

СТАТУС НАУЧНЫХ ТЕОРИЙ В ЭКЗЕГЕЗЕ КН. БЫТИЯ  
И ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ ПЕРВОЙ ПОЛОВИНЫ VI в.:  
МЕТОДЫ ДОКАЗАТЕЛЬСТВА ПОСРЕДСТВОМ  
ἀναλογία И παράδειγμα

О. Н. НОГОВИЦИН  
Социологический институт РАН – Филиал ФНИСЦ РАН (Санкт-Петербург)  
onogov@yandex.ru

---

OLEG NOGOVITSIN  
Sociological Institute of FCTAS RAS (St. Petersburg, Russia)  
SCIENTIFIC THEORIES IN THE EXEGESIS OF THE BOOK OF GENESIS AND CHRISTOLOGICAL  
POLEMICS IN THE FIRST HALF OF THE SIXTH CENTURY: METHODS OF ARGUMENTATION  
USING ἀναλογία AND παράδειγμα

ABSTRACT. This article analyzes the use of scientific theories in the exegesis of the Book of Genesis and in Christological dispute between Diophysites and Monophysites in the first half of the sixth century, focusing on the conditions under which traditional methods of rhetorical argumentation could be applied and on using scientific models for explaining the phenomena of the created nature in order to clarify the aporias from the Book of Genesis and Incarnation. The argument using παράδειγμα (example) and ἀναλογία (analogy), which belonged to the repertory of methods from the Neoplatonic scholarly tradition, made it possible to discuss such heterogeneous phenomena as created and non-created as well as divine and human in theological texts by providing the rules for correct descriptions and for verifying their theological and philosophical accuracy. These two methods are analyzed against the background of Neoplatonic commentaries of Aristotle, while their application to theology is viewed through polemical argument in John Philoponus and Leontius of Byzantium. The Monophysite Philoponus used the argument from ἀναλογία to defend the Christological formula of one composite nature of Christ, while the Chalcedonian Leontius of Byzantium employed the method of argumentation from παράδειγμα for defending the presence of two natures in Christ.

KEYWORDS: cosmology, physics, exegesis, John Philoponus, Leontius of Byzantium, Christology, analogy, paradigm, symbolism of the sun.

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004; this study was supported by the Russian Foundation for Basic Research Project No. 20-011-41004.

### 1. Использование научных теорий и методов в экзегетике и христологической полемике

Как известно, начальный этап христианской экзегезы Писания<sup>1</sup> и догматической полемики характеризуется преобладанием модели толкования священных текстов, которая сформировалась в школе Оригена и была ориентирована на аллегорический метод. Однако уже как минимум со второй половины IV в. отчетливо наблюдается тенденция отказа от аллегорезы в качестве основного метода толкования, в первую очередь в силу его произвольности. Тот факт, что в сочинениях Оригена часто предлагаются совершенно различные комплексы образно-символических значений для одних и тех же зафиксированных в Писании событий или феноменов, очевиден, хотя, вероятнее всего, на репутации аллегорического метода во многом сказалась и репутация самого Оригена, к этому времени вызывавшая все больше сомнений с точки зрения догматической состоятельности его учения. Прекрасный пример этого сдвига в практике толкования дает «Шестоднев» Василия Великого, в котором последний в качестве средств толкования, нацеленного на укрепление в слушателях веры в Творца, чему должны были служить яркие образцы соразмерности и красоты творения, использует как адаптированные для обычного слушателя научные теории того времени, так и многообразные физические примеры, для уразумения смысла которых достаточно возможностей обычного наблюдения и здравого смысла. В этих поздних гомилиях, несмотря на то, что сам Василий прекрасно владел аллегорезой, о чем свидетельствуют его гомилии на Псалмы, он специально обращается к критике аллегорического метода и, в частности, к собственной аллегорезе тенденции к спиритуализации и антропоморфизации явлений природы (*Hex.* 3.9, ed. Giet 1949, 234–238). Примером в специально отведенной этому вопросу главе ему служит крайне одиозное толкование Оригеном первого неба и тьмы над бездной вод из 1 и 2 стихов кн. Бытия в качестве в первом случае прибежища высших духовных сил, а во втором – Дьявола и дьявольских сил (*Orig. In Gen. hom.* 1.1, ed. Baehrens 1920, 1.10–2.11).

Начальные главы кн. Бытия, содержащие картину божественного творения вселенной, дают непосредственной повод для обращения к инструментарию античных физических теорий. У Василия Великого они воспроизводятся в контексте поиска разумных обоснований слов пророка Моисея – необязательных, чему служит критика отдельных из них, но часто удобных подпорок для понимания, хотя уже Григорий Нисский в своей Апологии на

<sup>1</sup> Об экзегезе восточных отцов до VI–VIII в. включительно см. Kannengiesser 2006, 115–588, 671–988, 1377–1474; Sæbø 1996, 373–568; Панагопулос 2013–2015.

сочинение Василия указывает на более высокий статус научных знаний в качестве основания для толкований Шестоднева, и непосредственно на то, что его брат сообразовал свои гомилии с уровнем аудитории, состоявшей в основном из людей, не получивших образования в естествознании и сложных науках (*In Hex.* 4, ed. Drobner 2009, 9.16–11.2). Не удивительно, что степень образованности аудитории во многом имела определяющее значение для широкого распространения тех или иных типов толкования Писания и, тем более, Шестоднева, – так, основной моделью истолкования для второй половины IV – первой половины VI вв. стал метод буквального толкования, в том числе Шестоднева, разрабатывавшийся в Антиохийской школе, о чем свидетельствует популярность в течение всего Средневековья позднего продукта антиохийской космологии, «Христианской топографии» Космы Индикоплова (около 547–550).<sup>2</sup> Антиохийцы обращались в своих толкованиях Писания и, в частности, кн. Бытия в первую очередь к параллельным местам самого Писания и естественным данным наблюдения, отвергая научные умствования: расчеты разума, даже подкрепленные наблюдениями, воплощенные, например, в теории сферичности земли, отрицались ими в пользу очевидности видимого «своими глазами».<sup>3</sup>

Однако к VI в. модель истолкования первых глав кн. Бытия, в которой широко используются научные данные и теоретические построения, находит все большее применение. И здесь в качестве объекта для критики выступают как раз толкования антиохийцев. Трудно сказать, сколь велико значение в этом процессе обвинений антиохийских писателей в несторианском образе мыслей, но знаменитый Шестоднев Иоанна Филопона, экзегетический трактат «О сотворении мира», прямо направлен против толкования на кн. Бытия «отца» антиохийцев – Феодора Мопсуестийского. В отличие от Василия Великого, Филопон, крупнейший философ александрийской неоплатонической школы, ученик Аммония Александрийского, и один из лидеров монофизитской партии в христологических спорах того времени, уже напрямую приписывает Моисею истинные философские мнения о природе космоса и творений, воплощенные в физике Платона, отчасти и неявным образом Аристотеля, и в астрономии Птолемея, которые лишь следовали моисеевой мудрости. В связи с этим он среди перекрестных ссылок на места Писания с упорным постоянством старается предложить

<sup>2</sup> Об этом сочинении и ее авторе см. предисловие В. Вольски-Конус к выполненному ею критическому изданию «Христианской топографии»: Wolska-Conus 1968.

<sup>3</sup> См. пример полной сарказма критики сторонников теории сферичной земли в толкованиях на кн. Бытия у Феодора Мопсуестийского: Sachau 1869, 6–8.

