ЛОГИКА И ДИАЛЕКТИКА ИОАННА ФИЛОПОНА: О ХАРАКТЕРЕ ПЕРЕХОДНОЙ ЭПОХИ В РАЗВИТИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ ОТ АНТИЧНОСТИ К СРЕДНЕВЕКОВЬЮ (НА ОСНОВЕ ФРАГМЕНТОВ ИЗ СОЧИНЕНИЯ «ПОСРЕДНИК»)

А. И. Сидоров

ИОАНН ФИЛОПОН И ТРИТЕИЗМ

В истории позднеантичной и ранневизантийской культуры VI век представляется как бы своеобразным рубежом. Он знаменует собой конец собственно античной и приход на смену ей византийской культуры, при учете, конечно, того факта, что подобный водораздел достаточно относителен, ибо переходный период между указанными этапами в истории культуры был чрезвычайно сложным, неоднозначным и куда более длительным, чем одно столетие. В истории философии, как известно, VI век характеризуется исчезновением со сцены языческого неоплатонизма в качестве самостоятельного идейного течения, т. е. окончанием многовекового периода сосуществования античной философии и христианской философской мысли; причем, данное сосуществование отнюдь нельзя назвать «мирным сосуществованием», ибо наряду с процессом взаимопроникновения двух мировоззрений шел активный процесс их взаимоотталкновения, противостояния и борьбы [1]. И опять следует оговориться: античная философская традиция [2] никогда, собственно, не умирала в истории византийской философии, но, с одной стороны, частично усвоенная патристикой, продолжала существовать уже в трансформированном виде, а с другой — подспудное течение ее пробивалось порой наружу, формируя мировоззрение таких позднейших мыслителей, как Михаил Пселл, Иоанн Итал и др. Тем не менее, принимая во внимание эти оговорки, VI век можно считать несомненным рубежом в истории европейской философии, отделяющим античный период ее от средневекового. Недаром именно в VI в. творил Боэций, этот, по выражению Лоренцо Валлы, «последний из римлян и первый из схоластиков» [3]. Переходный характер этого времени наложил яркий отпечаток и на миросозерцание Иоанна Филопона, современника и, вероятно, соученика Боэция по школе Аммония, сына Гермия.

В личности Иоанна Филопона усматриваются три основные грани. Первая — натурфилософ, написавший ряд естественнонаучных сочинений, оказавших определенное воздействие на раз-

витие научных представлений эпохи средневековья и Ренессанса [4]. Вторая — философ, видный представитель александрийской школы неоплатонизма (бывший как бы «ассистентом» при «профессоре» Аммонии) и известный комментариями на труды Аристотеля [5]. Наконец, третья — христианский мыслитель, написавший два богословско-философских трактата «О вечности мира против Прокла» и «О творении мира» [6]. В этих трактатах Иоанн Филопон подвергает суровой критике античный образ мира. Причем, по словам И. Д. Рожанского, «именно христианство содействовало отходу Филопона от античного образа мира и позволило ему ополчиться на ряд важнейших догм аристотелевской натурфилософии» [7]. Характерно, что античное представление о мире в сочинениях Филопона разрушается «не в результате внешнего грубого насилия, а изнутри, с использованием средств и методов самой античной науки» [8]. Все указанные грани духовного облика Иоанна Филопона представляют неразрывное единство, но здесь основное внимание будет уделено связи богословия и философии в мировоззрении Иоанна Филопона. Подобная связь неоднократно отмечалась в специальной литературе, где часто встречаются высказывания, что Иоанн Филопон стремился согласовать «догму» и «философию» [9]; или «аристотелизм» и «христианство» [10]. Правда, в то же время отмечается, что «аристотелизм» Иоанна Филопона, как и других христианских мыслителей, соотносился скорее с внешней формой, а не с внутренним содержанием его мировоззрения, и только в таком случае можно говорить о нем как об «основателе христианского аристотелизма» [11]. Кроме того, подчеркивается, что христианство практически не оставило следа и на аристотелевских комментариях Иоанна Филопона [12]. Поэтому вопрос о взаимоотношении и внутреннем соответствии элементов христианства и античной философской мысли в учении Иоанна Филопона представляется совсем неоднозначным и далеким от своего решения.

Далее необходимо подчеркнуть, что Иоанн Филопон был не просто христианским мыслителем, но одним из ведущих лидеров монофиситского движения VI в.[13] Впоследствии он «отпал» в монофиситскую ересь тритеитов и стал главным идеологом ее, придав этой ереси связную стройность и четкость философской системы [14]. Поэтому следует сказать несколько слов об истории и учении этой секты [15]. Основной период ее существования приходится на вторую половину VI в.; родоначальником данной ереси был Иоанн Аскоснагис, ученик константинопольского эрудита и философа Петра (Самуила) Ришайнского: около 557 г. Иоанн выступил со своим учением о наличии трех «сущностей» в Троице. На его сторону встали известные монофиситские епископы Конон Тарсийский и Евгений Селевкийский, которые, рукоположив ряд епископов, создали особую тритеистскую церковную иерархию. К тритеитам примкнул и влиятельный монах Афанасий, внук императрицы Феодоры, оказавший ереси мощную финансовую поддержку и познакомивший Иоанна Филопона с ее учением. Центром тритеистского движения стала Киликия, но оно получило большое распростране-

