

АНОНИМНЫЙ ТРАКТАТ «ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ И ТРОИЦЕ» В КОНТЕКСТЕ ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ И ТРИАДОЛОГИЧЕСКИХ СПОРОВ VI ВЕКА

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:

христология, халкидонизм, монофизитство, тритеизм, частная природа, Леонтий Византийский, Иоанн Филопон, Севир Антиохийский.

Анонимный антимонафизитский трактат «Об общей природе и Троице» был составлен вероятнее всего в 550–560-х гг., и использовался в качестве учебного текста для философско-богословского упражнения, а значит, его содержание воспринималось в эту эпоху как нечто безусловно традиционное. При этом текст трактата отражает богословскую проблематику середины VI в. Важно, что он дает представление о том, насколько сложной была богословская ситуация первой половины — середины VI в.: в какой мере полемизирующие стороны представляли себе позицию противника, и, исходя из этого, могли сформулировать собственную точку зрения и понять, кто на их стороне, а кто в противоположном интеллектуальном лагере. В целом понятный язык трактата базируется на интеллектуальных наработках позднего неоплатонизма и особенно школы Аммония Александрийского с ее существенным интересом к перипатетическому инструментарию. Автор

ТИМУР ЦУКИН

Научный сотрудник Национального исследовательского института «Высшая школа экономики», Пермский филиал.

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

E-mail: tim_ibif@mail.ru

ОЛЕГ НОГОВИЦИН

Кандидат философских наук, доцент, ассоциированный научный сотрудник Социологического института Российской Академии Наук.

Адрес: ул. 7-я Красноармейская, д. 25/14, 190005, Санкт-Петербург, Россия.

E-mail: onogov@yandex.ru

трактата — сторонник Халкидонского собора. Недвусмысленно отвергая как «несторианский», так и «севирианский» дискурс, аноним утверждает, что человеческая природа становится частью ипостаси Христа, а не самостоятельной ипостасью. По мнению анонимного автора, Христос является ипостасью, составленной из двух общих природ. Трактат содержит учение, во многом сходное с тем, что мы обнаруживаем в сочинениях Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан» и «Опровержение силлогизмов Севира», однако в кратком и упрощенном изложении. В частности, анонимный автор не различает контексты употребления понятий природы и сущности, предполагающие варианты их отождествления и различия, как это делает Леонтий Византийский, и отчетливо не выражает положение о пребывании общей природы в ипостаси. Также в данном трактате нет ясного понимания термина «частная

природа», при том что автор его активно использует. Отметим также, что наш трактат представляет собой любопытное

свидетельство того, что внутримонофизитские споры вокруг тритеизма были актуальны и для халкидонитской среды.

Трактат анонимного автора, опубликованный Марвином Рашедом под заглавием «Об общей природе и Троице» (Rashed 2007) дошел до нас в единственной рукописи X–XI вв., хранящейся в Парижской национальной библиотеке (Paris. Coisl. 387) в составе кодекса, который содержит нечто вроде подборки литературы, обязательной к прочтению для средне-статистического византийского школяра того времени. Подборка состоит из 15 текстов; итальянский палеограф Филиппо Ронкони разбивает ее на пять блоков. К первому (в него входит и наш текст) относятся сочинения философского и богословского содержания. Второй включает в себя прогимназмы (примерные образцы простейших литературных форм). Третий — риторические трактаты, четвертый и пятый — эпимеризмы, т. е. грамматические комментарии на классические античные тексты, в частности, на Гомера, а также учебники грамматики, например, сочинение Тимофея Газского «О синтаксисе»¹.

Состав корпуса свидетельствует о том, что наш анонимный трактат использовался в качестве учебного текста для философско-богословского упражнения, а значит, его содержание воспринималось на стыке первого и второго тысячелетий как нечто безусловно традиционное. При этом он отражает богословскую проблематику середины VI в., которая к началу XI в. реактуализировалась не в последнюю очередь потому, что преемственность в византийской интеллектуальной среде в данный исторический период осуществлялась именно посредством текстов эпохи Пятого вселенского собора². Для нас, однако, важнее, что данный трактат дает представление о том, насколько сложной была богословская ситуация первой половины — середины VI в., раскрывает условия и механизмы богословской полемики того времени, отражая меру пристрастности полемизирующих сторон друг к другу, то, насколько они представляли себе позицию противника, и, исходя из этого, могли сформулировать

1 О составе корпуса подробно см.: Ronconi 2012, 11–12. Микеле Тризио обратил внимание на примечательное совпадение: византийский философ XI в. Иоанн Итал в одной из своих лекций ссылается на представителя среднего платонизма II в. Гая как на авторитетного толкователя Аристотеля, при этом аналогичные ссылки содержатся также и в указанной парижской рукописи (Trizio 2013, 137). Это еще одно свидетельство того, что парижский кодекс содержит набор знаний, актуальный и во времена богословско-философской полемики второй половины XI в.

2 «Начиная с VI, если не с V в., до IX в. было переписано очень мало греческих рукописей и, быть может, ни одной рукописи литературного характера...» (Lemerle 1971, 3; рус. пер.: Лемерль 2012, 5). Когда переписывание манускриптов было вновь интенсифицировано, византийская культура получила в свое распоряжение, прежде всего, интеллектуальный багаж VI в. со всеми его достоинствами и противоречиями.

собственную точку зрения и понять, кто на их стороне, а кто в противоположном интеллектуальном лагере.

В чем же заключается учение анонимного автора об «общей природе» (φύσις) и Троице, если исходить из непосредственно выраженного в тексте содержания трактата?

1. Автор трактата последовательно противопоставляет в определении сущих вещей (1) природу как нечто общее, взятую идеально, точнее, как абстракцию, как нечто отвлеченное от реального бытия, от единичностей, и (2) единичности, которые обладают конкретным набором особенностей и реальным бытием, приобретаемыми в ипостаси. Иными словами, с одной стороны, «природа» понимается анонимом как абстракция в отношении единичного (п. 1). Но, с другой стороны, это не свидетельствует о его номинализме, поскольку при построении аргументации автор трактата исходит из перипатетической методологической модели: только эмпирически познание идет от частного к общему (п. 1, 2, 7). Для него «общая природа» индивидуализируется посредством ипостасных особенностей, т. е. в онтологическом аспекте она самостоятельна по отношению к человеческому познанию, исходящему из частного (п. 2, 3, 11). Как подчеркивает автор трактата, чтобы сформировать суждения вида «Петр есть человек» и «Это есть человек», необходимо отделить ипостасные особенности от особенностей, присущих всякому человеку, так что когда «человек-как-общее (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) изображается в нашем рассудке, чтобы мы познавали его отличительные особенности и очертания, мы сразу получаем возможность произнести: “Это есть человек”; то есть Петр имеет все те особенности, которыми обладают все люди» (п. 1). Но «человек» как нечто действительное не есть его «общая природа», взятая в качестве простой абстракции общего всем людям: «человека-как-общего не увидеть вне очертания и цвета. Ведь если он не имеет формы и цвета, то он не “человек” (ἄνθρωπος), а “человек просто” (ἀπλῶς ἄνθρωπος), не Петр и не Павел» (п. 4). Более того, как указывает аноним, в Боге, в отличие от тварных вещей, людям в первую очередь было дано познание его общей природы, и лишь потом ипостасей (п. 7).

По форме выражения автор трактата постоянно пытается сообразовать свои суждения с общим понятийным инструментарием школьной перипатетической логики, подчеркивая его всеобщность и ориентацию на естественное для греческого языка словоупотребление. Так, в 4 параграфе, утверждая, что суждение «Петр есть человек» не означает ни только общей природы, ни только частного человека, но человека, который в уме созерцается в своей общей природе, а в Петре «пребывает индивидуально», аноним поясняет: «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)». Здесь он достаточно точно использует перипатетический понятийный язык: сперва фиксирует два суждения, первое из которых указывает на конкретный индивид вида «человек» («этот человек»), а второе — на принадлежность индивида этому виду, следом же дает родовое определение «животное» в отношении вида и свидетельствует о недопустимости определения вида посредством предикации ему указания на конкретный индивид, принадлежащий такому-то роду («это животное»). Хотя аноним не использует понятия рода и вида, таким способом он показывает, что видовое определение есть такое общее, каковое указывает на собственную природу, или сущность, всех индивидов под ней, не сводимую к родовому понятию. Именно в этом смысле он и употребляет понятие «общей природы», и потому (в 11 п.) может сказать, подчеркнув согласие своего высказывания с общим словоупотреблением: «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». Такие природы (аноним далее говорит о божественной и человеческой природе) не существуют вне индивидуальных ипостасей, но созерцаются отдельно от них, а когда созерцаются, «существуют вне [ипостасных] особенностей, то есть и вне ипостасей», и в этом смысле «созерцание не противоречит существованию». Такие природы могут, как и ипостаси, быть «подлежащим» определения, но «если нечто мыслится само по себе с ипостасями, то очевидно, что и с особенностями, которые не выступают как подлежащие». Ипостасные особенности, индивидуализирующие общую природу в ипостаси, не могут полагаться в качестве природ (сущностей), поскольку не мыслимы отдельно от «инога», т. е. этих самых сущностей, будучи их определениями. Божественная природа при этом «существует не в отношении к чему-то, а как сверхсущественная сущность (ὑπερούσιος οὐσία)», потому божество «можно мыслить и само по себе, и не в числе прочего». Последнее замечание анонима указывает на то, что человеческая природа, как и все иные природы, кроме божественной, мыслятся сами по себе, как самостоятельные сущности, но не существуют совершенно безотносительно и не мыслимы «не в числе прочего», т. е. встроены в родо-видовой порядок универсума в своем определении.

