ИДЕНТИЧНОСТЬ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ ПО ИОАННУ ФИЛОПОНУ: ФИЗИЧЕСКОЕ ТЕЛО В ПРОСТРАНСТВЕ И ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ТЕЛО ПО ВОСКРЕСЕНИИ

ВАСИЛИЙ ЛУРЬЕ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Национального исследовательского института «Высшая школа экономики», Пермский филиал.

Адрес: *ул. Студенческая, д. 38, 614070, г. Пермь, Россия.*

E-mail: *hieromonk@gmail.com*

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

Иоанн Филопон, монофизитство, оригенизм, пространство, антропология, воскресение, личность.

Главная причина затруднений при реконструкции учения Филопона о телесном воскресении — тотальная зависимость исследователей от кононитских источников (т. е. документов кононитов — той фракции монофизитов-тритеитов, которая разошлась с Филопоном именно по учению о воскресении). Даже халкидонит Тимофей Константинопольский зависит от кононитских источников. Между тем, конониты и не хотели, и не могли понимать тонкостей философии Филопона. Одна из таких тонкостей относится к ключевому для данного вопроса термину εἶδος (буквально, «вид»).

Конониты понимали термин Филопона εἶδος в качестве синонима термину σχῆμα («внешний вид»), тогда как на самом деле он имел другое значение (душа как отделимая ἐντελέχεια тела и т. д.). Таким образом, знаменитый гордиев узел антифилопоновского кононитского флорилегия — нижеследующая цитата из Филопона (о телесном воскресении) — должен быть разрублен посредством эмендации: вместо «И <u>не только</u> по числу они будут иными сравнительно с нынешними, но они <u>не</u> будут одинаковыми с ними по виду» этот ключевой текст необходимо восстановить до «И по числу они будут иными сравнительно с нынешними, а по виду одинаковыми с ними» («не только» и «не» следует удалить).

1. ВВЕДЕНИЕ

Христианское учение о человеке как существе, состоящем из души и тела, которые разделяются, но потом соединяются, доставило немало проблем для всех тех, кто пытался переосмыслить его в тех или иных традициях греческой философии. С одной стороны, нельзя было согласиться с мнением крайних материалистов о полном уничтожении человеческой личности после ее смерти. С другой стороны, нельзя было согласиться и с платониками, усваивавшими личностную идентичность человека исключительно душе и низводившими роль тела до, своего рода, одежды, если не прямо тюрьмы души. Несмотря на очевидную отделимость тела от души, сам факт признания его необходимости для полноты человеческой личности в богословии ставил вопрос о воскресении, который в философии оборачивался вопросом об идентичности воскресшего тела телу умершему. Известная сцена с воскрешением сухих костей в пророчестве Иезекииля (Иез. 37), а также евангельские тексты, включая чудо о воскрешении Лазаря и само воскресение Христово, говорили недвусмысленно о воскрешении тех же самых тел. Но явления воскресшего Христа, проходившего через закрытые двери и вознесшегося на небо, говорили также и о новых свойствах воскресших тел. Кроме того, новый союз души и тела после их временного разлучения в смерти должен был стать вечным и неразделимым, 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 себя (Лурье 2006, 241–248), 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 гг.)[1], основанный на конспектах его учителя Аммония. Вопрос о человеческой идентичности в нем не ставится эксплицитно, так как Аристотель не дает повода для обсуждения вопроса о воскресении. Тем не менее авторская концепция соотношения души и тела включает платоновскую идею о предсуществовании душ, а также духовного и нематериального тела, осуществляющего посредство между душой и телом земным. Вряд ли в это время Филопон отступал от платонистических стандартов, отождествлявших индивидуальность человека с его душой. Дело не меняется даже в первом собственно христианском произведении Филопона — «О вечности мира, против Прокла» (529 г.)[2], 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, принятого 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 зачатия[3]. 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 Филопона[4].

Особое значение для антропологии Филопона имеет также его трактат «О сотворении мира», построенный в форме толкования Шестоднева в прямой полемике с толкованием Феодора Мопсуестийского[5]. В этом трактате Филопон

1 Критич. изд.: Hayduck 1897.

2 Критич. изд.: Rabe 1899. Комментированный пер. на англ.: Philoponus 2004; Philoponus 2005; Philoponus 2010; Philoponus 2006.

3 О сложных отношениях между Филопоном и на словах отвергавшейся им традиции оригенизма см., в частности: Лурье 2006, 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 (345–399). По антропологии оригенизма до VI в. см., главным образом: Guillaumont 1962.

4 Относительно христианских интеллектуалов эпохи Филопона, включая самого Филопона, см.: Congourdeau 2002, 201–216. В более широком контексте, включая нехристианскую философию, см.: Congourdeau 2007.

5 Критич. изд.: Reichardt 1897. Текст этого издания с комментариями и немецким переводом: Scholten 1997.

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 консенсуса[6]. 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 существует (Лурье 2013).

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 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»[7], созданный в 552 г. для придания

6 Обзор соответствующих мнений см. в статье: MacCoull 2006, 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.

7 На греческом текст сохранился лишь фрагментарно, но дошел полностью в переводе на сирийский: Šanda 1930, 3–48 (сирийский текст), 35–88 (латинский перевод издателя);

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 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 Руй опубликовал сохранившиеся в переводе на сирийский язык фрагменты из его полемических сочинений о воскресении, написанных в конце жизни.

Эти сочинения — большая серия богословских бесед «О воскресении» и «Против послания Досифея» (Van Roey 1984, 123–139) (ничего не известно ни о поводе для этого послания, ни о личности Досифея). 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 трите-итского (кононитского) сочинения, сохранившегося в переводе на сирийский язык.

в этом издании сирийский текст и латинский перевод имеют разную пагинацию. Подробно по истории текста см.: Lang 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, Chrysos 1981, 272–283; ср. LXXII–LXXIV.

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, 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, 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 отметал подозрения, будто 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 (ум. 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 (Liberatus Carth. *Brev*. 24; PL 68, 1049A). 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.