ние также в Сирии и Египте. В 574 г. среди тритеистов возникла схизма и они разделились на «филопониан» (или «афанасиан») и «кононитов». Причиной ее послужило написание Иоанном Филопоном сочинения «О воскресении», где он, исходя из аристотелевского тезиса о нераздельности «материи» и «эйдоса», утверждал, что люди воскреснут в совершенно новых телах. К концу VI — началу VII в. ересь тритеитов постепенно захирела и незаметно сошла с исторической сцены, оставив следы только в ересеологической литературе. Суть учения этой ереси заключалась в попытке увязать монофиситскую триадологию и христологию, между которыми существовал определенный разрыв на уровне понятийно-логического аппарата. Дело в том, что «ортодоксальному» монофиситству, основы мировоззрения которого заложил Север Антиохийский, присуще было различие понятий «природа» и «ипостась» («лицо») в сфере тринитарного учения и отождествление их в сфере христологии [16], что создавало явную диспропорцию между этими двумя важнейшими областями догматического вероучения. Тритеизм выступает как «дитя монофиситства, но дитя компрометирующее» [17]. Тритеиты сохраняют верность основному принципу северианской христологии, но применяют его и в триадологии, откуда учение о трех «лицах», «ипостасях», «природах» и «сущностях» в Боге, которое, однако, не предполагает представления о «трех божествах». Поэтому «единство Бога тритеиты понимали как unitas specifica, а не как unitas numerica, как мыслимое единство рода, а не как реальное единство конкрета, как совершенное тождество качественных определений, общих трем Лицам, а не как единый субстрат трех Лиц» [18].

Как видно из данного беглого обзора, тритеизм предстает главным образом в качестве ереси философской. Это хорошо понимали и современники. Так, в частности, Иоанн Ефесский, принадлежащий к консервативному течению в монофиситстве, в своей полемике против тритеизма подчеркивает, что виновниками этого заблуждения являются «схоластики, считающие себя философами», и люди, знакомые с «греческими книгами и языческими науками» [19]. Оппонент тритеитов из лагеря православия, александрийский патриарх Евлогий (580—607 гг.), также считал, что корень их заблуждений таится в стремлении сделать «истинное богословие христиан» предметом «чисто человеческого рассуждения» (ἀνθρωπίναις ἐπινοίαις)» [20]. В сочинении иеромонаха Георгия «О ересях» (первая половина VII в.) сообщение о тритеитах выдержано в подобных же тонах. Автор считает Иоанна Филопона родоначальником этой ереси, который, отвергнув «предания православных учителей апостольской церкви», стал учить о «трех частичных сущностях во Святой Троице», пользуясь при этом «аристотелевскими научными методами» (ἀριστοτελικαῖς τεχνολογίαις) [21]. Таким образом, несомненный философский характер учения тритеитов констатируется как свидетельствами византийских источников, так и современными исследователями. Он четко прослеживается и в фрагментах тритеистских сочинений Иоанна

Филопона, изданных А. Ван Ройе [22]. Наконец, философский подход к решению богословских проблем явно проступает наружу и в произведении Иоанна Филопона «Посредник». Полностью оно сохранилось лишь в сирийском переводе, но достаточно обширные греческие фрагменты его дошли до нас и во флорилегии конца VII — начала VIII в. «Учение отцов о воплощении Слова» [23]. К анализу их и следует обратиться.

ПЕРВЫЙ ФРАГМЕНТ (272.20—273.15).

Это самый короткий, но достаточно содержательный фрагмент. Он начинается с утверждения, что «общая идея» (или «понятие»: κοινος καί καθόλου λόγος) человеческой природы, будучи сама по себе единой, становится многим, оказавшись во многих субъектах, но при этом она существует в каждом целиком, а не частично. Далее Иоанн Филопон приводит ряд аналогичных примеров: идея корабля, будучи единой в уме кораблестроителя, становится при своей реализации множеством отдельных кораблей; также правило (θεώρημα), существуя как единое в голове учителя, при передаче ученикам становится многим; наконец, изображение на печати, воспроизведенное во множестве оттисков, становится многим. Все эти примеры показывают, что число не соединяет, но разделяет. Наоборот, единство многих индивидуумов обеспечивается благодаря «общему виду». Отсюда Иоанн Филопон делает вывод, что те же самые вещи в одном отношении суть множественны и разделены, а в другом — едины и соединены. Но, по его словам, понятие числа применяется и в отношении вещей «непрерывных» («связных» — τῶν συνεχῶν). Так, например, говорится о бревне, что оно размером в два локтя. «Однако мы говорим, что оно есть два в возможности, тогда как в действительности — оно одно, а не два; именно то, что вещь может быть разделена надвое, позволяет нам говорить, что она составляет два локтя или чего-то еще».

Таково содержание первого фрагмента. Естественно, что вырванность из контекста не позволяет восстановить в полноте ход рассуждений автора, но тем не менее намечаются две проблемы, затронутые им. Первая: взаимоотношение общего и частного, рода (вида) и индивидуума. Главная мысль Иоанна Филопона, как и всех комментаторов Аристотеля, состоит в том, что общая идея при своей конкретизации присутствует в индивидуумах целиком, а не частично. Вторая проблема, поставленная Иоанном Филопоном в приведенном фрагменте, — проблема числа. Им выделяются два полюса: число — в качестве принципа разделения и «эйдос» (вид) — в качестве принципа единения. На первый взгляд весь фрагмент представляет собой чисто философский текст, однако подобное впечатление достаточно обманчиво, и последующие два фрагмента рассеивают всякие сомнения на сей счет. Из них становится ясно, что философская проблематика указанного текста

Иоанна Филопона тесно увязана с догматическими спорами VI в. и зависит от них. Что касается проблемы числа, то проводимая им идея числа как принципа разделения явно служит обоснованием тритеизма, ибо ведет к тезису об отсутствии «нумерического единства» в Троице. Помимо этого, данная идея служила серьезным аргументом в доказательстве основной истины монофиситской христилогии: одна природа Христа=одной ипостаси.

