

**АРГУМЕНТ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО ОБ АБСУРДНОСТИ ИСПОВЕДАНИЯ
ДВУХ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ И ПОНЯТИЕ «ЧАСТНАЯ ПРИРОДА» В СТРУКТУРЕ
«АРБИТРА» ИОАННА ФИЛОПОНА: БОГОСЛОВИЕ И МЕТОДОЛОГИЯ
ШКОЛЬНОЙ НЕОПЛАТОНИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ В VI ВЕКЕ.**

ЧАСТЬ 1

О. Н. НОГОВИЦИН

**Социологический институт РАН Федерального
научно-исследовательского социологического центра
Российской академии наук, onogov@yandex.ru**

OLEG NOGOVITSIN

Sociological institute of the Russian Academy of Sciences (St. Petersburg)

THE ARGUMENT OF SEVERUS OF ANTIOCH ON THE ABSURDITY OF CONFESSING TWO COMMON NATURES IN CHRIST AND THE CONCEPT OF "PARTICULAR NATURE" WITHIN THE STRUCTURE OF THE "ARBITER" BY JOHN PHILOPONUS: THEOLOGY AND METHODOLOGY OF SCHOOL NEOPLATONIC PHILOSOPHY IN THE 6TH CENTURY

ABSTRACT. The article considers the place of the famous argument of Severus of Antioch on the absurdity of confessing two common natures in Christ in the structure of the "Arbiter" by John Philoponus. In compliance with the general formula of this argument, the confession of two natures in Christ, taken as common natures of deity and humanity, necessarily entails agreeing that the incarnation of Christ signifies the incarnation of the whole Trinity in the whole humankind, namely, the incarnation of all the hypostases of the Trinity in each human being. John Philoponus supplements it with the distinction of common and particular natures: the common essence of deity, as represented by the aggregate of particular natures (Father, Son=Word, Saint Spirit), being incarnated in Christ, would lead to the incarnation of the mentioned particular natures in the common essence of humanity, i. e. in the aggregate of all whenever lived, living now and still not come into being people. In the article, a detailed analysis is given of the functional mode of Severus' argument and of the concept of "particular nature" in the philosophical writings of John Philoponus, as well as that of the sense and the mechanism of transmission of this concept to the theological context of his substantiation of the Monophysite Triadology and Christology. On the grounds of scrutinizing these issues, the dependence is exposed of the procedures of substantiation of theological problems, applied in the "Arbiter", on the methodology of school Neoplatonic philosophy.

KEYWORDS: John Philoponus, Severus of Antioch, Leontius of Byzantium, Christology, Triadology, nature, substance, hypostasis, person.

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263. The present research was funded by the RFBR, project number 21-011-44263.

1. Введение

В этой статье мы рассмотрим два взаимосвязанных вопроса. Во-первых, это вопрос о том, какое место отводит Иоанн Филопон, знаменитый философ александрийской неоплатонической школы и богослов монофизитской ветви христианского вероисповедания, основному и известному всем участникам христологической полемики VI в. аргументу Севира Антиохийского об абсурдности халкидонитского исповедания двух общих природ в одной ипостаси Христа в структуре собственного обоснования монофизитской христологии. Этот вопрос никогда не ставился прежде, несмотря на то что аргумент Севира и его вариант, представленный в знаменитой, почти целиком сохраненной халкидонитскими авторами на греческом языке 7 главе «Арбитра» Иоанна Филопона, хорошо известны в историографии монофизитской полемики VI в. Однако смысл его не тривиален как с точки зрения самой традиции использования аргумента Севира в этой полемике, на первом этапе которой, в споре Севира и Иоанна Кесарийского, данный аргумент, по существу, стал ключевым, так и нашего понимания способа его репрезентации и оценки его философской и богословской значимости у Иоанна Филопона и в последующей традиции. Во-вторых, мы рассмотрим вопрос о смысле и источниках понятия «частная природа» (*μερικὴ φύσις*), которое Иоанн Филопон вводит в монофизитское богословие в рамках своей формулировки аргумента Севира в «Арбитре», поскольку это понятие стало камнем преткновения не только в последующих внутримонафизитской и антимонофизитской полемике, но и в историографии их исследований.

По своей формулировке аргумент Севира — это крайне простой и внешне самоочевидный аргумент: халкидоняне полагают, что во Христе две природы, и понимают последние как общие природы божества и человечества, из чего следует, что воплощение Христа будет означать воплощение всей Троицы во всем человечестве, иными словами, помимо Сына, во Христе воплотились также Отец и Святой Дух, и все они вместе воплотились во всех людях. Иоанн Филопон, кажется, только повторяет эту формулировку, дополняя ее различием общей и частной природы: общая сущность Божества, поскольку она представлена совокупностью частных природ (Отец, Сын=Слово, Святой Дух), будучи воплощенной во Христе, приведет к воплощению названных частных природ в общей сущности человечества, т.е. в совокупности всех когда-либо живших, живых и еще не пришедших в бытие людей. Нелепость этой мысли, конечно, всегда была очевидна, однако сам по себе халкидонитский тезис о воплощении общих природ во Христе и в ходе полемики, и в богословской и историко-богословской историогра-

фии нового времени требовал защиты, или, точнее, некоторого прояснения его богословского смысла.

Парадоксальная прямота аргумента Севира сыграла свою роль в развитии богословия как монофизитов, так и халкидонитов, которым теперь нужно было более понятийно четко прояснить способ связи природ в ипостаси Христа¹. Исследование истории этого процесса в современной патрологии в отношении халкидонитской ортодоксии даже породило специфический концепт «неохалкидонизма»², разработка которого привела к немалому числу историографических казусов, подобных такому, как дискуссия по поводу двух христологий Леонтия Византийского — ранней, когда он не задавался вопросом об индивидуации общих природ во Христе, и поздней — когда в трактате «Силлогизмы против Севира» он признал частную природу монофизитов и по своему ее истолковал³. Однако именно парадоксальная прямота данного аргумента и странная невозможность найти разумные основания для его квалификации в качестве простого софизма, никак не рефлекслируемая необходимость со всей серьезностью и особым пиететом подходить к богословской мысли авторитетов, в историографии монофизитской полемики всегда вела только к одному: замалчиванию его значения — аргумент этот воспроизводился в ходе изложения полемики Севира и его халкидонитского оппонента Иоанна Грамматика, а также в изложениях христологических аргументов Иоанна Филопона, но основное внимание уделялось не ему, а философско-богословским концептам, использовавшимся в его формулировке.

Для халкидонитов, как мы уже сказали, это попытки прояснения понятия об общих природах божества и человечества в одной ипостаси Христа, стремление обнаружить глубоко сокрытые тайны словоупотребления отцов, которые в действительности — как авторитеты халкидонитов, так и монофизитов (до Кирилла Александрийского включительно общие для них) — понимали общую природу совершенно одинаково: из обыденного грамматического поня-

¹ Подробный анализ аргумента Севира, истории его появления, ответа на него у Иоанна Кесарийского в «Апологии Халкидонского Собора», последовавшего затем ответа Севира Иоанну в трактате «Против нечестивого Грамматика», а также развития аргументации Иоанна Кесарийского в халкидонитской традиции вплоть до начала VIII в. см. в статье: Ноговицин 2021, Ноговицин 2022a, Ноговицин 2022b.

² См. обзор современного состояния проблемы: Кожухов 2018.

³ См. анализ историографических двусмысленностей, проявившихся в этой дискуссии, в том числе в контексте презентации аргумента Севира, как исходном пункте самой полемики монофизитов и халкидонитов в VI в.: Щукин, Ноговицин 2019, 173–185.

тия рода как совокупности индивидов одной природы, т.е. индивидов обладающих общими для них свойствами⁴. По этой причине сам вопрос о том, понимали ли халкидониты человечество во Христе как индивидуальное или некое, замысловатым, отличным от монофизитского понимания образом усвоенное Словом общее не имел смысла. В обоих случаях речь шла об индивидах, обладающих общими свойствами всех индивидов, принадлежащих их природам, разница состояла только в том, как понимать единство того индивида (Христа), который возник в качестве продукта зачатия этой конкретной Марией от Слова, а не Отца или Духа, и в котором общие свойства обоих его природ были, несомненно, индивидуально данными: как человек, Христос — от семени Авраама, и в конце концов первого человека — Адама, падшего и изгнанного из Рая, как Бог — Слово, Сын Отца.

⁴ Данное понятие об общем как совокупности индивидов одного вида в отношении природы/сущности (соответственно индивидуальное понималось как конкретный индивид из этой совокупности), насколько мы можем судить, впервые осознанно выявляется в историографии тринитарных и христологических полемик у Д. Краусмюллера применительно к анализу богословия Леонтия Византийского и других близких ему по времени авторов: Krausmüller 2011, 21–24. В свою очередь, Й. Цаххубер в последней на данный момент в историографии попытке дать связную картину развития восточно-христианской философско-богословской традиции (от Каппадокийцев до Иоанна Дамаскина) выделяет этот концепт как ключевой в понимании различия общего и индивидуального уже у Григория Нисского (Zachhuber 2020, 46–66, особ.: 61–62) и рассматривает его в качестве одного из нескольких основных философских концептов, использовавшихся византийскими богословами V–VII вв. в их триадологических и христологических построениях. С нашей точки зрения, источник такого понятия об общем не следует искать в каких-то особых богословских новшествах тех или иных авторов, он лежит гораздо ближе: в грамматическом понятии о «роде» в позднеантичной образовательной традиции (формализующем обыденное значение этого слова), где род понимается как совокупность вещей, которые ведут свое происхождение и получают имя от одного начала, как, например, род гераклидов — от Геракла, т.е. имеют между собой и в отношении этого начала родственную связь. Все христианские авторы этого времени имели как минимум грамматическое, большинство — риторическое, и многие — начальное философское образование. Этим обстоятельством также объясняется навязчивое для богословских текстов обозначение логико-философского понятия о виде именем «род». В школьной неоплатонической традиции данное грамматическое истолкование рода присутствует в самом начале «Исагоги» Порфирия: Porph. *Isag.* 1.18–23; ed. Busse 1887a. Для VI в. см. комментарии на это место: Ammon. *In Isag.* 49.33–50.2; ed. Busse 1901; Elias *In Isag.* 52.1–11, 54.10–19; ed. Busse 1900; David *In Isag.* 123.21–30, 126.25–127.8; ed. Busse 1904.

В свою очередь, в контексте анализа развития позиции монофизитов от Севира к Иоанну Филопону дискуссия велась вокруг прояснения характерного для доктрины Севира понятийного тождества ипостаси и природы Христа, т.е. принципиального отказа со стороны Севира принимать общее значение понятия природы в христологии, в направлении общей тенденции монофизитского богословия к индивидуальному определению понятия природы в ущерб его общему значению не только в христологии, но и в триадологии, вплоть до полной реализации этой тенденции в тритеистском кризисе монофизитской догмы. В центре этой тенденции как своеобразный переломный момент в ее развитии, с данной точки зрения, как раз и обнаруживается введенное Филопоном в его истолковании учения Севира и демонстрации аргумента последнего понятие частной природы. Если взять для примера наиболее свежие, развитые опыты исследования севирианства, то мы опять же, как и в ситуации вокруг общей природы халкидонитов, сталкиваемся со сложностью в понимании смысла введения этого понятия. Нужно отметить, что Филопон прямо не отождествляет понятия частной природы и ипостаси: в известном месте из 23 параграфа 7 главы «Арбитра» он говорит, что если понимать под словом «природа» частную природу, то «природа» и «ипостась» означают почти одно и то же, за тем лишь исключением, что слово «ипостась» обозначает также и привходящие в каждую ипостась помимо общей природы индивидуальные свойства, которыми ипостаси этой природы отличаются друг от друга (Jo. Philop. *Arb.* 7.23 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.92–95; Kotter 1981, 53). В интерпретации Р. Кросса, которую поддержали отдельные исследователи⁵, это понятие Филопона означает экземпляр общей природы, отличающийся от нее *свойством частности и неповторимости*, взятый в абстракции от акциденций, т.е. привходящего, в совокупности с которыми каждая частная природа составляет ипостась⁶. Такое истолкование Кроссом частной природы, кажется, только дублирует высказывание Филопона, однако не делает его понятным: совершенно не ясно, зачем Филопону нужно проводить это различие в богословском контексте интерпретации тождества природы и ипостаси, характерного для доктрины Севира. Кросс берет свое истолкование за данность,

⁵ См., например: Петров 2007, 15; Lourié 2015, 146–148; Давыденков 2007, 122–123; Давыденков 2018, 189–190.

⁶ Cross 2002: 251–252. Кросс при этом не различает понятие «частной природы» от понятия «частной сущности», которое берет в параллель из комментария на «Категории» Аммония Александрийского, хотя и полагает, что материал Аммония не дает возможности полностью отождествить его понятие частной сущности/частной природы и то, что формулирует Филопон.