вниманию читателя как теоретические описания явлений физического мира, так и данные наблюдения, их подтверждающие, например, выступая против концепции плоской земли антиохийцев в пользу концепции сферичности земли и небесных тел.<sup>4</sup> Или другой пример – истолкование одной из апорий кн. Бытия, в которой не только возможность появления растений, но и их рост приходится на третий день творения, а небесные светила, в естественном порядке мироздания способствующие их произрастанию, – Солнце и Луна, оказываются сотворены только на четвертый день. Известно, что Василий Великий, толкование которого защищает Филопон, утверждает в «Шестодневе», что Бог вполне мог произвести свет (и обычно сопутствующее ему тепло<sup>5</sup>) прежде их источника, и в плане естественного, хотя и косвенного, доказательства того, что они могут существовать отдельно, приводит пример Луны, которая, в отличие от Солнца, убывая, теряет часть света, но тело ее при этом не уничтожается, а потом снова прирастает, и в ясные ночи это видно, поскольку видна темная часть диаметра лунной сферы (*Hex.* 6.3, ed. Giet 1949, 338–340). Филопон, конечно, не мог придерживаться мнения, что Луна светит собственным светом, и потому, вынужденный поправить Василия, находит другие доступные наблюдению примеры, правда попутно являющие и отдельное существование света и жара: он указывает, что, по крайней мере, среди испускающих свет природных вещей имеются такие, которые светятся, но не жгут, как светлячки, или испускают не обладающий силой жара свет временами, как «чешуя некоторых рыб» или «панцири морских ежей» ночью, «а другие, лишённые света, обладают воспламеняющей силой» (*De opif.* IV.13, ed. Scholten 1997, Bd. 2, 416.4–418.6).

Принципиально важно, однако, то, что у авторов первой половины VI в. мы можем видеть перенос подобных моделей истолкования из области экзегезы Писания непосредственно в сферу христологии, т.е. догматического богословия. И более того, два таких автора, как тот же Иоанн Филопон и Леонтий Византийский, сознательно используют при этом готовые методы философской демонстрации, находимые ими в инструментарии поздней неоплатонической школьной традиции, – доказательства посредством *ἀναλογία* и *παράδειγμα* (примера) соответственно. В рамках христологиче-

---

<sup>4</sup> См., например: Philop. *De opif.* II.16–17, III.6–10, ed. Scholten 1997, Bd. 2, 294.4–334.12, и особенно 9 гл. III кн.: «Более пространнее, доступные для чувственного восприятия доказательства того, что небесное тело сферично и движется по кругу».

<sup>5</sup> Прямо Василий о тепле не говорит, но это можно предположить из контекста, в котором он критикует тех, кто напрасно думает, что для возникновения растений обязательно требуется тепло, исходящее от Солнца (*Hex.* 5.1, ed. Giet 1949, 280).

ской полемики было крайне важно показать, что божественная природа Христа, загадка единства бессмертного и смертного, бесконечного и конечного в одном существе, имеет доступные человеческому разуму аналоги, посредством которых возможно было бы хотя бы на отдаленном сходстве уяснить действительность такой природы, и противопоставить подобные доказательства доводам противников. С другой стороны, сам факт предельной несопоставимости Божественного и тварного существа ограничивал возможности для того, чтобы привести какое-либо строго аподиктическое доказательство на этот счет. Не удивительно, что из всего набора философских методов в ход были пущены только два упомянутых, поскольку лишь они в основе имеют принцип сходства, а не тождества (либо тождества в определенном отношении при общем сходстве), полагаемых в один ряд демонстрации вещей: ведь невозможно подвести под единство сущности (рода или вида) сразу и Христа, и какое-либо существе, избранное среди творений.

Здесь также необходимо указать на то, что в неоплатонической методологии *ἀναλογία* и *παράδειγμα* являются двумя различными формами доказательства, что постоянно упускается из виду в историографии вопроса, когда, например, в анализе наиболее распространенной модели сравнения божественного и человеческого во Христе и тела и души в человеческой природе, использовавшейся у разных авторов-участников христологических споров, так называемой «антропологической парадигмы», исследователи никак не отличают парадигму-пример от аналогии<sup>6</sup>. В этом, несомненно, дает о себе знать как естественный языковой узус слова «аналогия», связанный со значением сходства в том или ином отношении двух разных явлений (вполне естественный и для позднеантичного греческого, и для современных европейских языков), в который входит и значение «примера», так и инерция западной философской традиции, на первый план истолкования познания отношения Бога и тварного существа выдвинувшая еще у своих истоков в высокой схоластике понятие об «аналогии бытия». Как пример в этой связи можно привести известное и крайне содержательное исследование У. Ланга об «Арбитре» Иоанна Филопона, центральная часть которого посвящена истории «антропологической парадигмы» в восточной христианской традиции до Филопона включительно.<sup>7</sup> Автор совершенно не замечает, что Филопон в «Арбитре» и связанных с ним богословских сочинениях нигде не говорит о «парадигме» как методе доказательства, и при этом четко и по

---

<sup>6</sup> См., например: Stockmeier 1976; Gahbauer 1984; Uthemann 1982; Uthemann 1997.

<sup>7</sup> См. Lang 2001, 101–156.

отдельности описывает форму парадигматического метода и область его применения и аналогию как особый вид доказательства в своих философских сочинениях. Структуру доказательства посредством *παράδειγμα*, как доказательства от частного к частному он обсуждает в комментарии к соответствующему месту «Первой аналитики» Аристотеля (24 гл. II кн.) (*In Prior. Anal.* 474.17–475.26, ed. Wallies 1905) и дает для нее пример в ряду других философских методов, квалифицируя как риторическое доказательство, в начале комментария на «Вторую аналитику» (*In Post. Anal.* 5.13–14, 6.4–5, ed. Wallies 1909), что касается *ἀναλογία*, то этого метода он подробно касается также в комментарии на «Вторую аналитику», и мы это место далее обсудим.

## 2. Доказательство посредством *ἀναλογία* в христологии Иоанна Филопона: Солнце как аналог единой составной природы Христа

Во 2 гл. «Арбитра» Иоанн Филопон сравнивает Христа и Солнце (*Arb.* 2.12–13; англ. пер.: Lang 2001, 183–184; ed. Sanda 1930, 13–14). В самом сравнении, конечно, нет ничего удивительного, поскольку оно является общим для христианской традиции со многими другими и восходит в том числе к античной философской традиции, начиная как минимум с платоновского сравнения идеи Блага, Бога и Солнца в VI кн. «Государства» (*Rep.* 508e1–509a5). Ключевое для раннего христианства аллегорическое толкование дает Ориген в Гомилиях на кн. Бытия: здесь Христос – Солнце, освещающий все своим светом, а Церковь Христова – Луна, светящая роду людскому светом отраженным; при этом близость к источнику света определяет степень гностического познания, которого достигает человек в меру того, насколько свет этого знания может в себе вместить (*In Gen. hom.* I.5–7, ed. Baehrens 1920, 7.9–10.5). Однако у Филопона Солнце как аналог Христа берется исключительно в аспекте бытия особого типа физического тела и в качестве образца для понимания соединения (*ἕνωσις*<sup>8</sup>) божественного и человеческого во

<sup>8</sup> Помимо почти полного текста 7 главы и фрагмента 4 главы «Арбитра», сохранившихся в греческом оригинале в «О ересях» Иоанна Дамаскина (Jo. Dam. *De haeresibus* 83.23–154, 83.157–195; ed. Kotter 1981, 51–55) и в популярных катенах «Учение Отцов» (*Doctrina Patrum* 36.П–III; ed. Diekamp 1907, 273–283), также сохранилось несколько, иногда достаточно обширных, фрагментов греческого оригинала в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата. В целом для большинства терминов сирийского перевода, учитывая терминологическую последовательность языка Филопона, в сохранившихся частях оригинального текста находятся греческие аналоги. Фрагменты из Никиты Хониата собраны и критически изданы У. Лангом: Lang 2001, 224–230.

Христе. При этом, как мы покажем далее, исключительность природы Солнца как образца для сравнения с природой Христа определяется в первую очередь тем, что это объект, который позволяет применить к данному сравнению аргументативную модель, позволяющую верифицировать доказательную силу данного сравнения, а именно – доказательство посредством ἀναλογία.

