁷⁴ Григорий Нисский. К Авлавию (Р. 41.7–15).

Ибо только то числится, как слагаемое, что представляется в особом очертании; под очертанием же разумеется поверхность тела, его величина, место, различие по виду и цвету. А то, что усматривается помимо этого, избегает очертания таковыми признаками. А что не имеет очертания, то не исчисляется, неисчисляемое же не может быть умопредставляемо во множестве. Потому что и о золоте, хотя оно разделено на многие разного вида части, мы говорим, что оно есть одно, и называется одним. Так, хотя монеты и статеры мы именуем многими, во множестве статиров не находим никакого приумножения в природе золота, почему и говорится о золоте, что его много, когда рассматривается в большом объеме — в сосудах или монетах, но по множеству в них вещества не говорится, что много золотых веществ, разве кто скажет так, разумея дарики или статеры, в которых значение множества придано не веществу, а частям вещества; ибо в собственном смысле должно говорить, что это не золотые вещества, но золотые вещи. Поэтому, как золотых статиров много, а золото одно, так в человеческой природе взятых по отдельности людей оказывается много, например: Петр, Иаков, Иоанн, но «человек» же в них один (εἷς δὲ ἐν τοῖτοῖς ὁ ἄνθρωπος)²⁷⁵.

Историко-философский контекст этих положений сочинения Григория Нисского «К Авлавию» по-разному интерпретировался различными исследователями. Ни одна из известных мне интерпретаций не кажется мне удовлетворительной. Так, Иоханнес Цаххубер в своем обширном труде «Human Nature in Gregory of Nyssa (Philosophical Background and Theological Significance)»²⁷⁶ пытается доказать, что, когда Григорий в этом трактате ведет речь о всецелой монаде, это отсылает к пониманию природы в коллективном смысле универсалий, выраженном, согласно Цаххуберу, также в т. н. 38-м письме, тогда как упоминаемый Григорием концепт «единого человека», который «в» человеческих индивидах и корректное выражение в языке которого возможно только в единственном числе, как считает Цаххубер, отсылает к концепту универсалии имманентной вещам²⁷⁷. Понимание универсалий в коллективном смысле, т. е. как совокупности индивидов, имеющее место, по мнению Цаххубера, в 38-м письме, исследователь соотносит с понятием «общего человека» у Александра Афродисийского²⁷⁸, которое Цаххубер также понимает

²⁷⁵ Там же (Р. 53.6–54.4), пер. МДА с изм.

²⁷⁶ Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance. Leiden, 2000.

²⁷⁷ Ibid. Р. 116.

²⁷⁸ Александр Афродисийский. Комментарий на Метафизику 426.19–26 (Havduck).

в смысле коллективной универсалии²⁷⁹. Ричард Кросс в исследовании «Gregory of Nyssa on Universals»²⁸⁰ подверг критике концепцию Цаххубера, утверждающую, что Григорий Нисский понимал универсалии в коллективном смысле. Он предложил свое понимание, по которому учение Григория не предполагает коллективных универсалий. По Кроссу, все спорные фрагменты из Григория согласуются с пониманием универсалий в имманентном смысле. Кросс утверждает, что Григорий не только не поддерживал коллективное понимание универсалий, но, наоборот, в трактате «К Авлавию» он полемизировал с таким пониманием универсалий неоплатоническими авторами, а именно с коллективным пониманием универсалий, представленном — как считает Кросс — в «Исагоге» Порфирия. В ответной статье²⁸¹ Иоханнес Цаххубер, отказавшись обсуждать историко-философские построения Кросса²⁸², отвечает на его содержательные возражения относительно своей концепции коллективного понимания универсалий у Григория, высказанной в книге «Human Nature in Gregory of Nyssa...». Цаххубер уточняет и развивает свое понимание, заявляя, что коллективный смысл универсалии/вида у Григория Нисского должен пониматься не просто в смысле целостной суммы индивидуумов этого вида, но в смысле «конкретного целого» (a concrete whole). В этом отношении Цаххубер заявляет, что специфика этой коллективной универсалии у Григория такова, что соотношение универсального и единичного в ней подобно единству-в-множестве, как это понимали неоплатоники, а именно Плотин, говоря о едином и многом в ипостаси Ума²⁸³.

В отличие от предшествующих исследователей, я считаю, что специфическое философское учение, развиваемое Григорием в трактате «К Авлавию», так же как и — в некоторых важных моментах — в 38-м письме, основано на традиции аристотелевских «Категорий» и неоплатонических комментариев на этот трактат.

В этом отношении я вижу несколько линий, существенных для специфики взгляда Григория и использованного им философского языка для описания проблемы соотношения общего и особенного в трактате «К Авлавию» и в 38-м письме, и которые вместе с тем находят свое проявление и в предшествующей Григорию античной философской тра-

²⁷⁹ Zachhuber J. Human Nature in Gregory of Nyssa... P. 88.

²⁸⁰ Cross R. Gregory of Nyssa on Universals // *Vigiliae Christianae*. 56. 2002.

²⁸¹ Zachhuber J. Once Again: Gregory of Nyssa on Universals...

²⁸² Ibid. P. 78.

²⁸³ Цаххубер приводит в пример «Эннеады» V.9.6.8–11 и IV.2.1.62–66.

диции, связанной с «Категориями» и комментариями на этот трактат. Это 1) положение о том, что особенному и единичному соответствует разделение, тогда как видовому и природному — единство; 2) концепт монады/«единого человека» в приложении к человеческому роду; 3) речь о причастности единичного к общему, или индивидов к природе; 4) положение о неразделимости вида причастуемыми к нему индивидами; 5) принцип больше—меньше.

Начну с последнего положения. Действительно, когда Григорий в «К Авлавию» говорит, что монада (т. е. природа или вид) не увеличивается при добавлении и не уменьшается при вычитании²⁸⁴, он другими словами выражает важный для него принцип, восходящий к Аристотелю²⁸⁵, согласно которому человеческая природа всегда одинаковым образом наличествует в человеческом роде, хотя относящиеся к ней индивиды рождаются во времени и умирают²⁸⁶. Тот же контекст находит свое проявление и в словах Григория, где он обосновывает употребление имени природы только в единственном числе и говорит, что в отношении природы невозможно ни уменьшение, ни увеличение²⁸⁷.

В трактате «К Авлавию», и особенно в т. н. 38-м письме²⁸⁸, Григорий проводит линию, по которой особенному и единичному соответствует разделение, а видовому и природному — единство. Так, в 38-м письме Григорий пишет: «<...> Нельзя заметить [между Отцом, Сыном и Духом] ни в каком месте рассечения или разделенности, так чтобы Сын мыслился отдельно от Отца, или Дух отлучался от Сына, но постигаем мы в Них некое не изреченное и непостижимое соучастие и различие: и различие ипостасей не разрывает связности природы, и общность природы не стирает собственных признаков. Не удивляйся нашему утверждению,

²⁸⁴ Григорий Нисский. К Авлавию. Р. 40.24–41.7).

²⁸⁵ Аристотель. Категории 2b26–27 и 3b33 ff.

²⁸⁶ См. у Григория: Против Евномия I.1.173.2–175.1 (Gregorii Nysseni opera. Contra Eunomium Libri I et II, pars prior, ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. Р. 78). У Григория этот принцип выражен в той форме, в которой он формулируется в комментариях на аристотелевские «Категории» Порфирия, см.: Бирюков Д. С. Аристотелевские категории в тринитарном дискурсе... С. 110–111. О контексте принципа «больше—меньше», как он встречается у Порфирия, см. в комментариях Дж. Барнеса к «Исагоге» Порфирия: *Porphyry: Introduction / Transl., comm. J. Barnes. Oxford, 2003. Р. 172–176.*

²⁸⁷ Григорий Нисский. К Авлавию. Р. 53.6–54.4), см. выше.

²⁸⁸ О том, что т. н. 38-е письмо принадлежит Григорию Нисскому, см. прим. 134 на с. 45 настоящего издания.

что одно и то же соединено и разделено и что мы замечаем, будто в загадке, некое неожиданное и странное соединенное разделение и разделенное соединение»²⁸⁹.

Эта тема находит свое проявление и в трактате «К Авлавию» в словах: «Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение (διαμερισμὸν), и по сложении представляется числом; но природа одна, сама с собою единенная (ἡνωμένη) <...>»²⁹⁰. Я считаю, что здесь мы находим проявление у Григория важной линии «Исагоги» Порфирия, где движение по родовидовой иерархии в направлении более особенного связывается с понятием разделения, а движении в направлении более общего — с понятием единства, и потому, как говорит Порфирий, единичное связано с разделяемостью, а общее — с единением. Порфирий проговаривает это в том же месте из «Исагоги», где возникает и другая важная тема, которую Григорий развивает в «К Авлавию», — тема монады в приложении к человеческому роду. В этом же фрагменте Порфирия присутствует и аристотелевская тема причастности индивидов к своему природному виду (аристотелевская парадигма причастности, см. выше), также используемая Григорием в «К Авлавию»²⁹¹. Итак, все эти темы наличествуют у Порфирия в месте из второй главы «Исагоги»:

Спускаясь к наиболее особым видам, необходимо, разделяя, продвигаться через множество (διὰ πλῆθους); напротив, при подъеме к наиболее общим родам надлежит собирать (συναίρειν) множество в единство (εἰς ἓν). Ибо вид, и еще более род, является тем, что собирает (συναγωγὸν) множество в одну природу (εἰς μίαν φύσιν), а частное и единичное, напротив, — тем, что всегда разделяет (διαίρει) единство на множество. Ведь

²⁸⁹ Письмо 38.4, пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского с изм., цит. по изд.: Св. Василия Великого архиепископа Кесарии Каппадокийской письмо (38) Григорию брату о различении сущности и ипостаси // Историко-философский ежегодник. 1995. Москва, 1996. С. 275: Οὐ γὰρ ἔστιν ἐπινοῆσαι τομὴν ἢ διαίρεσιν κατ' οὐδὲνα τρόπων, ὡς ἡ Υἱὸν χωρὶς Πατρὸς νοηθῆναι ἢ τὸ Πνεῦμα τοῦ Υἱοῦ διαζευχθῆναι, ἀλλὰ τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τούτοις καταλαμβάνεται καὶ ἡ κοινωνία καὶ ἡ διάκρισις. οὔτε τῆς τῶν ὑποστάσεων διαφορᾶς τὸ τῆς φύσεως συνεχὲς διασπώσης οὔτε τῆς κατὰ τὴν οὐσίαν κοινότητος τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων ἀναχεύουσης. Μὴ θαυμάσης δὲ εἰ τὸ αὐτὸ καὶ συνημμένον καὶ διακεκριμένον εἶναι φαμεν καὶ τινα ἐπινοοῦμεν, ὥσπερ ἐν αἰνίγματι, καὶνὴν καὶ παράδοξον διάκρισιν τε συνημμένην καὶ διακεκριμένην συνάφειαν (Courtonne Y. (ed.). Saint Basile. Lettres. Vol. 1. Paris, 1957. P. 87: 81–91).

²⁹⁰ Григорий Нисский. К Авлавию. Р. 40.24–41.2), см. выше.

²⁹¹ Там же (Р. 40.24–41.7), см. выше.

через причастность к виду (τοῦ εἶδους μετουσίᾳ) множество людей суть один [человек], а посредством отдельных людей единый и общий (ὁ εἷς καὶ κοινός) человек есть несколько [людей]. Ибо единичное всегда связано с разделяемостью, тогда как общее — собирающее (συνληπτικόν) и объединяющее²⁹².

Принимая во внимание тот факт, что Григорий, развивая свое учение об общем и особенном, использует три указанные темы, которые встречаются в этом фрагменте из «Исагоги», я считаю, что именно «Исагога»

²⁹² Порфирий. Isagora II (Busse A. (ed.). Porphyrii Isagoge et in Aristotelis Categorias commentarium. Berlin, 1887. (CAG, IV.I). P. 6: 16–23). Этот важный фрагмент анализируется Джонатаном Барнесом в его пространных комментариях на «Исагогу». Барнес показывает (*Porphyry: Introduction...* P. 137–141), что в нем находят отражение различные концепты предшествующей философской традиции, в первую очередь платонической и перипатетической школ. При этом, на мой взгляд, ведущей здесь является именно перипатетическая линия.

Так, связь родовидового разделения с понятиями множества (при движении по родовидовой иерархии в направлении более особенного) и единства (при движении в направлении более общего) имеет место у Александра Афродисийского (Комментарий на Топику 1.15–18), а в своем последнем аспекте восходит, возможно, к платоновскому «Федру» («Человек должен постигать сказанное в соответствии с видом [=идеей], из многих чувственных восприятий собирая рассудком воедино (δεῖ γὰρ ἀνθρώπων συνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθησέων εἰς ἓν λογισμῷ συναϊρούμενον)» (249b6–c1)). К платоническому контексту отсылают и понятия συνληπτικός, συναίρειν и συναγωγός из этого отрывка. Аристотелевская линия находит свое проявление в этом фрагменте в том отношении, что в нем идет речь о «причастности» индивидов видам, составляющих природу этих индивидов. Это соответствует выделенной мною выше аристотелевской парадигме причастности. Хотя Джонатан Барнес (*Porphyry: Introduction...* P. 136–137), Ален де Либера (*Porphyre. Isagoge / Texte grec et latin, traduction par A. de Libera et A.-P. Segonds, Introduction et notes par A. de Libera. Paris, 1998. P. 52; De Libera A. L'Art des généralités — théories de l'abstraction. Paris, 1999. P. 142, n. 126*) и Бруно Майоли (*Maioli B. Porfirio. Isagoge. Padua, 1969 (Studium Sapientiae 9). P. 38*) считают, что именно платоническая линия является ведущей в этом фрагменте, я полагаю, что, в силу проводимой здесь аристотелевской парадигмы причастности, данный фрагмент вполне соответствует общему аристотелевскому подходу, которому следует Порфирий в «Исагоге» в целом; платоническая терминология же здесь носит скорее риторический характер. То есть, на мой взгляд, можно сказать, что в этом фрагменте из «Исагоги» проводится аристотелевская линия понимания причастности, но с использованием платонической терминологии, притом что последняя не влечет за собой специфически платонического содержания.

Порфирия, и в особенности приведенный выше фрагмент из нее, существенно повлияла на разработку Григорием положений, представленных в трактате «К Авлавию», а также в 38-м письме и других релевантных текстах Григория, где проводятся те же линии.

Имея в виду этот контекст, мне кажется, что использование Григорием понятия монады (μονάς), отсутствующего в «Исагоге» Порфирия, связано с порфириевским понятием «единого человека». Ведя речь о монаде, Григорий как бы субстанциализирует момент «единства» в концепте единого человека, придав ему дополнительные коннотации, связанные с акцентом на единстве и целостности природы/вида.

Однако Ричард Кросс утверждает, что в этом фрагменте из «Исагоги» Порфирий проводит коллективное понимание универсалий, предполагающее, что виды разделяются индивидами²⁹³, — то понимание, с которым, как считает Кросс, Григорий Нисский полемизирует, утверждая, что монада (т. е. природа, или вид вещи) неразделима причастуемыми к ней индивидами. Я считаю это понимание Порфирия Кроссом в корне неверным. Кросс не принимает в расчет того факта, что положения, высказываемые Порфирием в «Исагоге», не претендуют на онтологический статус, но являются скорее логическим упражнением, о чем Порфирий ясно говорит в начале трактата²⁹⁴. Поэтому, приписывая Порфирию коллективное понимание универсалий, Кросс неправомерно онтологизирует развиваемый Порфирием логический дискурс. Когда в рамках этого дискурса Порфирий ведет речь о том, что единичное разделяет единство на множество, это никоим образом не предполагает, что реально существующее единство (вид) состоит из множества (индивидов). Это значит лишь то, что если выстраивать в уме родовидовую иерархию, то чем выше мы восходим умом по иерархии общностей, тем в большей мере для порядка иерархии характерна единенность, а чем ниже нисходим — тем в большей мере характерна разделенность. Именно это означают слова Порфирия, когда он говорит, что единичное связано с разделяемостью, а общее с объединением. Григорий, заимствуя у Порфирия этот дискурс, вслед за ним утверждает, что для вида характерна единенность, а для индивида разделенность и множественность²⁹⁵ и что поэтому индивидо-видовой дискурс предполагает «соединенное разделение и разделенное единение»²⁹⁶. Но ни в случае Порфирия,

²⁹³ Cross R. Gregory of Nyssa on Universals... P. 376ff.

²⁹⁴ См.: *Порфирий*. Isarora I (Busse A. (ed.) Porphyrii Isagoge... P. 1: 8–12).

²⁹⁵ *Григорий Нисский*. К Авлавию. P. 40.24–41.7).

²⁹⁶ Письмо 38.4 (Courtonne Y. (ed.). Saint Basile. Lettres. Vol. 1. P. 87: 91).

ни в случае Григория это не означает, что в реальности виды разделяются индивидами на части, т. е. не означает коллективного понимания универсалии (= вида).

Интересно, что Кросс и сам замечает у Григория в 38-м письме речь о соединенном разделении и разделенном единении, отмечая парадоксальность этих слов, но не понимает, что Григорий здесь следует той же линии, которую проводит Порфирий в «Исагоге» II. P. 6: 16–23, Busse (см. выше) — фрагменте, который Кросс (ошибочно) рассматривает как выражающий коллективное понимание универсалий.

Итак, когда Григорий ведет речь о соединенном разделении и разделенном единении, в его богословском языке проявляются элементы логического дискурса. В целом же в трактате «К Авлавию» и в 38-м письме он комбинирует эпистемологический, логический и онтологический дискурсы.

Онтологическая линия здесь, очевидно, проявляется в указанных словах Григория о неразделимости монады/природы. Именно в связи с этим высказыванием Григория Кросс делает вывод, что Григорий полемизировал с неоплатониками и Порфирием относительно того, что универсалию/природу/вид нельзя понимать в коллективном смысле. Действительно, Порфирий не упоминает в «Исагоге» о том, что вид неразделим индивидами. Но поскольку положения, представленные в его «Исагоге», не претендуют на онтологический статус, то такое пояснение и не требуется.

Однако в определенном отношении похожая тема возникает у другого комментатора «Категорий» Аристотеля — Дексипа. Обсуждая проблему омонимов, Дексип утверждает, что общее имя не делится теми, кто ему причастен, т. е. теми, о ком это имя сказывается:

В одном случае о неделимом говорится как о том, чем пользуются по очереди, например коне или лире, тогда как то, что может быть использовано многими одновременно и неразделимо, остается собственно неделимым; и именно это есть собственно общность имени. Ибо в силу того, что оно не делится, оно присутствует во всем, что причастует ему²⁹⁷.

²⁹⁷ Дексип. Комментарий на Категории 1.12: τοῦ ἀδιαίρετου τὸ μὲν παρὰ μέρος εἰς χρήσιν λαμβανόμενον λέγουσιν ὥσπερ τὸν ἵππον καὶ τὴν λύραν, τὸ δὲ ἁθρόως καὶ ἀμερίστως πλείοσιν ὑπάρχειν δυνάμενον ἀδιαίρετον παραλείπουσιν, ὅπερ ἐστὶ τρόπος τῆς ἐπὶ τοῦ ὀνόματος κοινωνίας· αὐτῷ γὰρ τῷ μὴ διαίρεσθαι τούτῳ καὶ πάρεστι πᾶσι τοῖς μετέχουσιν αὐτοῦ (Busse A. (ed.) Dexippi in Aristotelis categorias commentarium. (CAG 4.2). Berlin: Reimer, 1888. P. 19.11–16).

Я не утверждаю, что Григорий, говоря о неразделимости причастуемой монады, находился под влиянием именно Дексипа. Однако, имея в виду это высказывание Дексипа, по крайней мере, можно утверждать, что положение о том, что общее не делится тем единичным, которое к нему причастует, было частью античной традиции комментариев на «Категории» и Григорий мог ее знать в этом качестве.

Итак, я считаю, что, задаваясь вопросом об историко-философском бэкграунде положений, представленных в трактатах «К Авлавию» и в 38-м письме Григория Нисского в связи с обсуждением им проблематики общего и особенного, нет необходимости отсылать ни к Александру Афродисийскому, ни к неоплатоническим авторам — как это делает Цаххубер, но можно утверждать, что у Григория Нисского в этом отношении находит проявление перипатетический философский контекст: это проявляется в использовании им принципа «больше—меньше» и темы причастности индивидов к своему природному виду. Основным же источником для Григория в этом отношении является «Исагога» Порфирия; в особенности это проявляется, когда Григорий связывает единичное с разделяемостью, а общее с единенностью, а также в рамках проводимой им темы человеческой природы как монады²⁹⁸. Но при этом Григорий мог ориентироваться и на другие сочинения традиции комментариев на «Категории» Аристотеля.

²⁹⁸ Также о фундаментальном влиянии «Исагоги» Порфирия на учение Григория Нисского о структуре сущего см. в моем исследовании: *Бирюков Д. С.* «Восхождение природы от малого к совершенному»: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. Об устройстве человека Григория Нисского // Петрова М. (отв. ред.) *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. 2014. С. 221–250.

Т. А. Щукин, О. Н. Ноговицин

**АНОНИМНЫЙ ТРАКТАТ «ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ
И ТРОИЦЕ» В КОНТЕКСТЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ
И ТРИАДОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ VI века**

Трактат анонимного автора, опубликованный Марвином Рашедом под заглавием «Об общей природе и Троице»¹ дошел до нас в единственной рукописи X–XI вв., хранящейся в Парижской национальной библиотеке (Paris. Coisl. 387) в составе кодекса, который содержит нечто вроде подборки литературы, обязательной к прочтению для среднестатистического византийского школяра того времени. Подборка состоит из 15 текстов; итальянский палеограф Филиппо Ронкони разбивает ее на пять блоков. К первому (в него входит и наш текст) относятся сочинения философского и богословского содержания. Второй включает в себя прогимнасы (примерные образцы простейших литературных форм). Третий — риторические трактаты, четвертый и пятый — эпимеризмы, т. е. грамматические комментарии на классические античные тексты, в частности на Гомера, а также учебники грамматики, например сочинение Тимофея Газского «О синтаксисе»².

¹ *Rashed M. Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité // Rashed M. (ed.) L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité. Paris, 2007. P. 345–377.*

² О составе корпуса подробно см.: *Ronconi F. Quelle grammaire à Byzance? La circulation des textes grammaticaux et son reflet dans les manuscrits // De Gregorio G., Galante M. (eds.) La produzione scritta tecnica e scientifica nel Medioevo: libro e documento tra scuole e professioni. Atti del Convegno internazionale, Fisciano — Salerno, 28–30 settembre 2009. Spoleto, 2012. P. 11–12.* Микеле Тризио обратил внимание на примечательное совпадение: византийский философ XI в. Иоанн Итал в од-

Состав корпуса свидетельствует о том, что наш анонимный трактат использовался в качестве учебного текста для философско-богословского упражнения, а значит, его содержание воспринималось на стыке первого и второго тысячелетий как нечто безусловно традиционное. При этом он отражает богословскую проблематику середины VI в., которая к началу XI в. реактуализировалась не в последнюю очередь потому, что преемственность в византийской интеллектуальной среде в данный исторический период осуществлялась именно посредством текстов эпохи Пятого вселенского собора³. Для нас, однако, важнее, что данный трактат дает представление о том, насколько сложной была богословская ситуация первой половины — середины VI в., раскрывает условия и механизмы богословской полемики того времени, отражая меру страстности полемизирующих сторон друг к другу, то, насколько они представляли себе позицию противника и, исходя из этого, могли сформулировать собственную точку зрения и понять, кто на их стороне, а кто в противоположном интеллектуальном лагере.

В чем же заключается учение анонимного автора об «общей природе» (φύσις) и Троице, если исходить из непосредственно выраженного в тексте содержания трактата?

1. Автор трактата последовательно противопоставляет в определении сущих вещей (1) природу как нечто общее, взятую идеально, точнее, как абстракцию, как нечто отвлеченное от реального бытия, от единичностей, и (2) единичности, которые обладают конкретным набором

ной из своих лекций ссылается на представителя среднего платонизма II в. Гая как на авторитетного толкователя Аристотеля, при этом аналогичные ссылки содержатся также и в указанной парижской рукописи (*Trizio M. A new testimony of the middle Platonist Gaius // Greek Roman and Byzantine Studies. 53. 2013. P. 137*). Это еще одно свидетельство того, что парижский кодекс содержит набор знаний, актуальный и во времена богословско-философской полемики второй половины XI в.

³ «Начиная с VI, если не с V в., до IX в. было переписано очень мало греческих рукописей и, быть может, ни одной рукописи литературного характера...» (*Leмерль P. Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle. Paris, 1971. P. 3; рус. пер.: Лемерль П. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2012. С. 5*). Когда переписывание манускриптов было вновь интенсифицировано, византийская культура получила в свое распоряжение, прежде всего, интеллектуальный багаж VI в. со всеми его достоинствами и противоречиями.

особенностей и реальным бытием, приобретаемыми в ипостаси. Иными словами, с одной стороны, «природа» понимается анонимом как абстракция в отношении единичного (п. 1). Но, с другой стороны, это не свидетельствует о его номинализме, поскольку при построении аргументации автор трактата исходит из перипатетической методологической модели: только эмпирически познание идет от частного к общему (п. 1, 2, 7). Для него «общая природа» индивидуализируется посредством ипостасных особенностей, т. е. в онтологическом аспекте она самостоятельна по отношению к человеческому познанию, исходящему из частного (п. 2, 3, 11). Как подчеркивает автор трактата, чтобы сформировать суждения вида «Петр есть человек» и «Это есть человек», необходимо отделить ипостасные особенности от особенностей, присущих всякому человеку, так что когда «человек-как-общее» (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) изображается в нашем рассудке, чтобы мы познавали его отличительные особенности и очертания, мы сразу получаем возможность произнести: “Это есть человек”; то есть Петр имеет все те особенности, которыми обладают все люди» (п. 1). Но «человек» как нечто действительное не есть его «общая природа», взятая в качестве простой абстракции общего всем людям: «человека-как-общего не увидеть вне очертания и цвета. Ведь если он не имеет формы и цвета, то он не “человек” (ἄνθρωπος), а “человек просто” (ἀπλῶς ἄνθρωπος), не Петр и не Павел» (п. 4). Более того, как указывает аноним, в Боге, в отличие от тварных вещей, людям в первую очередь было дано познание его общей природы, и лишь потом ипостасей (п. 7).

По форме выражения автор трактата постоянно пытается сообразовать свои суждения с общим понятийным инструментарием школьной перипатетической логики, подчеркивая его всеобщность и ориентацию на естественное для греческого языка словоупотребление. Так, в 4 параграфе, утверждая, что суждение «Петр есть человек» не означает ни только общей природы, ни только частного человека, но человека, который в уме созерцается в своей общей природе, а в Петре «пребывает индивидуально», аноним поясняет: «Вообще, если Петром зовут конкретного человека, необходимо говорить: “Петр есть этот человек” (ὁ Πέτρος ὁ ἄνθρωπος), используя артикль, а если я говорю: “Петр есть человек” (ὁ Πέτρος ἄνθρωπος), то имею в виду Петра, индивидуализировавшегося из человека-как-общего. Точно так же я говорю “человек есть животное” (ὁ ἄνθρωπος ζῷον), а не “человек есть это животное” (ὁ ἄνθρωπος τό ζῷον)». Здесь он достаточно точно использует перипатетический понятийный язык: сперва фиксирует два суждения, первое из которых указывает на конкретный индивид вида «человек» («этот че-

ловек»), а второе — на принадлежность индивида этому виду, следом же дает родовое определение «животное» в отношении вида и свидетельствует о недопустимости определения вида посредством предикации ему указания на конкретный индивид, принадлежащий такому-то роду («это животное»). Хотя аноним не использует понятия рода и вида, таким способом он показывает, что видовое определение есть такое общее, каковое указывает на собственную природу, или сущность, всех индивидов под ней, не сводимую к родовому понятию. Именно в этом смысле он и употребляет понятие «общей природы» и потому (в 11 п.) может сказать, подчеркнув согласие своего высказывания с общим словоупотреблением: «Почему природа не сказывается о природе? Никогда никто не говорит, что человек-как-общее есть лошадь-как-общее или бык-как-общее... есть человек-как-общее, но что Петр есть человек». Такие природы (аноним далее говорит о божественной и человеческой природе) не существуют вне индивидуальных ипостасей, но созерцаются отдельно от них, а когда созерцаются, «существуют вне [ипостасных] особенностей, то есть и вне ипостасей», и в этом смысле «созерцание не противоречит существованию». Такие природы могут, как и ипостаси, быть «подлежащим» определения, но «если нечто мыслится само по себе с ипостасями, то очевидно, что и с особенностями, которые не выступают как подлежащие». Ипостасные особенности, индивидуализирующие общую природу в ипостаси, не могут полагаться в качестве природ (сущностей), поскольку не мыслимы отдельно от «иного», т. е. этих самых сущностей, будучи их определениями. Божественная природа при этом «существует не в отношении к чему-то, а как сверхсущественная сущность (ὑπερούσιος οὐσία)», потому божество «можно мыслить и само по себе, и не в числе прочего». Последнее замечание анонима указывает на то, что человеческая природа, как и все иные природы, кроме божественной, мыслятся сами по себе, как самостоятельные сущности, но не существуют совершенно безотносительно и не мыслимы «не в числе прочего», т. е. встроены в родовидовой порядок универсума в своем определении.

2. Анонимный автор аргументированно критикует используемую оппонентами трактовку термина «частная природа» (μερικὴ φύσις) (в п. 5 в этом смысле также употребляется термин «частный человек» (μερικὸς ἄνθρωπος)), но в ходе полемики не отказывается полностью от самого термина. В отдельных местах трактата, посвященных критике тех, кто в передаче анонима рассматривает «частную природу» как самостоятельную природу единичного индивида, он отвергает подобную трак-

товку, но не проясняет точный смысл употребления этого термина оппонентами, просто на них указывая как на тех, кто подобное утверждает (п. 5, 12). В других же местах трактата он использует термины «частная природа» (п. 8), «частный человек» (п. 2–4) и «частная ипостась» (μερικὴ ὑπόστασις) (п. 12), подразумевая в том числе и человечество Христа, в качестве указания на отдельного представителя вида, которого, однако, следует правильно мыслить как индивидуализированную (ἀτομωθέν) посредством совокупности ипостасных особенностей «общую природу» (п. 2–8). В этом аноним сближается с Леонтием Византийским (см. ниже), который впервые в православной традиции в полемике против монофизитов и несториан применительно к христологии терминологически отчетливо определяет ипостась как реальный индивид, состоящий из общей природы и индивидуализирующих ее ипостасных качеств, и даже по разу использует в контексте разворачивания такого определения понятия «индивидуальной природы» (ἡ ἐν ἀτόμῳ φύσις)⁴ и «этой-вот природы» (τίς φύσις)⁵.

⁴ Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира 1917A (здесь и далее при ссылке на сочинения Леонтия Византийского будет использоваться пагинация издания Миня, поскольку она является более удобной и при этом воспроизводится в новейшем критическом издании (Daley B. E. (ed.) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford, 2017)).

⁵ Он же. Опровержение силлогизмов Севира 1917B. По мнению Ричарда Кросса, ссылающегося в своей интерпретации «Опровержения силлогизмов Севира» в том числе на это место, Леонтий Византийский еще до Иоанна Дамаскина имплицитно формулирует содержание понятия «индивидуальная природа» (ἡ ἐν ἀτόμῳ φύσις) как в общеонтологическом, так и в христологическом контексте, в частности. В таком понимании ипостась следует мыслить как то, что сообщает индивидуальной природе вещи, взятой в качестве совокупности общей природы и ипостасных свойств, реальное существование в индивиде. При этом данность индивидуальной природы в уме необходимо понимать как постижение реальности ее ипостасного бытия. С этой точки зрения Иоанн Дамаскин, опираясь на интеллектуальную традицию, восходящую к сочинениям Иоанна Кесарийского и Леонтия Византийского, через Леонтия Иерусалимского и Максима Исповедника, придает данному, сформулированному в христологических полемиках VI в., учению строгое терминологическое определение. См.: Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies*. 10:2. 2002. P. 252. Показательно, что Леонтий Византийский в указанном трактате, как и аноним, принимает терминологию «индивидуального», «этого-вот» и, соответственно, «частного» применительно к природе только в контексте полемики с монофизитами, вкладывая соответствующие слова в уста противника и поясняя тот смысл, который, по его мнению, им можно

Относительно второго из формулируемых анонимным автором значений термина «частная природа», как и вышеперечисленных терминов того же смыслового ряда, еще раз отметим, что, с его точки зрения, в реальности особенности неотделимы от ипостаси (п. 11). Однако, учитывая это, все же можно с осторожностью провести различие в порядке употребления анонимом данной терминологии: указывая на реальность ипостасного бытия, он пользуется терминами «частный человек» и «частная ипостась», а «частная природа», вероятно, является для него плодом абстрагирования совокупности ипостасных особенностей от «общей природы» с ее собственными особенностями, которых много меньше, чем ипостасных, в конкретном индивидуе (п. 7–8). Интеллектуальный характер частной природы подчеркивается тем, что постижение частного в индивидуальных вещах является — «благодаря абстрагированию ипостасных особенностей» — предпосылкой для постижения общей природы этих вещей (в отличие от Бога, в котором созерцание общего предшествует познанию ипостасей посредством веры) (п. 7). Впрочем, несмотря на проводимую в трактате последовательную критику самого термина «частная природа», данное различие в характерной для анонима терминологии описания «частного» сущего нигде им вне контекста этой критики не эксплицируется: именно в полемическом контексте он отвергает релевантность понятия «частной природы» и только за пределами полемики использует его в позитивном смысле эвристической абстракции.

3. В тексте трактата различие общего и единичного в природных вещах задано стандартным определением из перипатетической логики: единичность не сказывается об общей природе, но общее «пребывает» (ἔστι), как говорит аноним, в единичном. Так, он утверждает:

...природа пребывает (ἔστι) во всех частных ипостасях (μερικαῖς ὑποστάσεσι), но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней. Ведь мы не говорим, что человек-как-общее (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) — это Петр, Павел или Иоанн. Действительно, если бы ты сказал, что в Петре пребывает (ἔστι) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее, что нелепо (п. 12).

придать с православной точки зрения. См. развернутые интерпретации трактата с этих позиций у того же Кросса (*Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium...* P. 245–265) и В. М. Лурье (*Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период.* СПб., 2006. С. 334–346).

Здесь термин «природа» понимается как общее понятие, посредством которого различное единичное сущее приобретает единство видового определения. В таком смысле реальная природа «человека-как-общего» «пребывает» во всех частных человеческих ипостасях, но сама она не есть эти ипостаси, и уже в данном смысле не «пребывает» в них. В сфере «мыслимого» аноним легко представляет человеческое и Божественное как две общие природы, или сущности. С одной стороны, автор рассматривает их только логически (иначе это были бы реальные ипостаси), но, с другой стороны, прямо утверждает, что между созерцанием и существованием противоречие отсутствует, и общие природы (и Бога, и человека) существуют сами по себе как мыслимые, при этом Божественная природа называется им «сверхсущностной» (п. 11). Как следствие в тексте трактата онтологический статус обеих природ остается строго терминологически неопределенным, как и соотношение общей природы и частной ипостаси.

Тем не менее терминологическая неопределенность не является непреодолимым препятствием в понимании догматического контекста мысли анонима о соотношении общего и частного в сущем. Уже в самом начале трактата за пояснением он обращается к примеру из области христологии. На собственный вопрос: «Если человек-как-общее, или человечество, бестелесен, каким образом Христос — нечто бестелесное — воспринял тело? Ведь бестелесное не способно получить тело», — аноним отвечает однозначно: «Когда я говорю, что Сын Божий воспринял человечество, вижу это человечество бестелесным и общим, но когда созерцаю человечество индивидуализировавшимся, то утверждаю, что это — тело, и признаю, что это — частный человек (μερικὸν ἄνθρωπον)» (п. 2). Соответственно, если бы Христос воспринял частную человеческую ипостась, он стал бы двуипостасным, признание чего свидетельствует о несторианстве (п. 3), так же как отказ от утверждения реальности общей природы в пользу частной ведет, по мнению анонима, к признанию того, что человечество вовсе не было воспринято Христом (п. 10). Иными словами, Христос в своей божественной природе воспринимает общую природу человека, «человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной] ипостаси» (п. 3). Христос — и Бог, и человек, но ипостась у него одна, и в ней индивидуализируется природа обоих.

4. Исходя из представленного выше понимания соотношения общего и частного, автор в своих описаниях механизма «воплощения» природы в ипостаси постоянно подчеркивает, что отдельная единичность

не содержит общей природы, взятой обособленно, поскольку последняя не тождественна всем ипостасям, в которых пребывает (п. 6, 12), но при этом во всех единичностях пребывает одна и та же природа (п. 5, 12). Переходя от христологии к тварным вещам, он следующим образом поясняет свою мысль: «Когда ты говоришь, что Петр — человек, какого человека ты имеешь в виду: общего или частного? Ни того ни другого. Не только присущего всем и общего человека, и не только частного человека, но такого человека, который лишь в уме созерцается в качестве общего, а в Петре пребывает индивидуально» (п. 4)⁶. Эта позиция, несмотря на все изъясны свойственной автору манеры выражения, выступает в трактате в качестве основания догматической критики оппонентов. Аноним утверждает, что о единичности говорится не просто общее, а общее, прошедшее индивидуализацию, в противоположность тому, что говорят все те, кто неправильно использует термин «частная природа» (п. 2–6, 12).

Из предложенной им аргументации можно сделать вывод, что противоположной стороной полемики в трактате могли выступать как тритеиты, последователи Иоанна Филопона, на что указывает резкая критика понятия «частной природы», а также содержащиеся в параграфах 9 и 10 аргументы против «троебожия», в которых акцент делается на общей природе Троицы (см. ниже), так и защитники Халкидонского ороса, схожие по взглядам с Иоанном Кесарийским. Если для тритеитов «частная природа» являлась самостоятельной сущностью отдельного индивида, представляющей собой отдельный, взятый в абстракции от индивидуальных качеств, экземпляр его общей природы, то Иоанн Грамматик Кесарийский, как можно полагать, опираясь на имеющиеся свидетельства, не различал сущность индивида, мыслимую вместе со всеми относящимися к ней его индивидуальными свойствами, и сущность вида саму по себе (см. ниже). В полемике автор трактата пользуется аргументом, подобным тому, который против Иоанна Кесарийского использовал Севир Антиохийский, утверждавший, что воплощение общей природы означало бы воплощение Божества во всех единичностях (см. ниже). Однако аноним формулирует свой аргумент применительно к общей природе человека, в том виде, в каком его использует наряду с формулировкой Севира против Иоанна Кесарийского, теоретически разводя общую и частную природу, Иоанн Филопон (см. ниже, а также сноску 14 к пе-

⁶ Фраза имеет прямую параллель в трактате Леонтия Византийского «Опровержения силлогизмов Севира» (*Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира* 1916D–1917A). См. сноску 7 к переводу трактата анонима.

реводу трактата). Согласно анониму, в случае отождествления «общей природы» и индивида если погибнет Петр, то должны погибнуть и все люди. Здесь он совпадает с Филопоном и тем не менее направляет этот аргумент против тех, кто в каждом из индивидов, по его словам, видит присутствие самостоятельной «частной природы». По мнению анонима, только если о Петре сказывается «индивидуализированный человек-как-общее», то не погибнут ни «общая природа» человека, ни, соответственно, все люди (п. 6, 12).

Этот, пожалуй, основной для анонима, аргумент против сторонников «частной природы» строго релевантен только применительно к Иоанну Кессарийскому, не вполне различавшему сущность вида и определение индивида: при таком подходе уничтожение одного представителя вида, несомненно, влечет гибель всех остальных, — но сам по себе он формулируется именно Иоанном Филопоном, чтобы продемонстрировать онтологическое различие между «общей природой» вида и «частной природой», как ее эмпирически реальным экземпляром. Иными словами, данный аргумент в формулировке анонима не может достичь своей цели и не обладает логической состоятельностью, именно будучи направлен против сторонников «частной природы». Он может быть использован только в качестве доказательства нетождественности общей сущности и индивида, основанного на иной, нежели у тритеитов, онтологии, но данное различие также подразумевающей (см. ниже). Как следствие, описывая механизм «воплощения» природы в ипостаси, аноним с неизменным упорством утверждает, что индивидуализация происходит благодаря приращению особенностей к общей природе, но не дает отчетливых разъяснений на этот счет. И в итоге, если в параграфах 7 и 8 он на свой манер употребляет термин «частная природа» для обозначения совокупности определений отдельной ипостаси, то в п. 2–6 — как уже отмечалось, в контексте полемики, возможно, как с тритеитами, так и с кругом последователей Иоанна Кесарийского, — критикует использование данного понятия, а в параграфе 12 отвергает сам термин «частная природа». Отрицание реальности общей природы в индивидах одного вида, по мнению анонима, ведет к ложным заключениям также в области триадологии: в п. 10 он на этом основании обвиняет в троебожии тех, кто, как подразумевается, мыслят природу Бога только исходя из реальности отдельных Лиц, и, далее, в п. 12 утверждает, что если полагать божественную природу, или божество, за единицу, то в выводе получится не три ипостаси единого Бога, а четверица частных природ.

Отметим, что непоследовательность в терминологии и неэффективность критической аргументации у анонима, очевидно, связана с характерной для большинства христианских богословов эпохи Вселенских соборов попыткой применить модели объяснения, присущие школьной перипатетической логике с ее первой («частная природа» отдельных мест трактата и в учении Иоанна Филопона) и второй («общая природа») сущностями, к теологической проблематике христианства, а также с полемическим характером текста трактата: критическим пафосом его автора, по всей видимости, не вполне отчетливо представлявшим позиции контрагентов собственной критики. Как бы то ни было, и невыдержанность в словоупотреблении, и логическая некорректность в аргументации, как видно, сталкивают интерпретатора с известными трудностями, не способствуя точной идентификации оппонентов анонима.

По существу, ключевой проблемой автора является отсутствие логического звена, элемента, который позволил бы отличить абстракцию частной природы от ипостаси. Он не проговаривает (как сделал это Леонтий Византийский), что само бытие в качестве ипостаси, «логос самостоятельного бытия» (ὁ τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι) в терминологии Леонтия⁷, позволяет различить данную в уме совокупность общей природы и ипостасных качеств, т. е. «эту-вот природу», и ипостась, как выражение одной и той же и одновременно различимой в себе в аспектах мышления и существования реальности. Аноним лишь ограничивается указанием на то, что «человек Петр» есть человек, «который лишь в уме созерцается в качестве общего, а в Петре пребывает индивидуально» (п. 4), и что в этом индивидуальном, или ипостаси, можно умом выделить частные, индивидуализирующие общую природу, особенности и саму эту общую природу с ее собственными общими для всех индивидов особенностями (п. 7–8).

5. Для анонима важно различение общей природы в Троице и в тварных вещах. Общее божество понимается в трактате как нечто реальное; вероятно, именно на это указывает аноним, когда утверждает, что, в отличие от тварных индивидуальностей, которые постигаются прежде общей для них природы, оно познается прежде своих ипостасей. Это доказывается тем, что в начале люди узнают «единого Бога» и только потом (после пришествия Христа) — «Отца, Сына и Святого Духа» (п. 7). Можно полагать, что этот аргумент отсылает к историче-

⁷ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1280А.

скому знанию: первыми узнают единого Бога иудеи, и только потом пришествие Христа открывает Его всему миру сразу в трех Лицах. В отличие от познания тварных вещей, Божественное единство открывает себя христианину как Троица по ту сторону от привычного для человека хода познания, идущего от частного к общему: «Видя, что божество есть единый свет, мы одной верой разделили ипостаси» (п. 7). Богатство определений (свойств) божественной природы — аноним говорит об «общем понятии “Бог”» (τῆς θεός κοινῆς φωνῆς) — подчеркивается тем, что ей присуще бесконечное число особенностей, а «ипостасных особенностей ограниченное число: Отец — нерожденный, Сын — рожденный, Святой Дух — исходящий», в то время как на тварном уровне бесконечное число особенностей присуще именно единичностям, а «в человеке-как-общем число особенностей незначительно» (п. 8). Общая природа Бога, с точки зрения анонима, является источником единства ипостасей, которое обеспечивается единством славы, воли и энергии этой природы, в то время как в случае тварных ипостасей речи об общей природе как специфической силе, удерживающей их единство, не идет. Суждение о том, что каждая из ипостасей Троицы есть один и тот же Бог, по-настоящему обратимо, поскольку верно и обратное суждение о том, что Бог есть каждая из его ипостасей в отдельности (так же обратимы и суждения «Адам — первый сотворенный» и «первый сотворенный — Адам», где Адам не более истинен, чем другой человек, а человек не более истинен, чем Адам»). В Боге природа общего соединяет, а в тварном мире служит общим основанием многообразных различий различного, т. е. онтологического различения общего порядка сущего по родам, видам и индивидам (п. 9). Наконец, термин «сверхсущественная сущность» (ὑπερούσιος οὐσία) подчеркивает, что для анонима божество выключено из той логики, которая функционирует в тварном мире, и в этом смысле обладает иной реальностью, поскольку оно не причастно миру интеллектуально постижимого по модели онтологического деления сущего. Как указывает автор трактата, «его можно мыслить и само по себе, и не в числе прочего» (п. 11). Именно обнаружение непостижимой для тварного сущего силы единения, заключенной в общей природе Божественного, позволяет познать ипостаси в их особенностях, т. е. отношениях нерожденности, рожденности и исхождения (п. 8–9).

Таким образом, подытоживая обзор содержания трактата, можно сделать предварительный вывод о том, что представленное в нем учение об общей природе и Троице несет на себе следы различных богословских

реалий Византии VI в. Далее, мы рассмотрим исторические источники терминологии трактата и, оценив характер используемой автором аргументации, попытаемся установить его место в соответствующих богословских спорах и время, когда он, вероятнее всего, был написан.

В целом понятийный язык трактата базируется на интеллектуальных наработках позднего неоплатонизма и особенно школы Аммония Александрийского с их существенным интересом к перипатетическому инструментарию. Об этом свидетельствует используемый автором терминологический аппарат. В частности, ключевой для него термин «человек-как-общее» (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) введен Александром Афродисийским⁸, в дальнейшем воспринят Аммонием⁹ и его учеником, таким представителем александрийского неоплатонизма, как Иоанн Филопон¹⁰. Употребление термина «сверхсущностная (сущность)» (ὑπερούσιος [ουσία]) можно было бы приписать влиянию Ареопагитик¹¹, если бы в тексте анонимного комментария можно было увидеть другие признаки такого влияния. Этот термин восходит скорее к Александру Афродисийскому¹². Он употребляется Проклом¹³ и Иоанном Филопоном¹⁴. Используемая автором трактата концепция божества как сущности, которая не является субъектом бытия в том смысле, что не является субъектом акциденций, как и не есть субъект для необходимых определений сущности (род, вид, отличительный признак), также восходит к Аммонию Александрийскому, в частности к его комментарию

⁸ Александр Афродисийский. Комментарий на Метафизику (Hayduck M. (ed.) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. (CAG I). Berlin, 1891. P. 509.6–7, 509.11, 515.22, 523.13 sqq.).

⁹ Аммоний Александрийский. Комментарий на Категории (Busse A. (ed.) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. (CAG IV.4). Berlin, 1895. P. 38.20).

¹⁰ Иоанн Филопон. Комментарий на Вторую Аналитику (Wallies M. (ed.) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin, 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII.3), 1909. P. 438.1 sqq.).

¹¹ Дионисий Ареопагит. О божественных именах 1.1 (Suchla B. R. (hg.) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin; New York, 1990. S. 108.7).

¹² Александр Афродисийский. Комментарий на Метафизику (Hayduck M. (ed.) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria...* P. 600.26).

¹³ Прокл. Начала теологии 115.1, 115.8, 115.17, 115.19 (Dodds E. R. (ed.) *Proclus. The elements of theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*. Second Edition. Oxford, 1977. P. 100, 102).

¹⁴ Иоанн Филопон. О сотворении мира (Reichardt W. (hg.) *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII*. Leipzig, 1897. P. 42.16).

на «Категории» Аристотеля¹⁵. Термин «индивидуализировавшийся» (ἰνδιβιδυαζίν) встречается, по крайней мере, у Симпликия (считается, что в случае трактата «О душе» за этим именем скрывается неоплатоник первой половины VI в. Присциан Лидийский) в значении частного эйдоса, обособившегося внутри более общего эйдоса¹⁶. Термин «частная природа», как уже отмечалось нами, характерен для Иоанна Филопона¹⁷. Сама логика «индивида как наиболее частной природы», т. е. индивидуально-сти, взятой в качестве абстракции без выделения индивидуализирующих свойств с одним только определением через обособление от общей природы, присутствует и у Аммония. Например, последний приписывает душе, отделившейся от тела, бытие вне любого интеллектуального определения, вне реальной определенности, чисто интеллектуальное, умопостигаемое бытие¹⁸.

При этом язык и логические ходы школы Аммония были общим инструментарием для различных (часто противоположных по взглядам) богословских течений того времени. Севир Антиохийский изучал философию в Александрии именно в то время (485–487), когда там преподавал Аммоний (470–517 (527?))¹⁹, а Иоанн Филопон — ярчайший

¹⁵ «Бог не сказывается ни о каком подлежащем и ни в каком подлежащем не пребывает... “Не быть в подлежащем” — значит противостоять вещам, пребывающим в подлежащем, и это характеристика тех вещей, которые находятся в некоем отношении с вещами, пребывающими в подлежащем. Но Божество совершенно безотносительно и трансцендентно по отношению и к тому, что пребывает в подлежащем, и к тому, что, выступая подлежащим для акциденций, в подлежащем не пребывает» (Аммоний Александрийский. Комментарий на Категории (Busse A. (ed.) Ammonius in Aristotelis categorias commentaries... P. 37.2–10).

¹⁶ «В составных вещах присутствует индивидуализировавшийся эйдос, на основании чего стоики ведут речь об особенном качестве, которое разом возникает, также исчезает и на протяжении всей жизни составной вещи пребывает одним и тем же (хотя бы отдельные части [этой вещи] в разное время возникали и погибали)» (Симпликий. Комментарий на О душе (Hayduck M. (ed.) Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria. (CAG XI). Berlin, 1882. P. 217.36–218.282).

¹⁷ Иоанн Филопон. Комментарий на Вторую Аналитику (Wallies M. (ed.) Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria... P. 25.24); Он же. Комментарий на Физику (Vitelli H. (ed.) Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria. 2 vols. (CAG XVI); (CAG XVII). Berlin, 1888. P. 18.11, 201.12.

¹⁸ Аммоний Александрийский. Комментарий на Категории (Busse A. (ed.) Ammonius in Aristotelis categorias commentaries... P. 37.10–22).

¹⁹ О раннем периоде жизни Севира см.: Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch. The Early Church Fathers. London, New York, 2004. P. 6–11. Следует также

из учеников Аммония. Однако и такой яркий представитель партии халкидонитов, как Леонтий Византийский, свободно и потому вполне творчески использовал наработки александрийских неоплатоников²⁰. Соответственно, анализ происхождения терминологии трактата не позволяет ответить на вопрос о том, в каком именно эпизоде полемики вокруг определений Халкидонского собора принял участие анонимный автор, т. е. на чьей стороне он выступал и в какой именно момент. Тем не менее содержание трактата с определенной долей уверенности позволяет ответить на этот вопрос.

«Политическая» позиция автора ясна: он — сторонник Халкидонского собора и принципиальный противник несториан и монофизитов. Недвусмысленно отвергая «несторианский» дискурс «Христа из (двух) ипостасей» (по сути, и севирианский дискурс также предлагает соединение двух ипостасей: самобытной ипостаси Слова и несамобытной — человека), аноним утверждает, что человеческая природа становится частью ипостаси Христа, а не самостоятельной ипостасью: «Говорящий, что Сын воспринял не человека-как-общее или человечество, а частного человека, подразумевает, что Он воспринял единую ипостась, и является поэтому несторианином, который исповедует Христа, составленного из двух ипостасей. В силу этого следует говорить, что Христос воспринял человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной] ипостаси, а не ипостасью, поскольку ипостась возникла не прежде Него» (п. 3). Несторианство — единственная ересь, названная в трактате по утвердившемуся в традиции имени. В этом месте аноним выстраивает аргумент так, чтобы обвинить в нем сторонников «частной природы». Памятуя об осуждении несторианства как халкидонитами, так и монофизитами, можно полагать, что он, используя столь резкий полемический прием, ориентируется на актуальную для его времени полемику, и, скорее всего, это споры о статусе поня-

напомнить, что друг и биограф Севира — Захария Схоластик, несомненно, был учеником Аммония.

²⁰ Близость Леонтия к Аммоню была настолько заметна, что их тексты в некоторых рукописях даже скомпилированы, на что обратил внимание Петер Юнглас (*Junglas P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen.* Paderborn, 1908. S. 13–15). Он же отметил некоторые (далеко не все — это и не входило в его задачу) терминологические пересечения между языческим и христианским мыслителями. Например, он выявил параллель между используемым Леонтием термином ἀπλὰ σώματα («простые тела») и термином Аммония ἀπλὰ οὐσίαι («простые сущности») (*Junglas P. Leontius von Byzanz... S. 91*).

тия «частной природы» в христологии, инициированные в 50-х гг. VI в. соответствующим учением Иоанна Филопона.

Очевидно, что трактат составлен уже после того, как отгремели первые полемические бои между Севиром Антиохийским и его оппонентами. Анонимный автор, вероятно, в частности, знает основные аргументы антиохийского богослова, изложенные в трактате «Против нечестивого [пресвитера Иоанна Кесарийского] Грамматика» (обычно датируется 511 г.). Иоанн Кесарийский предложил считать (учение Иоанна Кесарийского реконструируется по тем цитатам, которые приводит Севир) человеческую сущность Христа отличной от Его ипостаси и тождественной природе всех людей. Однако он не проработал учения о «механизме» того, как эта общая сущность/природа осуществляется в конкретном историческом Иисусе. Этой недоработкой не преминул воспользоваться Севир Антиохийский: если человечество Христа является общим и реально присущим всякому индивиду, утверждал он, значит, Бог-Слово воплотился во всех членах человеческого рода²¹. Сам Севир полагал, что с человечеством соединяется не сущность Бога (сущностью (οὐσία²²) он называл «общность (κοινωνίαν), равенство (ισότης), тождество (ταυτότητα) и единоприродность (ὁμοφύαν) всего рода»²³), а только природа, или, что в терминологии Севира то же самое, ипостась Слова. И то человечество, которое воспринимает Слово, не является общей человеческой сущностью, а природой или ипостасью, которая отличается от ипостаси Слова тем, что не является самобытной (οὐκ ἰδιούσματος) и существует лишь в ипостаси Слова. И для Севира,

²¹ «Этот софист [Иоанн Грамматик] утверждает... что Христос познается в двух сущностях, то есть в том, что обозначает род: в коллективной божественности и общности всего человечества» (Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика II.17 (*Lebon I.* (ed.) Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt. Louvain, 1938. P. 112); «[Исходя из того, что говорит Иоанн,] тела всех людей принадлежат к одному роду и единосущны, поэтому мы вынуждены заключить, что все человечество вплетено в Слово и с Ним Самим сложено» (Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика II.17 (*Lebon I.* (ed.) Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum... P. 116). Ср. п. 5–6 анонимного трактата, а также сноску 9 к переводу трактата.

²² Сочинение Севира Антиохийского «Против нечестивого Грамматика» дошло в сирийском переводе с греческого, поэтому греческие эквиваленты терминов являются гипотетическими.

²³ Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика II.1 (*Lebon I.* (ed.) Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum... P. 47).

и для Иоанна Грамматика существует некое мыслимое общее (в первом случае сущность, во втором — сущность или природа). Однако для первого оно никогда не присутствует в каждом отдельном индивидууме, а для второго бытие индивидуума заключается в том, чтобы являть общее: для Севира невозможно мыслить сущность с присоединенными к ней особенностями — она перестает быть сущностью и оказывается ипостасью, в то время как для Иоанна Грамматика, насколько можно судить, сущность, присутствующая в ипостаси (в значении реального индивидуума), тождественна сущности самой по себе²⁴. Проблема Иоанна Грамматика Кесарийского заключалась в том, что для него не существовало логической ступеньки между общим (сущностью, лишенной индивидуальных свойств) и индивидуальным (ипостасью), т. е. он не сформировал понятия о сущности с присоединенными к ней индивидуальными свойствами, которое позволило бы ему описать бытие сущности в индивидууме.

Второй этап монофизитской полемики знаменовало появление развернутого учения Иоанна Филопона о «частной природе» — о такой природе, которая находится в логическом подчинении к общей природе, как ее абстрагированный от акциденций пример, но в своем реальном бытии с ней не совпадает²⁵. Применительно к христологии это означало, что в единстве ипостаси Христа для него соединялись две частные ипостаси, Божественная и человеческая. У Севира Антиохийского также было своеобразное учение о частной природе, притом проработанное на христологическом материале: речь идет об уже упомянутой концепции несамобытной ипостаси, которая является чистой индивидуальностью, но существует только благодаря бытию в иной самобытной ипостаси²⁶. Однако если Севир использовал элементы александрийской философской системы, чтобы артикулировать уже традиционное для монофизитства учение об индивидуальности человеческой природы (или ипостаси) во Христе, то Иоанн Филопон из самой философской

²⁴ Подробнее о полемике Севира и Иоанна Кесарийского см.: *Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604). Part 2. The Church of Constantinople in the sixth century.* Transl. by J. Cawte, P. Allen. London; Louisville, KY, 1995. P. 52–67.

²⁵ См.: *Lang U.-M. John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the «Arbiter».* (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47). Leuven, 2001. P. 50.

²⁶ *Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика II.4 (Lebon I. (ed.) Se- veri Antiocheni liber contra impium Grammaticum... P. 58–64).*

системы выводил христологию. В свою очередь, как почти мгновенная реакция на учение Севира возникла продуманная концепция Леонтия Византийского о природе как второй сущности, с которой соединяются ипостасные особенности и которая закрепляется в реальности с помощью самого-по-себе-бытия ипостаси²⁷. Столкновение этих концепций наиболее ярко проявилось в позднем трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира», где он выдвигает учение об индивидуализированной с помощью особенностей общей природе, «этой-вот-природе» (τῆς φύσεως), которая получает бытие лишь в ипостаси и существенно отлична от частной природы (μερικῇ φύσεως или μερικῇ οὐσίᾳ) как Севира, так и Иоанна Филопона²⁸. Повторим еще раз: «частная природа» Иоанна Филопона — это индивид, мыслимый без индивидуальных особенностей. Для Севира неким «аналогом» «частной природы», насколько можно судить из его высказываний, сделанных в контексте христологического учения, выступает человеческая природа Христа, в которой общее (сущность, как божественная, так и человеческая) реально не содержится и которая не получила реального бытия и ипостасных свойств, т. е. мыслится как несамобытная ипостась. Тогда как «эта-вот-природа» Леонтия Византийского — бытие, мыслимое через индивидуальные особенности, возможность актуализации которых за-

²⁷ Вот как формулирует это учение Ричард Кросс: «Индивидуальная природа — это общая природа, рассматриваемая вместе с [уникальной] совокупностью универсальных акциденций. (Противоположный случай представляют собой частные природы, являющиеся конкретными проявлениями общего в абстракции от своих акциденций)» (Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium... P. 252). Кросс считает, что Леонтий ввел эту концепцию в трактате «Опровержение силлогизмов Севира». Однако, по нашему мнению, это не так, и речь идет только о смене терминологического инструментария по сравнению с более ранним трактатом «Против еutihian и несториан» (см.: Shchukin T. Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings // *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. 12. 2016. P. 308–321).

²⁸ «Акефал: Принимаешь ли ты некую [частную] природу (τὴν φύσιν)? Православный: Да, но тождественную виду» (Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира 1917В). В данном случае речь идет о том, что Леонтий отказывается принимать трактовку частной природы как единичности, лишенной всяких реальных определений. Мыслитель считает, что в каждой единичности, представляющей отдельный класс вещей, присутствует ровно та же общая природа (вид), однако индивидуализированная посредством ипостасных особенностей и получившая реальное бытие в ипостаси.

ключена в общей природе, реально присутствующей и индивидуализирующейся в индивидуе (ипостаси).

Аноним, как уже было сказано, занимает в этих спорах позицию сходную с Леонтием Византийским, но, в отличие от него, не определяет отчетливым образом тот способ, каким частное и общее в ипостаси соотносятся и приобретают реальность индивида. Он полемически выступает с обоснованием реальности бытия общей природы в ипостаси через ее индивидуализацию посредством ипостасных свойств и выражает это учение в ходе критики понятия «частной природы». При этом аргументы анонима часто имеют достаточно формальный и произвольный характер: он, критикуя оппонентов, не вдается в выяснение богословской подоплеки их утверждений и, как правило, модифицирует смысл используемых ими терминов в удобном для полемических целей ключе. В процессе критики аноним употребляет термин «частная природа» то в исходном значении индивида как единственно действительного сущего (значение, которое ему придает Иоанн Филопон), то в значении индивида, тождественного в своей действительности понятию «общей природы», т. е. противоположным образом (п. 6, 12). И неудивительно, что такая манера аргументации оказывается чреватой логическими противоречиями.

Это обстоятельство отчетливо обнаруживается в случае использования, пожалуй, наиболее эффектного аргумента: принимающие частную природу за единственную действительность индивида не понимают, что тогда гибель одного представителя вида повлечет гибель всего вида. В п. 6 он использует этот аргумент, вероятнее всего, против монофизитов с их «частной природой». Хотя, как мы уже отмечали, содержательно сила этого аргумента из всех заявленных, близких по времени выделенному выше полемическому контексту, позиций непосредственно касается только неточных в выражениях халкидонитов, подобных по взглядам Иоанну Кессарийскому, которые неявно отождествляли общее и частное в индивидуе. Впрочем, они не употребляли термин «частная природа». Что касается монофизитов, и прежде всего Иоанна Филопона, то данный аргумент имел бы для них значение, если бы они такое отождествление проводили, но это не соответствует их учению.

По структуре этот аргумент, как уже также было отмечено, совпадает с аргументом Севира против Иоанна Кессарийского, — только если аноним говорит о тварной ипостаси человека (Петра), то Севир утверждает, что принятие общей природы за индивид привело бы к воплощению Бога-Слова во всех людях. Формально идентичный варианту анонима

аргумент обнаруживается и у самого Иоанна Филопона, который настаивает на том, что тождество общей природы и индивида привело бы к гибели всего вида вместе с утратой одного его представителя. Последний варьирует общую форму данного аргумента и в христологическом, воспроизводя вариант Севира, и в триадологическом контекстах, когда утверждает, что отождествление общей и частной природы означало бы вочеловечивание Отца и Святого Духа. Вероятно, автор трактата знал эту аргументацию Филопона (она имеется в знаменитом христологическом трактате Филопона «Арбитр» (552 г.), которым тот попытался примирить севериан и халкидонитов²⁹), но не мог ее воспроизвести без пояснений. Ведь он использовал данный аргумент для доказательства неадекватности применения понятия «частной природы» к бытию индивида, т. е. воззрения, противоположного тому, что отстаивал Филопон. Представим сводку соответствующих посылок и выводов в виде таблицы.