Здесь уместно привести выдержку из сочинения малоизвестного и малоизученного православного полемиста VI в. Ираклиана Халкидонского, сохранившуюся также в «Учении отцов» [24]. Вся глава флорилегия, в которую включена эта выдержка, называется так: «Против утверждающих, что всякое число является обнаружением индивидуальных вещей (ἰδιοσυστάτων πραγμάτων) и что первое деление есть двоица, следующая за единицей, а также говорящих, что там, где наличествует число два, нет места единству».

В заглавии хорошо чувствуется главная мысль арифмологической аргументации монофиситов: православное учение о двух природах во Христе несовместимо с постулируемым христологическим единством по ипостаси. Сам же фрагмент Ираклиана называется так: «О том, что число совсем не разделяет, как это утверждают некоторые». Далее автор говорит: «должно знать, что если что-нибудь обладает индивидуальным существованием, то оно, конечно, является единым по числу, но совсем не обязательно, чтобы все единое по числу было бы индивидуальным». Приводится пример вещей «сложных», где составляющие части сами не обладают «собственным устройством», но являют свое существование в сочетании. Так, «одушевленное», «чувственное», «разумное» и «смертное» обнаруживают собственное существование в целом, т. е. в человеке, но мы не зрим их существующими отдельно. Аналогично обстоит дело, согласно Ираклиану, и с куском руды, который, представляя единую массу, содержит в себе различные по цвету и по твердости части. Выдержка из Ираклиана на этом обрывается, но суть рассуждений достаточно ясна. В отличие от Иоанна Филопона им проводится идея числа как принципа единства. Чуть ниже в том же флорилегии [25] приводится и выдержка из сочинения «О сектах», приписываемого Леонтию Византийскому, но принадлежащего неизвестному автору (по имени Феодор) конца VI—начала VII в.[26] Здесь говорится: «. . .когда мы высказываемся о двух во Христе, то не подразумеваем, что он два по числу, ибо [Христос] — один по числу, но два по виду (τῷ εἴδει), т. е. по природе». Данная фраза представляет четко сформулированный антитезис положению Иоанна Филопона. Думается, что приведенные выдержки вполне достаточно иллюстрируют взаимозависимость философской и богословской проблематики в византийской культуре VI в. Поэтому наличие такой взаимозависимости у Иоанна Филопона представляет лишь частный пример общей тенденции этой эпохи.

ВТОРОЙ ФРАГМЕНТ (273.16—281.17)

Из трех фрагментов в «Учении отцов» эта выдержка наиболее обширная. Здесь появляется фигура «Посредника» (или «Третейского судьи»), который выступает как бы адвокатом православной стороны. Поэтому изложение принимает форму диалога, отражающего столкновение мировоззрений. Исходной точкой этого диалога служит установление единого и нормативного «церковного учения» о «природе», «лице» и «ипостаси». Суть его, согласно Иоанну Филопону, заключается в том, что первое понятие обозначает «общую идею бытия тех [существ], которые сопричастствуют одной и той же сущности». Примером тому может служить определение человека как «разумного и смертного живого существа, могущего вместить ум и знание» — в этом ни один человек не отличается от другого. «Церковное учение» предполагает тождество «сущности» и «природы». «Ипостась» же есть «индивидуальное существование каждой природы» или своего рода «очертание» (περιγραφή) ее, образующееся из некоторых специфических свойств, благодаря которым отличаются друг от друга индивидуумы одной и той же природы. «Ипостаси» тождественны «лицам» и суть то, что у перипатетиков принято называть «индивидуумами (ἄτομα). Далее у Иоанна Филопона следует пример типичного «разделения», обычного в античной философской традиции: род живых существ подразделяется на «разумное» и «неразумное»; первое опять подразделяется на «ангела», «человека» и «демона». Эти, в свою очередь, снова подразделяются: «человек» — на «Петра» и «Павла», «ангел» — «Михаила» и «Гавриила». Но здесь завершается разделение, ибо дальнейшее членение ведет к уничтожению природы «индивидуумов»: в частности, разделение человека на душу и тело влечет его гибель. В этих индивидуумах обретают свое существование «роды и виды», ибо последние не существуют вне или отдельно от первых.

Таково «церковное учение» по представлению Иоанна Филопона, которое должно служить основой всей дальнейшей дискуссии. На первый взгляд оно действительно представляется «общецерковным» и нормативным. Это касается в первую очередь постулируемого тождества «природы», и «сущности», «ипостаси» и «лица». Однако, если сравнить дефиниции Иоанна Филопона с аналогичными определениями у православных авторов, примерно современных ему, то можно заметить определенные различия. Остановимся на одном из них: содержании понятия «сущность» (=«природа»). В сочинении, известном под названием «Panoplia Dogmatica», написанном, вероятно, во второй половине VI в. и принадлежащем некоему Памфилию [27], «сущность», определяемая «согласно учению отцов», есть «все, что существует само по себе и не имеет бытия в другом [28]. Признавая в целом тождество «сущности» и «природы», Памфилий проводит между ними и ряд дистинкций; в частности, он замечает, что в несобственном смысле слова (καταχρηστικῶς) «природа» может соотноситься с «не-

существующими» (ἀνυπόστατα), тогда как «сущность» — только с «существующими» (ἐνυπόστατα) [29]. В «Философских главах» Анастасия I Антиохийского, также относящихся ко второй половине VI в., встречается несколько определений «сущности». Одно из них гласит: «сущность есть общая природа сущих, согласно которой и индивидуумы, и виды являются общниками друг другу, возводимые к тому же самому определению сущности». Второе: «сущность есть вещь существующая и самосуществующая (πρᾶγμα ὑφεστός, αὐθυπόστατον)». Что же касается «природы», то она есть «действительность или осуществленность (τὸ ἐνούσιον) вещей». Согласно мнению одних, «природа есть становление приходящих в бытие, а согласно мнению других, она есть Промысел Божий относительно [всего] ставшего, определяющий и [их] бытие, и образ [этого] бытия (τὸ πῶς εἶναι)» [30]. Позднее (VII в.) Анастасий Синаит в своем «Путеводителе», определяя понятие «природа», противопоставляет единодушное мнение церкви (τό φρόνημα τῆς ἐκκλησίας) многообразным точкам зрения на сей счет Аристотеля и других эллинских философов. По его словам, «природа есть истинное существование вещи», или «все истинно существующее» [31]. Наконец, Иоанн Дамаскин, подводя итоги предшествующему развитию патристической логики в своей «Диалектике», делает акцент в определении «сущности» на моменте ее «самосуществования» (πρᾶγμα αὐθύπαρκτον), самодостаточности ее бытия, а в понятии «природы» делает упор на определении ее в качестве «начала движения и покоя каждого из сущих» [32].