2. Анонимный автор аргументированно критикует используемую оппонентами трактовку термина «частная природа» (μερικὴ φύσις) (в п. 5 в этом смысле также употребляется термин «частный человек» (μερικὸς ἄνθρωπος)), но в ходе полемики не отказывается полностью от самого термина. В отдельных местах трактата, посвященных критике тех, кто в передаче анонима рассматривает «частную природу» как самостоятельную природу единичного индивида, он отвергает подобную трактовку, но не проясняет точный смысл употребления этого термина оппонентами, просто на них указывая как на тех, кто подобное утверждает (п. 5, 12). В других же местах трактата он использует термины «частная природа» (п. 8), «частный человек» (п. 2–4) и «частная ипостась» (μερικὴ ὑπόστασις) (п. 12), подразумевая в том числе и человечество Христа,

в качестве указания на отдельного представителя вида, которого, однако, следует правильно мыслить как индивидуализированную (ἀτομωθέν) посредством совокупности ипостасных особенностей «общую природу» (п. 2–8). В этом аноним сближается с Леонтием Византийским (см. ниже), который впервые в православной традиции в полемике против монофизитов и несториан применительно к христологии терминологически отчетливо определяет ипостась как реальный индивид, состоящий из общей природы и индивидуализирующих ее ипостасных качеств, и даже по разу использует в контексте разворачивания такого определения понятия «индивидуальной природы» (ἡ ἐν ἀτόμῳ φύσις) (Leont. В. *Solutio*; PG 86b, 1917A) и «этой-вот природы» (τίς φύσις) (1917B)³.

Относительно второго из формулируемых анонимным автором значений термина «частная природа», как и вышеперечисленных терминов того же смыслового ряда, еще раз отметим, что, с его точки зрения, в реальности особенности неотделимы от ипостаси (п. 11). Однако, учитывая это, все же можно с осторожностью провести различие в порядке употребления анонимом данной терминологии: указывая на реальность ипостасного бытия, он пользуется терминами «частный человек» и «частная ипостась», а «частная природа», вероятно, является для него плодом абстрагирования совокупности ипостасных особенностей от «общей природы» с ее собственными особенностями, которых много меньше, чем ипостасных, в конкретном индивиде (п. 7–8). Интеллектуальный характер частной природы подчеркивается тем, что постижение частного в индивидуальных вещах является — «благодаря абстрагированию ипостасных особенностей» — предпосылкой для постижения общей природы этих вещей (в отличие от Бога, в котором созерцание общего предшествует познанию ипостасей посредством веры) (п. 7). Впрочем, несмотря на проводимую в трактате последовательную критику самого термина «частная природа» данное различие в характерной для анонима терминологии описания «частного» сущего нигде им вне контекста этой критики не эксплицируется: именно

3 По мнению Ричарда Кросса, ссылающегося в своей интерпретации «Опровержения силлогизмов Севира» в том числе на это место, Леонтий Византийский еще до Иоанна Дамаскина имплицитно формулирует содержание понятия «индивидуальная природа» (ἡ ἐν ἀτόμῳ φύσις) как в общеонтологическом, так и в христологическом контексте, в частности. В таком понимании ипостась следует мыслить как то, что сообщает индивидуальной природе вещи, взятой в качестве совокупности общей природы и ипостасных свойств, реальное существование в индивиде. При этом данность индивидуальной природы в уме необходимо понимать, как постижение реальности ее ипостасного бытия. С этой точки зрения, Иоанн Дамаскин, опираясь на интеллектуальную традицию, восходящую к сочинениям Иоанна Кесарийского и Леонтия Византийского, через Леонтия Иерусалимского и Максима Исповедника, придает данному, сформулированному в христологических полемиках VI в., учению строгое терминологическое определение. См.: Cross 2002, 252. Показательно, что Леонтий Византийский в указанном трактате, как и аноним, принимает терминологию «индивидуального», «этого-вот» и, соответственно, «частного» применительно к природе только в контексте полемики с монофизитами, вкладывая соответствующие слова в уста противника и поясняя тот смысл, который, по его мнению, им можно придать с православной точки зрения. См. развернутые интерпретации трактата с этих позиций у того же Кросса (Cross 2002) и В. М. Лурье (Лурье 2006, 334–346).

в полемическом контексте он отвергает релевантность понятия «частной природы» и только за пределами полемики использует его в позитивном смысле эвристической абстракции.

3. В тексте трактата различие общего и единичного в природных вещах задано стандартным определением из перипатетической логики: единичность не сказывается об общей природе, но общее «преживает» (ἕσσι), как говорит аноним, в единичном. Так, он утверждает:

...природа пребывает (ἕσσι) во всех частных ипостасях (μερικαῖς ὑποστάσεσι), но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней. Ведь мы не говорим, что человек-как-общее (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) — это Петр, Павел или Иоанн. Действительно, если бы ты сказал, что в Петре пребывает (ἕσσι) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее, что нелепо (п. 12).

Здесь термин «природа» понимается как общее понятие, посредством которого различное единичное сущее приобретает единство видového определения. В таком смысле реальная природа «человека-как-общего» «преживает» во всех частных человеческих ипостасях, но сама она не есть эти ипостаси, и уже в данном смысле не «преживает» в них. В сфере «мыслимого» аноним легко представляет человеческое и божественное как две общие природы, или сущности. С одной стороны, автор рассматривает их только логически (иначе это были бы реальные ипостаси), но, с другой стороны, прямо утверждает, что между созерцанием и существованием противоречие отсутствует, и общие природы (и Бога, и человека) существуют сами по себе как мыслимые, при этом божественная природа называется им «сверхсущностной» (п. 11). Как следствие в тексте трактата онтологический статус обеих природ остается строго терминологически неопределенным, как и соотношение общей природы и частной ипостаси.

Тем не менее терминологическая неопределенность не является непреодолимым препятствием в понимании догматического контекста мысли анонима о соотношении общего и частного в сущем. Уже в самом начале трактата за пояснением он обращается к примеру из области христологии. На собственный вопрос: «если человек-как-общее, или человечество, бестелесен, каким образом Христос — нечто бестелесное — воспринял тело? Ведь бестелесное не способно получить тело», — аноним отвечает однозначно: «когда я говорю, что Сын Божий воспринял человечество, вижу это человечество бестелесным и общим, но когда созерцаю человечество индивидуализировавшимся, то утверждаю, что это — тело, и признаю, что это — частный человек (μερικὸν ἄνθρωπον)» (п. 2). Соответственно, если бы Христос воспринял частную человеческую ипостась, он стал бы двуипостасным, признание чего свидетельствует о несторианстве (п. 3), так же как отказ от утверждения реальности общей природы в пользу частной ведет, по мнению анонима, к признанию того, что человечество вовсе не было воспринято Христом (п. 10). Иными словами, Христос в своей божественной природе воспринимает общую природу человека,

«человека-как-общее, в Нем Самом индивидуализировавшегося и ставшего частью Его [отдельной] ипостаси» (п. 3). Христос — и Бог, и человек, но ипостась у него одна, и в ней индивидуализируется природа обоих.

4. Исходя из представленного выше понимания соотношения общего и частного, автор в своих описаниях механизма «воплощения» природы в ипостаси постоянно подчеркивает, что отдельная единичность не содержит общей природы взятой обособленно, поскольку последняя не тождественна всем ипостасям, в которых пребывает (п. 6, 12), но при этом во всех единичностях пребывает одна и та же природа (п. 5, 12). Переходя от христологии к тварным вещам, он следующим образом поясняет свою мысль: «Когда ты говоришь, что Петр — человек, какого человека ты имеешь в виду: общего или частного? Ни того, ни другого. Не только присущего всем и общего человека, и не только частного человека, но такого человека, который лишь в уме созерцается в качестве общего, а в Петре пребывает индивидуально» (п. 4)⁴. Эта позиция, несмотря на все изъяны свойственной автору манеры выражения, выступает в трактате в качестве основания догматической критики оппонентов. Аноним утверждает, что о единичности сказывается не просто общее, а общее, прошедшее индивидуализацию, в противоположность тому, что говорят все те, кто неправильно использует термин «частная природа» (п. 2–6, 12).

