

## ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ И ТРОИЦЕ\*

1. Когда кто-нибудь произносит: «Петр есть человек», он имеет в виду следующее: человека, бытие которого я усмотрел в Павле, Иоанне и прочих людях и абстрагировал умом в качестве общего, я созерцаю в Петре и утверждаю, что Петр есть человек. Как только человек-как-общее изображается в нашем рассудке, чтобы мы познавали его отличительные особенности и очертания, мы сразу получаем возможность произнести: «Это есть человек»; то есть Петр имеет все те особенности, которыми обладают все люди<sup>1</sup>.

2. Вопрос о Христе: если человек-как-общее, или человечество, бестелесно, каким образом Христос — нечто бестелесное — воспринял тело? Ведь бестелесное не способно получить тело. [Ответ:] Иногда мы говорим, что, нечто существующее в качестве общего, бестелесно, а в реальности является телом. Ибо нужно знать причину, по которой мы называем существующее в качестве общего бестелесным. Она в том, что созерцаемое, согласно общему понятию, существует лишь в уме, а тела — это то, что имеет бытие в частных вещах. Когда я говорю, что линии всякого круга, исходящие от центра к границам окружности, равны друг другу, я созерцаю его интеллектуально и бестелесно, вне зависимости от того, равен диаметр круга пяди или локтю, и лишь когда измеряю его, вижу его размер. Точно так же, когда я говорю, что Сын Божий воспринял

---

\* Пер. с греч. и прим. Т. А. Щукина. В рукописи отсутствует название текста и какие-либо сведения о его авторе. Именованье, а также разбивка на параграфы, принадлежат издателю Марвену Рашеду.

<sup>1</sup> Этот тезис нужно рассматривать вкупе с п. 7, где говорится о том, что от частного мы переходим к общему. Таким образом, единичные вещи познаются только благодаря тому, что в нашем уме присутствует общее, но и общее не может функционировать, если не будет спровоцировано действием, направленным на постижение единичного, т. е. действием непосредственного (очевидно, чувственного) познания предмета. Подобная гносеология, восходящая к перипатетикам, вообще характерна для школы Аммония, в частности, для Иоанна Филопона (см. например: Jo. Philop. *De Intell.* 23.53–24.58).

человечество, вижу это человечество бестелесным и общим, но когда созерцаю человечество индивидуализировавшимся, то утверждаю, что это — тело, и признаю что это — частный человек<sup>2</sup>.

3. Говорящий, что Сын воспринял не человека-как-общее или человечество, а частного человека, подразумевает, что Он воспринял единую ипостась, и является поэтому несторианином, который исповедует Христа, составленного из двух ипостасей. В силу этого следует говорить, что Христос воспринял человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной] ипостаси<sup>3</sup>, а не ипостасью, поскольку ипостась возникла не прежде Него.

4. Когда ты говоришь, что Петр — человек, какого человека ты имеешь в виду: общего или частного? Ни того, ни другого. Не только присущего всем и общему человеку и не только частного человека, но такого человека, который лишь в уме созерцается в качестве общего, а в Петре пребывает индивидуально<sup>4</sup>. Вообще если Петром зовут конкретного человека, необходимо говорить: «Петр есть этот человек» (ὁ πέτρος ὁ ἄνθρωπος), используя артикль, а если я говорю: «Петр есть человек» (ὁ πέτρος ἄνθρωπος), то имею в виду Петра, индивидуализировавшегося из человека-как-общего. Точно так же я говорю «человек есть животное» (ὁ ἄνθρωπος ζῷον), а не «человек есть это животное» (ὁ ἄνθρωπος τὸ ζῷον).

<sup>2</sup> Ср.: «Каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двойном. В одном смысле — когда мы рассматриваем общее значение каждой природы само по себе, например, природу человека, лошади, не существующую ни в каком индивидууме. В другом смысле — когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающей в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивидууму и только ему одному» (Jo. Philor. Arb. 52.59–65). Рассматривая этот параграф изолированно, можно подумать, что аноним и Иоанн Филопон используют схожие логические ходы. На наш взгляд, из дальнейшего текста видно, что это не так: для анонима индивидуация не предполагает возникновения частной природы, целиком отличной от общей.

<sup>3</sup> В данном случае «часть ипостаси» означает то, что человечество не обладает собственной ипостасностью, а обретает ее в Слове. Аммоний Александрийский использует понятие «часть предмета» (Ammon. in Porph. 29.10) или «часть подлежащего» (Ammon. in Cat. 46.27) именно в этом смысле: о привходящем говорится, что оно присутствует в подлежащем не как его часть (ibid.).