Во всех приведенных дефинициях «сущности» и «природы» у ортодоксальных авторов (число коих можно значительно приумножить) привлекает внимание постоянное подчеркивание субстанциальной реальности того, что обозначают эти понятия. Если для Иоанна Филопона «природа» есть «общая идея (λόγος) бытия», то для христианских мыслителей православного толка она (тождественная «сущности») есть в первую очередь само *бытие*. Подобное расхождение очень важно для понимания идейных расхождений между православными и монофиситами. Исходная точка диалога, которая, по мнению Иоанна, Филопона, должна слу́жить общей основой, не представляется таковой. Разворачивая цепь дальнейших рассуждений, Иоанн Филопон устами «Посредника» заявляет, что после того, как «учение истины было представлено посредством истины», стали вводиться собственные мнения, противоречащие «церковной норме». Но здесь он поступает чересчур поспешно, выдавая свои «собственные мнения» за «общецерковные». Впрочем, воображаемый оппонент Иоанна Филопона не замечает, как и следовало ожидать, такого подлога. Тем не менее развитие диалога все более обнаруживает принципиальную несовместимость позиций двух сторон.

В центре дискуссии вновь оказывается проблема взаимоотношения «общей» и «частной» природ, затронутая в первом фрагменте. Точка зрения Иоанна Филопона заключается в следующем: «общая природа», оказавшись в каждом из индивидуумов, стано-

вится «собственной» (или «частной» — ἰδία) природой его. «Ведь разумное и смертное живое существо во мне не является общим никому другому». Например, когда страдает какой-либо человек, то другие люди не обязательно причастны страданию; если умирает Павел, то это не влечет смерти других людей, а рождение Петра не означает еще рождения будущих поколений людей. Согласно Иоанну Филопону, о каждой природе следует говорить не в одном, а в двух смыслах. По одному способу рассмотрения, она есть общая идея, постигаемая сама в себе и не оказавшаяся еще в индивидууме; по второму способу рассмотрения, она оказывается в индивидууме и обретает там «частичное существование». Здесь возникает вопрос: как совместить данное высказывание Иоанна Филопона с тезисом, что общая идея природы существует ὁλόκληρος в каждом индивидууме, а не ἀπο μέρους (см. первый фрагмент). Думается, что это противоречие можно рассмотреть на примере, постоянно фигурирующем у. Иоанна Филопона: идея человеческой природы в каждом человеке нераздельна («разумное» здесь не отделяется от «смертного»), т. е. она присутствует «целиком». Однако, реализуясь во множестве индивидуумов, она становится «множественной» (число, как принцип разделения). Иначе говоря, Иоанн Филопон проводит разграничение между «сущностью» как *идеей* и «сущностью» как *существованием*. Именно подобная дихотомия, как указывалось выше, была чужда православным авторам. Правда, оппонент Иоанна Филопона в лице «Посредника» не акцентирует на этом внимание. Он говорит, что не «природа» воспринимает «частичное существование», ибо, оказавшись в индивидууме, присоединив специфичные свойства и став «очертанием единого» (τοῦενος χαραχτήρ), она становится ипостасью. Ведь сущность целиком существует в индивидууме и поэтому называется сущностью и природой; но при этом она существует вместе со свойствами, благодаря которым индивидуум и отличается от прочих индивидуумов.

Данная мысль «Посредника» служит Иоанну Филопону своеобразным мостом, который позволяет перейти к собственно богословской проблематике: вопросу о соотношении понятий «сущность» («природа») и «ипостась» в сфере тринитарного учения и христологии, причем обе эти сферы им тесно увязываются друг с другом. И он, и его воображаемый оппонент в своей аргументации стремятся опираться на патристическую традицию, особенно на каппадокийских отцов и Псевдо-Дионисия Ареопагита («богомудрого Дионисия»). Не останавливаясь на всех деталях аргументации, суммировать позицию Иоанна Филопона можно следующим образом. Каждая ипостась Троицы отличается от другой некоей «особенностью», или своим «специфичным свойством», которую даже в мысли нельзя отделить от общей «идеи божественной сущности (природы)», ибо она становится «собственной» природой ипостаси. Поэтому воплощается не «общая природа Божества», но эта природа «усваивается ипостасью Логоса»; отсюда и вытекает исповедание «единой воплощенной природы Бога Слова».

С другой стороны, Логос воспринял при воплощении не «общую идею человеческой природы», а конкретно-индивидуального человека, или «частичное существование». Поэтому «можно было бы сказать, что в этом своем значении природа и ипостась почти тождественны, только понятие ипостаси содержит наряду с общей природой осмысляемые в ней и присоединяемые к ней свойства каждого индивидуума, благодаря которым эти индивидуумы различаются один от другого». Иоанн Филопон еще раз подчеркивает, что нельзя путать «общую идею природы» с природой «индивидуальной».