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

Новые оригенистские споры возникли вокруг вопроса о воскресении — подобно самым ранним из известных оригенистских споров, памятником которых остается трактат св. Мефодия Олимпского «О воскресении» (рубеж III и IV в.). 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.

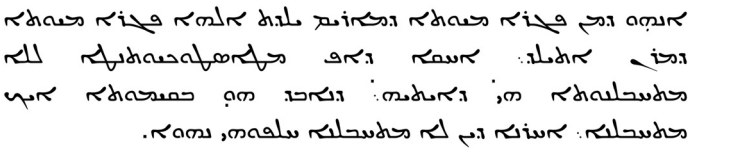
Так, в палестинском оригенизме той редакции, которая была осуждена на Константинопольском соборе 543 г. и на Пятом Вселенском соборе, имелось представление о том, что все воскресшие тела будут иметь форму шара (V анафематизм 543 г., X анафематизм 553 г.). На Пятом Вселенском соборе к этому было прибавлено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

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

В эпоху после соборов 543 и 553 г. 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 ссылался ни на одного представителя оригенистской традиции.

4. УЧЕНИЕ ФИЛОПОНА О ВОСКРЕСЕНИИ: ОБЩИЙ ОБЗОР

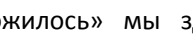
Воскресение плоти понимается Филопоном как перемена плоти. Тленная плоть меняется на нетленную:



(Van Roey 1984, 133–134)

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.

(*О воскресении*. Беседа 6)

Как «преложилось» мы здесь переводим  = μεταστοιχειωθῆναι, буквально, «перемену (составляющих) элементов»; возможно, самый буквальный перевод этого термина — «пересоставиться». Это обычный термин в патристике для описания нового состояния тел после воскресения (см., например, «Об устроении человека» св. Григория Нисского[8]).

Здесь достаточно ясно выражена мысль о замене одного тела другим, а не просто об изменении свойств прежнего тела, того, которое было до воскресения. В той же беседе Филопон более ясно объясняет, как происходила перемена тела[9]:

(Van Roey 1984, 133)

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

И там же он пишет[10]:

8 См. наш перевод, с обсуждением термина в комментариях: Григорий Нисский 2000.

9 Обе цитаты приводятся кононитским полемистом подряд.

10 Эти слова принадлежат полемисту.

ܗܘ ܕܥܕܡܐ ܕܠܐ ܐܬܚܠܦ ܦܓܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܒܬܪ ܩܝܡܬܗ ܡܢ ܡܝܬܐ ܠܒܠܝ ܫܚܝܬܐ. ܐܠܐ ܕܢܚܘܝ ܕܗܘ ܦܓܪܐ ܕܩܡ ܗܘ ܕܐܬܩܒܪ ܗܘ ܕܩܡ.

(Van Roey 1984, 133)

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

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

Таким образом, за шокирующим, на первый взгляд, отрицанием «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 нетленности:

ܐܢ ܡܢ ܢܐܡܪ ܕܦܓܪܐ ܕܡܫܝܚܐ ܩܡ ܗܘ ܒܐܦܬܐ ܠܐ ܡܗܝܡܢ ܐܢܫ ... ...ܕܟܠ ܡܗܝܡܢܘܬܐ ܕܒܢܝ ܐܢܫ ܒܛܠ ܕܐܦ ܗܘ ܕܐܬܩܒܪ ܗܘ ܕܩܡ

(Van Roey 1984, 134)

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, что он «издевается» над отцами (Phot. *Bibl*. Cod. 21; Henry 1959, 13)[11]. 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 Уикама (Wickham 1990, 205–210)[12], 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 устроении человека»)[13], 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 быть проглочено хищником; заметим, что случай, когда тело одного человека бывает проглочено другим человеком, у Григория Нисского

11 PG 103, 57BC; Henry 1959, 13.

12 Эту статью не учитывает Терезия Хайнталер в своем обзоре учения Филопона о воскресении (в том числе, и в новейшем переиздании с библиографическими дополнениями): Grillmeier, Hainthaler 2004, 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»).

13 См. наши комментарии к переводу: Григорий Нисский 2000.

не рассматривается). По этому признаку душа вновь соберет вещество своего тела в момент воскресения, а само это тело изменится, оставаясь, однако, тождественным себе материально. Такое представление о «механизме» воскресения стало преобладающим в последующей патристике, уже ко времени Иоанна Филопона. Однако Филопон на него нападает и даже откровенно над ним издевается, в стилистике «над этим нужно, скорее, смеяться, а не опровергать» (ܗܕܐ ܡܫܬܐ ܡܠܐ ܠܡܫܚܩ ܗܝܟܢܐ ܡܫܟܚ ܠܡܐ ܠܡܫܚ ܠܗ) (Van Roey 1984, 137). Фрагменты против Григория Нисского выбраны кононитским полемистом таким образом, что напрямую из текста невозможно понять, с чем же именно не согласен Филопон, но, как показал Л. Уикам, убедительная реконструкция этого аспекта полемики Филопона о воскресении становится возможна, если учесть более широкий контекст как учения Филопона, так и учения Григория Нисского о воскресении.

В лице Григория Нисского Филопон подвергал уничижительной критике своих прямых оппонентов — кононитов. Они, как сообщает о них в трактате «О принятии еретиков» Тимофей Константинопольский, как раз и считали, что воскресшие тела переменят только «вид», но останутся теми же самыми по веществу: Καὶ πάλιν ἀναμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν ὕλην λέγουσι, κρεῖττον εἶδος δεχομένην ἄφθαρτον καὶ αἰώνιον (Timotheus Const. *De rec*. *haer*. 10; PG 86/1, 61D)[14].

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 проблему в интерпретации позиции Филопона создает его отказ считать, что 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) по этой причине отказались реконструировать его учение до конца и однозначно. В частности,

14 Перевод: «И они говорят, что то же самое вещество снова сформируется, приняв лучший вид, нетленный и вечный». Ниже мы постараемся подробнее сравнить учение кононитов с учением Филопона.

