

В. М. Лурье

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

Часть 1

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

* Статья написана при поддержке Российского фонда фундаментальных исследований. Проект № 11-06-00364, «Наследие Иоанна Филопона и трансформация античной физическо-космологической парадигмы».

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)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 про-

¹ Критич. изд.: Hayduck 1897.

изведении Филопона — *О вечности мира, против Прокла* (529)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, расхотился со значительной частью византийской традиции (включая Григория Нисского), в которой преобладало мнение об одушевлении зародыша с момента зачатия³. 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 Филопона⁴.

Особое значение для антропологии Филопона имеет также его трактат *О сотворении мира*, построенный в форме толкования Шестоднева в прямой полемике с толкованием Феодора Мопсуестийского⁵. В этом трактате Филопон выражает свои антропологические взгляды постольку, поскольку проводит сравнение между людьми и ангелами.

По моему мнению, время и обстоятельства появления этого трактата пока что необходимо считать неустановленными, причем, даже в тех пределах, в которых уже имеется нечто вроде научного консенсуса⁶. А именно, чаще всего

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.

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,

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 существует⁷.

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 века). 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*⁸, созданный в 552 г. для придания

то они мне кажутся натянутыми и даже упрощающими специфику догматических воззрений Филопона. О значении «антропологической парадигмы» для христологии Филопона мы будем говорить ниже.

⁷ Лурье В.М. Косма Индикоплов: космология мнимого оппонента Иоанна Филопона [в печати].

⁸ На греческом текст сохранился лишь фрагментарно, но дошел полностью в переводе на сирийский: Šanda 1930, 3–48 (сирийский текст), 35–88 (латинский перевод издателя); в этом издании сирийский текст и латинский перевод имеют разную пагинацию. Подробно по истории текста см.: Lang 2001, где содержится также сверенное заново по рукописям переиздание греческих фрагментов, сохраненных у Никиты Хониата (конец XII в.).

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 века (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).

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.

Фрагменты сохранились в составе написанного против Филопона тритеитского (кононитского) сочинения, сохранившегося в переводе на сирийский язык.

Тут потребуется небольшой экскурс в церковную историю, без которого не очень понятен интеллектуальный контекст. Тритеиты были в Египте VI в. одним из основных направлений севирианского монофизитства. Монофизитство разделилось на два больших потока (из-за споров о том, в чем именно состоит нетленность человечества Христа) — севирианство и юлианитство — еще в 520-е годы, тоже в Египте, а один из этих потоков, оказавшийся более успешным в конкуренции с другим, — севирианство — сам разделился внутри себя в 540-е годы 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 годам оригенизм был исключен из основного направления не только халкидонитского, но и севирианского богословия. Еще Семир Антиохийский (в письмах) с негодованием отметил 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 († ок. 558 г.), по титулу епископ Кесарии Каппадокийской, а по реальному положению — придворный епископ Юстиниана, инициатор осуждения «трех глав» и до последней возможности — защитник «исохристов» (оригенистов евагрианского толка; Феодор сам происходил из палестинских монахов-оригенистов). Едва ли можно всерьез относиться к утверждениям латиноязычных авторов этого времени, будто Феодор был «упорным защитником монофизитства» (Либерат Карфагенский. *Бревиарий* 24). Будь он монофизитом, то он бы не мог быть рукоположен в епископы в 537 г., как раз тогда, когда происходила последняя «зачистка» монофизитского епископата после Константинопольского собора 536 г. Тем не менее, именно Феодор был в окружении Юстиниана главным двигателем сближения с монофизитами, и его позиция в отношении оригенизма не могла не оказать на них влияния. Действительно, анафемы против оригенизма, принятые собором 543 г., получили распространение в монофизитской среде и дошли до нас не только по-гречески, но и через монофизитские переводы на сирийский и на армянский.

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 века 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 развоплоще-

нии, 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:

ⲛⲓⲗⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ
 ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ
 ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ ⲛⲓⲁⲓ
 [Van Roey 1984, 133–134]

Коль скоро смертное тело Богородицы Марии породило смертное тело Господа нашего, то необходимо, чтобы и оно [это смертное тело] преложилося в нетление, то есть, чтобы тленное исчезло при воскресении, а на его место явилось иное, нетленное.

(О воскресении. Беседа б)

Как «преложилося» мы здесь переводим ⲛⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓⲁⲓ = μεταστοι-
 χεῖσθῆναι, буквально, «перемену (составляющих) элементов»; возмож-
 но, самый буквальный перевод этого термина — «пересоставиться». Это
 обычный термин в патристике для описания нового состояния тел после
 воскресения (см., напр., *Об устройении человека* св. Григория Нисского⁹).

⁹ См. наш перевод, с обсуждением термина в комментариях: Григорий Нисский 2000.

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 воскресению, а не по вознесению — когда оно только лишь проявило вполне свои свойства нетленности:

καὶ ὅτι τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἰσχυρὰ καὶ ἀθάνατον ἐγένετο ἐκ τῆς ἀνάστασης
...καὶ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου ἡμῶν ἐγένετο ἀθάνατον ἐκ τῆς ἀνάστασης

[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 (*Библиотека. Codex 21*)¹². Кононитский трактат останавливается на этом очень подробно, цитируя один за другим его уничтожительные 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

¹² PG 103, 57 B–C; Henry 1959, 13.