<sup>4</sup> Это место даже по построению фраз очень напоминает фрагмент из диалога Леонтия Византийского: «Акефал: Слово, воспринимая человеческую природу, восприняло ее созерцаемую в виде или в единичности? — Православный: А ты что же, полагаешь, что одна отличается от другой? — Акефал: Конечно! Ведь одна природа созерцается во множестве, а другая в единственном числе. — Православный: ...Пусть она созерцается и во множестве, и в одном... природа остается той же самой и будучи самой собой, и будучи иной» (Leont. V. arg. Sev., PG 86b, 1916D4–1917A10).

5. С другой стороны, утверждающий, что в Петре пребывает в чистом виде частная природа, а не индивидуализированный человек-как-общее, утверждает, что Петр и Павел не одной природы и сущности, что существует множество природ, и что одно дело природа в Петре, а другое — в Павле. Я считаю, что человека-как-общего не увидеть вне очертания и цвета. Ведь если он не имеет формы и цвета, то он не «человек», а «человек просто», не Петр и не Павел.

6. И еще одна неудача подстерегает тех, кто говорит, что о Петре сказывается частный человек. Ибо если индивидуализированный человек-как-общее не сказывается о Петре, то когда Петр гибнет, гибнет его природа и все люди должны умереть, что нелепо<sup>5</sup>.

7. Следует понимать, что в природных вещах мы познаем частное и тем самым восходим к общему. Через Петра и Павла, благодаря абстрагированию ипостасных особенностей, познаем присущего всем и общего человека. А в Троице мы познаем сперва общее божество, а затем ипостаси. Ведь сначала люди узнали единого Бога, а затем — Отца, Сына и Святого Духа. Видя, что божество есть единый свет, мы одной верой разделили ипостаси<sup>6</sup>.

8. В человеке число особенностей частных природ бесконечно, например: Петр — рыбак, сын Ионы, начальник апостолов; а в человеке-как-общем число особенностей незначительно. В общем понятии «Бог» бесконечное число определений, как то: благой, человеколюбивый, благоутробный, справедливый, крепкий. А ипостасных особенностей ограниченное число: Отец — нерожденный, Сын — рожденный, Святой Дух — исходящий<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Здесь аноним критикует не столько монофизитов, сколько не вполне корректных в своей аргументации антимонафизитов. Общее не может пребывать в единичном как *только* общее: при буквально понятом тождестве общего и единичного гибель второго ведет к гибели первого.

<sup>6</sup> Не очень ясно выраженный иерархический принцип: познание Единого Бога выше познания Троицы. Более внятно этот тезис сформулирован Евлогием Александрийским, младшим современником анонима: «...Поклоняемое [нами], невыразимо и непостижимо существующее [как] Единое и [как] Троица созерцаемое, [в качестве первого] постигается в богословии безотносительном и превышающем нас, [в качестве] же [второго] — в [богословии] относительном и соответствующем нам» (Phot. Cod. 230, 280a.26–30; рус. пер. Г. И. Беневича в собрании: Антология 2009, 93–94). Вероятно, речь может идти об учении мыслителей близких по взглядам Иоанну Кесарийскому. По тем цитатам из него, которые приводит Севир Антиохийский в трактате «Против нечестивого [пресвитера Иоанна Кесарийского] Грамматика», можно предположить, что Иоанн Кесарийский полагал, что сущность индивида тождественна сущности вида самой по себе (см. вступительную статью).

<sup>7</sup> Возможно, здесь мы также имеем дело с рецепцией учения Аммония Александрийского — в данном случае, учения о том, что, с одной стороны, человеческое мышление, восходя от земных сущностей к божественным, отрешается от множественности ради

9. Как тебе кажется, что нужно ответить утверждающим бытие трех богов? Божество едино или множественно? Если множественно, то это утверждение ведет к безбожию. Если же едино, то когда ты говоришь, что Отец есть Бог, ты имеешь в виду не то ли, что Отец в Себе содержит все божество? А когда ты говоришь, что Сын есть Бог, разве не то имеешь в виду, что то же самое божество-как-общее содержится в Нем? А утверждающий, что Святой Дух есть Бог, разве не то имеет в виду, что то же самое божество содержится в Нем? Если же одно и то же божество присутствует в трех ипостасях, можно ли утверждать, что вместе Отец, Сын и Святой Дух являются тремя богами? Ведь неизбежно, что одно и то же божество будет сказываться о трех ипостасях, и следовательно Отца, Сына и Святого Духа назвать тремя богами невозможно. Действительно, когда я говорю: «Отец есть Бог», я высказываю суждение об имени и его предмете. Когда же я говорю: «Сын есть Бог», не те же ли самые имя и вещь я имею в виду? И произнося: «Дух есть Бог», я говорю то же самое. Так как же можно утверждать, что вместе Отец, Сын и Святой Дух являются тремя богами? Ибо то, что сказывается о трех, едино, аединое невозможно называть тремя. Так что Бог, Бог и Бог — это не три Бога. Ибо Бог есть общее трем ипостасям, единое связывающее, единое создающее, а не разделяющее общность. В божестве единство сохраняется благодаря тому, что слава, воля и энергия едины. А в людях, благодаря их многообразному отличию друг от друга, три человека называются тремя людьми. Действительно, в случае суждений по-настоящему обратимых дело обстоит так, что одно никогда не будет более справедливым, чем другое. Например, «Адам — первый сотворенный», и «первый сотворенный — Адам», где Адам не более истинен, чем другой человек, а человек не более истинен, чем Адам.