тождественную позицию Филопона, и не задается этим вопросом. Однако им задались другие интерпретаторы, хотя и не преуспели в его решении. Так, из недавних, наиболее репрезентативных примеров, Й. Цаххубер в своем анализе трансформации доктрины Севира в богословском учении Филопона, подробно обсуждая аргумент Севира в обоих его вариантах, вопрос о различии частной природы и ипостаси называет «каверзным» и предполагает, что введение этого различия было своего рода дипломатическим ходом и тактической уступкой халкидонитам, поскольку посредством понятия частной природы Филопон мог указать на присутствие общей природы во всей ее полноте в каждой ипостаси. Однако невнятность этого аргумента, по сути, признается самим Цаххубером, вынужденным констатировать, что в своем трактате Филопон стоит на жестком отождествлении природы и ипостаси Христа, принципиальном для монофизитов (Zachhuber 2020, 153–155). В свою очередь, в своем наиболее полном в историографии вопроса исследовании понятия «частной природы» прот. Олег Давыденков однозначно принял интерпретацию Кросса: это общая природа, абстрагированная от акцидентальных свойств и взятая как отдельный экземпляр для каждой ипостаси отдельного вида. Давыденков, опираясь на весь комплекс имеющейся литературы, не нашел прямых источников для этой концепции Филопона ни в богословской, ни в школьной философской традиции, и попытался показать, что Филопон, по всей видимости, в этой концепции формализовал общую тенденцию умеренного монофизитского богословия к представлению о частном характере божества и человечества, из которых возникает Христос, и перенес его в область триадологии. Таким образом, в своей переформулировке аргумента Севира и его формализации посредством концепта частной природы Филопон продемонстрировал единство оснований монофизитской доктрины как в христологии, так и в триадологии. С этой точки зрения, частная природа как промежуточная инстанция между общей природой и ипостасью позволяет отчетливо мыслить присутствие общей природы в индивидуальной вещи при приоритете индивидуального, как основной характеристике существования. Все элементы такого понимания Воплощения и Троицы имелись уже у Севира, но Филопон довел этот процесс до логического результата, в отличие от Севира, утверждая только мыслимый характер существования общего и реальность исключительно индивидуальных вещей. Давыденков таким образом негласно присоединился к давней традиции рассмотрения Филопона-богослова в качестве номиналиста⁷, по существу, признав концепцию частной природы

⁷ См. далее 4 п. этой статьи.

авторским продуктом мастера философской и богословской мысли, сумевшего придать понятийную форму монофизитскому образу вероисповедания (Давыденков 2018, 172–197).

Далее мы кратко рассмотрим сам аргумент Севира, а после подробно проанализируем способ функционирования аргумента Севира в структуре «Арбитра» и соответствующую формулировку понятия «частной природы», опираясь на методологию школьной философии, которой Филопон, несомненно, придерживался в представленном им в «Арbitре» обосновании монофизитской христологии, а точнее, христологии севирианства, и попытаемся разрешить некоторые из упомянутых проблем, а также другие, что возникают при чтении соответствующих параграфов 7 главы этого сочинения.

2. Аргумент Севира Антиохийского

Аргумент Севира по форме основан на различии понятий общего и единичного, или частного, в той мере, в какой единичное и частное в конкретной понятийной системе могут совпадать. Впервые он был представлен Севиром в письме периода его патриаршества на Антиохийском престоле (512–518 гг.), адресованном известному монаху-монофизиту Марону. В этом письме, сохранившемся во фрагментах, Севир поясняет основные значения понятий «сущности», «природы», «ипостаси» и «лица» применительно к богословию и прилагает этот концептуальный каркас к еретическим, с его точки зрения, христологическим концепциям несториан и сторонников халкидонского ороса, чтобы с помощью не только экзегезы писаний отцов, но и логики продемонстрировать их несоответствие подлинной мысли главных авторитетов церкви. Указав, что понятие «природы» может иметь общее значение совокупности всех индивидов одного рода (вида — в стандартном для его времени философском словоупотреблении), тождественное сущности, но может иметь и значение индивида и обозначать одну ипостась, а также, что таково его единственное значение в сфере домостроительства (христологии), ведь Христос по формуле главного авторитета как монофизитов, так и халкидонитов Кирилла Александрийского есть «одна природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις του θεού λόγου σεσαρκωμένη), Севир пишет следующее о несогласных с этим толкованием:

Однако тот самый человек, который богохульно называет одного Христа двумя природами, использует имя “природа” вместо “нечто единичное”, говоря, что Слово Божие — это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, —

другое. Ибо они [несториане] не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать [как говорят халкидониты], что используют имя “природа” вместо “нечто общее”, то есть в том же смысле, что и “сущность”. Ведь если Святая Троица — одна природа и всё человечество — одна природа в том же смысле, как любая вещь, которая представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во всё человечество, то есть в весь человеческий род (*Sev. Ant. Ep. VI*)⁸.

В этом тексте Севир применяет плоды своего истолкования области действия понятий, использовавшихся в христианском богословии до него. Чтобы решить раз и навсегда проблему омонимичного словоупотребления Писаний, он предложил развести значения понятий природы и сущности по сферам триадологии (или богословия в собственном смысле) и христологии: согласно его экзегетической логике, понятие сущности сохраняет только значение общего термина и такое значение имеет в триадологии, будучи неприменимым в христологии, а понятие природы, в триадологии сохраняя за собой двужначность выражения как общего, тождественного сущности, смысла, так и единичного, тождественного ипостаси, в христологии имеет только одно значение — индивидуальной природы=ипостаси. Именно так в качестве уникальной природы, имеющей один экземпляр, и нужно понимать воплощение Бога Слова, как одну природу во плоти. Несториане соответственно мыслят одну природу как единичное сущее, или ипостась Слова, а человека, или плоть, как другую единичную природу, т.е. полагают в одном лице Христа — две ипостаси, разделяя одного Христа, в то время как халкидониты доходят до совершенной глупости, поскольку «одну природу» в формуле Кирилла понимают как общую природу божества (т. е. его сущность — в понятийной системе Севира), а под «воплощенная» мыслят общую природу человечества: в итоге они не замечают абсурдного следствия своих догматов, ведь в этом случае вся Троица воплощается во все человечество, т.е. в соответствии с такой логикой, помимо Сына, в акте Его воплощения воплотиться должны также Отец и Святой Дух, и все они вместе — во всех людях.

Софистический характер аргумента Севира обнаружился уже вскоре, в критическом отклике одного из лидеров халкидонитов — Иоанна Кесарийского, который в своей сохранившейся только во фрагментах «Апологии Халкидонского собора» (между 512 и 518 гг.) посвятил этому аргументу одну из глав⁹. В ней он поясняет, что ни он, ни другие сторонники Халкидона, не

⁸ Brooks 1916, 25–26; рус. пер.: Шукин 2009, 641–642.

⁹ Jo. Gram. *Apol.* III.1–2; Richard, Aubineau 1977, 50–51.

путают общее и единичное и мыслят во Христе соединение Бога Слова, одного от Троицы, и человека, заключающих в себе все те особенности, что принадлежат всем лицам Троицы (общей сущности=общей природе божества) и всем людям (общей сущности=общей природе человечества) соответственно. Иными словами, Иоанн не видит необходимости в том, чтобы изменять порядок определения понятий природы и сущности, ипостаси и лица, переходя от триадологии к христологии, как это сделал Севир: ипостась и лицо сохраняют значение единичного, а природа и сущность в зависимости от контекста как значение общего, так и единичного. В итоге Иоанн формулирует ряд аргументов против монофизитов, в том числе тот, которому была суждена судьба центрального аргумента халкидонитов в последующей антимонофизитской полемике: если Сын и Отец одной природы, пусть это и единичные природы=ипостаси, и воплощенный Сын — одна природа=ипостась, то значит и Отец получает плоть (то же рассуждение, без сомнения, применимо и к Святому Духу)¹⁰.

Было очевидно, что обе партии, ориентируясь на авторитет Кирилла Александрийского, мыслят соединение (ένωσις) божества и человечества Христа не в рамках какого-либо типа воздействия Бога Слова на избранного человека (несторианское соединение по достоинству, силе и славе), но как реальное воплощение Слова, нематериальное от Него и материальное в утробе Марии зачатие, вынашивание и рождение плода — единичной ипостаси Христа. Такое соединение просто невозможно представить как соединение двух реальных по своему числовому составу общих природ (т.е. всех лиц Троицы и всех людей). И кроме того, подобная трактовка соединения природ во Христе предполагает отказ от идеи предсуществования человеческой составляющей ипостаси Христа до соединения. При этом как халкидо-

¹⁰ Иоанн Кессарийский сделал это в форме вопроса. Этот вопрос включает обе посылки приведенного нами силлогизма, так что вывод из него был очевиден: «И каким же образом они делают Христа единосущным Отцу и единосущным нам после соединения и не столбенеют, исповедуя два единосущия, но отрицая две сущности? (Πὼς δὲ καὶ ὁμοούσιον τῷ πατρὶ καὶ ἡμῖν ὁμοούσιον τὸν Χριστὸν μετὰ τὴν ἔνωσιν ὑποτίθενται καὶ οὐ ναρκῶσι δύο μὲν ὁμοούσια ὁμολογούντες, ἀρνούμεναι δὲ τὰς δύο οὐσίας;)» (Jo. Gram. *Apol.* III.2; Richard, Aubineau 1977, 51). Более однозначную формулировку этого аргумента опять же в форме вопроса он дает в «Семнадцати главах против монофизитов»: «Если одна природа у Бога Слова и плоти, по вашему мнению, а природа Отца и плоти не одна, каким образом одной и той же будет природа Бога Слова и Отца? (Εἰ μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς καθ' ὑμᾶς, οὐ μία δὲ φύσις τοῦ πατρὸς καὶ τῆς σαρκὸς, πὼς μία καὶ ἡ αὐτὴ φύσις τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τοῦ πατρὸς;)» (Jo. Gram. *Capitula XVII contra monophysitas* 2; Richard, Aubineau 1977, 61).

ниты, так и как минимум умеренные монофизиты, которых представлял Север, строго придерживались сотериологического требования, согласно которому ипостасное соединение (ἔνωσις καθ' ὑπόστασιν) природ Христа должно быть нераздельно и неслитно (ἀδιαίρετως καὶ ἀσύγχυτος), т.е. во Христе божество и человечество не могут изменяться одно в другое и сохранять возможность разделения на самостоятельные ипостаси; в противном случае уже не было бы оснований полагать, что эта ипостась принадлежит обоим природам, а значит домостроительство Христа способно осуществить спасение человека. Разница состояла лишь в том, что халкидониты мыслили это соединение как одну ипостась Христа, в которой пребывают две природы, а монофизиты утверждали одну природу=ипостась Христа, которая возникает из двух индивидуальных природ — Слова и той, что берется в акте зачатия и порождения от Марии, свойства которых нераздельно и неслитно присутствуют в этой одной природе. Соответственно, халкидониты настаивали на реальном и мыслимом нами как таковое различии двух природ во Христе, притом что обе в качестве природ являются общими, т.е. определяют границы выражения индивидуальной деятельности Христа как Бога-Слова и как человека от Марии, в то время как севириане определяли это различие как различие двух индивидуальных природ, имеющееся только в мысли (ἐν ἐπινοίᾳ).

Для Севера было, конечно, очевидно, что позиция Иоанна Кесарийского и его сторонников не предполагает столь бездумного отношения к различию индивидуального и общего значений в понятии природы, которое он им приписывал, и, соответственно, столь нелепого понимания Воплощения; поэтому в своем ответе Иоанну Кесарийскому он, не меняя структуру аргумента по существу, риторически модулирует проблему скрытых еретических мотивов халкидонитов, и в частности Иоанна. Этот ответ, составивший огромное по объему сочинение «Против нечестивого Грамматика» (ок. 518–519), фактически построен на экзегетическом расследовании подлинного смысла Воплощения на фоне проявленного аргументом Севера нечестия халкидонитов, которые вероятнее всего не столь глупы, сколь под завесой своего понятия о двух общих природах во Христе продвигают скрытое несторианство или даже сверх того — обновленный модализм, коль скоро полное смешение общих природ божества и человечества, т.е. их родов, совокупностей всех индивидов под этими общими природами, даже не мыслится в историческом будущем, но уже свершилось в самом акте воплощения. Север по ходу рассуждения, разбрасывая подобные намеки и косвенные обвинения в ереси, постоянно возвращается к мотиву своего аргумента, а прямой ответ на возражение Иоанна, цитируя его по частям, дает

начиная с 17 главы II книги трактата и, вероятно, вплоть до ее окончания (от завершающих книгу глав сохранились только заголовки).