Далее он переходит к соотношению понятий «ипостась» и «лицо», указывая, что они часто имеют один и тот же смысл, подобно тому, как для обозначения одного и того же меча употребляются два разных наименования (ξίφος, μάχαιρα). Здесь Иоанн Филопон отталкивается от концепции «лица» у Нестория как некоей «связи» (σχέσις). Суть этой концепции заключается в том, что в понятии «лица» акцентируется момент связи двух субъектов: так, например, этот момент выступает наружу, когда мы говорим, что такой-то представляет «лицо» такого-то, или наместник действует от «лица» царя. В своей христологической аппликации данная концепция означает, что «от Марии [был рожден] простой человек, вместивший в себя целокупность божественного сияния и тем отличающийся от других богоносных мужей, в каждом из которых это сияние было лишь частичным». Несториане «дерзко утверждают, будто во Христе — одно лицо, называя лицом связь Бога Слова с человеком, рожденным от Марии, поскольку этот человек, действуя от лица Бога Слова, и совершил все божественное домостроительство [спасения]. Вследствие чего, оскорбления, нанесенные человеку [Иисусу], должны переноситься и на Бога, подобно тому, как почести или оскорбления подданных в отношении наместника переносятся и на царя». Согласно несторианам, имя «Христос» подлинно обнаруживает эту связь и Христа следует считать единым, ибо едина связь сопричаствующих ей и она даже более важна, чем эти сопричаствующие субъекты. Такова несторианская концепция «лица» в изложении Иоанна Филопона. Не останавливаясь на весьма сложной теории «просопического единения» двух природ во Христе у Нестория, вызвавшей множество разнотолкований среди современных исследователей, отметим только, что основной мыслью Нестория была идея «взаимообщения лиц», согласно которой божественная природа использует «зрак раба», а человеческая природа использует «зрак Божий» [33] (при учете различия «природного лица» и «лица единения»). В этой идее, несмотря на многочисленные оговорки, на первый план выдвигается мысль о «нравственном единстве» двух субъектов [34], т. е. как раз та «связь», о которой говорит Иоанн Филопон.

Последний отталкивается не только от несторианской, но и от православной концепции христологического единения, хотя сам, как будет видно из нижеследующего, стремится отождествить обе концепции. Православная точка зрения (естественно, в изложе-

нии Иоанна Филопона) заключается в следующем: во-первых, принцип индивидуализации (τὸ ἰδίαζον) соотносится не с сущностью, но с ипостасью. Во-вторых, утверждается, что «человечество Господа» не существовало до единения с божественной природой. Поэтому ипостась Логоса становится общей ипостасью двух природ, «воипостазировав» (ὑποστήσασαν) человеческую природу вместе со свойствами, отграничивающими ее от «остальных единовидных [существ]». Благодаря этому «неипостасная природа» предохраняется от того, чтобы «быть небытием», ибо она как бы «приписана» ипостаси Логоса. В данном православном тезисе, сформулированном Иоанном Филопоном, отражается учение о «воипостасном», которое представлено у авторов «Леонтьевского корпуса» (Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского), хотя они и понимали его не совсем одинаково [35]. Истоки данного учения иногда возводят к неоплатонизму [36], хотя подобная редукция вряд ли имеет под собой серьезные основания. Термин ἐνυπόστατον у указанных авторов есть нечто среднее между «ипостасью» и «неипостасным»; он обозначает соотношение «природы» и «ипостаси», определяя модус существования первой во второй [37]. Применительно к христологии это означает, что «воипостасным» является человеческая природа Христа, «которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде» [38]. Развивая учение о «воипостасном» авторы «Леонтьевского корпуса» разрушали традиционное для античной философии соотношение «сущности» и «акциденции», ибо «воипостасную» человеческую природу (т. е. сущность) они трактовали как «акциденцию», признавая в то же время, что она не является таковой. С точки зрения античной философии, это означало своего рода «низвержение с трона» сущности [39]. Подобное учение было неприемлемо и для Иоанна Филопона, мировоззрение которого уходило своими корнями в античную философскую традицию.

Поэтому он стремится поставить своего оппонента перед логическим противоречием посредством следующего рассуждения: если человечество Христа ни одной минуты не существовало вне единения с Логосом, то оно не является неипостасным, поскольку обладает индивидуальным существованием, отличающимся от общей природы прочих людей. Отсюда вытекает, что как в отношении божества Христа исповедуется природа и ипостась этого божества, так и в отношении человечества Христа следует исповедовать и природу, и собственную ипостась этого человечества, дабы не возникало необходимости называть человеческую природу неипостасной. Основная задача Иоанна Филопона, делающего подобный диалектический ход, состоит в том, чтобы заставить своего оппонента признать вывод, будто констатирование двух природ влечет с логической необходимостью и признание двух ипостасей. Иначе говоря, он старается доказать, что православная христологическая формула «две природы — одна ипостась»

заключает в себе внутреннее противоречие и по сути ничем не отличается от позиций несториан («две природы — две ипостаси»). Свою аргументацию Иоанн Филопон подробно разворачивает в заключительном фрагменте, к которому и следует обратиться.

ТРЕТИЙ ФРАГМЕНТ (281.18—283.16)

В этом фрагменте исходной точкой Иоанну Филопону служит тезис, что единая природа, порождающая множество ипостасей, бывает во всех них видимой. Однако «двум природам, сохраняющим двоицу по числу, невозможно образовать одну ипостась» (например, не может быть единой ипостаси камня и дерева или быка и лошади). При наличии двух природ необходимо и наличие по крайней мере двух ипостасей, в которых эти природы обретают свое существование. Поэтому утверждающие, что «вследствие единения возникла не только одна ипостась, но и одна природа, представляются созвучными самим себе и истине, а говорящие, что ипостась одна, а природ — две, противоречат и самим себе и истине». Далее Иоанном Филопоном формулируется тезис: понятия «природа» и «ипостась» обозначают одно и то же, различаясь только своими наименованиями. А если каждое из этих понятий обозначает иное и «в качестве причины существования единой ипостаси Христа приводится то, что ипостась (или лицо) человека не существовала до единения с Логосом, тогда, поскольку человеческая природа также не существовала до этого единения, не может быть речи о наличии двух природ во Христе. Однако если частичная природа, соединившаяся с Логосом, предсуществовала, то необходимо, чтобы предсуществовала и ее ипостась, так они не могут существовать друг без друга». При условии, что и ипостась, и лицо, соединившиеся с Логосом, не предсуществовали до единения, утверждение о единой ипостаси Христа влечет и утверждение о единой природе Его. «Ибо то, что не различается во время соединения, не будет различаться и после этого [соединения]».