С другой стороны, это сравнение, вероятно, широко использовалось монофизитами-северианами в 30-е–50-е гг. VI в. для демонстрации одной составной (или: сложной – σύνθετον) природы во Христе: так, на него вынужден был реагировать Леонтий Византийский в *Solutio argumentorum a Severo objectorum* (*Solutio* 5, ed. Daley 2017, 284.18–286.7). Можно предположить, что это обстоятельство могло стать одним из оснований обращения к нему Иоанна Филопона в «Арбитре», трактате, в котором этот знаменитый философ обсуждает основные топосы аргументации североан и халкидонитов, пытаясь найти и богословско-философски обосновать вероучительные формулы, которые позволили бы в преддверии Константинопольского собора 553 г. дать основу новому консенсусу между ними.

В *Arb.* 2.12–13 Иоанн Филопон, по существу, проводит аналогию между Христом и Солнцем. Он говорит: «Конечно, если Христос по истине один, по имени и в действительности, и никоим образом нельзя говорить, что Христов два в применении к Воплощению Господа, и Христос тождествен своей природе (или сущности), как и каждое из сущих, то очевидно, что по необходимости будет одна природа Христа (εἰ οὖν εἰς κατὰ ἀλήθειαν ὁ Χριστός, ὀνόματι τε καὶ πράγματι καὶ κατ’ οὐδένα τρόπον ἐπὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως δύο λέγειν Χριστοὺς ἐνδέχεται, ταυτὸν δὲ ὁ Χριστὸς τῇ αὐτοῦ φύσει ἡγουν οὐσίᾳ, ἐπεὶ καὶ τῶν ὄντων ἕκαστον, μία δηλονότι καὶ ἡ τοῦ Χριστοῦ φύσις ἐξ ἀνάγκης ἔσται<sup>9</sup>), точно так же, как сказать “солнце” тождественно тому, чтобы сказать “природа солнца” (или его “сущность”))» (*Arb.* 2.12; Lang 2001, 183; ed. Sanda 1930, 13).

Логика доказательства этого положения Филопоном такова. Если, как происходит у халкидонян, имя Христа указывает на две отдельные природы (божественную и человеческую) в одной ипостаси, у которых есть свои собственные, указывающие на сущность имена и, соответственно, определения (ὀρίσμοι), то следует думать, что имена и определения у него не только различны, но и означают разные сущие вещи: Христос – сущее, называемое именем, под которым имеются два указывающие на сущность имени и мыслятся два определения. Но если человек и определение его природы, или сущности («разумное, смертное животное»), не одно и то же, то сущее, на

<sup>9</sup> Греческий фрагмент у Никиты Хониата: Lang 2001, 226.10–15.

которое указывает имя «человек», обозначая его сущность, не есть человек, что абсурдно. Именно поэтому и имя Христа должно соответствовать одному определению, т.е. одной природе, Христа, а не двум, т.е. человеческой природе одного человека и божественной природе Слова. С Христом дело обстоит так же, как и со всяким существующим, т.е. отдельным сущим (*Arb.* 2.12; Lang 2001, 183; ed. Sanda 1930, 13). Следовательно, то, что относится к Христу, относится и к Солнцу: имя и того, и другого соответствует их собственному отдельному определению и в согласии с этим указывает на природу, или сущность, каждого из них, которая раскрывается в их собственных определениях. Однако отличие и Христа, и Солнца от большинства вещей состоит в том, что это уникальные природы, совпадающие со своими ипостасями.

В отличие от человека, человеческая природа которого относится к разным индивидам, в случае Христа мы имеем дело с уникальной природой, которая совпадает с ипостасью, поскольку она имеет один экземпляр, не подпадающий под какой-либо общий вид (или природу многих вещей). В *Arb.* 4.16 Филопон уточняет, что сущее в основном разделяется на индивиды по принципу деления монады в диаде, а поскольку деление противостоит соединению (ἡ δὲ διαίρεσις ἀντικειμένως ἔχει πρὸς τὴν ἕνωσιν<sup>10</sup>), и, следовательно, невозможно, чтобы одна и та же вещь в одном и том же отношении одновременно разделялась и соединялась, двоица всегда предполагает деление, а не соединение сущих. Соответственно этому порядку, с одной стороны, определение природы (λόγος τῆς φύσεως) каждой индивидуальной вещи является чем-то одним и состоит из рода и вида, поскольку, сущее под категорией сущности разделяется по родам и видам, а с другой – сами индивидуальные вещи, таким образом разделенные друг от друга, получают в родах и видах общность определения, – общее здесь соответствует монаде, а разделенное на индивиды – диаде (Lang 2001, 186–187; ed. Sanda 1930, 16–17). Но Христос не есть соединение двух индивидов, получающих определение под двумя общими природами, божественной и человеческой: эти природы разделены, и если бы не пришли к единству составной природы, были бы разделены во всех отношениях. Это вытекает из того, что человек и Бог под категорией сущности не соотносятся как индивиды, соединенные в общем виде и роде, т.е. не определяются по принципу деления монады в диаде, и потому не имеют ни общего рода, ни общего вида. Кроме того, соединение божественной и человеческой природ немыслимо и как соединение посредством привходящих свойств – мы можем говорить в этом

---

<sup>10</sup> Lang 2001, 227.9–10.

случае только о двух полностью разделенных, поскольку они обладают совершенно разными природами, индивидах, как это получается у несториан, которые полагают, что человек и Слово соединяются во Христе согласно достоинству, силе или действию, когда избранный человек Христос получает от Слова свойства божественной природы. Более того, Бог и человек и не могут быть под общим родом или видом, поскольку божественная природа в своем существовании превосходит все, что было ею сотворено, хотя для ее именования и используются такие имена как «природа» и «сущность» (*Arb.* 4.17; Lang 2001, 187–188; ed. Sanda 1930, 18). Соответственно, Христос есть нечто нераздельно единое, собственно монада, а значит, есть только одна составная природа той вещи, которая именуется «Христос». Две не сводимые друг к другу природы, божества и человечества, не могут содержаться в такой вещи по отдельности, а два определения этих природ – как одно единство и другое единство – логически ей, взятой в качестве чего-то третьего, предидироваться, поскольку тогда ее определение (ὁρισμός) было бы омонимичным (ὁμώνυμος). Иными словами, имя Христа не имело бы одного значения, указывало бы на две разные вещи, и мы имели бы два Христа (*Arb.* 6.20; Lang 2001, 189–190; ed. Sanda 1930, 19–20). Но Христос – один, и, следовательно, его природа тождественна его ипостаси и единственна по числу в воплощении, т.е. это такая монада, которая в отличие от вещей общей природы не разделяется в диаде.

Составная природа Христа, как и всякая составная природа, такова, что в ней можно выделить, правда, только мысленно («по примышлению», τῇ ἐπινοίᾳ), свойства частных природ, т.е. тех индивидов, принадлежащих человеческой и божественной природам, которые в ней соединились (индивидуальный человек, реально еще не существовавший до соединения, и сущий только уже в природе Христа, и Слово). Частная природа (μερικὴ φύσις) обоих во Христе есть индивид каждой из природ, с только ему принадлежащими свойствами общей природы (*Arb.* 7.26, фр. у Иоанна Дамаскина: Jo. Dam. *De haeresibus* 83.143–147, ed. Kotter 1981, 54). Но в составной и уникальной природе Христа, которая в силу этого совпадает с Его ипостасью, реально мы имеем дело с божественно-человеческими свойствами одной природы, с одним определением, пусть даже содержание этого определения во всей полноте не доступно человеческому понятию.