Уикама [Wickham 1990, 205–210]¹³, и это несмотря на желание цитирующих Филопона оппонентов представить его лишь хулителем святого, а не обсудить его расхождение во взглядах с Григорием Нисским по существу. Как показал Уикам, критика Филопона относится к учению Григория Нисского о материальной тождественности воскресших тел с теми телами, которые были оставлены душами в момент смерти. Согласно этому учению (выраженному, главным образом, в трактате *О душе и воскресении*, а также, добавим к написанному Уикамом, в трактате *Об устройении человека*)¹⁴, вещество, когда-либо бывавшее 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 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» (حلّ سلمه حلّمه ابيسي حلاله له نحص انه) [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 Тимофей Константинопольский, как раз и считали, что воскресшие тела переменяют только «вид», но останутся теми же самыми по веществу: Καὶ πάλιν ἀναμορφοῦσθαι τὴν αὐτὴν ὕλην λέγουσι, κρείττον εἶδος δεχομένην ἀφθαρτον καὶ αἰώνιον¹⁵.

¹³ 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»).

¹⁴ См. наши комментарии к переводу: Григорий Нисский 2000.

¹⁵ Тимофей Константинопольский. О принятии еретиков. Перевод: «И они говорят, что то же самое вещество снова сформируется, приняв лучший вид, нетленный и вечный» (PG

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 отмежеввался. 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, 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 (voûς θεωρητικός), von dem er in seinem frühen De anima-Kommentar ausführt, daß er bei der Trennung von Seele und Leib allein bleibe? Die Frage ist in den wenigen Bruchstücken, die uns von ihm überliefert sind, nicht behandelt. Origenistische Anklänge, die dieser Kommentar noch aufweist, dürften aber inzwischen nicht mehr attraktiv gewesen sein. Jedenfalls galt es auch bei den Trithheiten als schimpflich, Origenist zu sein.

[Grillmeier, Hainthaler 2004, 144]¹⁶

86/1, 61 D). Ниже мы постараемся подробнее сравнить учение кононитов с учением Филопона.

¹⁶ В примечании к этому выводу [ibid., Anm. 176] Хайнталер приводит сообщение халкидонитского ересиолога Тимофея Константинопольского о том, что конониты и «филопопиане» называют друг друга «оригенистами» (PG 86/1, 64 C: Ὀριγενιστὰς 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

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 воскресении¹⁷ 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 Филопону, состоять из «вечной божественной материи» (*eternal divine matter*) [Schrenk 1990, 156–158, цитата 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 Александрийского, где Тимофей пересказывает учение Филопона:

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.

¹⁷ То, что сейчас подлежит опровержению, было изложено в: Лурье 2006, 145–148.

τὰ σώματα τὰ αἰσθητὰ ταῦτα πάντα καὶ ὁρώμενα, κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παραχθῆναι ὑπὸ τοῦ Θεοῦ· φθαρτὰ τε ταῦτα γενέσθαι, καὶ φθειρέσθαι κατὰ τε ὕλην καὶ εἶδος, καὶ ἀντὶ τούτων ἕτερα σώματα κρείττονα τούτων τῶν ὁρωμένων ἀφθαρτα καὶ αἰώνια ὑπὸ τοῦ Θεοῦ δημιουργεῖσθαι.

все эти чувственные и видимые тела приведены Богом из небытия в бытие по материи [веществу] и образу, но они стали тленными и истлевающими как по материи [веществу], так и по виду, но вместо них другие тела, лучшие сих видимых, нетленные и вечные были созданы Богом.

[PG 86/1, 61 C].

В этом пассаже¹⁸ 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 устройению чего-либо из чего-либо, но приводит следующий довод в пользу неоплатонистической трактовки глагола δημιουργέω в данном случае.

Согласно аргументации Филопона против вечности мира, известной из его сохранившегося во фрагментах трактата *О вечности мира против Аристотеля* (ок. 530–534 гг.)¹⁹, 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 пишет, что «будет изменение мира не в совершенное несуществование, но в нечто иное, лучшее и божественнейшее» (οὐκ εἰς ἀνυπαρξίαν παντελῆ, ἀλλ’

¹⁸ А также, как было важно указать Шренку, в пересказе тех же данных, известных из трактата Тимофея, у церковного историка начала XIV в. Никифора Каллиста Ксанфопула в его *Церковной истории* VIII, 47 [PG 147, 425 A], ср.: Schrenk 1990, 157, п. 17. Действительно, вполне возможно, что данное выражение восходит к аутентичной формулировке Филопона.

¹⁹ Реконструкция содержания трактата и перевод сохранившихся фрагментов приводятся в: 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.