Терезия Хайнталер пишет:

> Doch erhebt sich bei seiner Konzeption, die wir allerdings nur schwach erahnen können, das Problem, worin Philoponus die Identität der Auferstandenen gegeben sieht. Etwa im spekulativen Geist (νοῦς 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 sein (Grillmeier, Hainthaler 2004, 144)[15].

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 воскресении[16] неубедительной. Фундаментальная ошибка моего прежнего доказательства заключается в том, что я не учел специфики понимания Филопоном природы человека (особенно тех его мыслей, которые изложены в трактате «О сотворении мира») и поэтому вместо аутентичного учения Филопона подставил в смысловые лакуны сирийских фрагментов элементы учения Кирилла Александрийского. Сейчас я вижу, что эта процедура была необоснованной и привела к ошибочному результату реконструкции учения Филопона.

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

5. «БОЖЕСТВЕННАЯ МАТЕРИЯ» ВОСКРЕСШИХ ТЕЛ?

Лоуренс Шренк в своей реконструкции учения Филопона о воскресении (Schrenk 1990, 151–160) 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

15 В примечании к этому выводу (ibid., прим. 176) Хайнталер приводит сообщение халкидонитского ересиолога Тимофея Константинопольского о том, что конониты и «филопониане» называют друг друга «оригенистами» (Timotheus Const. *De rec. haer*. 11; PG 86/1, 64C: Ὠριγενιαστὰς 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 2001, 155.

16 То, что сейчас подлежит опровержению, было изложено в книге: Лурье 2006, 145–148.

Филопону, состоять из «вечной божественной материи» (eternal divine matter) (Schrenk 1990, 156–158, цит. на с. 158). 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 Константинопольского, где Тимофей пересказывает учение Филопона:

> τὰ σώματα τὰ αἰσθητὰ ταῦτα πάντα καὶ ὁρώμενα, κατά τε ὕλην καὶ εἶδος ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ· φθαρτά τε ταῦτα γενέσθαι, καὶ φθείρεσθαι κατά τε ὕλην καὶ εἶδος, καὶ ἀντὶ τούτων ἕτερα σώματα κρείττονα τούτων τῶν ὁρωμένων ἄφθαρτα καὶ αἰώνια ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργεῖσθαι
>
> (Timotheus Const. *De rec*. *haer*. 10; PG 86/1, 61C)
>
> все эти чувственные и видимые тела приведены Богом из небытия в бытие по материи [веществу] и образу, но они стали тленными и истлевающими как по материи [веществу], так и по виду, но вместо них другие тела, лучшие сих видимых, нетленные и вечные были созданы Богом.

В этом пассаже[17] употреблен глагол δημιουργέω («делать, мастерить» — обычное обозначение занятия ремесленника), в нехристианском неоплатонизме обозначавший творение форм из первоматерии — 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 устроению 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.)[18], все, 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

17 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» (Nicephorus Callistus Xanth. *Hist. eccl*. VIII.47; PG 147, 425A), ср.: Schrenk 1990, 157, прим. 17. Действительно, вполне возможно, что данное выражение восходит к аутентичной формулировке Филопона.

18 Реконструкция содержания трактата и перевод сохранившихся фрагментов приводятся в книге: Wildberg 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.

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 θειότερον ἡ τοῦ κόσμου μεταβολὴ γίνεται)[19]. Но тут, вслед за языческим критиком Филопона Симпликием, Шренк замечает противоречие: ведь, согласно главному тезису Филопона против вечности мира, все тварное не бывает вечным, так как «сила» (δύναμις, можно также перевести «потенция») к продолжению бытия в тварном всегда ограничена, 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 φθορὰ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τελείωσις (Simp. *In Phys*. 1178.4–5, ed. Diels 1882–1895). 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 — т. е. сделаны ремесленником, демиургом] Богом, тогда как о наших старых телах он сказал «все эти чувственные и видимые тела сотворены[20] Богом из небытия в бытие по материи». Этим дается понять, посредством привлечения аналогии с работой ремесленника, что Бог формирует наши новые тела из некоей предсуществующей материи. Может быть, решение состоит в том, что наши новые тела сформированы из вечной божественной материи[21].

19 Фрагмент 132 (из кн. VI трактата Филопона) по реконструкции Уилдберга (Wildberg 1987, 143); греч. текст цитируется Симпликием в его опровержении Филопона в рамках комментария Симпликия на «Физику» Аристотеля: Simp. *In Phys*. 1177.38–39, ed. Diels 1882–1895. Еще два фрагмента аналогичного содержания сохранились только по-сирийски из кн. VIII (объединены в издании Уилдберга как фрагмент 134 (Wildberg 1987, 148), где дан перевод с рукописи). Второй из них цитирует Шренк: «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» (Schrenk 1990, 157) (сирийский оригинал, по моим сведениям, не опубликован до сих пор).

20 Шренк посвящает специальное примечание толкованию «приведены» в смысле «сотворены» (Schrenk 1990, 157–158, прим. 18).

21 Schrenk 1990, 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

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.

Для христианского богословия тема «физики будущего», т. е. физических свойств и вообще физического устройства «нового неба и новой земли», не

---

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

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 сущностями[22] после воскресения, как должна будет сохраняться наша личная идентичность? Как будет обеспечено, что это именно *мы* окажемся теми, кто должен будет воскреснуть?»[23] 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»). 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 заключалось[24], но, во всяком

22 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.

23 Schrenk 1990, 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?»

24 Ibid.: «While in his earlier writings Philoponus had accepted the traditional Aristotelian view of prime matter, he later proposed that space is the most fundamental substrate; extension is more fundamental than “stuff”» («Хотя в своих ранних сочинениях Филопон принимал традиционное Аристотелево воззрение на первоматерию, позже он выдвинул тезис о том, что пространство является наиболее фундаментальным субстратом; протяженность более фундаментальна, чем “наполнитель”»). Тут Шренк ссылается на статью (Sedley 1987), содержание который мы более детально изложим чуть ниже. Мне остается неясным, что имеет в виду Шренк, говоря о «ранних сочинениях» Филопона, где еще не был высказан его взгляд на пространство. «Комментарий на “Физику” Аристотеля» был им написан в 517 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

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[25].