Солнце таково же по своему понятию, что и Христос, и именно при помощи указания на структурное подобие тождества высказываний об имени Христа и его природе (т.е. тождества его определения) и тождества высказываний об имени Солнца и его природе (т.е. тождества определения Солнца) Иоанн Филопон вводит в текст трактата обсуждение понятийной опре-

деленности высказывания об уникальной природе Христа, в общих чертах изложенное нами выше в согласии с последующим изложением Филопоном этой проблемы в той части, которая касается анализа возможности определения природы Христа в структуре родовидового определения. Именно предваряя данное рассуждение он разворачивает в *Arb.* 2.13 (Lang 2001, 183–184; ed. Sanda 1930, 13–14) сравнение Христа и Солнца. Согласно его изложению: Солнце – единственно по числу, а значит, у него должна быть одна природа, а не две. Его природные силы и свойства, т.е. свет, тепло, трехмерность, сферическая форма, круговое движение и что угодно подобное, имеются и у других тел, составляя их природные свойства (т.е. предикаты их определения), актуализируемые в привходящем, но из этого не следует, что есть много природ Солнца, как и того, что во Христе две природы, поскольку в нем видятся свойства и божественности, и человечности. Свойства, выявляющие природу Солнца, не создают его природу сами по себе, как если бы природу Солнца составляли те природы, которым эти свойства принадлежат, как свет огню, сферическая форма многим сущим, круговое движение всему в небе, а трехмерность каждому телу: Солнце не есть все эти свойства, но природа Солнца есть такое нечто, составленное из всего этого, которое в чем-либо другом, как, например, свойство света в огне или трехмерность в том или ином теле, увидеть нельзя. Солнце одно и природа его одна, она уникальна и не является в других индивидах (и значит, как следует из утверждения Филопона, не может быть общей для них и предикцироваться им). Также и во Христе, хотя в нем можно видеть различие между природой Бога и природой человека, его природу нельзя увидеть ни в чем из существующего (т.е. ни в человеке, ни в Боге, и ни в каком-либо ином сущем вообще), – и потому, как следует из этих рассуждений Филопона, она одна, уникальна и не является общей для других индивидов.

Хотя Филопон, насколько дает возможность судить сирийский перевод данной части «Арбитра» и сохранившийся сокращенный вариант греческого оригинала,<sup>11</sup> и не называет эту свою демонстрацию аналогией, мы имеем дело именно с ἀναλογία.<sup>12</sup> Аналогия (лат. *proportio*), во-первых, в своем образцовом случае есть, на математическом языке, пропорция между взаимно

<sup>11</sup> См. Lang 2001, 226.18–227.6.

<sup>12</sup> Так, подходящего для ἀναλογία слова в сирийском переводчике другого трактата Иоанна Филопона «О частях и целом» подыскать не сумел. Как указывает переводчик этого трактата на английский язык, переводчик на сирийский дал транслитерацию и вставил пояснение прямо в текст рукописи перевода трактата, написав слово по-гречески на полях (King 2015, 209, n. 13).

пропорциональными четырьмя членами сравнения, которые в силу этого также будут пропорциональны попеременно, т.е. если в ряду А В С D первый член А относится ко второму члену – В так же, как третий – С к четвертому – D, то А будет относиться к С так же, как В к D. Во-вторых, аналогия в философском смысле – это доказательство и как всякое доказательство оперирует терминами, абстрагированными от конкретных вещей, т.е. выражающими их данную мысли структуру. В-третьих, это такое доказательство, которое касается частных вещей и не относится непосредственно к общему подлежащему для этих вещей; иными словами, ἀναλογία дает доказательство только в частном случае и выражает эксклюзивность самого аргумента, которая в этом контексте доказательства переносится на объекты пропорции в той мере и в том качестве, в каком они этой доказанной пропорции принадлежат, т.е. являются элементом данной аналогии=пропорции. В связи с этим аналогия может быть смутной и не строгой, т.е. в собственном смысле не являться аналогией, но неким ее подобием, что обнаруживается, если мы проанализируем пары терминов, включенных в пропорцию, и найдем, что их понятийное содержание не совпадает.

Не случайно то, что свое наиболее последовательное, хотя и контекстуальное, обсуждение аналогии Иоанн Филопон дает в комментарии к 5 гл. I кн. «Второй аналитики» Аристотеля (*In Post. Anal.* 73.8–75.3; ed. Wallies 1909), где обсуждаются основания для ошибок, возникающих при необоснованной универсализации доказательства, которое является частным. Аналогия, по существу, и является таким частным аподиктическим доказательством, т.е. доказательством в собственном смысле, но не поддающимся универсализации с точки зрения универсального определения ее предметов (например, определения конкретного числа последовательно как числа, количества и т. д.).

Еще в начале комментария к указанной главе «Второй аналитики» Филопон утверждает, что невозможно универсальное (общее – τὸ καθόλου) доказательство для эксклюзивных частных предметов, так что универсальным образом доказательство нельзя провести в ходе научной демонстрации того, что Земля находится в центре вселенной или что космос имеет сферическую форму, или для доказательства присущности сопутствующих Солнцу особенных для него признаков (συμπτώματα). При этом он замечает, что даже если бы было несколько космосов, Солнц или Земель, из этого не вытекало бы, что указанные свойства принадлежали бы с необходимостью всякому космосу, Солнцу или Земле. Он поясняет это на примере аподиктического геометрического доказательства: даже если мы доказали, что сумма трех углов равностороннего треугольника равна сумме двух прямых, из этого не следует универсальность данного доказательства по отно-

шению ко всякому треугольнику как общему роду по отношению ко всем видам треугольников. Точно так же в случае уникальных объектов: проблема не в том даже, что космос, Солнце и Земля существуют в единственном экземпляре, а в том, что в универсальном доказательстве речь идет о просто ( $\acute{\alpha}\pi\lambda\acute{\omega}\varsigma$ ) космосе, Солнце и Земле, т.е. о них самих по себе как универсальных сущих, а не прямо об этих конкретных, в той или иной степени нам известных. Если бы каждое такое доказательство относительно либо космоса, либо Солнца, или же Земли в отдельности было универсальным, а таких предметов было бы по несколько экземпляров, то вне зависимости от их количества в каждом виде универсальное доказательство, соответствующее каждому своему виду, относилось бы к любому из экземпляров этого вида (*In Post. Anal.* 72.23–73.9)<sup>13</sup>.

Таков же статус доказательства посредством  $\acute{\alpha}\nu\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\iota}\alpha$ . Как поясняет Филопон, аналогия сама по себе не является универсальным доказательством, но доказательством частной аналогии=пропорции. За основу он берет образцовое доказательство по аналогии, содержащееся в VII кн. «Начал» Евклида (Предложение 13). Его мы воспроизвели выше в общей форме – Евклид в этой книге говорит о числах,<sup>14</sup> Филопон, соответственно, приводит арифметический пример: если 8 относится к 4 так же, как 32 к 16, то 16 относится к 4 так же, как и 32 к 8. То же доказательство применимо и к величинам (он ссылается на V книгу «Начал» – Предложение 16), и ко времени, однако, согласно Филопону, несмотря на то, что во всех этих случаях мы сталкиваемся с одним и тем же доказательством, тем не менее не существует ничего общего, посредством чего все это могло бы быть доказано в одном аргументе, – всякий раз мы будем иметь дело либо с числом, либо с величиной, либо со временем и т.д. Поэтому для всего этого отсутствует универсальное доказательство (*In Post. Anal.* 73.12–24). Во всех этих случаях отсутствует такая общая вещь, к которой в качестве ее первого ( $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ ), т.е. необходимого и неотъемлемого от ее бытия, принадлежит соответствующий признак ( $\sigma\acute{\upsilon}\mu\pi\tau\omega\mu\alpha$ ).

Для пояснения Филопон, вслед за Аристотелем (*Post. Anal.* 74a6–17, 74a25–b4), приводит уже упомянутый пример треугольника: мы можем дать для

<sup>13</sup> Об эпистемологическом статусе уникальных сущих, таких как Солнце, и понятия универсального в перипатетической философии см.: Варламова 2018.

<sup>14</sup> См. рус. пер.: Евклид 1949, 21. Это вариант Предложения 16 из книги V, в которой собственно и дана теория пропорций Евклида. В этом предложении его формулировка представлена в терминах величин (Евклид 1950, 162–163), на что Иоанн Филопон указывает далее.