В этом рассуждении Севир постоянно на разные лады повторяет ту мысль, что, когда Иоанн Кесарийский говорит, что «Во Христе пребывает всецелое божество и всецелое человечество», этими словами он «нечестиво» утверждает, «что Христос пребывает в двух сущностях, согласно родовому значению [этого термина], чтобы из этого тонкого слияния открылось, что всецелая сущность божества, которая есть Пресвятая Троица, воплотилась во всей сущности человечества и во всем человеческом роде» (Sev. Ant. C. *imp. Gram., Or.* П.19; лат. пер.: Lebon 1938, 136; рус. пер.: Давыденков 2007, 294). Ведь очевидно, что Иоанн должен понимать, что «общее», т.е. родовое в терминологии Севира, понятие сущности, или природы в общем значении, означает совокупность всех индивидов рода божества (лиц Троицы) и рода человечества, поскольку такое значение рода известно всем разумным людям. Однако, с другой стороны, чтобы быть уличенным в ошибке смешения индивидуального и общего, Иоанн должен не понимать этого, просто не сознавая действительное значение слов «род», «природа» и «сущность», когда оно им самим экспонируется в речи, утверждающей наличие общих природ=сущностей во Христе. Иоанн не согласен с собственным, т. е. общим для всех людей, умом. Иными словами, по мнению Севира, он, как всякий лжец, строящий тайные планы, колеблется между высказыванием правоверных суждений и нечестивыми утверждениями. В итоге Севиру не остается ничего иного, как сказать:

ведь бредни же суть твои мрачные суждения, над которыми будут смеяться и против которых все будут говорить, потому что не будет того, кто [мог] бы это слушать. Ведь то же самое допустил [и] ты, в то время как ты изменяешься и обращаешься к нечестию и, избегая упреков в безумии, снова впадаешь в то же самое... (ibid.).

Очевидно, что подобное истолкование сквозь призму аргумента Севира позиции халкидонитов никак не способствовало примирению враждующих партий (а удача в их борьбе вместе с воцарением императора Юстина I как раз ко времени начала написания трактата в 518 г. перешла на сторону халкидонитов); к тому же оно содержательно было основано на прямом подлоге, поскольку вмняло оппонентам мнения, которых они не придерживаются, т.е. риторически объективно было адресовано не столько оппонентам, сколько собственным сторонникам, колеблющимся и светским властям. На

наш взгляд, такая форма аргументации была совершенно чужда Иоанну Филопону, и этому было несколько причин.

1) Аргумент Севира представлял собой откровенный софизм, построенный на смешении понятий общего и индивидуального, и одновременно одного и многого, поскольку в основу этого аргумента было положено смешение понятия конкретной сущности=рода как совокупности всех индивидов этой сущности=рода и содержания ее понятия, определяющего бытие каждого индивида, этой совокупности принадлежащего. Такое смешение означает, что каждый такой индивид, или ипостась, оказывается тождествен самой сущности=роду, т.е. в нем вся совокупность ее членов обнаруживает себя как один реально существующий субъект. Соответственно, божество и человечество — это две такие сущности или два рода, и во Христе эти два коллективных субъекта, тождественных двум индивидам=ипостасям, соединяются в еще один индивид=ипостась. Эту формальную сторону своей претензии халкидонитам Севир прекрасно осознавал и прямо указывал Иоанну Кесарийскому на неведомую тому основу его собственной позиции. Иоанн говорит о двух общих сущностях во Христе, но

таково есть родовое значение сущностей, ибо это сущность, охватывающая собой множество ипостасей, а не одна ипостась, участвующая вместе с другими однородными ипостасями в одной и той же сущности, подобно тому как какой-нибудь человек участвует в человечестве; в противном же случае получается, что ипостась есть сущность, потому что участвует в сущности, что в высшей степени смешно и в то же время близко к нечестию (*ibid.*)

Софистическую природу аргумента Севира не мог не осознавать и Иоанн Филопон. Не случайно, что кроме единственной, хотя и крайне подробной, его формулировки этот аргумент, в отличие от сочинения Севира, важнейшего для всей последующей монофизитской традиции догматического трактата, в «Арбитре» более нигде не встречается. Более того, как мы далее покажем, этот аргумент для Филопона и не являлся научным аргументом в собственном смысле, т.е. доказательным, выявляющим необходимое и неизменное в бытии вещи силлогизмом.

2) Филопон не мог поступиться концептуальным фундаментом всей школьной философской традиции, где понятия «сущность» и «природа» являлись в целом синонимами, и только частные сложные способы обсуждения тех или иных предметов требовали введения особых различий между частными вариантами их употребления. Как таковые они могли иметь значение и индивидуального, и частного, и общего и, соответственно, вклю-

чаться в характерные терминологические идиомы, такие как «частная сущность» или «частная природа». Филопон ожидаемо отверг произвольные терминологические построения Севира в богословии и сам его экзегетический проект, направленный на исправление выражений Отцов.

3) С другой стороны, и сама политическая среда, в которой писался «Арбитр», требовала не эскалации конфронтации, но поиска путей, ведущих к компромиссу. Уже из полного названия трактата «Арбитр или судья слов двух сторон, что спорят друг с другом о воплощении Бога Слова» видно, что в этом сочинении Иоанн Филопон собрался провести беспристрастную процедуру оценки понятий и аргументов, составляющих учения противоборствующих богословских партий монофизитов и халкидонитов по вопросу о правильном суждении относительно воплощения Христа. Прямая отсылка к юридической процедуре здесь, очевидно, не случайна. Позиция «над спором» и при этом с правом вынесения своего рода третейского судебного суждения, которую занимает Филопон, таким образом недвусмысленно указывает на то, что он 1) будет придерживаться внешних позициям сторон правил разрешения спора, 2) обладает достаточным авторитетом у спорящих, чтобы надеяться на их внимание и соответствующий отклик, и 3) что сами спорящие принуждены искать согласия на площадке судебного состязания.

Эти пункты, обозначающие формальные условия гражданско-политической позиции, занятой Филопоном, и задающие норму организации дискурса, представленного в трактате, в целом, но с разной силой очевидности, соответствовали положению вещей. Написанный около 552 г. «Арбитр» создавался в преддверии объявленного императором Юстинианом I будущего вселенского Собора, который в итоге вскоре, в 553 г., состоялся в Константинополе, с целью наконец разрешить церковный раскол между монофизитами и халкидонитами в согласительном вероучительном опросе. «Арбитр» писался в рамках обсуждений, которые должны были отчетливо представить позиции сторон на площадке этого будущего состязания, цель которого — обоюдное согласие, уже была задана светской властью и должна была, конечно, с полным осознанием недопустимости прямого давления с ее стороны, опосредовать содержание этих обсуждений¹¹. Сам Филопон, вероятнее всего, после смерти Севира в 538 г. действительно пользовался авторитетом ведущего богослова по меньшей мере в

¹¹ Наиболее подробный обзор литературы по вопросу обстоятельств написания трактата и других сочинений Филопона с ним связанных см. у У. Ланга: Lang 2001, 22–32, 40–41.

христианской общине Египта — основного центра распространения и поддержки монофизитского вероучения в империи¹². Это ясно как из того, что он сам занял такую позицию в своих сочинениях, написанных перед и сразу после Халкидонского собора, так и из соответствующего отношения к нему императора, что отразилось в личном приглашении посетить Константинополь, от которого Филопон отказался в сохранившемся ответном письме, сославшись на старческий возраст и боязнь не перенести тяготы долгого, да еще и зимнего пути¹³. Но, прежде всего, о значимости политической позиции Филопона в этой полемике свидетельствуют острые споры в халкидонитской среде против некоторых, введенных в «Арбитре», христологических концептов Филопона, разгоревшиеся в последующие десятилетия и оставившие свой след в традиции описания догматических основ православного вероисповедания. Прежде всего, это касается как раз понятия «частная природа»¹⁴. Что же до правил, которые прилагает Филопон к богословскому дискурсу предшественников и современных богословов, то, как показывает содержание трактата, они были целиком заданы меркой философской учености того времени, т.е. методологическим и концептуальным инструментарием школы неоплатонического комментария к Аристотелю.

Именно в духе достижения возможного компромисса Филопон толкует суть противостояния монофизитов и халкидонитов в Прологе «Арбитра», формулируя цель всего сочинения. Их противостояние необычно, это не спор правоверных и еретиков, когда те отстаивают абсурдные мнения и думают, что именно их оппоненты поступают нечестиво, в нем обе стороны стараются избежать абсурдных следствий, проистекающих из их собственных мнений: одна сторона боится допустить изменение природ после соединения и их слияние, а другая — разделение на отдельные ипостаси, как у больного нечестием Нестория, и слов о двойственности, чтобы не разорвать соединение, что говорит о их действительном согласии в учении и необходимости преодолеть разделение, созданное противоречивым языком (*Philop. Arb. Proem. 2*; англ. пер.: Lang 2001, 173–174; сир. текст: Sanda 1930, 4).

Сразу отметим — заявленная цель трактата Филопона была понята оппонентами буквально, и в последующей традиции обсуждения мнений, высказанных в «Арбитре», именно то место «Арбитра», в котором Филопон,

¹² Обзор немногочисленных ранних и поздних источников, в которых Филопон называется учеником и приемником Севира см.: Давыденков 2018, 172–173. Наиболее раннее свидетельство у его младшего современника Тимофея Константинопольского (*De receptione haereticorum*; PG 86.1: 64A).

¹³ См.: Lang 2001, 23–28.

¹⁴ См. краткий обзор: Давыденков 2018, 193–195.

непосредственно указав на это, приступает к определению основных богословских понятий природы и сущности, ипостаси и лица, как раз и было сохранено в его оригинальном греческом варианте халкидонитской традицией¹⁵, и именно содержание этого пассажа обсуждалось в дальнейшем (что не удивительно, коль скоро интерпретация этих понятий Филопоном в их номинальном значении была согласна со словоупотреблением халкидонитов, что стало публичным свидетельством отказ севириан от проекта Севира по преобразованию языка богословия). Цитируемое халкидонитскими авторами охватывает первую половину 7 главы, содержащую указанный раздел с определением понятий (21–26 параграфы), и фрагменты последующего опровержения мнения халкидонитов о двуприродности ипостаси Христа, исходя из этих понятий (начало п. 27 и от середины 28 до конца п. 29, завершающего главу)¹⁶. Именно в этом месте (п. 22–23) как раз и располагается у

¹⁵ Целиком трактат сохранился только в раннем сирийском переводе. См.: Sanda 1930, 3–48.

¹⁶ Вероятно, в целом содержание трактата, несмотря на то что в нем Филопон часто крайне подробно объясняет те или иные простейшие философские различия, на что не было принято тратить место в школьных философских комментариях, было не вполне понято публикой. Корпус перечисленных нами фрагментов, вероятно, довольно рано выделенных из текста «Арбитра», дошел до нас в виде двух идентичных текстов: в «О ересях» Иоанна Дамаскина (Jo. Dam. *De haeresibus* 83.5–21, 83.23–154, 83.157–195; Kotter 1981, 50–55) и в популярных ранних догматических катенах «Учение Отцов» (датируются концом VII — началом VIII в.) (*Doctrina Patrum* 36.I–III; Diekamp 1907, 272.22–273.15, 273.17–22, 273.26–29, 274.6–275.4, 275.10–13, 275.20–276.2, 276.12–19, 276.28–30, 277.6–11, 277.19–26, 278.1–5, 278.12–280.2, 280.13–281.17, 281.21–31, 282.5–22, 282.26–283.16). Из аналитической части трактата (1–6 главы) в этом корпусе содержится только фрагмент о понятии природы из 4 главы (с него начинается весь пассаж и далее следуют указанные фрагменты из 7 главы). Он явно был выделен потому, что на это место ссылается сам Филопон в 7 главе, однако взят из этой главы был только фрагмент, в котором поясняется понятие природы (вторая половина 16 п.), хотя сам Филопон ссылался на демонстрацию, которая составляет содержание 16 п. целиком, а контекстуально на всю 4 главу. Автор или авторы эксцерпта, скорее всего, не учитывали различия между общим определением природы самой по себе и индивидуальным бытием природы, обладающей этим общим определением в логическом рассмотрении, на которое Филопон обратил внимание читателя как на уже проделанный труд. Греческий текст «Арбитра», однако, был утерян гораздо позже. Для 1–6 глав сохранилось несколько фрагментов греческого оригинала в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата, как и для некоторых других частей текста. Они собраны и критически изданы У. Лангом: Lang 2001, 224–230.

Филопона аргумент Севира и своего рода аналитическая преамбула к нему, в которой Филопон вводит в текст понятие «частной природы».

3. Место аргумента Севира в структуре «Арбитра»

Иоанн Филопон начинает «Арбитр» прологом (1–6 параграфы), где в первую очередь дает общее введение, в котором он заявляет задачу сочинения, заключающуюся в том, чтобы согласовать мнения монофизитов и халкидонитов и показать преимущества понимания Христа как одной природы после соединения человечества и божества, а также описывает трудности, которые сопутствуют ее решению. Далее Филопон излагает учение о Воплощении, согласно общему, как он полагает, мнению верующих (3–5 параграфы) (хотя его изложение носит отчетливые черты севирианской трактовки), а в 6 параграфе отдельно на примерах (белизны одеяния после отбеливания и формы, приданной латуни, которые не существовали сами по себе до отбеливания одеяния и оформления латуни) поясняет, что человеческая природа Христа не существовала *до* соединения с сущим прежде творения времени Словом, и именно в этом смысле нужно понимать утверждение об «одной природе *после* соединения».

