

А. И. СИДОРОВ

ИОАНН ГРАММАТИК КЕСАРИЙСКИЙ (к характеристике византийской философии в VI в.)

1. ПОСТАНОВКА ВОПРОСА

Изучение византийской философии ставит перед исследователями ряд сложных проблем, в основе которых лежит факт неразрывной связи философии и богословия в византийской культуре. В отличие от позднейших «секуляризаторских» эпох и даже — от периода поздней схоластики, невозможно говорить отдельно о «византийской философии», не упоминая при этом и о «византийском богословии»: обе эти сферы культуры активно проникали друг в друга. Однако, подобный синтез не только не исключает, а, наоборот, предполагает наличие в нем разных элементов, и поэтому задача исследователя, на наш взгляд, заключается в том, чтобы, не нарушая единства и органичной целостности феномена уникальности культуры, наметить и, по мере возможности, вычленить данные элементы. В этом плане привлекает внимание наблюдение, сделанное И. Мейендорфом, что византийское богословско-философское мышление характеризуется присущей ему антиномичностью. С одной стороны, у византийских христианских мыслителей наличествует твердая уверенность в способность концептуального языка выразить религиозную истину и в то, что «спасение» человека во многом зависит от этого. С другой стороны, у них исповедуется, что данный язык не в силах выразить *всей* истины¹. Именно подобная антиномия не позволяет «моделировать» византийскую философию по образцу европейской философии нового времени и придает ей неповторимую уникальность. Но в то же время, первый полюс этой антиномии — упование на концептуальный язык — предоставлял разуму несомненное «право голоса» в делах веры, а тем самым для нас открываются определенные перспективы для изучения византийского богословско-философского творчества в общих рамках истории мировой философии. При этом следует учитывать, что, во-первых, данный полюс указанной антиномии не существовал без полюса другого и, следовательно, его нет нужды абсолютизировать. Во-вторых, для византийских философствующих писателей «вне-разумность» отнюдь не означала «антиразумности», как, например, для Немесия Эмесского, который считал, что «церковная догма о соединении двух природ в лице Богочеловека не *противо*—естественна, хотя и *сверх*—естественна, не *противо*—разумна, хотя и *сверх*—разумна»².

Таким образом, исследование истории византийской философии возможно только при учете того факта, что она есть «философия теологизирующей эпохи»³. Нельзя проходить мимо и следующего существенного момента: если с точки зрения современного исследователя средневековая

¹ *Meiyendorff J. Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes. L., 1974. P. 5.*

² *Владимирский Ф. С. Антропология и космология Немесия, еп. Эмесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912. С. 216.*

³ *Культура Византии. IV—первая половина VII в. М., 1984. С. 43.*

теология есть «инобытие философии»⁴, то в представлении средневековых (особенно, византийских) богословов, наоборот, философия была «инобытием теологии». Противоположность этих принципиальных установок требует от исследователя византийской культуры чрезвычайной осторожности в обращении с источниками, ибо философскую проблематику здесь нельзя грубо вырывать из ее «богословской среды» и препарировать по стандартам современного философского мышления — она должна изучаться только в органичной связи со своей средой. Исходя из этих общих методических посылок и обратимся к творчеству Иоанна Грамматика Кесарийского.

2. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ ИОАННА ГРАММАТИКА КЕСАРИЙСКОГО И ЕЕ КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Этот автор начала VI в. не привлекал особого внимания исследователей до XX в. В известном труде К. Крумбахера ему уделяется всего несколько строк⁵; О. Барденхевевер также лишь кратко характеризует Иоанна Грамматика в качестве оппонента Севера Антиохийского⁶. В начале нашего века крупный знаток патристических текстов Ф. Дикамп, издавая флорилегий конца VII—начала VIII в. «Учение отцов о воплощении Слова», среди источников его указывает и «Апологию» Иоанна Грамматика (датируя ее периодом до 512 г.), а также предпринимает попытку идентифицировать фрагменты ее⁷. Только в 1909 г., в классическом труде Й. Лебона, посвященном истории и идеологии монофизитства, личность и произведения Иоанна Грамматика трактуются более подробно. Согласно Й. Лебону, взгляды этого автора отражали то мощное течение в богословии VI в., которое стремилось занять среднюю позицию между монофизитством и халкидонской ортодоксией. Данное течение Й. Лебон первый именуется «неохалкидонизмом»; оно, по его мнению, возобладало на поместном соборе в Александретте (511—512 г.), участники которого направили императору Анастасию послание, где утверждалась правда вероопределений Халкидонского собора. Автором этого послания, как считает Й. Лебон, был Иоанн Грамматик⁸. После книги Й. Лебона в западной историографии активизировалось изучение творчества Иоанна Грамматика⁹.

Предварительные изыскания ученых увенчались изданием сохранившихся произведений и фрагментов Иоанна Грамматика, которое было предпринято покойным М. Ришаром в сотрудничестве с М. Обино¹⁰. Ориентируясь на данное издание, можно сделать следующие выводы о жизни и творчестве философа: биографических сведений о нем почти

⁴ Майорова Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 19.

⁵ Krumbacher K. Geschichte der byzantinischen Literatur. München, 1897. S. 52; 56.

⁶ Barlehenhewer O. Geschichte der altchristlichen Literatur. Freiburg in Br., 1932. Bd. 4. S. 14.

⁷ Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi / Hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. S. XLVIII—LI.

⁸ Lebon J. Le monophysisme severien. Louvain, 1909. P. 123—160.

⁹ Draguet R. Julian d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924. P. 50—73; Moeller Ch. Trois fragments grecs de l'Apologie de Jean le Grammaire pour le concile de Chalcedoine // Revue d'Histoire Ecclesiastique. 1951. T. 66. P. 683—698; Idem. Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Das Konzil von Chalcedon. Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 672—674; Helmer S. Der Neuchalkédonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962. S. 160—176; Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East. Leiden, 1979. P. 115—124; Winkelmann F. Die östliche Kirchen in der Epoche der christologischen Auseinandersetzungen: 5. bis 7. Jahrhundert. B., 1980. S. 58—60.

¹⁰ Iohannis Caesariensis Prebyteri et Grammatici opera quae supersunt / Ed. M. Richard et M. Aubineau // Corpus Christianorum. Series Graeca. Turnhout; Brepols, 1977. T. 1.

не сохранилось, но предполагается, что он жил и действовал в Кесарии Палестинской. Среди его произведений первое место — по объему и по важности — занимает «Апология Халкидонского собора». Выдержки из нее сохранились (118 фрагментов) в одном из сочинений Севера Антиохийского и приводятся в латинском переводе Й. Лебона; прилагаются также и греческие фрагменты, дошедшие до нас благодаря Евлогию Александрийскому. За этим произведением следуют «Семнадцать глав против акефалов» — небольшое, но содержательное произведение, написанное в виде анафематизмов. Третье сочинение — «Против афтартодокетов» направлено против сторонников Юлиана Галикарнасского. Далее идут два коротких эссе «О Евангелии от Иоанна», представляющие, видимо, фрагменты какой-то гомилии или сочинения против иудеев. Другую большую группу произведений Иоанна Грамматика составляют его антимахейские сочинения, о которых раньше практически ничего не было известно. Эта группа включает в себя: две гомилии против манихеев, «Диалог Иоанна-Ортодокса с манихеем» и «Силлогизмы святых отцов против манихеев».

Издание сочинений Иоанна Грамматика вызвало отклики специалистов. Прежде всего, крупнейший бельгийский патролог А. Алло опубликовал небольшую статью, где он подвергает сомнению утверждение, что философ был автором соборного послания епископов, собравшихся в Александриетте¹¹. Затем вышла в свет рецензия Б. Дейлея¹², где отмечается, что Иоанн Грамматик был одним из первых представителей «академического богословия», которое доминировало в византийском христианстве от начала VI в. до Иоанна Дамаскина. По своему методу Иоанн Грамматик является диалектиком, предпочитающим исходить из логических определений терминов, а не из библейской экзегезы. Рецензент также выражает сомнение в принадлежности Иоанну Грамматику «Диалога Иоанна-Ортодокса с манихеем». В другой рецензии на данное издание — К. Х. Утеманна — указывается, что произведение «Семнадцать глав против акефалов» лишь частично принадлежит Иоанну Грамматику (главы 1—11), автором же второй части является Анастасий Синаит¹³. Эту гипотезу К. Х. Утеманн подкрепил солидной аргументацией при издании антимонофизитских «Апорий» Анастасия Синаита¹⁴. Наконец, итальянский ученый Л. Перроне в своем исследовании, посвященном палестинской церкви в период христологических споров, уделяет серьезное внимание Иоанну Грамматику. Характеризуя его мировоззрение в целом, он констатирует, что при чтении сочинений этого автора создается впечатление сведения христологии к «простой онтологии Христа» и богословия — к диалектике. Правда, отмечается, что полемика Иоанна Грамматика с афтартодокетами обнажает и другие пласты его мирозерцания (более «библейскую» ориентацию его)¹⁵.