равнобедренного, равностороннего или разностороннего треугольников доказательство наличия у них того признака, что их три угла равны двум прямым углам, но он не будет таким образом доказан для них универсально. Доказательство не относится здесь к такой общей единой вещи, как треугольник, которому как его первое принадлежит такой признак (*In Post. Anal.* 73.26–28), – всякий раз мы имеем дело с отдельным доказательством в отношении отдельных вещей, которые причастны этому признаку. Соответственно поскольку они причастны этому признаку, то доказательство такой причастности, поскольку оно всякий раз проводится по отдельности для каждой такой вещи, в каждом случае не является универсальным. Доказательство будет универсальным только в том случае, если мы покажем, что то первое общее, которому принадлежит как первое выделенный нами для частного признак, вообще имеется, и в чем оно состоит, если имеется. Так, если бы имелся только равнобедренный треугольник, то признак равенства трех его углов двум прямым углам касался бы всех равнобедренных треугольников, но он принадлежит также и равностороннему и неравностороннему треугольнику. Поэтому, чтобы показать, что он не частный, а общий для всех треугольников, нам нужно исключить все частное в отдельно взятом равнобедренном треугольнике, в том числе и его равнобедренность, и тогда мы увидим, что признак равенства трех его углов двум прямым углам при этом сохранится. Когда же мы устраним сам треугольник, как фигуру, станет очевидно, что устранился и признак равенства трех его углов двум прямым углам. Таким образом мы обнаружим, что первым общим для доказательства наличия этого признака у разных видов треугольника, был сам, взятый для примера, треугольник, первым признаком которого этот признак является, в отличие от всех других, – в том числе признаков равнобедренности, равносторонности или разносторонности, которые поэтому не есть первые для треугольника, – и потому этот признак принадлежит всем возможным треугольникам (*In Post. Anal.* 76.16–25, 77.23–80.22).

Проблема, однако, в том, что любая аналогия=пропорция как признак различных вещей, таких как числа, линии, тела или времена, может быть доказана только в частных случаях: для всех этих вещей отсутствует то первое общее, что объединяло бы их в общем роде, и мы не знаем, что является общим для всех этих случаев, хотя, исходя из частных доказательств посредством ἀναλογία, можем думать, что доказательство это универсально (*In Post. Anal.* 76.26–77.22). Даже если для всего, что можно мыслить как величину, мы назначим первым общим категорию количества, мы увидим, что не всякое количество доступно абстрагированию (таковы место и речь), а доказательство возможно только для того, что мы абстрагируем от частного (*In Post. Anal.*

74.1–6). Более того, возможно доказательство попеременной пропорциональности и для качеств – как пример Филопон берет знаменитое сравнение Платона в «Горгии»: отношение между законодательством и правосудием, с одной стороны, подобно отношению между софистикой и риторикой, с другой. Филопон квалифицирует это уподобление в качестве аналогии=пропорции, учитывая также и то, что оно имеет свойство попеременности: поскольку софистика (А) относится к риторике (В) так же, как и законодательство (С) к правосудию (D), соответственно, правосудие (D) относится к риторике (В) так же, как и законодательство (С) к софистике (А) (*In Post. Anal.* 74.6–19). По существу, – резюмирует Филопон свое рассуждение, – даже из количеств аналогичны могут быть только количества одного вида, но отнюдь не всякие количества, взятые наугад (*In Post. Anal.* 74.19–75.3).

Как мы видим, в случае Солнца и Христа Иоанн Филопон, так же как и в случае со своей интерпретацией сравнения Платона в «Горгии» в качестве правильной аналогии, касается аналогии, не сводимой к ее стандартному использованию в математических науках, где она касается тех или иных видов величин. Однако здесь он выстраивает более сложную формулу, поскольку речь идет не просто о разных, находящихся в аналогических=пропорциональных отношениях деятельности (качествах) субъектов, подпадающих под общее определение человека, для которых законодательство, софистика, судебное и риторическое суждения являются привходящим, но об уникальных природах=ипостасях и бытийной специфике принадлежащих им свойств. Непосредственно Филопон прописывает только первую часть аналогии=пропорции: Солнце есть уникальное составное сущее, т.е. природа тождественная ипостаси Солнца (А), и при этом свойства, принадлежащие природе Солнца, в той мере, в какой они составляют его явление, хотя и тождественны природным свойствам других вещей, и входят в общее определение этих вещей и число соответствующих ему общих привходящих свойств,<sup>15</sup> но составленная из них природа Солнца не дана в

---

<sup>15</sup> Необходимо отметить, что Иоанн Филопон в обсуждаемом нами параграфе *Arb.* 2.13 предусмотрительно говорит только о природных силах (*φυσικῶν δυνάμεων*), т.е. конкретных потенциях, и о том, что составляет природы Солнца, Христа и других сущих в широком смысле того, что в них созерцается, логически не специфицируя в понятиях этот состав. Его примеры касаются свойств Солнца и физических вещей, обладающих теми же свойствами, что и оно: так, свет в качестве составляющего вид различия входит в определение огня, сферическая форма – многих тел, круговое движение – всех небесных тел, а трехмерность – всех тел. Однако, очевидно, Филопон имеет здесь в виду и все общие привходящие (*τοῖς καθόλου συμβεβηκόσι*), которые выявляют данную в определении природу сущих вещей, взя-

определении этих вещей и в тех общих привходящих, что его выявляют (С); точно так же и Христос есть уникальное составное сущее, т.е. природа тождественная ипостаси Христа (В), в то время как свойства, составляющие природу Христа, хотя и тождественны природным свойствам Бога и человека, составляющим общее определение последних и комплекс общих привходящих, его выявляющих, но составленная из них природа Христа не дана в определении и вообще любых свойствах Бога и человека, как и в определении и свойствах любого другого сущего (D). Иными словами, и Солнце, и Христос есть две составные природы, которые не даны в чем-либо другом, помимо собственной данности уму (т.е. уникальны), и, соответственно, Солнце соотносится с комплексом своих свойств так же, как и Христос с комплексом своих. При этом формулировка Филопона с очевидностью предполагает также попеременность данной аналогии: уже сам факт понятийной тождественности отношения А и В с отношением С и D, указывает на то, что природа Солнца (А) относится к природе Христа (С) так же, как и идентичные свойствам природы Солнца природные свойства, составляющие общее определение и порядок привходящего для тех природ, что эти свойства содержат в своем определении (яркость и тепло, сферическая форма, трехмерность тела и т.д.) и явлении (В), относятся к идентичным свойствам природы Христа природным свойствам, составляющим общее определение и порядок привходящего для тех природ, что эти свойства содержат в своем определении и явлении (свойства, принадлежащие божественной и человеческой природам) (D).

Аналогия=пропорция в случае Солнца и Христа, таким образом, есть пропорция абстрагированных от уникальных частных вещей – Солнца и Христа – понятий их природы и составляющих эти природы комплексов свойств. Поскольку всякое доказательство оперирует абстрагированными от конкретных вещей терминами, то доказательство по аналогии между Солнцем и Христом также есть плод такого абстрагирования. Не трудно заметить, что *ἀναλογία* выражает гармонию элементов, составляющих структуры вещей. В случае пропорции Солнца и Христа это означает воспроизведение структуры божественного сущего в конечном, нетварного в тварном,

---

тых им в сравнение с уникальными природами Солнца и Христа. Проблема в том, как мы видели, что определение последних не мыслимо в терминах различия между, с одной стороны, родом, видом и составляющими различиями (*συστατικά διαφοραί*), и с другой – привходящими свойствами. Демонстрацию того, что Филопон подразумевает в «Арbitре», что в уникальных сущностях все их свойства являются сущностными, а не привходящими, см. в статье: Ноговицин 2020а, 169–186.

что, в свою очередь, и наоборот, указывает на разумное правило, согласно которому уникальное составное сущее в принципе может иметь место в бытии. Следовательно, это правило является условием правильного мышления вещей, которые в действительности имеются. В этом смысле в контексте христологической полемики предложенная Филопоном аналогия между Солнцем и Христом подтверждает правильность северианской позиции по отношению к пониманию Христа в качестве уникальной составной природы. В порядке философского познания сущего, в свою очередь, наличие пропорции как частной очевидности связи двух вещей в мире (так что в нем не существует ни одной вещи, которой бы не нашлась пропорция в какой-то другой вещи) и частного доказательства этой очевидности, означает условие его пусть и частичной познаваемости. В этом смысле пропорция между Солнцем и Христом означает как минимум частичную познаваемость Христа и, соответственно, наличие у него определения.