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

Действительно, Филопон говорит о реальности пустого пространства, и в этом сознательно идет против Аристотеля. Однако он налагает существенные ограничения на представления о реальности его существования[26]. 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 доказывается, что вакуум не существует. Согласно Филопону, движе-

---

физическую теорию (знаменитую теорию «импетуса»), в которой это учение составляло органическую и фундаментальную часть.

25 Schrenk 1990, 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».

26 См. анализ в статье: Sedley 1987. Комментированные переводы релевантных текстов (разделов комментария Филопона на «Физику» Аристотеля и фрагментов трактата «Против Аристотеля о вечности мира», цитируемых в комментарии Симпликия на «Физику» Аристотеля) см. в книге: Furley, Wildberg 1991.

ние 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» Аристотеля[27], доказывая, что вакуум не имеет ничего общего с телом:

> κἂν γὰρ πᾶσαν ἀνέλῃς τοῦ σώματος ποιότητα, οὐδ' οὕτως ταὐτὸν ἔσται τὸ σωματικὸν διάστημα τῷ κενῷ. κἂν γὰρ ἀφέλωμεν πᾶσαν ποιότητα τοῦ σώματος, καταλειφθήσεται ἡ ὀγκωθεῖσα ὕλη καὶ τὸ ἄποιον σῶμα, ὅπερ σύγκειται ἐξ ὕλης καὶ τοῦ κατὰ ποσὸν εἴδους, τὸ δὲ κενὸν οὐ σύγκειται ἐξ ὕλης καὶ εἴδους· οὐδὲ γάρ ἐστι σῶμα, ἀλλὰ ἀσώματον καὶ ἄυλον, καὶ χώρα μόνη σώματος.
>
> (Jo. Philop. *In Phys*. 687.30–35, ed. Vitelli 1887–1888)
>
> 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 κἂν σωματικὸν διάστημα ἐκτὸς ὕλης ἐπινοήσῃς, 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 μή τις τὸ παράδειγμα λέγοι ἢ τὸν ὁριστικὸν 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 δέ ἐστι τὸ ἐξ ὕλης καὶ εἴδους.
>
> (Jo. Philop. *In Phys*. 688.20–27, ed. Vitelli 1887–1888)
>
> 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

27 Далее будем цитировать критическое издание (со сплошной пагинацией томов): Vitelli 1887–1888.

> 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 ὁριστικὸς 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 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 чисел, и по виду. Но именно этот тезис мы сейчас постараемся пересмотреть.

7. ИОАНН ФИЛОПОН ПРОТИВ КИРИЛЛА АЛЕКСАНДРИЙСКОГО

Расхождение Филопона с Кириллом касается различия между воскресшими телами Христа и прочих людей. Так, Филопон начинает цитировать Кирилла (из не дошедшего до нас сочинения или недошедшей части какого-то известного сочинения), где тот говорит о обожении людей — думаю, что речь идет об общей природе воплощенного Логоса и обоженных[28], — но затем переходит к его резкой критике:

28 Об этом учении Кирилла, которое не было полностью воспринято никем из его наследников, — ни халкидонитами, ни монофизитами, — см.: Janssens 1938, 233–278, особ. 240–245, 267, и везде; после него и не ссылаясь на него — Abramowski 1992, особ. 21–22, а также: Лурье 2006, 111–113.

ܡ ܠܐ ܡܠܝܢ ܘܐܡܝܢ ܡܫܡܫ ܘܡܕܒܚܢܝܬ ܠ ܡ ܕܡܐ ܕܐܢ
ܠ. ܠ ܐܢ ܕܐ ܡܝܢ ܡܫܡ ܠ ܡ ܐ ܡ ܝܢ ܐ ܢ ܡ ܡ ܕ ܡ ܡ ܫ ܡ
ܡ ܝ ܐ ܢ ܕ ܡ. ܕ ܡ ܝ ܡ ܡ ܕ ܡ ܐ ܡ ܢ ܐ ܢ ܡ ܡ ܡ ܡ
ܠ ܡ ܐ ܠ ܡ ܡ ܡ ܕ ܡ. ܡ ܡ ܡ ܕ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ ܡ
ܕ ܡ
ܡ

воскресения. Этот вывод представляется мне поспешным. Прямо тут говорится только о том, что для Филопона неприемлемо мнение Кирилла о единосущности смертного бессмертному. Однако, очевидно, что и Филопон, и Кирилл мыслили бессмертную душу не умирающей и не воскресающей, 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» (Jo. Philop. *De opif*. 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:

> …οὔτε ὅσιον τὰς μυριάδας τῶν ἀοράτων καὶ νοερῶν καὶ λειτουργικῶν τοῦ θεοῦ δυνάμεων συνυποστῆναι λέγειν τοῖς σώμασιν, οἷς οὐδὲ ἡ ἡμετέρα συνυπέστη ψυχὴ ὡς κεχωρισμένη τῆς τῶν σωμάτων οὐσίας καὶ ἑτεροφυής…
>
> (Reichardt 1897, 35.4–8 = Scholten 1997, Bd. 1, 136.23–26, 138.1)
>
> …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 (Jo. Philop. *De opif*. VI.26) он упоминает о «бессмертной сущности (οὐσία)» разумной души (Reichardt 1897, 282.8 = Scholten 1997, Bd. 3, 592.7). 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 трех[35].

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 разные прежде и после воскресения, но это не повлечет за собой отрицание для воскресших *людей* принадлежности к человеческой природе.

Та же самая тема продолжается в следующем фрагменте:

35 См. подробный разбор этой его аргументации: Lang 2001, 73–75.