Таким образом, во мнениях исследователей Иоанн Грамматик является преимущественно богословом-полемистом. Главными объектами его полемики предстают два идейных противника православного византийского христианства в VI в. — манихейство и монофизитство. Не останавливаясь на антимахейской полемике, требующей специального исследования, обратимся сразу к другому аспекту его творчества — полемике против монофизитства. Она не была для автора чисто литературным упражнением, но являлась плодом его активного участия (как пресвитера) в сложных перипетиях церковно-исторической борьбы. Во вся-

¹¹ Halleux de A. Le «synode neochalcedoine» d'Alexandrette (ca 515) et l'Apologie pour Chalcedoine de Jean le Grammaire. A propos d'une edition recente // *Revue d'histoire Ecclesiastique*. 1977. T. 72. P. 593—600.

¹² Dalay B. // *The Journal of Theological Studies*. 1978. Vol. 29. P. 234—239.

¹³ Uthemann K.-H. *Byzantinische Zeitschrift*. 1980. Bd. 73. S. 70—73.

¹⁴ Uthemann K.-H. *Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites* // *Byzantinische Zeitschrift*. 1981. Bd. 74. S. 11—26.

¹⁵ Perrone L. *La Chiesa di Palestina e la controversia cristologica. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553)*. Brescia, 1980. P. 259.

ком случае, в прологе к «Апологии» он, по словам Севера Антиохийского, заявляет о себе, как о «претерпевшем гонение за благочестие» от монофизитов (Апол. лат. 5—7)¹⁶. Деятельность Иоанна Грамматика приходится на первые два или три десятилетия VI в., т. е. на тот период ранневизантийской истории, когда христологические споры достигли одного из самых кульминационных моментов. Исторический ход событий, взаимосвязь догматических споров и политики того времени хорошо изучены в специальной литературе¹⁷. В нашей работе хотелось бы обратить внимание на философский аспект этих споров VI в., который, как правило, освещается значительно слабее.

Прежде всего, можно согласиться с мнением Ф. Винкельмана, что христологические споры IV—VII вв. выросли отнюдь не из философской постановки вопроса и не были результатом чисто теологических хитро-сплетений¹⁸. В центре их стояла «конечная судьба человека»¹⁹, или вопрос о спасении — одна из насущнейших проблем духовной жизни позднеантичной и ранневизантийской эпохи, которая равным образом касалась и простого ремесленника, и утонченного богослова, чем и объясняется сильнейший накал страстей, составляющих своего рода «эмоциональную ауру» христологических споров. Тесная взаимосвязь сотериологии и христологии прослеживается у всех крупнейших христианских мыслителей той эпохи²⁰. Поэтому, вычлняя их философскую проблематику, необходимо помнить, что она базировалась на внефилософских постулатах.

С другой стороны, следует констатировать, что в VI в. данная тема приобрела исключительное значение. Для этого времени характерно широкое внедрение методов логического решения богословских проблем, что позволяет некоторым исследователям называть его веком «византийской схоластики»²¹. Подобное название вряд ли можно считать удачным, ибо методы византийской патристики и средневековой западной теологии существенно отличаются друг от друга²², но, тем не менее, указанный факт активного «перихоресиса» философии и богословия в VI в. безусловно налицо. Причем, эта черта присуща, в той или иной мере, всем трем ведущим вероисповеданиям: несторианству, монофизитству и православию. Что касается первого, то оно в период после Халкидонского собора, совсем не было чисто теоретическим противником для византийской ортодоксии²³. Об этом свидетельствует, среди прочего, устойчивая тема антинесторианской полемики у многих авторов VI в., в том числе и у Иоанна Грамматика. Персидские несториане поддерживали достаточно оживленные контакты с византийской церковью, а в 562—563 г. даже состоялся официальный диспут между богословами обеих сторон²⁴. По-

¹⁶ Все ссылки на сочинения Иоанна Грамматика даются по указанному изданию с соблюдением сплошной нумерации строк, которая представлена в нем. Греческие фрагменты «Апологии» будут обозначаться как «Апол. греч.», а латинский перевод сирийских фрагментов — «Апол. лат.»

¹⁷ Charanis P. Church and State in the Later Roman Empire: The Religious Policy of Anastasius the First, 491—518. Thessaloniki, 1974; Vasiliev A. A. Justin the First: An Introduction to the Epoch of Justinian the Great. Cambridge (Mass.), 1950. P. 132—254; Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972. P. 184—254; Schwartz E. Zur Kirchenpolitik Justinianus // Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Recht: Gesammelte Schriften. B., 1960. Bd. 4. S. 276—328.

¹⁸ Winkelmann F. Op. cit. S. 28—29.

¹⁹ Meyendorff J. Byzantine Theology. P. 32.

²⁰ Studer B., Brian D. Soteriologie in der Schrift und Patristic // Handbuch der Dogmengeschichte. 2-e Aufl. Freiburg; Basel; Wien, 1978. Bd. III. S. 175—223.

²¹ Moeller Ch. Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme. P. 638—639; Schönborn von Ch. Sophrone de Jerusalem: Vie monastique et confession dogmatique. P., 1972. P. 172—176.

²² Podskalsky G. Die griechisch-byzantinische Theologie und ihre Methode. Aspekte und Perspektiven eines ökumenischen Problems // Theologie und Philosophie. 1979. Bd. 54. S. 49.

²³ Abramowski L. Trinitarische und christologische Hypostasenformeln // Theologie und Philosophie. 1979. Bd. 54. S. 49.

²⁴ Guillaumont A. Justinien et l'Eglise de Perse // DOP. 1969/1970. Vol. 23—24. P. 37—66.

добные контакты, естественно вели к определенному взаимовлиянию на мировоззренческом уровне. Примером тому может служить в несторианстве личность Хенаны Адиабенского. Талантливый мыслитель и всесторонний эрудит, он, возглавив Нисивинскую школу ок. 571 г., добился ее наиболее пышного расцвета. В учении Хенаны наличествовали некоторые оригенистские идеи, а его христология сближалась с халкидонской ортодоксией²⁵. У другого несторианского еретика первой половины VII в., Мартирия—Сахдоны, можно наблюдать явное влияние платонизма и его изречения «носят известный философский оттенок»²⁶. Правда, сообщения источников об обращении Мартирия в православие²⁷ подвергаются сомнению²⁸, также как и внутреннее средство его богословия с византийской ортодоксией. Но важен факт, что «ересь» Мартирия с точки зрения его несторианских оппонентов заключалась прежде всего в неправильном употреблении терминов (отождествлении «ипостаси» с «лицом», а не с «природой»), т. е. в логических погрешностях²⁹. Из этого видно, сколь большое значение придавалось логике в официальных кругах несторианской церкви. Поэтому неудивительно, что ведущий идеолог ее, Бабай Великий (ум. 628 г.), предстает перед нами как один из крупнейших диалектиков и логиков средневековья³⁰. Однако, необходимо оговориться: таковым Бабай является в своем трактате «О единении»; в комментариях же на «Гностические главы» Евагрия Понтийского обнажается иная грань его мировоззрения — акцент на мистическом богословии, которое составляло существенный pendant к логике в несторианстве³¹.

По сравнению с несторианством, в монофизитстве элементы мистики преобладают значительно больше. Хотя и нельзя полностью согласиться с высказыванием В. Болотова, что, если несторианство могло привлекать «только рассудочной ясностью», то монофизитство «было на преобладание в нем благочестия»³², тем не менее, определенный момент истины в данном высказывании несомненно содержится. Среди современных Иоанну Грамматику лидеров монофизитства обращает внимание фигура Иакова Саругского. Мифологичность его системы более близка духу гностицизма, чем миру греческой философии. Согласно Иакову, разуму, как принадлежащему к «области зримого», нельзя отводить значительной роли в богословии, ибо «знание Бога» достигается преимущественно путем веры и любви³³. *Docta ignorantia* есть альфа и омега мирозерцания Иакова Саругского и данный постулат во многом объясняется специфичной традицией сирийского христианства, восходящей к Ефрему Сирину³⁴. По своему «фидеизму» близок к Иакову Саругскому и Филоксен Мабогский, которому, однако, не чужд и интеллектуализм пла-

²⁵ *Vööbus A.* History of the School of Nisibis. Louvain, 1965. P. 234—264; *Vries de W.* Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. Würzburg, 1951. Bd. I. S. 627—628.

²⁶ *Пигулевская Н.* Жизнь Сахдоны: Из истории несторианства VII века // Записки Коллегии Востоковедов. Л., 1928. Т. 3. С. 93.

²⁷ Там же. С. 101—108.

²⁸ *Halleux de A.* Martyrios-Sahdona: La vie mouvementée d'un «heretique» de l'Eglise nestorienne // *Orientalia Christiana Periodica*. 1958. Vol. 24. P. 93—128.

²⁹ *Idem.* La christologie de Martyrios-Sahdona dans l'évolution du nestorianisme // *Orientalia Christiana Periodica*. 1957. Vol. 23. P. 5—32.