Однако аналогия уникальных сущностей, взятых с их свойствами, не вносит полной ясности в вопрос о характере соединения свойств божества и человечества в одной природе Христа. Необходимо подобрать другую пропорцию, чтобы понять, какой тип соединения свойств имеется во Христе, а для этого нужно отказаться от тех пропорций, которые описывают соединение свойств, составляющих ту или иную конкретную природу=сущность, нестрогим образом.

### 3. Проблема определения Христа как целого и доказательство посредством *παράδειγμα* в христологии Леонтия Византийского: Солнце как одно из небесных тел

В «Арбитре» Иоанн Филопон формулирует свою позицию в отношении определения типа соединения божественного и человеческого во Христе во многом исходя из политических соображений. Обсуждение в этом трактате явно строится с учетом официальной позиции императора и направлено на поиск примирительных догматических формулировок. В 551 г. в ходе подготовки к VI Вселенскому собору Юстиниан II публикует имевший силу указа документ, содержащий его личное исповедание веры, в котором соединение божественного и человеческого во Христе формулируется в терминах части и целого: во Христе после соединения природ божественной и человеческой их различие сохраняется, каждая природа существует внутри Христа, и «признается, что и части существуют в целом, и целое [существует] в частях» (*καὶ τὰ μέρη ἐν τῷ ὅλῳ ὑπάρχει καὶ τὸ ὅλον ἐν τοῖς μέρεσιν γινώσκεται*) (Schwartz 1939, 74.20–21). Именно такая понятийная модель описания отно-

шения природ во Христе складывается в халкидонитском лагере в первой половине VI в.

В итоге почти вся вторая половина «Арбитра», посвященная ответам на полемические аргументы халкидонитов (10 гл.), так и или иначе ориентирована на проблему христологического высказывания в терминах части и целого. Филопон с ясностью выражает свое понимание правильной формулировки соединения природ во Христе как смешения свойств божественной и человеческой природ, в котором последние сохраняют всю полноту своего определения, на множестве примеров и при помощи теоретических аргументов, в том числе используя аналогию соединения души и тела в каждом частном человеке (см. в особенности: *Arb.* 10.37–38; Lang 2001, 202–206; ed. Sanda 1930, 33–37). Однако он принимает модальность христологического высказывания в терминах части и целого. Единственное, что Филопон не мог себе позволить, так это полностью согласиться с халкидонитской догматической формулой «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσιν); он указывает на естественное языковое употребление в равных значениях предлогов ἐν и ἐκ и, защищая северианскую формулу «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), предполагает возможность пользоваться обоими, но при условии правильного понимания того, что под ними подразумевается (*Arb.* 10.45–47; Lang 2001, 213–216; ed. Sanda 1930, 44–47). Примечательно, что Филопон использует пару части и целого для формулировки двух различных типов соединения, при этом отчетливо указывая на их различие: так части, из которых сложен дом, или части тела есть части в собственном смысле, поскольку пространственно разделены, но в единой составной природе, которая предполагает смешение свойств, как душа пронизывает целиком все тело и находится во всем теле, так и божественность пространственно неотделима от всей души и всего тела в целом во Христе (*Arb.* 10.45; Lang 2001, 214; ed. Sanda 1930, 44–45).

Только в позднем философском трактате «О частях и целом» (после 557 г.), адресованном монофизитскому Антиохийскому патриарху Сергию и написанном по следам бесед с ним уже после Константинопольского собора, Иоанн Филопон дает методологически ясную формулировку данной проблемы, хотя и не обращается к христологической проблематике явным образом. Он указывает на два способа неправильного использования аналогии в отношении части и целого, практиковавшиеся древними философами, но распространенные и теперь.

Первый способ, когда мы включаем в отношение пропорции с целым и частью рода и виды, т. е. то, что выражает общие понятия и сказывается о многом. Так, тело – это часть сущности, но оно является целым по отношению к тем вещам, на которые оно разделено, т.е. одушевленным и неодушевлен-

ным, – и так далее вплоть до отношения последних видов и индивидов, этим видам принадлежащих. Однако строгая аналогия здесь отсутствует: целое в собственном смысле относится только к конкретным вещам, состоит из частей в действительности, а не в возможности, как Сократ действительно состоит из головы, рук, ног и т. д.: деление целого в действительности ведет к делению самой вещи, и в результате оно не остается таким, каким было до деления; напротив, род как целое при делении ничего не теряет и сохраняет единство своей сущности при его разделении на виды. Соответственно, целое не находится целиком в своих частях, в то время как род или вид целиком находится в нижестоящем вплоть до индивидов, и с этой точки зрения Сократ всегда есть человек, животное, телесная сущность и сущность. Иными словами пары целое–части и род–виды относятся к разного типа сущим – одна означает отношение, описывающее бытие частного, а другая – отношение общего к общему в порядке деления первичного общего, и потому аналогия между ними не обладает строгостью. Соответственно две эти пары терминов означают разное и использование их в отношении одного и того же означает присутствие омонимии в таком суждении (*De total. et part.* 2; англ. пер.: King 2015, 196–198; ed. Sanda 1930, 82–84).

Второй способ нестрогого использования аналогии происходит тогда, когда мы включаем в пропорцию с целым и частью состав из элементов, поскольку в составе целого части отделены пространственно, а в составе элементов последние пронизывают друг друга и весь состав, как первоэлементы во всех телесных вещах или душа пронизывает тело (*De total. et part.* 3; King 2015, 198–199; ed. Sanda 1930, 84–85). И если вещи, которые можно описать в понятиях целого и части, представляют собой единство целого и множество с точки зрения своих частей непосредственно (*De total. et part.* 5; King 2015, 201–202; ed. Sanda 1930, 87–88), то состав из элементов скорее не есть многое в собственном смысле, но одно, хотя в случае человека его разумная душа, в отличие от растительной и животной, может реально отделяться от всего состава (*De total. et part.* 7; King 2015, 203; ed. Sanda 1930, 89–90).

Таким образом, ближайшей аналогией для прояснения соединения божества и человечества во Христе оказывается аналогия с любым сущим, описываемым через соединение элементов в составе. Аналогия с Солнцем раскрывает уникальность составной природы Христа, а аналогия с тем или иным составленным из элементов сущим проясняет смысл единства этой единой природы, равной своей единственной ипостаси. Дальнейшее прояснение также возможно, поскольку есть такие смеси элементов, в которых целостность природы компонентов этих смешанных элементов разрушается и претерпевает полное изменение, а соответственно, устраняются и

определения этих природ, но в основном смеси таковы, что целостность природ их компонентов и определения этих природ остаются в неизменном виде, – к таким составам относятся как тело и душа в человеке, так и божество и человечество во Христе (*Arb.* 10.37–38; Lang 2001, 202–206; ed. Sanda 1930, 33–37).

Однако понимание Христа как целого по отношению к его божественной и человеческой природам, взятых как части этого целого, было характерно для аргументации халкидонитов, распространенной в это время<sup>16</sup>, и прежде всего для Леонтия Византийского, который, используя данное различие, в трактате *Contra Nestorianos et Eutychnianos* (530–540 гг.) дает доказательство двусоставности ипостаси Христа, включающей в качестве своих частей две природы – божественную и человеческую, на примере двусоставной природы каждого человека, включающей душу и тело. При этом Леонтий Византийский использует, в отличие от Филопона, для формулировки своего варианта антропологического сравнения также взятое из инструментария неоплатонической школьной философии доказательство, а именно доказательство посредством *παράδειγμα* (примера) (гл. 2–7) (Daley 2017, 134–178).

