

## ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ И ТРОИЦЕ\*<sup>1</sup>

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 люди<sup>2</sup>.

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 всякого 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)<sup>3</sup>.

\* Пер. с греч. Тимура Щукина. Комментарии Тимура Щукина и Олега Ноговицина. От переводчика: Выражаю признательность С. Б. Акишину, который самым активным образом помогал мне в подготовке перевода.

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

2 Этот тезис нужно рассматривать вкуче 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: Jo. Philop. *De Intell.* 23.53–24.58, ed. Hayduck 1897).

3 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» (Jo. Philop. *Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.59–65; Kotter 1981, 52; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 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

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, составленно-го из двух ипостасей<sup>4</sup>. В силу этого следует говорить, что Христос воспринял человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной] ипостаси<sup>5</sup>, а не ипостасью, поскольку ипостась возникла не прежде Него<sup>6</sup>.

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 индивидуаль-но<sup>7</sup>. Вообще, если Петром зовут конкретного человека, необходимо говорить:

---

возникновения частной природы, целиком отличной от общей, понятой как ее экземпляр, получивший статус действительного бытия в ипостаси.

- 4 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.
- 5 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» (*Ammon. In Porph. Isag.* 29.10, ed. Busse 1891) и «часть подлежащего» (*Ammon. In Cat.* 46.27, ed. Busse 1895).
- 6 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», имеющей 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»: *Jo. Philor. Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: *Jo. Dam. De haeresibus* 83.179–195; *Kotter* 1981, 55; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 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?» (*Leont. V. Solutio*; PG 86b, 1933C5–6).
- 7 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 ἀριθμῷ). — *Православный*: ...вопрос не в том, созерцаем

«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).

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 Павле<sup>8</sup>. 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» (ἀλλῶς 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 нелепо<sup>9</sup>.

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 ипостаси<sup>10</sup>.

---

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» (Leont. B. *Solutio*; PG 86b, 1916D–1917A).

8 Аргумент повторяется в п. 12 (см. вступительную статью).

9 Здесь аноним, вполне возможно, критикует не только монофизитов, но и не вполне корректных в своей аргументации антимонофизитов. 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. вступительную 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 доказательством реальности частных природ в отдельных ипостасях, им соответствующих. Аргумент повторяется в п. 12 (см. вступительную статью и сноску 14).

10 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] постига-

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 φύωης) бесконечное число определений, как то: благой, человеколюбивый, благоутробный, справедливый, крепкий. А ипостасных особенностей ограниченное число: Отец — нерожденный, Сын — рожденный, Святой Дух — исходящий<sup>11</sup>.

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, 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 Бога<sup>12</sup>. 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

---

ется в богословии безотносительном и превышающем нас, [в качестве] же [второго] — в [богословии] относительном и соответствующем нам» (Phot. *Bibl. Cod.* 230, 280a.26–30, ed. Henry 1967; рус. пер. Г. И. Беневича: Фотий 2009, 94).

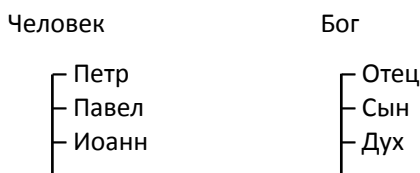
11 Можно предположить, что аноним трактует подобное обогащение общей природы и «обеднение» ипостаси на божественном уровне как преимущество отношений внутри божественного бытия над отношениями внутри бытия тварного. Ближайший по времени формальный аналог такому учению в неоплатонизме дает Аммоний Александрийский, 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 (Ammon. *In Porph. Isag.* 87.18–26, ed. Busse 1891).

12 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 τινὰς θεοὺς), что, конечно, оппонентами Иоанна Филопона интерпретировалось как троебожие. См., напр.: Лурье 2006, 221–223.

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 природа<sup>13</sup>. С другой стороны, 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] особенностей, то есть и вне ипостасей. Ведь если нечто мыслится само по себе с ипостасями, то очевидно, что и с особенностями, которые не выступают как подлежащие. К тому же все, что невозможно помыслить без того, что является иным для него, все привходящее, не является сущностью. Божество же существует не в отношении к чему-то, а как сверхсущественная сущность (ὑπερούσιος οὐσία). 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

13 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. 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 5 и 12 параграфе аноним на том же основании констатирует, что принимающие понятие «частной природы» утверждают иноприродность всех человеческих индивидов друг другу.

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 (λοῦπὸν ἀποθνήσκοντος 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 ἀποθνήσκοντος Πέτρου, ἢ φύσις ἢ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀποθνήσκει)<sup>14</sup>. 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 (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 — 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. Тем самым вводящий частную природу, потому что Петр или Павел есть природа, говорит нелепые вещи. Ведь если природа пребывает (ἔστι) в них, то в обоих одна и та же.

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 четверицу<sup>15</sup>. 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.

14 Вероятно, автор трактата в данном месте попытался модифицировать аргумент Иоанна Филопона, высказанный в «Арbitре», 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» (Jo. Philop. Arb. 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.52–59; Kotter 1981, 52; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 143). См. вступительную статью.

15 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 причастует сущности и есть совершенный Бог, но не Сам Он есть то, что является общим, целой сущностью и божественностью, которые охватывают три ипостаси» (Sev. Ant. *C. imp. Gram.*, Or. II.17; Lebon 1938, 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. вступительную статью).

## ON THE COMMON NATURE AND THE TRINITY

*Transl. by Timur Shchukin, comment. by Timur Shchukin and Oleg Nogovitsin.*

Timur Shchukin

*Research Fellow at the Institute of the National Research University Higher School of Economics, Campus in Perm.*

**Address:** 38 Studencheskaya Ulitsa, Perm 614070, Russia.

**E-mail:** tim\_ibif@mail.ru

Oleg Nogovitsin

*PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Research Fellow at the Sociological institute of the Russian Academy of Sciences.*

**Address:** 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

**E-mail:** onogov@yandex.ru

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 1. 2016. P. 410–416.

© Timur Shchukin, transl. and comment., 2016 © Oleg Nogovitsin, comment., 2016