<i>Аноним, п. 6</i>	<i>Аноним, п. 12</i>	<i>Иоанн Филопон</i>
Частная природа существует, но тождественна общей	Частной природы не существует, общая природа одна и та же в индивидах одного вида, но не тождественна ипостаси	Частная природа существует, но не тождественна общей
Смерть одного человека влечет смерть всех людей	Смерть одного человека не влечет смерть всех людей	Смерть одного человека не влечет смерть всех людей

Если в п. 6 аноним применяет рассматриваемый нами аргумент со-
 слагательно, в форме гипотетического силлогизма: при условии ото-
 ждествления общей и частной природ, смерть Петра необходимо влечет
 смерть всех людей, — то в п. 12 он предъявляет его в той же форме, что
 и Филопон: люди не умрут со смертью отдельного человека. Для анони-
 ма это заключение непосредственно следует из того, что общая природа

²⁹ Иоанн Филопон. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.81–84 (Kotter B. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. (Patristische Texte und Studien. Bd. 22). Berlin, New York, 1981. S. 52); рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источ-
 ник знания / Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагар-
 ды. М., 2002. С. 144.

человека одна и та же в индивидах. Для Филопона, напротив, — из того, что общая природа действительна только как частная природа отдельно взятого индивида.

Автор трактата пытается привязать данное заключение к противоположности общности и различия природ индивидов: «Утверждающим, будто существует частная природа, мы скажем, что природа человечества, которая в Петре, — либо та же, что и в Павле, либо отличается. Если отличается, то Петр и Павел будут разноприродными, а если одна и та же, то, если Петр погибнет, не погибнет та природа, что в нем пребывает (λοιπὸν ἀποθνῆσκοντος Πέτρου ἢ ἐν αὐτῷ φύσις οὐκ ἀπέθανεν)» (п. 12). То есть если частные природы различны, то существует столько же природ, сколько и индивидов (Петр и Павел оказываются разноприродными), и, наоборот, если Петр и Павел одной природы, то гибель Петра (или Павла) не ведет к гибели всех людей. Но только если мы правильно понимаем природу общего в индивиде: «Ибо то человечество, что в нем пребывает, воспримет особенности (ἡ γὰρ ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότης τὰ ἰδιώματα δέξεται), и не природой называется, а ипостасью».

Это место с трудом поддается последовательному толкованию. Трудно представить, что аноним устанавливает прямую логическую взаимосвязь между суждением о разноприродности индивидов одного вида, т. е. фактически непринадлежности их одному виду, в качестве следствия допущения частной природы, и суждением о том, что отказ от понимания индивида в качестве индивидуализированной ипостасными свойствами общей природы имеет в логическом выводе гибель всей природы вместе с гибелью любого индивида, ее представляющего. Формально из доказательства разноприродности индивидов при допущении частной природы такое заключение никак не следует. Это следствие возможно только при отождествлении общей и частной природ в одном индивиде. И аноним, как видно из текста п. 12, прямо его не высказывает.

То же скрытое противоречие повторяется и при переходе от п. 5 к п. 6. В п. 5 аноним говорит о том, что допущение «частной природы» ведет к разноприродности индивидов, ведь как тогда признать «человека» (ἄνθρωπος) (Петра или Павла) за «человека просто» (ἀπλῶς ἄνθρωπος), а в п. 6 утверждает, что «если индивидуализированный человек-как-общее не сказывается о Петре, то когда Петр гибнет, гибнет его природа, и все люди должны умереть, что нелепо». Он и в этом месте не высказывает логическое основание необходимости данного вывода. По существу, автор трактата просто настаивает на том, чтобы читатель сам учел это основание: те, кто, не понимая истинного положения дел с индивидуа-

лизацией общей природы, вводят понятие «частной природы» и смешивают это понятие с понятием общей.

Некоторые разъяснения по поводу условий такого смешения общего и частного мы находим в п. 12 сразу следом за формулировкой спорного аргумента:

...а если [общая природа в Петре и Павле] одна и та же, то, если Петр погибнет, не погибнет та природа, что в нем пребывает (καὶ ἀποθνήσκοντος Πέτρου, ἢ φύσις ἡ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀποθνήσκει). Ибо то человечество, что в нем пребывает (ἡ ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότης), воспримет особенности, и не природой называется, а ипостасью. Ведь природа — имя присущего всем и общего. Следует знать, что природа пребывает (ἐστί) во всех частных ипостасях (μερिकाῖς ὑποστάσεσι), но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней. Ведь мы не говорим, что человек-как-общее (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) — это Петр, Павел или Иоанн. Действительно, если бы ты сказал, что в Петре пребывает (ἐστί) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее, что нелепо. Тем самым вводящий частную природу, потому что Петр или Павел есть природа, говорит нелепые вещи. Ведь если природа пребывает (ἐστί) в них, то в обоих одна и та же.

Как следует из текста, общая природа индивидуализируется особенностями и как индивидуализированная является реально существующим индивидом, ипостасью. Общая природа пребывает во всех частных ипостасях, т. е. в отдельных индивидах со всеми их свойствами. Но общая природа не есть все ипостаси (и потому с гибелью Петра не гибнет природа), и частные ипостаси не сказываются о ней. То есть индивид не сказывается о природе, или второй сущности, в полном соответствии с перипатетической логикой, иначе можно было бы предположить, что общая природа включает в свое понятие все индивиды, находящиеся под ней. Это так же некорректно, как и утверждать, что индивид есть общая природа сама по себе, поскольку в последнем случае все индивиды будут иметь разные природы. А следовательно, ведь все те, кто замещает понятие «общей природы» понятием «частной природы», размножая ее таким образом, говорят нелепость. В этом случае, хотя аноним и не приводит данное следствие, получится нечто совсем несообразное: о частной природе монофизитов будет сказываться индивид. Это столь же нелепо, как и говорить обратное, когда об индивиде сказывается частная природа (п. 6), т. е., другими словами, «вводящий частную природу, потому что Петр или Павел есть природа, говорит нелепые вещи. Ведь если природа пребывает в них, то в обоих одна и та же» (п. 12). Аноним указывает, таким образом, что оппоненты просто дублируют понятием «частной при-

роды» как понятие «общей природы», так и имена всех без исключения индивидов этой природы. В этом месте аргументации он достигает платонической точки зрения: общая идея не может быть разделена между индивидами, соответствующими ей по имени, но не вводит стандартного для платонизма определения индивидов, в качестве причастных идеям подобий.

По существу, автор трактата сталкивается с классической проблемой перипатетического истолкования Аристотеля: каким образом можно мыслить вторую сущность, в качестве пребывающей в индивидах, и, соответственно, как соотносятся единичные суждения, например, «Петр есть человек», и эпистемическое определение сущности? Из процитированного текста видно, что анониму в рамках терминологического инструментария неоплатонических комментариев Аристотеля не удастся отчетливо выразить отношение общего, частного и индивидуального в ипостаси. Так, как уже нами отмечалось, в процитированном фрагменте он использует одно и тот же слово *ἔστι* («пребывает») и для указания на то, что общая природа реально заключена в индивидах («природа пребывает (*ἔστι*) во всех частных ипостасях, но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней»), и для опровержения возможности отождествления общей природы и индивида, как частной природы («если бы ты сказал, что в Петре пребывает (*ἔστι*) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее»). При этом всякий раз читатель вынужден обращаться к соответствующим пояснениям анонима и к неявному контексту истинного понимания им отношения общего и индивидуального, т. е. к халкидонитскому понятию о Троичных отношениях в Боге (п. 9–10) и особенно о таинстве воплощения Христа (п. 2–3, 10).

Анонимный автор использует расхожие для его времени полемические аргументы, и вполне возможно, что, воспользовавшись аргументом о гибели вида при условии смерти одного индивида этого вида, он попытался обратить оружие своих оппонентов против них самих. Однако его критика понятия «частной природы» Иоанна Филопона и тритеитов осталась двусмысленной и логически некорректной, притом что в ней все же схватывается ключевой для монофизитов тезис о различии частных природ, возникающем независимо от приобретения этими природами ипостасных свойств.

Для Филопона общее (видовые определения) действительно только в частном случае его воплощения, и именно поэтому смерть одного человека не влечет смерть всех людей. Он указывает в гл. 7 «Арбитра»:

И если умер Павел, допустимо, что никто из прочих людей в то время не умер. И когда родился Петр и приведен был к бытию, то люди, которым предстояло быть после него, еще не существовали. Итак, каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле — когда мы рассматриваем общее значение каждой природы само по себе, например природу человека, лошади, не существующую ни в каком индивидууме. В другом смысле — когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающей в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивидууму и только ему одному³⁰.

Это суждение основано на контрфактической посылке о том, что если общее и частное в природе вида тождественно и они существуют одинаковым образом, то смерть одного индивида какой-либо сущности повлечет и смерть всех остальных, или, что одно и то же, у всякого вида окажется не более одного реального экземпляра. Следом Филопон приводит данный аргумент именно в таком, связанном гипотетическим условием, виде, применяя его к христологической проблематике:

Что именно такие мысли о природах и ипостасях содержит и церковное учение, ясно из того, что мы исповедуем одну природу Отца и Сына и Святого Духа, но признаем три ипостаси, т. е. лица, из которых каждое отличается от прочих какою-либо особенностью. Что же есть единая природа Божества, как не общий смысл природы Божества, рассматриваемый сам по себе и примышлением об особенностях каждой ипостаси разделяемый? А что мы знаем и более частное определение природы, рассматривая общий смысл природы сделавшимся достоянием каждого из индивидуумов, или ипостасей, и не могущим более соответствовать другому существу общего вида, опять-таки ясно из того, что мы признаем во Христе соединение двух природ — божеской и человеческой. Ведь мы не говорим, что воплотилась общая для Святой Троицы умопостигаемая природа Божества, ибо в таком случае мы признавали бы вочеловечение и Отца, и Святого Духа. Равным образом мы не признаем, что с Богом-Словом соединилась общая природа человеческая, ибо в таком случае справедливо говорилось бы, что Слово Божие соединилось и со всеми людьми, бывшими до пришествия Слова и имеющими быть после него³¹.

³⁰ Иоанн Филопон. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.57–65 (*Kotter B. Liber de haeresibus...* S. 52); рус. пер.: Источник знания... С. 144.

³¹ Он же. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.68–84 (*Kotter B. Liber de haeresibus...* S. 52); рус. пер.: Источник знания... С. 143–144.

Итак, аноним использует тот же аргумент для критики понятия «частной природы» и в том же самом формальном смысле, что и Филопон, доказывающий необходимость данного понятия: тождество общей природы и индивида приведет к гибели всех индивидов этой природы. Разница заключается в том, что аноним пытается отстаивать точку зрения халкидонитов, и ему не хватает ресурсов перипатетической логики для того, чтобы, используя этот аргумент, придать корректный вид критике понятия «частной природы». Напротив, Иоанн Филопон последовательно придерживается перипатетической терминологии, развивая ее посредством введения понятия «частной природы», и впадает в ересь. Индивидуальные свойства ипостаси для него есть то, что отличает конкретную частную природу, т. е. частный случай порождения индивида такой-то общей природы, от другой частной природы, принадлежащей той же общей природе.

В случае воплощения Слова во Христе это означает, что рождество Христа есть соединение Божественного Слова, т. е. одной из трех частных природ единой Божественной сущности, и частной человеческой природы, мыслимое Иоанном Филопоном как возникновение единой ипостаси, в которой «частная природа» человечества Христа может слиться без индивидуальных особенностей реального Христа-человека и существовать в ней, принимая эти индивидуальные особенности. При этом различие в ипостаси Христа Божественной и человеческой частных природ является только умозрительным, а не действительным различием в существующей ипостаси, поскольку никакой частной природы или ипостаси Христа-человека прежде соединения частной человеческой природы со Словом не существовало³².

Таким образом, в случае анонимного автора трактата «Об общей природе и Троице» индивидуализация обеспечивается особенностями, которые воспринимает общая природа и становится ипостасью, а в случае Иоанна Филопона — «расщеплением» общего на «частные природы» до всякого прибавления особенностей. В п. 12 аноним, увлеченный полемикой, отрицает значимость понятия о частной природе, как бы забыв, что в п. 8 он сам выделяет способ его корректного употребления и относит к нему, как частным природам свойственные, все индивидуализирующие качества и состояния. Получается, что читателю приходится додумывать за автором, предполагая, что он различает «частную природу» в смысле совокупности особенностей и «частную природу» в смы-

³² См.: *Иоанн Филопон*. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.1–195 (*Kotter B. Liber de haeresibus...* S. 50–55); рус. пер.: *Источник знания...* С. 142–148.

сле абстрагированной от этих особенностей единичности, как это было у Иоанна Филопона, в каком из мест трактата, какое именно из этих двух значений он имеет в виду.

Вероятность знакомства анонимного автора с сочинениями Иоанна Филопона и развернувшимися вокруг них спорами подтверждается наконец, тем, что в трактате имеются следы полемики халкидонитов против троичного богословия монофизитов и Филопона (п. 9, 10). Как известно, последний, исходя из общих положений своей философии (сущность — умозрительное общее; реальна лишь частная природа, получающая бытие в ипостаси), трактовал общность ипостасей Троицы как нечто чисто интеллектуальное³³. Аноним обосновывает невозможность мыслить Троицу и при этом отрицать реальность общей, сущностной божественности в трех Лицах, не впадая в троебожие (п. 9). Далее, в заключительной части параграфа 12 он утверждает, что введение реальности, отличной от трех Божественных ипостасей, означает, что в Боге следует мыслить четверицу Божеств. Данный аргумент, возможно, направлен против Севира Антиохийского (или его последователей), который утверждал реальность Божественной сущности, но отрицал ее полное присутствие в каждой из ипостасей. Но весьма вероятно, что автор трактата опять же имеет в виду тритеизм Иоанна Филопона, который как раз отрицал реальность общего — и для Бога, и для любой другой реальности (см. сноску 15 к переводу трактата). Понятно, что аргумент анонима в случае Филопона совершенно неуместен, однако он был расхожим в халкидонитской среде. Например, к нему прибегает патриарх Константинопольский Евтихий в своем трактате «О различии природы и ипостаси» (565–577 гг.)³⁴. Также стоит отметить, что «тетрадитами» (теми, кто наделяет божественную сущность отдельным от ипостасей существованием) в VI в. называли сторонников оппонировавшего Иоанну Филопону монофизитского богослова Дамиана, который полагал, что подлинной реальностью в Троице обладает только ее сущность, в то время как ипостаси — всего лишь обособленные за счет особенностей ее проявления. К концу VI в. это имя стало применяться ко всем монофизитам вообще³⁵.

³³ См.: Lang U.-M. John Philoponus and controversies over Chalcedon... P. 9–10.

³⁴ Евтихий. О различии природы и ипостаси 3 (Ananian P. L'opuscolo di Eutichio patriarca di Costantinopoli sulla «Distinzione della natura e persona» // Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes. Publiés à l'occasion du 250e anniversaire de l'entrée des pères mekhitaristes dans l'île de Saint-Lazare (1717–1967). Vénise: St. Lazar's Press, 1969. P. 336.

³⁵ Лурье В. М. История византийской философии... С. 228.

Таким образом, на наш взгляд, автор анонимного трактата составил его в те годы, когда уже был опубликован «Арбитр» Иоанна Филопона (552) и артикулирована ересь тритеизма (557³⁶), но еще была актуальна полемика, зафиксированная в «Опровержении силлогизмов Севира» (трактат обнародован в 540–543 гг.³⁷). Скорее всего, именно концом 550-х — 560-ми гг. этот трактат и можно датировать. В последующие годы размежевание становилось все более очевидным: халкидонитское и монофизитское мировоззрения капсулизовались, став максимально непроницаемыми друг для друга и для взаимной критики. Образцом полемики, в которой уже отсутствует всякое представление о реальных монофизитах, является трактат Леонтия Иерусалимского «Против монофизитов»³⁸, составленный, вероятнее всего, много позже времени жизни Леонтия Византийского, которому долгое время приписывалось авторство этого сочинения (возможно, в конце VI — начале VII в.³⁹). Содержание его свидетельствует о том, что для Леонтия Иерусалимского уже не актуален вопрос о «частной природе»: он лишь дорабатывает, доводит до совершенства учение Леонтия Византийского об ипостаси, в которой реализуется набор сущностных и привходящих свойств индивидуализированной природы.

Трактат «Об общей природе и Троице» являет, по существу, то же самое учение, что и сочинения Леонтия Византийского «Против несториан и еutihian» и «Опровержение силлогизмов Севира», однако в кратком и упрощенном изложении. В частности, анонимный автор не различает контексты употребления понятий природы и сущности, предполагающие варианты их отождествления и различия, как это делает Леонтий Византийский, и, как уже отмечалось, отчетливо не выражает положение о пребывании общей природы в ипостаси. Отметим также, что наш трактат представляет собой любопытное свидетельство того, что вну-

³⁶ Van Roey A. La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugene (557–569) // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 16. 1985. P. 141–165.

³⁷ Evans D. *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, DC, 1970. P. 2–3.

³⁸ Grey P. (ed.) *Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Ed. and transl. by Patrick T. R. Gray. Oxford, 2006.

³⁹ Подробности полемики вокруг датировки трактата «Против монофизитов» можно почерпнуть в предисловии к изданию его русского перевода: Беневиц Г. И. Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов. Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011. С. 6–24.

тримонофизитские споры вокруг тритеизма были актуальны и для халкидонитской среды — разумеется, в тот период, когда эти два дискурса были еще друг для друга проницаемы.

ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ И ТРОИЦЕ⁴⁰⁻⁴¹

1. Когда кто-нибудь произносит: «Петр есть человек», он имеет в виду следующее: человека, бытие которого я усмотрел в Павле, Иоанне и прочих людях и абстрагировал умом в качестве общего, я созерцаю в Петре и утверждаю, что Петр есть человек. Как только человек-как-общее (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) изображается в нашем рассудке, чтобы мы познавали его отличительные особенности и очертания, мы сразу получаем возможность произнести: «Это есть человек»; то есть Петр имеет все те особенности, которыми обладают все люди⁴².

2. Вопрос о Христе: если человек-как-общее, или человечество, бестелесен, каким образом Христос — нечто бестелесное — воспринял тело? Ведь бестелесное не способно получить тело. [Ответ:] Иногда мы говорим, что нечто, существующее в качестве общего, бестелесно, а в реальности является телом. Ибо нужно знать причину, по которой мы называем существующее в качестве общего бестелесным. Она в том, что созерцаемое согласно общему понятию существует лишь в уме, а тела — это то, что имеет бытие в частных вещах. Когда я говорю, что линии вся-

⁴⁰ Перевод с греч. Т. А. Щукина. Комментарии Т. А. Щукина и О. Н. Ноговицина. Переводчик выражает признательность С. Б. Акишину, который самым активным образом помогал ему в подготовке перевода.

⁴¹ В рукописи отсутствуют название текста и какие-либо сведения о его авторе. Именование, а также разбивка на параграфы принадлежат издателю Марвену Рашеду.

⁴² Этот тезис нужно рассматривать вкупе с п. 7, где говорится о том, что от частного мы восходим к общему. Таким образом, единичные вещи познаются только благодаря тому, что в нашем уме присутствует общее, но и общее не может функционировать, если не будет спровоцировано действием, направленным на постижение единичного, т. е. действием непосредственного (очевидно, чувственного) познания предмета. Подобная гносеология, восходящая к перипатетикам, вообще характерна для школы Аммония, в частности для Иоанна Филопона (см., например: *Иоанн Филопон. Комментарий на О душе* (Hayduck M. (ed.) Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria. Berlin, 1897. P. 23.53–24.58).

кого круга, исходящие от центра к границам окружности, равны друг другу, я созерцаю его интеллектуально и бестелесно, вне зависимости от того, равен диаметр круга пяди или локтю, и, лишь когда измеряю его, вижу его размер. Точно так же, когда я говорю, что Сын Божий воспринял человечество, вижу это человечество бестелесным и общим, но когда созерцаю человечество индивидуализировавшимся, то утверждаю, что это — тело, и признаю, что это — частный человек (μερικὸν ἄνθρωπον)⁴³.

3. Говорящий, что Сын воспринял не человека-как-общее или человечество, а частного человека, подразумевает, что Он воспринял единую ипостась и является поэтому несторианином, который исповедует Христа, составленного из двух ипостасей⁴⁴. В силу этого следует говорить, что Христос воспринял человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной]

⁴³ Ср.: «...каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле — когда мы рассматриваем общее значение каждой природы само по себе, например природу человека, лошади, не существующую ни в каком индивидууме. В другом смысле — когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающей в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивидууму и только ему одному» (Иоанн Филопон. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.59–65 (Kotter B. (hg.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus*. Opera polemica. Berlin; New York, 1981. S. 52); рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 143). Рассматривая этот параграф изолированно, можно подумать, что аноним и Иоанн Филопон используют схожие логические ходы. Однако из дальнейшего текста видно, что это не так: для анонима индивидуация не предполагает возникновения частной природы, целиком отличной от общей, понятой как ее экземпляр, получивший статус действительно бытия в ипостаси.

⁴⁴ Аргумент против монофизитов-филопонистов, носящий исключительно формальный и софистический характер: если действительны только частные природы, то для такой христологии неизбежен несторианский вывод о двух ипостасях Христа. В данном аргументе аноним берет термин «частная природа» в его фиксированном значении единственной реальности индивида и делает из него прямой логический вывод без всякого учета богословского контекста употребления этого термина оппонентами. Подобные аргументы, нередкие у анонима, как правило, заключают в себе подмену понятий, когда термин, используемый оппонентами, подвергается критике либо вне контекста его употребления, либо за счет того, что ему придается дополнительное значение, отсутствующее в оригинальной формулировке.

ипостаси⁴⁵, а не ипостасью, поскольку ипостась возникла не прежде Него⁴⁶.

4. Когда ты говоришь, что Петр — человек, какого человека ты имеешь в виду: общего или частного? Ни того ни другого. Не только присущего всем и общего человека, и не только частного человека, но такого человека, который лишь в уме созерцается в качестве общего, а в Петре пребывает индивидуально⁴⁷. Вообще, если Петром зовут конкретного

⁴⁵ В данном случае «часть ипостаси» означает то, что человечество не обладает собственной ипостасностью, а обретает ее в Слове. Редкое для сохранившихся позднеантичных и раннехристианских источников словоупотребление: в относительно близком контексте толкования понятийного состава индивидуально сущего Аммоний Александрийский использует понятия «часть предмета» (Аммоний Александрийский. Комментарий на Исagogy Порфирия (Busse A. (ed.) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin, 1891. P. 29.10) и «часть подлежащего» (Аммоний Александрийский. Комментарий на Категории (Busse A. (ed.) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin, 1895. P. 46.27).

⁴⁶ Против несториан и монофизитов: человек-как-общее во Христе стал частью ипостаси, поскольку ипостась Христа возникла не прежде воплощения самого Христа. Допускается, что если предположить существование «частной природы», имеющейся только у конкретного отдельно взятого человеческого индивида, с которой соединилась ипостась Слова, то она должна предшествовать соединению и составить во Христе самостоятельную ипостась. Аргумент характерный для халкидонитской христологии в несторианских, и особенно монофизитских спорах. Например, как таковой его специально рассматривает Иоанн Филопон в «Арбитре»: Иоанн Филопон. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.179–195 (Kotter B. (hg.) *Liber de haeresibus...* S. 55); рус. пер.: Источник знания... С. 147–148. В различных контекстах данное положение полемически обсуждается Леонтием Византийским в «Опровержении силлогизмов Севира» в связи с характерным для монофизитов словоупотреблением: «Ибо где существование другого — я имею в виду человечество — прежде соединения, чтобы вы о нем учили после соединения?» (Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира 1933С; здесь и далее при ссылке на сочинения Леонтия Византийского будет использоваться пагинация издания Миня, поскольку она является более удобной и при этом воспроизводится в новейшем критическом издании (Daley B. E. (ed.) *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford, 2017)).

⁴⁷ Это место даже по построению фраз очень напоминает фрагмент из диалога Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира»: «Возражение Акефала: Слово, воспринимая человеческую природу, восприняло ее созерцаемую в виде (ἐν τῷ εἶδει) или в индивидууме (ἐν ἀτόμῳ)? — Православный: А ты что же полагаешь, одна отличается от другой? — Акефал: Конечно! Ведь одна природа созерцается во множестве, а другая в единице по числу (ἐν ἐνὶ τῷ

человека, необходимо говорить: «Петр есть этот человек» (ὁ Πέτρος ὁ ἄνθρωπος), используя артикль, а если я говорю: «Петр есть человек» (ὁ Πέτρος ἄνθρωπος), то имею в виду Петра, индивидуализировавшегося из человека-как-общего. Точно так же я говорю «человек есть животное» (ὁ ἄνθρωπος ζῷον), а не «человек есть это животное» (ὁ ἄνθρωπος τὸ ζῷον).

5. С другой стороны, утверждающий, что в Петре пребывает в чистом виде частная природа (μερικὴν φύσιν), а не индивидуализированный человек-как-общее, утверждает, что Петр и Павел не одной природы и сущности, что существует множество природ и что одно дело природа в Петре, а другое — в Павле⁴⁸. Я считаю, что человека-как-общего не увидеть вне очертания и цвета. Ведь если он не имеет формы и цвета, то он не «человек» (ἄνθρωπος), а «человек просто» (ἀπλῶς ἄνθρωπος), не Петр и не Павел.

6. И еще одна неудача подстерегает тех, кто говорит, что о Петре сказывается частный человек. Ибо если индивидуализированный человек-как-общее не сказывается о Петре, то когда Петр гибнет, гибнет его природа и все люди должны умереть, что нелепо⁴⁹.

ἀριθμῶ). — Православный: ...вопрос не в том, созерцаем ли мы природу во многом или в одном — и то и другое допустимо, — но если это она, то и то она, а не [что-то] другое. Ибо созерцание природы как чего-то, пребывающего в одном или многом, ведет к созерцанию [вещей], в которых есть многое или одно, но не делает так, чтобы природа предстала единой или множественной» (*Леонтий Византийский*. Опровержение силлогизмов Севира 1916D–1917A).

⁴⁸ Аргумент повторяется в п. 12.

⁴⁹ Здесь аноним, вполне возможно, критикует не только монофизитов, но и не вполне корректных в своей аргументации антимонафизитов. Общее не может совпадать с единичным как только общее, взятое в своем нумерически отдельном (частном) примере: при буквально понятом тождестве общего и единичного гибель второго ведет к гибели первого. Вероятно, речь может идти об учении мыслителей близких по взглядам Иоанну Кесарийскому. По тем цитатам из него, которые приводит Севир Антиохийский в трактате «Против нечестивого [пресвитера Иоанна Кесарийского] Грамматика», можно предположить, что Иоанн Кесарийский полагал, что всякий индивид выступает в качестве сущности, которая тождественна сущности вида самой по себе (см. предыдущую статью). Впрочем, данный аргумент одновременно направлен и против монофизитов-филопонистов: все представители одной природы должны погибнуть с гибелью одного, но, правда, при условии, что общей природе заранее приписано тождество с частной, отдельной для всякого представителя вида, природой. Подобный аргумент имеется у самого Иоанна Филопона, но служит доказатель-

7. Следует понимать, что в природных вещах мы познаем частное и тем самым восходим к общему. Через Петра и Павла, благодаря абстрагированию ипостасных особенностей, познаем присущего всем и общего человека. А в Троице мы познаем сперва общее Божество, а затем ипостаси. Ведь сначала люди узнали единого Бога, а затем — Отца, Сына и Святого Духа. Видя, что Божество есть единый свет, мы одной верой разделили ипостаси⁵⁰.

8. В человеке число особенностей частных природ бесконечно, например: Петр — рыбак, сын Ионы, начальник апостолов; а в человеке-как-общем число особенностей незначительно. В общем понятии «Бог» (τῆς θεός κοινῆς φύνης) бесконечное число определений, как то: благой, человеколюбивый, благоутробный, справедливый, крепкий. А ипостасных особенностей ограниченное число: Отец — нерожденный, Сын — рожденный, Святой Дух — исходящий⁵¹.

9. Как тебе кажется, что нужно ответить утверждающим бытие трех богов? Божество едино или множественно? Если множественно, то это утверждение ведет к безбожию. Если же едино, то когда ты говоришь,

ством реальности частных природ в отдельных ипостасях, им соответствующих. Аргумент повторяется в п. 12 (см. предыдущую статью и сноску 14).

⁵⁰ Не очень ясно выраженный иерархический принцип: познание Единого Бога выше познания Троицы. Более внятно этот тезис сформулирован Евлогием Александрийским, младшим современником анонима: «...поклоняемое [нами], невыразимо и непостижимо существующее [как] Единое и [как] Троица созерцаемое, [в качестве первого] постигается в богословии безотносительном и превышающем нас, [в качестве] же [второго] — в [богословии] относительном и соответствующем нам» (*Фотий*. Библиотека. Кодекс 230 (*Henry R. (éd.) Photius. Bibliothèque. Texte établi et traduit. 9 vols. Vol. 5. Paris, 1967. P. 280a.26–30*); рус. пер. Г. И. Беневица: *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневица и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневиц. Т. 2. М.; СПб., 2009. (Византийская философия. Т. 5). С. 94*).

⁵¹ Можно предположить, что аноним трактует подобное обогащение общей природы и «обеднение» ипостаси на Божественном уровне как преимущество отношений внутри Божественного бытия над отношениями внутри бытия тварного. Ближайший по времени формальный аналог такому учению в неоплатонизме дает Аммоний Александрийский, для которого, с одной стороны, человеческое мышление, восходя от земных сущностей к Божественным, отрешается от множественности ради единства, но, с другой — сущности, содержащиеся в Божественном уме, оказываются богаче, содержательнее земных (Аммоний Александрийский. Комментарий на Исагогу Порфирия (*Busse A. (ed.) Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces... P. 87.18–26*)).

что Отец есть Бог, ты имеешь в виду не то ли, что Отец в Себе содержит все Божество? А когда ты говоришь, что Сын есть Бог, разве не то имеешь в виду, что то же самое божество-как-общее содержится в Нем? А утверждающий, что Святой Дух есть Бог, разве не то имеет в виду, что то же самое Божество содержится в Нем? Если же одно и то же Божество присутствует в трех ипостасях, можно ли утверждать, что вместе Отец, Сын и Святой Дух являются тремя богами? Ведь неизбежно, что одно и то же Божество будет сказываться о трех ипостасях, и, следовательно, Отца, Сына и Святого Духа назвать тремя богами невозможно. Действительно, когда я говорю: «Отец есть Бог», я высказываю суждение об имени и его предмете. Когда же я говорю: «Сын есть Бог», не те же ли самые имя и вещь я имею в виду? И произнося: «Дух есть Бог», я говорю то же самое. Так как же можно утверждать, что вместе Отец, Сын и Святой Дух являются тремя богами? Ибо то, что сказывается о трех, едино, а единое невозможно называть тремя. Так что Бог, Бог и Бог — это не три Бога⁵². Ибо Бог есть общее трем ипостасям, единое связывающее, единое создающее, а не разделяющее общность. В Божестве единство сохраняется благодаря тому, что слава, воля и энергия едины. А в людях, благодаря их многообразному отличию друг от друга, три человека называются тремя людьми. Действительно, в случае суждений по-настоящему обратимых дело обстоит так, что одно никогда не будет более справедливым, чем другое. Например, «Адам — первый сотворенный» и «первый сотворенный — Адам», где Адам не более истинен, чем другой человек, а человек не более истинен, чем Адам.

10. Так же следует мыслить о Христе: если кто-то говорит, что человечество не едино, то есть человек-как-общее не представляет собой единства, то Христом не была воспринята наша природа⁵³. С другой сто-

⁵² Иоанн Филопон, тритеизм которого здесь, очевидно, критикуется, полагал, что единство Божества, Божественная сущность, существует только умозрительно, в то время как «божественность» божества, или Его природа, исчисляется числом три. Бог имеет одну сущность, но три природы. Иоанн Филопон различает Бога (θεός) в значении общей сущности и «трех индивидуальных богов» (τρεῖς τῖναι θεοὺς), что, конечно, оппонентами Иоанна Филопона интерпретировалось как троебожие. См., например: *Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период*. СПб., 2006. С. 221–223.

⁵³ Формальный, не учитывающий смысл, вкладываемый в соответствующие термины противоположной стороной полемики, аргумент против монофизитов, и одновременно принципиальное положение халкидонитского христианства, которое выражает смысл воплощения Христа, выступая метафизическим основанием спасения человечества и возможности обожения человеческой природы.

роны, если нет единого Божества в Отце, Сыне и Святом Духе, нет вовсе и Божества Отца, Сына и Святого Духа, но есть множество божеств, что нелепо. Есть один Бог, потому что одно Божество.

11. Почему природа не сказывается о природе? Никогда никто не говорит, что человек-как-общее есть лошадь-как-общее или бык-как-общее...



...есть человек-как-общее, но что Петр есть человек. Следует же знать, что и Божество, и человечество не существуют вне ипостасей. Но когда эти природы созерцаются каждая сама по себе, они созерцаются без ипостасей. Созерцание не противоречит существованию, поскольку Божество и человечество, будучи сами по себе мыслимыми природами, существуют вне [ипостасных] особенностей⁵⁴, то есть и вне ипостасей. Ведь если нечто мыслится само по себе с ипостасями, то очевидно, что и с особенностями, которые не выступают как подле-

Подразумевает специфическую, отличную от ипостаси, но далее не проясняемую в своем понятии автором трактата, реальность общей природы человека («нашей природы»), присутствующей во всех людях, в противоположность тем монофизитам, которые эксплицитно отрицали реальность общего, т. е. в первую очередь тритеитам, последователям Иоанна Филопона. В этом случае частная человеческая природа Христа у монофизитов, взятая автором трактата только в аспекте ее отличия от других частных природ, не заключает в себе всей человеческой природы. В параграфе 5 и 12 аноним на том же основании констатирует, что принимающие понятие «частной природы» утверждают иноприродность всех человеческих индивидов друг другу.

⁵⁴ Имеются в виду именно ипостасные особенности, которые, как далее указывает аноним, не могут мыслиться в качестве подлежащих для определения. Иными словами, они не могут полагаться в качестве сущностей, поскольку не мыслимы отдельно от «иного», т. е. этих самых сущностей, будучи их определениями.

жащие. К тому же все, что невозможно помыслить без того, что является иным для него, все приходящее, не является сущностью. Божество же существует не в отношении к чему-то, а как сверхсущественная сущность (ὑπερὸντος οὐσίας). Разумеется, его можно мыслить и само по себе, и не в числе прочего.

12. Утверждающим, будто существует частная природа, мы скажем, что природа человечества, которая в Петре, — либо та же, что и в Павле, либо отличается. Если отличается, то Петр и Павел будут разноприродными, а если одна и та же, то если Петр погибнет, не погибнет та природа, что в нем пребывает (λοιπὸν ἀποθνῆσκοντος Πέτρου ἢ ἐν αὐτῷ φύσις οὐκ ἀπέθανεν). Так и знай, что у Петра и Павла одна и та же природа, а значит, если Петр погибнет, природа, которая пребывает в нем, не погибнет (καὶ ἀποθνῆσκοντος Πέτρου, ἢ φύσις ἢ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀποθνῆσκει)⁵⁵. Ибо то человечество, что в нем пребывает, воспримет особенности (ἢ γὰρ ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότης τὰ ἰδιώματα δέξεται), и не природой называется, а ипостасью. Ведь природа — имя присущего всем и общего. Следует знать, что природа пребывает (ἐστί) во всех частных ипостасях (μερικάς ὑποστάσεσι), но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней. Ведь мы не говорим, что человек-как-общее — это Петр, Павел или Иоанн. Действительно, если бы ты сказал, что в Петре пребывает (ἐστί) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее, что нелепо. Тем самым вводящий частную природу, потому что Петр или Павел есть природа, говорит нелепые вещи. Ведь если природа пребывает (ἐστί) в них, то в обоих одна и та же.

⁵⁵ Вероятно, автор трактата в данном месте попытался модифицировать аргумент Иоанна Филопона, высказанный в «Арбитре», где тот, в отличие от анонима, иллюстрирует им реальность частной природы в ипостаси в противоположность к только интеллектуальному бытию общей: «...эта общая природа, например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, существуя в каждом из индивидуумов, становится уже его собственной природой и не есть у него общая с кем-либо другим... Ибо разумное смертное живое существо во мне не есть общее ни с кем другим. Когда страдает, например, какой-либо человек, или бык, или лошадь, то, конечно, возможно, чтобы однородные с ним индивидуумы оставались бесстрастными. И если умер Павел, допустимо, что никто из прочих людей в то время не умер. И когда родился Петр и приведен был к бытию, то люди, которым предстояло быть после него, еще не существовали» (Иоанн Филопон. Арбитр 7. Фрагмент у Иоанна Дамаскина: Иоанн Дамаскин. О ересях 83.52–59 (Kotter B. Liber de haeresibus... S. 52, рус. пер.: Источник знания... С. 143)). См. статью.

Вводящий различие природ утверждает, что Петр и Павел иноприродны [друг другу], и исповедует число человеческих природ бесконечным, что нелепо. Поэтому не следует говорить применительно к Божеству, что если природная единица, или Божество, отличается от троицы ипостасей, то природная единица и троица ипостасей составляют четверицу⁵⁶. Поэтому природой наполняется каждая из ипостасей, но вещь с вещью, которой наполняется, не сочисляется. Так же как этого не происходит со статуей и бронзой, ведь двое есть одно.

⁵⁶ Возможно, полемизируя с тритеизмом, аноним имеет в виду не учение Иоанна Филопона, а аутентичное севирианство, которое не отрицает реальности единой Божественной сущности, но в то же время не признает того, что вся Божественная сущность присутствует в каждой из Божественных ипостасей: «Поскольку Бог Слово есть то, что является общим, Он причаствует сущности и есть совершенный Бог, но не Сам Он есть то, что является общим, целой сущностью и божественностью, которые охватывают три ипостаси» (*Севир Антиохийский. Против нечестивого Грамматика II.17 (Lebon I. (ed.) Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt. Louvain, 1938. P. 127)*). В этом отрывке перед нами манифестация *quartum quid* в сравнении с тремя ипостасями, т. е. как раз того, против чего полемизирует наш анонимный богослов. Впрочем, аргумент о «божественной четверице» был расхожим в полемике против Иоанна Филопона и вообще против монофизитства (см. предыдущую статью).

ТОЖДЕСТВО В РАЗЛИЧИИ: СУЩНОСТЬ И ПРИРОДА У ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

1. Система Краусмюллера и ее недостатки

В своей чрезвычайно содержательной статье Дирк Краусмюллер¹ представляет Леонтия Византийского создателем нового учения о «механизме» индивидуации общей человеческой природы в ипостаси Иисуса Христа. Богослов, по его мнению, считает, что единичность включает в себя три элемента: (1) «unqualified substrate», который Краусмюллер отождествляет с тем, что Леонтий Византийский называет ἐνυπόστατον, (2) «set of substantial idioms», которые при соединении с unqualified substrate образуют «бытие», сущность или природу, формируют универсалию в смысле возможности существовать во многих вещах в качестве вида, и (3) «set of hypostatic idioms, that characterises it as an individual», т. е. формируют ипостась и являются ею. Краусмюллер полагает, что данная модель была сформулирована под влиянием аристотелевской логики, где first substance выступает носителем существенных и присущественных свойств, которые вне first substance не существуют. Леонтий Византийский, считает исследователь, усложнил аристотелевскую модель: его ἐνυπόστατον соотносится с αἰδιυπόστατον Аристотеля как сущность и обособленные от нее substantial idioms, является «более чистой» или более глубокой формой индивидуального бытия, чем first substance.

После исследования Краусмюллера можно смело говорить, что трехчастная модель индивидуации, описанная Ричардом Кроссом для «Опровержения силлогизмов Севира»², в полной мере присутствует

¹ Krausmuller D. Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos* // *Vigiliae Christianae*. 65. 2011. P. 484–513.

² Кросс называет то, что Леонтий Византийский противопоставляет частным природам монофизитов, «индивидуальными природами». По мнению исследователя, «an individual nature is a universal nature considered along with a (unique) collection of universal accidents. Contrast the case of particular natures, which are the instances of a universal in abstraction from their accidents» (Cross R. Individual Na-

уже в «Против несториан и еutihиан», и потому «Опровержение силлогизмов Севира» дает не радикально новое учение по сравнению с трактатом «Против несториан и еutihиан», а лишь уточнение, необходимость которого была обусловлена полемикой с монофизитами (либо монофизитствующими в халкидонитском лагере). Нам, однако, представляется, что в концепции Краусмюллера присутствуют два проблемных момента, которые, впрочем, касаются не самой структуры, а характеристики ее элементов.

Во-первых, исследователь подчеркивает, что *unqualified substrate* — это то, что «*complements common nature in concrete beings and gives it reality*», т. е. общая природа в чистом виде выносится за пределы бытия-в-единичности и может присутствовать в ней только благодаря *unqualified substrate*. На мой взгляд, это спорное утверждение. Во-первых, никакой эксплицитной характеристики *ἐνυπόστατον* как частной реальности в «Против несториан и еutihиан» не содержится, и речь идет скорее о полной противоположности финальной стадии индивидуации, т. е. единичности или ипостаси. Прочитируем слова, на разборе которых по большей части базируется Краусмюллер:

...ипостась показывает единичность, а воипостазированное — сущность. Ипостась определяет лицо характеризующими идиомами, а воипостазированное показывает, что оно не является привходящим, которое в ином имеет бытие, и не созерцается в самом себе. Все вот такие качества, называемые сущностными и присущностными, из которых ни одно не является сущностью, то есть существующей вещью, но всегда подле сущности созерцаются как цвет в теле и знание в душе... Безипостасной же природы, то есть сущности, вовсе не существует. Ведь природа не ипостась, поскольку нет обратимости. Ипостась — это еще и природа, а природа никак не ипостась. Ибо природа воспринимает логос бытия, а ипостась логос самостоятельного бытия. Природа обладает логосом вида, а ипостась — логосом конкретной вещи. И природа показывает характеры общей вещи, а ипостась отделяет от общего частное³.

tures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies*. 10. 2002. P. 252). Таким образом, с точки зрения Кросса, Леонтий выделяет три составляющие ипостаси: (1) общая природа, (2) индивидуальная природа, (3) бытие ипостасью.

³ 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 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 οὐδέτερα ἐστὶν οὐσία τουτέστι πρᾶγμα ὕφεστὼς ἀλλὰ ὃ ἀεὶ περὶ τὴν οὐσίαν θεωρεῖται ὡς χρῶμα ἐν

Воипостазированное соответствует сущности так же, как единичность ипостаси. И так же, как ипостась завершает индивидуацию путем присоединения к сущности характеризующих идиом, воипостазированное «отказывается» от того, что составляет не только индивидуальность, но и определение, окачествование природы.

Во-вторых, если, сообразно реконструкции Краусмюллера, природа или сущность у Леонтия Византийского являются чем-то общим и характеризуются *substantial idioms*, то логично предположить, что, лишившись их, они будут соответствовать более общей реальности, чем они сами. Вся «индивидуальность» *unqualified substrate* будет заключаться, таким образом, в необходимости бытия-в-единичности. И в таком случае *unqualified substrate* будет соответствовать не более глубокому уровню *first substance* Аристотеля, а его *second substance*, абстрагированной от сущностных и присущностных качеств. В «Опровержении силлогизмов Севира» Леонтий Византийский отождествляет «голую» природу или вид с природой, уже «дополненной» акциденциями⁴. Тем самым в рамках логики Леонтия Византийского вообще некорректно вести речь об индивидуальности, существующей за пределами реального бытия в ипостаси: общая природа сохраняет свое самотождество вне зависимости от того, соединена она с акциденциями или нет. Таким образом, *ἐνυπόστατος* можно интерпретировать только как один из модусов бытия самотождественной общей природы.

Второй проблемный момент — отождествление ипостасного бытия и *set of hypostatic idioms*. В процитированном выше отрывке⁵ они соотносятся с ипостасью так же, как сущностные и присущностные качества с сущностью (и *ἐνυπόστατος*), и, возможно, так же, как сущность, обладает бытием, которое не сводится к качествам, ипостась обладает бытием, которое не сводится к *hypostatic idioms* и, следовательно, возни-

σώματι καὶ ὡς ἐπιστήμη ἐν ψυχῇ ... ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις τοῦτέστιν οὐσία οὐκ ἂν εἴη ποτέ· οὐ μὴν ἡ φύσις ὑπόστασις ὅτι μὴδὲ ἀντιστρέφει· ἡ μὲν γὰρ ὑπόστασις καὶ φύσις, ἡ δὲ φύσις οὐκέτι καὶ ὑπόστασις· ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται ἡ δὲ ὑπόστασις τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι· καὶ ἡ μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστι δηλωτική· καὶ ἡ μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ, ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται (Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1277C–1280A; здесь и далее при ссылке на сочинения Леонтия Византийского будет использоваться пагинация издания Миня, поскольку она является более удобной и при этом воспроизводится в новейшем критическом издании (Daley B. E. *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford, 2017)).

⁴ Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира 1917B.

⁵ Он же. Против несториан и евтихиан 1277D.

кает не только благодаря присоединению их. На это указывает и определение ипостаси, которое дано ниже: «...это либо то, что тождественно по природе, но различается по числу; либо то, что состоит из различных природ, но имеет в своем существовании общение природ друг в друге»⁶. В этом определении характеризующие идиомы вообще не играют никакой роли и ключевым свойством ипостаси оказывается чистая инаковость по отношению к другой ипостаси. Действительно, ипостась становится ипостасью благодаря «логосу самостоятельного бытия»⁷. В «Против несториан и евтихиан» это, впрочем, прописано недостаточно четко и «логос самостоятельного бытия» эксплицитно не описывается как нечто отличное от набора ипостасных акциденций. Зато это сделано в «Опровержении силлогизмов Севира», где Леонтий Византийский сперва противопоставляет частную природу, тождественную виду, и ипостась, а затем демонстрирует, как это работает в христологии, где личные особенности Иисуса Христа только лишь отделяют его от других индивидуумов человеческого вида, в то время как ипостасное бытие Он получает в ипостаси Слова⁸.

Поскольку сама идея многоступенчатой индивидуации мне представляется верной, а неверными только некоторые элементы, я бы хотел предложить несколько иную схему, основанную в случае трактата «Против несториан и евтихиан» на различении понятий сущности и природы.

2. Сущность и природа

Леонтий Византийский, при всех оговорках, стремится использовать терминологический аппарат каппадокийского триадологического богословия применительно к христологии и отвергает выдвигаемый монофизитами тезис о том, что новая предметная реальность требует новой терминологии: Мыслитель настаивает на универсальности терминологического аппарата⁹. Базовой для него является оппозиция «природы» (φύσις) и «ипостаси» (ὑπόστασις), а в качестве терминов-двойников к ним выступают соответственно «сущность» (οὐσία) и «лицо» (πρόσωπον), о чем Леонтий Византийский заявляет в самом начале трактата «Против несториан и евтихиан»¹⁰: «Я позволил себе изложить и объяснить поня-

⁶ Там же. 1280AB.

⁷ Там же. 1280A.

⁸ Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира 1917CD.

⁹ Там же. 1921D — 1924A.

¹⁰ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1273A.

тие ипостаси и сущности, или лица и природы (ведь это одно и то же, и в обоих случаях [сказывается] об одном и том же), двояко запутанное и затемненное нынешними мудрецами»), и неоднократно повторяет в дальнейшем («...Если не существует плоти, лишенной сущности, т. е. не имеющей природы...»¹¹; «...Не имеющей ипостаси природы, т. е. сущности...»¹²; «...Лицо, ипостась, индивидуум, подлежащее... я не различаю...»¹³).

Однако нельзя игнорировать, что в текстах Леонтия Византийского присутствует и несинонимичное использование данных терминов. На это указывают уже первые страницы «Против несториан и евтихиан»: «Что скажете об этой плоти [Христа]? Обладает ли она сущностью, или природой, или частью природы?.. Существует ли плоть, не обладающая сущностью или не имеющая части в природе?.. Если существует плоть, не обладающая сущностью или пребывающая вне природы, укажите, будучи чем и каким образом она существует, и мы будем удовлетворены... Итак, если не существует плоти, лишенной сущности, то есть не имеющей природы, и природы не воипостазированной тоже не бывает, то следовательно, не будет и не воипостазированной плоти»¹⁴.

В этом отрывке «сущность» и «природа», очевидно, употребляются в максимально близком смысле, однако они не синонимичны. Можно предположить, что их различие обусловлено полемическими целями трактата и что оно актуально для тех, против кого трактат направлен. И действительно, в логической системе Севира Антиохийского различие сущности и природы играло огромную роль: в отличие от Юлиана Галикарнасского, он считал, что «божество Слова Единородного и человечество, которое с ним ипостасно соединено, не являются одной и той же сущностью» и что «по соединении сохраняется различие между божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу... но при разности в сущности, с удержанием качественных особенностей»¹⁵. Сущность в системе Севира вполне соответствует «второй сущности» Аристотеля, т. е. является общей реальностью, видом, которая присутствует во всех единичностях вида. Природа же — это инди-

¹¹ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан. 1277В.

¹² Там же. 1280А.

¹³ Там же. 1305С.

¹⁴ Там же. 1277АВ.

¹⁵ Сефир Антиохийский. Против апологии Юлиана 21 (*Severe d'Antioche. La polémique antijulianiste*. Éd. R. Hespel. II В. (CSCO, 301–302; Syr 126–127). Louvain, 1969).

видуальность, обособленная в рамках этого вида, но не получившая ипостасного (реального) бытия. Сущность и природа нетождественны.

Конечно, подобная логика для Леонтия Византийского была неприемлема: он недвусмысленно говорит о сущности и природе как общих реальностях. Однако можно предположить, что их различение мыслилось именно в рамках парадигмы «от безусловно общего к индивидуализированному общему». И действительно, сущность и природа тождественны в том отношении, что причастие к ним означает причастие к бытию как таковому («Если существует плоть, не обладающая сущностью или пребывающая вне природы, укажите, будучи чем и каким образом она существует, и мы будем удовлетворены»¹⁶). И сущность и природа имеют чисто логическое измерение, выступая в качестве универсалий («...Ничто из того, что причисляется к одному и тому же виду, не является иносущным...»¹⁷; «Природа обладает смыслом вида (τοῦ εἶδους λόγος), а ипостась показывает нечто [индивидуальное] (ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστιν δηλωτική). Природа показывает характер общей вещи, а ипостась отделяет от общего свое»¹⁸). Однако и сущность, и природа получают бытие лишь в индивидууме. Индивидуум, в котором осуществляется та же сущность, что и в другом индивидууме, называется «единосущным» (ὁμοούσιος) («вещи единой природы по преимуществу называются единосущными и логос их бытия является общим»¹⁹). Поскольку не бывает сущности и природы вне индивидуума, сущности и природы нет и без качеств («[вещи разных природ] общаются по бытию не как дополняющие сущность друг друга, что можно наблюдать в сущностях и в тех вещах, что существенно сказываются о них (они называются качествами), но как различные по природе и сущности, которая созерцается не сама по себе, но вместе с составленным и соединенным с ней»²⁰), которые позволяют сущности и природе выступать в качестве универсалий.

Различие между сущностью и природой связано, однако, с тем, в каких отношениях находятся они по отношению к качествам. Леонтий Византийский акцентирует внимание на том, что сущность, при всем том, что она не созерцается без качеств, все-таки имеет самостоятельное от них бытие: «...качества (ποιότητες)... называются сущностными и присущностными, из которых ни одно не является сущностью, т. е.

¹⁶ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1277AB.

¹⁷ Там же. 1292A.

¹⁸ Там же. 1280A.

¹⁹ Там же. 1280A; ср. 1276D, 1277B.

²⁰ Там же. 1280B.

реальной вещью, но всегда созерцается подле сущности, как цвет в теле или знание в душе»²¹. Мы склонны соглашаться с Краусмюллером в том отношении, что природа является носительницей set of substantial idioms. Действительно, Леонтий Византийский недвусмысленно указывает на то, что природа отличается от ипостаси только тем, что не имеет «логоса самостоятельного бытия», а значит, всегда является носительницей substantial idioms²².

Таким образом, в рамках логической системы Леонтия Византийского, природе принадлежит все, что свойственно индивидууму, кроме бытия индивидуумом, но того же нельзя сказать о сущности (в значении общего), т. е. Леонтий Византийский не дифференцирует природу и природные особенности, тогда как он делает это в случае сущности и ее качеств — существенных и присущностных. Тем самым, поскольку сущность и природа являются умозрительным бытием, которое не имеет никакого существования, отличного от реального, и поэтому в логическом отношении рассматриваются как общее для единичного, они являются тождественными, на чем настаивает Леонтий Византийский. Они различаются не сами по себе, а по отношению к тому, что их индивидуализирует: «сущность» есть бытие вещи до всех ее качественных определений, в то время как «природа» есть то, что берется вместе со всеми этими определениями.

3. Особый случай: душа как οὐσία λογική

Особым случаем словоупотребления термина οὐσία является использование его применительно к душе. Например, о ней говорится: «...разумные сущности могут возрастать и умаляться в добродетели»²³, хотя становление и пространственно-временные характеристики не определяют вещь, т. е. не относятся к ее сущности²⁴. Сущностью может называться и сама душа²⁵, и ее разумная составляющая (οὐσία λογική) в противовес тому или иному качеству, например качеству бестелесности²⁶.

Можно предположить, что в данном случае идет речь о философском билингвизме Леонтия Византийского. Ведь как показал кардинал Гриль-

²¹ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан. 1277D.

²² Там же. 1280A.

²³ Там же. 1284A.

²⁴ Там же. 1281D.

²⁵ Там же. 1281B.

²⁶ Там же. 1296C.

майер, в терминологическом оформлении данной модели Леонтий Византийский следует неоплатонику Порфирию, хотя, вероятно, не напрямую, а через Немесия Эмесского²⁷. В частности, у античного мыслителя он заимствует базовые определения души как «сущности» (οὐσία), обладающей бытием бестелесным (ἄσώματον), самодвижным (αὐτοκίνητον), бессмертным (ἄθάνατον) и негибнущим (ἀνώλεθρον)²⁸, причем обладающим и после соединения с телом, «поскольку ни в той ни в другой [сущностях, т. е. сущностях души и тела] особенности (ιδιώματα) не смешиваются»²⁹. Такое понимание души необходимо Леонтию Византийскому, чтобы продемонстрировать неизменяемость Слова и человеческой природы после соединения.

С другой стороны, в рамках предложенной нами логики, душа, как и любая другая сущность, не созерцается вне природных и ипостасных определений, однако обладает самостоятельным от этих определений бытием. Такова интерпретация души со времен Аристотеля: «Душа необходимо есть сущность в смысле формы естественного тела, обладающего в возможности жизнью. Сущность же есть энтелехия; стало быть, душа есть энтелехия такого тела»³⁰. Другое дело, что Леонтий Византийский использует аристотелевский концепт, уже обогащенный платоническими и, возможно, оригенистическими³¹ коннотациями.

4. Соединение по природе и соединение по сущности

Наиболее яркой иллюстрацией того, что для Леонтия Византийского сущность и природа не тождественны, является сосуществование в его терминологической системе выражений «общение по природе» (κοινωνία κατὰ τὴν φύσιν) и «соединение по сущности» (καθ' οὐσίαν ἐνωσις), имеющих совершенно различный смысл.

«Общение по природе», которым обладают индивидуумы по отношению к виду, Леонтий Византийский противопоставляет «общению

²⁷ Grillmeier A. Die anthropologisch-christologische Sprache des Leontius von Byzanz und ihre Beziehung zu den Σύμμικτα ζητήματα des Neuplatonikers Porphyrius // Eisenberger H. (Hg.) FS für Hadwig Hörner zum 60. Geburtstag. Heidelberg, 1990. S. 61–72.

²⁸ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1281В.

²⁹ Там же. 1281А.

³⁰ Аристотель. О душе 412а 20–24.

³¹ Krausmüller D. Origenism in the Sixth Century: Leontius of Byzantium on the Pre-Existence of the Soul // Journal for Late Antique Religion and Culture. 8. 2014. P. 46–67.

по именованию» (κοινωνία κατὰ τὴν κλήσιν), которым обладают общие вещи по отношению к частным вещам³², т. е. «общение по природе» имеет коннотацию реального, выраженного в осуществлении в единичности сущностных (или природных) особенностей, общения, которое отличается от общения номинального. При этом Леонтий Византийский выдвигает три возможности, когда можно говорить о природном единстве (καθ' οὗς μία φύσις λέγεται τὸ λεγόμενον): единство самого вида, единство индивидуумов внутри вида и единство иновидных реальностей, которое дает *tertium quid*, некий третий вид³³. Можно было бы предположить, что μία φύσις в смысле единства вида является голой логической абстракцией, но это противоречит общему определению природы, которое дано выше³⁴, и не предполагает абстрагирования природы от сущностных особенностей, а во-вторых, μία φύσις в таком случае не могла бы противостоять единству по именованию. Таким образом, причастие природе всегда предполагает либо потенциальное, либо актуальное распределение сущностных особенностей по единичностям и никогда не указывает на абстрактное общее.

«По сущности, существенным и ἐνυπόστατος соединением» (ἡ καθ' οὐσίαν τε καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος ἔνωσις)³⁵ (в этом же смысле он, видимо, говорит, что Слово соединилось с телом «по самой сущности» (αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ)³⁶) Леонтий Византийский называет соединение Божественной и человеческой природ в Иисусе Христе, что само по себе означает, что сущность не вполне тождественна тому, что приходит в непосредственное соприкосновение.

Однако «соединение по сущности» — это не обязательно соединение, в результате которого природы (качественные определенности) не изменяют своего бытия, хотя именно такое соединение Леонтий Византийский считает свойственным Боговоплощению. Он полагает, что «из того, что существует существенно и соединяется по сущности, одно даже в соединении сохраняет свой особенный логос существования, а другое смешивает его и совершенно уничтожает, так что крайние <свойства> соединяемых устраняются»³⁷.

³² Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1289D–1292A.

³³ Там же. 1292BC.

³⁴ Там же. 1280A.

³⁵ Там же. 1300A.

³⁶ Там же. 1281A.

³⁷ Там же. 1304B.

Сущностное соединение в «Против несториан и евтихиан» отличается от соединения «по действию» (καθ' ἐνέργειαν), соединения «по произволению» (κατὰ γνῶμην)³⁸ (= καθ' εὐδοκίαν³⁹) тем, что «связывает вещи и приводит их к тождеству» (τὰ πράγματα συνδέουσα καὶ εἰς ταὐτὸν ἄγουσα)⁴⁰. Тем самым функция сущности заключается в том, чтобы формировать связь между вещами до всякого сообщения им конкретных свойств. Но не какую угодно связь, а только ту, что сообщает вещам тождество, т. е. определенность к бытию-в-единичности, опять-таки именно тождество вообще, лишенное пока качественных определений.

Леонтий Византийский полагает, что любое соединение, отличное от соединения по сущности, является не «соединением вещей», а «соединением достоинства» (οὐ πραγμάτων ἔνωσις ἢ τῆς ἀξίας ἔνωσις)⁴¹. ἀξία — это термин, которым пользовались оппоненты Леонтия Византийского, несториане⁴² или, как предполагает Дэвид Эванс⁴³, представители той

³⁸ Там же. 1297D.

³⁹ Там же. 1300B.

⁴⁰ Там же. 1300C.

⁴¹ Там же. 1300D.

⁴² См.: «Бог Слово прежде вочеловечивания был Сыном и Богом и сосуществующим Отцу, но в последние времена воспринял образ раба. Но будучи и называясь прежде этого Сыном, Он, после восприятия не мог называться разделенным Сыном, чтобы нам двух Сынов не утвердить в качестве догмата. И поскольку соединение происходит с этим в начале сущим, присоединяемым к самому [человечеству] Сыном, невозможно по достоинству (ἀξίωμα) сыновства воспринять разделение. По достоинству, подчеркиваю, сыновства, а не по природе» (*Loofs F.* (hg.) *Nestoriana: die Fragmente des Nestorius*. Halle a.S, 1905. S. 275: 1–9).

⁴³ В «Против несториан и евтихиан», в пассаже, содержащем критику концепции соединения «по достоинству» (Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан. 1300B–1301C), Леонтий Византийский, как считает исследователь, в том числе полемизирует с христологией Дионисия Ареопагита, изложенной в *О божественных именах* II, 6, а также в III и IV посланиях. Эти тексты, полагает Эванс, были важны для оригенистов, поскольку концепция предсуществующего Христа сближала автора корпуса с Евагрием Понтийским. Однако Эванс напоминает, что палестинские оригенисты не были едины: более радикальные — исохристы — считали, что после воскресения умы праведников будут равны Христу, в то время как протоктисты полагали, будто Христос онтологически первенствует над другими душами и всеми сотворенными вещами, являясь результатом первого творения, и поскольку тем самым Он фактически становится четвертой ипостасью, протоктистов называли также «тетрадитами» (ср.: *Grillmeier A.* *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2/3. New York; Oxford, 2013. P. 80). Леонтий Византийский, с точки зрения Эванса, принадлежал к протоктистам, а его

или иной оригенистической партии, которые «сливают достоинства в одно достоинство и... разделяют сущности»⁴⁴, т. е., с одной стороны, утверждают, что вещи могут прийти к единству при качественной определенности, но при этом принадлежать к различным видам. Однако в рамках логической системы Леонтия данное понятие обозначает любую форму реальности и обособленности вещи, которая при соединении с вещью другой сущности или природы (в данном контексте они употребляются синонимично) уже не способна сохранить свою идентичность, но превращается в *tertium quid*. Ведь соединение достоинств предполагает и соединение природ, т. е. набора качеств, которые за ними стоят, причем после соединения (1) и природы и достоинства смешиваются, (2) а степень смешения обратно пропорциональна различию в достоинстве⁴⁵, и чем большую самостоятельность получает вещь до соединения, тем плачевнее для нее результат соединения — она будет разрушена. Таким образом, «соединение достоинства» не является соединением вещей в том смысле, что не позволяет качественной определенности сохраниться после соединения. Леонтий резонно замечает, что в противном случае, если бы качественные определенности входили в состав «новой» вещи, такое соединение ничем не отличалось бы от соединения с Богом любого другого святого. В таком случае каждого святого нужно было бы исповедовать тождественным Божественной сущности, но имеющим две природы⁴⁶. То есть, с одной стороны, смешение достоинств привело бы к смешению сущностей (почему Леонтий называет новообразовавшуюся сущность Божественной — не вполне ясно), но качественная определенность каждого святого не смешивалась бы с качественной определенностью Слова.