Далее, в 1–6 главах (7–20 параграфы), дается теоретическое, основанное на понятиях школьной философии, решение центральной проблемы, содержащейся в заявленной задаче сочинения, т. е. доказательство того, что после соединения у Христа не две, а одна природа. Весь текст этой части представляет развернутое доказательство того, что Христос — это одна сложная природа=сущность, проведенное в противопоставлении к мнению халкидонитов о наличии во Христе двух природ=сущностей. Филопон показывает, что если мыслить то, что есть Христос, нельзя не признать, что Он есть то исключительное и единственное, не подпадающее под другие роды и виды сущего «одно», в которое соединяются божественная и человеческая природы. С этим согласны, в противовес несторианам, и севириане, и халкидониты, но разумное испытание самого понятия этого «одного» подтверждает истинность позиции севириан. В этой части, помимо грамматико-экзегетического толкования понятия соединения природ Христа как воплощения одной природы Бога Слова, которое он помещает в самом начале (7 п.), все рассуждение об одной природе Христа строится на основе доказательств в собственном смысле, т. е. доказательных силлогизмов и других типов доказательства. Вторая, критическая по отношению к догмату приверженцев Халкидонского ороса, задача легко решается за счет философского решения главной задачи, поскольку из доказательства одной при-

роды Христа непосредственно следует опровержение наличия у него двух и более природ. Все рассуждение резюмируется в 6 главе (20 п.) итоговой парой силлогизмов, в которых выявляется возможность определения Христа:

20. Если Христос один по имени и в реальности (ὀνόματι τε καὶ πράγματι), так как не существует двух Христов, [и] если некто хочет определить его или просто дать слово (ܠܗܘܐ — сир. эквивалент греч. λόγος) тому, что он есть, он должен дать во всех отношениях единственную формулировку для единственного одного, т. е. единственную по значению [формулировку], даже если способ выражения различается, но выявляет одно и то же. Ибо каждое определение природы выявляет подлежащую вещь, и, следовательно, определение Христа или формулировка того, что он есть, выявляет его природу. Но *каждое определение (ὀρισμός), в силу того, что оно одно, — если оно не является омонимичным — выявляет одну природу (μία φύσις).* Таким образом, также и определение Христа или формулировка, выявляющая то, что он есть, *будет выявлять его одну природу.* И наоборот: *если есть две природы Христа (δύο φύσεις), и у этих двух природ есть два определения, которые не выявляют то же самое, тогда Христос, будучи одним, будет иметь два определения, которые не выявляют то же самое. Но если это невозможно, поскольку для всякой вещи, ввиду того что она одна, будет одно определение, тогда и у Христа не будет двух определений. Но если это не так, не будет и его двух природ. Ибо каждое определение выявляет одну природу, либо простую, либо сложную (εἴτε ἀπλοῦς εἴτε σύνθετος)* (Philop. Arb. 6.20; Lang 2001, 227–228 (фр. 9, греч. текст), 189–190 (англ. пер.); Sanda 1930, 19–20 (сир. текст))¹⁷.

Филопон выявляет возможность необходимого доказательного вывода об одной природе Христа и указывает, что бытие Христа одним по имени и в реальности означает, что у него, как и у всякого сущего, должно быть определение (ὀρισμός). Согласно стандартной для школьной философии модели рассуждения, чтобы получить научное знание о сущем необходимо дать ему определение. Как таковое определение есть краткое слово (или речь) (λόγος σύντομος), которое, выявляет то, что есть вещь, или ее природу=сущность¹⁸ через указание на ее род и видовые различия, в отличие от имени, которое выявляет для знающего значение этого имени природу в одном слове, но не

¹⁷ Курсивом выделен текст, сохранившийся в греческом оригинале. Благодарю Т.А. Щукина за переводы с сирийского здесь и далее.

¹⁸ См. стандартную формулировку у Давида: «Определение есть краткое слово, которое выявляет природу подлежащей вещи (τοῦ ὑποκειμένου πράγματος)» (David Prol. phil. 11.17–18; ed. Busse 1904).

дает научного знания о ней¹⁹. Поэтому всякий, кто хочет дать λόγος или краткое слово тому, что́ есть Христос, т.е. Его определение, обязан дать однозначную формулировку для единственного «одного». Христос принадлежит к числу уникальных вещей, существующих только в одном экземпляре, поэтому он есть такая природа=сущность, для которой видовые различия (и рода, под которые они попадают), встречающиеся и у других вещей как их род и видовые различия, а также все привходящее, являются не видовыми различиями и привходящим, но предикатами, выражающими Его сущность. Это Филопон показывает в предыдущем рассуждении, прежде всего, во 2 главе (12–13 п.)²⁰ в доказательстве посредством аналогии с также уникальным объектом — Солнцем, и в 4 главе (16–18 п.)²¹. Особенность бытия Христа такова, что хотя его определение, как и определение любой вещи, и должно иметь однозначную формулировку и выявлять одно и то же, формулировка того, что́ есть Христос, выражается по-разному. Филопон имеет в виду утверждения Писания и Отцов, прежде всего, те, что он разбирает сам в предыдущем тексте (п. 7), важнейшие для севирианской традиции, такие как «Слово стало плотью» (Ин. 1:14, букв. «Логос стал плотью»: ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) или «Слово воплотившееся» (букв. «Логос воплотившийся» из Никейского символа веры: σαρκωθέντα), но и, несомненно, формулу Кирилла Александрийского. Однако, какую бы формулировку для выражения того, что́ есть Христос, мы ни взяли в качестве определения (конечно, не достигающего всей полноты определения исключительной в своем бытии вещи), Его определение должно быть одно и выявлять одну природу, поскольку всякое определение любой вещи таково, если оно не является омонимичным. Последнее означает ошибку в определении, поскольку такое определение будет определением разных вещей. Эти выводы непосредственно следуют из понятия определения, которое в своей общей форме релевантно для всякой отдельной вещи, из чего, в свою очередь, следует, что содержание понятия определения может служить большей посылкой в силлогизмах, доказывающих наличие у Христа одной природы и опровергающих Его двуприродность. В итоге, первый силлогизм, в пользу одной природы Христа, получает у Филопона следующую форму: всякое определение (ὀρισμός) есть определение существующей вещи (подлежащей вещи или подлежаще-

¹⁹ См.: David *Prol. phil.* 11.16–12.18; более краткий вариант рассуждения: Elias *Prol. phil.* 4.5–12; ed. Busse 1900.

²⁰ См. анализ этой аналогии Иоанна Филопона и понятия о доказательстве по аналогии в школьной неоплатонической философии в статье: Ноговицин 2021а, 794–807.

²¹ См. анализ этой главы в статье: Ноговицин 2020, 172–185.

го²², т.е. первой сущности Аристотеля, или «частной сущности» в терминологии школьной неоплатонической традиции) и в силу того, что это определение одно, выявляет одну природу=сущность, т.е. то, что́ есть вещь; у одного Христа одна природа и одно определение; следовательно, определение Христа выявляет одну и ту же, т.е. одну, природу Христа. Второй силлогизм, отрицающий мнение халкидонитов на том же основании в большей посылке, что и в первом силлогизме, получается таким: всякое определение есть определение существующей вещи и в силу того, что это определение одно, выявляет одну природу=сущность, т.е. то, что́ есть вещь; у одного Христа две природы и, соответственно, два определения; следовательно, у одного Христа есть два определения, которые не выявляют то же самое. Однако, как следует опять же из понятия определения, для всякой вещи, ввиду того что она одна, истинно наличие у нее только одного определения. Соответственно, из положения о двух природах Христа следует омонимия: два определения двух природ одного Христа будут выявлять две разные вещи=две разные природы под одним именем Христа, а значит, Христос не может иметь ни двух определений, ни двух природ. Природа Христа сложная (Филопон использует для Христа формулу *μία φύσις σύνθετος*, и в 5 главе (19 п.) демонстрирует, что сложная природа может быть одной), но данное доказательство применимо как к сложной, так и к простой природам, поскольку исходит из самого понятия определения.

В 7–9 главах (21–33 параграфы) Филопон сначала дает грамматико-логическое истолкование основных христологических понятий, используемых монофизитами и халкидонитами, т.е. обратный перевод богословских понятий в понятия философии (21–26 пп. 7 главы), и далее в серии аргументов демонстрирует логико-философские ошибки, которые сопутствуют диафизитскому решению, уже исходя из собственной позиции халкидонитов (вторая половина 7 и 8–9 главы).

Обширная, заключающая сочинение, 10 глава (34–48 параграфы) построена так же, как и многие важнейшие христологические трактаты первой половины VI в., и состоит из кратко сформулированных возражений оппонен-

²² Иоанн Филопон в «Арбитре» крайне редко и очень аккуратно использует термин «подлежащее», в основном в стандартных для школьного философского дискурса определениях. Дело в том, прямое применение этого термина к божественным ипостасям было бы неверным, поскольку *τὸ ὑποκείμενον* означает материю индивида, но не всякая частная сущность может существовать не только в действительности, но и в возможности: божественные сущности только действительны, и у них не может быть материи и, соответственно, ничего привходящего. Об этом см.: Ammon. *In Cat.* 26.1–3; ed. Busse 1895; Philop. *In Cat.* 29.14–19; ed. Busse 1887b.

тов и обстоятельных ответов на них, в которых почти совершенно не используются экзегетические мотивы и методы. Эта часть «Арбитра» по содержанию отличается от предыдущей, и если 7–9 главы, по существу, служат приложением к теоретическому доказательству одной природы Христа, проведенному в 1–6 главах, то 10 глава посвящена вопросу о способе соединения природ Христа, специально не рассмотренному в предыдущей части сочинения. Филопон делает это посредством ответов на стандартные вопросы халкидонитов, чтобы прояснить смысл понятия об одной, но теперь непосредственно взятой как сложная природе Христа.

Не трудно заметить, что аргумент Севира Иоанн Филопон помещает в ту часть сочинения, которая проясняет понятия богословия посредством перевода или истолкования их в понятиях философии, т.е. в соответствии с определениями тех общих вещей, при помощи которых выявляется смысл любой сущей вещи. Это ничто иное, как *ερμηνεία* (перевод, истолкование) важнейших понятий богословия — триадологии и христологии, соответствующих тем, что изучались в философских неоплатонических школах в ходе толкования «Исагоги» Порфирия и «Категорий» Аристотеля, которую Филопон осуществляет посредством философских определений богословских понятий на основе эквивалентов последних, имеющих в философском инструментарии. Как таковой этот перевод отчасти относится также к области тех задач, что решались в философских школах в ходе изучения трактата «Об истолковании» (*Περὶ Ἑρμηνείας*), поскольку, чтобы проиллюстрировать богословский смысл этих понятий, необходимо было также приложить их к конкретным вещам, каковыми выступают Троица и Ее лица (триадология), а также Христос и его состав (христология), т.е. приложить общие понятия к их частным импликациям, следуя правилам такого перевода (конструкции суждений по модальности, или способам высказывания, их количеству и качеству в современной формально-логической терминологии)²³. Здесь же в ходе такой герменевтической работы Филопон вводит и

²³ Отметим на полях, что вопрос о специфике метода, используемого Филопоном в 21–26 параграфах 7 главы, оказался вне поля внимания исследователей, обсуждавших это место трактата. Как следствие, соответствующие интерпретации дают существенно искаженный образ также и собственного содержания этого фрагмента. Как пример можно взять подробное изложение У. Ланга, которое представляет собой простой пересказ, снабженный в духе историко-филологической учености параллелями у христианских авторов и в неоплатонических комментариях: Lang 2001, 60–67. Ланг полагает, что 7–9 главы — это несомненно центральная и важнейшая часть «Арбитра», о чем и свидетельствует то, что она была сохранена в халкидонитских компендиях (*ibid.*, 60). Однако, как мы уже указали, таково

понятие частной природы, отличая ее от общей, причем так, что аргумент Севира выступает своеобразной иллюстрацией смысла этого различия.

Указанными процедурами Филопон занимается в 21–26 параграфах «Арбитра», и начинает с прояснения значений понятий сущности и природы, ипостаси и лица, которое подводит читателя к герменевтической задаче их применения и таким образом непосредственно предваряет концептуальное герменевтическое прояснение севирианского учения о Троице и воплощении Христа, которое начинается с 23 параграфа в уже, как явно предполагает Филопон, достигнутом общем и для монофизитов, и для халкидонитов понятийном контексте.