Из предложенной им аргументации можно сделать вывод, что противоположной стороной полемики в трактате могли выступать как тритеиты, последователи Иоанна Филопона, на что указывает резкая критика понятия «частной природы», а также содержащиеся в 9 и 10 параграфах аргументы против «троебожия», в которых акцент делается на общей природе Троицы (см. ниже), так и защитники Халкидонского ороса, схожие по взглядам с Иоанном Кесарийским. Если для тритеитов «частная природа» являлась самостоятельной сущностью отдельного индивида, представляющей собой отдельный, взятый в абстракции от индивидуальных качеств, экземпляр его общей природы, то Иоанн Грамматик Кесарийский, как можно полагать, опираясь на имеющиеся свидетельства, не различал сущность индивида, мыслимую вместе со всеми относящимися к ней его индивидуальными свойствами, и сущность вида саму по себе (см. ниже). В полемике автор трактата пользуется аргументом, подобным тому, который против Иоанна Кесарийского использовал Севир Антиохийский, утверждавший, что воплощение общей природы означало бы воплощение Божества во всех единичностях (см. ниже). Однако аноним формулирует свой аргумент применительно к общей природе человека, в том виде, в каком его использует наряду с формулировкой Севира против Иоанна Кесарийского, теоретически разводя общую и частную природу, Иоанн Филопон (см. ниже, а также сноску 14 к переводу трактата). Согласно анониму, в случае отождествления «общей природы» и индивида если погибнет Петр, то должны погиб-

4 Фраза имеет прямую параллель в трактате Леонтия Византийского «Опровержения силлогизмов Севира» (Leont. V. *Solutio*; PG 86b, 1916D–1917A). См. сноску 7 к переводу трактата анонима.

нуть и все люди. Здесь он совпадает с Филопоном и тем не менее направляет этот аргумент против тех, кто в каждом из индивидов, по его словам, видит присутствие самостоятельной «частной природы». По мнению анонима, только если о Петре сказывается «индивидуализированный человек-как-общее», то не погибнут ни «общая природа» человека, ни, соответственно, все люди (п. 6, 12).

Этот, пожалуй, основной для анонима, аргумент против сторонников «частной природы» строго релевантен только применительно к Иоанну Кессарийскому, не вполне различавшему сущность вида и определение индивида: при таком подходе уничтожение одного представителя вида, несомненно, влечет гибель всех остальных, — но сам по себе он формулируется именно Иоанном Филопоном, чтобы продемонстрировать онтологическое различие между «общей природой» вида и «частной природой», как ее эмпирически реальным экземпляром. Иными словами, данный аргумент в формулировке анонима не может достичь своей цели и не обладает логической состоятельностью именно будучи направлен против сторонников «частной природы». Он может быть использован только в качестве доказательства нетождественности общей сущности и индивида, основанного на иной, нежели утритеитов, онтологии, но данное различие также подразумевающей (см. ниже). Как следствие, описывая механизм «воплощения» природы в ипостаси, аноним с неизменным упорством утверждает, что индивидуализация происходит благодаря приращению особенностей к общей природе, но не дает отчетливых разъяснений на этот счет. И в итоге, если в 7 и 8 параграфах он на свой манер употребляет термин «частная природа» для обозначения совокупности определений отдельной ипостаси, то в п. 2–6 — как уже отмечалось, в контексте полемики, возможно, как с тритеитами, так и с кругом последователей Иоанна Кесарийского, — критикует использование данного понятия, а в 12 параграфе отвергает сам термин «частная природа». Отрицание реальности общей природы в индивидах одного вида, по мнению анонима, ведет к ложным заключениям также в области триадологии: в п. 10 он на этом основании обвиняет в троебожии тех, кто, как подразумевается, мыслят природу Бога только исходя из реальности отдельных Лиц, и, далее, в п. 12 утверждает, что если полагать божественную природу, или божество, за единицу, то в выводе получится не три ипостаси единого Бога, а четверица частных природ.

Отметим, что непоследовательность в терминологии и неэффективность критической аргументации у анонима, очевидно, связана с характерной для большинства христианских богословов эпохи Вселенских соборов попыткой применить модели объяснения, присущие школьной перипатетической логике с ее первой («частная природа» отдельных мест трактата и в учении Иоанна Филопона) и второй («общая природа») сущностями, к теологической проблематике христианства, а также с полемическим характером текста трактата: критическим пафосом его автора, по всей видимости, не вполне отчетливо представлявшим позиции контрагентов собственной критики. Как бы то ни было, и невыдержанность в словоупотреблении и логическая некорректность

в аргументации, как видно, сталкивают интерпретатора с известными трудностями, не способствуя точной идентификации оппонентов анонима.

По существу, ключевой проблемой автора является отсутствие логического звена, элемента, который позволил бы отличить абстракцию частной природы от ипостаси. Он не проговаривает (как сделал это Леонтий Византийский), что само бытие в качестве ипостаси, «логос самостоятельного бытия» (ὁ τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι) в терминологии Леонтия (Leont. В. *CNE* I; PG 86a, 1280A3–7) позволяет различить данную в уме совокупность общей природы и ипостасных качеств, т. е. «эту-вот природу», и ипостась, как выражение одной и той же и одновременно различимой в себе в аспектах мышления и существования реальности. Аноним лишь ограничивается указанием на то, что «человек Петр» есть человек, «который лишь в уме созерцается в качестве общего, а в Петре пребывает индивидуально» (п. 4), и что в этом индивидуальном, или ипостаси, можно умом выделить частные, индивидуализирующие общую природу, особенности и саму эту общую природу с ее собственными общими для всех индивидов особенностями (п. 7–8).

5. Для анонима важно различение общей природы в Троице и в тварных вещах. Общее божество понимается в трактате как нечто реальное; вероятно, именно на это указывает аноним, когда утверждает, что, в отличие от тварных индивидуальностей, которые постигаются прежде общей для них природы, оно познается прежде своих ипостасей. Это доказывается тем, что в начале люди узнают «единого Бога» и только потом (после пришествия Христа) — «Отца, Сына и Святого Духа» (п. 7). Можно полагать, что этот аргумент отсылает к историческому знанию: первыми узнают единого Бога иудеи, и только потом пришествие Христа открывает Его всему миру сразу в трех Лицах. В отличие от познания тварных вещей, божественное единство открывает себя христианину как Троица по ту сторону от привычного для человека хода познания, идущего от частного к общему: «Видя, что божество есть единый свет, мы одной верой разделили ипостаси» (п. 7). Богатство определений (свойств) божественной природы — аноним говорит об «общем понятии “Бог”» (τῆς θεός κοινῆς φύσεως) — подчеркивается тем, что ей присуще бесконечное число особенностей, а «ипостасных особенностей ограниченное число: Отец — нерожденный, Сын — рожденный, Святой Дух — исходящий», в то время как на тварном уровне бесконечное число особенностей присуще именно единичностям, а «в человеке-как-общем число особенностей незначительно» (п. 8). Общая природа Бога, с точки зрения анонима, является источником единства ипостасей, которое обеспечивается единством славы, воли и энергии этой природы, в то время как в случае тварных ипостасей речи об общей природе как специфической силе, удерживающей их единство, не идет. Суждение о том, что каждая из ипостасей Троицы есть один и тот же Бог, по-настоящему обратимо, поскольку верно и обратное суждение о том, что Бог есть каждая из его ипостасей в отдельности (так же обратимы и суждения «“Адам — первый сотворенный” и “первый сотворенный — Адам”, где Адам не более истинен, чем другой человек, а человек не более истинен,

чем Адам»). В Боге природа общего соединяет, а в тварном мире служит общим основанием многообразных различий различного, т. е. онто-логического различения общего порядка сущего по родам, видам и индивидам (п. 9). Наконец, термин «сверхсущественная сущность» (ὑπερούσιος οὐσία) подчеркивает, что для анонима божество выключено из той логики, которая функционирует в тварном мире, и в этом смысле обладает иной реальностью, поскольку оно не причастно миру интеллектуально постижимого по модели онто-логического деления сущего. Как указывает автор трактата: «его можно мыслить и само по себе, и не в числе прочего» (п. 11). Именно обнаружение непостижимой для тварного сущего силы единения, заключенной в общей природе божественного, позволяет познать ипостаси в их особенностях, т. е. отношениях нерожденности, рожденности и исхождения (п. 8–9).

Таким образом, подытоживая обзор содержания трактата, можно сделать предварительный вывод о том, что представленное в нем учение об общей природе и Троице несет на себе следы различных богословских реалий Византии VI в. Далее, мы рассмотрим исторические источники терминологии трактата, и, оценив характер используемой автором аргументации, попытаемся установить его место в соответствующих богословских спорах и время, когда он вероятнее всего был написан.