Грильмайер полагает, что «соединение по сущности» — это соединение «from 'essence' to 'essence', without mediation of the spiritual or corporeal potencies, as these would be proper to the divinity and humanity respectively (thus not through knowledge, will or senses), but through the koinonia of the substances»⁴⁷. Мы бы усилили это определение. По нашему мнению,

оппонентами были оригенисты-исохристы, которые как раз и опирались на Днионисия Ареопагита (*Evans D. Leontius of Byzantium and Dionysius the Areopagite // Byzantine Studies*. 7. 1980. P. 1–34).

⁴⁴ Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан 1300С.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же. 1300D.

⁴⁷ Grillmeier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/2. London; Louisville, KY, 1995. P. 209.

«соединение по сущности» — это такое соединение, при котором сущность получает качественное определение только вместе с получением ипостасного бытия, но никак не до него. То есть если единство природы обозначает единство универсалии, то есть качественно определенного общего, то сущностное единство предполагает соединение реальностей абстрагированных от качеств и получающих очакование в ипостаси.

5. Уточнение позиции: «частная природа»

«Опровержения силлогизмов Севира»

Позиция Леонтия Византийского, изложенная в более позднем трактате «Опровержение силлогизмов Севира», заключается в том, что в ипостаси Слова пришли в соединение общие природы Божества и человечества, индивидуализированные посредством отличительных характеристик. Богослов говорит о том, что своими ипостасными особенностями, которые, с его точки зрения, есть нечто общее («...в случае с белым и выбеленным те вещи, в которых созерцается белизна, суть и одно и многое»⁴⁸) и принадлежат природе ровно так же, как они принадлежат ипостаси, Христос отличается как от Отца, так и от своей Матери и прочих людей («...Само Слово определяющими свойствами отделилось от общего Божества, как Сын и Слово, — не теми, что отделилось от человечества самого по себе, но одними от Отца и Духа, а другими — от Матери и людей»⁴⁹). По соединению каждая из природ сохраняет эти отличительные свойства, благодаря чему становится возможным единство, в котором индивидуализированная природа, во-первых, получает реальное бытие в ипостаси Иисуса Христа и, во-вторых, становится единосущной с другими индивидуумами этой же общности («С помощью определяющих свойств крайних природ Он воспринимает общение и соединение с Самим Собой, единосущием крайних природ и иносущием частей соединяясь и различаясь, и противоположно производя различие крайними природами. Действительно, в них тождество сущности соединяет, а инаковость ипостаси разделяет. Поэтому инаковость сущности разделяет, а тождество ипостаси соединяет»⁵⁰).

Таким образом, возникает иная по сравнению с «Против несториан и евтихиан» терминологическая схема: (1) природа или сущность в значении вида, универсалия, которая в данном контексте не распадается

⁴⁸ Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира 1917А.

⁴⁹ Там же. 1917СD.

⁵⁰ Там же. 1917D.

на «чистую» (сущность) и окачественную (природу); (2) индивидуальная природа, которая помимо природных качеств включает в себя еще и ипостасные; (3) собственно ипостась, которая дает бытие всей описанной конструкции. Легко увидеть, что при таком раскладе Леонтию Византийскому уже нет нужды различать сущность и природу. Природа обладает теми же особенностями (τὰ τὴν φύσιν χαρακτηρίζοντα), что и сущность, эти особенности составляют сущность⁵¹.

В «Против несториан и евтихиан», на что обратил внимание Краусмюллер, понадобилось различие лишнего качеств субстрата и окачественной природы. И это, в частности, помогло в критике монофизитского учения о том, что Божественные и человеческие свойства ипостаси Иисуса Христа не распределяются по природам, т. е. их двойственность не ведет к двойственности природ⁵² и, следовательно, частная человеческая природа, входящая в соединение, в свою очередь мыслится независимо от своих свойств. Леонтий настаивает, что качества «привязаны» к природе и именно потому, что она не частная, а общая, но окачественная, она выступает в качестве универсалии для единичности. Специфика «Опровержения силлогизмов Севира» по сравнению с «Против несториан и евтихиан» заключается в том, что Леонтию Византийскому нужно обосновывать уже не общий характер природы в противовес индивидуальной природе монофизитов и ипостаси несториан, обладающей самостоятельным бытием, а, наоборот, специфическую (отличную от монофизитской) индивидуальность тех природ, которые пришли в соединение в ипостаси Иисуса Христа. Именно поэтому пришлось сделать акцент не на соотношении «чистого» вида и его окачественной формы, а на соотношении окачественной природы, универсалии, и универсалии, соединенной с ипостасными свойствами.

⁵¹ Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира. 1945В.

⁵² См.: «Мы также обязаны признать свойства природ, из которых происходит Эммануил. Мы называем их частностями. Это есть то, что заключается в различии природного качества... а не то, что заключается в независимых частях, в результате чего подразумеваются природы, имеющие независимое существование» (Сефир Антиохийский. Первое послание к Сергию (Lebon J. (ed.) Seueri Antiocheni orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. (CSCO 119). Louvain, 1949. P. 59).

ИЕРАРХИЯ В ТЕРМИНАХ: РАЗЛИЧИЕ МЕЖДУ СУЩНОСТЬЮ И ПРИРОДОЙ В СОЧИНЕНИЯХ МИХАИЛА ПСЕЛЛА

Целью данной статьи является демонстрация того, каким образом византийский энциклопедист XI в. Михаил Пселл воспринимал и интерпретировал конвенциональное для поздневизантийской традиции отождествление понятий «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία)¹.

Иоанн Дамаскин, чей «Источник знания» в послеиконоборческий период, наряду с «Путеводителем» Анастасия Синаита, репрезентировал богословско-философскую традицию в Византии, формулируя логический инструментарий для догматики, выдвинул сущность в качестве универсального понятия для обозначения любого «общего» — как относящегося к Божеству, так и к тварному миру². Так, в 4-й главе своей «Диалектики»³ он говорит: «Сущность есть нечто самое важное (τὸ κυριώτερον), так как она имеет существование (ὑπαρξίην) в себе самой, а не в другом...»⁴; «Сущность есть вещь самосущая (πρᾶγμα

¹ Насколько нам известно, так вопрос исследователями ранее не ставился. Небольшой обзор релевантной философской терминологии Михаила Пселла дает Г. Карахалиос (*Karahalios G. The philosophical trilogy of Michael Psellos God — Cosmos — Man. Diss. Heidelberg, 1970. P. 70–77*). Фундаментальный труд *Echevarría A. de C. La Teoría Platónica de las Ideas en Bizancio (Siglos V–XI): Principios, Desarrollo e Inversión Final de la Ontología Clásica. Diss. Madrid, 2010* дает представление и о системе Михаила Пселла в целом (P. 445–560) и разбирает отдельные ключевые для нашей темы тексты: «Синописис десяти категорий» (P. 530–537) и толкование на слова «Сущность есть самосущая вещь» (P. 546–552).

² См. новейший (небольшой, но содержательный) обзор: *Zhyrkova A. John of Damascus' Philosophy of the Individual and the Theology of Icons // Kaldellis A., Siniosoglou N. (eds.). Cambridge Intellectual history of Byzantium. Cambridge, 2017. P. 435–441*; также *Echevarría A. de C. La Teoría Platónica... P. 288–302*.

³ Здесь и далее мы цитируем пространную версию «Диалектики»; за основу взят перевод: *Иоанн Дамаскин. Источник знания. М., 2002. С. 53–122*, однако с существенной коррекцией в сторону большего буквализма.

⁴ *Иоанн Дамаскин. Диалектика 4, 6–10 (Kotter B. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). (PTS 7). Berlin, New York, 1969).*

αὐθύπαρκτον) и не нуждающаяся для существования в другой»⁵ и ниже отмечает, что «сущностью, стало быть, является Бог и всякое творение (πᾶν κτίσμα), хотя Бог есть и “пресущественная сущность” (ὑπερουσίος οὐσία)»^{6, 7}. В 31-й главе он также оговаривает, что, в отличие от языческих философов, для христианской мысли не свойственно различение сущности и природы, как «бытия вообще» и «качественно определенно-го бытия»:

Внешние философы... различали сущность и природу. Сущностью они называли бытие вообще (τὸ ἀπλῶς εἶναι), природой же — сущность, определенную в виде ее существенными отличиями (εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν) и соединявшую с бытием вообще именно вот такое бытие (τὸ τοιῶσδε εἶναι): разумное или неразумное, смертное или бессмертное, или... само неизменное и непреложное начало, причину, силу, вложенную в каждый вид Творцом для движения... Это они называли природой, т. е. самые низшие виды (τὰ εἰδικώτατα εἶδη), например ангела, человека, лошадь и тому подобное, — как более общие (καθολικώτερα), чем ипостаси, и обнимающие их и в каждой обнимаемой ими ипостаси равным и неизменным образом существующие. Таким образом, ипостасью они называли более частное, более общее и обнимающее ипостаси — природой, а существование вообще (τὴν δὲ ἀπλῶς ὕπαρξιν) они называли сущностью. Но святые отцы, отказавшись от многих препирательств, общее и о многом высказываемое, а именно низший вид называли сущностью, природой и формой⁸.

По Иоанну Дамаскину, понятие универсального включает два аспекта. Во-первых, оно автаркично, т. е. не предполагает какого-либо источника бытия за пределами себя. Во-вторых, охватывает все ступени бытия без исключения. Нет нужды вводить отдельный терминологический ряд для Бога, а также гипостазировать различные моменты универсального.

Для Иоанна Дамаскина само наличие данных различных понятий, функционировавших в античной (языческой) философии, и аргументация в пользу их различения представляются не очень важными. При этом «Диалектика» построена на адаптации языческого логического наследия, и отдельные ссылки на авторитет внешних философов только подчеркивают это. В некоторых местах Иоанн Дамаскин дополняет сказанное

⁵ Иоанн Дамаскин. Диалектика. 4, 62–64.

⁶ Там же. 4, 67–69

⁷ Совокупно данные определения повторяются в: Иоанн Дамаскин. Диалектика 40, 2–6.

⁸ Там же. 31, 3–9, 16–25.

философами; например, в 9-й главе он говорит, что помимо разбираемых ими значений слова «род» существует еще «отношение одного ко многим происшедшим от него: например, все ведущие свое происхождение от Израиля называются израильянами»⁹. В других сочинениях Иоанн Дамаскин дополняет языческую логику отсылкой к метафоре, которая описывает то, что не может описать философский язык: «И если скажет тебе сарацин: “Как сошел Бог во чрево женщины?”, говори ему... Знай же и то, что исходя из того, что нам свойственно, о нисхождении и восхождении Писание говорит в переносном, а не в собственном смысле. Ведь в собственном смысле нисхождение и восхождение у философов говорится применительно к телам, а Бог все содержит и никаким пространством не содержится»¹⁰. В целом для Иоанна Дамаскина крайне нетипично вступать в прямую полемику с языческой философской мудростью: он либо дополняет сказанное ей, либо отсылает к инородному для нее, нефилософскому дискурсу. Потому к аргументации Иоанна Дамаскина в 31-й главе следует присмотреться пристально.

Собственно, аргументы язычников он принимает без всякой критики: действительно, и дихотомия «природы» и «сущности», и описание области их применения дается им в форме вполне приемлемой и для него самого. Ничего в системе Иоанна Дамаскина не противоречит тому, что существует некое бытие вообще и то же самое бытие, обособленное с помощью сущностных признаков¹¹. Так, говоря о сущности в 4-й главе, он рассматривает ее как высший род, свободный от конкретизирующих

⁹ Там же 9, 17–19.

¹⁰ *Иоанн Дамаскин. Беседа сарацина с христианином 7.1–2, 7–11* (Kotter B. (hg.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica.* (PTS 22). Berlin, New York, 1981).

¹¹ Альберто дель Кампо Эччевария полагает, что Иоанн Дамаскин усвоил терминологическое различие неоплатонической философии и в его системе оно имеет сотериологический смысл: термин «природа» указывает на то, что каждый тварный род имеет свой собственный смысл и предназначение (*Echevarría A. de C. La Teoría Platónica...* P. 302–304). На наш взгляд, подобная интерпретация данного отрывка требует доказательств, основанных на иных местах из сочинений Иоанна Дамаскина (а их-то испанский ученый и не приводит). Эксплицитно из отрывка следует отрицание данной терминологической дихотомии. Однако даже если удастся доказать, что различие «сущности» и «природы» действительно существует в системе Иоанна Дамаскина, оно относится не к иерархии бытия, не к различным его уровням, а к структуре индивидуума, как это, нам представляется, имело место в философии Леонтия Византийского (см.: *Shchukin T. Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's*

признаков, и далее, описывая «процесс» родовидовых отношений, показывает, что сущность может быть и определенной сущностью в рамках обычных отношений более высокого и более низкого рода в логической иерархии. Вопрос: почему бы для этих двух модусов бытия не использовать различные термины? Иоанн Дамаскин объясняет, почему он этого не делает, ссылкой на святых отцов. Но не только:

Слово «сущность» происходит от [глагола] «быть» (εἶναι), а слово «природа» — от «становиться» (πεφικέναι), а εἶναι и πεφικέναι означают одно и то же. Равным образом слова «вид» (εἶδος) и «форма» (μορφή) означают то же, что и «природа»¹².

Тем самым ключевой для Иоанна Дамаскина аргумент — чисто языковое тождество двух слов: если тождественны по смыслу слова естественного языка, от которых происходят научные термины, то и сами научные термины обозначают одно и то же. Важно, что Иоанн Дамаскин отсылает к значениям слов, которые по определению имеют конвенциональный и строго не фиксируемый объем. Естественный язык подвижен, с ним невозможно «договориться о терминах», и потому отсылка к тому или иному значению в этом языке есть отсылка к некоему общепринятому значению. Допустим, оно является устоявшимся в некоем языковом социуме (например, говорящих на византийском греческом), но почему это значение должно приниматься наравне с тем, что является результатом научной рефлексии? С одной стороны, Иоанн Дамаскин нивелирует эволюцию данных понятий в науке, указывая на то, что и без этой эволюции язык сам знает, что эти слова значат. С другой — результатом его доказательства является строгое (отрефлексированное) тождество «сущности» и «природы», не допускающее какого-либо, сколь угодно тонкого, различия. В итоге чисто языковой факт — тождества словоупотребления — оказывается философским фактом — тождества терминов.

Это нелогично в логико-философском контексте, но «логично» в религиозном, когда предание отцов, традиция, функция тех или иных слов не в научном, а в паралитургическом тексте (каковым является для монаха святоотеческий текст) оказывается важнее философской рефлексии, даже вполне приемлемой с точки зрения интеллектуального благочестия и внутренне непротиворечивой. «Так принято» для религиозного сознания выше, чем «так логично». Другое дело, что «так принято» базируется

Writings // *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. 12:1. 2016. P. 308–321).

¹² Иоанн Дамаскин. Дialeктика 31, 26–28.

ся на «так надо», т. е. имеет своим основанием конкретную исторически сложившуюся нужду (например, отмежевание от монофизитства в VI в.). Иоанн Дамаскин, однако, использует иную аргументацию, основанную на естественном словоупотреблении, которое, впрочем, легко стыкуется с религиозной мотивацией. Религиозный язык развивается по законам схожим с развитием языка в собственном смысле.

В любом случае именно такая трактовка понятий «сущность» и «природа» для XI в. была нормативной для богословского дискурса, и Михаил Пселл, на чьем понимании данных терминов мы бы хотели остановиться, в своих важнейших сочинениях, например в трактате «О всеобщем учении», опираясь на «Источник знания» Иоанна Дамаскина. Именно ориентируясь на последнего, Михаил Пселл, видимо, дает определение природы в данном трактате:

Сущность и природа применительно к святой и единосущной Троице — одно и то же, и то и другое является общим и всецелым и тем, что сказывается о трех ипостасях. Ибо у них одна природа и сущность. Опять-таки, ипостась и лицо — одно и то же. Например, Отец — лицо и ипостась, Сын — лицо и ипостась, Святой Дух — лицо и ипостась. Итак, следует исповедовать три лица или три ипостаси, природу же единую и ту же самую сущность. Конечно, святые отцы к одному и тому же прилагают имя сущности и природы и формы. И опять-таки, к одному и тому же «лицо», «ипостась» и «характер». Тем самым единое божество, единая природа, единая сущность, единая форма. И опять-таки, три лица, три ипостаси, три характера, три свойства. Свойство же есть применительно к Отцу — нерожденность, применительно к Сыну — рождение, применительно к Святому Духу исхождение¹³.

Как нам однажды уже приходилось показывать, на примере первой главки трактата «О всеобщем учении»¹⁴, Михаил Пселл, опираясь на «Источник знания» Иоанна Дамаскина, при всем том, что заимствование идет на уровне последовательности речевых оборотов и порядка слов, всё же редактирует свой источник и адаптирует его к своей концепции. Даже в этом небольшом отрывке можно отметить несколько момен-

¹³ Михаил Пселл. О всеобщем учении 2, 1–14 (Westerink L. G. (ed.) Michael Psellus. De omnifaria doctrina. Critical Text and introduction. Nijmegen, 1948).

¹⁴ Шукин Т. А. Триадология Иоанна Дамаскина в интерпретации Михаила Пселла (на примере 1-й главы трактата «О всеобщем учении») // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 12:4. 2011. С. 262–266; более развернуто: Шукин Т. А. «Православный» богослов Михаил Пселл и его учение о Троице // Εἶναι: Проблемы философии и теологии. 2:1. 2012. С. 389–406.

тов, в которых точка зрения Михаила Пселла отличается от точки зрения Иоанна Дамаскина.

Отождествление сущности и природы производится мыслителем XI в. только «применительно к святой и единосущной Троице». Мы видели, что для Иоанна Дамаскина базовой характеристикой терминологического тождества был его универсализм: сущность и природа — это одно и то же на всех уровнях бытия, не может быть одного словоупотребления для тварных вещей и другого — для Бога. Для Михаила Пселла эта логика, кажется, неприемлема. Дело в том, что, с его точки зрения, на уровне Божественном сущность и природа совпадают, поскольку совпадает их значение. И то и другое является «всеобщим и всецелым», и то и другое сказывается о трех ипостасях. На уровне космологическом вполне возможен вариант, когда сущность является «всеобщим и всецелым» не в том же смысле, в каком и природа, и именно потому, что сущность, абстрагированная от своих свойств, не может сказываться об ипостасях иначе, чем будучи «частью» природы. Но поскольку абстрагирование сущностных свойств на уровне нетварном невозможно, то невозможно и различение сущности и природы.

Чтобы проверить это предположение, нужно спуститься на тварный уровень бытия и посмотреть, как на этом уровне функционирует понятие «природы». Вот какое определение дает тварной природе Михаил Пселл в 57-й главе трактата «О всеобщем учении»:

Природа есть сила незримая для глаз, созерцаемая же умом, распределенная (рассеянная: *ἐκκεσπάρμένη*) Богом в телах, начало движения и покоя. Ибо она движет природные тела, а с другой стороны, приводит их в покой. Ведь все тела, как то стихии и то, что из них сложено, хотя и от Бога движение и отдых получают, но непосредственно движимы природой. Ибо тех, что движут тела, много: сначала Бог, далее Ум, далее Душа. Но окончание есть природа, которая именно словно есть инструмент Бога. Ибо человека и неразумные существа движет и Душа и природа, а тела и простые и сложные движет только природа и опять-таки останавливает движение¹⁵⁻¹⁶.

¹⁵ Михаил Пселл. О всеобщем учении 57, 1–11.

¹⁶ Благодаря недавно изданному Г. Бенакисом комментарию Михаила Пселла на «Физику» Аристотеля мы гораздо больше узнали о соответствующих взглядах Михаила Пселла (*Benakis G. (hg.) Michael Psellos. Kommentar zur Physik des Aristoteles (Corpus Philosophorum Medii Aevi. (Commentaria in Aristotelem Byzantina. Vol. 5). Athens, 2008; перевод некоторых отрывков: Михаил Пселл. Комментарии на «Физику» Аристотеля. Кн. 1. Гл. 1, 7–9 / Пер. с греч. Т. Щукина под ред. М. Варламовой, коммент. М. Варламовой // ESSE: Философские и теологические исследования. 2017. 2:1 (3); предисловие: Варламова М. Предисловие к перево-*

В данном контексте речь идет о природе в узком значении «общего для тварных единичностей». Она не только присутствует в телах и существует только в качестве тел, но и является одновременно причиной и конечной целью их движения. Тем самым природа — это то общее, которое одновременно и умопостигаемо, и реально, поскольку не существует отдельно от того, для чего оно является общим. С другой стороны, природа не является универсальным понятием даже для тварной сущности. То есть, например, из этого контекста следует, что ум и душа не подпадают под власть природы, а поскольку не являются также и нетварными реальностями, должны трактоваться как нечто, что не имеет общности, которую корректно, с точки зрения Пселла, было бы называть природой. На наш взгляд, это обусловлено тем, что в системе координат Михаила Пселла «природа» — это термин, который описывает только те реальности, которые являются общими для реально существующих единичностей. А в случае ума и души не существует ни общей интеллектуальной и психологической универсалии, которые существовали бы в единичных душах, ни самих единичных умов и душ, которые являлись бы воплощением общих.

В том же трактате содержатся ясные характеристики ума:

ду Комментария Михаила Пселла на I книгу «Физики» Аристотеля // Там же). Определение же природы, которое Пселл дает в данном трактате, уточняет то, что присутствует в трактате «О всеобщем учении»: «Итак, заключаем, что природа есть начало движения и покоя. Ибо вещь не всегда движется, но бывает что и останавливается, завершившись. [Она движется,] пока не [существует] первично, сама по себе, а не по совпадению. Первично, потому что дерево будет двигаться к возрастанию, и навоз, принимая в себя и воду, и иное что-либо извне, но эти вещи во вторую очередь. Ибо если дерево не от природы получило движение, ничто из этого его не завершит. И на примере плащей ясно: ибо они тогда греют, когда накидываются на тело, и не делают этого, когда [накидываются] на камень. А сама по себе, а не по совпадению, потому что врачом является, когда сам себя врачует, и могло бы показаться, что движение из него самого, однако врачу случилось быть немощным и исцеляемым. Что это так, ясно и из того, что эти вещи — врач и выздоровление — многократно разделяются. Конечно, не так природа движется, но в самой себе имеет начало движения и сама по себе, а не по совпадению» (Михаил Пселл. Комментарий на Физику 192b 8, 15–29); также интересным представляется различение сущности и природы как формы и материи тварных вещей, о котором Пселл говорит, толкуя Физику 191a 11. Соотношение этих понятий в физике Михаила Пселла, а также соотношение физических, логических и онтологических контекстов словоупотребления нуждаются в отдельном исследовании.

Не всякий ум допускает причастие всякой души. Первый Ум не допускает причастия никакой души. Ибо каким образом превышающий все Ум и Творец всего допустит причастие некой души? Ведь некий Ум предшествует множеству всего мыслящего и множеству умов. Именно этот Ум и есть и называется непричастуемым и первым. После непричастуемого Ума следует причастуемый — не внутримировой, но премирный и отделенный от мира, а потом уже внутримировой. Поскольку, по словам эллинов, и сам мир является одушевленным и разумным. И внутримировая душа не прямо причастует премирному уму, но сперва — внутримировому. Таким образом, существуют порядок, число и имена этих умов: непричастуемый Ум, премирный ум и ум внутримировой¹⁷.

Интеллектуальная реальность организована иерархически, причем более высокий уровень, который предполагает более высокую степень единства и, следовательно, более высокую концентрацию «умности», специфичных для ума свойств (например, способности мыслить себя и созерцать сущее в его цельности), всегда обнаруживает обособленность от более низкого уровня и не присутствует в нем в том смысле, как природа присутствует в единичных физических объектах. Проще говоря, «более общее» всегда обособлено от «более частного». Тем самым закономерно, что на уровне ума нет какого-то общего, объединяющего все, верхнее и нижнее, а также умов одного бытийного уровня. Верхнее и нижнее не могут иметь общего, поскольку общим в смысле наибольшей свободы от разделения и множественности является то, что отделено от частного. Более же частные умы одного уровня не имеют общего, поскольку то, что в наиболее чистом виде содержит свойственное им, никоим образом в них не присутствует. В итоге каждый ум оказывается реальным общим только для самого себя, а общность многих умов между собой обнаруживается лишь на уровне формально-логическом (все они относятся к роду «умов») и метафорическом, рассматриваясь по аналогии с физическими объектами. Терминологически обособленное бытие отдельного ума оформляется с помощью термина «сущность»:

Всякий ум имеет вечную сущность, силу и энергию. В то же время сущность ума является цельной, не прибавляется, не увеличивается, и не такова, что сегодня она есть, а вчера — не было. И мышление его подобно сущности. Преисполненное и цельное, оно вместе с тем все мыслит, но оно не видит преходящего и не знает будущее, как то, что будет, но все ведает в единстве, не двигаясь, не рассуждая, не строя предположений и не делая выводов, как душа, но все в одном познавая. Будучи неподвижным, ум

¹⁷ *Михаил Пселл. О всеобщем учении 21.1–13.*

не измеряется временем, ни по сущности, ни по энергии. Если и сущность Его, и энергия являются вечными, то и силе, которая есть посредница между ними, определено вечное существование¹⁸.

Несколько иначе устроен психологический уровень. С одной стороны, душа «далеко отстоит от природы и... существует отдельно намного раньше всех этих тел»¹⁹. Благодаря этому, видимо, частные души, помня о своем Божественном происхождении, могут пребывать в ней²⁰. Душа в таком состоянии сближается с умом: собственно говоря, высшую силу души Михаил Пселл называет «мышлением»²¹. С другой стороны, душа, забывая о себе и своем достоинстве, может попасть в рабство к телу²². Душа тем самым амбивалентна: она «не является ни подлинным бытием, ни подлинным небытием (οὐτε ὄντως ὄν ἐστιν οὐτε ὄντως μὴ ὄν)». Поэтому мы говорим, что она является посредницей между вечными и чувственными вещами, будучи в строгом смысле ни вечной, ни чувственной, но смешанной из того и другого и словно составленной из крайностей»²³. Душа вторично содержит все виды, которые ум содержит первично, а значит, она и отделена от единичностей (содержит обособленные виды) и не отделена от них (лишь подражает совершенно обособленному уму). Она есть все вещи: парадигматически (выступая в качестве образца) — чувственные, иконически (подражая) — умопостигаемые²⁴. Следовательно, душа одновременно и не является общим для частных душ, поскольку совпадает с умом, и в то же время выступает как универсалия, поскольку соприкасается с чувственным. Думаю, этим обусловлено свободное применительно к душе употребление терминов «природа» и «сущность». Например, в 30-й главке Михаил Пселл пишет, что сущностью души является живое и жизнь²⁵, а в 31-й главке, явно имея в виду душу, говорит о природе, существующей в Божественном уделе²⁶.

Я не настаиваю на том, что на всем протяжении трактата «О всеобщем учении» можно проследить четкую корреляцию между термином «сущность» и описанием интеллектуальной реальности, и «природой»

¹⁸ Там же. 23, 1–12.

¹⁹ Там же. 47, 1–3.

²⁰ Там же. 26, 9–11.

²¹ Там же. 31, 1–2.

²² Там же. 47, 9–12.

²³ Там же. 53, 7–10.

²⁴ Там же. 30, 10–12.

²⁵ Там же. 30, 12.

²⁶ Там же. 31, 7–8.

и описанием реальности единичных вещей. Например, в 32-й главке Михаил Пселл употребляет термин «умопостигаемая природа» (νοητὴ φύσις)²⁷, явно заимствованный, как и весь текст данной главки, из Эннеад Плотина^{28, 29}. Однако данные «отклонения» всё же не отменяют общей тенденции в словоупотреблении.

Еще более внятно не-универсальность понятия сущности Михаил Пселл утверждает в небольшом трактате на слова Иоанна Дамаскина (восходящие к псевдо-Архиту³⁰) «Сущность есть самосушая вещь»³¹. Само определение вполне принимается Пселлом в логическом контексте. В «Синописе десяти категорий» он пишет, что сущность есть самодостаточная вещь, не нуждающаяся в ином для составления. Эта сущность как таковая, или всеобщий род, является высочайшим родом и имеет три подлежащих вида, на которые и разделяется: тело, бестелесное и смешанное из того и другого. Также сущность имеет шесть особенностей: не содержаться в подлежащем, как привходящее, синонимично сказываться о частных сущностях, обозначать нечто единичное, не быть ничему противоположным, не иметь лучшей и худшей степени, а также сохранять тождество по числу, воспринимая качественные противоположности³².

²⁷ Там же. 32, 12–13.

²⁸ Плотин. Эннеады I, 1. 8, 9.

²⁹ См. подробнее о заимствованиях Пселла у Плотина: Lauritzen F. Psellos and Plotinus // *Byzantinische Zeitschrift*. 107:2. 2014. P. 711–724.

³⁰ *Pseudo-Archytas. Fragmenta* // Thesleff H. (ed.) *The Pythagorean texts of the Hellenistic period*. Abo, 1965. P. 3, ll. 12–15. Дирк Краусмюллер (*Krausmuller D. Under the Spell of John Philoponus: How Chalcedonian Theologians of the Late Patristic Period Attempted to Safeguard the Oneness of God* // *Journal of Theological Studies*. 68. 2017. P. 625–649) обращает внимание на то, что данное определение присутствует в «Толковании на молитву Господню» Максима Исповедника (PG 90. 892C13–D14) именно применительно к Божеству, которое называется «подлинно самосушей сущностью» (οὐσία κυρίως αὐθὺλαρκτος) и что Максим имеет в виду именно определение псевдо-Архита (P. 644–648). Мы, во-первых, можем констатировать, что оно вошло в богословский обиход к VII в. (дель Кампо Эчевария указывает на Леонтия Византийского как самого раннего «пользователя» данного определения: *Echevarría A. de C. La Teoría Platónica...* P. 292). И во-вторых, манифестировало богословское мировоззрение противоположное тому, носителем которого был Пселл (см. ниже).

³¹ Михаил Пселл. Малые философские трактаты I.7 (*Duffy J. M., O'Meara D. J.* (eds.). *Michaelis Pselli philosophica minora*. Vol. 1: *opuscula logica, physica, allegorica, alia*. Stuttgart; Leipzig, 1992).

³² Там же. I.52, 93–111.

То есть в чисто логической плоскости сущность есть, вполне в рамках аристотелевской парадигмы, во-первых, универсальный род для единичных вещей и, во-вторых, собственно единичная вещь. Михаил Пселл не акцентирует внимания на том, к какому уровню относится данное понимание сущности. Вероятно, в данном, чисто логическом, контексте она может приниматься как универсальная, что следует из заголовка трактата: «Учение краткое и яснейшее о десяти категориях... прежде познав которые некто ко всякому знанию и искусству... двинется»³³.

Однако при переходе от логики к онтологии определение получает новое звучание. С точки зрения Михаила Пселла, Бог не является в строгом смысле сущностью. Точно так же, как он не является, например, вечным, ведь вечен тот, кто причастен вечности, а Бог скорее выше вечного³⁴. Действительно, Бог не является самодостаточным или полным, поскольку самодостаточность предполагает восполнение недостатка, что для Бога невозможно. Нет, Бог сверхсамодостаточен и сверхполон, благодаря чему может служить источником самодостаточности и полноты для того, что располагается ниже Его³⁵. «Итак, — резюмирует Пселл. — Первым идет Единое, далее сущее, которое разум и познает в качестве самодостаточного, после него же следует третье — самодвижное»³⁶. Таким образом, хотя Михаил Пселл прямо об этом и не говорит, в строгом смысле автаркичность и, следовательно, право называться «сущностью» принадлежит только той бытийной сфере, что следует непосредственно за единым (или Троицей), то есть сфере Ума³⁷. То, что выше данной сферы (Бог), и то, что ниже (душа, материально-телесная реальность), может называться сущностью лишь в несобственном смысле. Бог — метафо-

³³ Там же. I.52, 1–5.

³⁴ Там же. I.7, 68–71.

³⁵ Там же. I.7, 92–95.

³⁶ Там же. I.7, 95–97.

³⁷ Экеварриа, анализируя толкование Пселла, приходит к ровно противоположным выводам. Он полагает, что провозглашая сверхсущность Божества, Михаил Пселл делигитимизирует в своей системе сущность как обособленную от мира реальность неоплатонизма и повышает онтологический статус единичных сущностей (*Echevarría A. de C. La Teoría Platónica... P. 551–552*). На наш взгляд, из того, что понятие автаркичности и, следовательно, подлинного бытия в качестве сущности закрепляется за интеллектуальной сферой, как раз следует принижение сферы единичного. Кроме того, делая акцента на антиплатонической полемике в данном трактате, Экеварриа не замечает, что Михаил Пселл вводит точку зрения, существенно разнящуюся с точкой зрения Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина.

рически, правда ровно в той же степени, как и «природой» (за счет чего и возможно принятие в случае Божественной реальности отождествления сущности и природы, предложенной Иоанном Дамаскиным). А душа и материально-телесная реальность — по причастию, причем как мы видели выше, для данного уровня бытия более адекватным является термин «природа».

Таким образом, для Михаила Пселла, в отличие от Иоанна Дамаскина, которому он декларативно следует, нехарактерно внятное и последовательное отождествление природы и сущности. С одной стороны, в трактате «О Всеобщем учении» он говорит о них как о синонимичных. С другой стороны, в этом же трактате он дает определение природы как сугубо тварной реальности, которая невидима для глаз, однако созерцается умом, внедрена в тела Богом, является началом движения и покоя и т. д. Еще более усложняет дело обращение к тем главам трактата «О всеобщем учении», где речь идет об уме и душе: оказывается, что на этом уровне термин «сущность» применяется к сфере ума, словоупотребление в случае души не отличается четкостью (что обусловлено самим статусом души в квазинеоплатонической онтологии Михаила Пселла). Далее, в «Синописе десяти категорий» Михаил Пселл воспроизводит определение сущности, данное Иоанном Дамаскиным. Однако из достаточно подробного толкования этого определения следует, что оно не приложимо к Богу, поскольку Он не нуждается в Себе Самом, чтобы получить бытие. Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации. Тем самым модель, в которой сущность и природа оказываются синонимичными терминами, пригодными для описания Божества, Михаилом Пселлом манифестируется, но де-факто отвергается.

КОНЦЕПТ ЧАСТНОЙ СУЩНОСТИ В ЭПОХУ ДОГМАТИЧЕСКИХ СПОРОВ И В ПОЗДНЕВИЗАНТИЙСКОЙ МЫСЛИ

Понятие «частной сущности» (μερικὴ οὐσία)¹ стало играть ключевую роль в богословских спорах VI в. у Иоанна Филопона. В самом деле, в 5-й главе «Послания к Юстиниану» (CPG 7264) читаем: «Итак, если всеобщие (универсалии, universalia) не соединяются [друг с другом], то нам, следовательно, невозможно говорить о двух всеобщих природах (естествах) Христа»². Далее высказывается мысль о том, что природы Христа являются частными (particulares)³.

В тексте трактата Иоанна Дамаскина «О ересьх вкратце» приводит-ся трактат Филопона «О сущности и ипостаси» (являющийся 7-й главой

¹ Иоанн Дамаскин. Книга о ересьх 83 (Kotter B. (hg.) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica. (Patristische Texte und Studien. Bd. 22). Berlin, New York, 1981. S. 50.17–18). «Частная сущность», — по словам В. М. Лурье, — это ипостась без ипостасных особенностей, просто некая отдельность человеческого индивидуума, которая одинаково присутствует и в Петре, и в Павле (курсив автора. — Д. М.)» (Лурье В. М. Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII вв. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. СПб.: СПбГУ, 2008. С. 255).

² Иоанн Филопон. Послание императору Юстиниану (Ioannis Philoponi Epistula ad Iustinianum imperatorem // Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi quae ex manuscriptis Vaticano et Britannico Syriace ed. et Latine interpretatus est Dr. A. Sanda. Beryti Phoeniciorum, 1930. P. 177). Связный анализ идей этого письма дает Терезия Хайнталер: Hainthaler T. John Philoponus, philosopher and theologian in Alexandria // Grillmeier A., SJ, in collab. with T. Hainthaler. Christ in Christian Tradition. Vol. 2/4. London; Louisville, 1996. P. 130–131; см. также: Mac Coull L. S. B. Philoponus' Letter to Justinian (CPG 7264) // Byzantion. 73/2. 2003. P. 390–400. Мак-Коулл расценивает письмо Юстиниану как резюме основных положений богословского учения Филопона (Ibid. P. 400).

³ Иоанн Филопон. Послание императору Юстиниану (Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi... P. 177. Это соответствует позиции школы Аммония, учившей о реальности именно частных природ (Лурье В. М. Трансформации... С. 259).

«Арбитра»⁴), в котором можно прочесть о двух смыслах понятия «природа»; второй из них соответствует понятию «частная природа». Это есть «сама общая природа, которая становится в индивидах и получает в каждом из них *наиболее конкретное (частное) существование* (μερικωτάτην ὑπαρξιν), соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивиду и только ему»⁵.

Еще более важен фрагмент, отмеченный Р. Кроссом, в котором мы встречаем понятие «частное естество» (μερικὴ φύσις):

«Но если то *частное естество* (ἡ... μερικὴ φύσις), которое соединилось со Словом, существовало и до этого единства (προϋπῆσθη), то совершенно необходимо, чтобы предсуществовала и ипостась данного естества (τὴν ταύτης ὑπόστασιν)» (S. Joan. Dam. Liber de haeresibus, 83)⁶. Ведь ни частное естество не может быть без собственной ипостаси, ни частная ипостась — без собственного естества⁷.

Леонтий Византийский отвергал эту идею предсуществования⁸. Для мыслителя, во многом ориентированного на каппадокийцев и халкидон⁹, это не случайно. Как отмечает Р. Кросс, *последующая халкидо-*

⁴ Hainthaler T. John Philoponus... P. 119; Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 10/2. 2002. P. 251. Время написания «Арбитра» — ок. 551–553 гг., скорее всего, до Пятого Вселенского собора. См.: Lang U. M. John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the Sixth Century. A Study and Translation of the *Arbiter*. Leuven, 2001. P. 40; ср.: Sorabji R. John Philoponus // Sorabji R. (ed.) Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. Ithaca, N. Y., 1987. P. 40; Chadwick H. Philoponus the Christian Theologian // Ibid. P. 46. В трактат Дамаскина, по-видимому, добавление было внесено неизвестным редактором (Лурье В. М. Трансформации... С. 260).

⁵ Иоанн Дамаскин. Книга о ересьях 83 (Kotter B. (hg.) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV... S. 52.62–65, пер. С. В. Месяц с изм., цит. по: Месяц С. В. К вопросу о «частных сущностях» у Аммония Александрийского. По поводу статьи В. М. Лурье «Богословский синтез VII века: Св. Максим Исповедник и его эпоха» // Богословский вестник. 5–6. 2005–2006. С. 672, прим. 4. Ср.: Иоанн Дамаскин. Книга о ересьях (Kotter B. (hg.) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV... S. 53.90–92).

⁶ Cross R. Individual Natures... P. 251. n. 15.

⁷ Ibid.

⁸ См., например: Леонтий Византийский. Разрешение аргументов Севира, PG 86/2, 1933AC, 1944BD.

⁹ Карл-Хайнц Утемманн говорит в этой связи об ориентации мысли Леонтия на «так называемую халкидонскую симметрию» двух природ в единой Ипостаси Богочеловека (Uthemann K.-H. Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians // Chalkedon: Geschichte und

нитская традиция, и особенно тот же Иоанн Дамаскин в «Точном изложении православной веры» (гл. 55), отказалась от понятия «частное естество», заменив его на «естество индивидуума» или «естество [сущее] в индивидууме»¹⁰.

Действительно, понятием «частная», или «индивидуальная сущность» (μερικὴν οὐσίαν, τούτέστιν ἰδικήν), пользуется еще Григорий Нисский. Он оговаривает свое понимание этого понятия, ссылаясь на традицию: *частная сущность — это и есть лицо или индивидуум*: μερικὴ οὐσία = ἄτομον = πρόσωπον¹¹. (Вспомним и отрицание Григорием в трактате «К Авлавию...» мысли о будто бы имеющих место *трех природах* в Божестве¹².) Точно такое же понимание (μερικὴ οὐσία = ὑπόστασις) К.-Х. Утемманн констатирует в трудах Анастасия I Антиохийского (559–570, 593–598). Это не случайно — еще в молодости Анастасий написал трактат, опровергающий «Арбитра» Филопона¹³.

Остановимся немного подробнее на «Философских главах» Анастасия I, которые в свете новейших исследований К.-Х. Утемманна (он же и издал данный источник) приобретают характер важнейшего произведения, служащего доказательством единства магистральной линии византийской мысли между Григорием Нисским, с одной стороны, и Иоанном Дамаскиным — с другой. Определение *сущности* Анастасием отчетливым образом относится лишь к *сущностям общим*: «Сущность — общее естество (природа) сущих, благодаря которой как индивидуумы, так и виды (τὰ εἶδη) приобщаются (κοινωνοῦσιν) друг другу, заодно подпадая (ἀναφερόμενα) под одно и то же определение (орос) сущности»¹⁴. Сущность — это нечто реальное и одинаковое для всех наделенных ею предметов или лиц, тогда как *частная сущность* (μερικὴ οὐσία) — понятие, которое «само по себе не указывает на [что-либо] реально существующее [букв.: «на реальное существование», τὴν διὰ τοῦ

Aktualität. Studien zur Rezeption der christologischen Formel von Chalkedon / Hrsg. J. van Oort und J. Roldanus. Leuven, 1997. S. 97, ср. S. 104).

¹⁰ Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры 55 (Kotter B. (hg.) Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV... S. 131.4–21).

¹¹ Григорий Нисский. К эллинам, на основании общих понятий (GNO. V. III/1. P. 23.4–13).

¹² Он же. К Авлавию, о том, что не три Бога (GNO. III/1. P. 54.24–55.3).

¹³ CPG 6956: «Против «Арбитра» Иоанна Филопона» (фрагменты).

¹⁴ Анастасий I Антиохийский. Философские главы (Uthemann K.-H. Die “Philosophischen Kapitel” des Anastasius I. von Antiochien (559–598) // Orientalia Christiana Periodica. 46. 1980. S. 348.84–86).

ὄντος ὕπαρξιν]»¹⁵. «Частная сущность — вещь, лишенная существования (несуществующая, ἀνύπαρκτον)»¹⁶. Это понятие, лишенное значения (ἀσήμενος)¹⁷: онтологической виртуальности, стоящей за данным понятием, соответствует его гносеологическая виртуальность. Фактически частная сущность — это вещь в себе. Можно утверждать, что все эти дефиниции направлены против Филопона.

Согласно же Максиму Исповеднику, толкующему трактат св. Анастасия I против Филопона (CPG 6956), к разряду частного принадлежит (μερικοῦ τάξιν ἐπέχει) действие природы, осуществляемое тем или иным индивидуумом (носителем) данной природы сообразно его природной особенности¹⁸ — т. е., по сути, то, что Максим в своих классических трудах отнесет к образу (τροπος) существования¹⁹.

Таким образом, можно указать на общий тренд в византийской философской мысли, в рамках которого византийская мысль осознала опасность ключевых понятий филопоновской системы и вступила в борьбу с ними. Коснувшись этой темы, мы еще раз убеждаемся в том, каким поистине грандиозным водоразделом в истории христианской мысли было VI столетие. Тогда закладывались основы фундаментального синтеза византийской мысли VII в. — синтеза Максима Исповедника, Анастасия Синаита, а впоследствии — Иоанна Дамаскина и Андрея Критского.

¹⁵ Анастасий I Антиохийский. Философские главы. S. 349.87–88, 92–93.

¹⁶ Ibid. S. 349.94.

¹⁷ Ibid. S. 349.95.

¹⁸ Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения 20 (PG 91, 229D, пер. А. М. Шуфрина, цит. по изд.: Антология восточнохристианской богословской мысли. Т. 2 / Отв. ред. Г. И. Беневиц; науч. ред. Г. И. Беневиц, Д. С. Бирюков. СПб., 2009. С. 174).

¹⁹ Об этом понятии см. прежде всего: Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 377–384. Впрочем, понятие «тропос рождения» (присущий человеческой природе) встречается и в: Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения 20 (PG 91, 240B; Он же. Догматический томос (Антология... Т. 2. С. 179). Томос составлен ок. 640 г. (Sherwood P., O.S.B. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor. Romae, 1952. (Studia Anselmiana, 30). P. 34); по М. Янковяку и Ф. Буту — ок. 641 г. В каталоге произведений Максима, составленном Г. И. Беневицем, «Богословско-полемические сочинения», 20 идет под № 42 (Прп. Максим Исповедник. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Johannem) / Пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. и коммент. Г. И. Беневица. М., 2019. (Византийская философия. 18). С. 945).

Наконец, в XII в. Николай Мефонский в «Припоминаниях... против латинян...» подчеркивает: «...не три бога, и не три некие частные сущности (μερικαὶ τινες τρεῖς οὐσίαι) Божества, хотя счисляемых и три; но одно и то же и всецелое Божество и трех, и каждого»²⁰. Значит, по крайней мере, гипотетически и в ту пору у некоторых византийских интеллектуалов сохранялась тенденция следования учениям, близким филопоновскому тритеизму (наглядную же связь триадологии и христологии, как известно, антимонафизитская и антимонафелитская полемика как раз и обнажила в полной мере²¹).

Теперь мы рассмотрим позицию Феофана III, митрополита Никейского (ок. 1315/20 (?) — ок. 1381)²², поскольку в этой ситуации позиция Феофана приобретает оттенок двусмысленности.

В «Пяти словах» у Феофана встречается понятие «частное естество», причем в важнейшем христологическом фрагменте:

...коль скоро и Сын Божий... реально стал человеком, подобным нам во всем, кроме греха (Евр. 4, 15; ср.: Ин. 14, 30), то и Он аналогичным образом стал причастным как всеобщему, так и частному (μερικῆς) естеству²³. А раз причастие предшествует приобщению (в силу того, что всякое приобщение является и причастием, но никак не наоборот, ибо

²⁰ Пер. еп. Арсения (Иващенко) цит. по: Арсений (Иващенко), еп. Два неизданные произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. Греческий текст и русский перевод. Новгород, 1897. С. 33 (греч. /рус.).

²¹ Ср., например, слова Максима Исповедника в «Диспуте с Пирром» о том, что действие следует сущности, а не лицу — в противном случае во Св. Троице было бы или одно Лицо, или три действия: PG 91, 336D–337B, Диспут с Пирром: Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 212–215 (греч./рус.). См. также: Там же. С. 290, прим. 125. Краткое изложение филопоновского тритеизма и предистории его возникновения см.: Месяц С. В. К вопросу о «частных сущностях»... С. 54; Лурье В. М. (при участии В. А. Баранова). История византийской философии... С. 213–214, 218–223; Ноговицин О. Н. Влияние школьной традиции александрийского неоплатонизма на христологические споры VI в.: понятие «частной природы» в «Арбитре» Иоанна Филопона // Историческое сознание и постматериальные ценности: Сборник научных статей / Сост. К. В. Султанов. СПб., 2019. С. 313–327.

²² О жизни Феофана см.: Polemis I. D. Theophanes of Nicaea: His Life and Works. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien, XX). P. 25–30.

²³ Как отмечает Уве Ланг, различие между общим и частным естеством является центральным для христологии и антропологии Иоанна Филопона (Lang U. M. John Philoponus... P. 61). При этом общее не имеет реального

вначале необходимо стать причастным чему-либо одному, а затем в этом отношении приобщиться и другим²⁴), то Сын Божий стал *причастным* по ипостаси тому частному естеству (τῆς μερικῆς φύσεως), которое созерцается в материи и в силу которого людям свойственна обособленность (τὸ διακεκρίμενον) друг от друга²⁵; а возникшее в результате этого *причастия* единство (ἕνωσις) стало, кроме того, тождеством (ταὐτότης) по ипостаси, поскольку как воспринятое, так и Воспринявший соединились «в одно Лицо» (εἰς ἓν πρόσωπον)²⁶, при каковом тождестве *приобщение*

существования вне единичных объектов (*Hainthaler T. John Philoponus... P. 133*).

²⁴ Ср. мысль Леонтия Византийского о том, что человек «благодаря первичному отношению (τῇ... οὐχέτιν) к своим составным частям (душе и телу. — *Д. М.*) вступает во второе *общение* (κοινωνίαν) с ними» (*Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан*, 1289А).

²⁵ О том, что материя — начало индивидуации (в этом, как известно, заключается одно из базовых положений христианского аристотелизма), см. у Аристотеля: *Метафизика* VII.3, 1028b35–VII.31039a 20; VIII.4, 1044a15–25; 1044b; VIII.6, 1045a30; IX.7, 1049a20–30; XII.2, 1069b30; у Фомы Аквинского: *Сумма теологии* Q.76 a.2; Q.85.a.1; a.3; a.5; a.7; Q.86.a.1; a.3, etc; *Он же*. О единстве интеллекта (против аверроистов) V.98; *Он же*. *Сумма против язычников* I.26; I.42; I.44; I.63; I.65; II.16; II.39; II.40 («...материи были сотворены разными, чтобы соответствовать разным формам»); II.44; II.50 (любая субстанция состоит из индивидуальной материи и формы); материя — individuationis principium (*Ibid.* II.100.4); у разных душ — разная материя (*Ibid.* II.83.31); III.1.5 (secundum differentiam naturarum); etc. Ср. мысль Леонтия Византийского о том, что ипостась указывает на раздельность (τὸ διηρημένον) (*PG* 86/2, 1933А).

²⁶ Цитата из вероопределения Четвертого Вселенского (Халкидонского) собора о том, что свойство каждого из двух естеств Христа соединяется «в одно Лицо (εἰς ἓν πρόσωπον) и одну Ипостась» (*АСО* 2:1(2): 129.32–33). Иногда указывают, что слово πρόσωπον означает конкретного индивидуума данной природы, вступающего в активные отношения с другими (*Luttenberger G. H. Who Do You Say That I Am? An Introduction to Christology in the Gospels and Early Church. Mystic*, 1998. P. 295). Как кажется, результаты анализа богословского языка св. Кирилла Александрийского подтверждают подобные выводы: πρόσωπον у св. Кирилла обозначает внешний аспект бытия личности в мире, предполагающий возможность ее вступления в контакт с другими личностями (тогда как термин «ипостась» указывает на факт реального и автономного существования личности). Также πρόσωπον употребляется для того, чтобы подчеркнуть единство Ипостаси Воплотившегося Бога-Слова. См.: *Van Loon H. The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009. (Supplements to Vigiliae Christianae. 96). P. 183–185* (со ссылками на сходные выводы Ж. де Дюрана и М.-О. Бульнуа). Заметим, что и Филопон указывает на то, что понятия «лицо» и «ипостась» нередко употребляют как взаимозаменяемые (*Kotter B. (hg.) Die Schriften des Johannes von*

не имеет места. Приобщился же Он нам по естеству всеобщему, которое придает сплоченность (τὸ ἡνωμένον) конкретным индивидам (ибо общим является логос естества²⁷ у нас и у Сына Божия как человека), и вследствие этого приобщения возникло единство и тождество *по естеству, а не по ипостаси*. Дело в том, что Бог, *по ипостаси став причастным и соединившись* с частным человеческим естеством, субстанциально сущим в материи (τῇ ἐν ὕλῃ ὕφεσθηκυῖα μερικῇ φύσει), и благодаря этому став человеком, соделался «единосушным нам»²⁸ не по Божественному естеству, но по человеческому. Поэтому Один и Тот же *стал причастным нашему естеству по ипостаси и по сущности*: сущему в материи (τῆς... ἐνύλου) и частному — *по ипостаси* (вследствие чего оба Его естества [, соединившись,] и образовали одну Ипостась), а всеобщему и созерцаемому рассудком (λόγῳ) — *по естеству*, по которому люди стали соестественными (ὁμοφυεῖς) Ему»²⁹.

Damaskos. Bd. IV... S. 53.106–111), но нередко и различают по смыслу (и тогда словом «просопон» обозначают отношения одних лиц к другим) (Ibid. S. 53.111–112). Как видим, этот последний смысл сближает Филопона (как известно, монофизита-тритеита) со св. Кириллом (буквальным истолкователем которого, в соответствии с монофизитской традицией, Филопон хотел быть).

²⁷ Понятие «логос естества» (или «логос сущности»), т. е. внутренний принцип бытия природы, является важнейшим в триадологии, начиная с евномиянской полемики Великих Каппадокийцев. (В аристотелевском выражении λόγος τῆς οὐσίας термин οὐσία означает бытие в целом. См.: Lang U. M. John Philoponus... P. 55). Именно в смешении логоса сущности и логоса ипостаси в Боге заключается, согласно Григорию Кипрскому, одно из заблуждений сторонников Filioque. См.: Василий Великий. Против Евномия I.19, PG 29/2, 556B); Григорий Кипрский. Об исхождении Св. Духа, PG 142, 271A, 272B, 275A; Choufrine A. The Development of St. Basil's Idea of Hypostasis // Studi sull'Oriente Cristiano. 7/2. 2003. P. 16–18. Ср. также определение природы у Филопона в 7-й главе «Арбитра»: это общий логос бытия у тех, кто *причастствует* (τῶν... μετεχόντων) одной и той же сущности (Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 51.31–32; ср. о логосе бытия сущности Божией: Ibid. S. 52.71–73, 53.89–90). Использование этого понятия Феофаном позволяет говорить о тринитарном контексте его антропологии и христологии, а также — судя по всему — о намеренном переносе понятий из сферы триадологии в эти две связанные между собою области.

²⁸ Цитата из вероопределения Четвертого Вселенского собора (ACO 2:1(2), 129.26–27).

²⁹ Феофан Никеийский. Первозелово о Свете Фаворском (Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί καὶ Πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996. Σ. 188.491–189.513). Мысль о том, что всеобщее естество созерцается только рассудком, является центральной для Филопона. В издании Захаропулоса, которое отличается лишь незначительными изменениями в расстановке знаков препинания и опущением конечной ν в слове γέγονεν (Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικοί... Σ. 189.512), это § 13

В этом важнейшем рассуждении, помимо ориентации на христологический догмат Четвертого Вселенского собора, бросается в глаза некоторая двусмысленность, связанная с учением о причастии Бога Сына «частному человеческому естеству, ипостасно сущему в материи». Ведь, как явствует из рассуждений Филопона в 7-й главе «Арбитра», такому естеству должна соответствовать своя конкретная ипостась — что вопиющим образом противоречит христологии Халкидона и св. Максима Исповедника³⁰. Действительно, св. Максим со ссылкой на св. Кирилла прямо указывает, что имя Христос, «бесспорно, не обозначает сущность некоего [единичного индивида] (οὐτε μὴν τὴν τινος οὐσίαν δηλοῖ)»³¹.

Рассуждение Феофана: «Сын Божий стал *причастным* по ипостаси тому *частному естеству* (τῆς μερικῆς φύσεως), которое созерцается в материи и в силу которого людям свойственна обособленность (τὸ διακεκρίμενον) друг от друга...» — противоречит и антропологии Леонтия Византийского, поскольку на том месте, где у Леонтия — в точном соответствии с принципами аристотелизма — встречается понятие «*ипостась*» (тождественное «первой сущности» Стагирита), у Феофана использовано, по-видимому, филопоновское понятие «*частное естество*». Из ряда примеров, в которых Леонтий также использует глагол διακρίνω, отметим следующий: «Ведь душа, которую объединяет с [другой] душой единство сущности, отделена от нее *в силу различия ипостаси* (τῷ διαφόρῳ τῆς ὑποστάσεως διακέκριται)»³².

Однако в Богородичном слове Феофан отказывается от этого языка. Ведь там, где — согласно с терминологической системой, принятой им ранее в «Пяти словах», — должно было бы стоять понятие «частная сущность», он пользуется лишь понятием «ипостась» и традиционно говорит об ипостасном единстве Христа. Например, подчеркивая (не в последнюю очередь против оригенизма) невозможность сущностного слияния Творца и твари, наш автор утверждает:

(интересующий нас фрагмент: Ζαχαροπούλου Γ. Σ. Θεοφάνης Νικαίας. Ὁ βίος καὶ τὸ συγγραφικὸν τοῦ ἔργου. Θεσσαλονίκη, 2003 (Byzantine Texts and Studies. 35). Σ. 146.468–147.489).

³⁰ См., например: Törönen M. Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor. N.Y., 2007 (Oxford Early Christian Studies). P. 98: "...Его (Христа. — Д. М.) человечество появилось лишь в момент зачатия».

³¹ Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения 16. О двух... волях, PG 91. 204A.

³² Леонтий Византийский. Против несториан и евтихиан... 1288D.

«Итак, коль скоро тварному невозможно сойтись с Нетварным в одно и то же (εἰς ταὐτὸ) по естеству, то по избытку благодати они сходятся [воедино] по ипостаси. При этом одно и то же (τὸ αὐτὸ) становится *и единым* (ἐν) по ипостаси, и нетварным, и тварным...»³³

Строго следуя основным положениям халкидонской христологии, Феофан в Похвальном слове подчеркивает, что «естества в Нем (Христе. — Д. М.) совершенно неразделимы»³⁴ (как тут не вспомнить халкидонское ἀχωρίστως?).

Считаем, что уже этим одним достаточно доказана, как минимум, эволюция христологических взглядов Феофана и его достаточно полный отказ в более зрелые годы от, судя по всему, имевшего прежде место увлечения филопоновской христологией.

В целом бросается в глаза некоторое изменение в терминологии Феофана в «Похвальном слове...» по сравнению с «Пятью словами...». Так, если в «Пяти словах» наш епископ пользовался понятием «частное естество», то в *единственном* подобном фрагменте «Похвального слова» мы встречаемся с выражением «частная сущность»: все люди, «будучи *частными сущностями* (μερικῶν οὐσιῶν), которые *отличаются* друг от друга по природному свойству (τῇ φύσει καὶ ποιότητι) и смешению (τῇ κράσει) присущей каждому ипостаси (τῆς ἐαυτῶν ὑποστάσεως)...»³⁵.

Обращает на себя внимание как различие двух понятий (*ипостась* и *частное естество*), так и уникальность и даже (как может показаться) немотивированное их использование в «Похвальном слове». Важно и то, что Феофан больше не применяет это понятие к сфере христологии, но лишь к области антропологии, да и то мимолетно. Не менее заметно и то, что Феофан, похоже, мыслит *частные сущности* как нечто *бестелесное*: в самом деле, разве может быть некое единое и единственное *свойство* у души и тела (кроме разве что самого факта принадлежности к одной человеческой ипостаси)?

Смешением из четырех элементов, как мы помним, называл человека св. Иоанн Дамаскин. Этим же термином пользовался — и развивал учение о балансе противоположностей — Иоанн Филопон. Нам кажется, что в различных местах трудов Филопона содержатся намеки, позволяющие идентифицировать именно его учение как предшествующее данному воззрению Феофана (наряду с леонтиевским). Так, в начале комментария к «О душе» Филопон поясняет, что понятие «*сущность*» многозначно

³³ Феофан Никейский. Похвальное слово Богородице. Р. 114.21–24 (Jugie).

³⁴ Ibid. Р. 136.19–20 (Jugie).

³⁵ Ibid. Р. 152.10–12 (Jugie).

и может означать «иногда», в том числе «и всякое существование [или даже: и всякое наличное бытие] (πᾶσαν ὕπαρξιν)»³⁶.

Эта ситуация сходна с «Избранными схолиями...» Иоанна Педиасима, ректора философской школы в Константинополе во второй половине XIV в., который также лишь единожды воспользовался понятием «частная сущность»³⁷. Предварительно можно сделать следующие выводы. В философском плане «Похвальное слово...» отражает *следующий этап* в развитии мысли Феофана (по сравнению с «Пятью словами»), когда он (возможно, под влиянием Иоанна Педиасима и/или лиц его круга) подверг пересмотру некоторые из своих наиболее спорных богословско-философских представлений и постарался ограничить сферу их употребления.

³⁶ Иоанн Филопон. Комментарий к трактату Аристотеля «О душе»... Р. 28.29–30.

³⁷ Ioannis Pediasimi In Aristotelis Analytica scholia selecta / Ed. V. de Falco. Napoli, 1926. Р. 96.

В. М. Лурье

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 тело до своего рода одежды, если не прямо тюрьмы души. Несмотря на очевидную отделенность 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, т. е. 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 себя¹, 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 г. 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

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

² Hayduck M. Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria (CAG, 15). Berlin, 1897.

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 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.

³ Критич. изд.: *Rabe H. 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; 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 В. М. История византийской философии...* С. 241–248. Распространенные в оригенизме до середины VI в. 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 в. см., главным образом: *Guillaumont A. Les 'kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme monastique chez les grecs et chez les syriens* (Patristica Sorbonensia. 5). Paris, 1962.

⁵ Относительно христианских интеллектуалов эпохи Филопона, включая самого Филопона, см.: *Congourdeau M.-H. L'embryon entre néoplatonisme et christianisme* // *Oriens-Occidens, Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* (UMR7062). 4. 2002 (Actes de table ronde Sciences et philosophie à Byzance: Physis et Technè à Byzance au VIe s., de Villejuif, 5/02/2000). P. 201–216. В более широком контексте, включая нехристианскую философию,

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 г.; на этом основании и трактат Филопона датируется временем после 547 г. 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.

Постоянным и часто цитируемым оппонентом Филопона в трактате «О сотворении мира» является Феодор Мопсуестийский, осужденный в 553 г. на Пятом Вселенском соборе в знаменитом постановлении

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.

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

⁷ Обзор соответствующих мнений см. в статье: *MacCoull L. S. B.* The historical Context of John Philoponus' *De Opificio Mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt // *Zeitschrift für antike Christentum*. 9. 2006. P. 397–423, автор которой и сама солидаризируется с 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 Лурье В. М. Косма Индикоплов: космология мнимого оппонента Иоанна Филопона...

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, т. е., как минимум, со времен Кирилла Александрийского (начало V в.). 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 г. для придания монофизитской христологии такой формы, при которой можно было надеяться на компромисс с халкидонитами (этим надеждам Филопона не суждено было сбыться: в 553 г. 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

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

парадигма», или «антропологическая модель» — как патрологи 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 в. (халкидонита) Тимофея Константинопольского, которые лишь резюмировали его в нескольких словах, причем с точки зрения его оппонентов. Лишь в 1984 г. Альберт Ван Руи 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 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 в. одним из основных направлений севирианского монофизитства. Монофизитство разделилось на два больших потока (из-за споров о том, в чем именно состоит нетленность человечества Христа) — севирианство и юлианитство — еще в 520-е гг., тоже в Египте,

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

а один из этих потоков, оказавшийся более успешным в конкуренции с другим, — севирианство — сам разделился внутри себя в 540-е гг. 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 — т. е., 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 в. 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 гг. оригенизм был исключен из основного направления не только халкидонитского, но и севирианского богословия. Еще Севир Антиохийский (в письмах) с негодованием отметил подозрения, буд-

то какие-то оригенистские сочинения могли быть написаны им. Константинопольский собор 543 г. 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» (*Либерат Карфагенский*. Бревиарий 24). Будь он монофизитом, то он бы не мог быть рукоположен в епископы в 537 г., как раз тогда, когда происходила последняя «зачистка» монофизитского епископата после Константинопольского собора 536 г. 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 г., получили распространение в монофизитской среде и дошли до нас не только по-гречески, но и через монофизитские переводы на сирийский и на армянский языки.