4. Толкование Иоанном Филопоном понятий сущность / природа, лицо / ипостась в *Arb.* 7.21: проблема универсалий

Иоанн Филопон сразу же экспонирует свою задачу: он собирает на основе собственных положений и высказываний тех, кто полагает в одной ипостаси Христа две природы, показав их несостоятельность, по противоположности подтвердить учение севириан о Его одной природе²⁴. Однако, чтобы ре-

их значение только в контексте богословско-политической задачи трактата, собственное решение которой тем не менее представлено в основной философской части (1–6 главы), без понимания которой это приложение с разъяснением терминов получало только лишь смысл начала полемической части. В итоге исключительно в этом качестве демонстрации инструментов последующей полемики оно и было в основном воспринято халкидонитскими авторами. Заметим также, что отчасти определенная неуравновешенность аналитической и полемической частей трактата с точки зрения полноты его содержания была связана опять же с политическими мотивами: вероятнее всего, Филопон отказался от последовательного обсуждения проблемы способа соединения природ Христа в аналитической части и включил его элементы в полемическую потому, что не хотел дать однозначную демонстрацию невозможности такого соединения по принципу отношения части и целого, ведь именно на основе такой терминологии было построено личное исповедание веры Юстиниана I в «Эдикте о правой вере» 551 г. (Schwartz 1939, 74.20–21). Об этом см.: Ноговицин 2021а, 804–807. См. также общий анализ христологии и триадологии Филопона: Grillmeier, Hainthaler 1996, 112–135.

²⁴ «Это седьмое слово, которое на основании того, что предлагают защищающие противоположное мнение, подтверждает собственную истину. Они, принимая, что в Христе две природы, утверждают, что в Нем одна только ипостась, или же лицо; они равным образом отвергают тех, кто полагает, что во Христе одна природа после соединения (μετὰ τὴν ἔνωσιν) [т.е. севириан] или что у него две ипостаси [т.е. несториан]» (Philop. *Arb.* 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.23–27; Kotter 1981, 51). Здесь

шить эту задачу и «перейти к опровержению этого предположения (τῆς ὑποθέσεως)», Филопон полагает, что будет разумно, прежде дать правильные определения понятий, которыми пользуются богословы обеих партий, т.е. «вначале определить (ἀφορίσασθαι), что подразумевает учение Церкви под словом “природа” (φύσις), что под словом “лицо” (πρόσωπον) и “ипостась” (ὑπόστασις)» (Philop. Arb. 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.28–30; Kotter 1981; 51). Он дает им следующее истолкование:

21. ...Итак, полагают, что природа есть общее [или: совокупное] определение [или: логос] бытия вещей, участвующих в одной и той же сущности (τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον²⁵ τῶν τῆς αὐτῆς μετεχόντων οὐσίας), как у всякого человека (ὡς ἀνθρώπου παντός), что он есть разумное смертное животное, восприимчивое к уму и знанию, ибо ни один человек (οὐδεὶς ἀνθρώπων) в этом отношении не отличается [от другого]. Сущность и природу считают за одно и то же; ипостасью же, то есть лицом, называют самостоятельное существование каждой природы (τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἐκάστου φύσεως ὑπαρξίν) или, так сказать, описание, составленное из таких-то [или: этих вот, определенных] свойств (περιγραφὴν ἐξ ἰδιοτήτων τινῶν συγκεϊμένην), которыми различаются между собою предметы одной и той же природы, или, короче, то, что перипатетики привыкли называть индивидами (ἄτομα), которыми заканчивается разделение общих [или: совокупных] родов и видов (τῶν κοινῶν γενῶν τε καὶ εἰδῶν). Это учителя Церкви называли ипостасями, а иногда лицами. Когда живое существо разделяется на разумное и неразумное, а разумное, в свою очередь, на человека, ангела и демона, то индивидом называют то, на что разделяется каждый из этих последних видов: человек, например, на Петра и Павла; ангел, скажем, на Гавриила и Михаила и каждого из остальных ангелов, потому что каждому из этих существ невозможно уже разделяться на другие, сохраняя при разделении свою природу. Ведь разделение человека на душу и тело приводит к разрушению всего животного. Поэтому перипатетики обычно называют такие существа индивидами. Церковное же учение назвало (ὁ ἐκκλησιαστικὸς ὠνόμασε λόγος) их ипостасями потому, что в них род и вид получают существование (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπαρξίν), ибо, хотя животное, например хотя бы человек, из которых первое есть род, а второй — вид, имеют собственное определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), однако они получают существование только в индивидах (ἐν τοῖς ἀτόμοις τὴν ὑπαρξίν ἔχουσι), то

и далее рус. пер. греческих фрагментов 4 и 7 глав «Арбитра» в «О ересях» Иоанна Дамаскина дается с изм. по изданию: Иоанн Дамаскин 2002.

²⁵ В разных местах текста «Арбитра» Филопон для определения использует как ὀρισμός, так и λόγος, и более редкое сочетание λόγος τῆς φύσεως, т.е. стандартное для школьной философии словоупотребление во всех имевшихся вариантах. Подробнее см.: Ноговицин 2020.

есть в Петре и Павле: вне их они не существуют [сами по себе] (*χωρίς τούτων οὐχ ὑφιστάμενα*) (Philop. *Arb.* 7. 21 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.31–50; Kotter 1981, 51–52).

Приведенный текст отчетливо свидетельствует о том, что Филопон в своем истолковании непосредственно ориентируется в первую очередь на богословское словоупотребление членов халкидонитской партии. Он полностью отказывается от проекта Севира о перемене имен при переходе от триадологии к христологии и в целом (хотя и не всегда) в этом фрагменте следует халкидонитской тенденции определять природу и сущность как понятия об общем, а ипостась и лицо как понятия об индивидуальном. Халкидонитские авторы этого времени прекрасно знали, что первые два понятия имели также вариант значения индивидуальности, но в теоретическом дискурсе предпочитали придерживаться данного более строго деления²⁶, соответствующего исходному для триадологии толкованию Василия Великого и Григория Нисского, согласно которому различие ипостасей, т.е. индивидуальных Лиц, Троицы проявляет общность их сущности²⁷. Впрочем, и Севир в триадологии следовал такому же порядку значений этого ряда понятий и в целом вне контекста христологии это употребление терминов было для него вполне допустимо. Однако Филопон берет эти значения как общие для всего поля богословия.

Он ссылается на общее мнение и, указав, что «природа» есть «общее [или: совокупное] определение бытия (*τὸν κοινὸν τοῦ εἶναι λόγον*) вещей, участвующих в одной и той же сущности», говорит о равнозначности понятий природы и сущности, примером чему служит стандартное определение человека как животного разумного, смертного, восприимчивого к уму и знанию. Отметим, что здесь, как и в большинстве соответствующих сохранившихся в оригинале мест трактата, Филопон указывает на общее (*κοινόν*) определение бытия, не используя стандартный и более употребимый для указания на общие сущности как минимум в логических сочинениях его учителя Аммония Александрийского и его самого эпитет *καθόλου*. Для классической неоплатонической доктрины по меньшей мере начиная с V в. бы-

²⁶ См. наиболее подробный и последовательный текст на эту тему — отклик Леонтия Византийского на проект реформы богословского языка Севира в 3 главе трактата «Силлогизмы против Севира»: Daley 2017, 276.22–282.15.

²⁷ См. ключевые для традиции истолкования этого различия как Севиром, так и авторами халкидонитами тексты: письмо к брату Григорию, т.е. Григорию Нисскому, Василия Великого, теперь приписываемое самому Григорию Нисскому (Bas. Caes. *Ep.* 38: Courtonne 1957a, 81–92), и письмо к комиту Терентию Василия Великого (Bas. Caes. *Ep.* 214: Courtonne 1957b, 202–206).

ло характерно строгое трехчастное деление бытия общего или «родов и видов» (применительно как к сущностям, так и к привходящему) на 1) порядок бытия чистых только умопостигаемых общих, существующих *до многих* (предмет богословия), 2) порядок бытия общих в индивидуальных вещах этого космоса, существующих, таким образом, *во многих* (предмет физики), и 3) порядок общих в логическом определении *после многих*, представляющих собой абстракции от совокупностей наличных в виде этих «многих» вещей (предмет логики). В сохранившихся сочинениях неоплатоников мы впервые встречаемся с этим членением у Прокла в комментарии к первой книге «Начал» Евклида, в этом месте Прокл использует обозначение общего как *τὸ καθόλου* (Procl. *In Eucl. I* 50.16–51.9; ed. Friedlein 1873). Применительно к родам и видам подробные разъяснения этого разделения обнаруживаются у Аммония в комментарии на «Исагогу» (Ammon. *In Isag.* 41.10–42.22), а с обозначением общего как *τὸ κοινόν* в комментарии на «Категории» Симпликия (Simpl. *In Cat.* 82.35–83.20; ed. Kalbfleisch 1907)²⁸. Ничто общее «до многих», поскольку оно само по себе не участвует во многих и как таковое не схвачено в чувстве, воображении, мнении или размышлении²⁹, общим в собственном смысле не является. Это хорошо формулирует Симпликий, указывая на это общее как на удаленное от каждого по отдельности (или от единичных) и являющееся причиной общности в них по своей одинарной природе (*ἐξηρημένον τῶν καθ' ἑκάστα καὶ αἴτιον τῆς ἐν αὐτοῖς κοινότητος κατὰ τὴν μίαν ἑαυτοῦ φύσιν*) (Simpl. *In Cat.* 83.1–2); общая причина превосходит свои следствия и во

²⁸ См. исследование истории этого тройного различия общего в связи с проблемой о статусе универсалий у основных представителей школьного неоплатонизма в предисловии Р. Сорабджи к английскому переводу первой части комментария на «Категории» Филопона: Sorabji 2015, 8–27. В этой же статье см. размышления по поводу соотношения исходного материала лекций Аммония и редакторских дополнений Филопона в его комментариях на Аристотеля, подготовленных на основе записей с голоса Аммония.

²⁹ Согласно стандартной неоплатонической схеме участия способностей души в познании, в варианте александрийской школы в концентрированном виде представленной в проэмии основанного на лекциях Аммония комментария к «О душе» Иоанна Филопона (Philop. *In De. An.* 1.9–5.24; ed. Hayduck 1897), с общим во многих и после многих имеют дело как неразумные способности (*αἱ ἄλογοι*) души — чувство (*ἡ αἴσθησις*) и воображение (*ἡ φαντασία*), так и такие разумные (*αἱ λογικαί*), как мнение (*ἡ δόξα*) и размышление (*ἡ διάνοια*), однако общего до многих непосредственно касается только ум (*ἡ νοῦς*), а размышление — опосредованно, когда оно, делая выводы (или строя доказательные силлогизмы) об умных вещах, действует в сплетении с умом, точно так же, как, делая выводы относительно чувствуемого, оно сплетается с воображением (Philop. *In De. An.* 3.13–15).

всем отлична от них, она общая как причина, но не как общая природа (ὡς αἴτιον κοινόν, ἀλλ' οὐχ ὡς κοινή φύσις) (Simpl. *In Cat.* 83.10–11). Напротив, общее в собственном смысле — это общее *после многих* в его сложной эпистемологической взаимосвязи с этими многими и общим *в них*, т.е. с вещами, усматриваемыми всегда по отдельности и принадлежащими совокупности таких же, как каждое из них. Соответственно, приведя определение человека как пример такого общего определения бытия вещей, обладающих одной и той же сущностью, Филопон подчеркивает формальный момент определяющего вещь суждения не только в модусе необходимости, но и его количественной всеобщности: по отношению к своему определению ни один (квантор: ὁ οὐδεὶς) человек не отличается от другого, т.е. имеется в виду, что всякий (или каждый) (квантор: ὁ πᾶς³⁰) есть животное разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию. На протяжении всего параграфа Филопон пользуется школьной логической терминологией. Мы, в свою очередь, предварительно исключительно грамматически различим τὸ καθόλου и τὸ κοινόν как «общее» и «общее-совокупное» с тем, чтобы сохранить насколько возможно соответствие тексту Филопона в переводе последующих мест, а также в виду проблемы не полной синонимии их значений, предполагаемой некоторыми исследователями.

Богословское определение ипостаси и лица как севириан, так и халкидонитов включало два значения. В первом значении, ипостась=лицо Филопон определяет как самостоятельное существование каждой из природ (τὴν ἰδιοσύστατον τῆς ἐκάστου φύσεως ὑπαρξίν) (здесь Филопон берет природу в значении индивидуальной вещи). Этому значению в философском словаре соответствует τὸ ὑποκείμενον, т.е. понятие подлежащего, которое Филопон, как мы уже отмечали (прим. 22), старается без надобности не употреблять, поскольку оно не применимо к нематериальным сущим. Однако понятие подлежащего в школьном понятии не сводилось к простой констатации указания на самостоятельное существование вещи: посредством него

³⁰ См. порядок обозначения кванторов, или определителей (τὰ προσδιορισμοί) на школьном философском языке VI в., количества суждения: Ammon. *In De int.* 88.29–89.35; ed. Busse 1897. В формулировке Аммония, определители — это то, что называется определенными обозначениями, которые сочетаются с подлежащими и выявляют, как сказуемое (т.е. предикаты) относится к множеству индивидов под подлежащим, берется ли оно (т.е. подлежащее) как обладающее или как не обладающее (προσδιορισμοὶ δὲ λέγονται προσήματα τινα τὰ συνταττόμενα τοῖς ὑποκειμένοις καὶ δηλοῦντα ὅπως ἔχει τὸ κατηγορούμενον πρὸς τὸ πλῆθος τῶν ἀτόμων τῶν ὑπὸ τὸ ὑποκείμενον, εἴτε ὡς ὑπάρχον εἴτε ὡς μὴ ὑπάρχον λαμβάνοιτο), т.е. в утвердительном или отрицательном суждении (Ammon. *In De int.* 89.3–6).

