

ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ И ТРОИЦЕ*¹

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 люди².

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)³.

* Перевод с греческого *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 ипостасей⁴. В силу этого следует говорить, что Христос воспринял человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной] ипостаси⁵, а не ипостасью, поскольку ипостась возникла не прежде Него⁶.

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-но⁷. 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, воспринимаемая 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 Павле⁸. 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 нелепо⁹.

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 ипостаси¹⁰.

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 — исходящий¹¹.

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 Бога¹². 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. Беневица: Фотий 2009, 94).

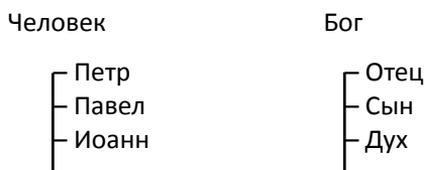
11 Можно предположить, что аноним трактует подобное обогащение общей природы и «обеднение» ипостаси на божественном уровне как преимущество отношений внутри божественного бытия над отношениями внутри бытия тварного. Ближайший по времени формальный аналог такому учению в неоплатонизме дает Аммоний Александрийский, 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., например: 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 природа¹³. 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)¹⁴. 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 четверицу¹⁵. 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. Philor. 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. 338–344.

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