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 Мефодия Олимпского «О воскресении» (рубеж III и IV вв.). 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 в. 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 г. 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 Все-

ленском 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.

В эпоху после соборов 543 и 553 гг. 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.

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) преложилось в нетление, то есть чтобы тленное исчезло при воскресении, а на его место явилось иное, нетленное.

Как «преложилось» мы здесь переводим $\mu\eta\tau\alpha\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\omega\theta\eta\eta\alpha\iota$ = $\mu\eta\tau\alpha\sigma\tau\omicron\chi\epsilon\omega\theta\eta\eta\alpha\iota$, буквально: «перемену (составляющих) элементов»; возможно, самый буквальный перевод этого термина — «пересоставиться». Это обычный термин в патристике для описания нового состояния

рой вдобавок сказано, что она и «кровь» «Царствия Божия не наследят» (1 Кор. 15:50).

Таким образом, в шокирующем на первый взгляд отрицании «плоти» у Христа после вознесения стоит всего лишь буквально соблюдаемое словоупотребление апостола Павла, особенно из 1 Кор. 15.

Поэтому никакого развоплощения (в смысле «рас-телеснивания») при вознесении не подразумевается. Филопон не пишет (и в этом его не обвиняли), будто воскресшее тело было оставлено Христом в какой-либо момент, например в момент вознесения. Просто до вознесения Христос сделал так, чтобы Его тело выглядело вопреки новым свойствам этого тела.

Поэтому он вполне может говорить и о том, что тело Христово стало нетленным именно по воскресении, а не по вознесении — когда оно только лишь проявило вполне свои свойства нетленности¹⁵:

[illegible]

Если кто-либо посмеет сказать, что тело Господне воскресает снова тленным, то это будет отрицанием всей веры христиан.

Против послания Досифея

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.

Как же идея подобного «перевоплощения» могла сочетаться с идеей тождества воскресшего тела с невоскресшим? Без такого тождества было бы и вообще нельзя говорить о «воскресении», так как воскреснуть может только то, что умерло, т. е. только тело, а не душа.

Чтобы ответить на этот вопрос, нужно внимательнее рассмотреть, какого рода то «нетление», которое приписывается Филопоном воскресшему телу Христа.

Четкость логического мышления Филопона окажет нам великую услугу. Обычно в богословских спорах от логической четкости стараются уходить, когда становится необходимо замазывать свои отступления от общепризнанных религиозных авторитетов. Филопон так не делал и никого не боялся — даже святых отцов. В своем (увы, очень кратком) реферате трактата Филопона «О воскресении» патриарх Фотий замечает,

¹⁵ *Van Roey A.* Un traité cononite... P. 134.

что он «издевается» над отцами (Библиотека, codex 21)¹⁶. Кононитский трактат останавливается на этом очень подробно, цитируя один за другим его уничижительные отзывы о суждениях Кирилла Александрийского и Григория Нисского.

Что касается смысла нападок Филопона на Григория Нисского (действительно, крайне резких — тут нельзя не согласиться с Фотием), то он совершенно ясен и прекрасно раскрыт в посвященной этому вопросу статье Лайонела Уикама¹⁷, и это несмотря на желание цитирующих 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 Ио-

¹⁶ PG 103, 57 B-C; Henry R. Photius, Bibliothèque. Texte établi et traduit. T. I. Paris, 1959. P. 13.

¹⁷ Wickham L. R. John Philoponus and Gregory of Nyssa's Teaching on Resurrection — A Brief Note // Drobner H. R., Klock Ch. (eds.) Studien zu Gregor von Nyssa und den christlichen Spätantike. Leiden, 1990. P. 205–210. Эту статью не учитывает Терезия Хайнталер в своем обзоре учения Филопона о воскресении (в том числе и в новейшем переиздании с библиографическими дополнениями): Grillmeier A. mit Hainthaler Th. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Mit einem Nachtrag aktualisiert. Freiburg; Basel; Wien, 2004. S. 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: Св. Григорий Нисский. Об устройении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье...

анна Филопона. Однако Филопон на него нападает и даже откровенно над ним издевается, в стилистике «над этим нужно, скорее, смеяться, а не опровергать» (حالا على من يلزمه ان يثبت ان الله لا يخلق الا بالحق) 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 по казал 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 ἀναστροφῆσθαι 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, т. е. наиболее нетривиальной, части.

Наиболее осторожные интерпретаторы Филопона (к числу которых относился и издатель фрагментов о воскресении Альберт Ван Руй)

¹⁹ Van Roey A. Un traité cononite... P. 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, 61D). Ниже мы постараемся подробнее сравнить учение кононитов с учением Филопона.

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 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 sein²¹.

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 небедительной. 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.

²¹ Grillmeier A. mit Hainthaler Th. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd 2/4... S. 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, 64C: Ὅριγενιαστὰς 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 U. M. John Philoponus... P. 155.

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

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 Богом²⁵.

В этом пассаже²⁶ употреблен глагол δημιουργέω («делать, мастерить» — обычное обозначение занятия ремесленника), в нехристи-

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

²⁴ Ibid. P. 156–158, цитата на p. 158.

²⁵ PG 86/1, 61C.

²⁶ А также как было важно указать Шренку, в пересказе тех же данных, известных из трактата Тимофея, у церковного историка начала XIV в. Никифора Каллиста Ксанфопула в его «Церковной истории» VIII, 47 (PG 147, 425A); ср.: Sch-

анском неоплатонизме обозначавший творение форм из первома́тери — т. е. 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

renk L. P. John Philoponus... P. 157, n. 17. Действительно, вполне возможно, что данное выражение восходит к аутентичной формулировке Филопона.

²⁷ Реконструкция содержания трактата и перевод сохранившихся фрагментов приводятся в: *Wildberg C. Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World.* London: Ithaca, NY, 1987. 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 Фр. 132 (из кн. VI трактата Филопона) по реконструкции Уилдберга (*Wildberg C. Philoponus: Against Aristotle... P. 143*); греч. текст цитируется Симпликием в его опровержении Филопона в рамках «Комментария» Симпликия на «Физику» Аристотеля: *Diels H. Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria.* 2 vols. [сквозная пагинация]. Berlin, 1882–1895. (CAG. 9–10). P. 1177.38–39). Еще два фрагмента аналогичного содержания сохранились только по-сирийски из кн. VIII (объединены в издании Уилдберга как фр. 134: *Wildberg C. Philoponus: Against Aristotle... P. 148*, где дан перевод с рукописи). Второй из них цитирует Шренк (*Schrenk L. P. John Philoponus... P. 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).

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, т. е. 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 «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 материи³¹.

²⁹ *Diels H.* Simplicii in Aristotelis physicorum libros... P. 1178.4–5.

³⁰ *Schrenk L. P.* John Philoponus... P. 157–158, n. 18.

³¹ *Ibid.* P. 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

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 в., 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, т. е. «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.

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”.

Для христианского богословия тема «физики будущего», т. е. физических свойств и вообще физического устройства «нового неба и новой земли», не была актуальной (поскольку даже тема «Шестоднева», т. е. «физики настоящего», в значительной мере, не считалась областью догматики и была открыта для очень широких и свободных дискуссий), а для светской философии, темы которой 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 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,

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 L. P. John Philoponus... P. 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 sub-

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 суще-

strate; 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 *Sedley D. Philoponus' Conception of Space* // Sorabji R. (ed.) *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ithaca, NY, 1987]. P. 140–153, содержание которой 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 г., 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 г.) 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 г. 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 L. P. John Philoponus... P. 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”.

ственные 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 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:

καὶν γὰρ πᾶσαν ἀνέλης τοῦ σώματος ποιότητα, οὐδ' οὕτως ταῦτὸν ἔσται τὸ σωματικὸν διάστημα τῇ κενῷ. καὶν γὰρ ἀφέλωμεν πᾶσαν ποιότητα τοῦ σώματος,

³⁷ См. анализ в: *Sedley D. 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: [Furley D., Wildberg Ch.] 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.

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

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 γάρ ἐστι 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 καὶ 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 ὧν 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 ἐστὶ 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 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

³⁹ Ibid. P. 687.30–35.

⁴⁰ Ibid. P. 688.20–27.

не является телом, т. е. 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 не прав, 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 об обожении людей — думаю, что речь идет об общей природе воплощенного Логоса и обожженных⁴¹, — но затем переходит к его резкой критике⁴²:

[illegible]

⁴¹ Об этом учении Кирилла, которое не было полностью воспринято никем из его наследников, — ни халкидонитами, ни монофизитами, — см.: *Janssens L. Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 15. 1938. P. 233–278, особ. 240–245, 267 et passim*; после него и не ссылаясь на него: *Abramowski L. The Theology of Theodore of Mopsuestia // Eadem. Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. Ashgate, 1992. (Variorum reprints. Collected Studies Series, CS365) 1–36, особ. 21–22* (впервые опубликовано по-немецки в: *Zeitschrift für Kirchengeschichte. 72. 1961. P. 263–293*), а также: *Лурье В. М. История византийской философии... С. 111–113.*

⁴² *Van Roey A.* Un traité cononite... P. 135–136.

И опять Грамматик цитирует свидетельство Кирилла и критикует его: «Различие имени»⁴³, 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, прославленными»⁴⁵. И дерзко нападая на эти (слова), он (Грамматик) говорит: 8⁴⁶ «И (само) определение человека ты уничтожил, говоря “нетленными и неразрушимыми”. Ибо человек есть животное словесно е (ܠܠܗܘܬܐ = λογικόν, т. е. разумное) и смертное»⁴⁷. Отняв “смертное”, ты отнял человека, и ты изменил его сущность (ܡܝܬܐ = οὐσία) в другую (сущность), не оставив для нее⁴⁸ смертности».

Обычно эти слова Филопона понимаются в том смысле, что он сам считал, что воскресшие люди будут по сущности отличаться от самих себя до воскресения. Этот вывод представляется мне поспешным. Прямо тут говорится только о том, что для Филопона неприемлемо мнение

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

⁴⁴ Очевидно, что ܠܠܗܘܬܐ 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.), т. е. в общепринятом — независимо от философских и богословских предпочтений — византийском введении в «Органон» Аристотеля: ζῷον λογικόν θνητόν, ὁ ἀνθρώπος — «животное словесное (разумное) смертное — человек» [Busse A. Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium. Berlin, 1887. (CAG. 4.1). P. 11.16–17]. См. также у Аммония комментарий на «Исагогу» Порфирия — «Толкование на “пять слов”»: πᾶς ἄνθρωπος ζῷον λογικόν θνητόν — «всякий человек есть животное словесное (разумное) смертное» [Busse A. Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces. Berlin, 1891. (CAG. 4.3). P. 17.24, ср. *ibid.* 1.12].

⁴⁸ Тут грамматически возможен и перевод «для него», т. е. «для человека», но по смыслу, как мне кажется, больше подходит «для нее», т. е. «для сущности», хотя и альтернативного смысла нельзя исключать. Французский перевод Ван Руя сохраняет двусмысленность: ...en ne lui conservant pas... (Van Roey A. Un traité cononite... P. 136).

Кирилла о единосущности смертного бессмертному. Однако очевидно, что и Филопон, и Кирилл мыслили бессмертную душу неумирающей и невоскресающей, а потому тождественной самой себе прежде и после воскресения. Расхождение между ними касается только понимания человека в целом, когда, помимо души, необходимо учитывать и наличие тела. Но если для Кирилла душа и смертное тело человека одинаково необходимым образом входят в понятие человеческой природы, то для Филопона это, как известно, было не так: для него допустимо говорить о теле человека как о имеющем свою собственную сущность.

Так, в трактате «О сотворении мира» (I.15) среди аргументов, опровергающих мнение Феодора Мопсуестийского о творении ангелов в первый день Шестоднева (Филопон защищал мнение большинства византийских отцов о творении ангелов прежде начала творения видимого мира), Филопон, в частности, пишет:

...οὐτε ὅσιον τὰς μυριάδας τῶν ἀοράτων καὶ νοερῶν καὶ λειτουργικῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων συνυποστῆναι λέγειν τοῖς σώμασιν, οἷς οὐδὲ ἡ ἡμετέρα συνυλέσθη ψυχὴ ὡς κεχωρισμένη τῆς τῶν σωμάτων οὐσίας καὶ ἐτεροφυῆς⁴⁹...

...и также не подобает говорить, что мириады невидимых, умных и служебных сил Божиих получили существование вместе с телами, с которыми даже наша душа получила существование не вместе, так как она отделена от сущности тел и иноприродна...

В том же трактате ниже (VI.26) он упоминает о «бессмертной сущности (οὐσία)» разумной души⁵⁰. Наконец, с этим же связана аргументация Филопона в христологической полемике, где он предлагает сторонникам Халкидона говорить тогда уж не о двух природах во Христе, а о трех⁵¹.

Таким образом, в цитированном выше сирийском фрагменте Филопон показывает только то, что собственное представление Кирилла о человеческой природе ведет его к отрицанию идентичности воскресших людей самим себе прежде воскресения. Тут только *reductio ad absurdum* аргумента противника (Кирилла), но никак еще не изложение собственного учения Филопона. В терминологии Филопона нельзя признать общность природы и сущности только для *тел*, которые и на самом деле раз-

⁴⁹ Reichardt W. Joannis Philoponi de opificio mundi... P. 35.4–8 = Scholten C. Johannes Philoponos. De opificio mundi. Bd. 1... S. 136.23–26, 138.1.

⁵⁰ Idem. Joannis Philoponi de opificio mundi... P. 282.8 = Scholten C. Johannes Philoponos. De opificio mundi. Bd. 3... S. 592.7.

⁵¹ Подробный разбор этой его аргументации см. в: Lang, John Philoponus..., 73–75.

ные прежде и после воскресения, но это не повлечет за собой отрицание для воскресших *людей* принадлежности к человеческой природе.

[illegible]

«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 (συῆμα) греческий термин εἶδος.

⁵² *Van Roey A.* Un traité cononite... P. 136.

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 напал 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 φθείρονται. Καὶ πάλιν ἀναμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν ὕλην λέγουσι, κρείττον εἶδος δεχομένην ἄφθαρτον καὶ αἰώνιον. Γένεσιν μὲν τοῦ ὁρωμένου κόσμου λέγουσι, κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος, φθορὰν δὲ αὐτοῦ ἡγοῦν παρέλευσιν κατὰ μόνον τὸ εἶδος. Τὴν γὰρ ὕλην, ὡς 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-

⁵⁵ PG 86/1, 61D-64A.

⁵⁶ PG 86/1, 64A-D.

чуть иных терминах. Там он, цитируя Кирилла, формулировал оспариваемый тезис как «изменение образа (σχῆμα) не приводит к другой природе». Кононитский полемист, очевидно, был в этом споре на стороне Кирилла, т. е. он тоже считал, что при воскресении происходит «изменение образа», которое не приводит к различию природ. Но, как мы знаем со слов Тимофея, конониты использовали для понятия «образ» в этом значении термин εἶδος. Вполне очевидно, что для кононитов, как и вообще для всех, кто не был погружен в философию Филопона глубоко, σχῆμα и εἶδος тут были синонимами, обозначающими разный вид и разные свойства материи в телах прежде и после воскресения.

В философии Филопона это было не так. В отличие от слова σχῆμα, которое не имело у Филопона строго определенного терминологического значения, εἶδος был важным термином его антропологии, причем вполне специфичным для Филопона как философа и богослова. Прежде чем обратиться к двум случаям употребления этого слова в сирийских версиях богословских текстов, не дошедших до нас в греческом оригинале, обратимся к этому термину в преимущественно философском тексте, дошедшем на греческом языке, — «О сотворении мира» (VI, 23). Вот важный для нас фрагмент:

κοινῶς γὰρ πᾶσαν ψυχὴν Ἀριστοτέλης ὠρίσατο ἐντελέχειαν εἶναι σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει (ωὴν ἔχοντος, τούτέστιν εἶδος καὶ τελειότητα καὶ συνοχήν τοῦ σώματος· τῆς δὲ ἐντελεχείας τὴν μὲν εἶναι φησιν ἀχώριστον, ὡς ἡ μουσικὴ ἐνέργεια τῶν αὐλῶν καὶ τῆς λύρας, οἷα ἐστὶ καὶ ἡ τῶν ἀλόγων ζῶων ψυχὴ τῇ ἀρμονίᾳ συνδιαλυομένη τοῦ σώματος· ἡ δὲ χωριστή, ὡς ὁ κυβερνήτης τῆς νεῶς καὶ ὁ ἡνίοχος τοῦ ἄρματος· εἰδοποιοῦσι γὰρ ὁ μὲν τὴν ναῦν, ὁ δὲ τὸ ἄρμα, ὡς καὶ ἡ τῶν ἀνθρώπων ψυχὴ τὸ λογικὸν ζῶον⁵⁷.

Ибо всякую вообще душу Аристотель определил как энтелехию физического органического (имеющего органы) тела, имеющего жизнь потенциально, то есть вид и совершенство и сочлененность (то, что удерживает части вместе) тела⁵⁸, а из энтелехий он одни назвал неотделяемыми, как, например, музыкальная деятельность флейты или лиры, какова есть и душа бессловесных (неразумных) животных, соизрушающаяся в согласии с телом, — а другие отделяемыми, как кормчий корабля⁵⁹ или как возница

⁵⁷ Reichardt W. Joannis Philoponi de opificio mundi... P. 278.3–13 = Scholten C. Johannes Philoponos. De opificio mundi. Bd. 3... S. 584.14–22. Ср. также: I.16 (Reichardt W. Joannis Philoponi de opificio mundi... P. 36.13, 38.16–17).

⁵⁸ Эти мысли см. у Аристотеля в: О душе II.1, 412a15, 27 и 412b5.

⁵⁹ Пример также из Аристотеля, хотя с другим выбором синонимов; ср.: Ibid., 413a7.

И (Самому) Богу противятся все те, кто не следуют Христу, который заповедал это через Павла⁶².

В свете наших прежних наблюдений было бы естественно предположить, что в этом отрывке одно лишнее «не»: между воскресшими и умершими телами должно быть отсутствие тождества по числу, но наличие тождества по виду, так как душа у них общая, а именно душа является «видом» тела. Нет ли здесь какого-то искажения?

К нашему счастью, сохранился — тоже только в сирийском переводе — параллельный текст из «Арбитра» (X, 37)⁶³. Он утверждает ровно противоположное тому, что сказано в только что приведенном отрывке.

Подлежащий нашему рассмотрению фрагмент «Арбитра» представляет определенные трудности для перевода, так как для его понимания нужно учитывать, с одной стороны, понимание Филопоном воскресения тел, а с другой стороны, те его представления, которые подробно развиты в комментариях на трактат Аристотеля «О возникновении и уничтожении» (510–515)⁶⁴. Обратимся сначала к тексту:

[illegible]

Ибо хотя говорится, что наше тело распадется на элементы, из которых составлено, но те, кто не лишены созерцания естественного (κατὰ φύσιν = θεωρία τῶν φυσικῶν)⁶⁵, разумеют, что не на те же самые по числу, (что и те), которые распались⁶⁶, но надлежит быть⁶⁷ иному рождению [возникновению: γένεσις]⁶⁸ элементов (κατὰ φύσιν καὶ ἡ ἑτέρα γένεσις τῶν

⁶² Видимо, в трактате Филопона эти слова относились к толкованию какого-то изречения Павла о воскресении.

⁶³ Оригинал: Šanda A. Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi... P. 34.21–24.

⁶⁴ Тракта́т построен по конспектам лекций Аммония и не содержит прямой критики Аристотеля. Он будет для нас важен тем, что дает определения тех понятий, которыми Филопон оперирует и в своем учении о воскресении.

⁶⁵ То есть теоретических представлений о естественных процессах — «физике».

⁶⁶ То есть не идентичные физически тем элементам, на которые распалось тело.

⁶⁷ Понимаю *και* в значении «надлежит, должно быть».

⁶⁸ Сирийский переводчик — возможно, не понимая, о чем речь и, весьма вероятно, спутав $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\iota\varsigma$ и $\gamma\epsilon\upsilon\upsilon\epsilon\sigma\iota\varsigma$, — перевел «рождение» ($\kappa\alpha\lambda$) вместо правильного «возникновение» (обычный эквивалент $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\iota\varsigma$ в сирийском — $\kappa\alpha\lambda\alpha\alpha$). Оба слова в сирийском однокоренные, но первое из них нетипично в качестве эквивалента $\gamma\epsilon\upsilon\epsilon\sigma\iota\varsigma$ в философском или богословском контексте.

στοιχείων) при⁶⁹ истлении (уничтожении: فθωρά = φθорά⁷⁰) тела — по числу не таких же, а по виду (κατ'εἶδος = кат'εἶδov) таких же⁷¹.

В этом пассаже речь идет о новых элементах, из которых составлены воскресшие тела. Они образуются в результате «возникновения» (γένεσις, что сирийский переводчик неудачно перевел как «рождение», ܠܕܐ , вместо стандартного сирийского эквивалента этого греческого термина ܠܚܝܬܐ). «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 τι εἶδοτελοποιημένον κατὰ τι 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 — «видообра-

⁶⁹ Понимаю ܦܝܠܘܡܝܢ в темпоральном значении.

⁷⁰ Термин φθωρά традиционно переводится на русский как «уничтожение», если речь идет о проблематике трактата Аристотеля «О возникновении и уничтожении», но как «тление» если речь идет о богословском контексте.

⁷¹ Фрагмент представляет трудности для перевода, поэтому приведем переводы наших предшественников, которые несколько отличаются от нашего по смыслу. Шанда (Šanda A. *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi...* P. 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 U. John Philoponus... P. 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.

⁷² Иоанн Филопон. Комментарий на «О возникновении и уничтожении» ad 314a4 (Vitelli H. *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. Berlin, 1897 (CAG. 14.2). P. 8.31–33. Ср.: ad 314a8; *ibid.*, 9.30–32: ἔστι γάρ, ὡς εἶπον, γένεσις μὲν μεταβολὴ κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἀλλοίωσις δὲ μεταβολὴ περὶ τι εἶδοτελοποιημένον 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»).

зуемых», но не «видообразующих». Как подчеркивает Филопон, ἡ γὰρ γένεσις οὐ τοῦ ὑποκειμένου ἐστὶ καὶ τῆς ὕλης, καὶν τε ἀμετάβλητος μένη καὶν 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.

В нашей цитате из «Арбитра» говорится о том, что будет новое возникновение элементов, из которых сложены тела (т. е. не самой первоматерии, а только элементов, из нее происходящих), но при этом сохранятся, как это и должно быть при «возникновении», старые виды (эйдосы). Нельзя при этом утверждать, что в понимании Филопоном первоматерии («подлежащего») со времен комментария на «О возникновении и уничтожении» ничего не изменилось, но в любом случае это отдельный вопрос, который тут может оставаться за скобками, так как новое «возникновение» элементов возможно и в случае непреложности, и в случае преложимости первоматерии.

Итак, в «Арбитре» утверждается, что элементы воскресшего тела «по числу» (т. е. в смысле физической идентичности) отличаются от элементов тленного тела, а «по виду (эйдосу)» они ему идентичны — потому что, добавим мы на основе знакомства с другими текстами Филопона, их общим «видом» является одна и та же разумная и бессмертная душа.

Вернемся теперь к озадачившему нас фрагменту из кононитского трактата против Филопона. Очевидно, конониты и на самом деле внесли в него лишнее «не», заставив Филопона утверждать различие между умершими и воскресшими телами также и по виду. В таблице ниже мы снова приведем дошедший до нас текст и его перевод, а рядом — тот текст, который можно реконструировать, очистив от кононитского искажения.

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.

⁷³ Иоанн Филопон. Комментарий на «О возникновении и уничтожении», ad 314a8 (Ibid. 9.31–10.2).

Восстанавливаемый нами оригинал очень близок к фразеологии только что разобранного отрывка из «Арбитра» (та же самая конструкция: по числу одинаковы, а по виду различны, — в отличие от двух отрицаний подряд в кононитском трактате), особенно если учесть, что «Арбитр» и трактат «О воскресении» едва ли переводил один и тот же переводчик, так что оригинальные обороты в греческом могли быть еще более сходными.

Для кононитов, которые, судя по цитате из Кирилла у Филопона, не различали между $\sigma\chi\eta\mu\alpha$ и $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$ («образом» и «видом»), мысль Филопона о тождестве по виду просто не встречала понимания. Судя по кононитскому трактату и по сведениям Тимофея Александрийского (также восходящим к кононитскому источнику), они даже не ставили ее Филопону в вину: им было достаточно отрицания у него тождества по материи («по числу»). Если понимать «вид» как внешний вид тела и его физические свойства, а не его разумную и бессмертную душу, то, разумеется, мысль о тождестве «вида» между тленными и воскресшими телами будет представляться настолько абсурдной, что не решишься ее приписывать даже врагу.

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», т. е. человека.
- Поэтому идентичность человека воскресшего человеку тленному обеспечивается не одной только его бессмертной душой, но и «видом» его тела, т. е. «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» ($\tau\omicron\varsigma\ \kappa\alpha\tau\alpha\ \lambda\acute{o}\sigma\omicron\nu\ \epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$), т. е. таким видом, который не образует качеств (у тленной и нетленной материи качества разные).

**ЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ В ВИЗАНТИИ
В ПЕРИОД ВТОРОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА:
НИКИФОР КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЙ И ФЕОДОР СТУДИТ**

**1. Никифор Константинопольский:
логическое образование в Византии
в период Второго иконоборчества**

Проблематику истории логического образования в Византии довольно трудно изучать по нескольким причинам. С одной стороны, научные работы по истории образования в Византии практически не содержат информации по истории преподавания логики¹. С другой стороны, в литературе по истории преподавания логики в Средние века обычно полностью игнорируется византийская традиция², тогда как работы

¹ См.: *Lemerle P.* Le Premier Humanisme Byzantin: Notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X siècle. Paris, 1971. P. 326. *Markopoulos A.* Education // The Oxford handbook of Byzantine studies, Oxford Handbooks in Classics and Ancient History, ed. E. Jeffreys, J. F. Haldon, R. Cormack, Oxford University Press, 2008. P. 785–795; *Markopoulos A.* In Search For 'Higher Education' In Byzantium // Zbornik radova Vizantoloskog instituta, Vizantološki institut SANU. 50/1. 2013. P. 28–44; *Browning R.* The Patriarchal School at Constantinople in the Twelfth Century // Byzantion. 32. 1962. P. 167–202; 33. 1962. P. 11–40; *Constantinides C. N.* Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204–ca. 1310) // Nicosia. 1982. P. 222; *Browning R.* Enlightenment and Repression in Byzantium in the Eleventh and Twelfth Centuries // Past and Present. 69. 1975. P. 3–23; *Cribiore R.* Gymnastics of the Mind. Greek Education in Hellenistic and Roman Egypt. Princeton and Oxford, 2005; *Kalogeras N.* Education envisioned or The Miracle of Learning in Byzantium // Zeitschrift für Antikes Christentum. 13. 2009. P. 513–525; *Kalogeras N.* Byzantine childhood education and its social role from the sixth century until the end of Iconoclasm. Chicago, 2000. P. 297; Σχοινάς Χ. Π. Η Παιδεία στην Αυτοκρατορία της Νίκαιας (1204–1261). Θεσσαλονίκη, 2006. Σ. 127; *Speck P.* Die kaiserliche Universitaet von Konstantinopel. Muenchen, 1974. S. 120; *Успенский Ф. И.* Очерки по истории византийской образованности. СПб., 1891; *Cholij R.* Theodore the Stoudite: The Ordering of Holiness. Oxford, 2002. P. 275.

² См., например: *Ridder-Symoens H.* (ed.) A History of the University in Europe. Vol. I: Universities in the Middle Ages. Cambridge University Press, 1992; *Hastings Rashdall.*

по истории логики в Византии, как правило, не затрагивают вопросы логического образования³. Однако такие образцы византийской учености, как Дионисий Ареопагит, Василий Великий, Иоанн Дамаскин, Феодор Студит и Никифор Константинопольский, Михаил Пселл, Иоанн Итал и Феодор Продром, а также Иоанн Цец и многие другие, свидетельствуют не только о высоком уровне логической культуры, но и о специфике и оригинальности византийской логической традиции как по отношению к западноевропейской средневековой логике, так и по отношению к античным классическим логическим работам, что позволяет сделать предположение о том, что логическая образовательная традиция в Византии не только существовала, но и развивалась в течение всего периода византийской истории. В данной главе представлена попытка реконструировать историю преподавания логики в Византии на рубеже так называемых «темных веков» (VI–VIII вв.) и «монашеского возрождения» (VIII–IX вв.) на примере занимательной фигуры патриарха Никифора Константинопольского († 829).

Французский византист П. Лемерль приводит целый ряд житий святых (прежде всего это жития святых-иконопочитателей), в которых

The Universities of Europe in the Middle Ages. 3 vols. Oxford, 1987; *Riché P.* Education and Culture in the Barbarian West: From the Sixth through the Eighth Century. Columbia, 1978. P. 126–127, 282–298; *Begley R. B., Koterski J. W.* Medieval Education. Fordham, 2005. P. 83; *Cordasco F.* A Brief History of Education: A Handbook of Information on Greek, Roman, Medieval, Renaissance, and Modern Educational Practice, 1976; *Chiappetta M.* Historiography and Roman Education // *History of Education Journal*. 4. 1953. P. 149–156; *Yun Lee Too.* Education in Greek and Roman antiquity. Boston, 2001; *Hoyer T.* Sozialgeschichte der Erziehung. Von der Antike bis in die Moderne, Wissenschaftliche Buchgesellschaft Darmstadt, 2015; *Романенко И. Б.* Образовательные парадигмы в истории античной и средневековой философии. СПб., 2002; *Haskins Ch.H.* The Rise of Universities, Ithaca (NY), 1972; *Pedersen O., North R.* The First Universities: Studium Generale and the Origins of University Education in Europe, Cambridge, 1997.

³ См., например: *Benakis L.* Byzantine Philosophy. Athenai, 2013; *Tatakis B. N.* La philosophie Byzantine. Paris, 1949; *Ierodiakonou K.* Byzantine Philosophy and its Ancient Sources. Oxford, 2002; *Ebbesen S.* Western and Byzantine Approaches to Logic // *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*. 62. 1992. P. 167–178; *Ebbesen S.* Greek and Latin Medieval Logic // *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*. 62. 1996. P. 67–95; *Roueché M.* Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 23. 1974. P. 61–76; *Roueché M.* A Middle Byzantine Handbook of Logic Terminology // *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik*. 29. 1980. P. 71–98.

с той или иной степенью подробности изложена информация об их образовании, как духовном, так и светском — философском и в том числе логическом: Иоанна Дамаскина († 749), Феодора Студита († 826), патриарха Никифора, Иоанна Психаита († 820), Михаила Синкелла († ок. 846–847), Константина Философа, Феодоры Солунской († 892), императрицы Феофано († 893) и др.⁴. Однако житие патриарха Никифора в этом отношении уникально и беспрецедентно: целые две страницы текста жития агиограф Игнатий Диакон посвящает только лишь перечислению областей логических познаний патриарха. Данный перечень весьма напоминает оглавление типичного для греческого Средневековья учебного компендиума по логике.

Вот каким образом логическую часть образования патриарха Никифора комментирует П. Лемерль: «Игнатий, рассказав о смерти Евдокии, возвращается к Никифору, находящемуся на службе у императора. Он делает краткий обзор истории иконоборчества, начиная с Иерийского собора (754 г.) до собора в Никее (787 г.), потом упоминает о роли, которую на последнем играл Никифор, асикрит и императорский “глашатай”. После собора Никифор еще некоторое время остается на службе, потом чувствует влечение к монашеской жизни и удаляется на безмолвие, которое Игнатий с готовностью описывает: по его словам, Никифор там предавался познанию божественного и наукам (ἀναγνώσει τῶν θεῶν καὶ τοῖς μαθήματιν). И здесь Игнатий неожиданно заявляет: “Но поскольку я упомянул об этих μαθήματα, думаю, уместно будет рассказать о том совершенстве, которого наш муж в них достиг”. И после этого совершенно искусственного перехода следует длинное повествование на трех страницах, посвященное этой теме. Ясно, что оно здесь не на месте: ведь не в возрасте около сорока лет, покинув дворец и удалившись от мира, Никифор заботится о получении высшего образования. То ли Игнатий захотел заполнить тут пропуск в своем предыдущем рассказе, то ли он вставил этот кусок во время переработки текста, но и в том и в другом случае он взялся за дело неумело. Возможно также, что он мало что знал об учебе Никифора и перед нами — чисто формальное изложение. Тем не менее оно не утрачивает своей занимательности: если нам здесь дается и не та программа образования, которой следовал Никифор, то тогда — та, по которой учился диакон Игнатий, почти его современник»⁵.

⁴ Лемерль П. Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц. Т. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2012. С. 141–142.

⁵ Он же. Первый византийский гуманизм... С. 190–191.

И хотя эти строки были написаны более полувека назад, до сих пор не идентифицирован учебник, по которому Игнатий Диякон составлял раздел о логическом образовании патриарха Никифора: «Был ли Игнатий, когда писал или копировал эти строки, которые для меня остаются частично непонятными, педантом, рассуждающим о том, чего не понимает? П. Александер видит здесь своего рода оглавление трактата по основам логики и физики, почти дословно воспроизведенное Игнатием. Хотя до сих пор не удалось идентифицировать это сочинение, причина тут, возможно, в том, что весьма многообещающее исследование школьных учебников византийцев, дошедших до нас в довольно большом количестве, но большей частью пока не изданных, еще не проводилось»⁶.

П. Александер уделяет особенное внимание этому «логическому» фрагменту жития патриарха: «Какое образование получил Никифор? Его средневековый биограф понимал, что не может опустить этот топос, необходимый с точки зрения канона агиографического жанра. С другой стороны, кажется, что у него не было точной информации. В итоге он представил короткий перечень изучаемых тем, типичных для того времени, не придавая большого значения собственно образованию Никифора»⁷. Несколько неудачных попыток идентифицировать источник логического образования патриарха Никифора отражены в книге Александера в нескольких сносках: «Пассаж жития 150–15–151–13 похож на ἀνακεφαλαίωσις (или список заглавий глав) учебника по основам логики и физики. Действительно, это определенно цитата, поскольку в ней отсутствуют двойные дактилические клаузулы, характерные для жития. Несмотря на многочисленные поиски, я так и не смог идентифицировать этот учебник. Профессор Otto Neugebauer... любезно обратил мое внимание на J. L. Heiberg *Anonymi Logica et Quadrivium*⁸. Этот трактат в своих логических частях действительно напоминает пассаж из жития патриарха Никифора, но в нем нет физики, вместо нее представлен квадривиум»⁹.

Интересующий нас фрагмент жития выглядит следующим образом:

Тщательнейшим образом ознакомившись с четырьмя служительницами поистине науки, он отправился напрямик к их госпоже, я имею в виду философию, и к ее умозрениям. Он уяснил себе подобающим образом ее определения: каковы они, сколько их и какова особенность каждого;

⁶ Лемерль П. Первый византийский гуманизм... С. 193–194.

⁷ Alexander P. The Patriarch Nicephorus of Constantinople. Oxford, 1958. P. 57.

⁸ Heiberg J. L. *Anonymi Logica et Quadrivium*. Copenhagen, 1929.

⁹ Alexander P. The Patriarch Nicephorus... P. 57, n. 3.

какой [термин] подлежит, а какой является сказуемым, и при этом что сказывается обо всем (κατὰ παντός), что — ни о чем, и что — целиком [содержится в другом] (ἐν ὅλῳ)¹⁰ и подобное. Что у них (у философов) вообще могут означать элементы (τὰ στοιχεῖα), являются ли они только одноименными с элементами физическими и геометрическими (εἰ τῶν φυσικῶν ἢ γεωμετρικῶν ταῦτα μόνων ὁμῶνυμα)¹¹; сколько посылок и как они обращаются; что означает противоречие; каковы «дополнительные сказуемые» (τὰ προσκατηγορούμενα)¹² и каковы «дополнительные определения» (προσδιόρισμοί), и чему соответствует связанная с ними неопределенность (καὶ τίσιν ἀναλογεῖ τὸ κατ' ἐκείνους ἀόριστον). Сколько модусов (τρόποι); каковы фигуры (τὰ σχήματα) силлогизма и сколько их. Каков гипотетический силлогизм, каков категорический, и чем они отличаются. И все ли силлогизмы подтверждает приведение к невозможному (ἢ εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγῇ)¹³. Как и каким количеством способов они (ταῦτα)¹⁴ смешиваются (κεράννυται), как они приводятся к выводу (συμπεραίνεται) и на какие виды подразделяются (ἀναλύεται). Из чего состоят ошибки, что такое софистический [паралогизм] и каким образом он одновременно ложный и одновременно убедительный. Какой [силлогизм] состоит из одной посылки. Как этот названный [силлогизм] может сводить общеизвестное (ὁ λεκτικὸς δὲ ὅπως ἐνδεχόμενος συνάγει τὰ ἐνδοξα) и какова их индукция. Какую необходимость имеет аподейктический силлогизм достигать истины, исходя из худшего (ἐκ τῶν χειρόνων θηρεύειν ἀλήθειαν)¹⁵. Каковы связанные с ними трудности (τὰ προβλήματα)¹⁶, каковы основные положения (τὰ ἀξιώματα) и что в них содержится. Какой материал (ὕλην)

¹⁰ Ср.: Аристотель. Первая аналитика 24a 14, 30a 3, 24b 27: καὶ τὸ ἐν ὅλῳ εἶναι καὶ τὸ κατὰ παντός ὁμοίως ἀποδώσομεν («целиком содержаться в другом» и «быть присущим всем» мы будем понимать одинаково) и τὸ δὲ ἐν ὅλῳ εἶναι ἕτερον ἐτέρῳ καὶ τὸ κατὰ παντός κατηγορεῖσθαι θατέρου θάτερον ταῦτόν ἐστιν («одно целиком содержится в другом» означает то же, что «другое сказывается обо всем первом»).

¹¹ μόνων может по смыслу быть отнесено как к ὁμῶνυμα, так и к τῶν φυσικῶν ἢ γεωμετρικῶν. В связи с этим грамматически возможны два понимания этого предложения, однако, исходя из общего аристотелевского контекста, более подходящим является отнесение μόνων к ὁμῶνυμα.

¹² Дословно «присоединенные сказуемые». Имеются в виду аристотелевские postpraedicamenta.

¹³ εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγῇ — приведение к невозможному в различных контекстах у Аристотеля, но в целом ἀπαγωγῇ — это отведение в аристотелевском смысле: переход от одного положения к другому, более легко доказуемому (см. например, 69a 20).

¹⁴ То есть фигуры τὰ σχήματα.

¹⁵ Исходя из слабых посылок.

¹⁶ Также часто у Аристотеля τὰ προβλήματα — это то, что нуждается в доказательстве, т. е. вопрос, задача.

они воспринимают, какие смешения (μίξεις) и какие [возможны их] сочетания (συμπλοκάς). Каковы первые начала (πρῶται τῶν φυσικῶν ἀρχαί) из природных и почему они недоказуемы. Что такое покой (στάσις), какими способами [устанавливаются] тождество и различие: где (ποῦ), по отношению к чему (καὶ πρὸς τί), как (καὶ πῶς) и когда (καὶ πότε). А именно, выведение из начал (τῶν ἀρχῶν ἢ πρῶτος) постоянно (συνεχῆς), а в добавок к постоянству оно никак не определяется (πρὸς τὸ συνεχὲς οὐχ ὀρίζεται)¹⁷.

П. Лемерль также пытался разобраться в том, какой именно текст или учебник по логике гипотетически мог переписывать Игнатий Диякон, составляя текст жития: «Г-жа В. Lagard, ознакомившаяся с данным вопросом при исследованиях, связанных с трактатом Плифона “О различиях между Платоном и Аристотелем” <...> полагает, что “этот очень аристотелевский текст такой не целиком”, и обращает внимание на не-правильности (с точки зрения Аристотеля) в списке категорий и в использовании некоторых терминов, таких как πρῶτος. В. Lagard полагает, что начальное ταύτης не отсылает к предшествующему φιλοσοφίαν, но занимает (по недосмотру или незнанию автора) место слова προτάσεως (посылка), она делает этот вывод, исходя из контекста, где узнает начало “Первых Аналитик” Аристотеля¹⁸; сопоставление действительно выглядит убедительно¹⁹. И далее: «Относительно аристотелевских определений “элементов” г-жа Лагард отсылает к “Метафизике”, Δ 3, и “Категориям”²⁰, относительно “омонимов” — к L. Robin²¹, относительно “противоречий” (ἀντίφασις) — к сделанному J. Tricot переводу трактата “Об истолковании”²², и т. п. Эти примеры... показывают, как мне кажется, насколько трудно толкование нашего текста и что оно должно быть сделано превосходным знатоком не только аристотелевской логики, но также и ее традиции на протяжении веков, и кратких трактатов или учебников, которые ее передавали и иногда искажали»²³. Таким образом, историки науки еще ни разу не подходили к решению вопроса

¹⁷ *Ignatios Diakonos*. Ignatii Diaconi Vita Nicephori // Nicephori opuscula histórica / Ed. C. de Boor. Lipsiae, 1880. P. 139–217. Фр. 150–151–1.

¹⁸ См.: *Аристотель*. Первая аналитика 24a, 11–15; 24b, 26–30.

¹⁹ *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм... С. 192–193.

²⁰ *Аристотель*. Категории 12, 14a39–14b2.

²¹ *Robin L.* Aristote. Paris, 1944. P. 105–106,

²² *Aristote*. De l'interprétation / Traduction française de Jules Tricot. Paris, 1936. P. 88, n. 1–2.

²³ *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм... С. 193.

о самой возможности реконструкции логического образования в эпоху патриарха Никифора Константинопольского: ни посредством подтверждения информации о его логическом образовании методом поиска соответствующего учебника, упомянутого Игнатием в его житии, и его идентификации, ни посредством выявления логических приемов и техник, примеры использования которых можно найти в самих трактатах патриарха. Можно утверждать, что эпоха систематического исследования этого вопроса только началась²⁴. Попробуем и мы внести посильный вклад в ее развитие.

Поскольку поиск логических идей и приемов, используемых патриархом Никифором в его трактатах в защиту иконопочитания, — это на данный момент единственный способ проверить, действительно ли он получил именно такое логическое образование, о котором повествует житие, представляется целесообразным рассмотреть, какие логические термины и приемы из каких разделов «Органона», перечисленных в житии, использовались им в его личных трудах и есть ли объективные причины полагать, что патриарх Никифор действительно получил логическое образование в том виде, в котором его описал Игнатий Диякон. Интерес к единичным историческим персонажам, которые стали для своей эпохи образцами логической образованности, продиктован не только невозможностью на данный момент как-то иначе исследовать логическое образование в его целостности на рубеже так называемых «темных веков» и «монашеского возрождения» в Византии (например, на основе систематического изучения учебников по логике того времени, которые в большинстве своем до сих пор еще не изданы), но и становящимся на данном этапе развития исторической науки методом микроистории, который характерен для постмодернистского этапа развития гуманитарных дисциплин в целом и предполагает решение масштабных вопросов реконструкции глобальных исторических явлений (в данном случае реконструкции логического образования в Византии в IX в.) по-

²⁴ *Anagnostopoulos Th.* Aristotle and Byzantine Iconoclasm // *Greek, Roman, and Byzantine Studies*. 53. 2013. P. 763–790; *Lourié B.* Theodore the Studite and “Hypostasis” as a Paraconsistent Notion // *Erismann C., MacDougal B. (eds).* Theodore the Stoudite: Intellectual Context, Logic, and Theological Significance. Texts and Studies in Eastern Christianity. Brill, 2017; *Erismann Ch.* Venerating likeness: Byzantine iconophile thinkers on aristotelian relatives and their simultaneity // *British Journal for the History of Philosophy*. 24/3. 2016. P. 405–425; *Луховицкий Л.* Риторические приемы в антииконоборческом трактате патриарха Никифора Константинопольского *Apologeticus atque Antirrhetici* // *Вопросы филологии*. 27/3. 2007. С. 85–93.

средством обращения к анализу подробностей жизни индивидуумов (в данном случае тех, кто точно получил логическое образование, свидетельства о котором дошли до нас не только непосредственно из его или ее жития, но и из других источников, в том числе его/ее авторства). И фигура патриарха Никифора в этом отношении — одна из самых удобных для использования микроисторической методологии.

Развитие иконопочитательской концепции образа, о которой подробно пишет П. Александер, можно коротко изложить следующим образом: развитие теории образа у иконопочитателей, согласно делению П. Александера, предполагает третьим своим этапом «схоластический» период, представленный такими авторами, как Феодор Студит и патриарх Никифор. Заметим, что работы Иоанна Дамаскина, «создателя схоластики как таковой», отнесены П. Александером вовсе не к схоластическому периоду, но к «традиционному» (первому) периоду развития иконоборческих споров, поскольку собственно теория образа Иоанна Дамаскина и его аргументы в защиту иконопочитания не предполагают использование чисто логических аристотелевских понятий. Вот что пишет по этому поводу П. Александер: «В течение схоластического периода развития теории иконопочитания перипатетическая философия, особенно аристотелевская логика, преподаваемая в византийских школах, применялась к теологическим проблемам сакрального образа и иконопочитания. Эта логика довольно хорошо известна, поскольку опубликована в *“Commentaria in Aristotelem Graeca”*... Несмотря на то что исследование средневековой аристотелевской традиции [в Византии] едва началось, тем не менее было бы желательно точно определить учебники (*textbooks*) или другие работы, посвященные аристотелевской философии, которые использовались авторами “схоластического” периода иконопочитания. Такой результат не может быть получен при современном состоянии исследований византийской философии. Только в небольшом количестве случаев удастся указать точный источник, используемый тем или иным богословом IX века для аргументирования... Там, где источники не могут быть определены, параллели из комментариев к Аристотелю, из “Диалектики” Иоанна Дамаскина или из самого Аристотеля могли бы доказать схоластическую природу довода. В остальных случаях даже это невозможно сделать, и схоластический характер мысли может быть установлен только лишь по причине использования терминологии, стиля или содержания»²⁵. Однако одно лишь использование логической

²⁵ Alexander P. The Patriarch Nicephorus... P. 189–191.

терминологии само по себе не может быть доказательством того, что автор знаком с учением Аристотеля напрямую. Поэтому для того, чтобы проанализировать уровень владения тем или иным автором логикой Аристотеля, необходимо учитывать не только использование того или иного логического термина, но и сами формы аргументов, способы рассуждений или опровержений, которые использует автор.

Также П. Александер обращает наше внимание на то, что «схоластический» период в обосновании иконопочитания инициируется вовсе не Иоанном Дамаскиным, активным участником первого («традиционного») периода иконоборческих споров, а также создателем основного в истории логики в Византии «учебника» по логике — «Диалектики», которой он предварил свой богословский труд «Источник знания»: «Доводы непосредственно схоластического характера, т. е. такие, которые базируются на аристотелевской системе и более поздней комментаторской литературе и компендиумах (*handbooks*), подозрительно отсутствуют вплоть до (и даже включая) Никейского собора. Ни Иоанн Дамаскин, ни Герман Константинопольский не использовали схоластические аргументы для обоснования иконопочитания. Нет никаких следов использования подобных аргументов и у оппонентов. Это особенно примечательно в связи с тем, что автор “Источника знания”, Иоанн Дамаскин, вообще создал для всего восточнохристианского мира основной учебник по логике Аристотеля. Ни в работах “Три слова в защиту иконопочитания”, ни в его обзоре проблемы образа в “Источнике знания” он не обнаруживает собственного знания аристотелевской философии, чтобы аргументировать свою точку зрения относительно сакрального образа»²⁶.

Обратимся к разбору некоторых примеров из основных работ патриарха Никифора в защиту иконопочитания, где он либо использует логические термины, либо выстраивает свою аргументацию в соответствии с правилами аристотелевской логики и сам об этом говорит, либо опровергает тезисы оппонентов, указывая на то, какие логические ошибки они допустили, — чтобы обосновать тезис о том, что патриарх Никифор Константинопольский действительно получил логическое образование в том объеме, в котором оно описано у Игнатия Диякона. Анализ применения указанного в житии логического инструментария, освоенного патриархом в ходе получения философского образования на рубеже VIII–IX вв., к решению богословско-философских вопросов теории образа в рамках спора иконоборцев с иконопочитателями, с нашей точки

²⁶ Alexander P. The Patriarch Nicephorus... P. 191.

зрения, может представлять собой достаточный аргумент в пользу обоснования данного тезиса.

Согласно житию, перечень разделов логического знания, которые изучил патриарх Никифор, должен соответствовать следующим разделам логики Аристотеля:

- 1) теория определения (ὅροι);
- 2) учение о суждении (ποῖος ὑπόκειται, καὶ τί τὸ κατηγορούμενον);
- 3) учение о понятии (τοῦτο ἄρα κατὰ παντός, ἢ οὐδενός, ἢ ἐν ὅλῳ, καὶ τὰ ὅμοια и далее προσδιόρισμοὶ δὲ τίνες);
- 4) учение об умозаключении или силлогистика (πρωτάσεις δὲ πόσαι, καὶ πῶς ἀντιστρέφουσι; и далее τρόποι δὲ πόσοι τῶν συλλογισμῶν· ὅποια καὶ πόσα τὰ σχήματα);
- 5) теория доказательства, в том числе о доказательстве через невозможное (τίς ἀντιφάσεως δύναμις; и далее ἢ εἰς ἀδύνατον ἀπαγωγή);
- 6) *postpraedicamenta* (τὰ προσκατηγορούμενα δὲ ποῖα);
- 7) учение о гипотетическом силлогизме (ποῖος ὑποθετικὸς, ποῖος δὲ κατηγορικὸς, καὶ τί διαφέρουσι);
- 8) учение о логических ошибках (τίς παραλογισμοῦ σύνθεσις, τίς σοφιστικὸς καὶ πῶς ψευδής τε ἅμα καὶ πιθανός);
- 9) учение об индукции (ἐπαγωγή)²⁷.

Попробуем привести примеры использования патриархом Никифором логических инструментов и техник из основных его работ в защиту почитания икон: «Апологетики» (*Apologeticus pro sacris imaginibus*) и трех «Антирритик» (*Antirrhetici tres adversus Constantinum Copronymum*), а также оценить на основе этих примеров уровень логического образования в IX в.

2. О логическом образовании патриарха Никифора via *Apologeticus pro sacris imaginibus*

Строго говоря, работы патриарха Никифора в защиту иконопочитания, посвященные разбору критики иконоборческой аргументации и богословскому обоснованию истинности иконопочитания, не содержат чистого логического материала, подобно «Диалектике» Иоанна Дамаскина или текстам Феодора Студита. Но будучи тщательным образом разработанными и содержащими довольно тонкий и точный богословский аппарат, выработанный в том числе и на основе обращения к философии Платона и Аристотеля, они снабжают нас достаточно детализированной аргументацией, включающей в том числе и методологическую рефлекс-

²⁷ *Ignatios Diakonos. Ignatii Diaconi Vita Nicephori...* 150–15–151–1.

сию логического статуса каждого хода оппонентов, так же как и каждого хода самого автора: прямое или косвенное доказательство, аргументы посредством сведения к абсурду или противоречию, логические ошибки или умышленные софизмы и проч. В связи с этим представляется вполне возможным охарактеризовать «логическую машинерию», которую применяет Никифор как к построению собственных аргументов, так и к опровержению оппонентов.

Приведем лишь некоторые примеры:

1. Никифор, пытаясь обвинить иконоборцев в самопротиворечивых доводах и самоотрицающих рассуждениях и выводах, упрекает их в отпадении от истины самой по себе, которая сама же и обличает их: «сами стали своими обвинителями» и «вынуждаемые самой сутью вещей, они не будут нуждаться в каких-либо внешних обвинителях или обличениях» (ὅπ' αὐτῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας)²⁸, «отпав раз от истины, опираясь неразумно на свои поспешные суждения, они сочиняют ложь, [...] не согласные ни с истиной, ни сами с собой, переисследуют исследования, которые не имеют к ним никакого отношения»²⁹ (καθ' ἅπαξ τῆς ἀληθείας ἀποσφαλέντες, τοῖς εἰκαίοις αὐτῶν λογισμοῖς τηνάλλως ἐπεριδόμενοι [...] τὰ ψευδῆ συμπλάσσονται [...] τὸ ἀσύμβατον πρὸς τε ἑαυτοὺς καὶ τὴν ἀλήθειαν ἔχοντες, ἐξερευνῶντες ἐξερευνήσεις οὐδὲν αὐτοῖς προσηκούσας)³⁰, они противоречат не только истине, но и самим себе (τὸ ἀσύμβατον πρὸς τε ἑαυτοὺς καὶ τὴν ἀλήθειαν ἔχοντες)³¹.

2. Никифор упрекает иконоборцев не только в паралогизмах, но и в софизмах, говоря, что иконоборцы «многих с помощью софизмов и ложных умозаключений увлекают в свою пропасть» (πολλοὺς σοφίζόμενοι καὶ παραλογίζόμενοι, ἐπὶ τὸ ἴδιον ἔλκουσι βάραθρον)³².

3. Об омонимии как ошибке учетверения терминов в силлогизме: «Зная, что природу вещей изменять нельзя, но что по названиям вещи часто не различаются, они обращаются к различию наименования и, как истые приверженцы идолов³³, не убоялись принадлежащее босовским

²⁸ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 661C, 593C.

²⁹ Здесь и ниже перевод трактатов патриарха Никифора дается по изд.: Творения святого отца нашего Никифора, архиепископа Константинопольского. Ч. I–II. М., 1904–1907.

³⁰ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 573B.

³¹ Там же. PG 100, 573A.

³² Там же. PG 100, 568B.

³³ С точки зрения Никифора, иконоборцы — приверженцы идолов исключительно потому, что они буквально понимают Священное Писание: так как лю-

кумирам имя прилагать к чистой иконе Спасителя нашего Христа и Бога, называя ее идолом» (ὥς τῶν μὲν πραγμάτων εἰδότες τὸ μεταβάλλειν οὐ πεφυκότων, τῶν ὀνομάτων δὲ ὥς τὰ πολλὰ τὸ ἀδιαφορεῖν ἐνδεικνυμένων, ἐπὶ τὴν τῆς προσηγορίας χωροῦσι διαφορὰν, καὶ τὸ τοῖς διαμονικοῖς σεβάσμασιν ἀνακείμενον ὄνομα, τῇ τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ καὶ Θεοῦ σεβασμῖα εἰκόνι, οἱ τῷ ὄντι τῶν εἰδώλων ἐρασταὶ ἀπορρίψαι οὐ καταπεφρίκασιν, εἰδῶλον ταύτην ἀποκαλέσαντες)³⁴. См. также о «замещении» (паракеχάρακται) природы фактов иконоборцами³⁵.

4. О семантической двусмысленности: «Как не уstraшили и не содрогнулись в душе эти безрассудные противники столь ясным и недвусмысленным (изречениям)?» (τὰ οὕτω σαφῇ καὶ ἀναμφίλεκτα)³⁶.

5. О противоположных понятиях: Никифор упоминает также и такие логические термины, как протиповоложные понятия (τὰ ἄκρα) или понятия, обладающие противоположными свойствами (ἀντικείμενα ταῖς ποιοῖσι)³⁷.

6. О примерах неправильных силлогизмов у иконобоцев: «Он стал бы делать заключения неискусно и невежественно» (συλλογίζοιτο ἀμαθῶς καὶ ἀπαιδεύτως)³⁸.

7. О тождестве и различии: «...отожествляя все противоположное и несовместимое» (εἰ ἐν καὶ ταυτὸν ἄγων τὰ πάντῃ ἀμιγῇ καὶ ἀσυνδύαστα)³⁹.

8. О соотношении части и целого: «Отсюда, если кто отвергает часть, то он должен отвергнуть и целое, ибо целое состоит из частей» (εἰ οἷν τὸ μέρος καθέλοι τις, τὸ ὅλον ἔσται καθήρηκός· ἐκ τῶν μερῶν γὰρ τὸ ὅλον)⁴⁰.

бое изображение они считают изображением, опираясь на логику тождества, на ее непротиворечивость и непарадоксальность. Включая парадоксальный (в силу его автореферентности) элемент в богословие — икону и Христа как икону, — иконопочитатели придерживаются другой логики — допускающей автореферентные понятия в ее основе, а значит, и все парадоксальные их следствия (образ Христа и равен и не равен Христу, две природы Христа и неслиянны и нераздельны одновременно, и проч.), так как сам Христос и есть икона икон: автореферентный принцип воплощения божественного прообраза в образ человеческого, созданный опять же «по образу и подобию своему».

³⁴ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 697A.

³⁵ PG 100, 229C. См. также: Луховицкий Л. Риторические приемы...

³⁶ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 741A.

³⁷ Там же. PG 100, 760C.

³⁸ Там же. PG 100, 760C.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Там же. PG 100, 748C.

9. Об отношении противоречивых и противоположных суждений: «изрекают противоположное и противоречащее речениям Божественного Духа» (ὡς ἀντίπαλα καὶ ἀντίθετα τῶν τοῦ θείου Πνεύματος λογίων φθεγγόμενοι)⁴¹, «они думают согласить совершенно несогласимое и непримиримое, бесконечно далеко друг от друга отстоящее» (οὗτοι γὰρ συγχέοντες καὶ συμφύροντες καὶ κατὰ ταυτὸν ἄγοντες τὰ πάντῃ ἀσυνδύαστα καὶ ἀσυνύπαρкта)⁴².

Самым же распространенным обвинением Никифора в адрес иконоборцев является обвинение в противоречивости рассуждений, и прежде всего в самопротиворечивости и в использовании противоречивого множества аксиом, и лишь во вторую очередь в противоречии Евангелию или Святым Отцам.

3. О логическом образовании патриарха Никифора *via Antirrhethici tres adversus Constantinum Copronymum*

Зачастую Никифор работает на метауровне рассуждений, пытаясь не только выстраивать собственную аргументацию, но и делая теоретико-аргументативные опровержения иконоборческих умозаключений, апеллируя непосредственно к правилам логики касательно построения логической теории в целом. Вполне возможно реконструировать и перечислить понятия из теории аргументации Никифора, а также охарактеризовать логические средства, с помощью которых ему удастся обвинить оппонентов решительно и точно.

1. О самопротиворечивости рассуждений иконоборцев: «...они делают ошибки, обманывая себя» (ἐαυτοὺς πλανῶντες παραλογίζεσθε)⁴³, «...и делая так, они попадут в свои же собственные сети»⁴⁴, а самообман — это признак безумца⁴⁵. В данных пассажах Никифор старался выстраивать собственное опровержение иконоборческих доводов, анализируя не их противоречие Евангелию или святоотеческой традиции, но прежде всего — их внутреннюю самопротиворечивость⁴⁶.

⁴¹ Никифор Константинопольский. Апологетика. PG 100, 741D.

⁴² Там же. PG 100, 604D.

⁴³ Никифор Константинопольский. Антирритика II, PG 100, 373B.

⁴⁴ Он же. Антирритика I, PG 100, 237A.

⁴⁵ Там же. PG 100, 208C.

⁴⁶ Луховицкий Л. Риторические приемы...

2. Об омонимии и ошибке учетверения терминов в силлогизме: иконоборцы «смешивают слова», рассуждая об «изображении» и «описании» (παρασυγχέουσι τὰς φωνὰς, τοῦ γραπτοῦ λέγο καὶ περιγραφτοῦ)⁴⁷.

3. О свойствах доказательства и об абсурдности логических конструкций иконоборцев⁴⁸: «Здесь он покидает вопросительную форму, как бы забыв свое, не обращает внимания на прежние измышления и вскрывает свои взгляды, причем пользуется не логическим методом, ведет речь не на основании доказательств от Писания или отеческих, но дерзостно излагает то, что позволяет ему его власть, нечистый ум» (ἐντεῦθεν γὰρ ἀποδύεται τὸ τῆς πεύσεως σχῆμα [...] τῶν μὲν προτέρων ὑπερορᾷ πλασμάτων, ἀποφαίνεται δὲ λοιπὸν τὰ δοκοῦντα· οὐ κατὰ λογικὴν μέθοδον προερχόμενος, οὐ κατὰ γραφικὴν ἢ πατρικὴν ἀποδείξιν τὸν λόγον ποιοῦμενος, ἀλλ' ὅπερ αὐτῷ ἡ ἐξουσία ἐπέτρεπε, καὶ ἡ τοῦ νοῦς σαθρότης)⁴⁹.

4. О *reductio ad impossibile*: «В этом проявляется слабость и непоследовательность его слов, поскольку он выводит следствия, противоречающие его собственным предпосылкам» (ἐναντία ταῖς οἰκείαις συμπεραίνει θέσεσιν)⁵⁰, «Они даже не видят, в какую пропасть их ведет абсурдность, вытекающая из их предпосылок» (τῶν ὑποθέσεων αὐτῶν ἀναφαينوμένης ἀτοπίας)⁵¹.

5. О сведении к противоречию: «Ничто не мешает нам, отправляясь от содержания его речи, довести его до противоречия» (οὐδὲν γὰρ κωλύει καὶ νῦν ἐκ τῆς τῶν λόγων αὐτοῦ ὑποθέσεως ὠρμημένους, πάλιν εἰς ἀντίφασιν αὐτὸν περιάγειν)⁵².

6. Об аристотелевских относительных понятиях (о категории соотнесенного): «Образ также относится к прообразу, как и причина к следствию, вот почему необходимо, чтобы икона была одним из соотнесенных понятий»⁵³ (ἡ εἰκὼν σχέσιν... καὶ λέγεσθαι)⁵⁴.

7. О требовании точности определений: «В настоящем случае следует воздержаться от антидотического, синекдохического употребления слов». Необходимо, с точки зрения Никифора, избавиться и от любого другого «тропического употребления слов» (παραιτητέον γὰρ νῦν τὰ κατὰ

⁴⁷ Никифор Константинопольский. Антирритика I, PG 100, 237A.

⁴⁸ Он же. Антирритика II, PG 100, 309A.

⁴⁹ Он же. Антирритика I, PG 100, 296C.

⁵⁰ Там же. PG 100, 232B.

⁵¹ Там же. PG 100, 249B.

⁵² Там же. PG 100, 296C.

⁵³ *Erismann Ch. Venerating likeness...* p. 411.

⁵⁴ Никифор Константинопольский. Антирритика I, PG 100, 277 CD, 280C.

τὸν τῆς ἀντιδόσεως λόγον εἰρημένα, ἤτοι κατὰ συνεκδοχὴν, ἢ καθ' ἕτερον τρόπον λεγόμενα, ὡς οὐ ταῖς κυρίαις τῶν λέξεων σημασίαις προαγόμενα)⁵⁵.