³⁰ *Abramowski L.* Christologie Badais des Grossen // *Symposium Syriacum* 1972. Roma, 1974. P. 249—244; *Idem.* Babai der Grossen: Christologische Probleme und ihre Lösungen // *Orientalia Christiana Periodica*. 1975. Vol. 41. P. 289—343.

³¹ *Blum G. G.* Nestorianismus und Mystik: Zur Entwicklung christlich-orientalischer Spiritualität in der ostsyrischen Kirche // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1982. Bd. 93. S. 273—294.

³² *Болотов В. В.* Лекция по истории древней Церкви. Пг., 1918. Т. IV. С. 243.

³³ *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 113—141.

³⁴ *Jansma T.* Die Christologie Jakobs von Serugh und ihre Abhängigkeit von der alexandrinischen Theologie und der Frömmigkeit Ephrems des Syrers // *Le Museon*. 1965. T. 78. P. 38—45.

тоновско-евагрианского типа³⁵. Отсутствие интереса к метафизическим и логическим проблемам характеризует и личность Стефана Гобара³⁶. Тем не менее, если обратиться к главному оппоненту Иоанна Грамматика — Северу Антиохийскому, то перспектива нашего видения монофизитства несколько изменится. Судя по «Житию» его, написанному Захарием Схоластиком, Север получил классическое образование, изучив грамматику и риторику в Александрии, а юриспруденцию — в Берите³⁷. Это классическое образование он, как и известные каппадокийцы, впоследствии сочетал с практикой монашеской аскезы, что позволило ему, по словам его биографа, стать подлинно «христианским философом по своим делам и знанию»³⁸. Оно же наложило яркий отпечаток и на мировоззрение Севера, где мистика и логика взаимно уравновешиваются. Во всяком случае, в его главном произведении «Contra Imprium Grammaticum» монофизитство предстает и как несомненно философская доктрина³⁹. Полемика Севера с Сергием Грамматиком также показывает, что понятийному аппарату монофизитского богословия он уделял большое внимание⁴⁰. Наконец, среди идейных лидеров монофизитства нельзя не упомянуть и Иоанна Филопона (именуемого иногда также «Иоанном Грамматиком», поэтому его не следует путать с Иоанном Грамматиком Кесарийским). Помимо того, что он был преемником и продолжателем античной философской традиции⁴¹, необходимо отметить значение его как главного идеолога тритеизма, придавшего данной монофизитской ереси ясность и четкость философской системы⁴². Логический и диалектический моменты в мировоззрении Иоанна Филопона занимают ведущее место.

Многие сочинения представителей православного направления в византийском христианстве VI в. позволяют также делать вывод, что здесь *ratio* предстает как весьма пригодное орудие *fides*⁴³. Мировоззренческое лицо византийского православия этого периода определял «неохалкидонизм». Поддержка императора Юстиниана, выступающего и в качестве богослова, придало данному течению определенный статус официальной доктрины. Первым неохалкидонитом можно считать Нефалия Александрийского. Личность беспокойная и мятежная, он был первоначально лидером крайних монофизитов («акефалов») в Египте, а затем стал перебежчиком в лагерь православия и повел активную кампанию против Севера Антиохийского. От его произведений ничего не сохранилось, но вряд ли Нефалий был глубоким мыслителем; скорее он обладал талантом легко воспринимать идеи, витающие в воздухе. Известно, что Нефалий написал «Апологию Халкидонского собора», послужившую прототипом аналогичного сочинения Иоанна Грамматика, и выказал ряд основных христологических тезисов неохалкидонизма⁴⁴. В отличие от Нефалия, несомненная философская одаренность присуща Иоанну Скифополь-

³⁵ Halleux de A. Monophysitismus und Spiritualität nach dem Johanneskommentar des Philoxenus von Mabbug // Theologie und Philosophie. 1978. Bd. 53. S. 353—366.

³⁶ См.: Bardy G. La florilege d'Etienne Gobar // Revue des etudes byzantines. 1947. T. 5. P. 29.

³⁷ Vie de Severe par Zacharie le Scholastique / Ed. par M. A. Kugener // Patrologia Orientalis. P.. 1903. T. II. Fasc. 1. P. 10—13, 44 ff.

³⁸ Ibid. P. 90.

³⁹ Wallace-Hadrill D. S. Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982. P. 106—107.

⁴⁰ Torrance I. R. A. Theological Introduction to the Letters between Severus of Antioch and the Sergius the Grammarian // Ekklesia kai Theologia. 1981. Vol. 2. P. 984—991.

⁴¹ Saffrey H. D. Le chretien Jean Philopon et la survivance de l'ecole d'Alexandrie // Revue des etudes grecques. 1954. T. 67. P. 396—410.

⁴² Martin H. Jean Philopon et la controverse tritheite du VI siecle // Studia Patristica. 1962. Vol. 5. Pt. 3. P. 519—525.

⁴³ Uthemann K.-H. Syllogistik im Dienst der Orthodoxie: Zwei unedirte Texte byzantinischer Kontroverstheologie des 6. Jahrhunderts // JÖB. 1981. Bd. 30. S. 105.

⁴⁴ Moeller Ch. Un representent de la christologie neochalcedonienne au debut du sixieme siecle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // Revue d'Histoire Ecclesiastique. 1944/1945. T. 40. P. 73—140.

скому — младшему современнику Иоанна Грамматика. Ему принадлежало пять сочинений (среди них также «Апология Халкидонского собора») ⁴⁵, из которых первое место по своей философской значимости занимают схолии к ареопагитскому корпусу. В них прослеживается определенное влияние Плотина ⁴⁶ и вообще автор обнаруживает солидное знание античной философии и высокую культуру мышления ⁴⁷. Следует отметить, что Иоанн Скифопольский был автором «Пролога» и подавляющего большинства схолий к «Ареопагитикам». Более того, сам корпус сочинений Псевдо-Дионисия был составлен в непосредственном окружении его, о чем недвусмысленно свидетельствует рукописная традиция ⁴⁸. Судя по одному фрагменту сочинения против Севера Антиохийского ⁴⁹, свою высокую культуру мышления Иоанн Скифопольский удачно применял и в сфере богословской полемики.

Центральными фигурами в истории византийской философии и богословия VI в. бесспорно являются авторы так называемого «Леонтьевского корпуса»: Леонтий Византийский и Леонтий Иерусалимский. В настоящее время общепризнанно, что гипотеза о едином авторе этого корпуса не выдерживает критики и поэтому речь может идти о двух писателях (исключая авторов сочинения «О сектах» и гомилий, также входящих в корпус), каждый из которых обладает своим специфичным мировоззрением ⁵⁰. Если Леонтия Иерусалимского большинство исследователей единодушно причисляют к неохалкидонизму ⁵¹, то в отношении Леонтия Византийского такое единодушие отсутствует. Некоторые ученые отстаивают точку зрения, что данного автора необходимо рассматривать как оригениста ⁵²; другие видят в нем «строгую халкидонита» с ярко выраженным дифиситским началом ⁵³; третьи считают, что «оригенизм» Леонтия Византийского не противоречит его «халкидонизму» ⁵⁴; наконец, четвертые предпочитают рассматривать его в русле христологии Кирилла Александрийского ⁵⁵. Но какова бы ни была позиция Леонтия Византийского в догматических спорах, очень важна констатация, что его мировоззрение испытывало влияние перипатетизма, причем модифицированного, опосредованного неоплатоническими комментаторами Аристотеля ⁵⁶. Антропология его, как и Леонтия Иерусалимского, также формировалась под значительным воздействием неоплатонизма ⁵⁷.

⁴⁵ Flusin B. Miracle et histoire dans l'oeuvre de Cyrille de Scythopoli. P., 1983. P. 17—28; Perrone L. Op. cit. P. 240—248.

⁴⁶ Bierwaltes W. Johannes von Skythopolis und Plotin // Studia Patristica. 1972. Vol. 11. Pt. 2. P. 3—7.

⁴⁷ Balthasar von H. U. Das Scholienwerk des Johannes von Skythopolis // Scholastik. 1940. Bd. 15. S. 16—38.

⁴⁸ Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Philolog.-hist. Klasse. 1980. N 3. S. 33—66; Idem. Die Überlieferung des Prologs des Johannes von Skythopolis zum griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum // Ibid. 1984. N 1. S. 177—188; Idem. Eine Redaktion des griechischen Corpus Dionysiacum Areopagiticum im Umkreis des Johannes von Skythopolis, des Verfassers von Prolog und Scholien // Ibid. 1985. N 4. S. 179—194.

⁴⁹ Doctrina Patrum. S. 85—86.

⁵⁰ Daley B. The Origenism of Leontius of Byzantium // Journal of Theological Studies. 1976. Vol. 27. P. 333; Basdekis A. Die Christologie des Leontius von Jerusalem: Seine Logoslehre. Münster, 1974. S. XIV—XVI; Perrone L. Op. cit. P. 260—284.

⁵¹ Moeller Ch. Textes «monophysites» de Leonce de Jerusalem // Ephemerides Theologicae Lovanienses. 1951. T. 27. P. 472; Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959. S. 379; Helmer S. Op. cit. S. 202—215; Gray P. T. R. Op. cit. P. 122—141.