В целом понятийный язык трактата базируется на интеллектуальных наработках позднего неоплатонизма и особенно школы Аммония Александрийского с их существенным интересом к перипатетическому инструментарию. Об этом свидетельствует используемый автором терминологический аппарат. В частности, ключевой для него термин «человек-как-общее» (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) введен Александром Афродисийским (Alex. Aphr. *In Metaph.* 509.6–7, 509.11, 515.22, 523.13 sqq., ed. Hayduck 1891), в дальнейшем воспринят Аммонием (Ammon. *In Cat.* 38.20, ed. Busse 1895) и, его учеником, таким представителем александрийского неоплатонизма как Иоанн Филопон (Jo. Philop. *In Anal. post.* 438.1 sqq., ed. Wallies 1909). Употребление термина «сверхсущностная (сущность)» (ὑπερούσιος οὐσία) можно было бы приписать влиянию Ареопагитик (Dion. Ar. *DN* 1.1; Suchla 1990, 108.7), если бы в тексте анонимного комментария можно было увидеть другие признаки такого влияния. Этот термин восходит скорее к Александру Афродисийскому (Alex. Aphr. *In Metaph.* 600.26, ed. Hayduck 1891). Он употребляется Проклом (Procl. *Inst.* 115.1, 115.8, 115.17, 115.19; Dodds 1977, 100, 102) и Иоанном Филопоном (Jo. Philop. *Opif.* 42.16, ed. Reichardt 1897). Используемая автором трактата концепция божества как сущности, которая не является субъектом бытия в том смысле, что не является субъектом акциденций, как и не есть субъект для необходимых определений сущности (род, вид, отличительный признак), также восходит к Аммонии Александрийскому, в частности, к его комментарию на «Категории» Аристотеля⁵. Термин

5 «Бог не сказывается ни о каком подлежащем и ни в каком подлежащем не пребывает... «Не быть в подлежащем» — значит противостоять вещам, пребывающим в подлежащем,

«индивидуализировавшийся» (ἄτομωθέν) встречается, по крайней мере, у Симпликия (считается, что в случае трактата «О душе» за этим именем скрывается неоплатоник первой половины VI в. Присциан Лидийский) в значении частного эйдоса, обособившегося внутри более общего эйдоса⁶. Термин «частная природа», как уже отмечалось нами, характерен для Иоанна Филопона (Jo. Philor. *In Anal. post.* 25.24, ed. Wallies 1909; *In Phys.* 18.11, 201.12, ed. Vitelli 1887–1888). Сама логика «индивида как наиболее частной природы», т. е. индивидуальности, взятой в качестве абстракции без выделения индивидуализирующих свойств с одним только определением через обособление от общей природы, присутствует и у Аммония. Например, последний приписывает душе, отделившейся от тела, бытие вне любого интеллектуального определения, вне реальной определенности, чисто интеллектуальное, умопостигаемое бытие (Ammon. *In Cat.* 37.10–22, ed. Busse 1895).

При этом язык и логические ходы школы Аммония были общим инструментарием для различных (часто противоположных по взглядам) богословских течений того времени. Севир Антиохийский изучал философию в Александрии именно в то время (485–487 гг.), когда там преподавал Аммоний (470–517 (527?) гг.)⁷, а Иоанн Филопон — ярчайший из учеников Аммония. Однако и такой яркий представитель партии халкидонитов, как Леонтий Византийский, свободно, и потому вполне творчески, использовал наработки александрийских неоплатоников⁸. Соответственно, анализ происхождения терминологии трактата не позволяет ответить на вопрос о том, в каком именно эпизоде полемики вокруг определений Халкидонского собора принял участие анонимный автор, т. е. на чьей стороне он выступал и в какой именно момент. Тем не менее содержание трактата с определенной долей уверенности позволяет ответить на этот вопрос.

«Политическая» позиция автора ясна: он — сторонник Халкидонского собора и принципиальный противник несториан и монофизитов. Недвусмыслен-

и это характеристика тех вещей, которые находятся в некоем отношении с вещами, пребывающими в подлежащем. Но Божество совершенно безотносительно и трансцендентно по отношению и к тому, что пребывает в подлежащем, и к тому, что, выступая подлежащим для акциденций, в подлежащем не пребывает» (Ammon. *In Cat.* 37.2–10, ed. Busse 1895).

- 6 «В составных вещах присутствует индивидуализировавшийся эйдос, на основании чего стоики ведут речь об особенном качестве, которое разом возникает, также исчезает и на протяжении всей жизни составной вещи пребывает одним и тем же (хотя бы отдельные части [этой вещи] в разное время возникали и погибали)» (Simp. *In de An.* 217.36–218.2, ed. Hayduck 1882).
- 7 О раннем периоде жизни Севира см.: Allen, Hayward 2004, 6–11. Следует также напомнить, что друг и биограф Севира — Захария Схоластик, несомненно, был учеником Аммония.
- 8 Близость Леонтия к Аммонию была настолько заметна, что их тексты в некоторых рукописях даже скомпилированы, на что обратил внимание Петер Юнглас (Junglas 1908, 13–15). Он же отметил некоторые (далеко не все — это и не входило в его задачу) терминологические пересечения между языческим и христианским мыслителями. Например, он выявил параллель между используемым Леонтием термином ἀπλᾶ σώματα («простые тела») и термином Аммония ἀπλᾶ οὐσίαι («простые сущности») (ibid., 91).

но отвергая «несторианский» дискурс «Христа из (двух) ипостасей» (по сути, и севирианский дискурс также предлагает соединение двух ипостасей: самобытной ипостаси Слова и несамобытной — человека), аноним утверждает, что человеческая природа становится частью ипостаси Христа, а не самостоятельной ипостасью: «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, а не ипостасью, поскольку ипостась возникла не прежде Него» (п. 3). Несторианство — единственная ересь, названная в трактате по утвердившемуся в традиции имени. В этом месте аноним выстраивает аргумент так, чтобы обвинить в нем сторонников «частной природы». Памятя об осуждении несторианства как халкидонитами, так и монофизитами, можно полагать, что он, используя столь резкий полемический прием, ориентируется на актуальную для его времени полемику, и, скорее всего, это споры о статусе понятия «частной природы» в христологии, инициированные в 50-х гг. VI в. соответствующим учением Иоанна Филопона.

Очевидно, что трактат составлен уже после того, как отгремели первые полемические бои между Севером Антиохийским и его оппонентами. Анонимный автор, вероятно, в частности, знает основные аргументы антиохийского богослова, изложенные в трактате «Против нечестивого [пресвитера Иоанна Кесарийского] Грамматика» (обычно датируется 511 г.). Иоанн Кесарийский предложил считать (учение Иоанна Кесарийского реконструируется по тем цитатам, которые приводит Север) человеческую сущность Христа отличной от Его ипостаси и тождественной природе всех людей. Однако он не проработал учения о «механизме» того, как эта общая сущность/природа осуществляется в конкретном историческом Иисусе. Этой недоработкой не преминул воспользоваться Север Антиохийский: если человечество Христа является общим и реально присущим всякому индивиду, утверждал он, значит, Бог-Слово воплотился во всех членах человеческого рода⁹. Сам Север полагал, что с человечеством соединяется не сущность Бога (сущностью (οὐσία¹⁰) он называл «общность (κοινωνία), равенство (ἰσότης), тождество (ταὐτότητα) и единоприродность (ὁμοφυία) всего рода» (Sev. Ant. C. imp.

9 «Этот софист [Иоанн Грамматик] утверждает ... что Христос познается в двух сущностях, то есть в том, что обозначает род: в коллективной божественности и общности всего человечества» (Sev. Ant. C. imp. Gram., Or. II.17; Lebon 1938, 112); «[Исходя из того, что говорит Иоанн,] тела всех людей принадлежат к одному роду и единосущны, поэтому мы вынуждены заключить, что все человечество вплетено в Слово и с Ним Самим сложено» (Sev. Ant. C. imp. Gram., Or. II.17; Lebon 1938, 116). Ср. п. 5–6 анонимного трактата, а также сноску 9 к переводу трактата.

10 Сочинение Севера Антиохийского «Против нечестивого Грамматика» дошло в сирийском переводе с греческого, поэтому греческие эквиваленты терминов являются гипотетическими.

Gram., Or. II.1; Lebon 1938, 47)), а только природа или, что в терминологии Севира то же самое, ипостась Слова. И то человечество, которое воспринимает Слово, не является общей человеческой сущностью, а природой или ипостасью, которая отличается от ипостаси Слова тем, что не является самобытной (οὐκ ἰδιοσύστατος) и существует лишь в ипостаси Слова. И для Севира, и для Иоанна Грамматика существует некое мыслимое общее (в первом случае, сущность, во втором — сущность или природа). Однако для первого оно никогда не присутствует в каждом отдельном индивидууме, а для второго бытие индивидуума заключается в том, чтобы являть общее: для Севира невозможно мыслить сущность с присоединенными к ней особенностями — она перестает быть сущностью и оказывается ипостасью, в то время как для Иоанна Грамматика, насколько можно судить, сущность, присутствующая в ипостаси (в значении реального индивидуума), тождественна сущности самой по себе¹¹. Проблема Иоанна Грамматика Кесарийского заключалась в том, что для него не существовало логической ступеньки между общим (сущностью, лишенной индивидуальных свойств) и индивидуальным (ипостасью), т. е. он не сформировал понятия о сущности с присоединенными к ней индивидуальными свойствами, которое позволило бы ему описать бытие сущности в индивидууме.