εἰς ἄλλο τι κρείττον καὶ θεϊότερον ἢ τοῦ κόσμου μεταβολὴ γίνεται)²⁰. 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 φθωρὰ τοῦ κόσμου, ἀλλὰ τελείωσις [Diels 1882–1895, 1178.4–5]. 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 сотворены²¹ 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

²⁰ 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: Diels 1882–1895, 1177.38–39. 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).

²¹ Шренк посвящает специальное примечание толкованию «приведены» в смысле «сотворены» [Schrenk 1990, 157–158, n. 18].

материи. Может быть, решение состоит в том, что наши новые тела сформированы из вечной божественной материи²².

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

²² 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 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».

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 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.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Congourdeau 2002 — *Congourdeau M.-H.* L'embryon entre néoplatonisme et christianisme // Oriens-Occidens. Cahiers du Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes et médiévales (UMR 7062) 4 (2002) (Actes de table ronde Sciences et philosophie à Byzance: Physis et Technè à Byzance au VIe s., de Villejuif, 5/02/2000). P. 201–216.
- Congourdeau 2007 — *Congourdeau M.-H.* L'embryon et son âme dans les sources grecques (VI^e siècle av. J.–C.–V^e siècle apr. J.–C.). Paris, 2007 (Collège de France — CNRS. Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies, 26).
- Diekamp, Chrysos 1981 — *Diekamp F., Chrysos E.K.* Doctrina Patrum de incarnatione Dei Verbi. Ein griechisches Florilegium auf der Wende des VII und VIII Jahrhunderts. 2. Aufl. Münster, 1981.
- Diels 1882–1895 — *Diels H.* Simplicii in Aristotelis physicorum libros octo commentaria, 2 vols. [сквозная пагинация] Berlin, 1882–1895 (Commentaria in Aristotelem graeca, 9–10).
- Grillmeier, Hainthaler 2004 — *Grillmeier A., Hainthaler Th.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/4. Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451. Mit einem Nachtrag aktualisiert. Freiburg; Basel; Wien, 2004. [Первое издание — 1990]
- Guillaumont 1962 — *Guillaumont A.* Les 'kephalaia gnostica' d'Evagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme monastique chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962 (Patristica Sorbonensia, 5).
- Hayduck 1897 — *Hayduck M.* Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria. Berlin, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15).

- Henry 1959 — *Henry R.* Photius. Bibliothèque. Texte établi et traduit. T. I. Paris, 1959.
- MacCoull 2006 — *MacCoull L.S.B.* The historical Context of John Philoponus' De Opificio Mundi in the Culture of Byzantine-Coptic Egypt // Zeitschrift für antike Christentum 9 (2006). P. 397–423.
- Philoponus 2004 — *Philoponus.* Against Proclus. On the Eternity of the World 1–5 / Tr. M. Share. London, 2004 [Ithaca, NY, 2005] (The Ancient Commentators on Aristotle).
- Philoponus 2005 — *Philoponus.* Against Proclus. On the Eternity of the World 6–8 / Tr. M. Share. London, 2005 (The Ancient Commentators on Aristotle).
- Philoponus 2006 — *Philoponus.* Against Proclus. On the Eternity of the World 12–18 / Tr. M. Wilberding. London, 2006 (The Ancient Commentators on Aristotle).
- Philoponus 2010 — *Philoponus.* Against Proclus. On the Eternity of the World 9–11 / Tr. M. Share. London, 2010 (The Ancient Commentators on Aristotle).
- Rabe 1899 — *Rabe H.* Ioannes Philoponus. De aeternitate mundi contra Proclum. Lipsiae, 1899 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana) (repr. Hildesheim, 1963).
- Reichardt 1897 — *Reichardt W.* Joannis Philoponi de opificio mundi libri vii. Lipsiae, 1897 (Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum Teubneriana).
- Šanda 1930 — *Šanda A.* Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi. Beryti Phoeniciorum, 1930.
- Schrenk 1990 — *Schrenk L.P.* John Philoponus on the Immortal Soul // The American Catholic Philosophical Association Proceedings 64 (1990). P. 151–160.
- Scholten 1997 — *Scholten C.* Johannes Philoponos. De opificio mundi. Über die Erschaffung der Welt, übersetzt und eingeleitet. 3 Bd. Freiburg, 1997.
- Van Roey 1984 — *Van Roey A.* Un traité cononite contre la doctrine de Jean Philopon sur la Résurrection // ANTIΔΩΡON. Hulde aan Dr. Maurits Geerard hij de voltooiing van de Clavis Patrum Graecorum. I. Wetteren, 1984. P. 123–139.
- Wickham 1990 — *Wickham L.R.* John Philoponus and Gregory of Nyssa's Teaching on Resurrection — A Brief Note / Eds. H. R. Drobner, Ch. Klock. Studien zu Gregor von Nyssa und den christlichen Spätantike. Leiden, 1990.
- Wildberg 1987 — *Wildberg A.* Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World. London; Ithaca, NY, 1987 (Ancient commentators on Aristotle).
- Григорий Нисский 2000 — *Григорий Нисский.* Об устройении человека / Пер., послесловие, комментарии В. М. Лурье. Изд. 2-е. СПб., 2000.
- Лурье 2006 — *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.