ܗܘ ܗܠܝܢ ܕܠܐ ܡܫܚܝܢ ܐܠܐ ܒܪܝܐ ܐܚܪܢܐ ܗܘ ܕܐܡܪ ܐܢ

материи и по виду» (κατά τε ὕλην καὶ εἶδος). Что касается кононитов, то они, когда выступили против Филопона, стали учить, что тление только по виду имеет место, тогда как по материи — нет. Мы уже говорили, что последнее мнение (о нетленности материи тел) восходит к учению Григория Нисского, на которого так резко нападал Иоанн Филопон. Вот как формулирует учение кононитов Тимофей:

> …τὰ σώματα τὰ αἰσθητὰ ταῦτα καὶ ὁρώμενα, κατὰ μὲν τὴν ὕλην οὐ φθείρεται, ἀλλὰ μένουσι τὰ αὐτὰ καὶ ὁρώμενα εἰς ἀεὶ μὴ φθειρόμενα· κατὰ δὲ τὸ εἶδος μόνον φθείρονται. Καὶ πάλιν ἀναμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν ὕλην λέγουσι, κρεῖττον εἶδος δεχομένην ἄφθαρτον καὶ αἰώνιον. Γένεσιν μὲν τοῦ ὁρωμένου κόσμου λέγουσι, κατά τε ὕλην καὶ εἶδος, φθορὰν δὲ αὐτοῦ ἤγουν παρέλευσιν κατὰ μόνον τὸ εἶδος. Τὴν γὰρ ὕλην, ὡς εἴπομεν, ἀεὶ διαμένειν ὁμολογοῦσι τὴν αὐτήν.
>
> (Timotheus Const. *De rec*. *haer*. 10; PG 86/1, 61D–64A)
>
> …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 (Timotheus Const. *De rec*. *haer*. 10; PG 86/1, 61C–64A), а не в следующем разделе о филопонитах (Timotheus Const. *De rec*. *haer*. 11; PG 86/1, 64A–D). Есть все основания полагать, что и он, подобно нам, когда мы читаем сирийские фрагменты, пользовался в этом отношении только кононитским источником.

Поэтому особое значение приобретает уже цитированный выше отрывок, в котором сам Филопон формулирует ту же самую мысль в чуть-чуть иных терминах. Там он, цитируя Кирилла, 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, обозначавшими 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» (Jo. Philop. *De opif*. VI.23). Вот важный для нас фрагмент:

> κοινῶς γὰρ πᾶσαν ψυχὴν Ἀριστοτέλης ὡρίσατο ἐντελέχειαν εἶναι σώματος φυσικοῦ ὀργανικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος, τουτέστιν εἶδος καὶ τελειότητα καὶ συνοχὴν τοῦ σώματος· τῆς δὲ ἐντελεχείας τὴν μὲν εἶναί φησιν ἀχώριστον, ὡς ἡ μουσικὴ ἐνέργεια τῶν αὐλῶν καὶ τῆς λύρας, οἵα ἐστὶ καὶ ἡ τῶν ἀλόγων ζῴων ψυχὴ τῇ ἁρμονίᾳ συνδιαλυομένη τοῦ σώματος· ἡ δὲ χωριστή, ὡς ὁ κυβερνήτης τῆς νεὼς καὶ ὁ ἡνίοχος τοῦ ἅρματος· εἰδοποιοῦσι γὰρ ὁ μὲν τὴν ναῦν, ὁ δὲ τὸ ἅρμα, ὡς καὶ ἡ τῶν ἀνθρώπων ψυχὴ τὸ λογικὸν ζῷον.
>
> (Reichardt 1897, 278.3–13 = Scholten 1997, Bd. 3, 584.14–22)[38].
>
> Ибо всякую вообще душу Аристотель определил как энтелехию физического органического [имеющего органы] тела, имеющее жизнь потенциально, то есть вид и совершенство и сочлененность [то, что удерживает вместе части] тела[39], а из энтелехий он одни назвал неотделяемыми, как, например, музыкальная деятельность флейт или лиры, какова есть и душа бессловесных (неразумных) животных, соразрушающаяся в согласии с телом, — а другие отделяемыми, как кормчий корабля[40] или как возница колесницы: ибо они видотворят [придают вид, эйдос] — один корабль, другой колесницу, как и душа человеков [видотворит] словесное [разумное] животное.

Представление Аристотеля о душе как «виде» и, притом, отделяемой энтелехии человека, трактуется в том смысле, что именно душа делает человека человеком, — делает в самом буквальном смысле; душа не идентична тому, чем является человек, но она придает ему то, что позволяет человеку относиться к своему виду внутри рода «животных», а именно, быть «животным разумным».

Теперь мы можем обратиться к последней цитате из кононитского досье против Филопона. Эта цитата — настоящий *crux interpretum*, потому что буквально в ней сказано о нетождественности новых тел после воскресения прежним телам «ни по числу, ни по виду». Нетождественность «по числу» — это отсутствие материальной идентичности, о которой говорит Григорий Нисский, и которую стали защищать конониты. Но нетождественность даже «по виду» вызывает большое недоумение: в чем же тогда останется тождественность? Наши собственные наблюдения, изложенные выше, только усиливают это недоумение: «видом» для тела является его «видотворящая» душа, а нетождественность «по виду» — это уже получается (в системе понятий Филопона, отличной от системы понятий кононитов) нетождественностью по душе… Мы

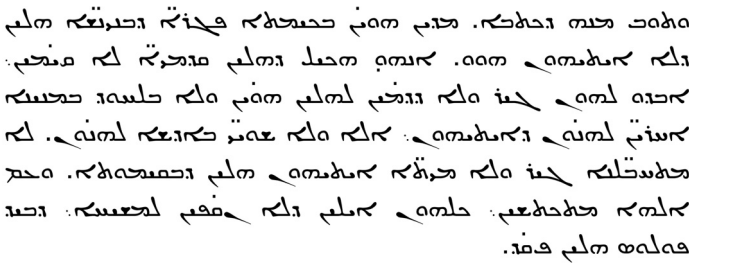
38 Ср. также: Jo. Philop. *De opif*. I.16 (Reichardt 1897, 36.13, 38.16–17).

39 Эти мысли см. у Аристотеля в «О душе» (Arist. *De anima* II.1; 412a15, 27 и 412b5).