Второй этап монофизитской полемики знаменовало появление развернутого учения Иоанна Филопона о «частной природе» — о такой природе, которая находится в логическом подчинении к общей природе, как ее абстрагированный от акциденций пример, но в своем реальном бытии с ней не совпадает (см.: Lang 2001, 50). Применительно к христологии это означало, что в единстве ипостаси Христа для него соединились две частные ипостаси, божественная и человеческая. У Севира Антиохийского также было своеобразное учение о частной природе, притом проработанное на христологическом материале: речь идет об уже упомянутой концепции несамобытной ипостаси, которая является чистой индивидуальностью, но существует только благодаря бытию в иной самобытной ипостаси (*Sev. Ant. C. imp. Gram., Or. II.4; Lebon 1938, 58–64*). Однако если Севир использовал элементы александрийской философской системы, чтобы артикулировать уже традиционное для монофизитства учение об индивидуальности человеческой природы (или ипостаси) во Христе, то Иоанн Филопон из самой философской системы выводил христологию. В свою очередь, как почти мгновенная реакция на учение Севира возникла продуманная концепция Леонтия Византийского о природе как второй сущности, с которой соединяются ипостасные особенности, и которая закрепляется в реальности с помощью самого-по-себе-бытия ипостаси¹². Столкновение этих

11 Подробнее о полемике Севира и Иоанна Кесарийского см.: Grillmaier, Hainthaler 1995, 52–67.

12 Вот как формулирует это учение Ричард Кросс: «Индивидуальная природа — это общая природа, рассматриваемая вместе с [уникальной] совокупностью универсальных акциденций. (Противоположный случай представляют собой частные природы, являющиеся

концепций наиболее ярко проявилось в позднем трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира», где он выдвигает учение об индивидуализированной с помощью особенностей общей природе, «этой-вот природе» (τῆς φύσις), которая получает бытие лишь в ипостаси и существенно отлична от частной природы (μερικῆ φύσις или μερικῆ οὐσίας) как Севира, так и Иоанна Филопона¹³. Повторим еще раз: «частная природа» Иоанна Филопона — это индивид, мыслимый без индивидуальных особенностей. Для Севира неким «аналогом» «частной природы», насколько можно судить из его высказываний, сделанных в контексте христологического учения, выступает человеческая природа Христа, в которой общее (сущность, как божественная, так и человеческая) реально не содержится, и которая не получила реального бытия и ипостасных свойств, т. е. мыслится как несамобытная ипостась. Тогда как «эта-вот природа» Леонтия Византийского — бытие, мыслимое через индивидуальные особенности, возможность актуализации которых заключена в общей природе, реально присутствующей и индивидуализирующейся в индивиде (ипостаси).

Аноним, как уже было сказано, занимает в этих спорах позицию сходную с Леонтием Византийским, но, в отличие от него, не определяет отчетливым образом тот способ, каким частное и общее в ипостаси соотносятся и приобретают реальность индивида. Он полемически выступает с обоснованием реальности бытия общей природы в ипостаси через ее индивидуализацию посредством ипостасных свойств, и выражает это учение в ходе критики понятия «частной природы». При этом аргументы анонима часто имеют достаточно формальный и произвольный характер: он, критикуя оппонентов, не вдается в выяснение богословской подоплеки их утверждений и, как правило, модифицирует смысл используемых ими терминов в удобном для полемических целей ключе. В процессе критики аноним употребляет термин «частная природа» то в исходном значении индивида, как единственно действительного сущего (значение, которое ему придает Иоанн Филопон), то в значении индивида, тождественного в своей действительности понятию «общей природы», т. е. противоположным образом (п. 6, 12). И не удивительно, что такая манера аргументации оказывается чреватой логическими противоречиями.

конкретными проявлениями общего в абстракции от своих акциденций)» (Cross 2002, 252). Кросс считает, что Леонтий ввел эту концепцию в трактате «Опровержение силлогизмов Севира». Однако, по нашему мнению, это не так, и речь идет только о смене терминологического инструментария по сравнению с более ранним трактатом «Против евтихиан и несториан» (см.: Shchukin 2016).

13 «Акефал: Принимаешь ли ты некую [частную] природу (τινὰ φύσιν)? Православный: Да, но тождественную виду» (Leont. В. *Solutio*; PG 86b, 1917B9–10). В данном случае речь идет о том, что Леонтий отказывается принимать трактовку частной природы как единичности, лишённой всяких реальных определений. Мыслитель считает, что в каждой единичности, представляющей отдельный класс вещей, присутствует ровно та же общая природа (вид), однако индивидуализированная посредством ипостасных особенностей и получившая реальное бытие в ипостаси.

Это обстоятельство отчетливо обнаруживается в случае использования, пожалуй, наиболее эффективного аргумента: принимающие частную природу за единственную действительность индивида не понимают, что тогда гибель одного представителя вида повлечет гибель всего вида. В п. 6 он использует этот аргумент, вероятнее всего, против монофизитов с их «частной природой». Хотя, как мы уже отмечали, содержательно сила этого аргумента из всех заявленных, близких по времени выделенному выше полемическому контексту, позиций непосредственно касается только неточных в выражениях халкидонитов, подобных по взглядам Иоанну Кессарийскому, которые неявно отождествляли общее и частное в индивиде. Впрочем, они не употребляли термин «частная природа». Что касается монофизитов, и прежде всего Иоанна Филопона, то данный аргумент имел бы для них значение, если бы они такое отождествление проводили, но это не соответствует их учению.

По структуре данный аргумент, как уже также было отмечено, совпадает с аргументом Севира против Иоанна Кессарийского, — только если аноним говорит о тварной ипостаси человека (Петра), то Север утверждает, что принятие общей природы за индивид привело бы к воплощению Бога-Слова во всех людях. Формально идентичный варианту анонима аргумент обнаруживается и у самого Иоанна Филопона, который настаивает на том, что тождество общей природы и индивида привело бы к гибели всего вида вместе с утратой одного его представителя. Последний варьирует общую форму данного аргумента и в христологическом, воспроизводя вариант Севира, и в триадологическом контекстах, когда утверждает, что отождествление общей и частной природы означало бы вочеловечивание Отца и Святого Духа. Вероятно, автор трактата знал эту аргументацию Филопона (она имеется в знаменитом христологическом трактате Филопона «Арбитр» (552 г.), которым тот попытался примирить североан и халкидонитов: Jo. Philop. *Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.81–84; Kotter 1981, 52; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 144), но не мог ее воспроизвести без пояснений. Ведь он использовал данный аргумент для доказательства неадекватности применения понятия «частной природы» к бытию индивида, т. е. воззрения, противоположного тому, что отстаивал Филопон. Представим сводку соответствующих посылок и выводов в виде таблицы.

Аноним, п. 6	Аноним, п. 12	Иоанн Филопон
Частная природа существует, но тождественна общей	Частной природы не существует, общая природа одна и та же в индивидах одного вида, но не тождественна ипостаси	Частная природа существует, но не тождественна общей
Смерть одного человека влечет смерть всех людей	Смерть одного человека не влечет смерть всех людей	Смерть одного человека не влечет смерть всех людей

Если в п. 6 аноним применяет рассматриваемый нами аргумент сослагательно, в форме гипотетического силлогизма: при условии отождествления

общей и частной природ, смерть Петра необходимо влечет смерть всех людей, — то в п. 12 он предъясвляет его в той же форме, что и Филопон: люди не умрут со смертью отдельного человека. Для анонима это заключение непосредственно следует из того, что общая природа человека одна и та же в индивидах. Для Филопона, напротив, — из того, что общая природа действительна только как частная природа отдельно взятого индивида.

Автор трактата пытается привязать данное заключение к противоположности общности и различия природ индивидов: «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 (λοῦπὸν ἀποθνήσκοντος Πέτρου ἢ ἐν αὐτῷ φύσις οὐκ ἀπέθανεν)» (п. 12). То есть если частные природы различны, то существует столько же природ, сколько и индивидов (Петр и Павел оказываются разноприродными), и, наоборот, если Петр и Павел одной природы, то гибель Петра (или Павла) не ведет к гибели всех людей. Но только если мы правильно понимаем природу общего в индивиде: «Ибо то человечество, что в нем пребывает, воспримет особенности (ἢ γὰρ ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότης τὰ ἰδιώματα δέξεται), и не природой называется, а ипостасью».

Это место с трудом поддается последовательному толкованию. Трудно представить, что аноним устанавливает прямую логическую взаимосвязь между суждением о разноприродности индивидов одного вида, т. е. фактически непринадлежности их одному виду, в качестве следствия допущения частной природы, и суждением о том, что отказ от понимания индивида в качестве индивидуализированной ипостасными свойствами общей природы имеет в логическом выводе гибель всей природы вместе с гибелью любого индивида, ее представляющего. Формально из доказательства разноприродности индивидов при допущении частной природы такое заключение никак не следует. Это следствие возможно только при отождествлении общей и частной природ в одном индивиде. И аноним, как видно из текста п. 12, прямо его не высказывает.