10. Так же следует мыслить о Христе: если кто-то говорит, что человечество не едино, то есть человек-как-общее не представляет собой единства, то Христом не была воспринята наша природа. С другой стороны, если нет единого божества в Отце, Сыне и Святом Духе, нет вовсе и божества Отца, Сына и Святого Духа, но есть множество божеств, что нелепо. Есть один Бог, потому что одно Божество.

---

единства, но с другой, сущности, содержащиеся в божественном уме, оказываются богаче, содержательнее земных (Аммон. *in Isag.* 87.18–26.). Можно предположить, что это преимущество отношений внутри божественного бытия над отношениями внутри бытия тварного аноним трактует как обогащение общей природы и «обеднение» ипостаси на божественном уровне.

11. Почему природа не сказывается о природе? Никогда никто не говорит, что человек-как-общее есть лошадь-как-общее или бык-как-общее...



...есть человек-как-общее, но что Петр есть человек. Следует же знать, что и божество, и человечество не существуют вне ипостасей. Но когда эти природы созерцаются каждая сама по себе, они созерцаются без ипостасей. Созерцание не противоречит существованию, поскольку божество и человечество, будучи сами по себе мыслимыми природами, существуют вне особенностей, то есть и вне ипостасей. Ведь если нечто мыслится само по себе с ипостасями, то очевидно, что и с особенностями, которые не выступают как подлежащие. К тому же все, что невозможно помыслить без того, что является иным для него, все привходящее не является сущностью. Божество же существует не в отношении к чему-то, а как сверхсущественная сущность. Разумеется, его можно мыслить и само по себе, и не в числе прочего.

12. Утверждающим, будто существует частная природа, мы скажем, что природа человечества, которая в Петре, — либо та же, что и в Павле, либо отличается. Если отличается, то Петр и Павел будут разноприродными, а если одна и та же, то если Петр погибнет, не погибнет та природа, что в нем пребывает. Так и знай, что у Петра и Павла одна и та же природа, а значит, если Петр погибнет, природа, которая пребывает в нем, не погибнет. Ибо то человечество, что в нем пребывает, воспримет особенности (ἡ γὰρ ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότης τὰ ἰδίωματα δέξεται), и не природой называется, а ипостасью. Ведь природа — имя присущего всем и общего. Следует знать, что природа пребывает во всех частных ипостасях, но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней. Ведь мы не говорим, что человек-как-общее — это Петр, Павел или Иоанн. Действительно, если бы ты сказал, что в Петре пребывает человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее, что нелепо. Тем самым вводящий частную природу, потому что Петр или Павел есть природа, говорит нелепые вещи. Ведь если природа пребывает в них, то в обоих одна и та же.

Вводящий различие природ утверждает, что Петр и Павел иноприродны [друг другу] и исповедует число человеческих природ бесконечным, что нелепо. Поэтому не следует говорить применительно к божеству, что если природная единица, или божество, отличается от троицы ипостасей, то природная единица и троица ипостасей составляют четверицу<sup>8</sup>. Поэтому природой наполняется каждая из ипостасей, но вещь с вещью, которой наполняется, не сочисляется. Так же как этого не происходит со статуей и бронзой, ведь двое есть одно.

---

<sup>8</sup> Возможно, полемизируя с тритеизмом, аноним имеет в виду не учение Иоанна Филопона, который, конечно, не вводил четверицу божеств, поскольку вообще не считал общую божественность реальной. Скорее здесь мы имеем дело с аутентичным севирианством, которое не отрицает реальности единой божественной сущности, но в то же время не признает того, что вся божественная сущность присутствует в каждой из божественных ипостасей: «...Слово Божие, поскольку Оно есть одна ипостась и природно, имеет в себе совершенным образом то, что является общим сущности, то есть божеству, и потому есть совершенный Бог, однако не все божество, а также не сущность, охватывающая три ипостаси...» (*Sev. Ant. C. imp. Gram. Or. II. 17*). В этом отрывке перед нами манифестация *quartum quid* в сравнении с тремя ипостасями, т. е. как раз того, против чего полемизирует наш анонимный богослов.