40 Пример также из Аристотеля, хотя с другим выбором синонимов; ср.: *De anima* II.1, 413a7.

могли бы ожидать у Филопона различия по «образу» (σχῆμα), но не по «виду» (εἶδος).

Прежде чем отвечать на эти вопросы, постараемся внимательно прочитать текст:



(Van Roey 1984, 136–137)

И еще из той же книги[41]: Следовательно, в воскресении тела людей станут тем, чем они не были раньше, так что первоначальные [тела] не воскреснут, ибо они погибли и подобных им больше не будет. И не только по числу они будут иными сравнительно с нынешними [т. е. не будут им физически идентичны], но они не будут одинаковыми с ними по виду [ܟܐܢ = κατ᾽εἶδον]. Ибо в воскресении они будут нетленными и бессмертными. И [Самому] Богу противятся все те, кто не следуют Христу, который заповедал это через Павла[42].

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» (Jo. Philop. *Arb*. X.37)[43]. 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 гг.)[44]. Обратимся сначала к тексту:

41 Слова принадлежат кононитскому полемисту.

42 Видимо, в трактате Филопона эти слова относились к толкованию какого-то изречения Павла о воскресении.

43 Оригинал: Šanda 1930, 34.21–24.

44 Трактат 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.

ܗܘ ܕܒܝܫ ܠܟܠ ܡܕܡ ܕܡܬܚܫܒ ܒܗ ܕܠܐ ܡܬܒܛܠ ܡܢ ܚܙܘܬܐ ܕܟܝܢܐ ܕܡܬܐ ܡܕܡ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ܕܐܝܟ ܕܠܐ ܗܘ ܐܠܐ ܕܡܬܚܙܝ ܠܢ ❖

Ибо хотя говорится, что наше тело распадется на элементы, из которых составлено, но те, кто не лишены созерцания естественного [ܚܙܘܬܐ ܕܟܝܢܐ = θεωρία τῶν φυσικῶν][45], разумеют, что не на те же самые по числу, [что и те,] которые распались[46], но надлежит быть[47] иному рождению [возникновению: γένεσις][48] элементов [ܣܒܪܐ ܐܚܪܢܐ ܕܝܠܕ = ἡ ἑτέρα γένεσις τῶν στοιχείων] при[49] истлении [уничтожении: ܫܚܬ = φθορά[50]] тела — по числу не таких же, а по виду [ܕܡܘܬ = κατ᾽εἶδον] таких же[51].

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», ܝܠܕ, вместо стандартного сирийского эквивалента этого греческого термина ܗܘܝܐ). «Возникновение» — это процесс, принципиально отличный от «изменения». Согласно определению Филопона, Γένεσις μέν ἐστι μεταβολὴ κατ᾽ οὐσίαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἀλλοίωσις δὲ μεταβολὴ περί τι εἰδοπεποιημένον κατά τι τῶν

45 То есть теоретических представлений о естественных процессах — «физике».

46 То есть не идентичные физически тем элементам, на которые распалось тело.

47 Понимаю ܡܕܡ в значении «надлежит, должно быть».

48 Сирийский переводчик — возможно, не понимая, о чем речь и, весьма вероятно, спутав γένεσις и γέννεσις, — перевел «рождение» (ܝܠܕ) вместо правильного «возникновение» (обычный эквивалент γένεσις в сирийском — ܗܘܝܐ). Оба слова в сирийском однокоренные, но первое из них нетипично в качестве эквивалента γένεσις в философском или богословском контексте.

49 Понимаю ܒ в ܒܬܪ ܒ в темпоральном значении.

50 Термин φθορά 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.

51 Фрагмент представляет трудности для перевода, поэтому приведем переводы наших предшественников, которые несколько отличаются от нашего по смыслу. Шанда: «Quamquam enim [in morte] corpus nostrum dicitur in elementa dissolvi, ex quibus constat, illi qui rerum naturalium intellegentia 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» (Šanda 1930, 72). Ланг: «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» (Lang 2001, 203–204). За помощь в переводе этого фрагмента благодарю Николая Селезнева, но все возможные ошибки остаются целиком на моей ответственности.

συμβεβηκότων αὐτῷ[52] («Возникновение есть преложение по сущности из небытия в бытие, тогда как изменение — это преложение относительно чего-либо видообразуемого по чему-либо из акцидентального ему»). Тут речь идет о возникновении новых сущностей, но не новых видов — «видообразуемых», но не «видообразующих». Как подчеркивает Филопон, ἡ γὰρ γένεσις οὐ τοῦ ὑποκειμένου ἐστὶ καὶ τῆς ὕλης, κἂν τε ἀμετάβλητος μένῃ κἂν τε μή, ἀλλὰ τοῦ ἐξ αὐτῆς καὶ τοῦ εἴδους συγκειμένου[53] («… 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.

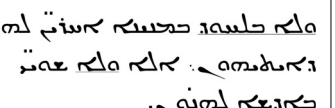
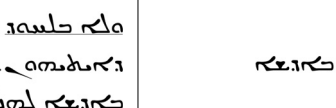
Итак, в «Арбитре» утверждается, что элементы воскресшего тела «по числу» (т. е. в смысле физической идентичности) отличаются от элементов тленного тела, а «по виду (эйдосу)» они ему идентичны — потому что, добавим мы на основе знакомства с другими текстами Филопона, их общим «видом» является одна и та 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.

---

52 Иоанн Филопон, *Комментарий на «О возникновении и уничтожении»*, ad 314a4 (Jo. Philop. *In De gen. corr*. 8.31–33, ed. Vitelli 1897). Ср. ad 314a8: ἔστι γάρ, ὡς εἶπον, γένεσις μὲν μεταβολὴ κατ’ οὐσίαν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ ὄν, ἀλλοίωσις δὲ μεταβολὴ περί τι εἰδοπεποιημένον κατά τι τῶν περὶ αὐτὸ συμβεβηκότων (Jo. Philop. *In De gen. corr*. 9.30–32, ed. Vitelli 1897) («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»).