Принципиальным для данного типа доказательства является то, что в нем, – в отличие от аподиктического силлогизма, в котором доказательство идет от общего к частному, и наведения, где, напротив, из частных мы выводим суждение об общем, – равно доказывается и удостоверяется исходя из равного (David *In Porph.* 88.9–13, ed. Busse 1904), т.е. часть соотносится с частью (*Philos. In Prior. Anal.* 475.19–22). Первый метод является полностью аподиктическим, второй – наведение (*ἐπιλογυγή*) – не всегда приводит к истине, а третий – не обладает научной истиной. Как таковое доказательство через пример используется в основном в риторике. Именно таково его основное применение уже в методологии Аристотеля. В «Первой аналитике» он обсуждает общую логическую структуру этого доказательства (*Prior. Anal.* 68b38–69a12), в «Риторике» способы его применения (*Rhetor.* 1357a1–b35, 1368a29–30, 1393a28–1394a8). Стандартный школьный пример для парадигматического метода, подробно изложенный у Аристотеля (*Rhetor.* 1357b26–35), с вариациями приводят Давид и Иоанн Филопон: некто в народном собрании выступает против того, чтобы Дионисию дали телохранителей и приводит *παράδειγμα*: Писистрату дали телохранителей и он стал тираном, а значит, и Дионисию нельзя давать телохранителей (*In Porph.* 88.22–25). Однако Давид замечает: из того, что Писистрат стал тираном, получив телохранителей, вовсе не следует, что и Дионисий станет тираном (*In Porph.*

<sup>16</sup> См. King 2015, 173–175.

89.7–10). У Филопона в этом примере вместо Дионисия назван Эсхин, а вместо телохранителей фигурируют деньги (*In Post. Anal.* 6.4–5). Посредством парадигмы доказывается, что больший крайний термин (А) присущ среднему (В) через подобное (пример Δ) третьему – меньшему крайнему термину (Г). При этом должно быть известно, что средний термин (В) присущ третьему (Г), а первый (А) – тому, что подобно третьему, т.е. парадигме (Δ)<sup>17</sup>.

Леонтий строго в соответствии с характером парадигматического метода, предполагающего частный характер всех логических элементов, составляющих малый крайний термин (πρωτότυπον Христа) и пример (παράδειγμα человека), рассматривает части в ипостаси каждого человека (душу и тело) и в ипостаси Христа (Слово и человек) в качестве частных, индивидуальных природ. Соответственно, целое ипостаси Христа и целое ипостаси человека также представляют собой частные термины. Общая форма доказательства, которая воспроизводится Леонтием Византийским в 4 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, если ее перевести в структуру формулировки Аристотеля, выглядит следующим образом: 1) термины доказательства: больший крайний термин – две природы, божественная и человеческая (А); средний термин – одна ипостась (В); меньший крайний термин – единая ипостась Христа (Г); парадигма – единство ипостаси всякого частного человека (индивида из совокупности индивидов человеческого вида), состоящей из двух частей – души и тела (Δ); 2) необходимо доказать, что две природы присущи индивидуальной (частной) ипостаси Христа (А присуще Г); для этого мы доказываем, что две природы присущи одной ипостаси (А присуще В); это становится очевидным на примере человека (Δ): поскольку В с очевидностью присуще примеру Δ (всякий человек по определению состоит из двух природ), и поскольку А также присуще Δ (всякий человек есть одна ипостась), то, следовательно, А присуще В (две природы составляют одну ипостась). Соответственно, поскольку В (одна ипостась) с полной очевидностью для всякого присуще и Δ (человеку), и Г (Христу), а А присуще Δ, так же как и А присуще В, то А (две природы) присуще также и Г (единой ипостаси Христа).

Специфической особенностью доказательства посредством παράδειγμα является не только то, что все термины в нем являются частными, но также и то, что элементы, составляющие либо больший крайний термин, либо средний термин (в антропологической парадигме – больший крайний термин, божественная и человеческая природы), как и в первой половине па-

---

<sup>17</sup> Подробный анализ логической структуры и области применения доказательства посредством παράδειγμα на основе сохранившихся источников см. Ноговицин 2020b, 200–212.

радикалы (в антропологической парадигме – душа и тело), формально соотносятся один с другим не под категорией сущности, а под категорией отношения, краями которого выступают и квалифицируются через целое, в котором как его части связаны – в антропологической парадигме это средний термин, т.е. ипостась Христа. Точно также в парадигме душа и тело соотносятся в частном человеке. Соответственно, этот термин, функционирующий как целое, их связывает и квалифицирует одновременно как противолежащие и соподлежащие друг другу, т.е. как части одного целого, которые, однако, сохраняют самоидентичность и ни в коем случае не смешиваются, поскольку в противном случае их отношение будет упразднено и доказательство не состоится. Данная специфика доказательства посредством *παράδειγμα* как нельзя лучше соответствует халкидонской догматической формуле в интерпретации Леонтия Византийского, в которой индивидуальные природы Слова и человека, пришедшие в соединение, должны оставаться самоидентичными и несмешанными по своим свойствам.

Правильно построенный аподиктический силлогизм по первой фигуре, который скрыт за любым доказательством посредством примера, что и обуславливает его риторическую убедительность, согласно приведенной формуле в случае примера Аристотеля и его комментаторов выглядит так: всякий тиран является популярным политиком и обладает телохранителями и/или деньгами; Дионисий/Эсхин – популярный политик, который просит телохранителей и/или деньги; следовательно, Дионисий/Эсхин – тиран. Соответственно, в случае примера антропологического мы имеем следующий силлогизм: одна ипостась состоит из двух природ; Христос есть ипостась; следовательно, Христос состоит из двух природ. Проблема, однако, в том, что вещи, с которыми мы встречаемся, по преимуществу имеют одну природу. Из одноприродности всякого сущего как из онтологического условия исходят севериане и, в частности, Иоанн Филопон. Леонтий Византийский на примере человека хочет показать, что часть вещей мира существует в двух природах, и в 7 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, чтобы поддержать свое доказательство, приводит и другие примеры, по его мнению, двусоставного по своим природам единичного сущего (образцовый здесь пример светильника, в котором две разнородные по отношению друг другу природы – деревянная лучина и огонь – совмещаются, находясь одновременно друг подле друга и друг в друге, и составляют один светильник (*CNE* 7, ed. Daley 2017, 172.1–4)).<sup>18</sup>

<sup>18</sup> Анализ глав *Contra Nestorianos et Eutychianos*, посвященных антропологической парадигме, см. Ноговицин 2020с; Ноговицин 2021.

Леонтий Византийский настаивает также и на уникальности природы Христа (*CNE* 5, ed. Daley 2017, 152.25–29), но, в отличие от Филопона, видимо, полагает, что это исключительная и, как и божество, отличающая Христа от всех вещей мира особенность. Он отказывается рассматривать пример Солнца в качестве адекватного для понимания Христа, и очевидно, что это для него неадекватный пример именно в силу того, что оно имеет одну природу. В написанном после *Contra Nestorianos et Eutychianos* трактате *Solutio argumentorum a Severo objectorum* именно пример Солнца, наряду с небом, предлагают его оппоненты-севериане в качестве точного аналога уникальной составной природы Христа в области тварных вещей. В ответ Леонтий сводит природу Солнца к природе всех остальных небесных тел, подводя их под один вид и указывая, что составляющие их простые элементы и качества (свет, воздух, вода) относятся к одной общей природе и соответствующему ей определению, которое сказывается о всех небесных телах как отдельных ипостасях этой природы. Солнце не есть нечто уникальное, и, будучи составным телом, относится к определенному виду вещей: собственными для него являются только ипостасные свойства, как и у всякой вещи (*Solutio* 5, ed. Daley 2017, 284.18–286.7).