терминологически выявлялось различие элементов в структуре знания о каждом отдельном сущем или различие терминов им соответствующих в дискурсивном выражении этого знания. Это различие между тем, что сказывается о подлежащем (общая сущность — первая категория, т.е. собственно определение вещи), и тем, что в нем существует (привходящие под девятью остальными категориями)³¹. Сохраняя значение самостоятельного существования, ипостась (и лицо) тем не менее в христианском богословии того времени не были с ясностью эксплицированы посредством смысла подлежащего.

Согласно второму значению, выделенному Филопоном, ипостась=лицо есть «описание, составленное из таких-то свойств» (περιγραφὴν ἐξ ἰδιότητων τινῶν συγκεκμημένην), которыми различаются вещи одной природы. Филопон отсылает здесь читателя к философскому различию определения и описания, согласно которому определение, полностью обратимое с природой=сущностью вещи и ее именем, т.е. полностью их выражающее, так что одно можно поставить на место другого, не совпадает с описанием вещи, которое необратимо в отношении природы=сущности этой же вещи, поскольку включает индивидуальные предикаты, совокупность которых принадлежит только одной вещи такого-то рода и вида³². Таким образом при помощи понятия описания он воспроизводит стандартное для комментаторской традиции, начиная с «Исагоги» Порфирия, определение индивида, согласно которому он составляется из собрания особенных свойств, которое не может быть тем же самым у других индивидов (Porph. *Isag.* 7.21–23).

³¹ Посредством данной пары формул, Аристотель квалифицировал различие между определением первой сущности (по роду, виду и видовому различию) и предикацией ей привходящего: τῶν ὄντων τὰ μὲν καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται, ἐν ὑποκειμένῳ δὲ οὐδενὶ ἐστίν... τὰ δὲ ἐν ὑποκειμένῳ μὲν ἐστὶ, καθ' ὑποκειμένου δὲ οὐδενὸς λέγεται («Из существующего одно сказывается о каком-либо подлежащем, но не существует ни в каком подлежащем... другое существует в подлежащем, но не сказывается ни о каком подлежащем») (*Cat.* 2, 1a20–21, 23–24). В терминологически очищенном языке комментаторов формулы καθ' ὑποκειμένου (с κατηγορεῖται, предикцируется, или сказывается, в узком значении определения, или предикации определения, вместо λέγεται) и ἐν ὑποκειμένῳ (отсюда различие подлежащего «для определения» (πρὸς κατηγορίαν) и подлежащего «для существования» (πρὸς ὑπαρξίν)) (см.: Philop. *In Cat.* 28.1–31.26; Ammon. *In Cat.* 24.21–26.24) воспроизводятся как основные для демонстрации различия между предикацией сущности ее определения и предикацией ей привходящего.

³² Наиболее подробное определение описания в комментаторской традиции до конца VI в. см. у Давида: David *Prol. phil.* 12.19–13.6.

Это понятие об ипостаси как о чем-то самостоятельном и как о том, что есть совокупность отличительных особенностей вещи, в отличие от сущностных особенностей, общих всем вещам одной природы=сущности, утвердилось в богословии, начиная с Василия Великого и Григория Нисского, первоначально применивших его к пояснению отношений лиц в Троице³³. Данному значению ипостаси=лица в логической части школьной философии соответствовало понятие индивида, на что Филопон прямо и указал далее: ипостась — это индивид (ἄτομος), нечто неделимое, согласно языку философствования перипатетиков, то, на чем останавливается деление родов и видов.

В порядке определения сущего по родам, видам и индивидам под категорией сущности в школьном философском понятии значения подлежащего и индивида сходятся вместе, что позволяет Филопону на данном этапе истолкования оставить различие двух значений ипостаси=лица недоопределенным и подчеркнуть близость богословского и философского языков³⁴. Он прибегает к делению родов и видов под категорией сущности как к стандартной и легко доступной пониманию иллюстрации: так, животное делится на разумное и неразумное, а разумное — на человека, ангела и демона, индивиды, в свою очередь, разделяются под этими последними видами и не делятся дальше, иначе не смогут сохранить собственную природу, общую для каждого из последних видов. Подлежащее и индивид, как и значения ипостаси=лица в качестве самостоятельного существования и совокупности отличительных свойств, в этой конечной точке родо-видового деления совпадают, примером чему служит индивидуальное единство души и тела в человеке, разделение которых ведет к уничтожению всего животного, т.е. человека как целостности души и тела (этот момент конечности человека как животного Филопон-христианин не мог не подчеркнуть).

А далее Филопон делает сложный ход, указывая на генезис философского (перипатетического) и богословского понятий о самостоятельном сущем.

³³ Для понятия ипостаси-лица как совокупности отличительных особенностей (τῶν ... ἰδιωμάτων) ключевое для традиции место в 38 письме Василия Великого: *Bas. Caes. Ep.* 38.6.4–6; Courtonne 1957a, 89.

³⁴ Именно эта недоопределенность, как и в случае аргумента Севира, являлась основой большинства полемических аргументов в христологических, а до этого в триадологических, спорах, и имплицитруемых из их выводов взаимных обвинений в ересь. Подробнее см.: Ноговицин 2021b; Ноговицин 2022a. Проблема формирования терминологии определения индивида в богословии VI в. постепенно начинает привлекать внимание отдельных исследователей, см., например: Krausmüller 2011.

Философы пришли к этому понятию, двигаясь по родам и видам сущности к неделимому индивиду, т.е. к сущему как числовой и одновременно определенной единице, и отсюда их словоупотребление (горизонтом и подтекстом такого указания служит также предпочтительное для севириан понимание природы как индивида в смысле «одной природы», единственной по числу). Церковное учение, в свою очередь, называет индивидов ипостасями именно потому, что «в них рода и виды получают существование» (ἐν τοῦτοις τὰ γένη καὶ εἶδη λαμβάνει τὴν ὑπαρξίν)», ибо хотя последние — и животное (род), и человек (вид) «имеют собственное определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), однако они получают существование только в индивидах (ἐν τοῖς ἀτόμοις τὴν ὑπαρξίν ἔχουσιν), то есть в Петре и Павле: вне их они не существуют [сами по себе] (χωρὶς τούτων οὐχ ὑφίστάμενα)». Филопон указывает на этимологию: τὰ ὑφίστάμενα (существующие), производное от глагола ὑφίσταμαι, указывает именно на самостоятельное существование, ровно так же как и ἡ ὑπόστασις, опять же производное от него³⁵, в отличие от более широких по значению производных глагола ὑπάρχω.

Однако дело здесь не сводится к этимологии: Филопон прямо переходит на язык современных ему и Севиру халкидонитских авторов. Для Севира было совершенно не характерно описание родов и видов как существующих в ипостаси и имеющих собственное определение бытия. Он и вовсе использует имя «род» в значении «вида» в философском словоупотреблении, а «вид» как совокупность отличительных свойств (внешний облик в обыденном значении) индивида³⁶. Напротив, авторы халкидониты прибегали к формулам, которые употребил здесь Филопон. Особенно показательный пример представляет известный, подвергшийся множеству толкований фрагмент из 1 главы «Против несториан и евтихиан» Леонтия Византийского, который мы выборочно приведем с целью не столько тщательного толкования, сколько для демонстрации данного факта:

Не одно и то же ... ипостась и существующее в ипостаси (ἐνυπόστατον), точно так же как различны сущность и существующее в сущности (ἐνούσιον), поскольку ипостась выявляет нечто [индивидуальное] (τὸν τινὰ), а существующее в ипостаси — сущность. Ипостась определяет лицо с помощью характеризующих особенностей (ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ιδιώμασι), а существующее в ипостаси выявляет, что

³⁵ Производные исходного глагола ὑφίσταμαι, в том числе и ἡ ὑπόστασις, еще со стоиков приобретают значение подлежащего и индивидуального сущего в философском словаре.

³⁶ См. исследование значений логико-онтологических понятий в учении Севира: Ноговицин 2022b, 73–87.

оно не является привходящим (συμβεβηκός), которое в ином имеет бытие, и не в самом себе созерцается (ὁ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται). Но таковы все качества (ποιότητες), которые называются сущностными и надсущностными (οὐσιώδεις καὶ ἐπουσιώδεις), из которых никакое не есть сущность, то есть вещь, существующая [сама по себе] (πράγμα ὑφ'εστώς), но созерцается всегда вместе с сущностью, как цвет в теле, или знание в душе. ... природа — это не ипостась, потому что нет обратимости (ὅτι μὴδὲ ἀντιστρέφει): ведь ипостась — это еще и природа, но природа — не есть еще и ипостась. Природа принимает определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а ипостась — кроме того, определение бытия самим по себе (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι). Природа обладает определением вида, а ипостась выявляет определение единичности (καὶ ἡ μὲν εἶδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστι δηλωτική). (CNE 1; Daley 2017, 132.19–26, 134.3–8)³⁷.

Для Леонтия все свойства, и те, что относятся к родам и видам, и представляющие собой привходящее, существуют в ипостаси, как и сама сущность. Дальнейшее исследование Леонтия целиком посвящено демонстрации того, что есть целый класс вещей, в одной ипостаси которых имеются две сущности, ради того чтобы показать, что во Христе мы имеем дело с двумя существующими в Нем природами. Эта модель словоупотребления ἐνυπόστατον, как и другие формы описания существования общего в ипостаси была характерна и ранее, например, для оппонента Севира Иоанна Кесарийского, или Грамматика, который, вполне вероятно, был первым халкидонитским автором, активно использовавшим данный дискурс. Особенно показателен в этой связи весь большой 4 сохранившийся в греческом оригинале фрагмент «Апологии Халкидонского Собора» Иоанна Кесарийского (Io. Caes. *Apol.* IV.1–6.80–21; Richard, Aubineau 1977, 51–56). Приведем два особенно показательных примера:

Ведь кто не ведает, что общее созерцается в частных лицах (ὅτι καθόλου ἐν τοῖς κατὰ μέρος προσώποις), то есть в характеризующих ипостасях (ταῖς χαρακτηριστικαῖς ὑποστάσεσι), как природа Божества познается в Отце, в Сыне и в Святом Духе, подобным образом ангельская природа — в Михаиле, в Гаврииле и в остальных, и природа человечества тоже в каждом отдельном лице? (Io. Caes. *Apol.* IV.2.125–130; Richard, Aubineau 1977, 53).

Мы говорим, что наша сущность во Христе имеет бытие в ипостаси [или: воипостасна] (τὴν ἡμετέραν ἐν Χριστῷ οὐσίαν ἐνυπόστατον εἶναι ἐνυπόστατον εἶναι), не в силу того, что ипостась сама по себе [является] характеризующей и есть лицо, а в силу того, что [эта сущность] существует [сама по себе] (ὑφέστηκε) и есть. Ведь

³⁷ Перевод с изм. Т.А. Шукина.

иногда ипостась означает то, что [что-то] существует [само по себе] (ὑφεστηγέναι); что и есть сущность — как было показано — когда она лишена характеризующих особенностей (χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων), созерцаемых окрест лица (Io. Caes. *Apol.* IV.6.205–211; Richard, Aubineau 1977, 55–56)³⁸.

Примечательно, что, как и Леонтий Византийский в приведенном фрагменте, Иоанн Кесарийский указывает на самостоятельное существование сущности в ипостаси, и более того, в последнем приведенном отрывке Иоанн четко указывает на значение сущности как подлежащего (в смысле самостоятельного существования), которое показывает себя как тождество сущности и ипостаси, когда последняя рассматривается отдельно от индивидуальных свойств. Однако, как хорошо видно из этого отрывка, принципиальное ограничение такой терминологической схемы понимания структуры индивида состоит в том, что она предполагает два уровня самостоятельного бытия: с одной стороны, самостоятельно существующей сущности, и с другой — тождественной ей самостоятельно существующей ипостаси, только наделенной совокупностью индивидуальных свойств. Эта двусмысленность (которая остается непонятной при подобном же толковании современными интерпретаторами курьезного случая почти совпадения «частной природы» и «ипостаси» у Филопона) особенно хорошо видна в случае двуприродных ипостасей: получается, что две самостоятельно существующие сущности=природы существуют в самостоятельно существующей ипостаси, которой должны быть тождественны как подлежащие. При этом самостоятельное существование ипостаси должно явно превалировать над самостоятельным существованием сущностей в ней, особенно в случае нераздельного и неслитного существования природ во Христе. Леонтий, вероятно сознательно, даже находит отдельное выражение для такого бытия ипостаси: ипостась у него принимает определение «бытия самим по себе» (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι [λόγον]), т.е. индивидуального бытия (выражение также стандартное для указания на самостоятельное бытие чего-либо в школьной философской традиции). Собственно эту точку зрения, как выражающую наличие у Христа двух определений, сославшись на омонимию в таком понятии об индивиде, и отвергает Иоанн Филопон в истолкованной нами выше 6 главе (20 п.) своего трактата.