53 Иоанн Филопон, *Комментарий на «О возникновении и уничтожении»*, ad 314a8 (Jo. Philop. *In De gen. corr*. 9.31–10.2, ed. Vitelli 1897).

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

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 σχῆμα и εἶδος («образом» и «видом»), мысль Филопона о тождестве по виду просто не встречала понимания. Судя по кононитскому трактату и по сведениям Тимофея Константинопольского (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» (τὸ κατὰ πόσον εἶδος), т. е. таким видом, который не образует качеств (у тленной и нетленной материи качества разные).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Abramowski L. (1992) «The Theology of Theodore of Mopsuestia». Abramowski L. *Formula and Context*: *Studies in Early Christian Thought*. Hampshire, UK; Brookfield, VT: Ashgate Publishing (Collected Studies Series CS. Vol. 365). P. 1–36 (Впервые опубликовано по-немецки: «Zur Theologie Theodors von Mopsuestia». *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 72 (1961). S. 263–293).

Busse A., ed. (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 1).

Busse A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).

Congourdeau M.-H. (2002) «L'embryon entre néoplatonisme et christianisme». *Oriens-Occidens*. *Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* (UMR 7062). № 4 (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.

Congourdeau M.-H. (2007) *L'embryon et son âme dans les sources grecques* (*VIe siècle av*. *J.–C*. — *Ve siècle apr*. *J.–C*.). Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance (Collège de France — CNRS. Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies. Vol. 26).

Diekamp F., Chrysos E. K. (1981) *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi*. *Ein griechisches Florilegium auf der Wende des VII und VIII Jahrhunderts*. 2. Aufl., mit Korr. und Nachträgen von B. Phanourgakis. Münster: Aschendorff.

Diels H., ed. (1882–1895) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. IX, 1882; Vol. X, 1895).

Furley A., Wildberg Ch. (1991) *Place*, *Void*, *and Eternity*. Philoponus. *Corollaries on Place and Void*. Transl. by D. Furley. Simplicius. *Against Philoponus on the Eternity of the World*. Transl. by Ch. Wildberg. London; Ithaca, New York: Cornell University Press (Ancient Commentators on Aristotle. Vol. 6).

Grillmeier A., Hainthaler T. (2004) *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: Herder Verlag (Первое издание: 1990).

Guillaumont A. (1962) *Les* «*Kephalaia gnostica*» *d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris: Éditions du Seuil (Patristica Sorbonensia. Vol. 5).

Hayduck M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).

Henry R., éd. (1959) Photius. *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par R. Henry. 9 vols. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé).

Janssens L. (1938) «Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie». *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 15. P. 233–278.

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

MacCoull L. S. B. (2006) «The historical Context of John Philoponus' "De Opificio Mundi" in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt». *Zeitschrift für antike Christentum*. Bd. 9. Heft 2. P. 397–423.

Philoponus (2004) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 1–5*. Transl. by M. Share. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus (2005) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 6–8*. Transl. by M. Share. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus (2006) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 12–18*. Transl. by M. Share. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus (2010) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 9–11*. Transl. by M. Share. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Rabe H., ed. (1899) Ioannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana) (Репринт издания: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1963).

Reichardt W., ed. (1897) *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

Sanda A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. by A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.

Schrenk L. P. (1990) «John Philoponus on the Immortal Soul». *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Vol. 64. P. 151–160.

Scholten C., hg., übers. (1997) Johannes Philoponos. *De opificio mundi*. — *Über die Erschaffung der Welt*. 3 Bände. Freiburg: Herder Verlag (Fontes christiani. Bd. 23/1–3).

Sedley D. (1987) «Philoponus' Conception of Space». *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. Ed. by R. Sorabji. Ithaca, New York: Cornell University Press. P. 140–153.

Van Roey A. (1984) «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*. Wetteren: Cultura. P. 123–139.

Vitelli H., ed. (1887–1888) *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI, 1887; Vol. XVII, 1888).

Vitelli H., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIV. Pars 2).

Wickham L. R. (1990) «John Philoponus and Gregory of Nyssa's Teaching on Resurrection — A Brief Note». *Studien zu Gregor von Nyssa und den christlichen Spätantike*. Hrsg. von H. R. Drobner, Ch. Klock. Leiden: Brill. S. 205–210.

Wildberg A., tr. (1987) Philoponus. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Григорий Нисский (2000) *Об устроении человека*. Пер., послеслов., коммент. В. М. Лурье под ред. А. Л. Верлинского. Изд. 2-е, исправл. СПб.: Axiōma.

Лурье В. М. (2006) *История византийской философии*. *Формативный период*. СПб.: Axiōma.

Лурье В. М. (2013) «Две иудейские космологии: Косма Индикоплов и рабби Иуда бар Илай». *Иудаизм эпохи Второго Храма*, *раннее христианство и античность*. *Взаимодействие в истории*, *литературе и культуре и отражение этого периода в культурной памяти Средних веков и Нового времени*. Отв. ред. И. Р. Тантлевский. СПб.: Издательский Дом СПбГУ (Культурология). С. 84–123.

IDENTITY OF THE HUMAN INDIVIDUAL ACCORDING TO JOHN PHILOPONUS: THE PHYSICAL BODY IN SPACE AND THE HUMAN BODY IN RESURRECTION

Basil Lourié

Doctor of Philosophy, Leading 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: *hieromonk@gmail.com*

KEYWORDS: ***John Philoponus, Monophysitism, Origenism, space, anthropology, Resurrection, person.***

The difficulty of reconstructing Philoponus' thought concerning the bodily Resurrection resulted from our total dependency on the Cononite sources (the monophysite Tritheist party of the opponents of Philoponus): even Timothy of Constantinople (a Chalcedonian) was depending on the Cononite information, too. However, the Cononites were not able to understand the subtleties of Philoponian philosophy. One of such subtleties was related to a key term of his doctrine on Resurrection, *eidos*.