⁵² Richard M. Opera minora. Turnhout; Brepols, 1976. N 57. P. 31—66; N 59. P. 1—54; Evans D. B. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology. Wash., 1970. P. 84—131; Meyendorff J. Le Christ dans la theologie byzantine. P., 1969. P. 79—85.

⁵³ Beck H. G. Op. cit. S. 373—374; Daley B. Op. cit. P. 361—362.

⁵⁴ Gray P. T. R. Op. cit. P. 90—102.

⁵⁵ Lynch J. J. Leontius of Byzantium: A Cyrillian Christology // Theological Studies. 1975. Vol. 36. P. 455—471.

⁵⁶ Reindl H. Der Aristotelismus bei Leontius von Byzanz. München, 1953. S. 148.

⁵⁷ Otto S. Person und Subsistenz: Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantike Geistesgeschichte. München, 1968. S. 151—190.

Не чуждался философско-логической проблематики и Ефрем Антиохийский, о чем свидетельствует его небольшое сочинение против Акакия Апамейского, «философа и пресвитера»⁵⁸. Она ярко представлена также в трактате Феодора Райфского «Приготовление», вторая часть которого есть самостоятельное логическое произведение⁵⁹. Еще один неохалкидонит — Памфилий Иерусалимский, известен как автор сочинения, фигурирующего под не совсем точным названием *Panoplia Dogmatica*⁶⁰. Несмотря на компилятивный характер труда, Памфилий проявляет себя достаточно сильным мыслителем, неплохо знакомым с аристотелевской логикой и произведениями Порфирия. Во всяком случае, в первых двух главах данного произведения, где определяются понятия «сущность», «природа» и «ипостась», он проводит сопоставление взглядов Аристотеля и отцов церкви⁶¹. Методы логического мышления, разработанные в перипатетизме и неоплатонизме, наложили сильный отпечаток и на мировоззрение Анастасия I Антиохийского, который, по своему стремлению к универсальности и тенденции к обобщению богословско-философского материала, накопленного предшествующей патристикой, является предтечей Иоанна Дамаскина⁶². Недавно изданные К. Х. Утеманном «Философские главы», представляющие собой компендиум философских понятий и определений⁶³, еще ждут своего исследователя.

Намеченное философско-логическое течение в византийском ортодоксальном христианстве прослеживается и в дальнейшем. Примером тому служат два небольших анонимных сочинения по логике, служивших пособием для богословов в ту эпоху жарких догматических споров⁶⁴. Анастасий Синаит, хотя и заявлял, что «кафолическая церковь догматизирует о Христе не по-аристотелевски или по-эллинистически, но... по-евангельски и по-апостольски»⁶⁵, в своей полемике против монофиситов и монофелитов также активно использовал оружие логики (PG, 89, col. 52—88). Данное течение нашло свое завершение в трудах Иоанна Дамаскина. Правда, чтобы сохранить верную историческую перспективу, необходимо отметить, что подобная философская тенденция в византийской ортодоксии отнюдь не была единственной. Не говоря о богатой монашеской и агиографической литературе, имеются примеры совсем иного подхода к христологической проблеме. В частности, монах Иов (автор практически неисследованный), от сочинений которого до нас дошли незначительные фрагменты (PG, 86, col. 3313—3320) и обширный реферат Фотия⁶⁶, акцентирует прежде всего сотериологический аспект христологической проблемы, отстраняясь от понятийной разработки ее. Позднее в VII в. у Софрония Иерусалимского мы встречаем уже явное и открытое пренебрежение «рационалистическим» богословием⁶⁷. Максиму Исповеднику удается примирить обе тенденции в обобщающем синтезе.

Наконец, нельзя не упомянуть и о западном современнике Иоанна Грамматика — Бозция⁶⁸. Многие сложные проблемы, связанные с его

⁵⁸ Helmer S. Op. cit. S. 271—272.

⁵⁹ Diekamp F. *Analecta Patristica: Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik*. Roma, 1938. S. 173—222.

⁶⁰ Richard M. *Opera minora*. N 58. P. 27—52; *Idem*. *Pamphile de Jerusalem // Le Museon*. 1977. T. 90. P. 277—280.

⁶¹ Mai A. *Nova patrum bibliotheca*. Roma, 1844. T. II. P. 597—606.

⁶² Weiss G. *Studia Anastasiana I: Studien zum Leben, zu den Schriften und zur Theologie des Patriarchen Anastasius I. von Antiochien (559—598)*. München, 1965. S. 143—152.

⁶³ Uthemann K.-H. Die «Philosophische Kapitel» des Anastasius I. von Antiochien (559—598) // *Orientalia Christiana Periodica*. 1980. Vol. 46. P. 306—366.

⁶⁴ Rouche M. *Byzantine Philosophical Texts of the Seventh Century // Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 1974. Bd. 23. S. 61—76.

⁶⁵ Соколов В. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // *Православный Собеседник*. 1916. С. 272.

⁶⁶ Photius. *Bibliothèque*. P., 1962. T. 3. P. 152—227.

⁶⁷ Schönborn von Ch. Op. cit. P. 176—178.

⁶⁸ См. библиографию в предисловии В. И. Уколовой к переводам сочинений Бозция в кн.: *Средневековье в свидетельствах современников*. М., 1984. С. 4.

творчеством, еще далеки от своего решения. Среди них главным представляется вопрос о взаимоотношении элементов античной философии и христианства в мировоззрении Боэция. В большинстве исследований В. И. Уколовой прослеживается устойчивая тенденция рассматривать его только в одной плоскости — как наследника лишь античной философской традиции⁶⁹. Думается, что это не совсем соответствует истине и более адекватным и плодотворным представляется подход Г. Г. Майорова, анализирующего мирозерцание Боэция в перспективе взаимодействия двух его уровней: теологии и философии⁷⁰. Действительно, в своих пяти богословских трактатах он разграничивает сферы разума и откровения, рассматривая их в качестве двух равноправных и параллельных путей познания истины⁷¹. Данные трактаты Боэция органично вписываются в общий контекст догматических споров начала VI в.⁷² Особенно это касается трактата «Против Евтихия и Нестория», где философско-богословский анализ терминов⁷³ вполне сопоставим с аналогичными дефинициями у византийских авторов VI в.

Таков, в самом беглом очерке, культурно-исторический контекст, на фоне которого протекала литературная деятельность Иоанна Грамматика⁷⁴. Он позволяет заключить, что, при определенном доминировании «философствующего богословия» в византийском христианстве VI в., данная тенденция развивалась как бы на фоне тенденции иной, если не «антифилософской», то явно «вне-философской». Их контраст становится наиболее ощутимым, когда они сочетаются в личности одного автора (например, Севера Антиохийского, Бабая Великого и др.). Вместе с тем, именно он заставляет зримо чувствовать, что обе тенденции суть грани одного целого. Обращаясь к творчеству Иоанна Грамматика, следовало бы проследить и наметить как и каким образом они преломлялись в призме его мирозерцания. Для этого изберем два момента его учения, имеющие безусловно философское значение. Анализ их будет опираться на два произведения его: «Апологию Халкидонского собора» и «Семнадцать глав против акефалов» (при учете корректив, внесенных К. Х. Утеманном).

3. ДИАЛЕКТИКА ПОНЯТИЙ «СУЩНОСТЬ» («ПРИРОДА») — «ИПОСТАСЬ» («ЛИЦО»)

Взаимоотношение данных понятий в сфере «теологии»⁷⁵ установилось в период тринитарных споров IV в., благодаря богословско-логической систематизации, проведенной кружком каппадокийцев⁷⁶. Предшественниками их в этом плане были Ориген⁷⁷ и омиусиане⁷⁸. Классиче-

⁶⁹ Там же. С. 10—11, 16—17; Боэций и христианство // Религии мира: История и современность. М., 1982. С. 243—246; Особенности культурной жизни Запада // Культура Византии. С. 96.

⁷⁰ Майоров Г. Г. Указ. соч. С. 365—372.

⁷¹ Chadwick H. Boethius: The Consolation of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981. P. XIII, cp. P. 220.

⁷² Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «skythischen Kontroversen». Paderborn, 1935. S. 105—232.

⁷³ Lutz-Bachmann M. «Natur» und «Person» in den «Opuscula Sacra» des A. M. S. Boethius // Theologie und Philosophie. 1983. Bd. 58. S. 48—70.

⁷⁴ Естественно, что в данной работе не затрагивается весь сложный комплекс византийской культуры. Принимаются во внимание лишь те идеологические течения, которые имели непосредственное отношение к творчеству Иоанна Грамматика.

⁷⁵ В византийской (христианской) системе мышления термином «теология» очень часто обозначалось «учение о Боге в Самом Себе» (включая тринитарное учение). Применять его ко всей совокупности догматического вероучения христианства, как это часто делается, не совсем верно. Поэтому мы предпочитаем употреблять в последнем значении понятие «богословие».

⁷⁶ Спасский А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими течениями того времени). Сергиев Посад, 1914. С. 488—507; Tieront J. Melanges de patrologie et d'histoire des dogmes. P., 1921. P. 210—227.