Таким образом, Леонтий Византийский и Иоанн Филопон в своих сочинениях, помимо различных типов христологии, формулируют также и различные типы онтологии вещей тварного мира. Единственное, что объединяет этих авторов, – принципиальная приверженность философским методам доказательства в области богословия, привлечение к исследованию богословских вопросов инструментария античных научных теорий, объяснявших природу физического сущего, и отрицание аллегорического метода. Что касается последнего, то если Иоанн Филопон применительно к символу Солнца просто игнорирует его аллегорическую трактовку, то Леонтий Византийский во 2 гл. *Contra Nestorianos et Eutychianos*, по существу, ее отрицает (*CNE* 2, ed. Daley 2017, 136.25–28). В ходе полемических прений с несторианами он отмечает, что если бы мы использовали образ солнечного сияния применительно к Слово и Отцу по причине их связи и совечности, наши оппоненты злословили бы, что тем самым Слово делается безипостасным. Такой аргумент, по мнению Леонтия, подразумевает, что использование тварной вещи или ее явления (в данном случае солнечного света) в качестве простой аллегии в христологии ведет к полностью неадекватным и произвольным суждениям: так, в данном случае объединение Отца и Слова в символике Солнца и исходящего от него света, лишает одну из ипостасей Троицы ипостасного бытия, поскольку Солнце одно, а значит следует думать, что и Бог имеет одну ипостась.

## БИБЛИОГРАФИЯ

- Варламова, М. (2018) «О соотношении католических свойств и природы сущего у Александра Афродисийского», *ESSE: Философские и теологические исследования* 3.2, 347–357.
- Евклид (1949) *Начала*, Книги VII–X. Пер. с греч. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии И. Н. Веселовского. Москва; Ленинград: Государственное издательство технико-теоретической литературы (Классики естествознания).
- Евклид (1950) *Начала*, Книги I–VI. Пер. с греч. и коммент. Д. Д. Мордухай-Болтовского при редакционном участии И. Н. Веселовского. Москва; Ленинград: Государственное издательство технико-теоретической литературы (Классики естествознания).
- Ноговицин, О.Н. (2020a) «“Определение” природы как аргумент в христологической полемике VI века:  $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ ,  $\delta\acute{\upsilon}\omicron\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$  и порядок сущего у Леонтия Византийского и Иоанна Филопона», *ESSE: Философские и теологические исследования* 5.1/2, 143–191.
- Ноговицин, О.Н. (2020b) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)», *Платоновские исследования* 12.1, 190–213.
- Ноговицин, О.Н. (2020c) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (II)», *Платоновские исследования* 13.2, 174–208.
- Ноговицин, О.Н. (2021) «“Антропологическая парадигма” и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (III)», *Платоновские исследования* 14.1 (в печати).
- Панагопулос, И. (2013–2015) *Толкование Священного Писания у отцов церкви, первые три века и александрийская экзегетическая традиция до пятого века*. Пер., послесл. свящ. Максима Михайлова, 2 т. Москва: Перервинская православная духовная семинария.

## REFERENCES

- Baehrens, W.A., hg. (1920) Origenes, “Die 16 Genesishomilien,” *Origenes Werke*, Bd. 6, *Homilien zum Hexateuch in Rufins Uebersetzung*, Teil 1, *Die Homilien zu Genesis, Exodus und Leviticus*. Leipzig: J.C. Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, 29), 1–144.
- Bekker, Imm., ed. (1831) *Aristotelis opera*, ed. Academia Regia Borussica, 2 vols. Berolini: Apud Georgium Reimerum.

- Burnet, I., ed. (1901a) Plato, "Respublica," I. Burnet, ed. *Platonis opera*, Tomus IV, Tetralogia VIII Continens. Oxford: Clarendon Press (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis).
- Busse, A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, XVIII.2).
- Daley, B.E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Diekamp F., hg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichiesches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster in Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Drobner, H.R., ed. (2009) Gregorius Nyssenus, "In hexaameron," *Gregorii Nysseni Opera*, Vol. 4.1. Leiden; Boston: Brill.
- Euclides (1949) *Elementa*, Libri VII–X, transl. and comment. by D.D. Mordukhai-Boltovsky, ed. by I.N. Veselovsky. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo tekhniko-teoreticheskoi literatury (Classics of Natural Science).
- Euclides (1950) *Elementa*, Libri I–VI, transl. and comment. by D.D. Mordukhai-Boltovsky, ed. by I.N. Veselovsky. Moscow; Leningrad: Gosudarstvennoe izdatel'stvo tekhniko-teoreticheskoi literatury (Classics of Natural Science).
- Gahbauer, F.R. (1984) *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon*. Würzburg: Augustinus-Verlag (Das östliche Christentum, Neue Folge, 35).
- Giet, S., ed. (1949) *Basile de Césarée, Homélie sur l'Hexaéméron*, Texte grec, introduction. et traduction. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes, 26).
- Kannengiesser, Ch. (2006) *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity*, Vol. 1. Leiden; Boston: Brill.
- King, D. (2015) *Philoponus, A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. Introduction, translation and notes. R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris, D. King, transl., *Philoponus, On Aristotle Categories 1–5, A Treatise Concerning the Whole and the Parts*. London; New York: Bloomsbury Academic (Ancient Commentators on Aristotle), 167–221.
- Kotter, B., hg. (1981) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. IV: *Liber de haeresibus, Opera polemica*. Berlin; New York: Walter de Gruyter (Patristische Texte und Studien, 22).
- 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, Fasc. 47).
- Nogovitsin, O. (2020a) "Definition' of nature as an argument in the Christological controversies of the VI century: μία φύσις, δύο φύσεις and the order of being according to Leontius of Byzantium and John Philoponus", *ESSE: The philosophical and theological studies* 5.1/2, 143–191.
- Nogovitsin, O. (2020b) "Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (I)", *Platonic Investigations* 12.1, 190–213.
- Nogovitsin, O. (2020c) "Antropological paradigm' and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eu-*

- tychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (II)”, *Platonic Investigations* 13.2, 174–208.
- Nogovitsin, O. (2021) “‘Antropological paradigm’ and paradigmatic method: particular and common nature in the treatise of Leontius of Byzantium *Contra Nestorianos et Eutychianos* and the Neoplatonic commentary tradition (III)”, *Platonic Investigations* 14.1 (in print).
- Panagopoulos, I. (2013–2015) *Exegesis of the Holy Scriptures by the Fathers of the Church, the first three centuries, and the Alexandrian exegetic tradition before the Vth century*. Transl. and afterword by Pr. Maksim Mikhailov, 2 vols. Moscow: Perervinskaya Orthodox Theological Seminary.
- Sachau, Ed., ed. (1869) *Theodori Mopsuesteni Fragmenta Syriaca: e codicibus Musei Britannici Nitriacis*, Edidit atque in Latinum sermonem. Lipsiae: Sumpt. Guilelmi Engelmann.
- Sanda, A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Sæbø, M., ed. (1996) *Hebrew Bible / Old Testament: The History of Its Interpretation*, Vol. I: *From the Beginnings to the Middle Ages (Until 1300)*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Scholten, C., hg. (1997) *Johannes Philoponos, De opificio mundi — Über die Erschaffung der Welt* [griechisch/deutsch], 3 Bände. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien; Barcelona; Rom; New York: Herder Verlag (Fontes christiani, 23/1–3).
- Schwartz, E., ed. (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Stockmeier, P. (1976) “Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon,” *AHC* 8, 40–52.
- Uthemann, K.-H. (1982) “Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas,” *Kleronomia* 14: 215–312.
- Uthemann, K.-H. (1997) “Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians,” K.-H. Uthemann, *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*. Leuven: Peters: 54–117.
- Varlamova, M. (2018) “Correlation of universal properties and nature of being in Alexander of Aphrodisias,” *ESSE: The philosophical and theological studies* 3.2, 347–357.
- Wallies, M., ed. (1905) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica priora commentaria*. Berlin: Reimer (CAG, XIII.2).
- Wallies, M., ed. (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin: Reimer (CAG, XIII.3).
- Wolska-Conus, W. (1968) “Introduction,” W. Wolska-Conus, ed., *Cosmas Indicopleustès Topographie Chrétienne*, T. 1, Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes. Paris: Édition du Cerf (Sources Chrétiennes, 141), 13–252.