8. О пяти предикабиях Порфирия: «Если не приписывать каждому из естеств присущие им качества, из которых они состоят, и отличительные свойства, то почему же мы будем знать о естественных различиях и существенных признаках? При таких условиях пришлось бы противоположности допускать тождественными, что недопустимо» (Εἰ μὴ γὰρ ἑκάτερά τῶν φύσεων τὰ οἰκεῖα καὶ ὃ πέφυκεν αὐτῇ, ἀποδοθεῖη γινωρίζομένη ταῖς ιδιότησι, ποῦ ἡμῖν φανήσονται αἱ ἐναντίαι καὶ φυσικαὶ διαφοραὶ καὶ οὐσιώδεις ποιότητες; Καὶ εὐρεθήσεται ἓν καὶ ταῦτὸν τὰ ἐναντία, ὅπερ ἀδύνατον)⁵⁶.

9. Об омонимах: «[Имя Христа] усвоится [этим чертами] омонимически» (διὸ καὶ ὁμωνύμως αὐτῷ προσαγορεύεται)⁵⁷. «Так как Слово усвоило домостроительно страдания тела, так как тело это называется телом Бога Слова, то и икона и подобие его пресвятого тела относятся к нему как ему собственные. Усвоенная таким образом икона принимая имя общее обоим естествам называется омонимически с первообразом» (Ὡς οὖν τὰ τοῦ σώματος πάθη οἰκονομικῶς ὡκειώσατο, καὶ ὥσπερ τὸ σῶμα τοῦ Θεοῦ Λόγου λέγεται, οὕτω δὴ καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ παναγίου σώματος αὐτοῦ καὶ τὸ ἀφομοίωμα, ὡς οἰκεῖον ἐλ' αὐτὸν ἀναφέρεται· καὶ οὕτως οἰκειωθεῖσα καὶ τῷ κοινῷ τῶν φύσεων ὀνόματι προσχρωμένη, ὁμωνύμως τῷ ἀρχετύπῳ προσαγορεύεται)⁵⁸.

10. Другие логические термины, часто используемые Никифором: θέσις, ὑπόθεσις, συμπεραίνω, катаσκευάζεται и др.⁵⁹.

Используя логическую терминологию, Никифор старался квалифицировать логические ошибки и указать на них оппонентам, а также определить сам путь, которым его оппоненты пришли к ошибочным выводам. Можно утверждать, что Никифора одновременно интересуют как само опровержение иконоборческих выводов, так и анализ того, каким образом лучше выстроить это опровержение. Что касается аргументативных стратегий самого Никифора, следует отметить, что зачастую Никифор использует более сложный и изощренно организованный способ опровержения, чем необходимо. Попробуем показать это на некоторых примерах из «Апологетики».

⁵⁵ Никифор Константинопольский. Антирритика I, PG 100, 236A.

⁵⁶ Там же, PG 100, 300B.

⁵⁷ Он же. Антирритика II, PG 100, 316A.

⁵⁸ Там же. PG 100, 324AB.

⁵⁹ Луховицкий Л. Риторические приемы... С. 90.

Анализируя иконоборческие способы рассуждать, Никифор часто рассуждает на метатеоретическом уровне, рассматривая в том числе логическую форму рассуждений оппонентов. Например, он показывает, как иконоборцы используют посылки, приемлемые как для иконопочитателей, так и для них, но соединяя их с антиполитеистическими, например, аргументами, применяют их к критике иконопочитания, отождествляя его с идолопоклонничеством: «...он сначала собрал изречения, частью заимствованные из речений Св. Духа, а частью мудро составленные блаженными отцами нашими, с одной стороны, для опровержения заблуждений гнусного идолопоклонства, а с другой — для обличения неверия и безумия народов, не знающих единого Бога. Повывбрав эти изречения злонамеренно и бессмысленно и говоря сущую правду, замавав идольскими нечистотами душу свою, приложил их к священным иконам»⁶⁰. Иногда же он обвиняет иконоборцев даже в использовании вполне приемлемых полемических ходов: например, ориентироваться на положения, приемлемые для обеих сторон (т. е. использовать общий базис дискуссии), не только не запрещено логическими правилами ведения спора, но даже рекомендуется, что тем не менее не мешает Никифору даже в этом упрекнуть оппонентов: «...к мутному и горькому потоку еретичествующих они подмешивают сладкий и чистый источник истины»⁶¹. Он даже пытается осмыслить, почему аргументы оппонентов, зачастую будучи логически убедительными и обоснованными, тем не менее ложны и безбожны: «Эти же безбожники и неверы, если, конечно, не во имя Константина, но в Троицу крестились (думаю, что они не станут отрицать этого, ибо в противном случае нам не было бы нужды в этих состязаниях и борьбе и они бы не доставили бы нам такое множество дел), — пусть ясно ответят нам, откуда же у них вкрались идолы? И если они хранят неприкосновенной и целой печать исповедания, то почему у них на языке всегда готово имя идолов?»⁶²

Однако иногда и сам патриарх допускает логические ошибки в собственных рассуждениях: «Они говорят, что христиане воздают почтение идолам, а поклоняющийся идолам поклоняется тому, что не существует, согласно сказанному: и служили не по естеству сущим богом (Гал. 4,8), то эти слова их ведут к тому заключению, что, поелику мы поклоняемся Богу живому и истинному, то, следовательно, они признают не что иное,

⁶⁰ Творения святого отца нашего Никифора... Апологетика, № 10. С. 159.

⁶¹ Там же. Апологетика, № 13. С. 163.

⁶² Там же. Апологетика, № 27. С. 197–198.

как то, что Бог наш не есть Бог»⁶³. Попробуем рассмотреть этот пассаж несколько более детально.

Никифор либо случайно делает ошибку в этом рассуждении, либо намеренно и софистически отождествляет поклонение иконе и поклонение Богу, используя недопустимый прием учетверения терминов в силлогизме. Так же как и его основное заключение «Христиане поклоняются Богу посредством поклонения иконе» следует из него же самого как основной посылки (или даже аксиомы), что означает *petitio principii* или круг в рассуждении, когда для того, чтобы доказать тезис, рассуждающий использует посылку, являющуюся следствием самого тезиса. Здесь Никифор использует метод сведения к невозможному (*reductio ad impossibile*), пытаясь опровергнуть основной «иконоборческий силлогизм». Это рассуждение более детально и схематически выглядит следующим образом:

(1) Христиане поклоняются идолам.

(2) Поклоняющийся идолам поклоняется чему-то несуществующему.

(3) Следовательно, христиане поклоняются чему-то несуществующему.

При этом «иконопочитательский силлогизм» можно также воссоздать подобным образом:

(4) Христиане поклоняются иконам.

(5) Поклоняющийся иконе поклоняется Богу.

(6) Следовательно, христиане поклоняются Богу.

А «иконоборческую аксиому» — в такой формулировке:

(7) Иконы — это идолы.

При этом посылка (1) истинна в рамках иконоборческой теории, но ложна в иконопочитательской. (2) и (4) истинны в обеих. Суждение (5) выводимо в иконопочитательской теории с использованием специфических для иконопочитания аксиом (о тождестве образа и первообраза, и различии образа и его природного носителя), но не выводимо в иконоборческой. Никифор посредством косвенного доказательства (*ἀπαγωγή*) предполагает, что «иконоборческая аксиома» (7) истинна, и, выстраивая последовательность энтимем, получает рассуждение, которое может быть восстановлено до полного полисиллогизма следующим образом:

(1) Христиане поклоняются идолам.

(2) Поклоняющийся идолам поклоняется чему-то несуществующему.

(7) Иконы — это идолы.

⁶³ Творения святого отца нашего Никифора... Апологетика, № 23. С. 184.

(3) Следовательно, христиане поклоняются чему-то несуществующему.

(5) Но поклоняющийся иконе поклоняется Богу.

(8) Следовательно, поклоняющийся Богу поклоняется чему-то несуществующему.

(9) Но Бог не есть что-то несуществующее (по определению).

(10) Следовательно, поклоняющийся Богу не поклоняется Богу.

Никифор полагает, что, получив такое противоречие, необходимо заключить, что иконы не идолы, т. е. отбросить «иконоборческую аксиому», (7) как не очевидную, не упоминая, что избежать противоречия можно также и посредством отбрасывания тезиса (5), который является основной посылкой уже для иконопочитателей. Таким образом, как иконоборцы, так и иконопочитатели пытались избежать противоречия, формально делая одно и то же: они отрицали посылки или аксиомы друг друга, полагая, что таким отрицанием они могут обосновать их собственные положения, по сути делая ошибку кругового доказательства, вместо того чтобы построить настоящее косвенное доказательство.

И в то же время Никифор часто предпринимает довольно изощренные способы доказательства своих положений, выстраивая их совершенно корректно. Попробуем рассмотреть одно из подобных рассуждений, которое использует Никифор для опровержения следующего «иконоборческого» рассуждения: «Если бы Константин (Копроним) не избавил нас от идолослужения, Христос ни в каком случае не мог бы нам принести пользы. Зачем же поэтому, исповедуя, что мы освобождены от идолов Христом, снова поклоняются идолам у божественного жертвенника?» (Εἰ μὴ Κωνσταντῖνος ἡμᾶς τῆς εἰδωλομανίας ἐρρύσατο, Χριστὸς κατ' οὐδένα τρόπον ὠφελεῖσαι δεδύνηται. Πῶς τοίνυν ὁμολογοῦντες εἰδώλων ἀπηλλάχθαι διὰ Χριστοῦ, πάλιν εἰδώλοις κατὰ τὸ θεῖον προσκυνοῦσι θυσιαστήριον;)⁶⁴. Реакция Никифора на этот довод такова: «Что и эти слова болтают они по вдохновению отца лжи, как я уверен, каждому ясно, ибо они надеются согласить в одном исповедании две противоположности, друг другу крайне враждебные, разумею — ложь и истину. Они дошли до такого безумия и тупости, что не замечают, что возвращаются в круг пустых умозаключений и бесполезных доказательств. И если они неразумно думают, что в том и другом отношении говорят правду, то им остается обвинить во лжи и Евангелие» (Καὶ ὅτι μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ ψεύδους ἐμπνεόμενοι ταῦτα περὶ λαλοῦσι, παντί τῳ σαφὲς, ὥς γε ἐμαυτὸν πείθω, ἐκ δύο τῶν ἐναντίων

⁶⁴ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 601A.

καὶ ἀλλήλοις εἰς ἄκρον μαχομένων, τῶν τε ψευδῶν, φημί, καὶ τῶν ἀληθῶν, εἰς ἓν τι ὁμολογίας φρόνημα ἰέναι οἰόμενοι· ἐπὶ τοσοῦτον τὰ τῆς ἀνοίας αὐτοῖς καὶ ἐμπληξίας διήλασεν, ὥς ἑαυτοὺς λεληθέναι, κενεμβατοῦντας ἐπὶ λογισμοῖς εἰκαίοις, καὶ ἀνηνύτοις ἐπιχειρήμασιν. Εἴπερ γὰρ κατ' ἄμφω ἀληθεύειν ἀνοήτως οἶονται, ὥρα αὐτοῖς καὶ ψευδηγορίας κατὰ τοῦ Εὐαγγελίου οἶσιν γραφήν⁶⁵.

Попробуем разъяснить структуру этого рассуждения Никифора. В этом небольшом отрывке Никифор сам занимается анализом логической структуры рассуждения своих оппонентов, утверждая формально следующее: главная иконоборческая предпосылка об идентичности иконы и идола ложна (ἐκ τοῦ πατρὸς τοῦ ψεύδους ἐμπνεόμενοι ταῦτα περὶ λαλοῦσι). Но ложна она вовсе не в силу нашей веры в догматы христианства, но в силу гораздо более сложной логической конструкции, основанной на противоречии. Действительно, аксиомы как отправные точки рассуждений, недоказуемые в рамках самой теории, принимаются на веру либо в силу их простоты и очевидности, либо в силу нашего согласия их принять для начала рассуждений. И в самом деле, Никифору в данном случае вполне достаточно просто отвергнуть «иконоборческую аксиому» и предложить утвердить ей противоположную, иконопочитательскую. Вместо этого он снова выстраивает рассуждение в виде косвенного доказательства и принимает «иконоборческую аксиому» в качестве истинной. Но также он упоминает, что его оппоненты основывают свое рассуждение на аргументах против идолопоклонства, которые они берут у Святых Отцов, с которыми согласны как сами иконоборцы, так и иконопочитатели, и которые в данном контексте могут расцениваться как ранее доказанные теоремы. А далее он показывает, что из такого объединения («иконоборческой аксиомы» и «антиидолопоклонческих теорем») следует нечто, противоречащее Евангелию (Εἴπερ γὰρ κατ' ἄμφω ἀληθεύειν ἀνοήτως οἶονται, ὥρα αὐτοῖς καὶ ψευδηγορίας κατὰ τοῦ Εὐαγγελίου οἶσιν γραφήν). Но в силу того, что Евангелие (будучи само с точки зрения логики набором аксиом) не может быть ложным (с чем согласны и иконоборцы, и иконопочитатели), остается только лишь либо отбросить предположение об истинности «иконоборческой аксиомы», либо принять противоречивый способ рассуждать, что и делают иконоборцы (ἐκ δύο τῶν ἐναντίων καὶ ἀλλήλοις εἰς ἄκρον μαχομένων, τῶν τε ψευδῶν, φημί, καὶ τῶν ἀληθῶν, εἰς ἓν τι ὁμολογίας φρόνημα ἰέναι οἰόμενοι).

У П. Александера также можно найти некоторый перечень примеров применения логических понятий к развитию теории образа и аргументации в пользу иконопочитания:

⁶⁵ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 601AB.

1. Патриарх Никифор был прекрасно знаком со всеми приемами схоластической логики. Он оперировал такими понятиями, как «существенное свойство» (οὐσιώδεις ποιότητες)⁶⁶ и «отличительное свойство» (παραστατικά ιδιώματα)⁶⁷.

2. Когда Константин V после обсуждения двух природ Христа, которого он называет Образом Бога, предпринимает попытку применить аналогичный вывод и к остальным образам, Никифор называет эту процедуру «слишком общим определением» (καθολικὸς προσδιορισμός)⁶⁸.

3. В своих размышлениях он использовал классические определения, а именно — человека, лошади и проч.⁶⁹, которыми испещрены трактаты логической традиции комментирования Аристотеля.

4. Обсуждая различие между изображением (ὑραφή) и описанием (περιγραφή), Никифор, как и схоласты, различает собственно определения (ὅροι) от описаний (ὑπογραφαί): «Описания используются в качестве определений там, где это уместно, и они называются описательными определениями»⁷⁰.

5. Как и его современники, Никифор постоянно прибегал к аристотелевскому учению о категориях, чтобы возразить своим оппонентам-иконоборцам. Один из самых характерных пассажей появляется в «Первой Антирритике»: «Образ относится к прообразу как следствие к причине. Поэтому с необходимостью принадлежит к категории соотнесенного (τῶν πρὸς τι). Соотнесенные же понятия таковы в силу своего соотнесения, и вследствие самого отношения они взаимно соотнесены (ἀντιστρέφει τῇ σχέσει πρὸς ἄλληλα). Отец так называется только в силу наличия у него сына... Так же и образ прообраза образ, также и прообраз образа прообраз... Это было нами сказано для того, чтобы проиллюстрировать то свойство образа, которое его связывает с прообразом: образ не совпадает с прообразом по сущности, так же как мы не можем приписывать образу во всех отношениях все, что приписываем прообразу... Теперь, поскольку образ принадлежит к категории соотнесенного, он и почитается наряду с прообразом и оскорбляется наряду с ним»⁷¹. Этот пассаж воспроизводит почти дословно одно из аристотелевских рассуждений в «Категориях» о знании, которое есть познаваемого зна-

⁶⁶ Никифор Константинопольский. Апологетика, PG 100, 588D.

⁶⁷ Там же. PG 100, 617B.

⁶⁸ Он же. Антирритика I, PG 100, 225A.

⁶⁹ Alexander P. The Patriarch Nicephorus... 198.

⁷⁰ PG 100, 31–35, fol.285r.

⁷¹ Никифор Константинопольский. Антирритика I, PG 100, 280C.

ние (ἡ ἐπιστήμη ἐπιστητοῦ λέγεται ἐπιστήμη), и о познаваемом, которое познаваемо знанием (καὶ τὸ ἐπιστητὸν ἐπιστήμη ἐπιστητόν)⁷².

6. Рассуждения Никифора, с их неуклюжими переходами от одного вывода к другому, с повсеместно встречающимися γάρ и οὖν, совершенно не похожи на последовательно выстроенные выводы, отличающие представителей аристотелевской школы, но в качестве применения классической логики к современным богословским проблемам данные размышления, возможно, достаточно впечатляющи⁷³.

7. В пассаже из *Refutatio et Eversio*⁷⁴ Никифор отсылает к категории соотнесенного менее убедительно. Там он аргументирует против иконобоского утверждения, что зрительный образ Иисуса Христа ложен (ψευδώνυμος). Поскольку образ и прообраз относятся к категории соотнесенного, поэтому они и появляются вместе и исчезают вместе. Если один ложен, то и другой должен тоже оказаться таковым. Следовательно, если иконоборцы называют образ Христа ложным, то это влечет за собой и утверждение того, что и Христос — это ложный Христос; другими словами, то, что он вовсе и не существует... Этот ход в аргументации Никифора ошибочен, поскольку образ может быть ложным не только в случае отсутствия прообраза, но также если он неверно передает те или иные его свойства. Более того, сам автор «Категорий» оговаривает, что бывают случаи, когда одно из пары соотнесенных понятий может быть устранено без устранения другого: объекты восприятия или познания могут существовать и без воспринимающего или познающего их. Таким же образом, некто мог бы подвергать сомнению подлинность некоторого конкретного образа, при этом вовсе не сомневаясь в существовании прообраза и не нарушая никаких логических законов⁷⁵.

Лев Луховицкий также интерпретирует некоторые риторические средства, используемые патриархом Никифором как логический инструментарий⁷⁶. Кристоф Эрисманн таким образом охарактеризовал основную логическую черту теории образа патриарха Никифора: она заключается в объединении аристотелевского отличия категории соотнесенного и категории сущности и платоновского понятия отношения⁷⁷. В. М. Лурье также отмечает, что Никифор испытывал существенные ло-

⁷² Аристотель. Категории 6b-7a.

⁷³ Alexander P. The Patriarch Nicephorus... P. 200–201.

⁷⁴ PG 100, fols. 223r–224v, esp. 223v20–224r15.

⁷⁵ Alexander P. The Patriarch Nicephorus... P. 202.

⁷⁶ Луховицкий Л. Риторические приемы...

⁷⁷ Erismann Ch. Venerating likeness... P. 411.

гические затруднения, будучи постоянно вынужденным допускать либо одно, либо другое вопиющее нарушение (*blatant disruption*) аристотелевских логических законов⁷⁸. В данной главе мы постарались дополнить эти примеры некоторыми другими иллюстрациями использования Никифором тех или иных логических средств в «Апологетике» и «Антирритиках», чтобы показать, что он был действительно знаком практически со всеми разделами логического учения Аристотеля, перечисленными Игнатием Диаконом в его житии. Основываясь на вышеуказанных примерах применения патриархом Никифором логических категорий и приемов в ходе споров с иконоборцами, можно сделать вывод, что патриарху действительно были знакомы как минимум следующие разделы логического учения Аристотеля: теория определения, учение о понятии, теория доказательства, учение о логических ошибках, учение о суждении, силлогистика, учение о гипотетическом силлогизме, модальная логика, учение об индукции, — которые как раз и перечислены Игнатием Диаконом в житии. Чтобы проиллюстрировать знакомство патриарха Никифора с остальными разделами логического знания, которые указаны в житии, но не проанализированы нами или упомянутыми выше исследователями, необходимо дальнейшее внимательное изучение текстов, написанных патриархом Никифором. Следует также отметить, что полный обзор всего логического инструментария, используемого Никифором в своих работах, выходит далеко за пределы проблематики, которой посвящена данная глава: перечисляя те или иные логические приемы, найденные нами в трактатах патриарха Никифора, мы лишь старались показать, что нашли некоторое количество примеров, иллюстрирующих знакомство патриарха лишь с теми разделами логического учения, которые перечислены в его житии, что, с нашей точки зрения, обосновывает тезис о том, что в это время вполне возможно было получить то логическое образование, которое получил патриарх Никифор, ориентируясь не на учебную логическую литературу, современную Никифору, а на уровень владения им логическими средствами и приемами рассуждений. Таким образом, есть повод верить изложенному Игнатием Диаконом перечню разделов неизвестного нам учебника по логике, оглавление которого было включено им в житие патриарха, несмотря на то что данная вставка в житие выглядит несколько искусственно и, возможно, лишь воспроизводит необходимый для данного жанра топос об образовании святого; тем не менее его содержание вполне соответствует логическому содержа-

⁷⁸ *Lourié B. Theodore the Studite...*

нию работ, написанных уже самим Никифором. Что касается непосредственно периода так называемых «темных веков» (VI–VIII вв.), то, судя по образованию, которое получили патриарх Никифор и Феодор Студит, логическое образование в этот период оставалась на столь же высоком уровне, что и в предыдущие столетия, сохраняя преемственность по отношению к античной парадигме преподавания логики и даже укрупняя и видоизменяя общий корпус логических знаний. Убедительным доказательством такого положения дел можно считать как раз отдельные случаи применения логических идей и приемов в ходе споров иконобоцев и иконопочитателей в период «монашеского возрождения» (VIII–IX вв.).

4. Феодор Студит: два типа различия и два типа тождества

Как заключают большинство исследователей, разногласия между противоборствующими сторонами в отношении вопросов иконопочитания не являются только религиозными или даже политическими, но касаются прежде всего гносеологических вопросов, так как «в основе данных противоречий лежит различное понимание сущности образа-иконы»⁷⁹. Для краткости обе позиции можно характеризовать следующим образом:

1. Иконоборцы полагали единственность образа-иконы и архетипа, следовательно, «единственной возможной иконой Христа является евхаристия»⁸⁰, а иное другое поклонение образу будет идолопоклонством.

2. Иконопочитатели, наоборот, считали, что икона и архетип сущностно различны, иначе икона не будет являться иконой в собственном смысле слова: «...в то же время икона находится с архетипом в особом отношении, она сопричастна архетипу и открывает возможность его познания»⁸¹.

Поэтому «осевым моментом полемики является проведение различия между подобно-сущностью и единосущностью»⁸², или, если обра-

⁷⁹ См. например: *Острогорский Г. А. Гносеологические основы византийского спора о святых иконах / Г. А. Острогорский // Seminarium Kondakoviarum. Прага. 2. 1928. С. 48–52; Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 6 (41). 2013. С. 265–269. Goncharko O. Yu., Goncharko D. N. A Byzantine Logician's 'Image' within the Second Iconoclastic Controversy. Theodore the Studite // *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. 15. 2019. P. 163–177.*

⁸⁰ *Беззубова О. В. Византийская теория образа... С. 265.*

⁸¹ Там же. С. 266.

⁸² *Modzain M.-J. Image, icône, économie. Les sources byzantines de l'imaginaire contemporain. Paris, Éditions du Seuil, 1996.*

таться к греческому тексту, различием между двумя типами тождеств: тождеству ипостаси (τὸ ταῦτὸν τῆς ὑποστάσεως) и тождеству природы (τὸ ταῦτὸν τῆς φύσεως).

Ссылаясь на Дионисия, Феодор Студит утверждает, что «истина в подобии» (τὸ ἀληθὲς ἐν τῷ ὁμοίωματι)⁸³, а поскольку «всякое искусственное изображение является подобием» (πᾶσα τοῖνυν τεχνητὴ εἰκὼν ὁμοίωσις ἐστίν), то первообраз некоторым способом содержится в образе (τὸ ἀρχέτυπον ἐν τῇ εἰκόνι)⁸⁴, а поклоняющийся иконе поклоняется тому, кто истинно присутствует (изображен) на ней (ὥστε ὁ προσκυνῶν τὴν εἰκόνα, προσεκύνησε τὸν ὄντιον ἐμφαίνει ἢ εἰκὼν ἀσφαλῶς)⁸⁵. Собственно, выявлению того, каким именно способом, и посвящены почти все трактаты в защиту иконопочитания Феодора Студита.

В самом начале Феодор Студит вводит понятие «отношения подобия» (ταῦτὸν τῇ ὁμοίωσει), утверждая, что «в отношении подобия изображение с первообразом тождественно» (ταῦτὸν γὰρ ἡ εἰκὼν τῷ ἀρχέτυπῳ τῇ ὁμοίωσει)⁸⁶, и делает первый иконопочитательский вывод о том, что «честь изображения переходит к первообразу» (διότι ἡ τῆς εἰκότος τιμὴ ἐπὶ τὸ πρωτότυπον διαβαίνει)⁸⁷. Далее Студит различает природный образ и миметический: «...но одно — природный образ, и другое — [образ, получаемый] чрез воспроизведение» (ἄλλο δὲ φυσικὴ εἰκὼν καὶ ἄλλο μιμητικὴ)⁸⁸. И — как следствие этого различения — им вводятся сразу два типа различия, которые чуть позже лягут в основу различия двух типов тождества: «ипостасное различие» или «различие ипостаси» (ἡ μὲν οὐ φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα <...> ἀλλ' ὑποστατικὴν, ὡς ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα)⁸⁹ — этим типом различия Отец отличается от Сына; и «природное различие, но не ипостасное, — как образ Христа по отношению к [Самому] Христу» (ἡ δὲ τὸ ἀνάπαλιν, φυσικὴν διαφορὰν ἔχουσα, ἀλλ' οὐχ ὑποστατικὴν, ὡς ἡ εἰκὼν τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Χριστόν)⁹⁰, ибо «одна природа вещества изображения, и другая [природа] Христа; лицо же не иное,

⁸³ *Феодор Студит*. Письмо к Платону, PG 99, 500B. Здесь и далее русский перевод цитат приводится по изд.: Творения святого отца нашего преподобного Феодора Студита. СПб., 1867–1869.

⁸⁴ *Феодор Студит*. Письмо к Платону, PG 99, 501A.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же. PG 99, 501A.

⁸⁷ Там же.

⁸⁸ Там же. PG 99, 501B.

⁸⁹ Там же.

⁹⁰ Там же.

но одно и то же (Лицо) Христа, хотя бы и было начертано на иконе» (ἄλλη μὲν γὰρ φύσις ὑλογραφίας καὶ ἕτεραι τοῦ Χριστοῦ, οὐκ ἄλλη δὲ ὑπόστασις, ἀλλὰ μία καὶ ἡ αὐτὴ τοῦ Χριστοῦ καὶ τῇ εἰκόνι γεγραμμένη)⁹¹. В связи с чем Феодор Студит вводит два типа тождества: тождество природы (ταὐτὸν τῆς φύσεως) и тождество ипостаси (ταὐτὸν τῆς ὑποστάσεως)⁹². То есть необходимо различать разные типы тождеств: тождественность природы (τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως) и тождественность образа (τὸ ταὐτὸν τῆς μιᾶς ὑποστάσεως) ради того, чтобы отождествлять в поклонении Отца и Сына: «...в Отце и Сыне, как одна природа, так одно и поклонение вследствие тождества природы» (ἵγουν τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πατρός, ἡνίκα μία φύσις, μία καὶ προσκύνησις κατὰ τὸ ταὐτὸν τῆς φύσεως, οὐ τῆς ὑποστάσεως)⁹³, — а также отождествлять в поклонении Христа и его икону: «...во Христе и в изображении Христа [ведь здесь одно Лицо Христа], бывает одно и поклонение — соответственно, очевидно, тождественности единого Лица, хотя природы Христа и изображения различны» (ἵγουν τῆς εἰκότος Χριστοῦ καὶ τοῦ Χριστοῦ, ἡνίκα μία ὑπόστασις Χριστοῦ, μία καὶ ἐνταῦθα προσκύνησις ἐστὶ, κατὰ τὸ ταὐτὸν δῆλον ὅτι τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, οὐ τὸ ἑτεροῖον τῶν φύσεων Χριστοῦ καὶ τῆς εἰκότος)⁹⁴.

Это неаристотелевское различие двух типов тождеств позволяет Феодору Студиту вывести формулу эллинского многобожия следующим образом: «Если же мы скажем, что одно поклонение образу и первообразу — как соответственно тождеству Лица, так соответственно тождеству и природы, и не признаем различия образа и изображаемого, но будет как одно Лицо, так и одна природа изображения Христа и Самого Христа, — то мы впадем в эллинское многобожие, обоготворя всякое вещество, употребляемое для начертания изображения Христа» (πᾶσαν ὕλην εἰς Χριστοῦ εἰκόνα χαρακτηρίζομένην θεοποιοῦντες)⁹⁵.

Далее с помощью этого же самого различия тождеств Студит отвечает на основной аргумент иконоборцев — обвинение в идолопоклонстве: «Если же кто-либо снова скажет, что ни по тождеству лица, ни по тождеству природы поклонение, (воздаваемое) изображению, не относится к первообразу, то, очевидно, он рассек силу и отделил славу первообраза от изображения и, таким образом, поклоняясь изображению Христа, явно идолопоклонствует, вводя не одно, но два по-

⁹¹ Феодор Студит. Письмо к Платону. PG 99, 501B.

⁹² Там же. PG 99, 501C.

⁹³ Там же.

⁹⁴ Там же.

⁹⁵ Там же. PG 99, 501D.

клонения»⁹⁶, что, с его точки зрения, есть не что иное, как следствие смешения тождеств.

С точки зрения Федора Студита, иконоборческая ошибка заключается в том, что иконоборцы пытаются разотождествить образ (ἡ εἰκών) и первообраз (τὸ ἀρχέτυπον) по обоим типам тождества, следствием чего является введение и двух отдельных типов поклонения: поклонение иконе и поклонение прообразу, что делает справедливым тогда и обвинение в идолопоклонстве, так как наряду с Христом дополнительно читается и икона, тогда как иконопочитатели имплицитно отождествляют два типа поклонения, утверждая, что поклоняются самому подобию: «...честь изображения переходит к первообразу» (διότι ἡ τῆς εἰκόνης τιμὴ ἐπὶ τὸ πρῶτότυπον διαβαίνει)⁹⁷.

Иконоборческим следствием разотождествления Христа и иконы (или, другими словами, логическим — с точки зрения Феодора Студита — следствием отождествления двух типов тождеств) является, согласно Студиту, отрицание описуемости Христа, которое абсурдно по самой своей сути, ибо является логическим противоречием и противоречием здравому смыслу, а как следствие этого — противоречием логике христианской веры: «...отрицая, что Христос описуем по плоти, они избобличаются в нечестии подобно тем, которые учат, что Бог обитал на земле с людьми в призраке и воображении» (ἀναίρουντες ἐντεῦθεν ὡς τὸ εἶδος Χριστὸν σαρκὶ περιγράφεσθαι, ἴσα τοῖς ἐν δοκῇσι καὶ φαντασίᾳ ἐπιδεδημηκέναι θεὸν τοῖς ἐν γῇ ἀσεβεῖν ἀπελεγχόμενοι)⁹⁸.

Образность (описуемость) Христа является следствием его человеческой природы, поэтому нет, с точки зрения Студита, логического противоречия в том, что он описуем и икона изображает именно самого Христа, а не человека вообще: «...как во Святой Троице исповедует одно поклонение по причине общности Божества, так и по отношению к изображению Христа признает одно и то же поклонение, по причине тождества Лица Христа. Ибо поклонение воздается одному и тому же Лицу, хотя бы оно и было начертано, в противном же случае — если бы изображение в отношении воздаваемой чести было отделено и оторвано от первообраза, — это был бы не образ, но некоторый предмет, существующий самостоятельно» (ὡς μίαν ἐπὶ τῆς Ἁγίας Τριάδος τῇ κοινωνίᾳ τῆς θεότητος ὁμολογεῖ προσκύνησιν, οὕτω καὶ ἐπὶ τῆς εἰκόνης Χριστοῦ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν προσκύνησιν ὁμολογεῖ κατὰ τὴν ταυτότητα τῆς ὑποστάσεως τοῦ

⁹⁶ Там же. PG 99, 504A.

⁹⁷ Там же. PG 99, 501A.

⁹⁸ Там же. PG 99, 504A.

Χριστοῦ· ἡ αὐτὴ γάρ ἐστι προσκυνουμένη, καὶ γεγραμμένη εἶη· ἐπεὶ οὐκ ἂν εἶη εἰκὼν, εἰ μεσολαβεῖται καὶ διασχίζεται τῇ τιμῇ ἀπὸ τοῦ πρωτοτύπου, ἀλλ' ἰδιοῦπόστατόν τι πρᾶγμα τυγχάνει)⁹⁹. А поскольку образ — это понятие относительное в смысле аристотелевской категории отношения, то его отнесение в том числе к категории отношения делает его самостоятельной стороной этого двуместного отношения «Христос/образ», придавая ему, помимо относительного значения, еще и важный онтологический аспект: образ как понятие не только существует, но существует еще и в связи с Сыном (логической ипостасью троического Божества) в смысле категории отношения, что сближает логос и образ онтологически, наделяя его не только статусом видимости (онтологически менее существенный статус), но и статусом бытия. Другими словами, в иконопочитании учреждается онтологическое равенство иконы и прообраза на основе сложного рассуждения о тождестве поклонения одному и другому.

Таким образом, перед иконопочитателем поставлены две логические задачи, которые необходимо каким-то образом разрешить:

- с одной стороны, необходимо признать различие образа и изображаемого (разотождествить их в смысле тождества природы, поскольку они существуют как самостоятельные сущности с точки зрения категории сущности);

- с другой стороны, необходимо признать их отношение (и с одной стороны, это отношение является отнесением пары образ/прообраз к аристотелевской категории отношения, а с другой стороны, этим отношением является отношение тождества ипостаси, которое вводит Студит в противовес отношению тождества природы или тождества сущности).

Для решения этой задачи Студит делает логически «хитрый», однако вполне правомерный ход с точки зрения неклассических логик: вместо того, чтобы различать образ и первообраз, он различает виды тождества:

- и тогда он не идолопоклонник (ибо одному типу тождества образ и первообраз все-таки не удовлетворяют — тождеству природы), поскольку видит отличие иконы от ее божественного прототипа;

- и при этом он иконопочитатель (ибо под другой тип тождества икона и изображаемое подпадают), поскольку почитание иконы входит в единое почитание Христа.

Логическую структуру рассуждения иконопочитателя в лице Феодора Студита или «иконопочитательский полисиллогизм» можно схематично выразить следующим образом:

⁹⁹ Феодор Студит. Письмо к Платону. PG 99, 504AB.

образ ≠ первообраз (по тождеству природы)

почитание образа ≠ почитание вещественной природы иконы
(т. е. ≠ обожествление материи)

иконопочитание ≠ идолопоклонство.

При этом

образ = первообраз (согласно тождеству ипостаси),

почитание образа = почитание первообраза,

иконопочитание = богочитание.

Другой вариант «иконопочитательского силлогизма», по Студиту, проясняющий затруднения, возникающие при отождествлении двух типов поклонений (поклонения иконе и поклонения Христу), и построенный на допущении нетождественности самой иконы и ее прототипа, таков:

икона ≠ Христос (в отношении тождества природы/сущности),

икона = Христос (в отношении тождества ипостаси),

поклонение иконе = поклонение Христу

(в отношении тождества ипостаси).

Существуют и другие типы «иконопочитательского силлогизма»¹⁰⁰.

Иконоборческую ошибку («иконоборческий паралогизм») в рассуждении Феодор Студит видит следующим образом:

образ ≠ первообраз,

поклонение образу ≠ поклонение первообразу,

идолопоклонство ≠ богочитание,

иконопочитание = идолопоклонство,

иконопочитание ≠ богочитание.

Чтобы ответить на подобные обвинения в идолопоклонстве, Феодор Студит опять же привлекает аргументы, задействующие различие типов

¹⁰⁰ *Goncharko O. Yu., Goncharko D. N. A Byzantine Logician's 'Image' within the Second Iconoclastic Controversy. Nikephoros of Constantinople // Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History. 13. 2017. P. 291–308.*

тождеств, утверждая, что само подобие свяшенно и чтущий образ чит тем самым прототип. Обратное тоже верно.

Среди прочих можно выделить в качестве примера «аргумент зеркала»: то, что подразумевается в иконопочитании, «похоже на отражение в зеркале, так как и здесь лицо смотрящего как бы начерчивается в зеркале, но подобие остается вне вещества» (καὶ μοι δοκεῖ τῷ ἐν κατόπτρῳ παραδείγματι εἰκέναι· κάκεῖ γὰρ οἶονεῖ διαγράφεται τοῦ ὁρῶντος τὸ πρόσωπον καὶ μένει ἔξω τῆς ὕλης τὸ ὁμοίωμα)¹⁰¹, и «если уничтожено подобие, которое было на нем видимо и к которому относилось поклонение, то вещество остается без почитания, как не имеющее с подобием ничего общего» (ὥσπερ οὖν καὶ ἐπὶ τῆς εἰκονικῆς ὕλης, ὅτι ἀφανισθέντος τοῦ ἐν αὐτῇ ὁρωμένου ὁμοιώματος, ἐφ' ᾧ ἡ προσκύνησις, ἔμεινεν ἡ ὕλη ἀπροσκύνητος, ὡς μηδὲν κοινωοῦσα τῷ ὁμοίωματι)¹⁰². Для иконопочитателя свяшенно само отношение подобия (τὸ ὁμοίωμα). Иногда кажется, что сам принцип го-могенности и есть предмет поклонения иконопочитателей¹⁰³.

5. Тожество ипостаси и догмат боговоплощения

Другая линия обоснования необходимости отождествления двух типов поклонений (и в связи с этим необходимости различения двух типов тождеств) является следствием самой идеи боговоплощения: «Таким образом, очевидно, почитание иконы Христа основывается на учении Святых Отцов. Если почитание иконы уничтожается, вместе с тем уничтожается и домостроительство Христа; и если поклонение не воздается иконе, точно так же уничтожается и поклонение Христу» (Οὕτω τοιγαροῦν, ὡς ἐμὲ γοῦν εἰδέναι, τῇ τῶν ἀγίων πατέρων διδασκαλίᾳ ἐπερειδόμενον, ἡ τῆς εἰκόνης τοῦ Χριστοῦ προσκύνησις· ἥς ἀναιρουμένης ἀνήρηται δυνάμει καὶ ἡ Χριστοῦ οἰκονομία, καὶ ἥς μὴ προσκυνουμένης ἀνήρηται ὡσαύτως καὶ ἡ Χριστοῦ προσκύνησις)¹⁰⁴. Если сама идея боговоплощения связана с «последовательным противоречием» и паранепротиворечива сама по себе¹⁰⁵, совмещая несовместимые свойства в одной реально существующей богочеловеческой личности Христа (т. е. свойства божественной природы и свойства человеческой природы, которые не просто являются различными свойствами, а прямо противоречащими друг другу па-

¹⁰¹ Goncharko O. Yu., Goncharko D. N. Op. cit. PG 99, 504C.

¹⁰² Там же. PG 99, 504D.

¹⁰³ См. подробнее об этом: *Erismann Ch.* Venerating likeness...

¹⁰⁴ Феодор Студит. Письмо к Платону, PG 99, 505A.

¹⁰⁵ *Lourié B.* Theodore the Studite...

рами свойств: бессмертный/смертный, бесконечный/конечный, совершенный/несовершенный и т. д.), то идея тождества образа и прообраза (иконы и ее прототипа) является, можно сказать, смягченной версией догмата о боговоплощении: иконопочитание истинно, если истинно воспроизведение прообраза в образе в отношении подобия. Другими словами, если на иконе изображен образ именно Христа, то в этом смысле на ней зримо присутствует и сам Христос.

Нам же необходимо в этом месте отметить: что эти две идеи (идея боговоплощения и идея иконопочитания) структурно аналогичны, являясь при этом разнопорядковыми проявлениями одной и той же идеи тождества нетождественного: боговоплощение есть вмещение Божественной природы в единичную человеческую ипостась (бесконечного начала в некоторый конечный образ), что делает самого Христа идеей иконы, а уже икону Христа — понятием автореферентным, т. е. иконой иконы.

Интересно, что именно в этом контексте разговора о домостроительстве (ἡ οἰκονομία) идеи воплощения Феодор Студит пытается опровергнуть логически иконоборческое обвинение в идолопоклонстве, основанное на следующем тождестве:

поклоняться иконе = обоготворять икону.

Сначала Федор Студит вводит определения, показывая, что используемые иконоборцами понятия (например, понятие «обоготворения») есть понятия логически противоречивые: «Боготворить (кого-нибудь) означает, — будем говорить на основании самого состава слова, — когда кто-либо считает за Бога то, что не есть Бог» (Θεολογεῖν ἔστιν, ἵνα ἐξ αὐτῆς τῆς τοῦ ῥήματος συνθέσεως εἰπωμεν, τὸ, ὅπερ οὐ Θεὸς, ὡς Θεὸν κεῖσθαι τε καὶ λατρεύεσθαι ὑπὸ τινος)¹⁰⁶. Далее он показывает значение слова «обоготворять» и контекст его использования (т. е. его частое применение, например, к тварным созданиям):

обоготворять изображения =_{df} считать Богом то самое, что не есть Бог.

После чего делает вывод, что нет нужды обоготворять Христа, который и так божественен по природе, а не создан как другие творения. В связи с этим применительно к иконе некорректно употреблять понятие «обоготворения»: «Поэтому [совсем] не означает, что обоготворяют иконы те, которые начертывают изображение Христа и поклоняются [Ему], — прочь, любезный, [такое безумие]! Ибо мы

¹⁰⁶ Феодор Студит. Вопросы. PG 99, 485C.

не говорим, что имеем Бога созданного, но [говорим, что имеем] Бога воплотившегося» (οὐ θεοποιεῖσθαι ἐστὶν εἰκόνας, τὴν εἰκόνα τοῦ Χριστοῦ γράφουσι καὶ προσκυνοῦσιν... οὐ γὰρ θεὸν ποιεῖτον ἔχειν λέγομεν, ἀλλὰ θεὸν σαρκωθέντα)¹⁰⁷. Таким образом, икона — воплощение прообраза, а не создание прообраза, Христос воплощенный и есть икона создателя, тогда как икона, в свою очередь, понятие уже второго порядка, т. е. икона иконы. Другими словами, сам принцип действия иконы учреждается еще актом боговоплощения. С другой стороны, Христос как воплощенный автоматически описуем, а свойство описуемости является логическим следствием свойства воплощенности: Христос есть Слово Домостроительства (ὁ τῆς Οἰκονομίας Λόγος)¹⁰⁸ и не может быть поэтому, чтобы он не был описуем по телесному виду.

Одним из ключевых иконоборческих обвинений является обвинение не только в обоготворении небожественного, но и даже в создании божественного: «...поклоняться и [даже] устроить изображение во образ и в честь Христа означает, что те, которые устроят [Его] и поклоняются [Ему], созидают богов» (ἐπειδὴ τὸ ὅλως προσκυνεῖσθαι πρὸς τῷ καὶ γίνεσθαι εἰκόνα εἰς Χριστοῦ τύπον καὶ τιμὴν, θεοποιεῖσθαι φαίης, τοὺς ποιοῦντας καὶ προσκυνοῦντας)¹⁰⁹. На это обвинение Студит отвечает следующим образом: «Ибо те [эллины] до воплощения полагали, что Бог может быть изображаем, хотя Он не описуем, эти же после воплощения упорно настаивают, что Он не может быть изображаем, хотя Он — по телу описуем» (Οἱ μὲν γὰρ πρὸ σαρκώσεως θεὸν ἔδοξαν περιγράφειν ὄντα ἀπερίγραπτον· οἱ δὲ μετὰ σάρκωσιν φιλονεικοῦσι μὴ περιγράφειν περιγραπτόν ὄντα σώματι)¹¹⁰, обозначая две противоположные, но одинаково логически ошибочные стратегии-крайности, языческую и иконоборческую: изображение неизобразимого (ибо еще не воплощенного) у древних эллинов и неизображение изобразимого (так как уже воплощенного) у иконоборцев. С точки зрения Студита, иконоборцы — это вывернутые наизнанку эллины, и только иконопочитатели избрали единственную логически корректную и соблюдающую законы тождества и противоречия стратегию: изображение изобразимого и признание за изображением тождества изображаемому.

Основной аксиомой иконопочитателя является аксиома о тождестве образа и первообраза, без допущения которой рухнет вся иконо-

¹⁰⁷ Феодор Студит. Вопросы. PG 99, 488D.

¹⁰⁸ Там же.

¹⁰⁹ Там же. PG 99, 489B.

¹¹⁰ Там же.

почтательская логика: «...и везде во Христе по природе присутствует образ [Его]. Ибо, где — первообраз, там, очевидно, присутствует и относящийся к нему образ. Ибо они [т. е. первообраз и образ] друг в друге находятся и друг с другом соединены» (καὶ πανταχοῦ ἡ εἰκὼν ἐν Χριστῷ φυσικῶς πάρεστιν. Ὅπου γὰρ τὸ πρωτότυπον, ἐκεῖ κατὰ σχέσιν δηλονότι καὶ τὸ παράγωγον. Πρὸς τι γὰρ ταῦτα, καὶ ἀλλήλοις συνεισφερόμενα)¹¹¹, поскольку образ и изображение — одно и то же в отношении сходства (τύπος γὰρ καὶ εἰκὼν ταῦτὸν εἰς ἐμφέρειαν)¹¹².

Помимо постановки и решения чисто богословских вопросов, Феодор Студит постоянно делает метатеоретические утверждения о том, как устроена логика вообще, о том, как мы используем понятия, о логических свойствах наших суждений, выводов и понятий: «Это возражение [приводится] вследствие незнания значения подобозначащих выражений (τῶν ὁμωνύμων), или же вследствие нежелания понять правильное рассуждение. Ибо слово “почитаемое” (σεπτόν) есть омоним [т. е. выражение, означающее одновременно различные предметы], которое можно рассматривать в различных значениях. Например, слово φῶς употребляется по отношению к солнцу, но употребляется и по отношению к человеку, ибо словом φῶς называется человек. Итак, если я скажу — τό φῶς не есть человек, то это — истинно, ибо [это слово] понимается у меня по отношению к [свету] солнца. Если же я снова скажу — ὁ φῶς есть человек, то и это — истинно, ибо [в этом случае слово] понимается у меня по отношению к человеку. И ни одно из двух не ложно вследствие перемены [значения слова] в обоих случаях. Таким же образом и по отношению к тому, что почитается, одноименное выражение употребляется в двояком значении: в некоторых случаях по отношению к неописуемому, в других же случаях — по отношению к описуемому. Ибо “почитаемое неописуемо” сказано у [святого] отца, когда он богословствовал о божественной природе, — для опровержения тех, которые заключали Божество в границы описуемости. И истинно [сказал]» (Παρά τὸ μὴ εἶδέναι τὴν τῶν ὁμωνύμων δύναμιν, ἥγουν παρὰ τὸ μὴ βουληθῆναι συνιέναι τοῦ ἀγαθοῦναι, ἢ πρότασις αὕτη. Τὸ γὰρ τοι σεπτόν, ὁμώνυμος φωνὴ ἐστὶν εἰς διάφορα σημαίνόμενα θεωρουμένη. Καὶ οὐδέτερον ψεῦδος, διὰ τὴν ἐν ἀμφοτέροις μετάληψιν. Οὕτω τοίνυν καὶ ἐπὶ τοῦ σεπτοῦ ὁμώνυμος ἡ φωνὴ διχῶς νοουμένη, πῇ μὲν ἐπὶ τοῦ ἀπεριγράπτου, πῇ δὲ ἐπὶ περιγεγραμμένου)¹¹³.

¹¹¹ Феодор Студит. Против иконоборцев. PG 99, 492CD.

¹¹² Там же. PG 99, 493D.

¹¹³ Там же. PG 99, 496D.

Другой пример мета-теоретических рассуждений касается утверждения о разделении смыслов в разных теориях: «В самом деле, не относительно домостроительства имелось в виду говорить. Ибо одно учение богословия, а другое — домостроительства, в которых невозможно представлять тождественные определения. И божественный Кирилл безразлично употребляет [слово] ипостась: иногда принимает [его] в значении природы, иногда же в значении личности, — вследствие того, что слово имеет двойное значение» (Οὐ μὴν περὶ οἰκονομίας προῦκειται λέγειν. Ἄλλος γὰρ λόγος Θεολογίας, καὶ ἕτερος οἰκονομίας, ἐν οἷς οὐ τὰ ταῦτα ἔστι δογματίζειν. Ἀμέλει καὶ ὁ θεῖος Κύριλλος τὴν ὑπόστασιν, πῇ μὲν ἀντὶ τῆς φύσεως, πῇ δὲ ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως λαμβάνει, κατὰ τὸ διλήμματον εἶναι τὴν φωνήν)¹¹⁴.

На иконоборческие аргументы Феодор Студит в основном отвечает следующим образом: иконопочитатели могут/вправе отождествлять поклонение иконе с поклонением Христу, так как они предварительно различили два типа тождества, а тот, кто различил два типа тождества, тот имеет право отождествить икону и Христа по одному из них. Можно сказать, что иконопочитатели логически корректно используют второй тип тождества (тождество ипостаси) в своих иконопочитательских целях: поклоняясь иконе Христа, иконопочитатель поклоняется Христу в силу тождества или единства поклонения одной и той же личности Христа, не различая по различию сущности или природы, но отождествляя посредством тождества ипостаси (Ἡμεῖς δὲ ἐπειδὴ προσκυνοῦντας τὴν εἰκόνα Χριστοῦ, Χριστὸν αὐτὸν προσκυνεῖν πεφρονήκαμεν ὀρθοδόξως, διὰ τὴν' ἐπ' ἔμφοιν μίαν προσκύνησιν, οὐ διαφορουμένην κατὰ τὸ τῆς οὐσίας διάφορον, τοῦναντίον δὲ ταυτιζομένην τῇ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ἐνότητι)¹¹⁵. Здесь утверждается именно тождество поклонений и тождество ипостаси в Христе и иконе, а не тождество Христа и иконы.

Существенное внимание уделяется Студитом интерпретации аристотелевской логики в духе ее «правильного» понимания: «Если вы исповедуете Христа в Божестве и человечестве и не колеблетесь относительно этого, то что вам препятствует сказать, что Он по одному описуем, по другому же неопишуем, будучи познаваемъ в свойстве каждой из двух природ?» (Εἰ ἐν θεότητι καὶ ἀνθρωπότητι ὁ Χριστὸς ὑμῖν ὡμολόγηται, καὶ οὐ σκάχετε περὶ τοῦτου τί προσίστασθε λέγειν, αὐτὸν τῇ μὲν περιγράφεσθαι, τῇ δὲ μὴ περιγράφεσθαι; ἑκατέρας φύσεως τῇ ιδιότητι γνωριζόμενον)¹¹⁶.

¹¹⁴ Феодор Студит. Против иконоборцев. PG 99, 496D–497A.

¹¹⁵ Там же, PG 99, 497BC.

¹¹⁶ Он же. Вопросы, PG 99, 481AB.

Другими словами, с точки зрения Студита, иконоборцам препятствует Аристотель, а на самом деле неверно понятый Аристотель: так как Аристотель в его определении закона противоречия указывал, что вещь не должна быть носителем обоих свойств в одном и том же отношении. Таким образом, вводя разные отношения (по тождеству природы и по тождеству ипостаси), возможно избежать противоречия в свойствах: в разных отношениях Христос описуем и неопикуем, конечен и бесконечен, сложен и прост, смертен и бессмертен одновременно: «По той [природе], по которой Он — Бог, Он не подлежит описуемости, равно как [не подлежит] зрению и восприятию. По той же [природе], по которой Он — человек, Он подпадает описуемости, равно как — зрению и качественному определению» (ἡ μὲν Θεός ἐστι, περιγραφῆς ὑπεραλλόμενον, ὥσπερ θεὰς καὶ καταλήψεως; ἡ δὲ ἄνθρωπος ἐστι, περιγραφῇ ὑπολίπτοντα, ὥσπερ θέα καὶ ποιότητι)¹¹⁷. Так как отношения взяты разные, то и аристотелевский закон противоречия выполняется, несмотря на то что свойства неопикуемости и описуемости противоположны даже не как противоположности, а как прямо противоречащие друг другу свойства: «Признаете ли вы простое одним, а сложное — другим, или же [считаете] то и другое одним и тем же? И если [вы признаете] первое, то во всяком случае вы, вместе с нами, должны сказать, что Христос описуем и неопикуем, как состоящий из того и другого. Ибо природа каждого из этих двух созерцается в противоположных свойствах, я разумею [природу] простого и сложного. т. е. Божества и человечества»¹¹⁸.

В силу того, что Феодор Студит различил два типа тождества, ему теперь можно с логически чистым сердцем утверждать одновременное наличие в Иисусе Христе противоречивых свойств: «Поэтому ни описуемость не есть неопикуемость, ни неопикуемость не есть описуемость. Ибо, в силу природной противоположности, одно отделяется от другого насколько возможно более» (Τοῖνυν οὐτε ἡ περιγραφῇ ἀγραφία· οὐτε ἡ ἀγραφία περιγραφῇ. Διείρεται γὰρ τοῦδε τόδε ἐναντιότητι φυσικῇ ὅτι μάλιστα)¹¹⁹. При этом Феодор Студит вполне осознает, что, идя вразрез с Аристотелем, он должен все равно удовлетворить аристотелевским правилам игры, которые он постоянно самому себе повторяет: «Утверждения противоположны отрицаниям, и те и другие ни мыслятся, ни называются одним и тем же, причем утверждение есть описуемость, а отрицание — неопикуемость» (Εἰ αἱ καταφάσεις ταῖς ἀποφάσεσι ἡναντιῶνται,

¹¹⁷ Там же. PG 99, 481B.

¹¹⁸ Там же. PG 99, 481BC.

¹¹⁹ Там же. PG 99, 481C.

καὶ οὐ ταῦτὸν ἀμφοτέραι, οὔτε νενόηνται, οὔτε ὀνομάζονται· κατάφασις δὲ τὸ περιγράφεσθαι· ἀπόφασις δὲ τὸ μὴ περιγράφεσθαι)¹²⁰. Справедливо думать, что Христос, с точки зрения Феодора Студита, является паранепротиворечивым объектом (Louigié 2017), но нет, он непротиворечивый, если только указать отношения: «Христос же состоит из двух [естеств] — из Божества и человечества. В каком же состоянии находятся свойства этих естеств?» (ὁ Χριστὸς <...> ἔχει τὰ ἰδιώματα τῶν φύσεων)¹²¹, «В числе этих [свойств] есть и противоположные друг другу и не смешанные в одно» (ἐξ ὧν καὶ ἔνεστιν ἀντιδιαστελλόμενα πρὸς ἄλληλα, καὶ οὐκ εἰς ἓν κεκραμένα)¹²². Двойство свойств (среди которых есть и противоречивые) есть уже следствие двойства сущностей, поэтому двойство свойств уже не является противоречием: «...соответственно двойству сущностей, и свойства суть двоякого рода, среди которых мыслятся и называется описуемость, а также и неопикуемость» (ἀκολούθως τῇ διπλῇ τῶν οὐσιῶν διττά καὶ αὐτὰ ὑπάρχοντα. ἀφ' ὧν καὶ νενόηται καὶ ὀνομάσται περιγραπτὸς τε καὶ ἀπερίγραπτος)¹²³.

Вся суть аргументации Студита поэтому разворачивается не по вопросу совмещения несовместимых свойств, а по вопросу двойства сущностей, которое уже действительно является логической головоломкой, которую Феодор Студит решить уже не может: ведь сущность — это подпадение вида роду и индивида — виду, тогда как в данном случае объект подпадает двум взаимоисключающим друг друга видам одновременно: божественному и человеческому. Это, однако, делает интересной попытку Студита объяснить через понятие двойства (τὸ δυϊκόν) вообще — конкретное двойство сущностей Христа, чем-то напоминая обоснование корпускулярно-волнового дуализма в XIX в.: свойства не поглощают друг друга, а дополняют, хоть и противореча: «Из неопикуемого и опикуемого не [получается] одно только неопикуемое, равно как не [получается] из Божества и человечества один только Бог. Ибо природы, хотя и соединенные в [единой] ипостаси, не пришли в изменение одна в другую и, конечно, не переменили собственных названий, но и после соединения в едином Лице сохраняют двойство, — и в действительности, и по наименованиям» (Ἐξ ἀπερίγραπτου καὶ περιγραπτοῦ, οὐκ ἀπερίγραπτον μόνον, ὧ οὔτοι· ὡς οὐδὲ ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος Θεὸς μόνος. Εἰ γὰρ αἱ φύσεις αἱ ἐνωθεῖσαι καθ' ὑπόστασιν, τὴν εἰς ἀλλήλας μεταβολὴν οὐ προσήκαντο· οὔτε

¹²⁰ Феодор Студит. Вопросы. PG 99, 481D.

¹²¹ Там же.

¹²² Там же.

¹²³ Там же.

μὴν τὰς οἰκείας προσηγορίας ἡμεῖψαντο· σώζουσι δὲ τὸ δυϊκὸν καὶ μετὰ τὴν ἔνωσιν ἐν μοναδικῷ προσώπῳ, καὶ τοῖς πράγμασι καὶ τοῖς ὀνόμασιν)¹²⁴.

6. Заключение

Удивительны не только логические изобретения Феодора Студита и изошренные (хоть и не всегда безупречные) логические приемы патриарха Никифора, но даже и то, насколько в период второго иконоборчества логическая аргументация (сама логическая проблематика рассуждений) вышла на передний план до такой степени, что это позволило многим исследователям (П. Александер, П. Лемерль, и др.) даже назвать этот период иконоборческих споров — логическим или схоластическим по своей сути.

Иконоборческие споры стали существенной вехой на пути разрушения античных представлений о несовместимости мира небесного и божественного с миром земным и человеческим, а сама полемика — одной из ключевых вех рождения новоевропейской науки: «Икона, таким образом, трактуется как свидетельство воплощения, с одной стороны, и особый, зримый, модус явленности трансцендентного — с другой. Поэтому, подводя итог, отметим лишь значимость иконоборческого кризиса для обретения видимым независимого онтологического статуса, в котором ему было отказано предшествующей античной традицией»¹²⁵.

Интересен также и тот факт, что важную роль в обосновании необходимости иконопочитания играет «аргумент от сходства» (ἐμφερεῖα): «Только то искусством созданное изображение Христа и существует и называется [так], которое носит свойства телесного вида или образа и [имеет] все прочие наружные признаки» (ἡ δὲ τοῦ ἐνσωμάτου εἶδους ἦτοι μορφῆς φέρουσα τὰ ἰδιώματα, καὶ ὅσα ἄλλα τῶν ἔξω γνῶριμα, μόνη τεχνητὴ εἰκὼν Χριστοῦ καὶ ἔστι καὶ λέγεται)¹²⁶. А поскольку под сходством Феодор Студит подразумевает сходство образа и прообраза, то решающую роль в самой возможности учредить сходство играет категория видимости/зримости: «...образы первообразов, напечатленные на обработанном искусством веществе, не участвуют в природе [первообразов], но показывают, как бы в зеркале, только сходство с [теми предметами], по отношению к которым они являются отпечатками» (ἀμέτοχα γὰρ τῆς φύσεως

¹²⁴ Там же. PG 99, 484A.

¹²⁵ Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 6 (41). 2013. С. 265–269.

¹²⁶ Феодор Студит. Против иконоборцев, PG 99, 496B.

εἶεν ἂν τὰ ἐκμαγεῖα τῶν ἀρχετύπων ἐν τοῖς τεχνητοῖς· μόνην ἐπιδεικνύμενα ὡς ἐν κατόπτρῳ τὴν ἐμφέρεϊαν τῶν ὧν πέρ εἰσιν ἀπομόργματα)¹²⁷. В этом смысле сам образ независим от природного его носителя (божественного или тварного) и обретает новый онтологический статус — теперь он не только видимость, но и гарант второго типа тождественности (тождественности ипостаси). В свете этого понятия Феодор Студит, собственно, и определяет изобретаемый им новый тип тождества: «...как провозглашает Василий Великий, так как сходство изображения и первообраза не есть [сходство] двух лиц, но одного лица. Кроме различья сущности, первообраз и изображение — одно и то же, [как] говорит мудрейший Дионисий» (μη δυοῦποστάτου οὔσης εἰκόνας καὶ τοῦ πρωτοτύπου ἐμφερείας, ἀλλὰ μονοῦποστάτου. Παρὰ γὰρ τὸ διάφορον τῆς οὐσίας, ἐν καὶ ταῦτόν τὸ ἀρχετύπον καὶ ἡ εἰκὼν)¹²⁸. В этом пассаже интересно то, что тождество ипостаси здесь определяется через посредство пары образ—первообраз, что в некотором смысле является кругом в определении: тождество ипостаси в его отличии от тождества природы вводится Студитом, чтобы показать тождество образа и первообраза, при этом само тождество ипостаси образуется по определению через посредство пары образ—первообраз.

Однако, несмотря на этот круг, интересен вопрос, почему, вводя принцип отождествления по причине сходства, иконопочитатели интерпретируют свойства подобия и сходства именно как логические свойства, почитая не только икону как автореферентный принцип, лежащий в основе себя самого и через себя обосновывающий необходимость иконопочитания, но при этом почитая необходимость логического обоснования принципа иконопочитания даже больше, чем необходимость самого иконопочитания. Создается впечатление, что самым страшным обвинением в период второго иконоборчества было не столько обвинение в идолопоклонстве, сколько обвинение в логической непоследовательности.

¹²⁷ Феодор Студит. Против иконоборцев. PG 99, 488D-489A.

¹²⁸ Там же. PG 99, 489A.

ЛОГИКА ИКОНОПОЧИТАТЕЛЕЙ В ПЕРИОД ВТОРОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА

Памяти В. М. Живова¹

1. Введение

Патрологические интересы Виктора Марковича Живова были естественным продолжением его интересов общекультурных. Его привлекало иконопочитание и богословское обоснование иконопочитания². В годы его молодости, когда, как он мне рассказывал, начиналось его увлечение патрологией, — в 1960-е — как раз в этой области были сделаны новые и, как тогда уже стало ясно, достоверные выводы. А именно получило всеобщее признание заключение Георгия Острогорского (еще от 1929 г.) о том, что с точки зрения своего богословского смысла полемика об иконах была христологической³. В 1960-е гг. эта мысль многих исследователей вдохновляла, но и обескураживала. Дело в том, что суть христологических построений как защитников, так и противников иконопочитания не была понятна никому. Понятность не заходила глубже самых общих деклараций и отнюдь не распространялась на логические построения тех и других.

Сегодня мы можем сказать, что для понимания богословских споров VIII–IX вв. в 1960-е гг. не было никаких шансов, так как обе спорящие стороны говорили на совершенно незнакомом ученым богословском языке, да еще и между собой разделялись на партии. Серьезные сдви-

¹ В. М. Живов (1945–2013) был наиболее известен как филолог и культуролог, но он также занимался и патрологией, хотя эта его деятельность гораздо менее известна. Его главной темой в патрологии было богословие иконопочитателей. В память об этом выдающемся ученом мне хотелось бы коротко сказать о том, что ему удалось сделать для патрологии.

² Приводимые здесь сведения о генезисе патрологических интересов Виктора Марковича были почерпнуты мною во время наших регулярных с ним бесед у него дома, продолжавшихся с 1984 г. до начала 1990-х гг.

³ *Ostrogorsky G. Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites*. Breslau, 1929 (репринт: Amsterdam, 1974).