В данном фрагменте Иоанн Филопон, суммировав все предыдущие высказывания, достаточно четко и ясно изложил свою позицию. Что касается главного спорного вопроса, в котором мнения православных, монофиситов и несториан резко расходились, — вопроса о соединении божественного и человеческого начал во Христе, то эту позицию Иоанна Филопона можно, видимо, резюмировать так: «частичная божественная природа», усвоенная ипостасью Логоса и практически тождественная ей, восприняла также «частичную человеческую природу» (конкретного человека Иисуса). Но, поскольку последняя не существовала ни единого мгновения до единения с Логосом, то она практически не существовала, ибо сразу же «сраствориласъ» с божественной природой. Естественно, что фрагментарность изложения не позволяет во всех

деталях восстановить ход аргументации Иоанна Филопона. Тем не менее, создается впечатление, что он стал «жертвой» собственной логики. На деле выходит, что им сводится на нет *реальное* различие человеческого и божественного начал во Христе. Если таковое и существовало, то в плане чисто абстрактном, «мыслительном». Но даже и на «мыслительном» уровне трудно провести подобное различие, так как категориальный аппарат, позволяющий сделать это, отсутствовал. Ведь существовала «единая воплощенная природа Бога Слова»; данную знаменитую формулу Кирилла Александрийского (унаследованную им из «аполлинаристских подлогов») православные богословы — современники Иоанна Филопона часто трактовали в том плане, что слово «воплощенная» является указанием на человеческую природу Христа [40]. Но такая трактовка была совершенно неприемлема для Иоанна Филопона, ибо человеческое начало Христа не подходило ни под категорию «общей природы» («общей идеи сущности»), ни под категорию «частичной природы» («ипостаси», или «лица»). Категория «воипостасное» им также не признавалась. Поэтому человеческое начало полностью растворялось в божестве Христа, т. е. в Логосе, и не обладало никакой автономией. Вследствие этого Иоанн Филопон предстает, судя по фрагментам «Посредника», «монофиситом» в полном смысле этого слова. В своих христологических тезисах он более радикален, чем Север Антиохийский. Иначе говоря, он идет далее «номинального монофиситства», сближаясь с монофиситством «реальным» (евтихианского толка) [41].

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Рассмотренные фрагменты Иоанна Филопона позволяют констатировать у него тесную взаимосвязь философской и богословской проблематики. Само построение цепи логической аргументации изобличает в нем мыслителя, прошедшего хорошую школу античной философии и воспитанного в традициях ее. На примере Иоанна Филопона можно проиллюстрировать прямую преемственность ранневизантийской и античной философии в аспекте *форм мышления*. Сложнее обстоит дело, если обратиться к *содержанию мышления*. Во-первых, проблемы, которые решал Иоанн Филопон и современные ему христианские мыслители, явно выходили за границы проблематики античной философии. Во-вторых, сам подход к этим проблемам был иным. Исходной точкой этого подхода была определенная сумма «фактов Откровения», данная в непосредственном духовном опыте и закрепленная в церковной традиции. Именно такая совершенно новая, по сравнению с античной культурой, исходная точка философствования, позволила христианским мыслителям критически подойти к кругу проблем греческой философии, поставить новые вопросы в онтологии, гносеологии, этике и логике [42]. Происходит как бы активное «взламывание» всей структуры античной философии; ряд элементов

этой структуры сохраняется, но они включаются уже в новую систему и выполняют совсем иные функции. Кроме того, заимствованные из арсенала античной философии понятия и образы воспринимают новое содержание [43], причем происходит тщательный отбор из «материала» эллинской культуры (например, платонизма) и принимается только то, что́ соответствует субстанциальной сущности христианства, а то, что́ противоречит ей, отвергается в качестве «ереси» [44].

В контекст данной переходной эпохи органично вписывается и мировоззрение Иоанна Филопона. Фрагменты его «Посредника» показывают, сколь серьезную трансформацию претерпела такая область философского творчества, как логика. Центр ее перемещается в сферу богословия и основные усилия логической и диалектической мысли направляются на создание адекватного понятийного аппарата для тринитарного учения и христологии. Процесс этого перемещения активно начался в IV в., несколько ослабел в V в. и достиг своей кульминации в VI и VII вв.[45] Нормативной для ортодоксального богословия становится система соотношения терминов «сущность», «природа», «ипостась» и «лицо», выработанная кружком каппадокийцев. К ней как к общепризнанному «церковному учению» и апеллирует Иоанн Филопон. В этом стремлении опираться на традицию церкви он являет себя в качестве христианского богослова. Однако данная традиция претерпевает серьезное изменение и искажается, преломившись сквозь призму его мышления, воспитанного на традициях античной философии. Подобное преломление особенно сильно чувствуется в его разделении «сущности» на «общую идею» и «частичную сущность», где трудно не увидеть характерного для Аристотеля разделения на «первую» и «вторую» сущность. В этом, как и в постоянно проводимой им мысли, что «общее» не субстанциально, Иоанн Филопон под влиянием перипатетизма отступает от того «церковного канона», который он формально признает. Такое чрезмерное внедрение аристотелевских парадигм мышления в терминологическую систему христианского богословия приводившее скорее к разрушению, чем к внутреннему развитию ее, и представляется одной из главных причин отпадения Иоанна Филопона в ересь «тритеизма». Данное чрезмерное внедрение античного стиля мышления вызвало отпор не только в лагере православия, но и в лагере «номинального монофиситства.