The Cononites understood Philoponus' notion of εἶδος as synonymous to σχῆμα ("appearance"), whereas its real meaning was different (the soul as a separable ἐντελέχεια of the body etc.). Thus, the famous knot from the Cononite anti-Philoponian florilegium, the following Philoponian quotation (about the resurrected bodies) must be cut with an emendation: instead of "And not only by number will they be different from the present ones, but they will be not identical to them according to the *eidos*" this key text must be restored to "And by number will they be different from the present ones, but they will be identical to them according to the *eidos*" ("not only" and "not" should be deleted).

REFERENCES

Abramowski L. (1992) "The Theology of Theodore of Mopsuestia". Abramowski L. *Formula and Context*: *Studies in Early Christian Thought*. Hampshire, UK; Brookfield, VT: Ashgate Publishing (Collected Studies Series CS. Vol. 365): 1–36 (First published in German: "Zur Theologie Theodors von Mopsuestia". *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. Bd. 72 (1961): 263–293).

Busse A. (ed.) (1887) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 1).

Busse A. (ed.) (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).

Congourdeau M.-H. (2002) “L’embryon entre néoplatonisme et christianisme”. *Oriens-Occidens*. *Cahiers du Centre d’histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales* (UMR 7062). No. 4 (Actes de table ronde Sciences et philosophie à Byzance: Physis et Technè à Byzance au VIe s., de Villejuif, 5.02.2000): 201–216.

Congourdeau M.-H. (2007) *L’embryon et son âme dans les sources grecques* (*VIe siècle av*. *J.–C. — Ve siècle apr*. *J.–C*.). Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance (Collège de France — CNRS. Centre de recherche d’histoire et de civilisation de Byzance. Monographies. Vol. 26).

Diekamp F., Chrysos E. K. (1981) *Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi*. *Ein griechisches Florilegium auf der Wende des VII und VIII Jahrhunderts*. 2. Aufl., mit Korr. und Nachträgen v. B. Phanourgakis. Münster: Aschendorff.

Diels H. (ed.) (1882–1895) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem graeca. Vol. IX, 1882; Vol. X, 1895).

Furley A., Wildberg Ch. (1991) *Place*, *Void*, *and Eternity*. Philoponus. *Corollaries on Place and Void* (tr. by D. Furley). Simplicius. *Against Philoponus on the Eternity of the World* (tr. by Ch. Wildberg). London; Ithaca, New York: Cornell University Press (Ancient Commentators on Aristotle. Vol. 6).

Gregorius Nyssenus (2000) *De hominis opificio* (tr., postface, comment. by B. M. Lourié; ed. by A. L. Verlinsky. 2nd, corrected ed. St. Petersburg: Axiōma. (in Russian).

Grillmeier A., Hainthaler T. (2004) *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: Herder Verlag (First edition: 1990).

Guillaumont A. (1962) *Les* “*Kephalaia gnostica*” *d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*. Paris: Éditions du Seuil (Patristica Sorbonensia. Vol. 5).

Hayduck M. (ed.) (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).

Henry R. (éd.) (1959) Photius. *Bibliothèque* (texte établi et trad. par R. Henry). 9 vols. Vol. 1. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé).

Janssens L. (1938) “Notre filiation divine d’après Saint Cyrille d’Alexandrie”. *Ephemerides Theologicae Lovanienses*. Vol. 15: 233–278.

Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century*. *A Study and Translation of the* “*Arbiter*”. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47).

Lourié B. (2006) *Istoriya vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period* [The History of Byzantine Philosophy: The Formative Period]. St. Petersburg: Axiōma. (in Russian).

Lourié B. M. (2013) “Two Jewish Cosmologies: Cosmas Indicopleustes and rabbi Judah bar Ilay”. *The Second Temple Period Judaism*, *Early Christianity*, *and Antiquity*. *Interaction between History*, *Literature*, *and Culture and Its Reflection in the Cultural Memory of the Middle Ages and Modernity* (ed. by I. R. Tantlevsky). St. Petersburg: Izdatel’skii Dom SPbU (Culturology): 84–123. (in Russian).

MacCoull L. S. B. (2006) “The historical Context of John Philoponus’ *De Opificio Mundi* in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt”. *Zeitschrift für antike Christentum*. Bd. 9. Heft 2: 397–423.

Philoponus (2004) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 1–5* (tr. by M. Share). London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus (2005) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 6–8* (tr. by M. Share). London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus (2006) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 12–18* (tr. by M. Share). London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Philoponus (2010) *Against Proclus*. *On the Eternity of the World 9–11* (tr. by M. Share). London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

Rabe H. (ed.) (1899) Ioannes Philoponus. *De aeternitate mundi contra Proclum*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana) (Reprints of the edition: Hildesheim: Georg Olms Verlag, 1963).

Reichardt W. (ed.) (1897) *Joannis Philoponi De opificio mundi libri VII*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).

Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* (syriac text, latin tr. by A. Sanda). Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.

Schrenk L. P. (1990) "John Philoponus on the Immortal Soul". *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*. Vol. 64: 151–160.

Scholten C. (hg., übers.) (1997) Johannes Philoponos. *De opificio mundi*. — *Über die Erschaffung der Welt*. 3 Bände. Freiburg: Herder Verlag (Fontes christiani. Bd. 23/1–3).

Sedley D. (1987) "Philoponus' Conception of Space". *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science* (ed. by R. Sorabji). Ithaca, New York: Cornell University Press: 140–153.

Van Roey A. (1984) "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*. Wetteren: Cultura: 123–139.

Vitelli H. (ed.) (1887–1888) *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI, 1887; Vol. XVII, 1888).

Vitelli H. (ed.) (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis libros de generatione et corruptione commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIV. Pars 2).

Wickham L. R. (1990) "John Philoponus and Gregory of Nyssa's Teaching on Resurrection — A Brief Note". *Studien zu Gregor von Nyssa und den christlichen Spätantike* (hg. v. H. R. Drobner, Ch. Klock). Leiden: Brill: 205–210.

Wildberg A. (tr.) (1987) Philoponus. *Against Aristotle on the Eternity of the World*. London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. (Ancient Commentators on Aristotle).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 2. 2016. P. 388–420.

© Basil Lourié, 2016