ги в сторону понимания этих проблем произойдут в начале 1970-х, когда в научный оборот будут введены новые источники, сохранившиеся на разных языках христианского Востока⁴. Достаточно полной картины «догматической истории иконоборчества» нет до сих пор, и я лишь утешаюсь надеждой, что мы хотя бы отчасти представляем масштаб нашего нынешнего незнания...⁵

В 1960-е гг. появляется ощущение, целиком разделявшееся Виктором Марковичем и, очевидно, его вдохновлявшее: «расшифровка» богословских дискуссий периода иконоборчества возможна!

Тогда, в 1970-е гг., Виктор Маркович определил для себя ту конкретную составляющую этой большой проблемы, которой будет заниматься лично он: богословие патриарха Никифора Константинопольского, низложенного при начале второго иконоборчества в 815 г., но до своей кончины в 829 г. продолжавшего защищать иконопочитание.

«Парадокс Никифора» заключался в том, что его иконопочитательская христология перестала быть формально отличима от несторианской — если только не считать контекста, который, разумеется, продолжал быть несовместимым с несторианством. Одно из направлений

⁴ Настоящим прорывом тут стала серия исследований Стефена Герё (его венгерская фамилия Gerö в публикациях на немецком и английском чаще пишется Gero, отсюда и «Геро» в публикациях В. М. Живова), за которыми В. М. Живов следил крайне внимательно: *Gero S. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III, with Particular Attention to the Oriental Sources*. (CSCO. Vol. 346). (Subsidia. T. 41). Louvain, 1973; *Idem. Byzantine Iconoclasm during the Reign of Constantine V, with Particular Attention to the Oriental Sources*. (CSCO. Vol. 384). (Subsidia. T. 52). Louvain, 1977. Эти две взаимосвязанные монографии были дополнены значительным количеством статей. Полная библиография Герё опубликована в его *Festschrift*: [A. Toepel,] *Bibliographie von Stephen Gerö* // Bumazhnov D., Gryepou E., Sailors T. B., Toepel A. (hrsg.) *Bibel, Byzanz und Christlicher Orient. Festschrift für Stephen Gerö zum 65. Geburtstag*. (Orientalia Lovaniensia Analecta. 187). Leuven; Paris; Walpole, 2011, S. XI ff.

⁵ В. М. Живов, насколько мне известно, уже не успел учесть в своих представлениях о генезисе иконоборчества армянские документы, впервые введенные в научный оборот М. ван Эсбруком: *Van Esbroeck M. Le discours du Catholicos Sahak III en 691 et quelques documents arméniens annexes au Quinisexte* // Nedungatt G., Featherstone M. (eds.) *The Council of Trullo Revisited*. (Κατοικία. 6). Rome, 1995. P. 323–454. См. более подробное обсуждение и более полную библиографию в: *Лурье В. М. Лев III и иконоборчество армянских монофизитов, в: Он же. История византийской философии. Формативный период*. СПб., 2006 [далее: ИВФ]. С. 526–529 (Приложение III).

патрологической «моды» 1970-х за это ухватилось как за еще один повод «реабилитировать» несторианство и даже Нестория (идея Мильтона Анастаса, влиятельного греческого патролога, высказанная еще в 1950-е гг.)⁶. Виктор Маркович относился к той части исследователей, которые не разделяли эту моду, не закрывали глаза на имеющийся у Никифора богословский контекст и поэтому делали вывод о том, что стандартные для IX в. логические категории приобрели у Никифора какой-то особый смысл. В конце 1970-х (хронологию я восстанавливаю приблизительно) В. М. задумал монографию о богословии Никифора⁷.

Как известно, проект остался неосуществленным. В. М. начал с того, что «пошел по следу» — от Никифора в глубь веков — и сразу же, уже в относительно близком к Никифору VII в., наткнулся на Максима Исповедника, с именем которого теперь для нас и связываются основные патрологические достижения Виктора Марковича⁸.

⁶ См. особо статью-манифест М. Анастаса: *Anastos M. A. Nestorius was Orthodox* // *Dumbarton Oaks Papers*. 16. 1962. P. 119–140; репринт: *Idem. Studies in Byzantine Intellectual History*. [Variorum.] (Collected studies series. CS88). London, 1979. Ch. VI. Наиболее подробно «криптонесторианская» интерпретация богословия иконопочитания у Никифора была предложена Кристофом фон Шёнборном: *Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы* / Пер. с нем. Е. Верещагина. Милан; Москва, 1999. С. 204–206; здесь фон Шёнборн возражает на упреки в адрес христологии Никифора со стороны И. Ф. Мейендорфа, чьи труды подробнейшим образом изучались Виктором Марковичем и оказали на него большое влияние. См. в рус. пер. книги Мейендорфа: Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. [Пер. А. Юрченко.] М., 2000. С. 208–209 (где к Никифору отнесено даже такое резкое выражение, как «воскрешение несторианской христологии»); Никифор тут постоянно противопоставляется своему современнику и соратнику по защите иконопочитания Феодору Студиту).

⁷ Сохранились лишь краткие тезисы, которые можно рассматривать как пролегомены к этой ненаписанной монографии. Они стали и первой патрологической публикацией В. М.: *Живов В. М. Влияние и система культуры: Проблема традиций в иконоборческих спорах* // Исаков С. Г. (ред.) *Finitis duodecim lustris: Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана*. Таллин, 1982. С. 66–69. К сожалению, эта краткая работа больше не переиздавалась. Сам автор, насколько я его понял, считал ее скорее программой исследования, нежели исследованием.

⁸ До сих пор сохраняет фундаментальное значение его статья: «Мистагогия» Максима Исповедника и развитие византийской теории образа, в: *Карпушин В. А.* (отв. ред.) *Художественный язык Средневековья*. М., 1982. С. 108–127; издание расширенного варианта в составе: *Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры*. (Studia Philologica). М., 2002. С. 15–39. Статью сразу же заметил и оценил о. Иоанн Мейендорф, по инициативе которого пере-

Сейчас мы можем сказать, что богословие Максима Исповедника — это была попытка нового старта для философского оформления того богословия, которое традиция «максимитов»⁹ считает православным. Для этого нужно было признать полное к началу VII в., фиаско уже опробованных в этой традиции стратегий систематического изложения догматики, которые не давали ей никаких шансов на выживание рядом с традициями монофизитов-севириан¹⁰. В начале IX в. защитники иконопочитания, столкнувшись с новым кризисом христологии, припали к Максиму как к источнику вдохновения. Суть их обращения к Максиму — его причины и результаты — это как раз и есть то, что удалось выяснить Виктору Марковичу в его исследованиях по патрологии. И это очень значимо и отнюдь не мало¹¹.

Но, надо сказать, результаты обращения к Максиму более заметны в трудах великого современника и соратника Никифора в борьбе с иконоборчеством, Феодора Студита, а в трудах Никифора они видны не особо. У Никифора гораздо более заметно другое: непригодность

вод ее расширенного варианта вышел в журнале возглавлявшейся им тогда Свято-Владимирской богословской семинарии под Нью-Йорком: Zhivov V. M. *The Mystagogia of Maximus the Confessor and the Development of the Byzantine Theory of Image* // St. Vladimir's Theological Quarterly. 31:4. 1987. P. 349–376.

⁹ Так называли монофелиты своих противников из лагеря халкидонитов, независимо от реальной степени влияния Максима Исповедника на последних.

¹⁰ См. подробно: Лурье В. М. ИВФ (где это этот кризис VI–VII вв. является основной сюжетной линией).

¹¹ Кроме того, Виктор Маркович успел подготовить, в основных чертах, следующую после Максима главу своей несостоявшейся монографии о Никифоре. Он представил ее в виде доклада «Богословие иконы в первый период иконоборческих споров» на XVIII Международном конгрессе византистов в Москве в августе 1991 г. Доклад был опубликован сокращенно в киевском журнале «Православие и культура» в 1993 г. (№ 2. С. 20–27) и полностью в сборнике 2002 г. (Разыскания...), с. 40–69. Сказанное в этой статье относительно «апологии обожженного вещества» как важнейшем мотиве раннего богословия иконопочитания (особенно у Иоанна Дамаскина) сохраняет и сегодня полную значимость, хотя теперь мы знаем о том, что уже и в тот период концептуализация как иконоборчества, так и иконопочитания была существенно более сложной; см. выше, прим. 4, а также Baranov V., Lourié B. *The Role of Christ's Soul-Mediator in the Iconoclastic Christology* // Heidl G., Somos R. in collaboration with Németh C. (eds.) *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress. Pécs, Hungary, 29 August — 2 September 2005.* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium. 228). Leuven; Paris; Walpole, 2009. P. 403–411.

аппарата тогдашнего «школьного богословия» к выражению православных догматических истин и поэтому попытка введения *ad hoc* «неконвенционального» использования — но все-таки именно того же самого аппарата. Максим, напротив, предложил совсем другой логический аппарат (использованный скорее Феодором Студитом, нежели Никифором), просто отказавшись от использования всерьез старого «школьного».

Целью настоящего сообщения будет кратко набросать очерк того направления мысли, к которому принадлежал Никифор и которое ставило вопросы, не обсуждавшиеся у Максима (во всяком случае, в тех его сочинениях, которые уже введены в научный оборот¹²).

2. Богословие патриарха Никифора

Приведем один из наиболее ярких примеров «шокирующих» высказываний патриарха Никифора — где он возвращается к той позиции категорического отрицания «феопасхизма» (идеи о том, что во Христе претерпел страдания Бог), которая была осуждена на Пятом Вселенском соборе в 553 г.¹³. При этом будем иметь в виду, что Никифор нигде не пытался исправлять отцов прошлого и совершал богослужения,

¹² Помимо них, сохранилось довольно много произведений Максима в неопубликованной грузинской версии. Наши нынешние представления о сочинениях Максима пока что соответствуют лишь греческому корпусу, который удалось собрать в Византии в конце XI в., после нескольких веков полузабвения. О богословском контексте XI в. см.: *Lourié B. Michel Psellos contre Maxime le Confesseur : l'origine de l' « hérésie des physéthésites // Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History. 4. 2008. P. 201–227.*

¹³ Различие между халкидонитским «феопасхизмом» Пятого Вселенского собора и «монофизитским» (Севира Антиохийского и других умеренных противников Халкидона) формально заключалось в том, что последние приписывали страдания божественной природе, а халкидониты считали это ересью, но приписывали страдания ипостаси Логоса. Таким образом, вопрос упирался в сложную философскую и логическую проблему различения между «единой природой Бога Логоса воплощенной» (выражение Кирилла Александрийского, признававшееся обеими сторонами) и ипостасью того же Логоса. В VI в. на стороне «монофизитов» выступил ярчайший и едва ли не главный по историческому значению философ всего византийского Средневековья Иоанн Филопон, а на стороне халкидонитов в течение столетия его было нечем уравновесить — пока не появился Максим Исповедник. В качестве введения в эту проблематику см. *Лурье В. М. ИВФ.*

за которыми пелся «феопасхитский» Символ веры, гимн «Единородный Сыне», — поэтому нельзя абсолютизировать значение подобных высказываний: они расставляли некоторые акценты, и не более того. Однако, подобные акценты звучали в IX в. как-то уж слишком непривычно:

...никто из обладающих разумом не признает ни того, что Логос понес страдания, ни того, что плоть предпринимала чудеса¹⁴.

В этом пассаже имеется буквальное противоречие с текстом гимна (CPG 6891), который пелся во времена Никифора за каждой литургией в качестве песнопения малого входа (а впоследствии был смещен на второй антифон, где и сохраняется до сих пор): *«Единородный Сыне и Слове (Логос) Божий... распныйся же, Христе Боже...»* Оно появилось в чине литургии при Юстиниане Великом (по преданию халкидонитов, даже было им самим написано, хотя, по преданию антихалкидонитов, его автором был Севир Антиохийский¹⁵) именно как еще один, «малый» Символ веры.

Можно попытаться пояснить, в чем проблематичность процитированного выше высказывания Никифора, с помощью следующей грубой аналогии. Согласно халкидонитскому «феопасхизму» Юстиниана и Пятого Вселенского собора, на вопрос о том, «кто» пострадал — Бог или человек, — следует отвечать «Бог», но можно задать и другой вопрос, «чем» он пострадал, — и на него уже следует отвечать «человечеством» («плотью»). Второй вопрос и показывает отличие халкидонитского «феопасхизма» от «монофизитского», так как противники Халкидонского собора должны были бы ответить, что Бог пострадал Божеством (Божественной природой, природой Логоса...; тут были бы возможны разные варианты ответов, но ответить «человечеством» им было бы крайне затруднительно). Однако ответы на первый вопрос в стиле того, что пострадал человек или хотя бы даже «человечество» (человеческая природа) Пятым Вселенским собором осуждены как несторианство. Если дать тот ответ, что во Христе был какой-то особый, отдельный от Логоса человек Иисус, который и пострадал, то это было бы аутентичное учение несториан. Если же такого человека не было, но все же человечество (человеческая природа) выступает во Христе в качестве отдельного субъекта, который

¹⁴ Никифор Константинопольский. Антирритика I.22, PG 100, 252 B: οὐδεὶς γὰρ τῶν νοῦν ἔχόντων ἀποφανεῖται, οὔτε τὸν Λόγον παθήματα φέρειν, οὔτε τῆς σαρκὸς τὰ θαύματα ὑπολήψεται.

¹⁵ См.: Puyade J. Le tropaire Ὁ Μονογενής // Revue de l'Orient Chrétien. 7 (17). 1912. P. 253–267; Grumel V. L'auteur et la date de composition du tropaire Ὁ μονογενής // Échos d'Orient. 22. 1923. P. 398–418.

и претерпевал страдания, то это было бы криптонесторианство, осужденное Пятым Вселенским собором. Богословие Никифора — по крайней мере, на вербальном уровне — как раз и повторяет христологию криптонесторианства.

Контекст полемики с иконоборчеством заставлял патриарха Никифора утверждать, с одной стороны, обычные человеческие свойства Христа, а с другой стороны, не допускать атрибуции этих свойств божественной природе. Но он пошел дальше: он стал избегать атрибутировать их не только Божественной природе, но и самой ипостаси Логоса. Выражения типа «Логос пострадал плотию» (а не просто «плоть пострадала») становятся для него нетипичными. Можно сказать, что св. Никифор переносит акцент на полноту человеческой жизни в Иисусе, не подчеркивая, что этой жизнью все равно живет Логос Божий. Впрочем, и тут необходимы оговорки.

Святитель Никифор все-таки недвусмысленно утверждает единство Христа, которому принадлежат сразу и Божественные, и человеческие свойства, и только за счет этого, изображая Христа по плоти, иконописец изображает Логос. Такое богословское оправдание иконопочитания логически противоречит криптонесторианству, и, как показывает история различных направлений иконоборчества и иконопочитания, с ним несовместима в действительности. Ведь если плоть пострадала, а Логос не страдал, то, изображая плоть, мы вовсе не изображаем Логос, а изображаем лишь субъект страданий, который, по Никифору, от Логоса отличен. Налицо логическая неувязка, которая в богословии Никифора так и останется неувязанной.

Это не бросало никакой тени на православное исповедание Никифора, которому в этом отношении доверяли даже весьма критически настроенные по отношению к нему последователи Феодора Студита. И это понятно: не от всех, от кого нужно требовать исповедания православной веры, можно требовать ее внятной логической артикуляции. Логическая артикуляция Никифора была невнятной, и единоверцы ему это прощали. Но защите иконопочитания такое положение дел не способствовало.

Но все же что произошло с Никифором? Зачем этот откат от «феопасхитского» языка, узаконенного еще Пятым Вселенским собором в 553 г.?

3. Богословие второго иконоборчества

Тут надо понимать, с каким оппонентом пришлось иметь дело патриарху Никифору. Богословие второго иконоборчества строилось на аргу-

ментации, общей для всех, кто принял Пятый Вселенский собор (553 г.). Вкратце и без деталей, в начале IX в. она была такова¹⁶.

Человека Иисуса изобразить можно, никто и не спорит. Вот только зачем? Ведь мы все согласны, что в Иисусе нет человеческого индивидуума, а есть только Логос, принявший на себя человеческую природу, общую для всех людей. Но природа, как вообще всякое общее понятие, неопишима (неизобразима). То, что мы изображаем на «портретах Иисуса», — это случайные человеческие черты. Бог в них не воплощался. Но вы, иконопочитатели, будете нам возражать, что, мол, на «портретах Иисуса» не только случайные черты (такие, которые менялись в течение Его земной жизни — например, с возрастом), но и те, которые характеризуют его как индивидуального человека и которые инвариантны для данного человека. Но это и означает, что вы постулируете, будто в Иисусе были не только случайные человеческие черты, но и присущая Ему человеческая индивидуальность и что именно в нее воплотился Бог.

Получается, что вы несториане, хотя не хотите в этом сознаться, т. е. прямо сказать, что для вас Иисус — это отдельная от Логоса человеческая ипостась.

Теперь те же самые тезисы чуть более формально, на языке «школьного богословия», которому одинаково следовали и иконоборцы, и Никифор, и Феодор Студит.

Согласно классическому, но техническому определению понятия «ипостась», уже у каппадокийцев, οὐδὲν γὰρ ἕτερόν ἐστιν ἢ ὑπόστασις κατὰ τοὺς θεοφόρους πατέρας ἢ οὐσία μετὰ τῶν ἰδιωμάτων¹⁷. О каких «идиомах» (особенностях) тут речь?

Существуют отличительные особенности, которые отличают людей друг от друга, например Петю от Вани. Часть этих особенностей (например, одежда и даже рост) меняются в течение жизни, но есть те, которые не меняются и определяют идентичность этих людей. Очевидно, такие особенности есть и у человека Иисуса. Иконоборцы с этим не спорили. Но вопрос в том, воплощался ли в них, в эти особенности, Бог? Случайны

¹⁶ См. подробно: *Lourié B.* Le second iconoclisme en recherche de la vraie doctrine // *Studia Patristica.* 34. 2000. P. 145–169.

¹⁷ «Ведь ипостась — это, согласно богоносным отцам, не иное что, как сущность вместе с идиомами (особенностями)» (*Diekamp F.* *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jh.* 2. Aufl. mit Korr. und Nachträgen von B. Phanurgakis, hrsg. von E. Chrysos. Münster, 1981. S. 72.1–2. Цитирую это весьма авторитетное учебное пособие, составленное анонимным автором около 700 г.

они или нет не по отношению к Иисусу, а по отношению к Богу воплотившемуся? Вот сущность человеческая, «человечество», в воплощении не случайно: это некая реальность (хотя в каком смысле эта реальность реальна — отдельный сложный вопрос). Но она неизобразима, так как изображать мы можем только частное, а не общее.

Если мы, изображая частное в случае Иисуса, утверждаем, что изображаем Логос, то это значит, что мы веруем, будто Логос принял на себя индивидуальные особенности человека Иисуса. Но, как мы знаем из школьного богословия, которое никто ни для кого не отменял, «сущность плюс ипостасные особенности равно ипостась». Получаем, что в воплощенном Логосе есть человеческая сущность (это бесспорно для обеих сторон), но также есть ипостасные особенности человеческого индивидуума Иисуса (как учат иконопочитатели), — но тогда Иисус — это человеческая ипостась. Диагноз (от иконоборцев) — несторианство.

Ответ Никифора: молчит Никифор, не дает прямого ответа. Но просто говорит, что, мол, не хочу в несториане.

4. Богословие Феодора Студита

Ответ дал Феодор Студит. Вкратце: человеческой ипостаси в Иисусе нет, а индивидуальные особенности человека Иисуса — есть. Но они восприняты непосредственно Логосом. Логос, оставаясь одним из Троицы, стал теперь еще и «одним из нас», т. е. одним из людей — но при этом не будучи человеческой ипостасью.

Итак, не только нарицательным, но и собственным именем нарекался Христос, отделяющим Его ипостасными идиомами от прочих людей, и поэтому Он описуемый. <...>

Следовательно, Он — один из нас (εἰς ἑστὶ καὶ ἡμᾶς), хотя Он и Бог, един от Троицы: как там Он отличается идиомой сыновства от Отца и Духа, так Он и тут отделяется от всех людей ипостасными идиомами. И поэтому Он описуемый¹⁸.

Переведем это рассуждение из области Божественного в область чего-нибудь земного. Используем, например, столь любимые отцами античными примеры с человеком (ипостасью), человечностью (т. е. общей человеческой природой), лошадью и лошадностью.

Тут рассуждение Феодора выглядит так: некий индивидуум (ипостась) имеет особенности человека Пети и жеребца Пегаса, но не так, как

¹⁸ Феодор Студит. Антирритика III.1.15, PG 99, особ. 397C–400A.

кентавр, а всецело: он всецело Петя и всецело Пегас. А проблема появляется потому, что при этом заявляется, что он все равно человек, и именно человек Петя, хотя среди лошадей он лошадь и там его кличка Пегас.

Чтобы проблемы для классической логики не было, нужно было бы заявить что-то другое: либо то, что он — некий гибрид Пети и Пегаса, уже не тождественный Пете, либо то, что он — сочетание Пети и Пегаса. Последний вариант, если теперь вернуться от этого примера в христологию, — несторианство: во Христе соединены два разных индивидуума, два разных субъекта — Логос и человек Иисус. Первый вариант («гибрид») — это подход «монофизитов» и тех халкидонитов VI в., которые шли на поводу у их философии или сразу философии и богословия.

Пример помогает почувствовать, насколько далеко логика Феодора Студита отошла не только от классической логики Аристотеля, но и от всех систем консистентной логики как таковых (т. е. таких логических систем, где запрещено противоречие). Видно, что она принадлежит к семейству самых радикальных из параконсистентных логик, разрешающих контраридикторное противоречие, т. е. конъюнкцию «А и не-А» (не-что одновременно является и не является чем-то).

В такой логике использование классических «школьных» определений (в которых для «ипостаси» используется аристотелевское определение «первой сущности») служит формулировке далеко не классического смысла. Это тот принцип, на котором еще у каппадокийцев основано использование логики Аристотеля и который впоследствии применяли к христологии те богословы, на которых ориентировался Феодор Студит.

5. Богословие Евлогия Александрийского

Среди создателей той богословской традиции, на которую ориентировался Феодор Студит, особое значение имел Евлогий, патриарх Александрийский (580–607). В Библиотеке Фотия содержится реферат целого собрания его сочинений (codex 230: Иже во святых Евлогия книга, содержащая слов [то есть трактатов] 11), и это основное из сохранившейся части его наследия. Шестое из этих «слов» — возражение «тем, кто пустословит ипостась быти только идиомой (*ιδίωμα μόνον*)»¹⁹.

Судя по наличию этого текста в Библиотеке Фотия, для IX в. он был библиографической редкостью. Возможно, он оказался доступен Фотию в составе книжного собрания патриарха Мефодия, и тогда совсем

¹⁹ Henry R. Photius. Bibliothèque. T. V (« Codices » 230–241). (Collection byzantine). Paris, 1967. P. 8–64, особ. 39–48.

маловероятно, чтобы Евлогий мог быть прочитан Феодором Студитом. Но Евлогий нас будет интересовать не как конкретный автор, который мог быть или не быть прочитан Феодором Студитом, а просто как самый яркий представитель той богословско-философской традиции, которая была известна Феодору и помимо Евлогия. Евлогий будет нам так важен лишь потому, что он наиболее понятен для нас, а не для Феодора Студита.

Евлогий считает нужным²⁰ дать некоторые разъяснения, предостерегающие от прочтения Василия Великого в рамках Аристотелевой логики:

...Некоторые говорят, что ипостась есть сложение (συνπλοκήν) сущности и идиомы (ιδιώματος), чем очевидно вводится сложность (σύνθεσις). Но где же тогда окажется простота и несложность божественности в Троице? А они и Василия Великого учителя слова выставляют вперед, не желая понять, что премудрый оный муж не использовал слова [буквально: имени] «сложение» (τὸ τῆς... συνπλοκῆς ὄνομα) ни для того, чтобы дать определение (ὅρον), ни обозначение [буквально: подписание — ὑπογραφήν] ипостаси <...>. [Но в полемике против Евномия было необходимо объяснить различие между «нерожденностью» и сущностью; поэтому Василий, понимая, что] ...особенное делает сложным общее, приводит нас к незаблудному и своеобразному постижению истины. Ведь человеческий ум не в состоянии простым и единым актом познания постигнуть одновременно единство и простоту вместе с троичностью ипостасей. Поэтому прибавлением, как сказал учитель, идиом он отделяет индивидуализирующее понятие ипостасей. Но это всего лишь способ помочь немощи (нашего ума) и содействовать постижению непостижимого, а не (способ) сделать сложной простоту божественности или полностью описать какую-либо из ее ипостасей. Поэтому он и поясняет, что невозможно помыслить отдельно понятие Отца или Сына, если не расчленять своего разума прибавлением идиом. <...> Ибо способы, указывающие на Его (Бога) сложность, говорит он [Евлогий], не нарушают понятия Его простоты. Ибо, в противном случае, и все, что говорится о Боге, будет нам доказывать, что Бог сложен²¹.

Кратко мысль этого отрывка можно передать следующим образом: говоря о троичности Бога, мы допускаем в своих мыслях сложность, но при этом мы должны понимать, что сложности в Боге нет. Определение ипостаси как сущности с ипостасной идиомой предполагает сложность, но эта сложность остается в пределах нашего разума, а в реальности ни-

²⁰ Подробно о полемическом контексте Евлогия Александрийского см.: *Лурье В. М.* ИВФ. С. 230–234 *et passim*.

²¹ *Henry R. Photius. Bibliothèque. T. V... P. 44–45.*

какой сложности нет. Ипостасные особенности разделяют ипостаси божества друг от друга, но так, что они остаются нераздельными.

Налицо противоречие между прямым смыслом наших слов и тем смыслом, который мы подразумеваем: по прямому смыслу наших слов, сложность в Боге есть, но при этом мы знаем, что сложности в Боге нет. А зачем тогда говорить, что она есть, если ее нет? — Затем, что за утверждением сложности — при условии, что мы ее отрицаем, — мы можем понять и объяснить такие идеи, которые никакому другому объяснению не поддаются.

Это не что иное, как эксплицитное утверждение того, что логика Василия Великого и вообще православных богословов является неконсистентной. В неконсистентных логиках нарушается принцип непротиворечия. Подобные логики как раз и основываются на противоречиях. Если это противоречия вида «А и не-А» ($A \wedge \neg A$), т. е. противоречия контрарконтрадикторные, а не контрарные²², то такие логики называют также диалектическими²³. Именно с диалектической логикой мы имеем дело в только что процитированном разъяснении Евлогия Александрийского, когда он утверждает, что в Боге сложности нет, но при этом наши высказывания о Боге, подразумевающие наличие в нем сложности, все-таки бывают истинными.

6. Христология Феодора Студита: параконсистентный аспект

Переведем язык Феодора Студита и его предшественников на язык современной логики²⁴. Такая постановка задачи вполне корректна, по-

²² Контрарными называются противоречия вида «А и В» ($A \wedge B$), например, «Петя — человек и конь» или «Христос — Бог и человек». В классической логике оба таких утверждения не могут быть истинными одновременно, но в параконсистентных логиках, основанных на слабом (контрарном) противоречии, — могут. Однако отрицание обоих утверждений сразу ($\neg(A \wedge B)$) — «Фунтик — не человек и не конь», «Мурка — не Бог и не человек» — возможно также и в классической логике. Контрарконтрадикторными (сильными) называются противоречия вида «А и не-А» ($A \wedge \neg A$); конъюнкция отрицаний обеих частей этого выражения (т. е. «не-А и А») будет точно так же невозможна в классической логике. Основанные на таких противоречиях параконсистентные логики называются диалектическими.

²³ В качестве современного введения в параконсистентные логики и особенно в логики диалектические см.: Priest G. In Contradiction. A Study of Transconsistent. Expanded Edition. Oxford, 2006.

²⁴ В качестве некоторого предварительного введения в параконсистентную логику, используемую в патристике, см.: Lourié B. The Philosophy of Dionysius

скольку язык Феодора Студита — тоже строго логический, и нам предстоит лишь эксплицировать, какая именно логика им используется — из бесконечного числа теоретически возможных логик.

В Средние века и в Античности не существовало *de jure* представления об одинаковой априорной легитимности бесконечного числа разных логик, но существовало вполне эквивалентное представление. А именно, хотя логика считалась единственной, так как законы «правильного» мышления должны были обладать единственностью, богословское содержание легко объявлялось выходящим за пределы мышления как такового и, в разных смыслах этого слова, «немыслимым». Но это вовсе не означало тотального богословского агностицизма. Вся история христианской богословской мысли переполнена спорами о том, как именно нужно мыслить то, что нельзя помыслить. Таким образом, соглашаясь, что в догматике мы принуждены, в тот или иной момент, выйти за пределы законов «правильного» мышления, — а поэтому и мышления вообще, — никто не соглашался, что из этого требуется сделать вывод о прекращении дальнейших богословских дискуссий. Как раз тут-то и начиналось все самое интересное. Начинался дискурс того, как именно нельзя помыслить то, что невозможно помыслить. И здесь, пусть и с черного хода, прорывались разнообразные варианты неклассических логик.

Боевым рубежом, где не стихали бои в течение всего «византийского тысячелетия», был вопрос о неконсистентности: допустимо ли формулировать догматику в такой логике, которая не только не избегает противоречий, но опирается на них? Неконсистентный подход формулировали каппадокийцы, Дионисий Ареопагит, Максим Исповедник. Последовательно консистентный подход формулировал Иоанн Филопон, подчинявший своему философскому влиянию даже тех, кто расходился с ним в догматике... Богословие второго иконоборчества и его лидера, патриарха Иоанна Грамматика, было также консистентным. Поэтому неудивительно, что богословие его оппонентов было либо логически бессвязным (как у Никифора), либо сформулированным в понятиях неконсистентной логики (как у Феодора Студита).

the Areopagite: An Approach to Intensional Semantics // Nutsubidze T., Horn C. B., Loulié B. with the Collaboration of A. Ostrovsky (eds.) Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsbidze (1888–1969). (Texts and Studies in Eastern Christianity, 2). Leiden; Boston, 2014. P. 81–127; рус. пер.: Лурье В. М. Философия Дионисия Ареопагита: теория значения // *Εἷναι. Проблемы Философии и Теологии*. 3(1/2). 2014. С. 377–428.

Если очень коротко, то Феодор Студит сделал следующее. Ему предстояло эксплицировать в христологии то, что до него оставалось неэксплицированным, но интуитивно для многих ясным. Для этого он воспользовался хорошо ему известным учением Максима Исповедника относительно, во-первых, воплощения Логоса и, во-вторых, обожения человека. У Максима оба этих учения были связаны принципом, который современные богословы часто называют *tantum — quantum* (или, словами впервые его сформулировавшего Григория Богослова, τοσούτον — ὅσον — «насколько — настолько»): насколько Логос стал человеком, настолько же человек становится Богом; разумеется, то и другое — в совершенной степени, хотя в том и другом случае — без подмены личности: Логос даже под именем Иисус не образует отдельного от Троицы человека, а обоженные Петя или Маша не образуют четвертых и так далее ипостасей Троицы²⁵. То, что в этом учении Максима говорилось про обоженного человека, можно было развернуть симметрично, чтобы сказать о вочеловечившемся Логосе. Поэтому, согласно Феодору Студиту, как обоженный человек не образует новой ипостаси божественной природы (Троицы), так и вочеловечившийся Бог не образует новой ипостаси человеческой природы.

7. Неконсистентная логика у Феодора Студита и его предшественников

Теперь рассмотрим эти идеи Феодора Студита чуть более формально. Воспользуемся «наивной» теорией множеств, даже самой «наивной» из возможных — т. е. теорией множеств в ее первозданном величии, не освобожденной от парадоксов, и в которой поэтому понятие множества еще неотлично от понятия класса.

Тогда понятие ипостасной особенности (идиомы) будет соответствовать понятию «быть таким-то (конкретным) элементом такого-то (конкретного) множества». Например, для некоего x — быть элементом множества A , $x \in A$. Это еще вполне в рамках классической логики.

Логос принимает ипостасные идиомы Иисуса, т. е. «вочеловечивается» — становится элементом множества людей, причем вполне конкретным элементом, «человеком Иисусом Христом» (выражение ап. Павла: 1 Тим. 2:5). Но при этом Иисус не становится человеческой ипостасью,

²⁵ Лучшее, хотя не исчерпывающее исследование этих аспектов богословия Максима Исповедника: *Larchet J.-Cl. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*. Paris, 1996; см. также: *Лурье В. М.* ИВФ. С. 355–405.

хотя имеет все (важно сделать акцент на том, что именно все) ее признаки, которые можно перечислить в рамках классической логики. Поэтому Иисус не является элементом множества людей — несмотря на то, что Он им является: выражение $x \notin B$ (где B — множество людей) тоже справедливо.

Получаем диалетическую конъюнкцию, в которой x — это одновременно B и не- B :

$$x \in B \wedge x \notin B.$$

Смысл этого выражения: Иисус принадлежит множеству людей, при этом не будучи человеческим индивидуумом (ипостасью), т. е. не принадлежа множеству людей.

Но с принадлежностью к ипостасям Троицы ничего неконсистентного не возникает. Если обозначить множество ипостасей Троицы A , то имеем $x \in A$, а, для картины в целом имеем для «логики боговоплощения»:

Здесь фигурная скобка заменяет еще один знак конъюнкции: оба выражения справедливы одновременно. Первое из них, $x \in B \wedge x \notin B$, представляет собой диалетическую конъюнкцию (основанную на противоречии), а сочетание $x \in B \wedge x \in A$ — параконсистентную конъюнкцию, основанную на контрарном противоречии.

Христос обладает свойствами ипостаси человека и при этом не является ипостасью человека. Суть этой логики уже изложена Евлогием Александрийским применительно к триадологии Василия Великого. Евлогий говорит об ипостасных идиомах в Троице, которые Василий Великий приписывает ипостасям, чтобы различить их для нашего ума, но при этом понимая, что на самом деле той картины, которая формируется в нашем уме, в Троице нет. Но то, что есть, имеет некое соответствие с тем, что есть в Божественной реальности, — и именно в этом смысл правильного богословия²⁶. Поэтому нельзя сказать об ипостасных идиомах в Троице, что их просто-напросто нет; но столь же неверно будет

²⁶ Термин «соответствие» здесь можно использовать ровно в том же смысле, в котором он используется Нильсом Бором в так называемой Копенгагенской интерпретации квантовой теории, согласно которой сама реальность параконсистентна: понятия классической физики применяются для описания специфических квантовых явлений неклассическим образом, но тем не менее это те же самые понятия (как, например, в соотношении неопределенностей Гейзенберга — координаты и импульс). Об аналогичном способе применения категорий аристотелевской логики к Божественной реальности см.: *Lourié. The Philosophy of Dionysius the Areopagite...*

сказать, что «их просто-напросто есть» — в каком-либо смысле классической логики. Мы имеем дело с процедурой неконсистентной логики, которая позволяет мыслить о том, что невозможно помыслить непосредственно.

У Феодора Студита — то же самое, но применительно к христологии. Конкретно логическая схема христологии Феодора Студита — это зеркальное отражение логической схемы учения Максима Исповедника о обожении. А последняя схема, в свою очередь, восходит к онтологии Дионисия Ареопагита²⁷. Именно Дионисий дал византийскому богословию логический метаязык, построенный на неконсистентной логике.

8. Заключение

Споры об иконопочитании оставались христологическими по своей сути на протяжении всей их истории — не только в VIII–IX вв. и не только в Византии²⁸. На каждом этапе подобных споров защитникам икон было необходимо сказать о христологии нечто новое — но такое новое, которое не воспринималось бы их богословской интуицией как нововведение, а, напротив, вызывало бы радость узнавания, которая бывает тогда, когда кто-нибудь высказывает твои собственные мысли гораздо лучше тебя. Для периода второго иконоборчества это пытались сделать и патриарх Никифор, и Феодор Студит. Это не получилось у первого, но получилось у второго.

Феодору Студиту пришлось объяснить, почему обычное правило сложения Аристотелевых категорий (сущность + ипостасная идиома = ипостась) не работает для боговоплощения: не потому, что оно неправильное, а как раз потому, что оно правильное, — но своей неработающей правильностью оно и должно возносить ум верующего к той точке, в которой побеждаются естества уставы.

²⁷ См. мою статью «Модальная онтология Дионисия Ареопагита» в настоящем издании.

²⁸ См. более подробно: *Lourié B. Une dispute sans justes: Léon de Chalcédoine, Eustrate de Nicée et la troisième querelle sur les images sacrées // Studia Patristica. 42. 2006. P. 321–339 и Лурье В. М. ИВФ, passim.*

А. А. Каменских

РОЖДЕНИЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ ИСТОРИИ И ЛОГИКО-ТЕМПОРАЛЬНЫЕ СХЕМЫ РАННЕВИЗАНТИЙСКИХ АВТОРОВ

У Вальтера Беньямина в дополнительном тезисе XVIIa небольшой работы «О понятии истории» (1940)¹ есть очень интересная идея — по сути, эсхатологическая: историческое время имеет, так сказать, не «гладкую», а «зернистую» структуру; в нем каждый миг чреват возможностью революционного разрыва того, что обычно представляется исторической последовательностью²... Общий тон работы Бе-

¹ *Benjamin W. Selected Writings*, vol. 4 (1938–1940). Eds. Jennings M. W., Bullock M., Eiland H., Smith G. Cambridge, 2003. P. 397, 401–402. На русском языке работа опубликована в переводе С. Ромашко, см.: *Вальтер Беньямин. О понятии истории* // Новое литературное обозрение. 46:6. 2000. С. 81–90.

² «В представлении о бесклассовом обществе Маркс секуляризировал представление о мессианском времени. И правильно сделал. Беда началась тогда, когда социал-демократия возвела это представление в “идеал”. Идеал определялся в неокантианском учении как “бесконечное задание”. А это учение было школьной философией социал-демократической партии — от Шмидта и Штадлера до Наторпа и Форлендера. Как только бесклассовое общество было определено как бесконечное задание, пустое и гомогенное время тут же превратилось, так сказать, в приемную, где более или менее спокойно можно было ожидать наступления революционной ситуации. В действительности же *нет ни одного мгновения, которое не обладало бы своим революционным шансом*, — надо только понять его как специфический, как шанс совершенно нового решения, предписанного совершенно новым заданием...» (*Вальтер Беньямин. О понятии истории*... С. 89. Курсив мой. — А. К.). Ср. также в тезисе В приложения к той же

ньямина свидетельствует как будто о том, что эти суждения следует рассматривать в контексте внутришкольной борьбы в западной социал-демократии конца тридцатых, но можно отступить на шаг-другой, и тогда перед нами развернется гораздо более широкая и интересная перспектива: в поле нашего зрения окажется, скажем, аргументация, использованная Владимиром Соловьевым в критике идеи прогресса в «Трех разговорах», или — еще более близкая аналогия к модели Беньямина, — «Сон смешного человека» Ф. М. Достоевского, где идее постепенных, последовательных прогрессивных изменений противопоставлена возможность радикального разрыва исторической постепенности, мгновенного возвращения человека к безгрешному, райскому состоянию³.

Джорджио Агамбен, нашедший *Handexemplar* рукописи «О понятии истории» в Bibliothèque Nationale в 1980 г., узнал в эсхатологически заряженных моментах мессианского времени, о которых пишет Беньямин, категорию *кайрос* (καίρος), игравшую ключевую роль в философии времени раннехристианских и византийских авторов. Позднее Агамбен включил темпоральные схемы Беньямина в свои собственные размышления о вечности, хроносе, кайросе, парусии, мессианском и эсхатологическом времени в Послании к римлянам апостола Павла⁴.

Отступим еще на несколько шагов — и увидим, что «конец», эсхатон всемирной истории сплошь и рядом мыслится именно как разрыв исто-

работе: «Как известно, иудеям было запрещено испытывать будущее. Зато Тора и Молитвенник наставляли их в воспоминании. Благодаря этому для них было расколдовано будущее, под чары которого попадают те, кто прибегает к помощи прорицателей. Однако поэтому будущее не было для иудеев гомогенным и пустым временем. Потому что в нем *каждая секунда была маленькой калиткой, в которую мог войти Мессия*» (Вальтер Беньямин. О понятии истории... С. 88. Курсив мой. — А. К.).

³ «А между тем так это просто: в один бы день, в один бы час [курсив Ф. М. Достоевского. — А. К.] — все бы сразу устроилось! Главное — люби других, как себя, вот что главное, и это все, больше ровно ничего не надо: тотчас найдешь, как устроиться» (см.: *Достоевский Ф. М. Собрание сочинений* в пятнадцати томах. СПб., 1995. Т. 14. С. 136). Среди многих других текстов, содержащих типологически близкие модели, можно отметить интереснейшую философскую притчу Н. С. Лескова «Час воли Божьей».

⁴ См.: *Agamben G. The Time that Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*. Stanford, 2005. P. 59–78. О восприятии Агамбеном темпоральной логики Беньямина см.: *De la Durantaye L. Giorgio Agamben: A Critical Introduction*. Stanford, 2009. P. 101–120, 148, 368, 413.

рической последовательности, «естественного хода событий»; это онтологический «переход в другой род» — μεταβάσις εἰς ἄλλο γένος (поэтому чудо всегда эсхатологично) — от зороастрийского Фрашегирда, который обрывает историю последней битвой и воскресением мертвых⁵, — до христианской парусии или прихода Га-Машиах в иудаизме. Интересно, что аналогичная модель — противопоставление последовательному направленному процессу возможности разрыва, мгновенного достижения цели, — может разворачиваться не только в плане всемирной истории, но и в плоскости индивидуальной судьбы. «Алфавитный патерик» передает изречение некоего аввы Алония, фивайдского подвижника пятого века: «И еще говорил, что, если захочет человек, от зари утренней до вечера достигнет в меру божественную»⁶. Идея, по сути, та же, что и у Беньямина: вот в этом «актуальном настоящем» мы можем усмотреть возможность трансцендирования к иному, разрыва повседневности, возможность спасения.

Таким образом, «модель Беньямина» оказывается лишь одной из огромного множества частных форм манифестации традиции, проявляющей себя в различных культурных ситуациях, в различные эпохи. Резонно поставить вопрос: с какой именно эпохой, с какой культурной ситуацией связано рождение такого варианта темпоральной логики?

Очевидно, ошибочной будет попытка связать генезис данной традиции с античной классикой. Классическая античность поражает своего рода внеисторизмом. В *космологическом* плане этот внеисторизм оборачивается мерной пульсацией мировых пожаров и угасаний у Гераклита и стоиков, или сменой циклов господства Любви/Вражды у Эмпедокла, или просто «вечным цветением» платоновского и аристотелевского космоса. Здесь время либо тождественно вечности как бесконечный ряд последовательных мгновений (Демокрит, Аристотель), либо представляет собой «подвижный образ» вечности, столь же вечный и непрерывный,

⁵ Здесь интересно отметить утверждение ряда современных иранистов о том, что комплекс эсхатологических представлений в зороастризме (ряд Саошиантов, Фрашегирд, воскресение мертвых и т. д.) формируется лишь в эпоху Сасанидов, т. е. не ранее III в. — в значительной мере под влиянием иудейских и христианских представлений. См.: *Hellholm D. (ed.) Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East. Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism. Uppsala, August 12–17, 1979. Tübingen, 1989.*

⁶ Цит. по: От берегов Босфора до берегов Евфрата: Антология ближневосточной литературы I тыс. н. э. / Пер., введен. и коммент. С. С. Аверинцева. М., 1994. С. 203.

как сама вечность (εἰκὼν κίνητος τινὰ αἰῶνος... αἰώνιος εἰκὼν⁷); сказать, что мира когда-то не было, что время когда-то началось вместе с чувственно-материальным космосом, можно лишь «описательно», в рамках «правдоподобного мифа» платоновского «Тимея». Все пределы, ἐσχατοί, релятивны, снимаемы; за концом одного цикла следует начало другого, качественно не отличимого от бесконечного множества прошедших. Время полностью гомогенно: «...все из века равно самому себе, пребывая в круговороте, и потому вполне безразлично, наблюдать ли одно и то же сто лет, или двести, или бесконечное время»⁸. В социальном плане тот же внеисторизм античности раскрывается бесконечной чередой рождений и гибели цивилизаций (*Тимей* 22a–23d) и пресловутым «анекдотизмом» античной историографии, в которой многочисленные «истории» (греко-персидских войн, Пелопоннесской войны, Рима, двенадцати цезарей и т. д.) вовсе не мыслятся как моменты некоего единого направленного процесса. События человеческой, социальной истории — случайны и в целом не значимы для истории космоса. Столь же случайна и «внеисторична» и индивидуальная жизнь: это или ужасающе краткий и вполне бессмысленный миг⁹, или бесконечный круговорот метемпсихоза, выход из которого в конечном счете вовсе не гарантирует невозможности новых падений. Аналогичным образом и «прорыв» неоплатонического экстаза, в котором осуществляется, казалось бы, разрыв этой временной последовательности, трансцендирование к вечному — всегда чреват возвращением к прежнему состоянию (ср. толкование Плотинем гераклитовского пути вверх-вниз в «Эннеадах» IV.8.1–17)¹⁰.

⁷ Платон. *Тимей* 37d. То, что мир и время в «Тимее» описываются, казалось бы, как сотворенные, некогда не бывшие, не мешает Платону именовать время «вечным образом» (αἰώνιος εἰκὼν) вечности.

⁸ Марк Аврелий. Наедине с собой II.14, цит по изд.: Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий / Пер. А. В. Добровольского. М., 1995. С. 280.

⁹ Ср., например, у Аристотеля (*Евдем*, фр. 44) ответ Силена на вопрос царя Мидаса о высшем благе для человека: «О эфемерное порождение сурового демона и злобной судьбы! <...> Лучше всего для человека было бы не родиться <...> А следующее за этим благо — умереть как можно скорее». Впрочем, именно эта заведомая обреченность индивидуальных человеческих усилий делает возможным античный героический миф. Герой проходит сквозь время, структурируя его своим усилием, движением к цели — наполняя его смыслом.

¹⁰ Справедливости ради нужно отметить, что и для античных авторов время содержит в себе некий вневременной момент — νῦν, «теперь» или «вдруг». См.: Платон. Парменид 156d; Аристотель. Физика IV222a12–16, VI 233b33–234a2, VIII 251b19–29. Чрезвычайно интересна концепция двух видов времени и, соот-

Концепт направленного исторического времени, каждый миг которого чреват возможностью разрыва, трансцендирования к абсолютному, не мог зародиться и в Средние века: и в средневековой философии времени, и в историографии высокого Средневековья мы встречаем идею всемирной истории *уже в готовом виде*: здесь каждая «частная» история (франков, бриттов, русов и т. д.) вписывается во всемирную — от Адама (или, на худой конец, от Ноя и его сыновей); то же стремление представить историю как единое направленное целое выражено, скажем, в традиции т. н. гранографов (сводов всемирной истории в форме «параллельных» столбцов). История каждого отдельного народа мыслится как момент этой всеобщей истории, имеющей к тому же начало (творение мира и человека, грехопадение) и конец (второе пришествие, воскресение и Страшный суд). Следует подчеркнуть, что здесь история космоса и человечества мыслятся как два взаимосвязанных аспекта единой истории: и грехопадение Адама, и последующее искупление имеют значение не только для человеческого рода, но и для всего творения¹¹.

Вместе с тем пронизывающее всю историю Средневековья напряженное ожидание конца света, допускающее возможность наступления «последних времен» в каждый из моментов настоящего¹², указывает на «зернистость» исторического времени, его «обращенность к концу».

Итак, Средневековье получает данный вариант темпоральной логики «готовым». Вместе с тем у нас есть все основания предположить, что оба противопоставляемые будь то Бенямином, будь то Достоевским способа видения истории (история как процесс, направленный к завершению в метаистории / возможность разрыва этой последовательности в любом из ее моментов, мгновенного перехода истории в метаисторию) — рождаются в одну эпоху и, думается, в тесной связи друг с другом.

ветственно, двух видов $\nu\bar{\nu}$ (физического и умопостигаемого) у Ямвлиха: умопостигаемое время, будучи как бы «средним термином» между вечностью и физическим временем, представляет собой неподвижный ряд соположенных друг другу «теперь» ($\nu\bar{\nu}$), являющихся онтологическим основанием каждого из моментов безостановочно движущегося физического времени (у Симпликия: Комментарий на Физику 793–797). Тем самым становится возможным своего рода трансцендирование каждого момента настоящего к его вечному первообразу.

¹¹ Ср.: Рим. 8:19–23.

¹² Литература по средневековой апокалиптике огромна. Из сравнительно недавних изданий назовем лишь McGinn B., Collins J. etc. *The Continuum History of Apocalypticism*. New York, 2003.

Кажется, что первую форму идеи всемирной истории можно увидеть в библейской традиции: мы находим здесь мессианизм и эсхатологизм, концепт начала и грядущего конца истории, учение о двух «веках», или зонах (*olam*) — нынешнем и грядущем. Давно стало общим местом противопоставление античного мира-космоса библейскому переживанию мира как временного потока. Однако знаменательно, что в иудаизме идея всемирной истории не проговаривается в форме *философии* истории. Мы могли бы ожидать появления таковой в трудах грекоязычных иудеев эпохи эллинизма, но ни ассимиляция эллинистической философии Филоном Александрийским, ни освоение традиции античного историописания Иосифом Флавием и другими еврейскими историками — философию истории не порождают.

Можно предположить, что основанием возникновения принципиально новой темпоральной логики должна явиться необходимость осмыслить мир в контексте события, превосходящего сам мир, каким становится в христианстве *событие Христа*. Событие, превращающее мир-космос в мир-историю, становящееся осью истории (а значит — с необходимостью требующее, чтоб эта история приобретала начало и конец), делает необходимым последовательное осмысление истории в обоих направлениях от «момента разрыва», ее оси. Каждый момент и в историческом, и в метаисторическом планах должен быть последовательно объяснен — в своем отношении к ключевому событию; происходит насыщение этих моментов смыслом, всемирная история раскрывается как *история спасения*¹³. Это событие переживается как разрыв всех каузальных связей, как чудо. Интуиция события Христа как разрыва временной последовательности, как своего рода остановки времени выговаривается в сонме новозаветных текстов — как канонических, так и не вошедших позднее в канон¹⁴.

¹³ Ср. у Л. П. Карсавина: «И если есть в прошлом хотя бы один Богочеловеческий момент... и осмысление себя, и осмысление всего развития оказываются возможными: моменты располагаются не только по их эмпирическому взаимоотношению, но и по объясняющей их религиозной их ценности» (Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007. С. 83–84).

¹⁴ Ср. описание момента Рождества в «Протоевангелии Иакова» (сер. II в.); в этот момент отстраненно-нейтральное повествование, ведущее от третьего лица, внезапно сменяется речью от первого лица, лица «очевидца», Иосифа: «И вот я, Иосиф, шел и не двигался. И посмотрел на воздух и увидел, что воздух неподвижен, посмотрел на небесный свод и увидел, что он остановился

Итак, темпоральная логика, обусловившая ранневизантийскую философию истории, рождается из неповторимости человеческой (бого-человеческой) личности, явление которой переживается как разрыв временной (и каузальной) последовательности. Банальная мысль: христианская философия истории рождается одновременно из понимания того, что вечность (внеисторическое) присутствует *вот здесь*, она может, вторгаясь, прерывать естественный ход вещей, «историческую последовательность событий»; и *в то же время* — из понимания бездны (зияния, разрыва, hiatus) между этой вечностью (Божеством) и творением¹⁵. Это не уместяющееся в сознании, но осознаваемое как необходимое, отливающееся в форму догмата о богочеловечестве противоречие: Бог вполне «историчен», человечен и — абсолютно трансцендентен. Проще говоря, христианская философия истории — это философия, имеющая в основе интуицию разрыва, предела.

Христианская философия истории эсхатологична *по существу*, ограничивающие ее пределы имеют абсолютный характер. Важно отметить, что эта интуиция предела находит свое выражение на каждом из планов исторического процесса — индивидуальном, социальном, универсальном. Возьмем простой пример: у Платона в «Федре» души падают, но имеют возможность после некоторого количества рождений восстановить память, снова вырастить крылья и вернуться на родину. Релятивный характер этой индивидуальной эсхатологии очевиден: душа возвращается в свой небесный мир все в том же трехчастном составе и, следовательно, никто не гарантирует, что она снова не низвергнется в какой-то момент в чувственный мир. Этот «эсхатологический релятивизм» необходим и для Платона, и для всего античного понимания истории: предела — нет, есть лишь вечное блуждание. Со своей стороны, христианство к VI в. полностью порывает с концепцией метемпсихоза;

и птицы небесные в полете остановились, посмотрел на землю и увидел поставленный сосуд и работников, возлежавших подле, и руки их были около сосуда, и вкушающие (пищу) не вкушали, и берущие не брали, и подносящие ко рту не подносили, и лица всех были обращены к небу. И увидел овец, которых гнали, но которые стояли. И пастух поднял руку, чтобы гнать их, но рука осталась поднятой. И посмотрел на течение реки и увидел, что козлы прикасались к воде, но не пили, и все в этот миг остановилось» (пер. И. С. Свенцицкой, цит. по изд.: Свенцицкая И. С., Трофимова М. К. Апокрифы древних христиан: Исследование, тексты, комментарии. М., 1989).

¹⁵ У платоников вечность тоже «вот здесь»; ей можно приобщиться в интеллектуальном созерцании, в восхождении к Уму и Единому; но этого чувства предела, онтологической бездны между Творцом и творением, у них как раз нет.

настаивает на необратимости истории человечества¹⁶; уникальность событий боговоплощения и распятия делает необходимым утверждение о неповторимости и конечности мировой истории¹⁷ (даже Ориген, признающий существование огромного множества последовательно сменяющих друг друга миров-эонов, все же настаивает на конечном их числе¹⁸).

Можно говорить о двух основных способах «проговаривания» этой личностной интуиции в христианской традиции — первоначальном (исключительно внутрицерковном) и вторичном (философском). В первом случае исходная личностная интуиция оказывается связанной с замечательно двузначным термином *παρουσία*: это *присутствие* Христа в Церкви¹⁹ (связанное с этим аспектом парусии переживание уникальности события богочеловеческой личности — через учение Павла о церкви как теле Христовом²⁰, — оказывается здесь парадигмальным и влечет за собой императив — относиться к другому как к Самому Христу²¹; бесконечная глубина, индетерминация богочеловеческой личности в какой-то мере оказываются перенесенными и на личность человеческую; отсюда — пронизывающий христианскую персонологию пафос свобо-

¹⁶ Не будет преувеличением сказать, что все позднейшие теории прогресса вырастают из ряда, выстраиваемого Августином: 1) *posse non peccare* (Адам до грехопадения) — 2) *non posse non peccare* (человечество, пораженное первородным грехом, до воплощения Христа) — 3) *posse non peccare* (человек после искупления и крестной смерти Христа) — 4) *non posse peccare* (человек по воскресении) — ряда, организующего весь исторический процесс.

¹⁷ Ср. у Августина: О Граде Божием XII.14: «Положим, примера ради, что как в этом круге времен философ Платон говорил перед учениками в городе Афинах и в той школе, что зовется Академия, — так и снова по прошествии весьма протяженных, но твердо отмеренных промежутков во множестве кругов времен будут повторяться неисчислимые разы этот же самый Платон, этот же город, эта же школа, эти же ученики. Да не будет, говорю, чтобы мы тому поверили! Ибо единожды умер Христос за грехи наши; воскреснув же из мертвых, уже не умирает, и смерть не будет более обладать Им... По кругу блуждают нечестивцы; не потому, что по кругу, как полагают они, будет возвращаться их жизнь, но потому, что таков путь заблуждения их, сиречь ложное учение» (пер. С. С. Аверинцева, цит. по: Аверинцев С. С. Поэтика ранневизантийской литературы. СПб., 2004. С. 98–99).

¹⁸ Ср.: Ориген. О началах III.5.2.

¹⁹ Ср.: Мф. 18:20: «...ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них».

²⁰ Ср.: 1 Кор. 12.

²¹ Ср.: Мф. 25:34–46.

ды — от апостола Павла до Канта и Бердяева) и — в то же время — могущее совершиться в любой миг Второе *пришествие* Христово (императив быть готовым к тому, что вот в этот миг, здесь и сейчас ткань повседневности будет рассечена метаисторическим событием²²). Оба аспекта понимания парусии в ранней церкви чрезвычайно важны и в тесной связи (каузальная «ткань повседневности» может быть рассечена всякий раз, как мы обращаемся к Другому) образуют тот комплекс представлений, из которого впоследствии вырастает христианская философия истории.

Становление этого второго — философского — способа выражения исходной для христианства личностно-исторической интуиции приходится на II — нач. V в. (от гностических моделей Василида и Валентина до «О Граде Божием» Августина) и связано как с апологетическими задачами, так и (в особенности) с вовлечением в орбиту влияния новой религии представителей эллинистически образованной интеллектуальной элиты. Чувство «зернистости» исторического времени, насыщенности его моментов потенцией разрывов сталкивается здесь со стремлением построить логически непротиворечивое целое философской системы. В этом очерке мы коснемся четырех моделей, являющихся своего рода моментами этого процесса становления христианской *философии истории* — моделей, обнаруживаемых а) в текстах христианского гностика Василида (к. I — первая пол. II в.), б) в «Евангелии истины» (памятнике христианского гностицизма II–IV вв.), в) в сочинениях Оригена Александрийского (прежде всего, в *De principiis*, написанном около 230 г.) и г) в трактате Григория Нисского «Об устройении человека» (ок. 380 г.). Наш выбор именно этих систем основан на том, что, во-первых, перед нами — своего рода *marginalia*: христианская традиция в этих памятниках делает наибольшие уступки традиционному для античных философских систем способу мыслить; однако именно это позволяет проследить грань, разделяющую традиции. Во-вторых, уступки античному способу

²² Ср.: Мф. 21:19 (притча о смоковнице), Лк. 17:24; Мф. 25:1–13 и многие другие тексты. Наряду с новозаветными текстами можно вспомнить и обширную апокалипсическую литературу, и профетическую практику ранней церкви. Важно подчеркнуть, что конец истории мыслился и предвосхищался здесь как чаемый, желанный — как предмет не столько страха, сколько надежды: «Да придет благодать и да преидет мир сей» (Дидахе 10:6). Уже к концу I в. можно отнести рождение первых исторических схем (Послание Варнавы), в которых ветхозаветное учение о двух веках сменяется представлением о трех веках всемирной истории. См. подробнее: Каменских А. А. О некоторых типологических параллелях иоанхимитской историософии // Curriculum Vitae. Вып. 2. Одесса, 2010. С. 196–200.

мышления в данных системах вызваны именно стремлением последовательно, философски осмыслить исторический процесс в его целом; иными словами, перед нами — сам *процесс становления* христианской философии истории²³.

* * *

Василид. В рамках данной статьи мы воздержимся от того, чтоб давать подробный анализ системы Василида, этого «Аристотеля гностицизма»²⁴. Рассмотрим лишь наиболее важную для нас историософскую концепцию, придерживаясь, прежде всего, изложения данной системы у Ипполита²⁵. Основные моменты этой концепции:

1. Строгая апофатика и учение о творении из ничего — пожалуй, одна из первых в христианской традиции попыток построения такового (отметим, что в своей *theologia negativa* Василид всячески избегает использовать традиционную для философии эманативную терминологию²⁶): не-сущий бог «без чувства, без мысли, без хотения, не преднамеренно, без страсти, без всякого пожелания» из не-сущего и в не-сущем производит непротяженное и качественно полностью однородное «семя мира» (Опровержение VII.20–21).

2. Весь дальнейший мировой процесс представляет собой последовательную дифференциацию этой «панспермии мира»: из аморфного единства всесеманности выделяется «первое сыновство», настолько легкое и чистое, что оно без труда возносится к «не-сущему Богу»; выделяющееся затем более грубое «второе сыновство» для того, чтоб вознестись к первоначалу, творит особую сущность, именуемую Святым Духом, на крылах которого поднимается к «не-сущему» и «первому сыновству». Сам Святой Дух, будучи иноприроден сыновствам, не может присоединиться к первоначалу и образует предел, «твердь», между «надмирным» и оставшейся в недифференцированном состоянии частью панспермии, из которой предстоит выделиться «третьему сыновству».

²³ Собственно, поэтому мы не рассматриваем здесь «О Граде Божиим» Августина: там христианская философия истории предстает уже как ставшая, законченная.

²⁴ Ср.: *Ипполит*. Опровержени ересей VII.13–19.

²⁵ Там же. VII.20–27. См. также: *Афонасин Е. В.* Гносис. Фрагменты и свидетельства. СПб., 2007. С. 56–85; адаптированный русский перевод изложения учения Василида по Ипполиту: с. 77–85.

²⁶ Ипполит отмечает лишь один случай, когда Василид, со всяческими оговорками, оказывается вынужден использовать традиционный термин *πρωτότης* — «исхождение», «эманация» (см.: Опровержение VII.22.1–4).

3. Собственно, смыслом и содержанием последней части мирового процесса является выделение из хаотической смеси панспермии «третьего сыновства». Для этого из семени и его оболочки выделяется ряд медирующих структур, обеспечивающих связь остающегося в семени «третьего сыновства» с высшим миром. Когда, таким образом, система Вселенной оказывается завершена, наступает время выделиться из панспермии мира «третьему сыновству»: из-за надмирного предела святого духа в мир ниспосылается евангелие, «знание надкосмического». Оно последовательно распространяется через все небесные сферы (от сына архонта огдоады к архонту огдоады и ко всей огдоаде; затем через сына архонта гебдомады к архонту гебдомады и т. д.) — и достигает сына Марии Иисуса²⁷. Подлинный смысл крестных мук заключается в разделении духовной, душевной и телесной «фракций» в той панспермии, которую мы именуем человеком. Вслед за Иисусом такое разделение — высвобождение духовной искры «третьего сыновства» из смешения с психическим и телесным началами, — должно произойти в каждом (Refutatio, VII.27.12–13)²⁸.

4. После того, как все «третье сыновство» покинет этот мир, преодолев преграду духа, космос погрузится в «великое неведение» (ἡ μεγάλη ἄγνοια, Ref. VII.27.3.2): совокупное «стенание и томление твари» о неведомом ей высшем мире навсегда прекратится. Наступит конец мировой истории, который, в системе Василида, вовсе не равнозначен «концу света»²⁹.

²⁷ Следует обратить внимание на то, что космология Василида как будто находится в рамках традиционной аристотелевской модели (и не так уж не прав Ипполит, не упускающий случая подчеркнуть близость Василида Аристотелю): передача евангелия от надмирных сыновств мирам огдоады и гебдомады у Василида соответствует передаче движения от Мирового ума (разумеется, без всякого деятельного участия самого ума) сфере неподвижных звезд и далее последовательно от одной планетной сферы к другой в аристотелизме. Однако вместо вечного и самодовлеющего аристотелевского космоса перед нами — этапы разворачивающейся драмы, единственной и неповторимой, наполненной томлением и надеждой, страхом и покаянием (недаром Лосев когда-то называл гностические системы «религиозно-философскими романами»). Смысл образования грандиозной системы звездных и планетных сфер — только в том, чтоб до «третьего сыновства» могла достичь весть о его собственной подлинной природе и о не-сущем Боге.