Г. Подскальский замечает, что Иоанн Филопон в «Посреднике» ставит ту же цель, которую Иероним Стридонский констатирует у Оригена — доказать, что «все учения нашей религии подтверждаются Платоном, Аристотелем, Нумением и Корнутом» [46]. Подобная установка привела Иоанна Филопона к тому, что в разбираемом произведении он подчинил христологию и триадологию «своей аристотелевской модели» [47]. Теория познания Иоанна Филопона, отраженная в комментарии к трактату Аристотеля «О душе», обнажает и еще один существенный пласт его мироощущения. Философская рефлексия, согласно этой теории, есть прямое

и непосредственное восприятие умопостигаемого мира. Раскрытие этого восприятия есть чисто внутренний процесс, который происходит в сокрытых глубинах сознания — сокровищнице «философской мудрости» и представляет собой путь к «истинному Я» человека. Этот путь закрыт для большинства людей, не способных к «прямому созерцанию» умопостигаемого, и доступен лишь для немногих, ибо он требует не только «морального приуготовления» (освобождения от всех «иррациональных движений» души), но и интеллектуального навыка в дискурсивном мышлении [48]. Подобный элитаризм мироощущения Иоанна Филопона сближает его с миром античной философии и отдаляет от стержневой интуиции христианского миросозерцания. Поэтому создается впечатление, что для него христианство скорее и в первую очередь есть «*учение* по Христу», чем «*жизнь* во Христе»; оно — очередная «интеллектуальная игра», разыгрываемая на мировой сцене и подчиняющаяся тем же правилам и законам, что и предшествующие «игры». Здесь Иоанн Филопон опять же тесно смыкается со своим современником Боэцием, у которого, как можно предположить, христианство «не спустилось» ниже уровня сознания и не затронуло глубинных слоев личности [49], как то произошло ранее с Августином и даже с Оригеном. Подобно Боэцию, Иоанн Филопон был «теоретизирующим христианским мыслителем», но не стал в собственном смысле слова «христианином». Даже в своих богословских сочинениях он остался «по преимуществу философом» [50], продолжая развивать в рамках христианства традицию «эллинской мудрости». Поэтому не случайно его произведение «Посредник» по структуре своей схоже с жанром философских исследований (ζητήματα). Библия в нем практически не используется, а апории и силлогизмы играют ведущую роль [51].

В целом же фрагменты этого сочинения позволяют понять некоторые аспекты того сложного процесса перехода от античной философии к средневековой, о которой уже говорилось, а также неоднозначную динамику соотношения «богословия» и «философии» в ранневизантийской культуре.

[1] См.: *Сидоров А. И.* Некоторые проблемы ранневизантийской философии. По поводу главы С. С. Аверинцева «Эволюция философской мысли» в книге «Культура Византии: IV—первая половина VII в.» (М., 1984. С. 42—77) // Древнейшие государства на территории СССР: Материалы и исслед. 1985. М., 1986. С. 211—214.

[2] *Употребляя широкое понятие «античная философская традиция» (или: «античная философия»)*, я отдаю себе отчет в том, что данное понятие включает в себя ряд неоднородных величин и элементов, т. е. оно предполагает наличие множества философских направлений и школ, часто полемизирующих друг с другом. Вместе с тем подобное употребление, на мой взгляд, вполне возможно и необходимо по двум основным причинам. Во-первых, в позднеантичную эпоху наметилась тенденция к синтезу раличных философских направлений (например, тенденция к сближению аристотелизма и платонизма у многих неоплатоников). Во-вторых, *античная философская традиция по своему сущностному* содержанию, несомненно, противостояла как некая целостность христианской патристической философии.

[3] *Chadwick H.* Boethius: The consolation of music, logic, theology and philosophy. Oxford, 1981. P. XI.