То же скрытое противоречие повторяется и при переходе от п. 5 к п. 6. В п. 5 аноним говорит о том, что допущение «частной природы» ведет к разноприродности индивидов, ведь как тогда признать «человека» (ἄνθρωπος) (Петра или Павла) за «человека просто» (ἀπλῶς ἄνθρωπος), а в п. 6 утверждает, что, «если индивидуализированный человек-как-общее не сказывается о Петре, то когда Петр гибнет, гибнет его природа, и все люди должны умереть, что нелепо». Он и в этом месте не высказывает логическое основание необходимости данного вывода. По существу, автор трактата просто настаивает на том, чтобы читатель сам учел это основание: те, кто, не понимая истинного положения дел с индивидуализацией общей природы, вводят понятие «частной природы» и смешивают это понятие с понятием общей.

Некоторые разъяснения по поводу условий такого смешения общего и частного мы находим в п. 12 сразу следом за формулировкой спорного аргумента:

...а если [общая природа в Петре и Павле] одна и та же, то если Петр погибнет, не погибнет та природа, что в нем пребывает (καὶ ἀλοθνήσκειτοσ Πέτρου, ἡ φύσισ ἡ ἐν αὐτῷ οὐκ ἀλοθνήσκει). Ибо то человечество, что в нем пребывает (ἡ ἐν αὐτῷ ἀνθρωπότησ), воспримет особенности, и не природой называется, а ипостасью. Ведь природа — имя присущего всем и общего. Следует знать, что природа пребывает (ἔστι) во всех частных ипостасях (μερικαίσ ὑποστάσεσ), но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней. Ведь мы не говорим, что человек-как-общее (ὁ καθόλου ἄνθρωποσ) — это Петр, Павел или Иоанн. Действительно, если бы ты сказал, что в Петре пребывает (ἔστι) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее, что нелепо. Тем самым вводящий частную природу, потому что Петр или Павел есть природа, говорит нелепые вещи. Ведь если природа пребывает (ἔστι) в них, то в обоих одна и та же.

Как следует из текста, общая природа индивидуализируется особенностями и как индивидуализированная является реально существующим индивидом, ипостасью. Общая природа пребывает во всех частных ипостасях, т. е. в отдельных индивидах со всеми их свойствами. Но общая природа не есть все ипостаси (и потому с гибелью Петра, не гибнет природа), и частные ипостаси не сказываются о ней. То есть индивид не сказывается о природе, или второй сущности, в полном соответствии с перипатетической логикой, иначе можно было бы предположить, что общая природа включает в свое понятие все индивиды, находящиеся под ней. Это также некорректно, как и утверждать, что индивид есть общая природа сама по себе, поскольку в последнем случае все индивиды будут иметь разные природы. А следовательно, все те, кто замещает понятие «общей природы» понятием «частной природы», размножая ее таким образом, говорят нелепость. В этом случае, хотя аноним и не приводит данное следствие, получится нечто совсем несообразное: о частной природе монофизитов будет сказываться индивид. Это столь же нелепо, как и говорить обратное, когда об индивиде сказывается частная природа (п. 6), т. е., другими словами, «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» (п. 12). Аноним указывает, таким образом, что оппоненты просто дублируют понятием «частной природы» как понятие «общей природы», так и имена всех без исключения индивидов этой природы. В этом месте аргументации он достигает платонической точки зрения: общая идея не может быть разделена между индивидами, соответствующими ей по имени, но не вводит стандартного для платонизма определения индивидов, в качестве причастных идеям подобий.

По существу, автор трактата сталкивается с классической проблемой перипатетического истолкования Аристотеля: каким образом можно мыслить вторую сущность, в качестве пребывающей в индивидах, и, соответственно, как соотносятся единичные суждения, например, «Петр есть человек», и эпистемическое определение сущности? Из процитированного текста видно, что анониму в рамках терминологического инструментария неоплатонических

комментариев Аристотеля не удается отчетливо выразить отношение общего, частного и индивидуального в ипостаси. Так, как уже нами отмечалось, в процитированном фрагменте он использует одно и тот же слово *ἔστι* («пребывает») и для указания на то, что общая природа реально заключена в индивидах («природа пребывает (*ἔστι*) во всех частных ипостасях, но ни сама не является всеми ипостасными единичностями, ни частные ипостаси не сказываются о ней»), и для опровержения возможности отождествления общей природы и индивида, как частной природы («если бы ты сказал, что в Петре пребывает (*ἔστι*) человек-как-общее, оказалось бы, что Петр, Павел или Иоанн — это человек-как-общее»). При этом всякий раз читатель вынужден обращаться к соответствующим пояснениям анонима и к неявному контексту истинного понимания им отношения общего и индивидуального, т. е. к халкидонитскому понятию о Троичных отношениях в Боге (п. 9–10) и особенно о таинстве воплощения Христа (п. 2–3, 10).

Анонимный автор использует расхожие для его времени полемические аргументы и, вполне возможно, что воспользовавшись аргументом о гибели вида при условии смерти одного индивида этого вида, он попытался обратиться оружие своих оппонентов против них самих. Однако его критика понятия «частной природы» Иоанна Филопона и тритеитов осталась двусмысленной и логически некорректной, при том, что в ней все же схватывается ключевой для монофизитов тезис о различии частных природ, возникающем независимо от приобретения этими природами ипостасных свойств.

Для Филопона общее (видовые определения) действительно только в частном случае его воплощения, и именно поэтому смерть одного человека не влечет смерть всех людей. Как он указывает в 7 гл. «Арбитра»:

И если умер Павел, допустимо, что никто из прочих людей в то время не умер. И когда родился Петр и приведен был к бытию, то люди, которым предстояло быть после него, еще не существовали. Итак, каждая природа не в одинаковом смысле определяется как то, что она есть, но в двояком. В одном смысле — когда мы рассматриваем общее значение каждой природы само по себе, например, природу человека, лошади, не существующую ни в каком индивидууме. В другом смысле — когда мы видим эту самую общую природу существующей в индивидуумах и получающей в каждом из них более частное существование, соответствующее не какому-либо другому, но именно этому индивидууму и только ему одному (Jo. Philop. *Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.57–65; Kotter 1981, 52; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 143).

Это суждение основано на контрфактической посылке о том, что если общее и частное в природе вида тождественно, и они существуют одинаковым образом, то смерть одного индивида какой-либо сущности повлечет и смерть всех остальных, или, что одно и то же, у всякого вида окажется не более одного реального экземпляра. Следом Филопон приводит данный аргумент именно в таком, связанном гипотетическим условием, виде, применяя его к христологической проблематике:

Что именно такие мысли о природах и ипостасях содержит и церковное учение, ясно из того, что мы исповедуем одну природу Отца и Сына и Святого Духа, но признаем три ипостаси, т. е. лица, из которых каждое отличается от прочих какую-либо особенностью. Что же есть единая природа Божества, как не общий смысл природы Божества, рассматриваемый сам по себе и мышлением об особенностях каждой ипостаси разделяемый? А что мы знаем и более частное определение природы, рассматривая общий смысл природы сделавшимся достоянием каждого из индивидуумов, или ипостасей, и не могущим более соответствовать другому существу общего вида, опять-таки ясно из того, что мы признаем во Христе соединение двух природ — божеской и человеческой. Ведь мы не говорим, что воплотилась общая для Святой Троицы умопостигаемая природа Божества, ибо в таком случае мы признавали бы вочеловечение и Отца, и Святого Духа. Равным образом мы не признаем, что с Богом Словом соединилась общая природа человеческая, ибо в таком случае справедливо говорилось бы, что Слово Божие соединилось и со всеми людьми, бывшими до пришествия Слова и имеющими быть после него (Jo. Philop. *Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.68–84; Kotter 1981, 52; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 143–144).

Итак, аноним использует тот же аргумент для критики понятия «частной природы» и в том же самом формальном смысле, что и Филопон, доказывающий необходимость данного понятия: тождество общей природы и индивида приведет к гибели всех индивидов этой природы. Разница заключается в том, что аноним пытается отстаивать точку зрения халкидонитов, и ему не хватает ресурсов перипатетической логики для того, чтобы, используя этот аргумент, придать корректный вид критике понятия «частной природы». Напротив, Иоанн Филопон последовательно придерживается перипатетической терминологии, развивая ее посредством введения понятия «частной природы», и впадает в ересь. Индивидуальные свойства ипостаси для него есть то, что отличает конкретную частную природу, т. е. частный случай порождения индивида такой-то общей природы, от другой частной природы, принадлежащей той же общей природе.