⁷⁷ Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879. С. 258—268.

⁷⁸ Виноградов В. О. О литературных памятниках полуарианства // Богословский Вестник. 1911. С. 746—755.

ским образом такой систематизации служит 38-е послание Василия Великого, которое на самом деле принадлежит его брату Григорию Нисскому⁷⁹. На нем и следует несколько остановиться⁸⁰.

Автор начинает свое послание указанием на то, что многие «относительно таинственных догматов» не проводят грани между «общим началом сущности» (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας) и «понятием ипостасей» (τὸ τῶν ὑποστάσεων λόγος), употребляя их в одном и том же значении. Согласно Григорию, среди понятий одни обозначают «вещи более общие» — пример тому слово «человек», делающее явным «общую природу»; другие обозначают более конкретные вещи, например, имена «Павел» и «Тимофей», являя как бы «ограничение» или «очертание» (περιγραφή) той или иной вещи. Познав «общее начало» единосущных вещей, мы должны переходить к свойствам, отличающим их друг от друга. Поэтому «высказываемое частным образом» обнаруживается посредством слова «ипостась». Например, словом «Павел» показывается природа, существующая в вещи, обозначаемой этим именем. Если понятие «сущность» представляется «неопределенным», ибо не обретает постоянства в общности обозначаемого, то понятие «ипостась», посредством проявляемых свойств, придает «общему» и «неописуемому» четкие границы. Далее Григорий Нисский применяет эти философско-логические дистинкции к тринитарному учению. Созерцаемые в Троице специфические признаки, посредством которых образуется своеобразность Лиц Ее, являются несовместимыми (ἀσύμβατα) и несообщаемыми (ἀκωνόητα) «в общности сущности». Но это не означает, что следует мыслить о разделении Лиц, ибо различие Ипостасей не разрушает «связности природы», а ее общность не стирает своеобразия специфических признаков. Данное, на первый взгляд парадоксальное сочетание, Григорий называет «соединенным разделением и разделенным соединением», указывая, что подобную парадоксальность можно наблюдать и в сфере «чувственного». Но всякое образное сравнение с ней есть только «пример и тень истины». Как в нашем созерцании материального мира «опыт» всегда лучше «рассуждения о причине», так и «вера» лучше «рассудочного постижения». Установив этот приоритет «опыта веры» над логикой, Григорий продолжает ход своих рассуждений, давая точное определение ипостаси: она есть «совокупность свойств каждого (индивидуума)» или же «отличительный признак существования каждого».

Таким образом, Григорий Нисский устанавливает взаимное отношение «сущности» и «ипостаси». Некоторые западные исследователи отмечают, что в анализе «ипостаси» Григория Нисского отсутствует «личностный» момент: у него речь идет скорее о «вещи», чем о «личности»⁸¹. Подобное суждение не совсем верно, ибо, во-первых, Григорий, говоря об ипостаси, имеет в виду, главным образом, область «разумного бытия». Во-вторых, отсутствие глубинного анализа личности объясняется тем, что такой цели и не ставилось: для Григория основной задачей было установление соотношения бытия общего и бытия конкретного. В других своих произведениях он, как показывает Д. Линч, постоянно отождествляя «лицо» и «ипостась», всегда соотносит данное понятие с существами разумными и духовными, т. е. обладающими самосознанием. Тем самым он вплотную приближается к современному понятию «личности» (= «центр

⁷⁹ Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei kappadozischen Brüdern // Epektatis: Melanges patristiques offerts au cardinal Jean Danielou. P., 1972. P. 463—490; Gribmont J. Notes biographiques sur S. Basile le Grand // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium. Toronto, 1981. P. 24; Fedwick P. J. A Commentary of Gregory of Nyssa or the 38th Letter of Basil of Caesarea // Orientalia Christiana Periodica. 1978. Vol. 44. P. 34—51.

⁸⁰ Текст послания цитируется по изданию: Saint Basile. Lettres / Texte etab. et trad. par Y. Courtonne. P., 1957. T. 1. P. 81—92.

⁸¹ Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chretienne. P., 1973. P. 331—336; Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch: Die Struktur des Menschsein Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980. S. 60—61.

сознания»), которое берет истоки в известном определении «лица» у Боэция: *rationalis naturae individua substantia*⁸². Наконец, в-третьих, хотелось бы заметить, что брать западное представление о «личности» (с его преобладающим акцентом на рациональном начале ее) в качестве эталона и применять его к византийской системе мышления, представляется нам процедурой недостаточно корректной. Как показывают определения «ипостаси» Григория Нисского, Иоанна Грамматика и др. византийских писателей, их интересует в «личности» не столько момент «сознания», сколько момент «бытия» (хотя, конечно, и первый не остается без внимания). Подобная «онтологичность» представления о личности в Византии служит немаловажной чертой ее своеобразной культуры.

Выработанное каппадокийцами соотношение указанных терминов, став общепризнанным в тринитарном учении, долгое время не применялось в христологии, в результате чего возник определенный разрыв между «теологией» и «икономией». Особенно большие сложности появились в связи с применением в христологии понятия «ипостась», ибо здесь вставала проблема: воспринял ли Логос (одна из «Ипостасей Троицы») при своем воплощении еще и человеческую ипостась?⁸³ Ее решение заняло не одно столетие. Важной вехой на этом пути были произведения неохалкидонитов и Иоанна Грамматика в частности, который был первым мыслителем, перенесшим терминологию каппадокийцев в область христологии⁸⁴. Следует поэтому обратиться к его фрагментам.

За исходный пункт своих богословско-логических рассуждений Иоанн Грамматик берет краткое определение Василия Великого: «каково отношение общего к частному, таково и отношение сущности к ипостаси» (Апол. греч. II. 21—22; ср.: Апол. лат. 15, 114—116). Для Иоанна Грамматика также «все общее, созерцаемое во многих (существах) и не претерпевающее ни увеличения, ни убавления, называется сущностью» (Апол. греч. I. 1—2). Примером такой сущности может служить «человеческая природа»: каждому конкретному человеку равным образом «присуще быть смертным и разумным живым существом, могущим вместить в себя ум и знание» (Апол. греч. II. 23—25). Данная человеческая природа является «сложной», ибо состоит «из несходных вещей», т. е. души и тела. В ней наличествуют «отличительные признаки» двух сущностей, но, рассматриваемая относительно «общего начала», она есть «единая сущность» (Апол. греч. I. 3—7; II. 17—19). Таким образом, Иоанн Грамматик, следуя за каппадокийцами, в то же время вводит новое понятие — «сложная сущность». Однако возникает естественный вопрос: если «сложная сущность» включает в себя две сущности, то как они соотносятся друг с другом? Пока у Иоанна Грамматика ответ на него не дается. Для нашего автора «сущность» тождественна «природе» (Апол. греч. I. 10—11), поэтому, на первый взгляд, странным кажется его утверждение, что под «природой» иногда понимается «сущность», а иногда «ипостась» (Апол. лат. 5.39—40). Иоанн Грамматик приводит образцы такого употребления у Афанасия и Кирилла Александрийских. Первый из них говорит, что «ипостась есть сущность» и означает «само бытие». Ибо «ипостась и сущность есть существование; она есть и существует». Иоанн Грамматик подхватывает данную мысль: «Если кто назовет, в соответствии с этим суждением, сущности воипостасными (ἐνυποστάτους), т. е. существующими, мы не станем возражать. Ведь ипостась ничем не отличается от сущности в отношении бытия; их отличие состоит лишь в том, что сущность есть бытие общее, а ипостась — бытие индивидуальное, когда она, вместе с общим, обладает еще и чем-то инди-

⁸² Lynch J. J. *Prosopon in Gregory of Nyssa* // *Theological Studies*. 1979. Vol. 40. P. 728—738.

⁸³ Richard M. *Opera minora*. N 42. P. 1—56.

⁸⁴ Gray P. T. R. *Op. cit.* P. 116; Helmer S. *Op. cit.* S. 167; Moeller Ch. *Trois fragments grecs*. . . P. 687; Meyendorff J. *Le Christ*. . . P. 96—97; Perrone L. *Op. cit.* P. 254—255.

видуальным. Мы говорим, что наша сущность во Христе воипостасна не потому, что она сама по себе есть «характерная» ипостась и лицо, но потому, что она существует и есть. Ибо, как было показано, ипостась, т. е. сущность, тогда являет бытие (*τὸ ὑφ᾿ ἑστῆται*), когда она лишена характерных свойств, которые наблюдаются у лица» (Апол. греч. IV. 196—211). В данном фрагменте Иоанна Грамматика ярко подчеркивается «онтологический статус» ипостаси, о котором речь шла выше и который восходит к исконному значению глагола *ὑφ᾿ ἑστῆται*. Именно «бытийственность» представляется основой единства ипостаси и сущности, но она не ведет к смешению их. Подобные диалектические тонкости, в период тринитарных споров, трудно воспринимались на латинском Западе. Например, известный Иероним отвергал формулу каппадокийцев («одна сущность — три ипостаси») как арианскую, ибо для него ипостась была тождественной «субстанции»⁸⁵. В этом и др. подобных нюансах улавливаются существенные моменты различия западнолатинского и византийского стилей мышления.