В итоге, Филопон, указав на самостоятельное бытие ипостаси по этимологии и включив в свое рассуждение модель словоупотребления халкидонитов по отношению к родам и видам, как существующим в ипостаси и

³⁸ Перевод Д.А. Черноглазова.

имеющим собственное определение бытия в качестве ее сущности (человек как животное разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию), при этом, кажется, поступился отчасти стандартным для логической части школьной философской терминологии словоупотреблением, поскольку употребил техническое выражение, в словаре школьной философии относящееся к привходящему, которое существует (ὑπάρχω) в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ) (в логическом определении рода и виды могут только сказываться (или предикцироваться) (κατηγορεῖται) о подлежащем, но не существовать в нем). Однако в действительности Филопон вписал такое богословское словоупотребление в порядок школьного философского обозначения бытия общего в индивидуальном как бытия «во многих» (ἐν τοῖς πολλοῖς) и дал ему следующее определение: рода и виды «получают существование только в индивидах (ἐν τοῖς ἀτομοῖς τὴν ὑπαρξίν ἔχουσιν), то есть в Петре и Павле: вне их они не существуют [сами по себе] (χωρὶς τούτων οὐκ ὑφίστάμενα)». Таким образом, он вместе с тем провел различие между физическим порядком бытия родов и видов во многих и логическим порядком их бытия в мысли, в абстракции от многих, которое здесь подразумевается, поскольку речь идет о философском разъяснении собственных значений терминов богословия, указывающих на общее и индивидуальное. Как мы видели, согласно неоплатонической онтологической схеме это возможно, если включить в нее третий элемент: общее, существующее само по себе до многих, т.е. представляющее родам и видам то самое «собственное определение бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον)», которым они обладают. Данное решение удобно, но сама формулировка понятия родов и видов в их отношении к индивидам у Филопона оставляет вопрос: следовал ли он школьному пониманию общего, которое получил от Аммония, коль скоро Филопон также утверждает, что только в индивидах рода и виды получают существование и вне их сами по себе не существуют? Именно это утверждение Филопона, наряду с другими местами, ему подобными в других, в основном богословских сочинениях, — ключевое для обоснования номиналистических или концептуалистских тенденций в его мысли.

Понятно данное утверждение является первой из трех концептуально связанных между собой формулировок отношения общего и индивидуального, которые имеются в разных сочинениях Филопона и принимаются исследователями в качестве свидетельств его отказа не только от платонического реализма, характерного также и для классического неоплатонизма от Плотина до Прокла и Дамаския, но во многом и от его умеренного варианта, характерного для александрийской школы Аммония, который Л. Бенакис назвал «концептуальным реализмом» и отождествил с «умеренным реа-

лизмом» византийских философов и богословов более позднего времени (Μπενάκης 1978–1979, 312)³⁹.

Вторая формулировка открывает следующий, 22 параграф «Арбитра». В самом его начале, подчеркнув, что именно таково учение церкви о природе и ипостаси⁴⁰, Филопон еще раз, но в более сложной форме, повторяет свой итоговый для предыдущего параграфа вердикт:

Вот эта общая [или: совокупная] природа (ἡ κοινὴ φύσις), например, природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, в каждом из индивидов становится уже его собственной [природой] и не является у него общей [или: совокупной] (κοινὴ) с кем-либо другим (οὐδενὸς ἑτέρου κοινὴ γίνεται), как мы определили в четвертой главе (καθὼς ἐν τῷ τετάρτῳ κεφαλαίῳ ὠρισάμεθα) (Philop. Arb. 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83,52–54; Kotter 1981, 52).

Филопон здесь использует понятие ἡ κοινὴ φύσις, достаточно широко применявшееся в текстах неоплатонической школьной традиции, но также являющееся стандартным и в перипатетической традиции как минимум с Александра Афродисийского. Однако сама эта формулировка отношения общей природы к индивидам парадоксальна: общая для каждого индивида из совокупности вида природа в любом из них становится его собственной и не является у него общей с кем-либо другим (οὐδενὸς ἑτέρου κοινὴ γίνεται). Филопон, кажется, противоречит себе, но, как мы покажем далее, здесь он намеренно сводит два внешне несогласующиеся употребления κοινός. Эта формулировка разъясняет формулировку понятия общей природы=сущности в отношении понятия ипостаси (или родов и видов в отношении индивидов) из предыдущего параграфа, но обе они, как мы видим, непрозрачны: первая заставляет думать по меньшей мере о концептуализме и даже номинализме онтологии Филопона, а вторая — и вовсе выражает классический, известный еще из «Парменида» Платона и центральный для классической философской традиции парадокс.

Направление решения этих проблем, кажется, дает сам Филопон: он ссылается на 4 главу «Арбитра», в которой положение, выраженное во второй

³⁹ См. также сокращенный английский перевод этой статьи: Venakis 1982. См. также: Kremer 1961–1962. Ср. критику характерного для середины прошлого века представления о неоплатоническом номинализме и трактовку общего во многом и после многого у неоплатоников и в последующей византийской традиции в качестве специфической формы концептуализма у А.К. Ллойда: Lloyd 1990, 68–75.

⁴⁰ «Итак, что такое ипостась и что такое природа по церковному учению — мы сказали» (Philop. Arb. 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83,50–51; Kotter 1981, 52).

формулировке, по его словам, уже было определено. К анализу этой главе мы далее и перейдем, но прежде отметим, что в 22 параграфе Филопон также дает вариант третьей из упомянутых формулировок. Поясняя свою вторую формулировку отношения общего и индивидуального и связывая ее с первой, он уже прямо указывает, что

каждая природа не одинаково сказывается как то, что она есть, но двояко (ἐκάστη φύσις οὐ μοναχῶς λέγεται τοῦθ' ὅπερ ἐστίν, ἀλλὰ διχῶς): одним способом (τρόπον) — когда мы рассматриваем общее определение каждой природы само по себе (ὅταν τὸν κοινὸν ἐκάστης φύσεως λόγον αὐτὸν ἐφ' ἑαυτοῦ θεωρῶμεν), например, природу человека или лошади, не пребывающую [или: не появляющуюся] ни в каком индивиде (ἐν οὐδενὶ τῶν ἀτόμων γινομένην); другим — когда мы видим эту самую общую природу пребывающей [или: появляющейся] в индивидах и получающей в каждом из них самое частное существование (μερικωτάτην ἐν ἐκάστῳ αὐτῶν λαμβάνουσαν ὑπαρξίν), не соответствующее никакому другому [индивиду], за исключением этого и кроме него одного (Philop. *Arb.* 7.22 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.59–65; Kotter 1981, 52).

Никто из исследователей специально не обратил внимание на то, что в этой формулировке Филопон указывает на два способа предикации каждой из природ, как природы общей и как самой частной из возможного для общей природы уменьшения общности (далее он время от времени употребляет и получивший впоследствии столь широкую известность термин «частная природа» (μερικὴ φύσις)⁴¹), т.е. речь у него идет о способах суждения, выражающих два разных типа бытия общей природы. К этому вопросу мы еще вернемся. Однако сами по себе три приведенные формулировки отношения общего и индивидуального у Филопона вместе дают достаточно стройную картину: (1) общие природы (рода и виды), или универсалии, имеют собственное определение бытия, но вне индивидов сами по себе не существуют; (2) в каждом из индивидов какой-либо природы общая природа пребывает целиком как его собственная, а именно как такая, которая не является у него общей с каким-либо другим индивидом, т.е. как частная природа; (3) общая природа, таким способом пребывающая в индивидах этой природы, может тем не менее рассматриваться нами как общая для них природа. Третья формулировка в «Арbitре» неоднозначна, но, поскольку в первой речь идет о том, что общая природа вне индивидов не существует, то

⁴¹ Во фрагментах греческого оригинала он дважды обнаруживается в тексте сохранившегося 29 параграфа: Philop. *Arb.* 7.29 = Jo. Dam. *De haeresibus* 83.187–188; Kotter 1981, 55.

ее можно читать как указание на то, что общая природа Филопона существует только в нашем уме. Чтобы подтвердить эту трактовку обычно прибегают к собственным свидетельствам Филопона, сохранившимся во фрагментах его поздних тритеитских сочинений (написанных не ранее 667 г.), где он прямо говорит как относительно всех вещей, так и по отношению к Божественной Троице о том, что их общие сущности, или природы, как общие существуют только в нашем уме (или душе), выводятся нами из частных сущностей и создаются таким образом нашим умом; только индивиды являются сущностями в собственном смысле, и, соответственно, в действительности в качестве сущностей самих по себе существуют только частные вещи, и ровно так же сами по себе существуют только три ипостаси=сущности=природы=лица Троицы, но не их общая сущность⁴².

Конечно, квалификация этих ключевых для онтологии и эпистемологии Иоанна Филопона положений в качестве номинализма, характерная в основном для историков богословия⁴³, не вполне соответствует представленным концептам: Филопон нигде не говорит, что универсалии — это только нами данные общие имена вещей. Скорее данное интеллектуальное построение следует обозначить как концептуализм. Эту точку зрения недавно высказал историк философии К. Эрисманн, постаравшись показать, что такая трактовка универсалий уже в полной мере присутствует в философских комментариях Филопона и, вероятно, отражает его перипатетические пристрастия, обнаруживая близость к концепции Александра Афродисийского (Erismann 2014). В этом начинании его поддержал Р. Сорабджи, который, однако, описывает переход от соответствующих данному построению высказываний Филопона в философских сочинениях к тем, что появляются в

⁴² «О Троице»: фрагменты 1, 2, 3; «Против Фемистия»: 18a, 18b, 22; фрагменты неизвестного происхождения: 29, 30 (Van Roey 1980, 148–149, 154, 156, 157–158 (сир. текст), 158, 161, 162, 162–163 (лат. пер.)).

⁴³ См. образцовую трактовку богословия Иоанна Филопона как выражения философского номинализма у Т. Хайнталер: Grillmeier, Hainthaler 1996, 133–135; а также: Лурье 2006, 218–223. В.М. Лурье, однако, склонен дистанцироваться от полного отождествления позиции Филопона с концептуальными схемами классического номинализма схоластов (Ibid., 219). Й. Цаххубер не говорит о номинализме Филопона, но так же, как и все вышеназванные авторы, указывает на перипатетические истоки его очевидного онтологического партикуляризма (Zachhuber 2020, 163–165). Прот. Олег Давыденков, напротив, склонен полагать, что источник партикуляризма Филопона и его учения о «частных природах» находится «в самом севирианском богословии», и также подчеркивает разрыв Филопона с реалистической традицией Александрийской неоплатонической школы (Давыденков 2018, 185–197).

богословских, скорее как постепенную эволюцию, в ходе которой концептуалистская тенденция в его мысли приобретала все большую и большую однозначность (Sorabji 2015, 24–26)⁴⁴. Однако, что именно имеет в виду Филопон, высказывая данные положения именно в этих формулировках, в перспективе классификации его онтологии и эпистемологии в соответствии с позднейшей школьной разметкой типов решения проблемы универсалий в силу ограниченности самой задачи такой классификации, неизбежно, остается не ясным. Далее мы попробуем решить этот содержательный вопрос и последуем указаниям самого Филопона, т.е. обратимся к 4 главе его трактата, коль скоро именно там, по его словам, он уже дал ответ на вопрос об общей природе каждого индивида, которая не является у него общей с кем-либо другим из индивидов той же природы.

БИБЛИОГРАФИЯ / REFERENCES

- Давыденков, О., иерей. (2007) *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М: Изд-во ПСТГУ.
- Давыденков, О.В. (2018) *Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли*. Диссертация. М.: Изд-во ПСТГУ.
- 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, 5).
- Кожухов, С., диак. (2018) «“Неохалкидонизм” Иоанна Кесарийского: термин ἐνυπόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne», *Богословский вестник* 28.1, 72–95.
- Лурье, В.М. (2006) *Византийская философия. Формативный период*. При участии В.А. Баранова. СПб.: Аxiōта.
- Ноговицин, О.Н. (2020) «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 Византий-

⁴⁴ К. Эрисманн исходит из анализа следующих мест в комментариях Филопона: *In Phys.* 14.3–17, 15.20–24; Vitelli 1887; *In De. An.* 307.25–308.2; *In Cat.* 58.13–59.2. В свою очередь, Р. Сорабджи добавляет еще одно: 38.10–17. У. Ланг занимает сдержанную позицию, он также указывает на два из упомянутых мест (*In De. An.* 307.33–308.2; *In Cat.* 58.7–59.2), полагая, что они выражают позицию концептуализма, однако склонен думать, что Филопон в целом следовал неоплатонической схеме трехчастного деления бытия общего в варианте Аммония, который истолковал платонические идеи, созерцая которые демиург творит космос, как имеющие самостоятельное существование в его уме, т.е. в уме бога-творца (Lang 2001, 64, 69–70).