В случае воплощения Слова во Христе это означает, что рождение Христа есть соединение божественного Слова, т. е. одной из трех частных природ единой божественной сущности, и частной человеческой природы, мыслимое Иоанном Филопоном как возникновение единой ипостаси, в которой «частная природа» человечества Христа может мыслиться без индивидуальных особенностей реального Христа-человека и существовать в ней, принимая эти индивидуальные особенности. При этом различие в ипостаси Христа божественной и человеческой частных природ является только умозрительным, а не действительным различием в существующей ипостаси, поскольку никакой частной природы или ипостаси Христа-человека прежде соединения частной человеческой природы со Словом не существовало (см.: Jo. Philop. *Arb.* 7, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.1–195; Kotter 1981, 50–55; рус. пер.: Иоанн Дамаскин 2002, 142–148).

Таким образом, в случае анонимного автора трактата «Об общей природе и Троице» индивидуализация обеспечивается особенностями, которые воспринимает общая природа и становится ипостасью, а в случае Иоанна Филопона — «расщеплением» общего на «частные природы» до всякого прибавления особенностей. В п. 12 аноним, увлеченный полемикой, отрицает значимость понятия о частной природе, как бы забыв, что в п. 8 он сам выделяет способ его корректного употребления и относит к нему, как частным природам собственные, все индивидуализирующие качества и состояния. Получается, что читателю приходится додумывать за автором, предполагая, что он различает «частную природу» в смысле совокупности особенностей и «частную природу» в смысле абстрагированной от этих особенностей единичности, как это было у Иоанна Филопона, в каком из мест трактата какое именно из этих двух значений он имеет в виду.

Вероятность знакомства анонимного автора с сочинениями Иоанна Филопона и развернувшимися вокруг них спорами подтверждается, наконец, тем, что в трактате имеются следы полемики халкидонитов против троичного богословия монофизитов и Филопона (п. 9, 10). Как известно, последний, исходя из общих положений своей философии (сущность — умозрительное общее; реальна лишь частная природа, получающая бытие в ипостаси), трактовал общность ипостасей Троицы как нечто чисто интеллектуальное (см.: Lang 2001, 9–10). Аноним обосновывает невозможность мыслить Троицу и при этом отрицать реальность общей, сущностной божественности в трех Лицах, не впадая в троебожие (п. 9). Далее, в заключительной части 12 параграфа он утверждает, что введение реальности, отличной от трех божественных ипостасей, означает, что в Боге следует мыслить четверицу божеств. Данный аргумент, возможно, направлен против Севира Антиохийского (или его последователей), который утверждал реальность божественной сущности, но отрицал ее полное присутствие в каждой из ипостасей. Но весьма вероятно, что автор трактата опять же имеет в виду тритеизм Иоанна Филопона, который как раз отрицал реальность общего — и для Бога, и для любой другой реальности (см. сноску 15 к переводу трактата). Понятно, что аргумент анонима в случае Филопона совершенно неуместен, однако он был расхожим в халкидонитской среде. Например, к нему прибегает патриарх Константинопольский Евтихий в своем трактате «О различии природы и ипостаси» (565–577 гг.) (Euth. 3; Anapian 1969, 336). Также стоит отметить, что «тетрадитами» (теми, кто наделяет божественную сущность отдельным от ипостасей существованием) в VI в. называли сторонников оппортировавшего Иоанну Филопону монофизитского богослова Дамиана, который полагал, что подлинной реальностью в Троице обладает только ее сущность, в то время как ипостаси — всего лишь обособленные за счет особенностей ее проявления. К концу VI в. это имя стало применяться ко всем монофизитам вообще (Лурье 2006, 228).

Таким образом, на наш взгляд, автор анонимного трактата составил его в те годы, когда уже был опубликован «Арбитр» Иоанна Филопона (552 г.)

и артикулирована ересь тритеизма (557 г. (Van Roey 1985)), но еще была актуальна полемика, зафиксированная в «Опровержении силлогизмов Севира» (трактат обнародован в 540–543 гг. (Evans 1970, 2–3)). Скорее всего, именно концом 550-х — 560-ми гг. этот трактат и можно датировать. В последующие годы размежевание становилось все более очевидным: халкидонитское и монофизитское мировоззрения капсулизовались, став максимально непроницаемыми друг для друга и для взаимной критики. Образцом полемики, в которой уже отсутствует всякое представление о реальных монофизитах, является трактат Леонтия Иерусалимского «Против монофизитов» (Grey 2006), составленный, вероятнее всего, много позже времени жизни Леонтия Византийского, которому долгое время приписывалось авторство этого сочинения (возможно, в конце VI — начале VII вв.¹⁴). Содержание его свидетельствует о том, что для Леонтия Иерусалимского уже не актуален вопрос о «частной природе»: он лишь дорабатывает, доводит до совершенства учение Леонтия Византийского об ипостаси, в которой реализуется набор сущностных и привходящих свойств индивидуализированной природы.

Трактат «Об общей природе и Троице» являет, по существу, то же самое учение, что и сочинения Леонтия Византийского «Против несториан и еutihан» и «Опровержение силлогизмов Севира», однако в кратком и упрощенном изложении. В частности, анонимный автор не различает контексты употребления понятий природы и сущности, предполагающие варианты их отождествления и различия, как это делает Леонтий Византийский, и, как уже отмечалось, отчетливо не выражает положение о пребывании общей природы в ипостаси. Отметим также, что наш трактат представляет собой любопытное свидетельство того, что внутримонафизитские споры вокруг тритеизма были актуальны и для халкидонитской среды — разумеется, в тот период, когда эти два дискурса были еще друг для друга проницаемы.

Ниже приводится список исследовательской литературы и изданий источников, использовавшихся при написании данной статьи и комментариев к публикуемому ниже русскому переводу трактата «Об общей природе и Троице».

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Allen P., Hayward C. T. R. (2004) *Severus of Antioch. The Early Church Fathers*. London; New York: Routledge.
- Ananian P. (1969) «L'opusculo di Eutichio patriarca di Costantinopoli sulla "Distinzione della natura e persona"». *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes. Publiés à l'occasion du 250e anniversaire de l'entrée des pères mekhitaristes dans l'île de Saint-Lazare (1717–1967)*. Venise: St. Lazar's Press. P. 316–382.
- Busse A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).

14 Подробности полемики вокруг датировки трактата «Против монофизитов» можно почерпнуть в предисловии к изданию его русского перевода: Беневич 2011.

- Busse A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Cross R. (2002) «Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium». *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. № 2. P. 245–265.
- Dodds E. R., ed. (1977) Proclus. *The elements of theology*. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary by E. R. Dodds. Second Edition. Oxford: Clarendon Press.
- Evans D. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, DC: Dumbarton Oaks (Dumbarton Oaks Studies. Vol. 13).
- Grey P., ed. (2006) Leontius of Jerusalem. *Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae*. Ed. and transl. by Patrick T. R. Gray. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century*. Transl. by J. Cawte, P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Hayduck M., ed. (1882) *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XI).
- Hayduck M., ed. (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. I).
- Hayduck M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).
- Henry R., éd. (1967) Photius. «Bibliothèque. Codices 230: Eulogius». Photius. *Bibliothèque*. Texte établi et traduit par R. Henry. 9 vols. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé). P. 8–64.
- Junglas P. (1908) *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn: F. Schöningh.
- Kotter B., hg. (1981) Johannes von Damaskos «Liber de haeresibus». *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22). S. 19–67.
- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the «Arbiter»*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47).
- Lebon I., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 112; Scriptores Syri. Vol. 59 (IV, 4)).
- Lemerle P. (1971) *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine. Etudes 6).
- Rashed M. (2007) «Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité». *L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité*. Sous la direction de M. Rashed. Paris: Les Belles Lettres. P. 345–377.
- Reichardt W., hg. (1897) *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII*. Leipzig: Teubner.
- Ronconi F. (2012) «Quelle grammaire à Byzance? La circulation des textes grammaticaux et son reflet dans les manuscrits». *La produzione scritta tecnica e scientifica*

- nel Medioevo: libro e documento tra scuole e professioni. Atti del Convegno internazionale, Fisciano – Salerno, 28–30 settembre 2009.* A cura di G. De Gregorio e M. Galante. Spoleto: CISAM. P. 63–110.
- Sanda A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Ed. Syriac text with Latin transl. by A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Shchukin T. (2016) «Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium's Writings». *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 12. P. 308–321.
- Suchla B. R., hg. (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).
- Trizio M. (2013) «A new testimony of the middle Platonist Gaius». *Greek Roman and Byzantine Studies*. Vol. 53. P. 136–145.
- Van Roey A. (1985) «La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugene (557–569)». *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 16. P. 141–165.
- Vitelli H., ed. (1887–1888) *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI, 1887; Vol. XVII, 1888).
- Wallies M., ed. (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer, 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 3).
- Беневич Г. И. (2011) «Леонтий Иерусалимский. Против монофизитов. Предисловие». Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. *Пolemические сочинения*. Краснодар: Текст (Патристика: тексты и исследования; Византийская философия. Т. 7). С. 6–24.
- Иоанн Дамаскин (2002) *Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания*. Пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик (Святоотеческое наследие. Т. 5).
- Лемерль П. (2012) *Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века*. Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). СПб.: «Свое издательство» (Seria Bizantina).
- Лурье В. М. (2006) *История византийской философии. Формативный период*. СПб.: Аxióта.
- Фотий (2009) Фотий Великий, Константинопольский. «Изложение слова св. Евлогия Александрийского». *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т.* Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. Т. 2. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА (Византийская философия. Т. 5; Smaragdus Philocalias). С. 89–95.