Точного определения ипостаси у Иоанна Грамматика не дается. Но он постоянно сочетает данное понятие с прилагательным *χαρακτηριστική*, или говорит, что ипостась следует полагать *ἐν χαρακτήρι* и что, в таком случае, она тождественна «лицу». Без этого «отличительного свойства» понятие «ипостась» принимает значение «сущности» (Апол. лат. 19, 134—137; Апол. греч. III, 73—77). Здесь *χαρακτήρ* Иоанна Грамматика вполне можно сравнить с *περιγραφή* Григория Нисского — у обоих речь идет о внешней оформленности, специфичных чертах неповторимого облика каждого индивидуума. Однако, остается неясным: является ли подобная «проявленность во-вне» отражением глубинной, сознательной самости индивидуума, т. е. его «личности», или же она остается на уровне чисто внешнего своеобразия (исходное значение термина *πρόσωπον*). Важно и другое: в указанном тексте Иоанна Грамматика намечается еще один аспект связи ипостаси и сущности. Ход мысли автора станет более понятным, если обратиться к другим фрагментам. Исходя из своего определения сущности, Иоанн Грамматик говорит, что «она равным образом содержится в индивидуумах, относящихся к одному и тому же виду, а вне их она не существует» (XVII Глав, 9, 99—101). Иначе говоря, общее не существует вне индивидуального. Позднейшая проблема средневековой философии — проблема «универсалий» — не стоит перед нашим автором, но он, как и все византийские мыслители, скорее склоняется к умеренному реализму⁸⁶. Это положение Иоанна Грамматика напоминает тезис Леонтия Византийского: *οὐκ ἔστιν φύσις ἀνυπόστατος*. Православные, монофиситы и несториане в данном случае были единодушны, однако, их единодушие не простиралось далее. Монофиситы и несториане считали, что логическим следствием тезиса является положение: каждая «природа» обладает своей «ипостасью» — такой вывод встречал резкий отпор православных богословов⁸⁷.

Свое положение Иоанн Грамматик рассматривает и в несколько ином ракурсе. Применительно к тринитарному учению, оно предполагает отрицание разделения в божественной сущности; все отличительные признаки ее («благость», «зижидительность» и т. д.) наличествуют в каждой «характерной Ипостаси Троицы». В отношении к христологии тот же тезис означает, что во Христе есть полностью и «сущность божества» и «вся человеческая сущность», т. е. «плоть, одушевленная разумной и мыслящей душой». Что касается последней сущности, то она одинаковым образом содержится в отдельных людях. И эти индивидуумы различаются

⁸⁵ *Prestige G. L. God in Patristic Thought. L., 1952. P. 233—237.*

⁸⁶ *Benakis L. The Problem of Genetal Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought // Neoplatonism and Christian Thought / Ed. by D. J. O'Meara. N. Y., 1982. P. 75—86.*

⁸⁷ *Stickelberger H. Substanz und Akzidenz bei Leontius von Byzanz // Theologische Zeitschrift. 1980. Bd 36. S. 157.*

между собой «не сущностью, но сопутствующими свойствами, как то: ростом, цветом кожи и, кратко сказать, характерными качествами лиц» (Апол. греч. III. 40—79; Апол. лат. 14. 80—110). Относительно последнего предложения опять возникает вопрос: подразумевает ли оно концепцию «личности» (в указанном «западном» значении слова), или же речь идет просто о «лице»? С одной стороны, Иоанн Грамматик подчеркивает чисто внешние характеристики индивидуумов («рост», «цвет кожи»), однако, с другой стороны, неразделимость сущности предполагает полноту содержания ее в каждом индивидууме. Если сущность человека заключается в том, чтобы быть «смертным и разумным живым существом, могущим вместить в себя ум и знание», то, разумеется, это определение характеризует и сущностное содержание каждого человека, т. е. влечет за собой понятие «личности». Тем не менее, окончательной ясности в данном вопросе еще нет.

Подобно всем православным богословам, Иоанн Грамматик решительно восстает против положения: «(всякая) природа сопровождается лицом». Как говорилось выше, здесь подразумевается монофизитская и несторианская корреляция тезиса о невозможности существования общего без индивидуального. Иоанн Грамматик, в своей полемике против этой корреляции, прямо уравнивает несториан и монофизитов (Апол. греч. IV. 88—93). Что касается несторианства, то в «Книге Гераклида», оставляя в стороне спорный вопрос об австрове ее (принадлежность ее самому Несторию, или, частично, Псевдо-Несторию)⁸⁸, разрабатывается тонкая диалектика рассматриваемых понятий. Термин «природа» здесь означает прежде всего конкретную реальность (или «сущность») — это первый аспект «природы». Поскольку она характеризуется комплексом акциденций и свойств, то субстратом их является «ипостась» — это второй аспект «природы». Термин же «лицо» понимается в двух смыслах: как «внешний лик», т. е. внешнее проявление индивидуальных свойств природы («природное лицо», и как «личность», т. е. единство духовного и телесного начал в человеке (в применении к Христу это — «лицо единения»)⁸⁹. Подобные тонкие логические distinctions служили для обоснования христологической догмы несториан, которая, путем ряда изменений, пришла к стандартной формуле: «две природы — две ипостаси — одно лицо» (автор ее — Бабай Великий), ставшей после собора 612 г. официальной доктриной несторианской церкви⁹⁰. В монофизитской же христологии (ибо в «теологии» монофизиты придерживались учения кашадокийцев), понятия «природа», «ипостась» и «лицо» были синонимами, обозначая индивидуальную и конкретную реальность; поэтому всякая «природа» здесь, естественно, предполагала и «ипостась» и «лицо»⁹¹.

При несомненной близости философско-логических рассуждений в несторианстве и монофизитстве, христологические учения их развивались совсем в противоположном направлении. Это еще раз доказывает, что содержание догматического вероучения отнюдь не детерминировалось законами логики. Иоанн Грамматик, отрицая указанную корреляцию тезиса, не стремится постичь логико-философского обоснования ее у своих оппонентов.

Проблему взаимоотношения «сущности» и «ипостаси» он пытается решить иным путем, выделяя три уровня их единства. Первый — единение «по сущности»; примером его служит единство Ипостасей Троицы. Второй — единение «относительное» (*κατὰ συζέσιν*), которое может мыс-

⁸⁸ Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides // The Journal of Theological Studies. 1978. Vol. 29. P. 392—398.

⁸⁹ Abramowski L. Untersuchungen zum Liber Heraclides des Nestorius. Louvain, 1963. S. 209—211; Grillmeier A. Mit Ihm und in Ihm: Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im. Br., 1975. S. 265—270.

⁹⁰ Abramowski L. Die Christologie Babais des Grossen. S. 221—223.

⁹¹ Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon. Bd. I. S. 461.

литься во многих видах: единение «по соименности», «по равночестию», «по тождеству воли» и т. п.; примером их может служить единство апостолов Христа. В частности, Петр и Павел, при их единстве, не образуют одной ипостаси, одного лица или «воипостасного единения» (Апол. греч. IV. 93—108). Для подобных уровней единства Иоанн Грамматик считает возможным применение принципа: «особое лицо есть следствие всякой природы». Главное внимание он сосредотачивает на третьем уровне — единении «по ипостаси». Он говорит: «иногда различные природы, сочетаясь в нераздельном единении, образуют единое лицо и единую ипостась. Например, четыре элемента (στοιχεῖα), будучи различными сущностями, создают единое тело либо конкретного дерева, либо конкретного камня, созерцаемого в своем своеобразии, что является ипостасью». Иоанн Грамматик, правда, тут же признает свой пример не очень удачным, говоря, что он может быть и образцом «смешения» и «слияния» (Апол. греч. IV, 134—140). Однако, сама возможность такого примера и применение к камню или дереву понятия «ипостась» показывает, что момент «сознания» не является обязательным в определенных «лица» у Иоанна Грамматика.

4. АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ МОДЕЛЬ

Концепцию «ипостасного единения» Иоанн Грамматик, в основном, иллюстрирует на примерах соединения природ во Христе и соединения души и тела в человеке. Тем самым ставится вопрос о связи христологии и антропологии. По совершенно верному замечанию З. В. Удальцовой, «философским содержанием их (христологических споров. — А. С.) была антропологическая проблема»⁹². В данной работе нам бы хотелось, на основе некоторых фрагментов Иоанна Грамматика, определить место и роль этого «философского содержания» в христологических спорах. При этом следует отметить два аспекта связи христологии и антропологии. С одной стороны, известное библейское повествование о сотворении человека «по образу и подобию Божию» уже с первых веков христианства толковалось в том плане, что под «образом» понимался Христос⁹³, т. е. налицо имеется христоцентричная ориентация учения о человеке. С другой стороны, в сфере христологии использовались образы и понятия, заимствованные из античной антропологии. Это касается прежде всего сравнения соединения природ во Христе с соединением души и тела в человеке или так называемой «антропологической модели (парадигмы)». Поскольку эта модель имела до Иоанна Грамматика уже значительную предисторию, необходимо сделать небольшой экскурс в нее.