[4] *Johannes Philoponos*. Grammatikos von Alexandrien (6 Jh. n. Chr.). Christliche Naturwissenschaft im Ausklang der Antike, Vorläufer der modernen Physik, Wissenschaft und Bibel / Ausgew. Schriften übersetzt, eingel. und komment. von W. Böhm. München etc., 1967. S. 11.
[5] *Saffrey H. D.* Le chretien Jean Philopon et la survivance de l'ecole d'Alexandrie au VI[e] siecle / Rev. etudes grecques. 1954. T. 67. P. 396—410.
[6] *Corbiere Ch.* Le christianisme et la fin de la philosophie antique: Essai sur la polemique du neoplatonisme avec le christianisme. P., 1921. P. 246—249.
[7] *Рожанский И. Д.* На рубеже двух эпох: (Иоанн Филопон в споре с аристотелевской концепцией космоса) // Вопр. истории естествознания и техники. 1983. № 3. С. 30.
[8] Там же. С. 42.
[9] *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 391.
[10] The Cambridge history of Later Greek and Early Medieval philosophy. Cambridge, 1967. P. 481.
[11] *Tatakis B.* La philosophie byzantine. P., 1949. P. 47.
[12] *Blumenthal H.* John Philoponus and Stephanus of Alexandria: Two neoplatonic christian commentatoros on Aristotle? // Neoplatonism and christian Thought / Ed. D. J. O'Meara. N. Y., 1982. P. 54—63.
[13] *Hermann Th.* Johannes Philoponus als Monophysit // Ztschr. neutestament. Wiss. 1930. Bd. 29. S. 209—264.
[14] *Martin H.* Jean Philopon et la controverse tritheite du VI[e] siecle // Stud. Patristica. 1962. Vol. 5, pt 3. P. 519—525.
[15] Очерк истории и учения тритеизма представлен в следующих работах: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. С. 351—356; *Дьяконов А.* Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908. С. 125—142; *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalum ab ecclesia catholica dissidentum. P., 1935. T. 5. P. 450—453; *Maspero J.* Histoire des patriarches d' Alexandrie depuis la mort de l'empereur Anastase jusqu' a la reconciliation des eglises jacobites (518—616). P., 1923. P. 194—211; Peter of Callinicum: Anti-Tritheist Dossier / Ed. R. G. Ebied et al. Leuven, 1981. P. 20—33; *Van Roey A.* La controverse tritheite depuis la condamnation de Conon et Eugene jusqu' a la conversion de l'eveque Elie // Von Kanaan bis Kerala: Festschrift für J. P. M. Van der Pleg. Neukirchen-Yluyn. 1982. S. 487—497; *Van Roey A.* Un traite cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Reserrection // Antidoron: Hommage a Maurits Geerard pour celebrer l'achevement de la Glavis Patrum Graecorum. Wetteren, 1984. P. 123—139.
[16] *Lebon J.* Le monophysisme severien. Louvain, 1909. P. 249.
[17] *Maspero J.* Op. cit. P. 207.
[18] *Болотов В. В.* Указ. соч. С. 352—354.
[19] *Дьяконов А.* Указ. соч. С. 122—123.
[20] *Photius.* Bibliotheque / Ed. R. Henry. P., 1967. T. 5. P. 39.
[21] *Richard M.* Le Traite de Georges Hieromoine sur les heresies // Rev. etudes byzantines. 1970. T. 28. P. 266.
[22] *Van Roey A.* Les fragments tritheites de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1980. T. 11. P. 135—163.
[23] Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi // Hrsg. F. Diekamp. Münster, 1907. S. 272—283.
[24] Ibid. S. 216—217.
[25] Ibid. S. 217.
[26] *Speigl J.* Der Autor der Schrift De Sectis über die Konzilien und die Religionspolitik Justinians // Annu. Hist. Conciliorum. 1970. Bd. 2. S. 207—208.
[27] *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 225—230; *Richard M.* Pamphile de Jerusalem // Museon. 1977. T. 90. P. 277—280; *Idem.* Opera Minora. Turnhout, 1976. T. 2, N 58. P. 27—52.
[28] *Mai A.* Nova Patrum Bibliotheca. Roma, 1844. T. 2. P. 601.
[29] Ibid. P. 604—605.
[30] *Uthemann K. H.* Die «Philosophischen Kapitel» des Anastasius I. von Antiochien (559—598) // Orientalia Christiana Periodica. 1980. Vol. 46. P. 348—350.

[31] Pg 89. Col. 56.
[32] Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. P. B. Kotter. B. I. B., 1969. S. 106—107.
[33] *Loofs F.* Nestorius and his place in the history of Christian doctrine. Cambridge, 1914. P. 81—83.
[34] *Juige M.* Nestorius et la controverse nestorienne. P., 1912. P. 103—107.
[35] *Reindl H.* Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz. München, 1953. S. 53—55.
[36] *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz: Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Paderborn, 1908. S. 148—159.
[37] *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. 22.
[38] *Соколов В.* Леонтий Византийский: Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916. С. 317.
[39] *Stickelberger H.* Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz: Die Veränderung eines philosophischen Denkmodells durch die Christologie // Theol. Ztschr. 1980. Bd. 36. S. 160.
[40] См., напр.: Евлогий Александрийский: *Helmer S.* Op. cit. S. 239.
[41] О различии этих двух форм монофиситства см.: *Jugie M.* Theologia dogmatica christianorum orientalium. P. 399—449.
[42] *Apostolopoulou G.* Die Dialektik bei Klemens von Alexandria: Ein Beitrag zur Geschichte der philosophische Methode. Frankfurt a. M., 1977. S. 7—8.
[43] *Scheffczyk L.* Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernen Problemaspekt // München. Theol. Ztschr. 1982. Bd. 33. S. 200.
[44] *Dörrie H.* Die andere Theologie: Wie stellten die frühchristliche Theologen des 2.—4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (dem Platonismus) dar? // Theol. und Philos. 1981. Bd. 56. S. 38—46.
[45] См. мою статью: Иоанн Грамматик Кесарийский: (К характеристике византийской философии в VI в.) // ВВ. 1988. Т. 49. С. 81—99.
[46] *Podskalsky G.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 71.
[47] *Van Esbroeck M.* La date et l'auteur du De Sectis attribue a Leonce de Byzance // After Chalcedon: Studies in theology and church history offered to professor Albert Van Roey for his seventieth birthday. Leuven, 1985. P. 421.
[48] *Verbeke G.* Levels of human thinking in Philoponus // After Chalcedon. P. 470.
[49] См. вступительную статью В. И. Уколовой в кн.: Средневековье в свидетельствах современников. М., 1984. С. 4—21.
[50] *Van Roey A.* Fragments antiariens de Jean Philopon // Orientalia Lovaniensia Periodica. 1979. T. 10. P. 237.
[51] *Podskalsky G.* Op. cit. S. 102.

РУССКИЙ АЗБУКОВНИК: ГЕНЕЗИС, СТРУКТУРА, СОДЕРЖАНИЕ

Громов М. Н.

Мудраго человека свойство есть отменять мнение.
Из Азбуковника (V, л. 127)

Важнейшим условием выработки объективных знаний о древнерусской мысли, без апологического ее восхваления и нигилистического отрицания, является непосредственная работа с первоисточниками, тщательный их текстологический анализ, расшифровка сложной семантики содержащихся в них терминов, идей, образов, концепций. Только на основе такой надежной источнико-