- ского и Иоанна Филопона», *ESSE: Философские и теологические исследования* 5.1/2, 143–191.
- Ноговицин, О.Н. (2021a) «Статус научных теорий в экзегезе кн. Бытия и христологической полемике первой половины VI в.: методы доказательства посредством ἀναλογία и παράδειγμα». *ΣΧΟΛΗ. Философское антиковедение и классическая традиция* 15.2, 789–813.
- Ноговицин, О.Н. (2021b) «Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 1», *Библия и христианская древность* 4 (12), 66–91.
- Ноговицин, О.Н. (2022a) «Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 2», *Библия и христианская древность* 2 (14), 128–146.
- Ноговицин, О.Н. (2022b) «Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух общих природ во Христе, ответная аргументация Иоанна Кесарийского и христологическая полемика монофизитов и халкидонитов VI–VII веков. Часть 3», *Библия и христианская древность* 3 (15) 69–103.
- Петров, В.В. (2007) *Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в.* М.: ИФРАН.
- Щукин, Т.А. (2009) «Сефир Антиохийский», *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия.* В 2-х томах. Т. 1. М.: Никея; СПб.: Изд-во РХГА, 623–644.
- Щукин, Т., Ноговицин, О. (2019) «Леонтий Византийский и его трактат “Опровержение силлогизмов Севира”», *ESSE: Философские и теологические исследования.* 4.2, 165–190.
- Bekker, Imm., ed. (1831), *Aristotelis opera*, Vol. 1–2, Ed. Academia Regia Borussica. Berolini: Apud Georgium Reimerum.
- Benakis, L. (1982) “The problem of general Concepts in Neoplatonism and Byzantine Thought,” *Neoplatonism and Christian Thought.* Norfolk, VA: International Society for Neoplatonic Studies, 75–86.
- Brooks E.W., ed., tr. (1916) *A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts.* Paris: Brepols (Patrologia Orientalis, 58 (12.2)).
- Busse, A., ed. (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium.* Berlin: Reimer (CAG, IV.3).
- Busse, A., ed. (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium.* Berlin: Reimer (CAG, XIII.1).
- Busse, A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces.* Berlin: Reimer (CAG, IV.3).
- Busse, A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries.* Berlin: Reimer (CAG, IV.4).

- Busse, A., ed. (1897) *Ammonius in Aristotelis De interpretatione commentarius*. Berlin: Reimer (CAG, IV.5).
- Busse, A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin: Reimer (CAG, XVIII.1).
- Busse, A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, XVIII.2).
- Courtonne, Y., éd. (1957a) *Saint Basile lettres*, T. I. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- Courtonne, Y., éd. (1957b) *Saint Basile lettres*, T. II. Paris: Les Belles Lettres (Collection des Universités de France).
- Cross R. (2002) "Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium", *Journal of Early Christian Studies* 10.2, 245–265.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford: Oxford University Press (Oxford Early Christian Texts).
- Davydenkov, O. (2007) *The Christological system of Severus of Antioch: A dogmatic analysis*. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Davydenkov, O. (2018) *Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought*, Dr. Sci. diss. in Theology. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Diekamp F., hg. (1907) *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Ein grichiesches Florilegium aus des Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Westf: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung.
- Friedlein, G., ed. (1873) *Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii*. Leipzig: Teubner.
- Erismann, C. (2014), "John Philoponus on Individuality and Particularity," A. Torrance, J. Zachhuber, eds., *Individuality in Late Antiquity*. Farnham; Burlington, VT: Ashgate, 143–159.
- Grillmeier, A., Hainthaler, T. (1996) *Christ in Christian Tradition*, Vol. 2: From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (590–604), Part 4: The Church of Alexandria With Nubia and Ethiopia, trans. by O. C. Dean. London: Mowbray; Louisville, KY: WJK.
- Hayduck, M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin, Reimer (CAG, XV).
- Henry, P., Schwyzer, H.-R., eds. (1959) *Plotini opera*, 3 vols, Vol. 2: Enneades IV–V. Leiden: Brill.
- Johannes Damascenus (2002) *The Works of St. John of Damascus. The Source of Knowledge*, transl. by D.E. Afinogenov, A.A. Bronzov, A.I. Sagarda, N.I. Sagarda. Moscow: Indrik (Patristic heritage, 5).
- Kalbfleisch, C., ed. (1907) *Simplicii in Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin: Reimer (CAG, VIII).
- 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).

- Kozhukhov, S., deacon (2018) "The 'neochalcedonism' of John of Caesarea: The term ἐνυπόστατον and unus de Trinitate passus est carne," *Bogoslovskij Vestnik* 28.1, 72–95.
- Krausmüller, D. (2011) "Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium's *Contra Nestorianos et Eutychianos*," *Vigiliae Christianae* 65, 484–513.
- Kremer, K. (1961–1962) "Die Anschauung der Ammonius (Hermeiou)-Schule über den Wirklichkeitscharakter des Intelligiblen. Über einen Beitrag der Spätantike zur platonisch-aristotelischen Metaphysik," *Philosophisches Jahrbuch* 69, 46–63.
- 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, 47).
- Lebon, I., ed. (1938) *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt*. Louvain: Peeters (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 112; Scriptores Syri, 59 (IV, 4)).
- Lloyd, A.C. (1990) *The Anatomy of Neoplatonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Lourié, B. (2006) *Byzantine philosophy. Formative period*. With participation of V. A. Baranov. St. Petersburg: Axioma.
- Lourié, B. (2015) "Leontius of Byzantium and His 'Theory of Graphs' against John Philoponus," M. Knežević, ed., *The ways of Byzantine philosophy*. Alhambra, California: Sebastian Press, Western American Diocese of the Serbian Orthodox Church, Faculty of Philosophy, Kosovska Mitrovica, 143–170.
- Nogovitsin, O.N. (2020) "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.N. (2021a) "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," *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 15.2, 789–813.
- Nogovitsin, O.N. (2021b) "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1," *Bible and Christian Antiquity* 4 (12), 122–156.
- Nogovitsin, O.N. (2022a) "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2," *Bible and Christian Antiquity* 2 (14), 128–146.
- Nogovitsin, O.N. (2022b) "The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 3," *Bible and Christian Antiquity* 3 (15) (in print).

- Petrov, V.V. (2007) *Maximus the Confessor: Ontology and Method in 7th Century Byzantine Philosophy*. Moscow: RAS Institute of Philosophy.
- Richard, M., Aubineau, M., eds. (1977) *Iohannes Caesariensis presbyteri et grammatici Opera quae supersunt*. Turnhout: Brepols; Louvain: Université catholique de Louvain (CCSG 1).
- Sanda, A., ed. (1930), *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*, ed. Syriac text with Latin transl. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Shchukin T.A. (2009) "Severus of Antioch," *Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*, 2 vols., Vol. 1. Moscow: Nicaea; St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities, 623–644.
- Shchukin T.A., Nogovitsin O.N. (2019) "Leontius of Byzantium and his treatise 'Refutation of syllogisms of Severus'," *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 4.2, 165–190.
- Schwartz, E. (1939) *Drei dogmatische Schriften Iustinians*. Munich: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Sorabji, R. (2015) "Introduction," *Philoponus: On Aristotle Categories 1–5 with Philoponus: A Treatise Concerning the Whole and the Parts*, transl., notes R. Sirkel, M. Tweedale, J. Harris, D. King. London; New York: Bloomsbury Academic, 3–34.
- Van Roey A. (1980) "Les fragments trithéites de Jean Philopon," *Orientalia Lovaniensia Periodica* 11, 135–163.
- Vitelli, H., ed. (1887) *Ioannis Philoponi in Aristotelis Physicorum Libros Tres Priores commentaria*, 2 vols., Vol. 1. Berlin: Reimer (CAG, XVI).
- Zachhuber, J. (2020) *The Rise of Christian Theology and the End of Ancient Metaphysics. Patristic Philosophy from the Cappadocian Fathers to John of Damascus*. Oxford: Oxford University Press.
- Μπενάκης Λ.Γ. (1978–1979) "Το πρόβλημα των γενικών εννοιών και ο εννοιολογικός ρεαλισμός των βυζαντινών," *Φιλοσοφία* 8–9, 311–340.

References in Russian:

- Davydenkov, O. (2007) *Hristologicheskaya sistema Sevira Antiohijskogo: Dogmaticheskij analiz* [The Christological system of Severus of Antioch: A dogmatic analysis]. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Davydenkov, O. (2018) *Hristologicheskaya sistema umerennogo monofizitstva i ee mesto v istorii vizantijskoj bogoslovskoj mysli. Dissertaciya* [Christological system of moderate Monophysitism and its place in the history of Byzantine theological thought, Dr. Sci. diss. in Theology]. Moscow: Pravoslavnyi Sviato-Tikhonovskii gumanitarnyi universitet Publ.
- Johannes Damascenus (2002) *Tvoreniya prepodobnogo Ioanna Damaskina. Istochnik znaniya* [The Works of St. John of Damascus. The Source of Knowledge]. Transl. by D.E. Afinogenov, A.A. Bronzov, A.I. Sagarda, N.I. Sagarda. Moscow: Indrik (Svyatootecheskoe nasledie, 5).
- Kozhuhov, S. (2018) "Neohalkidonizm' Ioanna Kesarijskogo: termin ένπόστατον i formula unus de Trinitate passus est carne" ["The 'neochalcedonism' of John of Caesarea: The term ένπόστατον and unus de Trinitate passus est carne"]. *Bogoslovskij vestnik* 28.1, 72–95.
- Lourié, B. (2006) *Vizantijskaya filosofiya. Formativnyj period*. Pri uchastii V.A. Baranova [Byzantine philosophy. Formative period. With participation of V.A. Baranov]. St. Petersburg: Axiōma.

- Nogovitsin, O.N. (2020) “‘Opredelenie’ prirody kak argument v hristologicheskoj polemike VI veka: μία φύσις, δύο φύσεις i poryadok sushchego u Leontiya Vizantijskogo i Ioanna Filopona” [“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.N. (2021a) “Status nauchnyh teorij v ekzegeze kn. Bytiya i hristologicheskoj polemike pervoj poloviny VI v.: metody dokazatel'stva posredstvom ἀναλογία i παράδειγμα” [“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”]. *ΣΧΟΛΗ: Ancient Philosophy and the Classical Tradition* 15.2, 789–813.
- Nogovitsin, O.N. (2021b) “Argument Sevira Antiohijskogo ob absurdnosti ispovedaniya dvuh obshchih prirod vo Hriste, otvetnaya argumentaciya Ioanna Kesarijskogo i hristologicheskaya polemika monofizitov i halkidonitov VI–VII vekov. Chast' 1” [“The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 1”]. *Bible and Christian Antiquity* 4 (12), 66–91.
- Nogovitsin, O.N. (2022a) “Argument Sevira Antiohijskogo ob absurdnosti ispovedaniya dvuh obshchih prirod vo Hriste, otvetnaya argumentaciya Ioanna Kesarijskogo i hristologicheskaya polemika monofizitov i halkidonitov VI–VII vekov. Chast' 2” [“The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 2”]. *Bible and Christian Antiquity* 2 (14), 128–146.
- Nogovitsin, O.N. (2022b) “Argument Sevira Antiohijskogo ob absurdnosti ispovedaniya dvuh obshchih prirod vo Hriste, otvetnaya argumentaciya Ioanna Kesarijskogo i hristologicheskaya polemika monofizitov i halkidonitov VI–VII vekov. Chast' 3” [“The Argument of Severus of Antioch on the Absurdity of Confessing Two Common Natures in Christ, The Reciprocal Argumentation of Johannes of Caesarea and the Monophysite-Chalcedonite Christological Debates of the VI–VII Centuries. Part 3”]. *Bible and Christian Antiquity* 3 (15), 69–103.
- Petrov, V.V. (2007) *Maksim Ispovednik: ontologiya i metod v vizantijskoj filosofii VII v.* [Maximus the Confessor: Ontology and Method in 7th Century Byzantine Philosophy]. Moscow: RAS Institute of Philosophy.
- Shchukin T.A. (2009) “Sevir Antiohijskij” [“Severus of Antioch”]. *Antologiya vostochno-hristianskoj bogoslovskoj mysli. Ortodoksiya i geterodoksiya. V 2-h tomah. T. 1* [Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy, 2 vols., Vol. 1]. Moscow: Nicaea; St. Petersburg: Publishing House of the Russian Christian Academy for the Humanities, 623–644.
- Shchukin T.A., Nogovitsin O.N. (2019) “Leontij Vizantijskij i ego traktat ‘Oproverzhenie sillogizmov Sevira’” [“Leontius of Byzantium and his treatise ‘Refutation of syllogisms of Severus’”]. *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 4.2, 165–190.