Впервые они встречаются у оригенистов — оппонентов Павла Самосатского, во главе с Малхионом, если судить по фрагментам деяний антиохийского собора 268 г.⁹⁴ Однако, подлинность этих фрагментов, большинство из которых содержится в произведениях монофиситских авторов V—VI вв., на весьма достаточных основаниях подвергается сомнению как аполлинаристские подлоги⁹⁵. Поэтому первое употребление антропологической модели с точностью можно фиксировать только у Евсевия Эмесского — видного представителя партии омиусиан в период тринитарных споров⁹⁶. Активное использование модели наблюдается

⁹² Культура Византии. С. 670.

⁹³ Stockmeier P. Die Entfaltung der Christologie und ihr Einfluss auf die Anthropologie der Spätantike // Im Gespräch: der Mensch: Ein interdisziplinärer Dialog. Düsseldorf, 1981. S. 249—250.

⁹⁴ Riedmatten de H. Les actes du proces de Paul de Samosate: Etude sur christologie du III au IV siecle. Fribourg, 1952. P. 50—51.

⁹⁵ Sample R. L. The Christology of the Council of Antioch (268 C. E.) Reconsidered // Church History. 1979. Vol. 48. P. 18—26.

⁹⁶ Gahbauer F. R. Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984. S. 32—55.

у двух ариан позднего поколения: Луция Александрийского и Евдоксия Константинопольского. Исходя из того положения, что во Христе человеческая душа заменяется Логосом, в результате чего происходит «единое лицо» или «единая сложная природа», они без всяких ограничений сопологали христологию и антропологию⁹⁷. В русле этих идей развивалась и христология Аполлинария, который учил о «высшем единстве» божества и человечества во Христе, составляющих «единую природу». Она мыслится по типу человеческой природы и есть как бы «биологическое единство» Логоса и плоти⁹⁸. Придерживаясь теории субстанциальной автономии духовной природы, Аполлинарий приходит к отрицанию полноты человеческой сущности Христа: в нем не могут быть одновременно два ума — божественный и человеческий, но только первый⁹⁹. Признание во Христе человеческого ума низводило бы его на уровень других людей, и поэтому воплощение для Аполлинария есть «инкарнация Ума»; принципом жизни и деятельности во Христе является только Логос¹⁰⁰. Если у Луция и Евдоксия христология «понималась» до антропологии, то у Аполлинария антропология «возвышалась» до христологии: и, как это часто бывает в истории культуры, противоположные мировоззренческие позиции сближаются, словно края разомкнутого круга.

Среди богословов православного направления антропологической моделью пользовался Григорий Нисский¹⁰¹, беря на вооружение различные термины, имевшие хождение в античной философии для обозначения форм соединения ($\mu\acute{\iota}\varsigma\iota\varsigma$, $\kappa\rho\acute{\alpha}\tau\iota\varsigma$, $\epsilon\nu\omega\tau\iota\varsigma$), он придавал им новое значение. В отличие от Аполлинария, для Григория эта модель была только аналогией, не ведущей к смешению сфер антропологии и христологии¹⁰². Подобное же отношение к данной парадигме наблюдается и у Кирилла Александрийского, хорошо осознающего ограниченные возможности сравнения единства души и тела в человеке с единством природ во Христе¹⁰³. Для Немесия Эмесского антропология представляла как бы «предполье» христологии, ибо «понимание тайны человека» вело к пониманию «тайнства Богочеловека»¹⁰⁴. В своем известном трактате Немесий, используя антропологическую модель, указывает на ее неадекватность: душа, в отличие от Логоса, представляется «сочувствующей» телу¹⁰⁵. В западной патристике указанное сравнение в христологию активно вводил Августин¹⁰⁶; на него, как и на Немесия, в данном случае определенное влияние оказал неоплатонизм¹⁰⁷. Правда, сами неоплатоники вряд ли могли признать здесь христианских писателей своими преемниками: идея трансцендентности высшего Бога, не могущего всту-

⁹⁷ Ibid. S. 56—96.

⁹⁸ Riedmatten de H. La christologie d'Apollinaire de Laodicee // *Studia Patristica*. 1957. Vol. 2. P. 213—216; *Idem*. Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology // *Dominican Studies*. 1948. Vol. 1. P. 256—258.

⁹⁹ Liebaert J. Christologie von der apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451) // *Handbuch der Dogmengeschichte* / Hrsg. von M. Schmaus und A. Grillmeier. Freiburg, 1965. Bd. III. 1. S. 80; Raven Ch. E. Apollinarianism: An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923. P. 182.

¹⁰⁰ Mühlenberg E. Apollinarius von Laodicea. Göttingen, 1969. S. 108—149.

¹⁰¹ Stockmeier P. Des anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon // *Annuarium Historiae Conciliorum*. 1976. Bd. 8. S. 46—48; Gabbauer F. R. *Op. cit.* S. 101—126.

¹⁰² Bouchet J. R. La vocabulaire de l'union et rapport des natures chez S. Gregoire de Nysse // *Revue Thomiste*. 1968. T. 68. P. 551—565.

¹⁰³ Diepen H. M. Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1957. P. 75—80; Du Manoir de Juaye H. Dogme et spiritualite chez Saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1944. P. 138—139.

¹⁰⁴ Kallis A. Der Mensch im Kosmos: Das Weltbild Nemesios von Emesa. Münster, 1978. S. 126—128.

¹⁰⁵ Владимирский Ф. С. Указ. соч. С. 215—218.

¹⁰⁶ Van Bavel T. J. Recherches sur la christologie de Saint Augustin. Fribourg, 1954. P. 30—32, 181.

¹⁰⁷ Newton J. T. The Importance of Augustine's Use of the Neoplatonic Doctrine of Hypostatic Union for the Development of Christology // *Augustinian Studies*. 1971. Vol. 2. P. 1—16.

пить в прямой телесный контакт с человеком и стать единым с ним, отделяла резкой чертой неоплатонизм и христианство¹⁰⁸.

Следует отметить, что применение антропологической модели встречало оппозицию со стороны некоторых представителей антиохийской школы и, в частности, Диодора Тарсийского¹⁰⁹, хотя другие видные деятели этой школы — Феодор Мопсуестийский¹¹⁰ и Феодорит Кирский¹¹¹ — признавали относительное значение подобной парадигмы. Несторий здесь следовал за Диодором, ибо также отклонял указанную аналогию¹¹². Вряд ли можно считать его, подобно Немесию, затронутым влиянием неоплатонизма, как это делает Р. Арну¹¹³. Скорее Несторий, в своем учении о соединении двух природ во Христе был ближе к стоической концепции «всеобщего смещения» и явно расходился с Немесием. Во всяком случае, отрицание им антропологической модели наложило отпечаток и на последующее несторианство — Бабай Великий в данном вопросе разделял его взгляды¹¹⁴. Наоборот, монофизиты, следуя Кириллу Александрийскому в своей христологии, достаточно часто прибегали к сравнению с устроением человека¹¹⁵. Халкидонский собор, включив в свой «орос» известное выражение «неслиянное единение», берущее истоки в неоплатонической антропологии и учении о единстве идей в Уме¹¹⁶, в определенной степени санкционировал использование этой парадигмы. Однако, некоторые православные богословы позднейшего времени, в числе их Леонтий Иерусалимский¹¹⁷ и Максим Исповедник¹¹⁸ (в поздний период своего творчества), относились к ней негативно. Следовательно, Иоанн Грамматик, применяя антропологическую модель, опирался на достаточно устойчивую, хотя и не бесспорную традицию. Обратимся теперь к текстам, где фигурирует данная модель.

Наш автор заявляет: «Для высшего единения свойственно как обладание тождеством и единством, так и инаковостью — примером этому служит единение по ипостаси». Таковым представляется соединение души и тела, содержащее «инаковость сущности и тождество ипостаси. Ведь одно — сущность души, а другое — сущность тела; тем не менее человеку возможно быть единым живым существом. Вряд ли допустимо высказывание, что душа по природе смертна, а плоть — духовна (*νοητήν*); и когда плоть немощна, мы говорим о силе духа. Един человек, состоящий из этих двух частей, и каждая из них равным образом существует и мыслится в едином» (XVII Глав, 8, 90—98). Данное положение Иоанн Грамматик, прибегая к известному новозаветному образу о «внутреннем» и «внешнем» человеке (2 Кор. 4, 16), полемически заостряет против тезиса о единосущности души и тела: «Ведь не потому един внутренний и внешний человек, что душа и тело из одной сущности, но, признав единство лица, мы ... не осмелимся утверждать, что душа и тело есть одна и та же сущность» (Апол. лат. 7. 43—46). Это подкрепляется у автора следующим силлогистическим доводом: «если тело и душа из одной и

¹⁰⁸ Fortin E. L. Christianisme et culture philosophique au cinquieme siecle: La querelle de l'ame humaine en Occident. P., 1959. P. 125.