²⁸ Не совсем, правда, ясно, предполагается ли, что все люди являются носителями этой духовной искры. Упоминание в «Опровержении» VII.27.1.4 неких «людей сыновства» (οἱ τῆς υἱότητος ἀνθρώποι) заставляет предположить, что речь идет только об избранном роде гностиков.

²⁹ Любопытно сопоставить этот вариант эсхатологии с последними текстами Владимира Соловьева: «Магистраль всеобщей истории пришла к концу... Кон-

«Евангелие истины»³⁰. Как и система Василида, учение «Евангелия истины» представляет собой сложное, противоречивое сочетание своеобразного «историзма» и традиционных для античной философии моделей. Еще раз подчеркнем, под «историзмом» в данном случае мы понимаем лишь видение мира как неповторимого, направленного процесса, имеющего цель и смысл. Весь теокосмический процесс мыслится автором памятника как проходящий ряд последовательных ступеней процесс самовыражения-самонаречения Бога, или — действенного изречения во всем сущем имени Божия: изначальная глубина бесконечного Божественного бытия (Отец, или Отец Всего, вполне сопоставимый с неоплатоническим «Ев, Первоединым) первоначально определяет себя в Уме-Логосе, который трактуется одновременно как плод божественного самосозерцания и как замысел Божий, в котором произрастают потенции еще не ставших миров. В совершающемся далее осуществлении-раскрытии внутреннего содержания Логоса в умном мире — плероме эонов — каждое из «слов размышления» Отца наделяется собственным именем и формой и получает самостоятельное бытие в определенном ему уделе. В этом обособленном от Отца и друг от друга состоянии зоны совершают попытку самостоя-

чено все... Христианства нет, идей не больше, чем в эпоху Троянской войны» (из предсмертной беседы с кн. С. Н. Трубецким: Вестник Европы. 1900, сентябрь); «...историческая драма сыграна — остался один эпилог, который, впрочем, как у Ибсена, может сам растянуться на пять актов» (из письма в редакцию «Вестника Европы», 1899). Другая напрашивающаяся аналогия — «эсхатология» Ф. Фукуямы.

³⁰ «Евангелие истины» — безусловно, один из самых интересных и сложных памятников христианского гностицизма. Обнаруженный в 1945 г. в Верхнем Египте в составе знаменитой библиотеки Наг-Хаммади (тексты I.3 и XII.2), памятник не раз оказывался в центре научного внимания благодаря своему особому положению в ряду известных гностических текстов. При бесспорной близости к кругу доктрин, связанных с именем Валентина, учение, выраженное в «Евангелии истины» (название которому дано исследователями по первым словам текста; в действительности памятник является скорее проповедью, гомилией, или медитацией на тему Евангелия), представляет собой особый тип гностического монизма, что делает его «самым христианским» из произведений гностиков и позволяет предположить (вкупе со сходством языка и стиля «Евангелия истины» и подлинных фрагментов Валентина), что памятник был создан именно этим «самым значительным гностическим философом и одним из гениальнейших мыслителей всех времен» (В. С. Соловьев) в период, предшествовавший его отходу от церкви (т. е. во второй четверти II в.). Подробнее см.: Каменских А. А. «Евангелие Истины»: в поисках точной интерпретации // Религиоведение. 4. 2003. С. 63–76.

тельно постичь беспредикатную глубину Отца, «превосходящего всякое помышление». Эта попытка неизбежно порождает заблуждение (πλάνη), которое, становясь самостоятельной демонической силой, захватывает божественные эманации в плен, формируя из их объективированных ужаса и страдания чувственный космос. Таким образом, традиционное для философских систем II–III вв. последовательное эманативное разворачивание ступеней бытия из Первоединого³¹ оборачивается не вечным прекрасным космосом, мудро устрояемым Мировой душой, а объективированным кошмаром³² падших Божественных эонов.

Самостоятельно преодолеть это свое падшее состояние, вернуться к изначальной полноте бытия и знания в Логосе эоны не могут. Поэтому подлинная смысловая ось «Евангелия истины» — это «событие Христа», с которым в мир заблуждения и забвения является вся полнота Логоса. С принятием эонами полноты Логоса их качественная множественность, разность, разрешается в сущностное единство. Вместе с устранением неведения исчезают заблуждение, материя и сам чувственный космос, причем при восстановлении плеромы, описываемом в историческом (Церковь) и ноуменальном планах, происходит обогащение, качественное преумножение самой Божественной природы: каждый эон несет теперь богатство всей плеромы, становится сыном, «достойным имени Отчего».

Таким образом, смыслом и целью всего процесса, изображенного в «Евангелии истины», является выражение или прославление имени Божия (ср. 38.5–6) — его раскрытие, актуализация, самопознание Боже-

³¹ Как «Отец» в «Евангелии истины» аналогичен Богу у Филона Александрийского и неоплатоническому Единому, так Логос нашего памятника сопоставим со «вторым началом» большинства «преднеоплатонических систем», исхождение эонов из Логоса — с «дерзостью», τόλμα, Души в неоплатонизме и т. д. Подробнее об аналогиях между системами онтологических категорий в гностицизме и в философских доктринах I–III вв. см., например: *Dillon J. The Descent of the Soul in Middle Platonic and Gnostic Theory // Layton B. (ed.) The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven (Connecticut), March 28–31, 1978. Vol. I: The School of Valentinus. Leiden, 1980. P. 357–364; Bianchi U. Religio-Historical Observation on Valentinianism // The Rediscovery of Gnosticism... P. 103–117; Wittaker J. Self-generating Principles in second-century Gnostic Systems // The Rediscovery of Gnosticism... P. 176–193; O'Meara D. J. Gnosticism and the Making of the World in Plotinus // The Rediscovery of Gnosticism... P. 365–378.*

³² Ср.: Евангелие истины 28.26–30.14. См. также: *Finnestad R. B. The Cosmogonic Fall in Evangelium Veritatis // Temenos. Vol. 7. Helsinki, 1971. P. 38–49.*

ства в этом самораскрытии. Первоначально открывшееся как Логос, имя Отца изрекается, раскрывается далее во всей совокупности эонов. Важно отметить, что в своем стремлении к абсолютному монизму автор памятника идет дальше платоников и Филона, отказываясь от представления о совечной Богу несотворенной материи, впрочем, не говоря ничего и о творении из ничего и об особой, иноприродной Богу тварности. Поэтому становится необходимым учение о Божественном Духе как единственной и всеобщей субстанции, так что и сама материя чувственного космоса оказывается объективированным страданием и ужасом Божественных эманаций, а сам космос — важным, но преходящим моментом в становлении плеромы (гностического аналога «умного космоса»), которая и становится умной же осуществленностью замысла Божия. Любопытен метаморфоз, которому подвергается сам стиль философского мышления в рамках памятника. Проще всего сущность этого метаморфоза определить как «персонализацию»: «эоны» — это не только качественно определенные модусы абсолютного, но и живые личности; в своем «здесь» и «сейчас», «историческом» существовании — живые люди. Миф, представленный в «Евангелии истины», не только использует платонические («преднеоплатонические») модели, но, кроме того, позволяет осмыслить каждый из моментов повседневности, трансцендировать этот момент к абсолютному (ср. «взаимообращение» планов реальности, исторического и «метаисторического», в 25.3–24): вот здесь, здесь и сейчас совершается драма пробуждения божественных эонов, стряхивающих с себя собственное неведение — и вместе с ним то, что они считали миром.

Ориген Александрийский, «О началах». Сколько бы сомнений ни вызывала возможность доверять аутентичности текста, дошедшего до нас под именем «О началах» (*De principiis*, *Περὶ ἀρχῶν*), это единственное произведение Оригена, позволяющее составить более или менее целостное представление о его философии истории и эсхатологии. Не входя в обсуждение различных интерпретаций философии истории Оригена³³, кратко очертим основные моменты данной концепции.

³³ Обзор этих интерпретаций см.: *Серегин А. В.* Гипотеза множественности миров в трактате Оригена «О началах». М., 2005. С. 27–37. См. также: *Hanson R. P. C.* Allegory and Event. A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. Westminster, 2002. P. 333–358; *Tzamalikos P.* Origen: Philosophy of History and Eschatology. Leiden, 2007; *Tzamalikos P.* Origen and the Stoic View of Time // *Journal of the History of Ideas*. 52. 1991. P. 535–561; *Hanson R. P. C.* Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture. Louisville; London, 2002; *Edwards M. J.* Origen against Plato. Oxford, 2002;

Мировой процесс начинается с того, что Бог, по причине одной лишь собственной благодати (II.9.6.185³⁴), творит из ничего (II.9.2.32–33) некоторое (но, безусловно, конечное³⁵) число чистых разумных духов. Абсурдно утверждать, что творение происходит в какой-то момент времени (и, следовательно, что было некое время, предшествовавшее творению); напротив, само время возникает вместе с творением. Творится ли одновременно с множеством чистых умов некоторое количество чистой, бескачественной материи — вопрос крайне непростой, но все же мы считаем возможным допустить, что II.9.1.20–23 и III.6.7 не являются интерполяциями Руфина и, следовательно, материя, по Оригену, действительно творится одновременно с множеством разумных существ. Эти чистые умы, или духи творятся абсолютно равными и подобными друг другу (II.9.6.188), они способны созерцать Бога, т. е. некоторым образом соучаствовать во внутрибожественной жизни, «соучаствуя» в Логосе, Христе (II.6.3.92–96). Важнее же всего то, что умы эти при сотворении

Osborn E. Causality in Plato and Origen // *Origeniana Quarta: Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses* (Innsbruck, 2–6 September 1985), ed. L. Lies, Innsbruck; Wien, 1987. P. 362–369; *Torjesen K. J.* Pedagogical Soteriology from Clement to Origen // *Origeniana Quarta*. P. 370–378; *Bostock J.* Origen's Philosophy of Creation // *Origeniana Quinta: Historica, Text and Method, Biblica, Philosophica, Theologica, Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress* (Boston College, 14–18 August 1989), ed. R. J. Daly, Leuven, 1992. P. 253–269; *Hennessey L. R.* A Philosophical Issue in Origen's Eschatology: The Three Senses of Incorporability // *Ibid.* P. 373–380; *Guly S.* The Salvation of the Devil and the Kingdom of God in Origen's "Letter to Certain Close Friends in Alexandria" // *Kaczmarek S., Pietras H., Dziadowiec A.* (eds.) *Origeniana Decima: Origen as Writer. Papers of the 10th International Origen Congress* (University School of Philosophy and Education "Ignatianum", Kraków, Poland, 31 August — 4 September 2009). Leuven–Paris, 2011. P. 197–220; *Ramelli I. L. E.* Origen's Doctrine of Apokatastasis: A Reassessment // *Origeniana Decima*. P. 649–670; *Volp U.* "...for the fashion of this world passeth away": The Apokritikos by Makarios Magnes — An Origenist's Defense of Christian Eschatology? // *Origeniana Decima*. P. 873–890.

³⁴ Ссылки на трактат Оригена «О началах» даются по изданию: *Origène. Traité des principes: T. I–III. Introd., texte critique de la version de Rupin, trad. par Henri Crouzel et Manlio Simonetti.* Paris, 1978–1980.

³⁵ В обоснование этого положения Ориген приводит чрезвычайно значимый в общем контексте системы аргумент (О началах II.9.1.13–16): «Не должно думать, что тварям нет конца... потому что где нет конца, там нет и никакого познания... Если бы это было так, то Бог, конечно, не мог бы содержать сотворенное или управлять им, потому что бесконечное по природе — непознаваемо» (перевод Н. Петрова).

наделяются свободой воли и, следовательно, образ Божий, которым они обладают в своем первозданном состоянии³⁶ (ср. III.6.1.13–25), не субстанциален, но может быть утрачен. (Отметим, что в II.9.1 все это учение о «начале твари» дается как интерпретация Быт. 1:1 и, таким образом, оказывается в общем ряду с иудейской традицией «созерцания маасэ-берешит» и последующей традицией интерпретации Быт. 1:1 и учения о начале в христианских памятниках.)

Поскольку при равных (и притом наилучших) «стартовых позициях» любой выбор, осуществляемый благодаря наличию свободной воли, неизбежно оказывается *выбором зла*, следующий акт мировой драмы представляет собой *космогоническое падение*³⁷. Каждый осуществляет свой выбор особым образом: кто-то уклоняется к злу в большей степени, кто-то — в меньшей; следствием падения, таким образом, становится *разнообразие* разумных существ. Организуя это разнообразие, Бог устрояет «мир» или «век» (κόσμος, αἰών), связывая те или иные состояния духов и душ с определенными онтологическими ступенями, или «служениями» (многочисленные чины небесных, земных и преисподних существ)³⁸. Материя на этом этапе мирового процесса обуславливает более или менее грубую телесность разумных существ, их «подчиненность суете» — от одухотворенной, светоносной телесности ангелов и небесных светил до грубых тел людей. Важно отметить, что материя у Оригена не является ни причиной множественности, ни причиной дифференциации сущего: первая производится самим актом творения (и, очевидно, не уничтожается даже финальным апокатастасисом), второе является следствием падения, т. е. свободного выбора. Материя есть лишь *средство выражения* того различия, которое приобретают разумные существа, реализующие свободу воли. Свободный выбор разумных существ, таким образом, всякий раз заново определяет их положение в иерархии сущего (ср. II.9.2 — о том, что бытие сотворенных существ не субстанциально и, следовательно, в том или ином своем состоянии, определяется направленностью их воли).

³⁶ Ср.: О началах III.6.1.13–25 (*Origène. Traité des principes*: Т. III... Р. 236).

³⁷ Ср.: Там же. III.5.4.89–125, где Ориген рассуждает о семантике греческого καταβολή: «устройство» мира оказывается в то же время «низвержением» (*Origène. Traité des principes*: Т. III... 224, 226). Таким образом, в *De principiis* Оригена мы встречаем учение о космогоническом падении, во многом аналогичное тому, что было рассмотрено нами в «Евангелии истины».

³⁸ Ср.: О началах II.1.2–3 (*Origène. Traité des principes*: Т. I... Р. 236–240), II.9.6 (*Origène. Traité des principes*: Т. I... Р. 364–366), III.5.4 (*Origène. Traité des principes*: Т. I... Р. 224–226).

«Мир» или «век», точнее — последовательность сменяющих друг друга миров-эонов (чрезвычайно многочисленных, но все же ограниченных по своему числу³⁹), — имеет, по Оригену, педагогико-терапевтическое значение. Смысл этого ряда «бесчисленных и безмерных, огромных и разнообразных веков» в том, чтоб, не ущемляя свободы воли сотворенных существ, привести их в конечном итоге к возвращению в изначальное состояние единства с Богом. Воплощаясь в каждом из эонов, душа может «от высочайшего добра нисходить к крайнему злу и от крайнего зла возвращаться к высочайшему добру»⁴⁰. Не смотря на то что итог прожитой жизни определяет особенности ее последующего рождения (Ориген посвящает многие страницы толкованию учения об адских муках для грешников и описанию своего рода «небесных университетов», которых удостаиваются праведные⁴¹), было бы ошибкой видеть здесь аналог кармы: перед нами — не безличный кармический закон, а мудрая педагогика и терапия.

В связи с этим крайне интересно сопоставить De principiis Оригена с трактатом Плотина «О демоне в нас, получившем нас в удел» (Эннеады III.4). Плотин утверждает, что душа перед каждым своим воплощением избирает себе некое руководящее начало (даймона) — свою судьбу, цель своих стремлений, свое представление об «арете» (именно так Плотин истолковывает миф об избрании жребия в платоновском сне Эра) — и следует ему в своих устремлениях (у Плотина этот «выбор» — не более чем аллегория природной склонности души). Даймон соответствует той или иной онтологической ступеньке умпостигаемого мира. Он не обязательно добр и благ — иная душа может избрать себе глупого или злого даймона. Так происходит вечное блуждание по кругам бытия: из жизни в жизнь души то восходят, то опускаются... У самого

³⁹ Обосновывая утверждение о конечном числе миров-эонов (и, следовательно, о конечности самого мирового процесса), Ориген использует тот же аргумент, что и при обосновании конечного числа творений: если бы мировой процесс был бесконечен, он был бы непостижим даже для Бога (III.5.2: Origène. Traité des principes: T. I... P. 220, 222). Следует связать с этим знаменитое утверждение Оригена в «Толковании на Псалмы» 145.13: «Царство Божие — это созерцание веков прошедших и грядущих (ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἡ θεωρία τῶν γεγονότων καὶ γερουσιμένων αἰώνων ἐστὶ)» (Ориген. Толкования на Псалмы 145.13, PG 12, 1673). Бог, безусловно, созерцает всю последовательность эонов и, следовательно, мировой процесс у Оригена — *конечен*.

⁴⁰ О началах III.1.2, 1025–1027 (Origène. Traité des principes: T. III... P. 146).

⁴¹ См.: О началах II.10–11 (Origène. Traité des principes: T. I... P. 374–413. Ср.: Hanson R. P. C. Allegory and Event... P. 333–358).

Плотина, естественно, тоже было руководящее начало, но, если верить Порфирию, таким началом был не даимон в узком смысле слова, а кто-то из богов⁴² (собственно, Плотину удалось достичь вожделенной онтологической ступеньки, как свидетельствует об этом некролог, приводимый тем же Порфирием: «Демон, некогда муж, а ныне живущий в уделе высшем, чем демонам дан...»⁴³ Иными словами, Плотин стал одним из богов). У Оригена мы видим во многом сходную картину: разумные существа — первоначально — чистые духи, имеющие совершенно равные «стартовые позиции», оказываются вовлечены в круговороты мирового процесса, времени. Все они — не хороши и не плохи, но обладают свободой воли, избирают многократно ту или иную жизнь, изменяя тем самым свой «онтологический статус»: одни становятся ангелами, другие — людьми, третьи — бесами. Словом, все очень похоже на картину, рисуемую Плотиним. Но у Оригена есть своего рода мейнстрим: мир, как система эонов, веков — представляет собой многоуровневую систему воспитательных заведений; в результате в конечном счете одни раньше, другие позже, все спасаются. Итак, у Плотина — вечное блаженство то вверх, то вниз, у Оригена — направленный ко всеобщему спасению мировой процесс.

Важно подчеркнуть неполное совпадение начала и конца мирового процесса, изображенного Оригеном. В ряде текстов Ориген указывает на грядущий «конец веков» (τέλος τῶν αἰώνων) и «восстановление всего» (*restitutio omnium*, ἀποκατάστασις τοῦ πάντου)⁴⁴, которые наступят тогда, когда все творение, включая бесов и самого дьявола, добровольно покорится Богу, ценою собственных усилий достигнув богоподобия. В этом состоянии различие творений, порожденное их падением, исчезает, материя становится единым духовным телом совокупной твари, «блистающим в неизреченной славе» (О началах III.6.8.240–241); все и во всем составляет Бог⁴⁵. Косвенно на невозможность нового падения из этого состояния указывает II.6.3–6 (своего рода предварение Августинова *non potest peccare*): душа, силою любви прилепившаяся к благу, теряет способ-

⁴² Ср.: Порфирий. Жизнь Плотина, 10.

⁴³ Порфирий. Жизнь Плотина, 22.

⁴⁴ Ср.: О началах II.3.5, особ. строки 196–210 (*Origène. Traité des principes*: T. I... P. 262); III.5.2 (*Origène. Traité des principes*: T. III... P. 220–222).

⁴⁵ Бог становится своего рода абсолютным, тотальным объектом: «...все, что только может чувствовать, или понимать, или думать разумный дух... будет составлять Бог» (О началах III.6.3.69–72: *Origène. Traité des principes*: T. III... P. 240). При этом не исчезает ни субъектность разумных духов, ни их множественность.

ность грешить: «...что было прежде свободным, то, вследствие продолжительного упражнения, обратилось в природу» (О началах II.6.5.172–173).

Итак, Ориген балансирует на грани античного космологизма — признание метемпсихоза, множественности сменяющих друг друга миров позволяет противникам Оригена и многим современным исследователям подозревать его в признании вечности мира⁴⁶, в бесконечной повторяемости всего, в многократных воплощениях и распятиях Христа⁴⁷. Что же специфически христианского в его историософской модели? На наш взгляд, это *персонализм*. Ориген постулирует абсолютную значимость каждой личности: мировой процесс не завершится, пока — кто-то раньше, кто-то позже — не спасутся все. Безличный платоновский умный космос заменяется у Оригена универсумом разумных существ, т. е. церковью; система онтологических ступеней трактуется как система «служений». Персоналистична сама теология *De principiis*: при всех Оригеновых антиантропоморфизмах, Бог активно участвует в мировом процессе, причем это участие трактуется именно личностно: Бог непосредственно обращается к каждому из «центров» этого процесса *как к единственному*.

Таким образом, история у Оригена мыслится как множественность «историй», направляемых волей единого Бога к «свершению», причем так, что Бог не ущемляет свободу твари: благодать не насилует, но направляет.

Григорий Нисский. «Об устройении человека». В завершение нашего обзора коснемся еще одной раннехристианской историософской модели. Мы находим ее (правда, скорее в виде наброска) в трактате Григория Нисского «Об устройении человека»⁴⁸. Как и неизвестный автор «Евангелия

⁴⁶ Ср. утверждение Р. П. Хансона (*Hanson R. P. C. Ibid. P. 350*) о том, что саму бесконечную последовательность эонов у Оригена следует рассматривать как «свершившуюся эсхатологию».

⁴⁷ *Иероним Стридонский. Письмо 124, К Авиту.*

⁴⁸ *Григорий Нисский. Об устройении человека, PG 44, 205.* По темпоральной проблематике у Григория Нисского см.: *Цветковић В. Бог и време: Учење о времену Светог Григорија Ниског. Niš, 2013; Plass P. Transcendent Time and Eternity in Gregory of Nyssa // Vigilia Christianae. 34:2. 1980. P. 180–192; Ramelli I. L. E., Konstan D. Terms for Eternity: Aiônios and Aidios in Classical and Christian Texts. Piscataway, 2013. P. 172–198; Ramelli I. L. E. The Christian Doctrine of Apokatastasis: A Critical Assessment from the New Testament to Eriugena. Leiden; Boston, 2013. P. 279–658; Cvetković V. St. Gregory's argument Concerning the lack of διάστημα in the divine activities from *Ad Ablabium* // Gregory of Nyssa: The Minor Treatises*

истины», Григорий Нисский усматривает смысл мирового процесса в явлении в творении всего смыслового содержания «образа Божия» — совокупного человечества. Поскольку вследствие грехопадения праотцов в мир входит смерть, полнота образа Божия входит в творение не сразу, но постепенно, по мере рождения новых поколений людей. К этому приспособлено и «соразмерное для человеческого устроения время»: «А когда кончится рождение людей, тогда же получит конец и время, и так произойдет разложение всего на элементы (стихии), и при предложении целого соизменится и человеческое из тленного и землистого в бесстрастное и вечное»⁴⁹.

Таким образом, и у Григория Нисского мы находим учение о безусловном значении каждой человеческой личности: она — определенный уникальный аспект образа Божия, имеющего явиться в творении.

Владимир Цветкович, посвятивший монографию исследованию философии времени у Григория Нисского⁵⁰, обнаруживает в текстах византийского богослова логические схемы, аналогичные описанным нами выше: общая направленность исторического времени к эсхатологическому концу сочетается у Григория с «христологическим» измерением времени, пронизывающим собой каждый момент времени исторического: каждый момент исторического времени оказывается потенциально чреват моментом разрыва к вечности, т. е. «событием Христа»⁵¹.

Итак, в темпоральной логике, которую мы можем выявить в трудах ранневизантийских авторов, историческое время обнаруживает своего рода «зернистость» (если говорить о том аспекте исторического, в котором открывается ее насыщенность возможными разрывами): в истории обнаруживается огромное множество «центров»; число таких центров

on Trinitarian Theology and Apollinarism (Proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa, Tübingen, 17–20 September 2008), eds. V. H. Drecoll and M. Berghaus. Leiden; Boston, 2011. P. 369–382.

⁴⁹ *Григорий Нисский*. Об устроении человека 22, PG 44, 205.28–41 (пер. В. М. Лурье, цит. по изд.: Св. *Григорий Нисский*. Об устроении человека / Пер., послесл. и прим. В. М. Лурье. СПб., 2000. С. 90).

⁵⁰ *Цветкович В.* Бог и время: Учение о времени Светог Григорија Ниског. Ниш, 2013.

⁵¹ Ср.: «Christological time characterises the realised eschatology in the Incarnation of Logos, where one's salvation is not placed anymore at the end of the historical time, but in the historical process itself. By Christ's presence among human beings through the Incarnation and liturgical celebration the divine eternity intersects physical time transforming moments of historical time into moments of eternal significance» (Op. cit. P. 335).

соответствует числу человеческих существ (а у Оригена — благодаря включению в исторический процесс наряду с людьми ангелов и бесов, — и превосходит их). От Оригена и Григория Нисского до Достоевского и Честертона настойчиво повторяется мысль: Бог обращается к каждому как к единственному (ср. в Евангелии — ангелы «малых сих» всегда видят лицо Отца, Мф. 18:10). Поэтому «разрыв» означает здесь принципиальную возможность не быть определяемым каузальной связью вот этих событий, возможность трансцендирования, выхода из «исторического».

Идея истории рождается *одновременно* с идеей возможности конца истории, *разрыва* исторического процесса, выхода из него. История — в каждом из своих моментов, — чревата возможностью собственно-го преодоления, трансцендирования из сети каузальных связей; таким образом, идея истории в самом своем рождении определяется интуицией личности (как своего рода уникального центра и цели мирового процесса) и свободы. Эта исходная интуиция предела и разрыва при построении *философии истории* (гностики, Ориген, Григорий Нисский) трансформируется в учение о всемирном историческом процессе как имеющем начало и стремящемся к своему завершению, концу. Вся последующая западная традиция философии истории может быть рассматриваема, таким образом, как сложное, симфоническое развитие музыкальной темы, черновые наброски к которой были рассмотрены в данной статье.

МОДАЛЬНАЯ ОНТОЛОГИЯ ДИОНИСИЯ АРЕОПАГИТА

1. Введение

Христианский Восток и христианский Запад довольно радикально разошлись в отношении к тем системам логики, которые мы сегодня называем модальными. Безотносительно к теологии, философская онтология Дионисия Ареопагита¹ и Максима Исповедника совершенно

¹ Я предпочитаю называть этого автора так, как он называл себя сам. Относительно его идентификации я подробно высказался в работе *Lourie B. Peter the Iberian and Dionysius the Areopagite: Honigsmann — van Esbroeck's Thesis Revisited // Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*. 6. 2010. P. 143–212. Согласно предложенной здесь реконструкции, создание корпуса сочинений Ареопагита прошло через три основных этапа: 1) видение небесных иерархий Иоанну Евнуху во время празднования (вероятно, в сам год установления этого празднования) Успения Богородицы в Гефсимании в 444 году, 2) составление основы корпуса после смерти Иоанна его близким другом и сокелейником Петром Ивиrom в конце 460-х гг. или чуть позже и 3) псевдонимизация корпуса после смерти Петра в 491 г. монахами монастыря в Майюме, основанного критскими эмигрантами, очень близкими Петру Ивиру при его жизни, которые и опубликовали корпус в своей редакции. Псевдонимизация была нужна, чтобы использовать эти сочинения в качестве оружия против «Книги святого Иерофея» — манифеста палестинских монахов-оригенистов. Это был тот самый монастырь, в котором Севир, будущий патриарх Антиохийский, примет монашество (ок. 491 г.), и вообще один из главных духовных центров антихалкидонского православия того времени. Севир станет первым из известных сегодня авторов, кто будет ссылаться на Ареопагита в богословской полемике (против Юлиана Галикарнасского, между 518 и 528 гг., вероятнее всего, в середине 520-х гг.), но еще раньше на Ареопагита будет ссылаться низложенный (в 496 г. за попытку изменить церковный курс в сторону де-факто халкидонизма) Константинопольский патриарх Евфимий в своей «Евфимиевой истории» (написанной до 516 г.). Корпус в его нынешней редакции должен быть датирован временем около 500 г. или несколькими годами ранее. Христология Ареопагита соответствует официальной христологии конца V века, принимавшейся всеми патриархами Востока (хотя и отвергавшейся Римом), включая как сторонников, так

не совпадала с онтологией Августина, Боэция или Фомы Аквинского. Главную проблему составляло различие между чисто логическими возможностями и онтологией.

Типичным для Запада подходом к проблеме модальности стала «экстенциональная интерпретация модальности» (как назвал ее Симо Кнууттила), когда различные возможности должны рассматриваться с точки зрения их исторической актуализации и без всякой идеи альтернативных областей». По-другому этот же подход к модальности называется (вслед за Оскаром Беккером и Яакко Хинтиккой²) «вероятностным»³. Но даже на Западе был и альтернативный подход (вопреки распространенному мнению, восходящий там не к Дунсу Скоту, а, как минимум, к Боэцию), предполагающий рассмотрение чисто логических возможностей совершенно безотносительно к их фактической актуализации⁴. Оба подхода восходили к Аристотелю или, по крайней мере, к его раннесредневековым греческим толкователям⁵.

Соединение мысли о логических альтернативах с онтологией началось на Западе в XVII в., независимо у некоторых испанских иезуитов (в концепции «моральной необходимости», ограничивающей промысл Божий) и, лет на тридцать позже, у Лейбница (в его концепции «предустановленной гармонии» и всего, что с ней связано)⁶. Уже в XX в. Лейб-

и противников Халкидонского собора (это христология «Энотикона» Зинона, 482 г.), поэтому авторитет Ареопажита никак не терпел ущерба из-за споров вокруг Халкидона.

² Hintikka J. *Time and Necessity: Studies in Aristotle's Theory of Modality*. Oxford, 1973.

³ Knuuttila S. *Medieval Modal Theories and Modal Logic* // Gabbay D. M., Woods J. (eds.) *Handbook of the History of Logic*. Vol. 2: *Mediaeval and Renaissance Logic*. Amsterdam, 2008. P. 507, 509, 511.

⁴ Schmutz J. Qui a inventé les mondes possibles? // Bardout J.-C., Jullien V. (eds.) *Les mondes possibles* // *Cahiers de philosophie de l'Université de Caen* 42. Caen, 2006. P. 25 и n. 40. Я очень благодарен автору, любезно приславшему мне свою статью.

⁵ См.: Schmutz J. *Op. cit.*, а также: Van Rijen J. *Aspects of Aristotle's Logic of Modalities*. Dordrecht, 1989. Ср. очень важную, хотя и краткую статью крупнейшего специалиста по Аристотелю: Matthews G. B. *Container Metaphysics according to Aristotle's Greek Commentators* // Bosley R., Tweedale M. (eds.) *Aristotle and His Medieval Interpreters*. *Canadian Journal of Philosophy Supplementary*. Vol. 17. Calgary, 1992. P. 17–23.

⁶ Ср.: Knebel S. K. *Leibniz, Middle Knowledge, and the Intricacies of World Design* // *Studia Leibnitiana*. 28. 1996. P. 199–210, esp. 208–210.

ниц стал прямым вдохновителем Кларенса Льюиса — основателя современной модальной логики⁷.

Не вдаваясь здесь в подробности учений иезуитов⁸ и Лейбница, отметим лишь то, что они были направлены на совмещение учения о свободе воли с учением о Промысле Божиим. При этом для них было крайне важно не погрешить против Августина с его идеей о недопустимости ограничения воли Божией волей человека (и поэтому в их концепциях Бог ограничивает Себя Сам без всякого участия человека): для них был неприемлем тот взгляд, который на Западе получил название «полупелагианства» и был осужден как ересь. Его главным проponentом на Западе стал западный святой восточной выучки Иоанн Кассиан⁹, а главным оппонентом — близкий ученик Августина Проспер Аквитанский¹⁰.

⁷ Lewis C. I. A Survey of Symbolic Logic. Berkeley, 1918. P. 5–18, 373–387; ср.: Rescher N. Leibniz's Interpretation of His Logical Calculi // The Journal of Symbolic Logic. 19. 1954. P. 1–13; repr. in: *Idem*. Collected Papers. Vol. X: Studies in the History of Logic. Heusenstamm, 2006. P. 141–151.

⁸ См. особ.: Knebel S. K. Wille, Würfel, und Wahrscheinlichkeit. Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik, 1550–1700 // *Paradeigmata*. 21. Hamburg, 2000, и его более ранние статьи: *Idem*. Necessitas moralis ad optimum. [I]. Zum historischen Hintergrund der Wahl der besten aller möglichen Welten // *Studia Leibnitiana*. 23. 1991. S. 3–24; *Idem*. Necessitas moralis ad optimum. (II). Die früheste scholastische Absage an den Optimismus. Eine unveröffentlichte Handschrift Jorge Hemelmans S. J. von 1617 // *Theologie und Philosophie*. 67. 1992. S. 514–555; *Idem*. Necessitas moralis ad optimum. (III). Naturgesetz und Induktionsproblem in der Jesuitenscholastik während des zweiten Drittels des 17. Jahrhunderts // *Studia Leibnitiana*. 24. 1992. S. 182–215; *Idem*. Necessitas moralis ad optimum. (IV). Repertorium zur Optimismusdiskussion im 17. Jahrhundert // *Studia Leibnitiana*. 25. 1993. S. 201–208. См. также относительно недавнюю статью: Murray M. Pre-Leibnizian Moral Necessity // *The Leibniz Review*. 14. 2004. P. 1–28, в которой указываются определенные важные нерешенные проблемы.

⁹ Относительно богословского анализа «полупелагианства» Иоанна Кассиана до сих пор остается особенно важной работа: Codina V. El aspecto cristológico en la espiritualidad de Juan Casiano. {*Orientalia Christiana Analecta*. 175). Roma, 1966. P. 67–73 *et passim*.

¹⁰ До сих пор остается спорным, была ли полемика Иоанна Кассиана направлена непосредственно против Августина или же против его единомышленников в целом, но, во всяком случае, Иоанн Кассиан “...was not an Augustinian in any meaningful sense of the term,” как замечает ученый, который старается сглаживать противоречия между Иоанном Кассианом и августинизмом (Cassiday A. M. C. Tradition and Theology in St John Cassian. Oxford, 2006. P. 102; ср.: *Ibid*. P. 112–117).

Из историков философии почему-то мало кто знает, что «полупелагианство», такое страшное для западных мыслителей еще в XVII–XVIII вв., есть не что иное, как общее и нормативное учение восточной патристики, адекватным представителем которой и стал Иоанн Кассиан на Западе. Августинизм в вопросе о свободе воли и предопределении христианскому Востоку был абсолютно чужд¹¹ и никогда не обсуждался даже в дискуссиях¹². Для восточной патристики в целом (включая даже те ее направления, которые вышли за пределы византийского православия) характерно представление о самоограничении Бога свободной волей разумных существ (людей и ангелов), которые властны выбрать зло.

«Западный» и «восточный» подходы к проблеме соотношения свободной воли разумных существ и Промысла Божьего можно сравнить с двумя эквивалентными, но разными по своему философскому обоснованию подходу к квантовой механике у Вернера Гейзенберга и Эрвина Шредингера. В таком сравнении объективизму «западного» учения о самоограничении Бога «моральной необходимостью» соответствовала бы волновая механика Шредингера, язык которой тоже объективистский: волновая функция не содержит параметров, эксплицитно вводящих

¹¹ Weaver D. From Paul to Augustine: Romans 5:12 in Early Christian Exegesis // St. Vladimir's Theological Quarterly. 27. 1983. P. 187–206; *Idem*. Parts 2–3 The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and Its Implications for the Doctrine of Original Sin: The 5th–12th Centuries // Ibid. 29. 1985. P. 133–159, 231–257. См. также известную диссертацию И. Романидиса (1957), где, однако, больше богословского анализа, нежели научного, и материал только ранний: *Romanides J.* The Ancestral Sin. A comparative study of the sin of our ancestors Adam and Eve according to the paradigms and doctrines of the first- and second-century Church and the Augustinian formulation of original sin / Tr. G. S. Gabriel. Ridgewood, 1998; для более общей перспективы см. полезный обзор: *Demacopoulos G. E., Papanikolaou A.* Augustine and the Orthodox: the 'West' in the East // Demacopoulos G. E., Papanikolaou A. (eds.) Orthodox Readings of Augustine. Crestwood, 2008. P. 11–40. Наиболее важное современное исследование в данной области, на мой взгляд: *Larchet J.-Cl.* Maxime le Confesseur, médiateur entre l'Orient et l'Occident. Paris, 1998. P. 77–124 (ch. II: La question de l'hérédité adamique).

¹² Единственное исключение составляет эфемерное учение основателя «афтартодокетизма» Юлиана Галикарнасского, которое было заявлено (вне какой-либо связи с Августином) после 518 г., но к концу VI в. было оставлено даже его последователями. См.: *Draguet R.* Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Universitatis Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica... Ser. 2.12. Louvain, 1924. P. 118–127. В качестве современного введения в проблему см.: *Loulié B.* Julianism // Uhlig S. (ed.) Encyclopaedia Aethiopica. Vol. 3. Wiesbaden, 2007. P. 308–310.

наблюдателя. Однако акт измерения (наблюдения) создает коллапс волновой функции, который объективистским формулам не подчиняется. Напротив, в матричной механике Гейзенберга эксплицируется принцип неопределенности, который выражает зависимость результата наблюдения от способа наблюдения. Шредингер реализует классический для европейского мышления «вероятностный» подход к онтологическим альтернативам, но ему приходится это делать неклассическим способом, и в этом он повторяет путь испанских иезуитов и Лейбница. Гейзенберг эксплицитно отказывается от «вероятностной» трактовки онтологических альтернатив, но тем самым он отказывается и от традиционного для западного мышления представления о единственности «объективной реальности». Философские предпосылки для своего подхода Гейзенберг находил на далеком востоке, но он мог искать их гораздо ближе — в восточной патристике.

Экскурс: «нечеткая логика» человека — западный эквивалент восточного «полупелагианства»

Задуманное нами обращение к Дионисию Ареопагиту в ретроспективе истории западной логики подразумевает актуализацию определенных знаний из истории западной философии, которые, к сожалению, не стали пока общеизвестными и изучение которых все еще находится на переднем крае истории философии. Поэтому мы позволим себе расширить введение к настоящей статье небольшим экскурсом.

На византийском Востоке рассмотрение логических возможностей вне какой-либо онтологии никогда не считалось необходимым, а поэтому некоторые мысли, созвучные лейбницевской «предустановленной гармонии», там звучали всегда. Учение Дионисия Ареопагита о несуществовании зла можно рассматривать в этом аспекте как аналог лейбницевской «теодицеи». По крайней мере, мне кажется, что сам Лейбниц мог бы на него так посмотреть, если бы его знакомство с Ареопагитом было сколько-нибудь глубоким¹³. Но в действительности как Лейбниц,

¹³ Упоминания Ареопагита у Лейбница [насколько их можно проследить по базе данных *Kumuliertes Personenverzeichnis (zur Akademie-Ausgabe)*: <http://www.gwlb.de/Leibniz/Leibnizarchiv/Veroeffentlichungen/Personendatenbank/index.php>] оставляют впечатление, что, в глазах Лейбница, это был древний богослов, писавший о иерархиях, т. е. не более чем один из богословских авторитетов далекого прошлого. Можно утверждать с полной уверенностью, что серьезного изучения Ареопагита Лейбниц никогда не предпринимал.

так и его предшественники-иезуиты исходили из существенно иных логических предпосылок, нежели Ареопагит, хотя и приходили к отчасти сходным выводам.

Главное различие состояло в самом определении источника нарушений строгого детерминизма — концепции свободы воли. Чтобы избежать доктрины о предопределении, Лейбниц и его предшественники-иезуиты прибегли к учению о «нечеткости» понятия человеческой индивидуальной воли. Так, Божественное предопределение устанавливает лишь «нечеткие» понятия, которые должны быть впоследствии уточнены посредством собственного свободного выбора тварных разумных существ. Всемогущество Божие здесь ограничивается не напрямую свободной волей тварных существ, а специально придуманным для этих целей принципом «моральной необходимости»: необходимостью для Бога поворачивать дело так, чтобы при любом результате свободного выбора, осуществленного тварными существами, все дальнейшее оборачивалось наилучшим образом. Разумеется, «моральная необходимость» стала для Бога необходимой не в результате внешнего над Ним насилия, а в результате того, что Он Сам ее сделал для Себя необходимой.

Впервые принцип «моральной необходимости» был разработан в трудах испанских иезуитов Дего Руиса де Монтойи (Diego Ruiz de Montoya, 1562–1632) и Диего Гранадо (Diego Granado, 1571–1632). Эти авторы занимались решением богословской проблемы, как избежать обеих опасностей сразу — и тотального предопределения¹⁴, и того, что они называли «полупелагианством»¹⁵. Оба они мыслили в парадигме

¹⁴ Проблема была актуальной в контексте контрреформации: ср.: *De servo arbitrio* Лютера (1517), где уже вполне проявился последовательный августинизм.

¹⁵ Другой иезуит, корреспондент Лейбница и переводчик на латынь его «Теодицеи», Варфоломей Де Босс (Des Bosses, 1668–1738), — тот самый, кто первым и раньше самого Лейбница заметил сходство его мысли с более ранними творениями испанских иезуитов, — объяснял образ мысли Лейбница, выразившийся в его модальной логике, следующим образом: неудивительно, что “non paucos” (довольно многие) протестанты не отвергают (иезуитское — молинистское — учение о) *scientia media*, отвергая полупелагианство, “[e]t hos fortasse praecipuum indigitare voluerit Leibnitius” (“и, может быть, Лейбниц в особенности желал это показать”, — т. е. это свое отрицание полупелагианства и имплицитное признание молинистской доктрины «среднего знания: *Des Bosses B. Monitum Interpretis // Leibnitius G. G. Tentamina Theodicaeae de bonitate Dei, libertate hominis et origini mali*. T. I. Francofurti, 1719 [отдельная фолиация], цитирую f. 6v. Об отношении Лейбница к доктрине «среднего знания» см. особ.: *Knebel S. Leibniz, Middle Knowledge...*

учения о так называемом «среднем знании» (знании без предопределения — знании Бога о том, что, независимо как от сотворенных Им же законов природы, так и от Его прямого волеизъявления, станет результатом свободного решения тварных существ), которая была предложена чуть раньше их соотечественником и собратом по ордену Луисом де Молиной (Luis de Molina, 1535–1600) и которую теперь принято называть «молинизмом».

Опасность «полупелагианства», в глазах как иезуитов, так и протестанта Лейбница заключалась в ограничении Божественного всемогущества волей человеческих или ангельских существ. Чтобы этого избежать, испанские иезуиты изобрели особенный способ самоограничения Бога без участия какой бы то ни было тварной воли. Согласно их учению, Бог создает разумные существа как «нечеткие» понятия (это представление разделялось и Лейбницем, который его защищал против критики Арно), а затем предусматривает наилучшие последствия для любого возможного результата свободного выбора, осуществленного этими разумными существами. Тогда все возможные «истории мира» (или, что то же самое, «возможные миры» — термин появился раньше Лейбница) оказываются в равной мере «предопределенными». Таким образом, никакая цепочка причинности не будет установлена иной свободной волей, нежели волей Бога.

Современному читателю это «нечеткое понятие» может сильно напоминать волновую функцию Эрвина Шредингера, которая специально была предложена в качестве «объективной» (без каких-либо эксплицитных ссылок на акт наблюдения) характеристики квантового объекта. Акт наблюдения приводит к коллапсу волновой функции, так как только один из возможных исходов наблюдения реально осуществляется. Подобным образом и у Лейбница «нечеткий Адам» — свободный выбор Адама — приводит к реализации только одного из возможных сценариев.

Тем не менее подобная доктрина выглядела как унижение всемогущества Бога в глазах многих католических (в том числе иезуитских) и протестантских мыслителей. Но еще менее она была совместима с обычным восточным патристическим учением о свободной воле. О нем тоже нужно сказать несколько слов¹⁶.

То, что на Западе стали называть «полупелагианством», было в действительности нормативным учением для всего христианского Востока, не только византийского. Полемика, подобная той, что разгорелась

¹⁶ Библиографию к нижеследующей части Экскурса см. выше.

между Иоанном Кассианом — восточно-мыслящим западным богословом и прямым учеником великих подвижников египетской пустыни — и Проспером Аквитанским — учеником Августина и главным распространителем его антипелагианских идей — на Востоке никогда не была бы возможна. На Востоке ни для кого не составляло проблемы считать Божественное всемогущество ограниченным свободной волей разумных существ.

Богословский контекст дискуссии о свободе воли был общим для Востока и Запада: это представление о грехопадении и, соответственно ему, представление о том, какой смысл имеет крещение. Антипелагианство Августина было основано на его же учении о «первородном грехе» как наследуемой вине, которая делает человеческую волю неспособной к правильному выбору. В таком случае крещение детей становится необходимостью для освобождения от «первородного греха» и для освобождения «свободной» воли. Все эти идеи были абсолютно чужды христианскому Востоку.

На Востоке даже наиболее противоположные друг другу Антиохийская и Александрийская богословские школы были согласны в том, что новорожденные дети не нуждаются в оставлении грехов, так как никаких грехов у них нет. Грех по определению то, что не может наследоваться, так как совершается индивидуально. Впрочем, крестить детей можно (не «необходимо», а именно «можно»), чтобы приобщить их к сверхъестественной жизни.

Редкое (едва ли не единственное) и лишь издали напоминающее Августина исключение из этого восточного консенсуса представляло собой учение Юлиана Галикарнасского (первая половина VI в.) о различии между человеческой природой Христа и той же самой человеческой природой в нас после грехопадения. Но уже к концу VI в. это учение было забыто даже самими юлианистами.

Таким образом, во всех восточно-христианских богословских системах Божественное всемогущество было напрямую ограничено свободной волей людей и ангелов. Тем не менее, подразумевалось, что божественный промысл действует в каждой точке каузальной цепочки в непрерывном взаимодействии со свободной волей каждого разумного существа. Само же это существо непрерывно выбирает, содействовать ли ему своей свободной волей с волей Божией или противодействовать ей. Разумеется, это приводит к некоего рода гармонии, в которой главенствует Божественный Промысл, и эта гармония, разумеется, предугадывается Богом, но нельзя сказать, будто эта гармония является

предустановленной Богом единолично. Правильнее будет сказать, что она не предустановлена, а непрерывно устанавливается, и не Богом единолично, но Богом в «синергии» («со-делании») с разумными творениями¹⁷.

Доказывая, что Божественные ведение и любовь действуют не только применительно к творению в целом, но и в каждом отдельно взятом тварном существе, Диего де Монтойя ссылаясь, помимо прочего, на учение Дионисия Ареопагита о вездесущем Божественном *эросе* (DN4): «Дионисий (смотри главу 4 “О Божественных именах” всю целиком) учит, что любовь к творениям побудила Бога сообщить причастие Своей благодати каждому из них, соответственно его способности принять»¹⁸. В этих словах обозначена та часть богословского бэкграунда испанских иезуитов-молинистов и Лейбница, которая у них была общей с восточной патристической традицией: вездеприсутствующая и действующая любовь Божия достигает каждого в отдельности тварного существа, без исключения. Само понимание взаимодействия между Богом и разумным тварным существом было, однако, различным в этих двух направлениях богословской мысли. Тем не менее в обоих случаях принималось такое понимание взаимодействия воли Божией с волей тварных существ, которое вело к интенциональной интерпретации модальности — той или иной.

2. Бытие и небытие

2.1. Логосы Промысла и воля Божия

Традиционное для восточной патристики учение о нетварных Божественных логосах в твари довольно подробно разрабатывается у Дионисия, и мы здесь не будем рассматривать его подробно¹⁹. В августинизме

¹⁷ Об этой ключевой для восточной патристики идее «синергии», см., например: Meyendorff J. Christ as Savior in the East // McGinn B., Meyendorff J. in collaboration with Lederq J. (eds.) Christian Spirituality. I. Origins to the Twelfth Century. World Spirituality: An Encyclopedic History of the Religious Quest 16. New York, 1985. P. 231–252.

¹⁸ Dionysius de divin[is] nom[inibus] toto fere cap. 4. docet, amorem erga creaturas impulsisse deum, ut unicuique pro suo captu suae bonitatis participationem communicaret (*De Montoya D. R. Commentaria ac Disputationes in primam partem sancti Thomae. De voluntate dei, et propriis actibus eius. Lugduni, 1630. P. 42*).

¹⁹ Ср. особ.: Larchet J.-Cl. La théologie des énergies divines. Dès origines à saint Jean Damascène. Paris, 2010. P. 289–329.

и схоластике, разумеется, ничего подобного не было, а было совершенно иное учение о тварных «семенных логосах» (*rationes seminales, rationes causales*)²⁰. Оба учения имели некоторую основу в раннем христианстве и далее в стоицизме, но развивались в диаметрально противоположных направлениях.

Если все создания причастны солнцу посредством света, пишет Дионисий²¹, так что одно солнце «единовидно заранее имеет в себе» (μονοειδῶς προεἶληφε) все причины своих воздействий,

...то кольми паче надо признать, что и его [самого солнца] и всего причина [имеет] предсуществующими [в себе] парадигмы всего сущего, по единому пресущественному единению, потому что она и сущности производит по иступлению от сущности [т. е. посредством выхода из собственной сущности]. Парадигмами же мы называем существующие в Боге сущетворящие и единенные предсуществующие логосы, которые богословие называет предопределениями и божественными и благими волениями, различающими и творящими сущее, в соответствии с которыми Пресущественный все сущее и предопределил, и произвел²².

Таким образом, «быть» — это то же самое, что «быть причастным Богу через Его логосы». Кроме того, различные логосы определяют разные модусы бытия, которые обеспечивают движение тварей от их первоначального состояния тварности к их обожению.

²⁰ Brady J. M. St. Augustine's Theory of Seminal Reasons // The New Scholasticism. 38. 1964. P. 141–158; Knuuttila S. Time and creation in Augustine // Stump E., Kretzmann N. (eds.) The Cambridge Companion to Augustine. Cambridge, 2001. P. 104–105.

²¹ Тексты *Corpus Areopagiticum* будут цитироваться по критическим изданиям: Suchla B. R. Corpus Dionysiacum I. (Patristische Texte und Studien. 33). Berlin, 1990 (*De divinis nominibus* = О Божественных именах = DN) and Heil G., Ritter A. M. Corpus Dionysiacum II. (Patristische Texte und Studien. 36). Berlin, 1991 (все остальное), при этом ссылки будут даваться в тексте следующим образом: сокращенное название трактата (DN), глава, параграф, страница критического издания и, после косой черты (/), столбец и часть столбца (от А до D) в PG 3. Переводы на русский мои, но со значительным использованием переводов Г. М. Прохорова.

²² ...πολλῷ γε μᾶλλον ἐπὶ τῆς καὶ αὐτοῦ καὶ πάντων αἰτίας προῦφεστάναι τὰ πάντων τῶν ὄντων παραδείγματα κατὰ μίαν ὑπερούσιον ἔνωσιν συγχωρητέον, ἐπεὶ καὶ οὐσίας παράγει κατὰ τὴν ἀπὸ οὐσίας ἔκβασιν. Παραδείγματα δὲ φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιούς καὶ ἐνιαίως προῦφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ, καθ' οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προώρισε καὶ παρήγαγεν (DN5:8; p. 188/824C).

2.1.1. Зло как отрицание бытия

Если не существует ничего, что не было бы причастным Богу, то происхождение зла превращается в серьезную онтологическую проблему. Дионисий особенно подробно рассматривает ее в DN4:19–35. Его решение заключается в том, что зло — которое, разумеется, не может быть причастным Богу, — не существует вовсе. «Как вообще существует зло, если существует промысл? — Не существует зла как зла, оно и не сущее, и не среди сущих»²³. Напротив, зло — это недостаток существования чего-либо: оно возникает лишь как «слабость, неспособность и лишение (ἀσθένεια καὶ ἀδυναμία καὶ ἔλλειψις)» чего-либо благого (DN4:35; p. 179/736 A).

Но необходимо заметить, что Дионисий вполне различает между злом, с одной стороны, и неполнотой и несовершенством с другой, и в этом он расходится с Лейбницем, у которого зло — это ограничение (разумеется, самоограничение) творящей силы Бога²⁴. Для Лейбница даже грех — это несовершенство, тогда как для Дионисия (и восточной патристики в целом) несовершенство — это несовершенство, а грех — это зло. Зло происходит вопреки воле Бога от злой воли разумных созданий. Последний тезис оказался «полупелагианством» для Августина и его последователей вплоть до Лейбница.

Модальная онтология Дионисия приобретает еще большую глубину благодаря различию между исходным состоянием твари и заданным для нее Промыслом Божиим состоянием обожения²⁵. Получается три уровня бытия: исходное, дефективное (по причине привнесения зла, т. е. лишения каких-то элементов бытия) и совершенное (обожение). Исходное состояние бытия при творении не является совершенным, т. е. его несовершенство независимо от греха (напротив, сама возможность греха — но не грех как таковой! — является следствием несовершенства)²⁶.

²³ Πῶς ὅλως τὰ κακὰ προνοίας οὐσης; Οὐκ ἔστι τὸ κακόν, ἢ κακόν, οὔτε ὄν οὔτε ἐν τοῖς οὐσιν (DN4:33; p. 178/733A).

²⁴ Эта доктрина Лейбница часто искажается историками философии, поэтому см. подробный разбор в: Strickland L. Leibniz Reinterpreted. London; New York, 2006. P. 18–27.

²⁵ Полезно напомнить определение Дионисия: «...но это [спасение] не может быть иначе как обожением спасаемых, обожение же — это, елико мощно, уподобление и единение с Богом» (ἢ δὲ [sc., σωτηρία] οὐχ ἑτέρως γενέσθαι δύναται μὴ θεουμένων τῶν σωζομένων· ἢ δὲ θέωσις ἐστὶν ἢ πρὸς θεὸν ὡς ἐφικτὸν ἀφομοίωσις τε καὶ ἔνωσις) (О церковной иерархии 1:3; p. 66/375 D-376 A).

²⁶ О проблеме несовершенства Адама прежде грехопадения в более широком контексте патристики см.: Larchet J.-Cl. La divinisation de l'homme selon saint

Согласно Дионисию, «злу надо атрибутировать акцидентальное бытие и (бытие) через другого, а не из собственного начала»²⁷. Поэтому зло не имеет ипостаси (независимого индивидуального бытия), а является «параипостасным» (что означает «вне какой-либо ипостаси»): «Поэтому зло также и ипостаси не имеет, но бывает пара-ипостасным, благодаря добру, а не самому себе»²⁸.

Вследствие этого у Дионисия (и вообще в восточной патристике) не может быть никакой специфической онтологии зла. Где начинается зло, там кончается онтология. Зло является отрицанием бытия.

2.1.2. Деонтическая структура онтологии

Учение о творении посредством нетварных логосов Божиих приводит к представлению о необходимости того, что есть, то есть о необходимости тварного бытия. Этот вывод вполне в духе модальной логики Аристотеля, в которой действует принцип, часто называемый *Necessitation Rule* (NR):

$$(NR) \quad A \rightarrow \Box A.$$

В «обычной» модальной логике он действует только для теорем и выражает необходимость, присущую логическим выводам как таковым, поэтому было бы неверно на его основании делать выводы типа «Если трава зеленая, то необходимо, что трава зеленая». Но в нашей онтологии любое бытие определяется своим нетварным логосом, т. е., своего рода теоремой, и поэтому применительно к взаимоотношениям между Творцом и творением будет корректно сказать именно так: «Если трава зеленая, то необходимо, что трава зеленая». Обобщая, можно сформулировать этот принцип для нашей ситуации как «Если что-либо существует, оно существует необходимым образом».

С другой стороны, существование зла, а также несовершенство изначального творения не допускает справедливости в нашем случае обратной аксиомы — так называемой модальной аксиомы (M):

$$(M) \quad \Box A \rightarrow A$$

Maxime le Confesseur. Paris, 1986. P. 178–186 и Radosavljević A. Le problème du ‘présupposé’ ou du ‘non-présupposé’ de l’Incarnation de Dieu le Verbe // Heinzer F., Von Schönborn C. (eds.) Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 2–5 septembre, 1980. (Paradosis. 27). Fribourg, 1982. P. 376–383.

²⁷ Τῷ κακῷ τὸ εἶναι θετέον κατὰ συμβεβηκὸς καὶ δι’ ἄλλο καὶ οὐκ ἐξ ἀρχῆς οἰκείας (DN4:32; p. 177/732 C).

²⁸ Διὸ οὐτε ὑπόστασιν ἔχει τὸ κακόν, ἀλλὰ παρυπόστασιν τοῦ ἀγαθοῦ ἔνεκα καὶ οὐχ ἑαυτοῦ γινόμενον (DN4:31; p. 176–177/732 C).

(«если что-либо необходимо, то оно имеет место»). В действительности многие вещи необходимы, но не имеют места в реальности либо по причине зла, либо по причине несовершенства.

Провидение никого не ведет против воли. Оно только поддерживает и охраняет свободную волю у тех, кто ее имеет (т. е. разумных существ, ангелов и людей; Дионисий их называет самодвижными):

Потому мы не принимаем бессмысленный довод многих, кто говорит: «Подобает Промыслу вести нас к добродетели даже против воли, потому что тление естества не [совместимо с *или* не является действием] Провидения». Провидение сохранительно промышляет природу каждого из самодвижных как самодвижную — и для всех вообще, и для каждого в отдельности, и (самодвижную природу) в целом, и в каждом (ее индивидууме) в отдельности²⁹.

Эта цель оберегания «самодвижности» (свободы) имеет приоритет над необходимостью Божественного Промысла о спасении (обожении), хотя этот Промысл, разумеется, является необходимостью. Это как раз и есть пункт расхождения между восточной патристикой и августинизмом, вплоть до Лейбница. Дионисий, как и другие отцы, открыто формулирует приоритетность, в глазах Божиих, свободной воли разумных существ перед Его собственным желанием, чтобы все спаслись.

Логически это приводит к тому, что вместо аксиомы *M* в тварном мире действует более слабая аксиома *D*, которую часто называют деонтической, так как она характерна для деонтической логики (логики норм):

(D) $\Box A \rightarrow \Diamond A$

(«если что-то необходимо, то оно возможно» — но не обязательно имеет место). Аналогичная аксиома деонтической логики — это $\Box A \rightarrow PA$ («если что-то обязательно, то оно разрешено»), однако в нашем случае мы имеем дело с онтологией, а не с нормами.

Здесь есть бросающаяся в глаза параллель с лейбницеvским образом мысли: Лейбниц разрабатывал свою деонтическую логику, отталкиваясь от алетической логики Аристотеля³⁰.

²⁹ Διὸ καὶ τὸν εἰκαῖον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἱ χρῆναι φασὶ τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν, τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι προνοίας. Ὅθεν ὡς πρόνοια τῆς ἐκάστου φύσεως σωστικὴ τῶν αὐτοκινήτων ὡς αὐτοκινήτων προνοεῖ καὶ τῶν ὄλων καὶ τῶν καθ' ἑκάστον οἰκειῶς ὄλῳ καὶ ἐκάστῳ (DN4:33; p. 178/733 B). Tr. is mine.

³⁰ Lenzen W. Leibniz on Alethic and Deontic Modal Logics // Berlioz D., Nef F. (eds.) Leibniz et les puissances du langage. Paris, 2005. P. 341–362.

В отличие от Аристотеля, у Ареопагита онтология основана на воле Божией и Его Промысле, а поэтому она допускает нереализованные необходимости, почему в ней и не действует аксиома (М).

Скажем еще немного о других важных модальных аксиомах применительно ко вселенной Дионисия.

Аксиома дистрибутивности (часто называемая К, в честь Сола Крипке) применима:

$$(K) \quad \Box(A \rightarrow B) \rightarrow (\Box A \rightarrow \Box B).$$

Во вселенной Дионисия она означает, что, применительно к тварным существам, имеет место каузальность, и она дистрибутивна в том смысле, что Провидение управляет как индивидуальными существами и событиями, так и их взаимными отношениями (ср. пассаж из DN4:33, процитированный в предыдущем разделе).

Что касается аксиом итерации (S4, S5, B), то они не действуют. Из сказанного выше уже видна неприменимость аксиомы итерации необходимости, т. е. аксиомы S4:

$$(S4) \quad \Box A \rightarrow \Box \Box A.$$

Необходимость определяется только логосами Божиими, а потому нет возможности чем-либо обеспечить ее дополнительное обусловливание.

Мы еще продолжим наши наблюдения, но уже и сейчас можно сделать вывод о том, что онтологическая (алетическая) логика Дионисия напоминает логику деонтическую.

3. Бытие и благобытие

3.1. Начало — середина — конец

Классическое для восточной патристики описание трех уровней бытия — «бытия», «благобытия» и «присноблагобытия» (соответственно, τὸ εἶναι, τὸ εὖ εἶναι и τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι) было дано Максимом Исповедником, но оно намечено у Дионисия Ареопагита и если по сути, а не по терминологии, то именно у него разработано. Максимова «присноблагобытие» означает вечное и необратимое состояние обожения³¹. В терминологии Дионисия оно соответствует просто «благобытию»³², так как для обратимого и неокончательного обожения у Дионисия особого онтологиче-

³¹ Larchet J.-Cl. La divinisation de l'homme... P. 165–174.

³² В одном случае (DN4:1; p. 144/696 A) Дионисий различает «бытие» (τὸ εἶναι) и «благобытие» (τὸ εὖ εἶναι) разумных творений, но термин «благобытие» тут

ского термина нет. Тем не менее и у Дионисия есть весьма четкая терминология для различения трех уровней онтологии.

Наиболее известная часть этой онтологии относится к трехчастным иерархиям Дионисия, но иерархии, о которых он говорит, относятся лишь к разумным созданиям и поэтому не исчерпывают всей полноты бытия. Наиболее общая и всеохватывающая терминология у Дионисия, как и у Максима, — это различение «начала», «середины» и «конца» в бытии как онтологическом процессе. Дионисий говорит о Боге, что

...и всё и сразу (совокупно) является Его предикатами, и (при этом) Он ничто из всего: всеобразный, всевидный, бесформенный, некрасивый, начала и середины и концы сущего безотносительно (к чему бы то ни было) и изъято (т. е. отвлеченно от чего бы то ни было) в Себе предымея...³³

Логика движения от бытия к благобытию принципиально та же, что и логика неотпадения от бытия (т. е. невыбора зла), которую мы отчасти обсудили выше. Это также алетическая логика, которая, на вкус современного читателя, напоминает деонтическую. Благобытие необходимо, поскольку это цель Промысла, но при этом модальная аксиома *М* не действует, так как никто не приводится к обожению насильно, а поэтому для некоторых обожения не будет никогда.

Может быть, для подобной онтологии имеет смысл ввести «гибридную» терминологию с терминами вроде «алетически запрещено» (грешить) и «алетически обязательно».