ANONYMOUS TREATISE “ON THE COMMON NATURE AND THE TRINITY” IN THE CONTEXT OF CHRISTOLOGICAL AND TRIADOLOGICAL DISCUSSIONS OF THE VI CENTURY

Timur Shchukin

Research Fellow at the Institute of the National Research University Higher School of Economics,
Campus in Perm.

Address: 38 Studencheskaya Ulitsa, Perm 614070, Russia.

E-mail: tim_ibif@mail.ru

Oleg Nogovitsin

PhD in Philosophy, Associate Professor, Associate Research Fellow at the Sociological Institute
of the Russian Academy of Sciences.

Address: 25/14 7-ya Krasnoarmeyskaya str., St. Petersburg 190005, Russia.

E-mail: onogov@yandex.ru

KEYWORDS: *Christology, Chalcedonism, Monophysitism, Tritheism, particular nature, Leontius of Byzantium, John Philoponus, Severus of Antioch.*

The anti-Monophysitic anonymous treatise *On the common nature and the Trinity* was written in the 550–560s for the educational purposes in philosophy and theology. Therefore, its content was perceived in this time as something certainly traditional. It reflects theological discussions of its time, thus making feel the degree of complication of the current theological situation and the extent of mutual comprehension between the rivalry parties. The anonymous author normally keeps himself within the conceptual language of the late Neoplatonism, especially the school of Ammonius of Alexandria known by its interest to peripatetic instruments. The author himself is a Chalcedonian. When rejecting both “Nestorian” and “Severian” Christologies, he claims that the human nature became a constitutive element of the hypostasis of Christ (consisting of two common natures) and by no means an independent hypostasis. There are some similarities with the teaching of Leontius of Byzantium’s *Against the Nestorians and the Eutychians* and *Refutation of the Syllogisms of Severus*, whereas the present author is much more succinct, and his exposition is simplified. For instance, unlike Leontius of Byzantium, he does not distinguish the contexts, where the notions of nature and essence could be used differently; he does not states explicitly that the human nature within the hypostasis of Christ is the common nature and not a particular nature. The latter term is used but never explained. The treatise is a curious witness of the relevance of an inter-Monophysite controversy for the Chalcedonians.

REFERENCES

- Allen P., Hayward C. T. R. (2004) *Severus of Antioch. The Early Church Fathers*. London; New York: Routledge.
- Ananian P. (1969) “L’opusculo di Eutichio patriarca di Costantinopoli sulla ‘Distinzione délia natura e persona’”. *Armeniaca. Mélanges d’études arméniennes. Publiés à l’occasion du 250e anniversaire de l’entrée des pères mekhitaristes dans l’Ile de Saint-Lazare (1717–1967)*. Vénise: St. Lazar’s Press: 316–382.
- Benevitch G. I. (2011) “Leontius Ierusalimskii. Protiv monofizitov. Predislovie” [Leontius of Jerusalem. Against the Monophysites. Preface]. Leontius Hierosolymitanus, Theodorus Abucara, Leontius Byzantinus. *Polemicheskie sochineniya* [Polemical Works]. Krasnodar: Tekst (Patristika: teksty i issledovaniya [Patristics: Texts and Studies]; Vizantiiskaya filosofiya. T. 7 [Byzantine philosophy. Vol. 7]): 6–24. (in Russian).
- Busse A. (ed.) (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 3).

- Busse A. (ed.) (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. IV. Pars 4).
- Cross R. (2002) "Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium". *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. No. 2: 245–265.
- Dodds E. R. (ed.) (1977) Proclus. *The elements of theology* (a revised text, tr., intr., comment. by E. R. Dodds). Second Edition. Oxford: Clarendon Press.
- Evans D. (1970) *Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington, DC: Dumbarton Oaks (Dumbarton Oaks Studies. Vol. 13).
- Grey P. (ed.) (2006) Leontius of Jerusalem. *Against the Monophysites: Testimonies of the Saints and Aporiae* (ed., tr. by P. T. R. Gray). Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Grillmeier A., Hainthaler T. (1995) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. *From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604)*. Part 2. *The Church of Constantinople in the sixth century* (tr. by J. Cawte, P. Allen). London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Hayduck M. (ed.) (1882) *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XI).
- Hayduck M. (ed.) (1891) *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. I).
- Hayduck M. (ed.) (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XV).
- Henry R. (éd.) (1967) Photius. "Bibliothèque. Codices 230: Eulogius". Photius. *Bibliothèque* (texte établi et trad. par R. Henry). 9 vols. Vol. 5. Paris: Les Belles Lettres (Collection Budé): 8–64.
- Iohannes Damascenus (2002) *Tvoreniya prepodobnogo ioanna Damaskina. Istochnik znaniya* [The Works of St. John of Damascus. The Source of Knowledge] (tr. by D. E. Afinogenov, A. A. Bronzov, A. I. Sagarda, N. I. Sagarda). Moscow: Indrik (Svyatootecheskoe nasledie. T. 5 [Patristic heritage. Vol. 5]). (in Russian).
- Junglas P. (1908) *Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn: F. Schöningh.
- Kotter B. (hg.) (1981) Johannes von Damaskos "Liber de haeresibus". *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV: *Liber de haeresibus. Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 22): 19–67.
- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. Leuven: Peeters (Spicilegium sacrum Lovaniense. Études et documents. Fascicule 47).
- Lebon I. (ed.) (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Vol. 112; Scriptores Syri. Vol. 59 (IV, 4)).
- Lemerle P. (1971) *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle*. Paris: Les Presses universitaires de France (Bibliothèque byzantine. Etudes 6).
- Lemerle P. (2012) *Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au Xe siècle* (intr., tr. by T. A. Senina (nun Kassiya)). St. Petersburg: "Svoe izdatel'stvo" (Seria Bizantina). (in Russian).
- Lourié B. (2006) *Istoriya vizantiiskoi filosofii. Formativnyi period* [The History of Byzantine Philosophy: The Formative Period]. St. Petersburg: Axiōma. (in Russian).
- Photius (2009) Photius Constantinopolitanus. "Izlozhenie slova sv. Evlogiya Aleksandriiskogo" [Exposition of the sermon of St. Eulogius of Alexandria]. *Antologiya vostochno-khristianskoi bogoslovskoi mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya: V 2 t. T. 2* [An Anthology of the East Christian Theological Thought. Orthodoxy and Heterodoxy. In 2 vol. Vol. 2] (ed. by G. I. Benevitch,

- D. S. Birjukov). Moscow: Nikeya; St. Petersburg: Izd-vo RHGA (Vizantiiskaya filosofiya. T. 5; Smaragdus Philocalias): 89–95. (in Russian).
- Rashed M. (2007) “Un texte proto-byzantin sur les universaux et la Trinité”. *L’héritage aristotéli-cien: textes inédits de l’Antiquité* (sous la direction de M. Rashed). Paris: Les Belles Lettres: 345–377.
- Reichardt W. (hg.) (1897) *Joannis Philoponi de opificio mundi libri VII*. Leipzig: Teubner.
- Ronconi F. (2012) “Quelle grammaire à Byzance? La circulation des textes grammaticaux et son reflet dans les manuscrits”. *La produzione scritta tecnica e scientifica nel Medioevo: libro e documento tra scuole e professioni. Atti del Convegno internazionale, Fisciano – Salerno, 28–30 settembre 2009* (a cura di G. De Gregorio e M. Galante). Spoleto: CISAM: 63–110.
- Sanda A. (ed.) (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* (syriac text, latin tr. by A. Sanda). Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Shchukin T. (2016) “Identity in Difference: Substance and Nature in Leontius of Byzantium’s Writings”. *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography, and Ecclesiastical History*. Vol. 12: 308–321.
- Suchla B. R. (hg.) (1990) *Corpus Dionysiacum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus*. Berlin; New York: Walter De Gruyter (Patristische Texte und Studien. Bd. 33).
- Trizio M. (2013) “A new testimony of the middle Platonist Gaius”. *Greek Roman and Byzantine Studies*. Vol. 53: 136–145.
- Van Roey A. (1985) “La controverse trithéite jusqu’à l’excommunication de Conon et d’Eugene (557–569)”. *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 16: 141–165.
- Vitelli H. (ed.) (1887–1888) *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria*. 2 vols. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XVI, 1887; Vol. XVII, 1888).
- Wallies M. (ed.) (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer, 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca. Vol. XIII. Pars 3).

ESSE: Studies in Philosophy and Theology. Vol. 1. No. 1. 2016. P. 312–337.

© Timur Shchukin, 2016 © Oleg Nogovitsin, 2016