¹⁰⁹ Gahbauer F. R. Op. cit. S. 225—236.

¹¹⁰ Devreese R. Essai sur Theodore de Mopsueste: Citta del Vaticano. 1948. P. 114; Gahbauer F. R. Op. cit. P. 278—289.

¹¹¹ Глубоковский Н. Блаженный Феодорит, епископ Кирский. М., 1890. Т. 2. С. 168.

¹¹² Gahbauer F. R. Op. cit. S. 293—303.

¹¹³ Arnou R. Nestorianisme et neoplatonisme // Gregorianum. 1936. Vol. 17. P. 116—131.

¹¹⁴ Scipioni L. I. Ricerche sulla cristologia del «Libro di Erclide» di Nestorio. Friburgo, 1956. P. 15—44.

¹¹⁵ Lebon J. Le monophysisme severien. . . P. 227—232.

¹¹⁶ Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. B.; N. Y., 1981. S. 66—70; Fortin E. L. The Definitio Fidei of Chalkedon and its Philosophical Sources // Studia Patristica. 1962. Vol. 5. Pt. 3. P. 489—498.

¹¹⁷ Richard M. Opera minora. . . N 59. P. 21; Reindl H. Op. cit. S. 56—59.

¹¹⁸ Uthemann K.-H. Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // Kleronomia. 1982. T. 14. P. 215—312.

той же сущности, то, следовательно, они — единосущны. Поскольку же тело тленно, то тогда тленна и душа, а поэтому ложным бы представлялось высказывание о ней как о бессмертной» (Апол. лат. 8. 47—50). Подобные высказывания встречаются у Иоанна Грамматика и в других фрагментах (Апол. лат. 52. 458—461; греч. IV. 140—156). Все они показывают, что глубинные пласты учения о человеке мало интересуют автора; он ограничивается самыми простыми и ходовыми «топосами» античной и христианской антропологии. Его внимание приковывает не столько «тайна» человека самого по себе, сколько «таинство Богочеловека». Для Иоанна Грамматика, как и для всех христианских писателей, обе эти тайны тесно взаимосвязаны, но «иерархические» они совсем не равноправны. Он говорит: «Таким же образом произошло во Христе единение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо, даже если приведенные примеры и неясно показывают это. Ибо домостроительство во Христе, подлинно превышающее всякое единение, ускользает от человеческого восприятия» (Апол. греч. IV. 156—160). Данная фраза знаменательна: она показывает, что для Иоанна Грамматика антропологическая модель была не больше, чем образное сравнение, т. е. представляла собой аналогию, где сравниваемые величины не располагаются на одной плоскости. Здесь он находится в русле халкидонской ортодоксии для которой, в противоположность аполлинарианству и монофиситству, эта модель указывает на «структурное подобие», а не на «структурное тождество» того, что сравнивается¹¹⁹.

Однако, признав непостижимость «таинства воплощения», автор не оставляет попыток постичь его. В большом отрывке (Апол. греч. IV. 161—188) им развивается мысль, что признание двух сущностей и в человеке, и во Христе, не влечет за собой признание двух ипостасей. Основным же текстом, где Иоанн Грамматик стремится найти ключ к решению указанной проблемы, является следующий: «Всякая ипостась рассматривается в отношении к (некой) «общности», которая есть сущность. Если ипостась проста, то проста и «общность», а если ипостась — сложная, то будет сложной и «общность», или же сложная ипостась будет соотноситься с различными «общностями». Так как ипостась Логоса проста, то простой является и «общность», которой обладает Он, Отец и Дух. Ипостась же всякого человека — сложная и сложной также является «общность», наблюдаемая во всех людях. Ибо всякий человек есть смертное и разумное живое существо. Если же у нас отсутствует желание мыслить (в категории) сложной «общности», то каждого конкретного человека следует рассматривать относительно двух «общностей»: душа соотносится с «общностью», в которую входят и другие души, а тело — с «общностью», к которой принадлежат и другие тела. Во Христе же ипостась, будучи сложной, не рассматривается относительно сложной «общности». Ведь нет иного Христа, кроме рожденного Богородицей Девой, который, будучи сложным, является истинно Богом и истинно человеком. А если Он не обладает сложной «общностью», то, разумеется, Его необходимо рассматривать соотнося с различными «общностями»: с «общностью», (единой для Него), Отца и Святого Духа, согласно которой Он есть Бог, и с «общностью», (единой для Него) и для всех людей, которым Он подобен по своему человеческому бытию» (XVII Глав. 7. 68—86). Главная идея Иоанна Грамматика в этом большом отрывке — доказательство уникальности Христа и его отличия от прочих людей; поэтому выдвигается тезис об отсутствии «рода Христового», подобного «роду человеческому». Логос, как одно из Лиц Троицы, обладает «простой ипостасью»; став Христом, т. е. воплотившись, Он приобретает уже «сложную ипостась». Но данная «сложная ипостась» Христа отличается от такой же «сложной ипостаси» других людей:

¹¹⁹ Uthemann K.-H. Das anthropologische Modell. . . S. 217.

у последних она является результатом «сложной сущности» (см. выше высказывание Иоанна Грамматика о «сложности» человеческой природы), а у Христа — результатом соединения двух сущностей в одной ипостаси. Правда, наш автор предполагает и иную возможность: «сложная ипостась» человека, так же как и Христа, соотносится с двумя сущностями. Но, в таком случае, неясным становится отличие Христа от других людей, которое стремится доказать Иоанн Грамматик. Парадокс воплощения Логоса не укладывается в жесткие рамки логики. Необъясненным остается и поставленный выше вопрос о соотношении «сложной сущности» человека с сущностью души и с сущностью тела. Иначе говоря, и «тайна» человека в ее рационально-логическом аспекте остается не раскрытой автором.

Если обратиться к оппонентам Иоанна Грамматика, то достаточно интересным представляется использование антропологической модели в послании ссыльных монофиситских епископов к Юстиниану (начало 30-х годов VI в.), которое приводит Псевдо-Захарий. Оно является кратким исповеданием веры, где опальные епископы стараются отгородить свое учение от ересей Аполлинария, Евтихия, Мани и Нестория. Главный акцент в исповедании делается на концепции «сложного» Христа. Авторы послания основывают ее на авторитете Афанасия Александрийского и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Согласно данной концепции, вторая Ипостась Троицы восприняла, говоря словами Ареопагита, «человеческую крайность», результатом чего и явился «сложный Христос». Из этого вытекает признание «единой природы Слова». Далее следует антропологическая аргументация: как обычный человек, состоящий из различных природ (души и тела), не должен «половиниться» после сочетания их, приведшего к образованию «одной природы» и «одного лица» его, так и Логос, соединившись с одушевленной плотью, не должен разделяться на две природы¹²⁰. В отличие от Иоанна Грамматика, подчеркивающего в своем учении об «ипостасном единении» равноправность моментов единства и инаковости, авторы послания выдвигают на первый план момент единства. Однако, в логической неадекватности аргументации и терминологии идейных противников много общего: в послании трудно найти объяснение естественно возникающему вопросу — как соотносятся *различные* природы человека с *одной* природой (лицом) его? Другими словами, логика здесь также явно пасует перед внелогическими постулатами.

5. ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Ряд логических несоответствий, наблюдаемых у Иоанна Грамматика, частично могут объясняться фрагментарностью его произведений, а также слабостью его как мыслителя — по своему «философскому рангу» он явно ниже, например, авторов «Леонтьевского корпуса», не говоря уже о Максиме Исповеднике. Но главное объяснение, думается, заключается в другом — в той антиномичности византийского богословско-философского мышления, о которой говорилось выше. Фрагменты сочинений Иоанна Грамматика хорошо показывают, что под внешней формой логического мышления скрывается ядро неподвластной холодному анализу веры. Принадлежит несомненно к «философствующему» течению в византийском христианстве VI в., данный автор в своих фрагментах наглядно являет тот факт, что пределы и границы собственно философских элементов в этом течении не были очень обширными. Хотя в VI в. формы и методы философского мышления, выработанные в античности и предшествующей патристике, активно внедрялись в богословие, однако, они не занимали ведущего места. Общий принцип средневекового мирозерцания, выработанный еще Филоном Александрийским и развитый

¹²⁰ Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor / Hrsg. von A. Ahrens und G. Krüger. Leipzig, 1899. S. 189—196.

Климентом Александрийским, Оригеном, Григорием Нисским и др.— «философия есть служанка Писания»¹²¹, действует и в VI в. Образно говоря, служанке не позволялось валяться на господской постели и сидеть с господами за одним столом. Логике и диалектике разрешалось *служить*, но не позволялось *господствовать*; антропологические сюжеты привлекались к решению христологической проблемы, но они подчинялись последней. Думается, исходя из подобной перспективы и необходимо подходить к изучению византийской философии. При этом, однако нельзя забывать, что понятия «философия» и «богословие», применительно к византийской культуре, не были статичными и разделенными величинами, но представляли собой элементы единой органичной и динамичной системы.

¹²¹ Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956. Vol. 1. P. 97—101.