То, что «алетически запрещено», ставит вне бытия как такового, т. е. обращает в не-бытие, которым является зло. Тогда можно сказать, что ад является собранием индивидуумов, которые полностью потеряли свое бытие, но сохранили индивидуальность. Дионисий не разрабатывает в подробностях этой идеи, но имплицитно она у него присутствует. Она довольно естественно появляется в тех направлениях восточной патристики, где индивидуум (ипостась) стал пониматься как нечто большее суммы своих логических «частей» (сущности и ипостасных идиом). Однако эти аспекты православного учения стали акцентироваться в тех спорах, которые имели место после Ареопагита, уже в VI и IX вв.³⁴

очевидным образом соответствует их совершенному состоянию, т. е. тому, что у Максима будет названо «присноблагобытием».

³³ ...ἀρχὰς καὶ μέσα καὶ τέλη τῶν ὄντων ἀσχετῶς καὶ ἐξηρημένως ἐν ἑαυτῷ προελιφῶς (DN5:8; p. 187/824 B).

³⁴ Ср.: *Lourié B.* Le second iconoclisme en recherche de la vraie doctrine // *Studia Patristica*. 34. 2000. P. 145–169.

3.2. Деонтическая логика аскетики

Чтобы понимать специфику алетической логики Дионисия, нужно представлять себе также и его деонтическую логику, т. е. логику норм. Дионисий ее касается применительно к аскетическим вопросам, а нормы церковного права обсуждает в меньшей степени. Церковное право, как и всякое право, занимается главным образом выяснением того, что за-прещено, а что нет (т. е. где находится та граница, за которой нарушение норм становится наказуемым), тогда как аскетика более (хотя и не исключительно) сосредоточена на том, как должно быть в идеале.

В деонтической системе Дионисия принципиальным моментом является «подражание» нижних чинов иерархий высшим, особенно подражанием людей моделям поведения ангелов. Это соответствует одной специфической аксиоме, присутствующей в некоторых, но не во всех деонтических логиках³⁵:

$$(OM) \quad O(OA \rightarrow A).$$

Она означает, что если должно быть так, что в случае, если должно быть A , было A , то оно так и есть.

Это базовая аксиома аскетики. Чтобы понять ее смысл, легче рассмотреть ее с помощью фреймов Крипке.

Пусть у нас имеется фрейм $\langle W, R, f_i \rangle$, где W — это непустое множество возможных миров $\{w_i\}$ (в деонтической логике это множество различных линий поведения), R — отношение доступности между разными возможными мирами, а f_i — интенционал в смысле Монтегю, т. е. функция оценки, которая присваивает значение истинности предложениям в возможном мире w_i . Пусть R понимается так, что $w_i R w_j$ если и только если $w_j \in M$, и M является непустым подмножеством W , содержащим только совершенные линии поведения (т. е. только ангелов и святых, достигших равноангельного бытия). Тогда аксиома OM соответствует следующему условию истинности (T означает “истинно”):

$$f_i(OA) = T \text{ если и только если } f_j(A) = T \text{ для всех } w_j \in M.$$

Иными словами, имеется некоторая группа индивидуумов (а именно ангелы и совершенно уподобившиеся им святые), для которых деонтический аналог модальной аксиомы M справедлив: для них $OA \rightarrow A$ (они всегда исполняют все, что является обязательным). Тогда аксиома OM устанавливает, что все прочие должны следовать их примеру (и не следовать никакому другому примеру), хотя и не всегда все прочие так делают.

³⁵ Здесь и ниже я отчасти использую очерк о деонтической логике в кн.: *Garson J. W. Modal Logic for Philosophers*. Cambridge, 2006. P. 108–111.

Отношение доступности R в нашем случае является шифт-рефлексивным («рефлексивным со сдвигом»). Оно отличается от рефлексивного отношения, которое соответствовало бы модальной аксиоме M : $w_i R w_j$, т. е., в нашей терминологии, случаю $M = W$, а не случаю аксиомы OM , где M — непустое подмножество W , никогда ему не тождественное.

Запомним из этого краткого обзора деонтической логики Дионисия, что в ней всегда имеется возможность неисполнения норм³⁶. А вот подобная деонтической алетическая логика Дионисия будет выглядеть совсем иначе.

3.3. Алетическая логика с отношением единственности

Дионисий представляет окончательное обожение как цель, которая обязательно будет достигнута. Те, кем она не будет достигнута в силу их добровольного уклонения от нее, просто-напросто не будут — не будут существовать вообще (хотя и сохраняют свою индивидуальность).

Подобная ситуация соответствует аксиоме CD , также известной из деонтической логики, но очень специфической:

$$(CD) \Diamond A \rightarrow \Box A$$

(«возможно только то, что необходимо»). Взятая вместе с аксиомой D , она приводит к эквивалентности (не тождественности!) между возможностью и необходимостью:

$$\Diamond A \leftrightarrow \Box A.$$

Тут кстати можно заметить, что, согласно этому отношению эквивалентности, из неисполнимости во вселенной Дионисия аксиомы $S4$ следует неисполнимость и остальных итерационных аксиом ($S5$ и B), включающих оператор возможности.

Отношение доступности в соответствующем фрейме Крипке — отношение единственности: если $w_k R w_i$ и $w_k R w_j$, то $w_i = w_j$.

Такой вид деонтической логики соответствует миру не Дионисия, а Олдоса Хаксли (*Прекрасный новый мир*, 1932): разрешено только то, что

³⁶ Наш обзор деонтической логики Дионисия, очевидным образом, упрощен, так как он ограничивается рассмотрением лишь базового случая рекурсии, без учета повторения той же схемы на разных уровнях иерархии. Для нас тут было важно отметить лишь то, что шифт-рефлексивность присутствует между любыми двумя уровнями иерархии. О «богоподражательной» функции иерархий см.: Golitzin A. *Et introibo ad altare Dei. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to Its Predecessors in the Eastern Christian Tradition.* (Ἀνάλεκτα Βλατάδων 59). Thessalonique, 1994. P. 137–139.

обязательно. Но, подчеркнем это еще раз, у Дионисия такая логика вовсе не деонтическая, а алетическая.

Свободная воля может не подчиняться божественному Промыслу, но онтология такой возможности лишена. Поэтому там, где свободная воля оказывается с Промыслом несовместимой, происходит утрата какой-то части бытия, а там, где свободная воля согласна с Промыслом, — приобретение нового бытия.

3.4. Иерархии: рекурсивные структуры, основанные на логическом квадрате

Учение Дионисия о иерархиях является, по-видимому, наиболее известной частью его наследия³⁷. Априори очевидно, что иерархии в рамках модальной онтологии интерпретируются как модальные состояния.

Иерархии являются частным случаем триад «начало — середина — конец» применительно к онтологии разумных созданий. Начало соответствует «очищению» (κάθαρσις), середина — «просвещению» (φωτισμός), а конец — «совершенству» (τελείωσις).

Ангелы организованы в три триады (см. «О небесной иерархии»), образуя таким образом девять «чинов»; следовательно, триадическая структура одной триады рекурсивно повторяется на уровне трех триад.

Человеческих иерархий две (ветхозаветная и новозаветная; см.: «О церковной иерархии»), плюс третья, описанная не всегда эксплицитно: — иерархия личной святости (ее вершине соответствует опытное богопознание, описанное в «О таинственном богословии» и при разъяснении внутреннего смысла «таинства монашеского совершенства» в гл. VI «О церковной иерархии»).

Не углубляясь в богословские подробности, рассмотрим логическую структуру иерархий. Мы отчасти касались этой проблемы выше, когда отмечали, что зло есть отрицание бытия. Кроме того, из сказанного выше уже ясно, что бытие в его исходном состоянии при сотворении или после возвращения в это состояние в результате очищения от греховной порчи является в некотором смысле потенциальным, т. е. возможностью. Тварное бытие — возможностью совершенного обожения. Совершенство обожения в таком случае является необходимостью — необходимым окончательным состоянием твари. Начальное состояние тварного бытия есть потенциальность обожения, а уже обожение — это необходимость.

³⁷ О богословском контексте дионисиевых иерархий см.: Golitzin A. Et introibo ad altare Dei. P. 135–141 *et passim*.

Каждая из триад устроена соответственно полному логическому квадрату в его классическом (аристотелевском) виде. Возможность соответствует состоянию бытия («начала»), необходимость — состоянию благобытия («конца»), внешнее (иначе называемое «общее») отрицание (невозможность) — состоянию зла (которое вообще не является состоянием бытия), наконец, внутреннее отрицание (иначе называемое «частное») соответствует возможности некоего другого бытия рядом, и это состояние «просвещения» («середины»), когда еще нет окончательного и необратимого обожения, но есть просвещающая благодать в дополнение к собственному бытию, пусть она и еще не интериоризирована.

Все эти соображения верны как на глобальном уровне онтологии в целом, так и на любом из рекурсивных уровней отдельных триад (в соответствии с тем, что у Дионисия в каждой триаде различаются очищение, просвещение и совершенство).

Таким образом, число три, которое является числовой основой Дионисиева учения о иерархиях, никоим образом не является произвольным. Однако когда Дионисий пишет «три», он имеет в виду «четыре», так как четвертое состояние — не входящее в триаду, но подразумеваемое рядом с ней требованием модальной полноты — состояние небытия.

Теперь мы в состоянии формально определить, что такое зло, по Дионисию Ареопагиту, и почему оно не является бытием: зло — это логический коннектив, а именно внешнее (общее) отрицание.

4. Заключение

Модальная онтология Дионисия Ареопагита представляет собой рекурсивную схему иерархий, базовым случаем которой (повторяемым рекурсивно во всех триадах) является единственная триада «начало — середина — конец», которая соответствует полному логическому квадрату. А именно «начало» соответствует возможности, т. е. бытию в исходном или очищенном состоянии; «середина» соответствует внутреннему (частному) отрицанию, т. е. возможности иного бытия (применительно к триадам разумных созданий — «просвещению»); «конец» соответствует необходимости, т. е. дуалу возможности; наконец, внешнее (общее) отрицание возможности — невозможность — соответствует злу. Зло как таковое имеет структуру логического коннектива, а именно внешнего (общего) отрицания, не являясь, таким образом, никаким из видов бытия.

Аксиомы соответствующей алетической логики суть $NR + K + D + CD$.

В. М. Лурье

ПОНЯТИЕ ЧИСЛА В ТРИАДОЛОГИИ ВОСТОЧНОЙ ПАТРИСТИКИ

Неужели божество обязательно должно мыслить по аристотелевской логике, по канонам силлогизма и миллевским правилам индукции? Очень рано религиозность создала представление о божестве, разум которого бесконечно превышает человеческий. Посему нет ничего невероятного или абсурдного в том, что логика божества иная, чем логика человека.

Значит, вполне мыслимо, что могут существовать системы логического мышления и логические операции, совершенно отличные от наших. Тот же результат получается из рассмотрения различных взглядов на природу логики и логических законов.

*Н. А. Васильев*³⁸

1. Введение

Тема троичности Бога была просто обречена стать одной из самых обсуждаемых в современной аналитической теологии — т. е. теологии, выражающей себя на языке аналитической философии. Она появилась в ней почти сразу, уже в работах Питера Гича (Peter Geach, 1916–2013) конца 1960-х гг.³⁹, а в течение прошедших лет XXI в. перешла наконец

³⁸ Васильев Н. А. Воображаемая (неаристотелева) логика [1912] // *Он же. Воображаемая логика. Избранные труды* / Отв. ред. В. А. Смирнов. Москва, 1989. С. 55.

³⁹ Это статьи “Identity” (1967) и “Identity — a Reply” (1969), переизданные в: Geach P. T. *Logic Matters*. Oxford, 1972. P. 238–247, 247–249 соответственно.

в стадию особенно бурных споров. Нельзя сказать, что в этих дискуссиях наследие христианской средневековой философии совсем не востребовано. Оно востребовано, но «в меру сил», а силы невелики. Если Питер Гич был не только философом-аналитиком, но и католическим философом, который мог сознательно ориентироваться на схоластику (пусть и не будучи с ней знакомым на уровне историка философии), то философы более поздние имеют еще более слабый исторический бэкграунд.

При всем различии уже имеющихся в аналитической теологии подходов к троичности Бога все они обладают одной общей чертой: ищется консистентное решение — т. е. такое, которое избавило бы Бога от внутренних противоречий⁴⁰. По мнению всех высказывавшихся о троичности аналитических теологов — как противников троичности, так и сторонников, — неизбежная внутренняя логическая инконсистентность понятия троичности означала бы невозможность существования троичного объекта. Позиции модалистов в сегодняшних дискуссиях оказываются поэтому предсказуемо сильны: им не надо доказывать консистентность собственных концепций, а достаточно лишь критиковать концепции оппонентов. Зато пытаться логически обосновать троичность — это challenge...

О том, что понятие Бога не должно и даже не может быть консистентным, помимо отца-основателя исследований параконсистентной логики Николая Александровича Васильева (1880–1940)⁴¹ и автора этих строк⁴², упоминали пока только Ньютон да Коста и Жан-Ив Безьо

⁴⁰ Очень хороший обзор имеющихся теорий по состоянию на 2016 г. см. у: Tuggy D. Trinity // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. (Winter 2016 Edition), forthcoming, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/trinity/>>.

⁴¹ Точнее говоря, Васильев написал те слова, которые я вынес в эпиграф. Эксплицитного обсуждения консистентности богословских понятий у Васильева нет.

⁴² См. особ.: Lourié B. The Philosophy of Dionysius the Areopagite: An Approach to Intensional Semantics // Nutsuibidze T., Horn C. B., Lourié B., with the Collaboration of A. Ostrovsky (eds.) Georgian Christian Thought and Its Cultural Context. Memorial Volume for the 125th Anniversary of Shalva Nutsuibidze (1888–1969). (Texts and Studies in Eastern Christianity, 2). Leiden; Boston, 2014. P. 81–127; рус. пер.: Лурье В. М. Философия Дионисия Ареопагита: теория значения // *Εἶναι. Проблемы Философии и Теологии*. 3(1/2). 2014. С. 377–428; Lourié B. The Paraconsistent Numbers and the Set Theory Implied in the Cappadocian Trinitarian Doctrine // *Логико-философские штудии*. 13. Nr 2. 2016. P. 56–57; *Idem*. Nicephorus Blemmydes on the Holy Trinity and the Paraconsistent Notion of Numbers: A Logical Analysis of a Byzantine Approach to the *Filioque* // *Studia Humana*. 5. 2016. P. 40–54.

в совместном докладе 2015 г⁴³. Но поскольку мой подход заключается не в конструировании логически приемлемого Бога, а всего лишь в экспликации логического смысла уже имеющихся концепций патристики, то мне проще. Мне надо всего лишь эксплицировать логику, подразумеваемую в уже готовом богословии, а не придумать богословие под заданную логику.

Для меня совершенно очевидно, что византийский Бог никогда не был логически консистентным, а — постоянные в Византии, надо это тоже признать, — попытки сделать его таковым неизменно получали отпор. Насколько мне известно, среди таких получивших отпор попыток находятся прецеденты для всех без исключения современных концепций консистентной триадологии (выражаясь нефилософским языком, каждая из них повторяет какую-нибудь средневековую триадологическую ересь).

Внимательному читателю Дионисия Ареопагита — или в оригинале, или в интерпретации Максима Исповедника — тут ничего не нужно доказывать, так как там вопрос о не-параконсистентности Бога полностью исключается. Но, как показал схоластический комментарий Альберта Великого, даже Ареопагита можно перетолковать, и для наследников схоластики тут далеко не всё будет очевидно⁴⁴. Для западной традиции параконсистентность Бога могла сохраняться (скажем, у Николая Кузанского или Мейстера Экхарта), но не в мейнстриме. И при этом понимание троичности Бога все равно могло быть не параконсистентным. Поэтому я не буду говорить о западных традициях, а остановлюсь только на восточных, и именно византийских.

2. Понятие квантификации применительно к Троице

Готовое введение в интересующую нас проблематику, а именно в проблему числа в триадологии, мы находим у Евагрия Понтийского (345–399) — непосредственного ученика Григория Богослова (329–390). Вполне разумно вместе с существующим научным консенсусом считать

⁴³ *Da Costa N., Béziau J.-Y.* Is God Paraconsistent? [abstract] // *Silvestre R. S., Béziau J.-Y. (eds.) Handbook of the 1st World Congress on Logic and Religion.* João Pessoa, Abril 1–5, 2015, Brazil, [s.l., s. d.]. P. 25.

⁴⁴ Ср.: *Steel C.* Beyond the Principle of Contradiction? Proclus' 'Parmenides' and the Origin of Negative Theology // *Pickavé M. (ed.) Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag.* (Miscellanea Mediaevalia, 30). Berlin; New York, 2003. P. 581–599.

Евагрия в области триадологии выражающим общую позицию Каппадокийского кружка, хотя само представление о Боге — а не о его троичности — было у Евагрия весьма специфичным.

Интересующее место находится в шестой сотнице «Гностических глав», дошедших только в сирийском переводе с греческого — по счастью, крайне буквальном, что дает нам право предложить для ключевых терминов обратный перевод на греческий⁴⁵. Специфическое богословие Евагрия здесь только в словах «Святая же Троица — сущностное ведение [γνώσις οὐσιώδης]». Специфическое содержание этого термина нас не будет касаться⁴⁶; достаточно знать, что Евагрий здесь, в частности, учитывал невозможность распространить на Бога общую онтологию и, отсюда, невозможность рассматривать бытие Божие в континуитете с тварным бытием (как это предлагается в различных версиях так называемого онтологического аргумента в пользу бытия Божия).

VI, 10. Святая Троица [ἡ τριάς ἀγία] не такова, как четверица и пятерица, и шестерица, ведь они суть число [ἀριθμός, м. б. вместо множ. ч. «числа» ἀριθμοί¹], безипостасные подобия [ὁμοιώματα ἀνυπόστατα], Святая же Троица — сущностное ведение [γνώσις οὐσιώδης].	ܘܡܪ : ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܠܬܐ ܕܡܢܬܐ — , ܕܡܢ ܕܗܝܠܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܡܢܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ
11. Троице численной следует четверица [Τῇ τῶν ἀριθμῶν τριάδι ἐπακολουθεῖ ἡ τετράς]. Но Святой Троице не следует четверица. Поэтому она не численная троица [ἡ τριάς τῶν ἀριθμῶν].	ܕܡܢ ܕܡܢܬܐ ܕܗܝܠܬܐ — ܕܡܢ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ ܕܗܝܬܐ

⁴⁵ *Guillaumont A.* Les six centuries des “Kephalaia Gnostica” d’Évagre le Pontique. Édition critique de la version syriaque commune et édition d’une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française // *Patrologia Orientalis*. T. 28, f. I, No. 134. Turnhout, 1985. [1st publ. 1958]. P. 221, 223 (редакция S₂; ср. редакцию S₁; p. 220, 222). Частично использован обратный перевод Вильгельма Франкенберга, сопровождающий его издание поздней редакции: *Frankenberg W.* Euagrius Ponticus, *Abhandlungen der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Philol.-hist. Kl.* NF, 13:2. Berlin, 1912. S. 367, 371.

⁴⁶ Из последних работ об этом понятии Евагрия см.: *Konstantinovskiy J.* Evagrius Ponticus: The Making of a Gnostic, Ashgate new critical thinking in religion, theology, and biblical studies. Farnham, 2009. P. 62–64. Суть его в том, что Бог *есть* это «ведение», т. е. оно не «о» Боге, а сам Бог.

12. Троицу численную предваряет двоица [Τῆς ἀριθμῶν τριάδος προϋεῖται ἡ δυάς]. Но Святую Троицу не предваряет двоица. Поэтому она не численная троица [ἡ τριάς τῶν ἀριθμῶν].	ܬܠܬܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ — ܬܠܬܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ
13. Троица численная составляется сложением безипостасных [ἀνυπόστατα] одного к одному [единиц, не имеющих онтологического статуса, т. е. абстрактных]. Но блаженная Троица не составляется сложением таких единиц. Поэтому она не численная троица.	ܬܠܬܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ — ܬܠܬܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܥܡܘܬܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ ܕܬܪܝܢܐ

Общий смысл этого рассуждения следующий. Обычные числа — это «безипостасные подобия», т. е. абстрактные понятия, не имеющие онтологического статуса. Для них существует последовательность натурального ряда, создаваемого последовательным прибавлением единиц: ...два, три, четыре, пять, шесть... (Евагрий использует такие термины, которые идеально соответствуют теоретико-множественному определению чисел натурального ряда в духе фон Неймана: «двоица» и т. д., до «шестерицы»). Это никак не распространяется на ипостаси Троицы, так как они не являются абстрактными понятиями, а обладают какой-то собственной реальностью (онтологическим статусом), хотя к ним применим тот же самый абстрактный термин «троица». Но свойства этой «троицы» оказываются таковы, что она не образует численного ряда, т. е. упорядоченного класса логических объектов, где можно выделить «второе», «третье» и «четвертое». Можно сказать и так: тут подразумевается такой счет до трех, при котором пропускается «два» и невозможно «четыре»: тут троицу не предваряет двоица, и ей не следует четверица.

Сам Григорий Богослов объясняет⁴⁷, почему при счете до трех два следует пропустить:

⁴⁷ Mossay J. Grégoire de Nazianze. Discours 20–23. (SC 270). Paris, 1980. P. 298. Ср. параллельное место в *Слове* 29.2: ...ὥστε καὶ ἀριθμῶ διαφέρει, τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι. Διὰ τοῦτο μὸνὰς ἀπ’ ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα, μέχρι τριάδος ἔστη. Καὶ τοῦτο ἐστὶν ἡμῖν ὁ Πατήρ, καὶ ὁ Υἱός, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα [...так чтобы (лица Троицы) если и различаются числом, но не разделялись сущностью. Поэтому монада, от начала подвигнувшись в диаду, остановилась у триады. И вот таковы для нас Отец и Сын и Святой Дух] (Gallay P. Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques). (SC 250). Paris, 1978. P. 178, 180. В Византии, начи-

...Τριάδα τελείαν ἐκ τελείων τριῶν, μονάδος μὲν κινήθεισιν διὰ τὸ πλούσιον, διάδος δὲ ὑπερβαθείσης — ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος, ἐξ ὧν τὰ σώματα —, Τριάδος δὲ ὀρίσθεισιν διὰ τὸ τέλειον, πρώτη γὰρ ὑπερβαίνει διάδος σύνθεσιν, ἵνα μήτε στενὴ μένη θεότης, μήτε εἰς ἄπειρον χέηται. Τὸ μὲν γὰρ ἀφιλότιμον, τὸ δὲ ἄτακτον· καὶ τὸ μὲν ἰουδαϊκὸν παντελῶς, τὸ δὲ ἑλληνικὸν καὶ πολύθεον.	...Троицу совершенную из совершенных трех, так чтобы монада двигалась по причине богатства, а диада бы была превзойдена — ибо (Троица) превыше материи и формы, из которых (состоят) тела, — чтобы ограничиться триадой ради (ее) совершенства. Ибо (она, будучи) первой, превосходит сложность диады, чтобы божественность ни оставалась стесненной, ни разливалась беспредельно. Ибо первое неприлично, а второе беспорядочно; и первое — это полнейшее иудейство, а второе — язычество и многобожие.
--	--

Если бы счет «два» нельзя было пропустить, то в Боге оказался бы неизбежным σύνθεσις — сложность. Но триада появляется не в качестве «уврачевания» уже появившейся «сложности», не как средство ее элиминации, а в качестве альтернативы ее. Ниже мы постараемся разобраться, почему и какая простота становится возможна, если после счета «один» считать сразу «три».

Чисто математические теории множеств, начиная с самого своего начала в трудах Кантора и Дедекинда, оперируют абстракциями, уже

ная с Максима Исповедника, развивалась обширная традиция толкований этих высказываний, которые, при всем их разнообразии, сходились на том, что второй элемент «диады» нельзя отождествлять с Сыном; традиция западного толкования была, разумеется, противоположной (в пользу *Filioque*). Все эти толкования достаточно далеки от контекста IV в.: в отличие от Евагрия — знакомого с этими мыслями Григория и эксплицирующего их в том смысле, что никакого «два» перед «три» просто нет — византийские авторы предлагали приемлемые варианты истолкования, подразумевавшего обычный счет от одного до трех. Это делалось ценой запрета относить это высказывание к онтологии внутритроичных отношений: либо отнесением всего высказывания о движении монады к нашему восприятию Троицы, а не к ней самой (Максим Исповедник и многие поздневизантийские авторы), либо к триаде οὐσία — δύναμις — ἐνέργεια (сущность — потенция — действительность; так, например, у Фотия), т. е. не к троичности вообще. См. новейший обзор этой традиции (содержащий, в частности, важное исправление к моей статье 1992 г.) в примечаниях А. М. Шуфрина в кн.: Беневиц Г. И. (сост.) *Преп. Максим Исповедник: Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. Изд. 2-е испр. и доп. (Византийская философия. Т. 16). СПб., 2014. С. 326–330 (прим. 5).

заранее отвлеченными от природы тех объектов, «количество» которых могли бы обозначать числа. Поэтому в случае Евагрия перед нами нечто, заведомо выходящее за пределы «теорий множеств» современной математической логики — но только математической логики, а не логики вообще. Это не выходит за пределы общей логической теории «совокупностей», которую разрабатывал прямой предшественник Кантора Больцано и у которого Кантор заимствовал (переосмыслив) сам термин «множество» (*Menge*)⁴⁸.

Разговор о том, *чего именно* «три» в Троице, — это тема большая и отдельная, а мы сейчас остановимся на другом вопросе: что тут означает «три». Пока что понятно лишь то, что это не натуральное число. Тем не менее это нечто столь же формальное, что и натуральные числа, пусть и не абстрагируемое от «считаемого». Выражаясь более привычным для логиков языком, это тоже некая квантификация.

Итак, онтологический статус некоторых объектов привел к некоторой особенности их формальных свойств по сравнению с обычными (т. е. натуральными) числами. Мы постараемся эксплицировать только один аспект проблемы: какие именно формальные свойства оказались приобретены. Ответы на дальнейшие вопросы, начиная с «почему это так», обсуждаться ниже не будут.

3. Варианты нетривиализирующих ответов

Отказавшись считать «три» в Троице натуральным числом, мы тем самым распрощались со всеми сразу триадологиями, представленными к настоящему моменту в аналитической теологии. Разумеется, аналитическая теология допускает любые концепции, а не только тот десяток триадологий, который у нее уже есть в наличии, однако других пока что не наработано. Все наши последующие собеседники будут относиться к раннему или позднему Средневековью.

В раннем Средневековье, в VI в., «наивную» концепцию троичности как натурального числа выразил Иоанн Филопон⁴⁹. Его учение было немедленно заклеено как «тритеизм», и все дальнейшие триадологиче-

⁴⁸ См. особ.: *Simons P. Bolzano on Collections // Grazer philosophische Studien. 53. 1997. P. 87–108*, а также *Lapointe S. Bolzano's Theoretical Philosophy: An Introduction // History of Analytical Philosophy. Hampshire; New York, 2011.*

⁴⁹ В качестве общего введения в проблему богословия Филопона и его «тритеизма», см.: *Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006, passim.*

ские концепции строились в отталкивании от «тритеизма». Условно все такие подходы мы назовем *нетривиализирующими*⁵⁰. Таких подходов было только три типа, и, кажется, они исчерпывают все логически допустимые варианты. Рассмотрим здесь очень кратко первые два, чтобы потом перейти к третьему — византийскому.

3.1. Неомодализм: Божественная реальность неквантифицируема, или «3» = 1

В спорах VI в. такую позицию занял Дамиан, монофизитский патриарх Александрии (577/578–607/608)⁵¹. Впоследствии она не раз давала о себе знать в монофизитских триадологиях, но все же большинство как монофизитов, так и халкидонитов отшатнулось от нее в ужасе.

Позиция Дамиана состояла в том, чтобы отождествить ипостаси с ипостасными свойствами — отрицая тем самым их самостоятельное бытие и сам принцип троичности в любом его онтологическом толковании. Оппоненты не могли не увидеть в этом возвращение к давно уже осужденному модализму («савеллианству»), но чисто формально различие с модализмом у Дамиана сохранялось — хотя бы в том, что нерожденность, рожденность и исходность (три ипостасные особенности трех ипостасей) полагались всегда присущими Богу, а не сменяющими друг друга «модусами» Божественного бытия. Поэтому о «модализме» применительно к Дамиану можно говорить только в кавычках, а мы бы предпочли говорить о «неомодализме».

Понятию «три» в троичности приписывалось значение натурального числа, но это делалось уже не «наивно», а при условии отрицания за ним квантификационного смысла для божественного бытия. Квантификационный смысл этого числа три был перенесен на отношения внутри единого и общего бытия Бога.

В аналитической теологии такого в точности решения никто не предлагает, так как потенциальные «симпатизанты» такого решения предпочитают обосновывать прямой модализм, который выглядит для современного философа более естественным.

⁵⁰ Заимствую это выражение у Lorenzo Peña из моей с ним переписки в фейсбуке (31.10.2016) по поводу одного из частных случаев такого подхода: “Of course the Trinitarian dogma can be accounted for with Geach’s conceptual tools only at the price of trivializing it”.

⁵¹ *Lourie B. Damian of Alexandria* // Uhlig S. (ed.) *Encyclopaedia Aethiopica*. Vol. 2: D — Ha. Wiesbaden, 2005. P. 77–78; ср.: *Лурье В. М.* История византийской философии.

Независимо от Дамиана, аналогичное учение стало мейнстримным в латинской схоластике, где его главным учителем стал Фома Аквинский и где перед авторитетом этого учения склонились даже те, кого оно, по их собственному признанию, рационально не убеждало, — Дунс Скот и Вильгельм Оккам. Современный историк этих внутрисхоластических споров, начавшихся в XIII в., называет позицию большинства (фактически всех вообще схоластов, коль скоро даже оппоненты склонялись перед авторитетом ее защитников) “*relation-constitution*” Троицы, противопоставляя ее гипотезе Скота и близких ему авторов об “*absolute-constitution*”⁵². Разумеется, византийские отцы отвергли триадологию тонизма — в том числе и в дискуссиях на Флорентийском соборе в 1439 г.⁵³

Согласно этому подходу, различие ипостасей Троицы как трех самостоятельных *res* («вещей», т. е. реальностей) не существует вне пределов нашего восприятия, а реально ипостаси различаются лишь как три «отношения» (*relationes*), т. е. три ипостасные особенности. Это ровно то, о чем мы уже слышали от Дамиана Александрийского. В поздней Византии о Дамиане уже забыли, но такое учение смогли отвергнуть и без всяких исторических параллелей.

Такой подход к триадологии я обозначу выражением «3» = 1. Кавычки при «3» обозначают, что это не настоящее 3, или, если угодно, настоящее, но тогда не относящееся к квантификации реальности в Боге. В том и другом случае имеется только видимость, будто три равно одному. При рассмотрении оказывается, что в левой части равенства тоже «один», а вовсе не «три». Обозначая аналогичным способом «тривиализирующий» подход Филопона и нынешних аналитических теологов, можно записать $3 = 3$.

3.2. Ипостаси как три бесконечности, или *card*(3) = 1

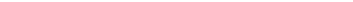
Еще один способ представить Троицу консистентной состоит в том, чтобы приписать ипостасным «единицам» бесконечность. Это и есть главный для христианского Средневековья конкурент интересующего нас подхода византийской патристики. Сильная сторона этого подхода в том, что ипостаси нельзя не считать бесконечными, хотя в каком именно смысле слова — вопрос неочевидный.

⁵² McCord Adams M. The Metaphysics of the Trinity in Some Fourteenth Century Franciscans // *Franciscan Studies* 66 (2008) 101–168.

⁵³ Lurè V. [Lourié B.] L'attitude de S. Marc d'Éphèse aux débats sur la procession du Saint-Esprit à Florence. Ses fondements dans la théologie post-palamite // *Annuarium Historiae Conciliorum*. 21. 1989. P. 317–333.

Цитированное выше место Евагрия дошло до нас вместе с подробным комментарием Бабая Великого (ок. 551–628) — в высшей степени рационального и не любившего противоречий несторианского богослова, фактически творца того несторианства, которое вскоре, в VII–IX в., сформируется окончательно в противостоянии с традицией восточно-сирийского исихазма⁵⁴. В своем довольно обширном комментарии на это место Бабай противопоставляет Троицу и обычные «ограниченные», или «определенные», числа (его сирийский термин ܡܬܚܕܝܢܐܢܐ приближенно соответствует греческому οἱ ὁριστοὶ ἀριθμοί). Троица же, по его словам, — «неописуемая» (приблизительный греческий эквивалент его сирийского термина ܠܐ ܡܨܬܪܝܦܘܬܐ — ἀπερίγραπτος или ἀόριστος), т. е. не ограничиваемая никакими пределами: «Ведь “один и один и один” мы исповедуем для обозначения ипостасей неописуемых и вечных» (т. е. не ограниченных пространственно и во времени)⁵⁵.

Подробное обоснование самостоятельности реальности ипостасей именно через бесконечность мы находим у Дунса Скота (ок. 1266–1308). Как пишет современный авторитетный исследователь, “divine infinity draws everything compossible with It into perfect real identity”⁵⁶. Индивидуация тварных и ограниченных существ происходит совершенно иначе, чем в нетварном и неограниченном. Каждое новое «это» в тварном мире означает нечто отдельное, мультипликацию внутри данной сущности за счет появления новых ее индивидуумов. Но Божественная сущ-

⁵⁵ Frankenberg W. Euagrius Pontikus... S. 368: 

ность — сама себе индивидуум: “By contrast, the Divine essence is infinite, and so ‘this’ of itself. It cannot be contracted by anything, and hence not by person-constitutors of whatever kind”⁵⁷. — Уже имея в качестве индивидуума саму сущность, то есть реальность общего бытия ипостасей, мы уже не можем нарушить ее единичность ничем, даже наличием собственных единичностей у самих ипостасей.

Все это крайне напоминает современные представления о бесконечных трансфинитных числах, а именно о различии между их кардинальностью и ординальностью (порядковостью). Создается впечатление, что Дунс Скот говорит о единичности Бога именно в смысле кардинальности суммы бесконечных ординалов. В современной математической нотации (Кантора, модифицированной фон Нейманом) это можно записать как $\text{card}(\omega_1 + \omega_2 + \omega_3) = \aleph_0$. Единичность Бога — это кардинальность его бесконечности, а троичность — это сумма трех порядковых бесконечных чисел. Суммирование бесконечных порядковых чисел не приводит к изменению их кардинальности, которая тоже является бесконечным числом, но не порядковым, а кардинальным⁵⁸. В нашей упрощенной системе обозначений мы можем записать эту мысль как $\text{card}(3) = 1$.

⁵⁷ McCord Adams M. The Metaphysics of the Trinity... P. 122.

⁵⁸ В этих идеях нет ничего сложного даже для тех, кто не учил математику, поэтому я позволю себе кратко объяснить самые необходимые положения. $\aleph_0$ — это минимальное бесконечное кардинальное число: кардинальность всех мыслимых продолжений натурального ряда чисел; сам бесконечный ряд натуральных чисел образует минимальное порядковое бесконечное число ω_1 , в котором количество элементов как раз и составляет $\aleph_0$; его бесконечным продолжением становится следующее бесконечное порядковое число ω_2 и т. д. Чтобы представить себе, как можно продолжить бесконечный ряд чисел, представим себе бесконечную прямую линию. Чтобы добавить хотя бы одну точку к этой линии, нам нужно поставить ее где-то рядом с линией, а не на линии. Это можно сделать, так как точки линии упорядочены, и мы знаем, где они есть, а где их нет. Добавив одну точку, мы можем затем добавить бесконечное количество точек в виде еще одной линии (т. е. упорядоченного множества). Так можно поступать до бесконечности, получив бесконечный ряд порядковых трансфинитных чисел ω . При этом у каждого из них и у всех их в сумме кардинальность будет одна и та же — $\aleph_0$, равная количеству элементов натурального ряда чисел, потому что между всеми этими числами и натуральным рядом можно будет установить взаимнооднозначное соответствие. Чтобы представить себе интуитивно, о чем тут речь, сравним натуральный ряд чисел и бесконечный ряд четных чисел: это, очевидно, разные бесконечные множества, но, как открыли Кантор и Дедекинд (а до них Больцано), мощность их бесконечностей одинаковая, так как между ними сохраняется взаимнооднозначное соответствие — ка-

Для того чтобы это впечатление подтвердилось, нам нужно убедиться, что для Скота существенно воспринимать ипостаси как именно порядковые, а не кардинальные бесконечные «числа». Вообще говоря, не только для Скота и даже не только для всех схоластов, но для всей западной традиции триадологии, начиная, по крайней мере, с Августина, Троица немыслима вне определенного порядка ипостасей, хотя сам этот порядок мог пониматься по-разному. Различие в его понимании соответствовало разным версиям *Filioque* — древней (зафиксированной, в частности, в 780-е гг. каролингскими богословами в так называемых *Libri Carolini*), где Дух исходит от Отца и от Сына как от двух разных начал, и новой, Лионского собора 1274 г., где Дух исходит от Отца и Сына *tanquam ab uno principio* («как от единого начала»). Таким образом, идея определенного порядка между ипостасями хотя бы имплицитно присутствует у любого латинского богослова.

В схоластике ее выражением стало понятие *relatio* («связь, отношение»), и для Скота оказывается крайне важно настаивать на его самостоятельном онтологическом статусе: если в богословии он подчинился авторитетам, этот статус отрицавшим, то в философии он этого не сделал. Одно из важных его возражений против *relation-constitution* Троицы заключается в том, что таким образом отрицается, что “there is any natural priority of producer and to product within the Godhead”⁵⁹. Таким образом, для Скота существенно, что между «производителем» и «произведенным» в природе Божества имеется природный порядок. Было бы интересно проследить, насколько Скот эксплицировал связь своего понимания единства Божества с этим пониманием природного и онтологического порядка между ипостасями, но это необходимо предоставить специалистам по Скоту и схоластике.

Однако все эти интересные объяснения никак не совмещаются с византийской патристикой. Даже в нашей цитате из Евагрия мы видим, что там отрицается именно возможность порядка, т. е. последовательной нумерации ипостасей в качестве первой, второй и третьей. Это типично для византийской традиции уже в IV в., а в период по-

ждому элементу одного множества все равно можно поставить в соответствие элемент другого: ведь их бесконечность, и поэтому на всех хватает; если бы мы взяли конечные множества натуральных и четных чисел, то взаимнооднозначного соответствия бы не получилось. Та же самая мощность сохраняется и при описанных выше операциях конструирования трансфинитных чисел, продолжающих натуральный ряд.

⁵⁹ McCord Adams M. The Metaphysics of the Trinity... P. 128–129.

лемики против латинского *Filioque* оказалось крайне востребовано⁶⁰. Византийский подход предполагает невозможность порядка между ипостасями (т. е. присвоения ипостасям порядковых номеров — вопреки плохим учебникам православной догматики, употребляющим выражения-монстры «второе Лицо Троицы» и т. п.). Следовательно, он не допускает истолкования единичности Бога как кардинальности триничности.

Приблизительно та же логическая модель, что использована Дунсом Скотом для Троицы, в восточной патристике — по крайней мере, у Григория Нисского — находит применение, но не для учения о Боге, а для интерпретации тварных бесконечностей разного порядка, каковыми являются ангельские иерархии⁶¹. Разумеется, количество таких иерархий не ограничивается тремя и вообще никак не определяется иначе, чем словом «много». В объяснениях Дунса Скота, насколько я их понял, оставлено без объяснения, почему ипостасей, как он их понимает, в Троице только три, а не много или даже бесконечно много.

4. Византийская триадология: 3 = 1

Византийская триадология основана на параконсистентной логике, т. е. на заявляемом всерьез равенстве $3 = 1$. Основные черты этой триадологии следующие:

1. Невозможность в Боге никакой логически консистентной бесконечности.
2. Логический коннектив между ипостасями: тернарное эксклюзивное «или», а не итерация бинарной (т. е. обычной) эксклюзивной дизъюнкции.
3. Параконсистентные «псевдоупорядоченные пары» вместо обычных упорядоченных пар.
4. Неэкстенциональность (аксиома экстенциональности не имеет места).

Ниже я кратко остановлюсь на каждом из этих пунктов, позволяя себе там, где это возможно, ограничиваться минимумом подробностей, отсылая к своим прежним публикациям.

⁶⁰ См.: *Lourié B. Nicephorus Blemmydes...*

⁶¹ *Lourié B. Temporality and a Metric for Created Natures in Gregory of Nyssa. Toward two recent monographs on his concept of time // Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History. 12. 2016. P. 340–351.*

4.1. Невозможность консистентной бесконечности

Выше было сказано о том, что невозможность расположить ипостаси Троицы по порядку исключает их трактовку как некоторой последовательности бесконечностей, аналогичной трансфинитным числам. В действительности имеет место и более сильная закономерность: они не могут составлять никакой консистентной бесконечности вообще.

Понятие бесконечности неотделимо от понятия пар. Элементарным звеном консистентного понятия бесконечности является образование пары. В современных математических теориях множеств это подразумевается в так называемой аксиоме бесконечности (входит в набор аксиом теорий как Цермело-Френкеля, так и фон Неймана-Бернайса-Гёделя):

$$\exists I (\emptyset \in I \wedge \forall x \in I ((x \cup \{x\}) \in I).$$

Словами: существует такое множество I — постулируемое бесконечным, — которое включает в качестве членов пустое множество и любые множества x , но таким образом, что множество, образованное объединением каждого множества x с синглетоном, включающим в качестве своего единственного члена то же самое множество, будет также членом множества I . Другими словами: чтобы быть бесконечным, множество должно включать пустое множество и такие множества-элементы, которые, будучи объединенными со своими собственными синглетами, также образовывали бы элементы этого множества.

Понятие объединения множеств имплицитно связано с аксиомой парности (фигурировала в качестве самостоятельной аксиомы в более ранней теории множеств Цермело, 1908), т. е. основано на том, что множество, составленное из двух множеств, будет также множеством:

$$\forall x \forall y \exists z \forall w [w \in z \leftrightarrow (w = x \vee w = y)].$$

Словами: для любых множеств x и y существует такое множество (z), все члены которого будут только эти самые x и y . Иначе говоря, пара любых множеств также образует множество.

Аксиома парности, а следовательно, также и аксиома бесконечности к Троице неприменимы. Никакие две ипостаси не образуют множества (или, *mutatis mutandis*, сопоставимого с множеством объекта, без абстрагирования от онтологии; см. выше), т. е. нельзя осмысленно выбрать никакие две ипостаси и сказать, что это будет что-нибудь значить в реальности. Разумеется, мы можем выбирать любые две ипостаси ментально, и мы это делаем, когда обсуждаем взаимные отношения между ипостасями. Но такое «два» никогда не будет иметь того же смысла, что «три»:

«троица» не образуется сочетанием «двоиц» или «двоицы и единицы». В Троице есть *три* (ипостаси) и *один* (Бог, т. е. она сама), но не *два*.

Или, альтернативно, мы можем говорить о единице, двоице и троице (монаде, диаде и триаде), но тогда это будут числа в совершенно особом смысле — нарушающем принцип экстенциональности и, следовательно, также и требование логической консистентности (см. ниже, раздел 4.4). Так что и в этом случае аксиома бесконечности или какой бы то ни было ее аналог не будут возможны.

Поэтому любое вообще логически консистентное понимание бесконечности к Богу неприменимо.

4.2. Тернарное эксклюзивное «или»

В Троице нет онтологически самостоятельных пар, а есть сразу триплет — образованный не через прибавление единицы к паре, т. е. не через итерацию операции прибавления единицы (см. об этом выше в нашей цитате из Евагрия), а данный изначально.

Троичность не складывается из суммы бинарных отношений, а есть сама по себе некоторое первичное отношение, неразложимое на более элементарные. Из «единого начала» Троицы (Отца) получается вся троичность сразу, а не тот или иной набор пар. Бинарные отношения внутри Троицы могут рассматриваться нами по отдельности, но при условии, что мы помним, что они по отдельности не существуют. Рассматривая бинарные «фрагменты» троичности, мы конструируем в своем уме некоторые «проекции» целого, аналогичные проекциям трехмерного объекта на двухмерную плоскость. Об этом стали очень подробно писать поздние византийские авторы в связи с полемикой о *Filioque* (особенно начиная с патриарха Константинопольского Григория Кипрского и его Влахернского собора 1285 г.); подробнее всех — Иосиф Вриенний в начале XV в.⁶²

Средневековая школьная логика плохо справлялась с небинарными отношениями. Совершенно справедливо еще в 1930-е гг., ничего не зная ни о византийской триадологии, ни о той логике, о которой мы будем говорить ниже, члены Краковского кружка — первой в истории инсти- туции, провозгласившей своей целью пересказать средневековое бого-

⁶² *Lourié B.* A Logical Scheme and Paraconsistent Topological Separation in Byzantium: Inter-Trinitarian Relations according to Hieromonk Hierotheos and Joseph Bryennios // Bertini D., Migliorini D. (eds.) *Relations: Ontology and Philosophy of Religion.* (Mimesis International. Philosophy, n. 24) [Sesto San Giovanni (Milano)]: Mimesis International, 2018. P. 283–299.

словие на языке современной логики, — упрекали современный им неомизм в методологической отсталости особенно в связи с обсуждением логических проблем триадологии⁶³.

Логическая сумма сразу из трех, а не из «двух плюс один» — это другой логический коннектив, нежели обычная логическая сумма, т. е. эксклюзивная дизъюнкция. Особенность этого коннектива впервые описал Эмиль Пост в своей монографии о логических коннективах 1941 г. Монография вышла в неудачный для науки год и к тому же была написана на очень эзотерическом логическом (формульном) языке, так что даже большинство логиков ее не поняли. Пост как логик был «переоткрыт» в новейшее время, и тогда же было осознано значение его работы о коннективах и, в частности, о тернарном эксклюзивном «или»⁶⁴.

В общем виде различие между двумя видами эксклюзивной дизъюнкции состоит в следующем. Обычная эксклюзивная дизъюнкция $\oplus$ подразумевает выбор из пары, который может повторяться любое количество раз, если нужно выбирать один из множества объектов. Если нам нужно выбрать один объект из множества, но при этом за один раз мы можем выбирать только один из двух, то нам придется перебрать множество пар, совершив, таким образом, многократную итерацию (повтор) выбора из пары; при каждом выборе из пары мы либо оставляем один объект, либо отбрасываем оба, но никогда не можем взять оба объекта сразу.

Другой вид эксклюзивной дизъюнкции — в общем виде это n -арная эксклюзивная дизъюнкция $\vee^n$ — предполагает выбор одного из любого числа, не рассматривая пары. В случае выбора из двух эти коннективы экстенционально совпадают, хотя, как мы можем теперь знать, интенционально различаются. Начиная с трех, появляется различие, но при этом для всех четных n результаты выбора продолжают экстенционально совпадать, тогда как для нечетных они различаются, и это различие впервые появляется для $n = 3$, т. е. для тернарной эксклюзивной дизъюнкции $\vee^3$ (и поэтому n -арную дизъюнкцию $\vee^n$ иногда метонимически называют тернарной).

⁶³ *Bocheński J. M.* The Cracow Circle // *Szaniawski K.* (ed.) *The Vienna Circle and the Lvov-Warsaw School.* (Nijhoff International Philosophy Series, 38). Dordrecht, 1989. P. 13: “How is it possible, — asked the members of the Circle, — to write about the Holy Trinity without even knowing that there are ternary relations and that there exists a fully developed theory of them?”

⁶⁴ См.: *Pelletier F. J., Hartline A.* Ternary Exclusive Or // *Logic Journal of the IGPL.* 16. 2008. P. 75–83.

Сказанное иллюстрируется таблицами истинности для соответствующих функций. В таблице 1 представлены значения истинности для $n = 2$, а в таблице 2 — для $n = 3$. T = True, F = False. Появление различия в таблице 2 отмечено цветом заливки.

Таблица 1

φ_1	φ_2	$\varphi_1 \oplus \varphi_2$	$\varphi_1 \vee^2 \varphi_2$
T	T	F	F
T	F	T	T
F	T	T	T
F	F	F	F

Таблица 2

φ_1	φ_2	φ_3	$(\varphi_1 \oplus \varphi_2) \oplus \varphi_3$	$\vee^3 (\varphi_1, \varphi_2, \varphi_3)$
T	T	T	T	F
T	T	F	F	F
T	F	T	F	F
T	F	F	T	T
F	T	T	F	F
F	T	F	T	T
F	F	T	T	T
F	F	F	F	F

Практически к триадологии это применимо следующим образом. Необходимо, чтобы утверждение «эта ипостась — Отец» (или «Сын», или «Дух») было истинно в отношении только одной из ипостасей и ложно в отношении двух остальных. Если у нас тернарное эксклюзивное «или», то так и будет. Но если у нас обычная эксклюзивная дизъюнкция, то так не будет для случая, когда мы обращаем это утверждение ко всем трем ипостасям одновременно: тут мы получим результат «истинно» для утверждения «эта ипостась — Отец» применительно

не только ко взятой отдельно ипостаси Отца, но и ко всем трем ипостасям сразу.

Поясню примером. Предположим, мы рассматриваем две ипостаси — Отца и Сына. Применительно к одной из них утверждение «эта ипостась — Отец» будет истинно, а применительно к другой — ложно. Если мы захотим утверждать, что каждая из этих двух ипостасей — Отец, то такое утверждение будет ложно: эксклюзивная дизъюнкция, «или», заставит выбирать: такое утверждение может быть истинным либо для одной ипостаси из двух выбранных, либо для другой, либо ни для одной из двух, но не для обеих вместе. Такой результат нам вполне обеспечивает обычная (бинарная) эксклюзивная дизъюнкция (см. табл. 1). Дизъюнкция действует формально: она не разбирается по существу с истинностью тех или иных утверждений, но она просто механически отбраковывает результат, когда оба сравниваемых утверждения претендуют на истинность. Она говорит, что оба сразу истинными быть не могут. Но мы еще не решили свою задачу полностью, так как у нас осталась третья ипостась. От выбора в первой паре у нас осталось значение истинности «ложно» применительно к утверждению, что обе выбранные нами тогда ипостаси — Отец. Но теперь мы добавляем утверждение, что третья ипостась — это Отец (см. таблицу 2, верхний ряд). Независимо от того, как мы выбирали первые две ипостаси, с обычной (бинарной) эксклюзивной дизъюнкцией мы имеем теперь следующее: есть ложное утверждение о том, что обе выбранные ранее ипостаси — Отец, и добавляется утверждение о том, что и третья ипостась — Отец. Если есть два утверждения и одно из них заявляется как ложное, а другое как истинное, то бинарная дизъюнкция дает на выходе «истинно». Получаем, что утверждение о том, что каждая из трех ипостасей — Отец, истинно. Для первых двух ипостасей было ложно одновременно быть ипостасью Отца, но когда их число достроили до трех, одинаково претендующих на звание Отца, то стало истинным. Это очевидно абсурдный результат, но другого результата у функции попарного выбора для нас нет. Да, она не допускает в Троице двух ипостасей Отца: она допускает только одну — или тогда уж сразу три.

Это не софизм, а доказательство «от противного» того факта, что в Троице не подразумевается бинарная эксклюзивная дизъюнкция в качестве базового логического коннектива. В противном случае мы приходим к триадологиям, предполагающим тот или иной род природного порядка между ипостасями, когда Троица выстраивается из пары и единицы.

Если нам необходимо убрать нежелательный результат (допустимость в Троице трех одинаковых ипостасей вместо трех разных), не вводя в Троицу порядка в смысле выделения какой-либо пары ипостасей (посредством *Filioque* или иным способом), то это и означает, что мы отказываемся от попарного выбора между ипостасями и воспринимаем их единство как особого рода логическую сумму, в которой эксклюзивная дизъюнкция тернарна.

Здесь мы на языке логики, а именно через посредство логических коннективов сформулировали заново уже звучавший выше тезис о том, что в Троице византийской патристики нет пар.

4.3. Параконсистентные псевдоупорядоченные пары

Отсутствие в Троице пар, и тем паче упорядоченных пар, не позволяет применительно к Троице говорить о числах в смысле тех современных концепций, которые построены на любых из принятых сейчас в математике теорий множеств, где понятие числа конструируется на основе понятия пары и, далее, упорядоченной пары. Тем не менее если мы вернемся к отброшенной математикой XX в. позиции Пуанкаре, то понятие числа у нас сохранится. Пуанкаре в последние годы жизни спорил с появившимися тогда же первыми теоретико-множественными интерпретациями понятия числа, настаивая, что это понятие интуитивно и не подлежит никакому определению вообще⁶⁵. Совершенно очевидно, что в случае Троицы мы все еще сохраняем какое-то интуитивное представление о числе, хотя уже ушли от числа в его теоретико-множественных интерпретациях.

Тем не менее для нашей ситуации возможно конструирование понятия числа, аналогичное конструированию понятия числа на основе консистентных теорий множеств, где базовым понятием выступает определение упорядоченной пары. Поскольку об этом я уже писал в другом месте⁶⁶, ограничусь сейчас только общей схемой.

Задача состоит в том, чтобы описать то параконсистентное подобие порядка, которое возникает на основе тернарной эксклюзивной дизъюнкции при запрете выбирать попарно. Выбор сразу из трех подразумевает одновременный выбор из шести упорядоченных пар (таково

⁶⁵ Poincaré H. Du rôle de l'intuition et de la logique en mathématiques // Comptes rendus du deuxième Congrès international des mathématiciens — Paris 1900. Paris, 1902. P. 115–130.

⁶⁶ Lourié B. A Logical Scheme...

количество перестановок из 3 по 2)⁶⁷. Вместо «одномерного» порядка, который задавался бы обычными упорядоченными парами, мы получаем «упорядочивание» в нескольких измерениях сразу, т. е. такое многомерное подобие числового ряда, которое увеличивает не длину ряда, а количество измерений.

Дадим определение понятию псевдоупорядоченной пары, имея в виду аналогию с определением упорядоченной пары Куратовского:

$$(a, b) := \{\{a\}, \{a, b\}\}$$

Вслед за Куратовским, мы будем использовать понятие множества. Чтобы сделать это корректно, нужна следующая оговорка: в нашем случае это понятие не из теории множеств Цермело-Френкеля (как было у Куратовского в его оригинальном определении 1921 г.) и даже не из «наивной» теории множеств Кантора, а из более общего представления Больцано, в рамках которого не предопределяется степень абстрактности логических объектов.

В даваемых ниже определениях будут использованы натуральные числа, что соответствует нашей задаче — ведь и богословы конструировали понятие «Троица», отталкиваясь от общеизвестного понятия натурального числа.

Для простоты начнем со случая, когда нам необходимо учитывать монархию Отца, т. е. когда первый элемент всех пар фиксирован.

Итак, рассмотрим группу из n элементов, в которой назовем первым некоторый элемент a . Тогда оставшиеся элементы, которых мы будем обозначать буквой b с соответствующим индексом, остаются в количестве $n - 1$. В таком случае псевдоупорядоченная пара определяется согласно определению (1):

$$\left(a, \bigwedge_i b_i\right) = \bigwedge_i \{\{a\}, \{a, b_i\}\} \quad (1)$$

где $0 < i \leq n - 1$.

Это определение является параконсистентным: оно задает не $n - 1$ пар, а только одну пару, в которой $n - 1$ «вторых» элементов. Для случая Троицы $n = 3$.

Теперь рассмотрим более общий случай — соответствующий популярной в XIV в. формуле Севириана Гавальского (начала V в.) относительно идеи присвоить ипостасям Троицы порядковые номера: Οὐ γὰρ

⁶⁷ Эти шесть упорядоченных пар подробно — с графическими схемами! — разбирает Иосиф Вриенний. См.: *Lourie B. A Logical Scheme...*

ἔχει τάξιν ὁ Θεός, οὐχ ὡς ἄτακτος, ἀλλ' ὡς ὑπὲρ τάξιν ὧν («Ибо Бог не имеет порядка — не потому, что он беспорядочен, а потому, что он превышает порядка»)⁶⁸. В этом случае у нас не будет фиксированного первого элемента. В качестве общего определения псевдоупорядоченной пары имеем определение (2):

$$\bigwedge_{i,j} (a_i, a_j) = \bigwedge_{i,j} \{ \{a_i\}, \{a_i, a_j\} \} \quad (2)$$

где $0 < i \neq j \leq n$.

Такие псевдоупорядоченные пары не будут образовывать никакого ряда, который можно было бы интерпретировать как числовой ряд. Они распространяются как бы сферически, но это такая многомерная сфера, которая одновременно совпадает с точкой (можно провести отдаленную аналогию с волновой функцией Шредингера). В качестве наглядной аналогии можно сравнить обычный ряд чисел с обычной очередью людей, стоящих друг за другом, а псевдоупорядоченные пары — с так называемой круглой очередью, которая хорошо знакома тем, кто бывал в Закавказье: в круглой очереди тоже у каждого есть свое место, но в то же время ни у кого нет никакого места, — такое вот вторжение параконсистентности прямо в быт.

4.4. Неэкстенциональность

Параконсистентные числа, образованные на основе псевдоупорядоченных пар, обладают еще одной важной особенностью: они неэкстенциональны.

Прежде чем дать формальное объяснение, объясним это на примере. Мы легко можем себе представить две табуретки и два яблока. При этом мы будем справедливо считать, что понятие «два» в обоих случаях одно и то же. Это натуральное число, которое не зависит от тех объектов, которые им считают. Но ипостаси Троицы так не квантифицируются. Их не бывает «две» (как, впрочем, и «три» или «одна», если иметь в виду натуральные числа). Но мы можем настаивать и считать, что их, предположим, две. Но тогда получится, что для каждого из шести вариантов выбора упорядоченных пар из трех (т. е. для каждой из перестановок по 2 из 3) у нас будут разные числа два — разные именно сами по себе, а не по тому, что ими считают.

В натуральном ряду чисел не может быть двух и более чисел 2, которые друг другу равны, но при этом разные. Чтобы это запретить, во все теории множеств вводится так называемая аксиома экстенциональности.

⁶⁸ Дошла под именем Иоанна Златоуста, *Гомилии на Бытие* 24:2, II, PG 56, 555.

А у нас получается, что могут: наши прикидывающиеся натуральными числа «клонироваться».

Аксиома экстенциональности выглядит так:

$$\forall a \forall b [\forall x (x \in a \leftrightarrow x \in b) \rightarrow a = b].$$

Словами: если для любых множеств a и b выполняется условие, что для любого множества x верно, что оно является членом множества a , если и только если оно является членом множества b , то множества a и b идентичны. Другими словами: если у разных множеств одинаковые члены, то сами эти множества идентичны. В частности, одинаковые числа всегда идентичны, т. е. не должно быть (согласно этой аксиоме) двух 2 или ω , которые не были бы идентичны друг другу.

Из аксиомы видно, что для экстенциональности требуется четкое различие между идентичностью и неидентичностью. Обратимся теперь к нашему определению псевдоупорядоченной пары, хотя бы к более простому случаю определения (1). Вторые элементы пары, в количестве $n - 1$ по определению не идентичны, но они одновременно и идентичны, коль скоро составляют один и тот же — второй — элемент пары. Ипостаси Троицы тоже одновременно различны и идентичны, поэтому мы и имеем парадоксальную формулу $3 = 1$.

Но теперь мы можем слегка пояснить, куда делось «два» при счете от одного до трех. Можно сказать, вместе с нашими позднеантичными авторами Григорием Богословом и Евагрием, что оно «перескакивается» — употребленное Григорием слово ὑπερβαθείση можно перевести и как «переступается», «перешагивается», — а можно, в развитие тезиса автора начала XV в. Иосифа Вриенния, сказать, что вместо одного числа 2 у нас появилось его шесть «клонов» — разных, но одинаково равных двум. Шесть — это количество консистентных бинарных проекций параконсистентной тернарной триады. Слова Евагрия о том, что этой триаде не предшествует диада, нужно понимать в том смысле, что ей не предшествует натуральное число два, но можно понимать также и в том смысле, что ей предшествует параконсистентная конъюнкция шести пар сразу.

5. Заключение

Наш анализ триадологии не только не исчерпал тему множественности в Боге согласно преобладавшему в византийской патристике направлению, но даже не исчерпал тему троичности в узком смысле

слова. То и другое невозможно сделать без учения о нетварных божественных логосах, или энергиях, которое имеет к триадологии самое непосредственное отношение. Поэтому мы оказались лишены возможности обсудить и вопрос о том, каков смысл ограничения Бога понятием «три», что бы это «три» ни значило. Этот вопрос потребовал бы обращения с богословской стороны к теме множественности, а не просто троичности единого Бога, и с логической стороны к теме приложимости аксиомы фундирования. Все эти темы придется оставить до другого раза.

Задачей предложенного выше очерка было лишь наметить варианты логической интерпретации триадологии. Напомню, что эти варианты следующие:

1. Тривиализирующая интерпретация ($3 = 3$),
2. Неомодалистская интерпретация (« 3 » = 1),
3. Интерпретации, основанные на консистентных понятиях бесконечности ($\text{card}(3) = 1$),
4. Интерпретация параконсистентная, эксплицитно построенная на парадоксе ($3 = 1$).

Интерпретация четвертого типа прослеживается в византийской патристике на всем протяжении ее существования в течение более чем тысячи лет.

Главной задачей этой статьи было дать общее представление о том понятии числа, которое имплицитно в понятии «Троица».

ИНФОРМАЦИЯ ОБ АВТОРАХ

Бирюков Дмитрий Сергеевич, д. филос. н., PhD, научный сотрудник Института гуманитарных историко-теоретических исследований имени А. В. Полетаева Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Гончарко Оксана Юрьевна, к. филос. н., доцент по специальности 09.00.07 — «Логика», научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского горного университета.

Гончарко Дмитрий Николаевич, к. филос. н., научный сотрудник Русской христианской гуманитарной академии, доцент кафедры философии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

Каменских Алексей Александрович, к. филос. н., доцент кафедры гуманитарных дисциплин Пермского филиала Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики».

Лурье Вадим Миронович, д. филос. н., ведущий научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук и Института философии и права Сибирского отделения Российской академии наук.

Макаров Дмитрий Игоревич, д. филос. н., доцент, профессор и заведующий кафедрой общих гуманитарных дисциплин Уральской государственной консерватории имени М. П. Мусоргского.

Ноговицин Олег Николаевич, к. филос. н., старший научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала

Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук, доцент Высшей школы общественных наук Санкт-Петербургского политехнического университета Петра Великого.

Шукин Тимур Аркадьевич, научный сотрудник Социологического института Российской академии наук — филиала Федерального государственного бюджетного учреждения науки Федерального научно-исследовательского социологического центра Российской академии наук.

Научное издание

**ЛОГИКА И ОНТОЛОГИЯ
в византийской догматической полемике
Очерки**

Под редакцией Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье

Второе издание

Директор издательства А. А. Галат
Корректор А. А. Борисенкова
Верстка В. А. Смолянинов
Дизайн О. Д. Курта

Подписано в печать 08.05.2020.
Формат 60×90 ¹/₁₆. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 20. Тираж 200 экз.
Заказ № 255

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595;
e-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://irhga.ru>

Отпечатано в типографии «Контраст»
192029 Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, д. 38