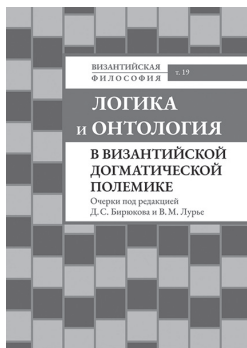


РЕЦЕНЗИИ



ЛОГИКА И ОНТОЛОГИЯ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ПОЛЕМИКЕ. ОЧЕРКИ

под ред. Д. С. Бирюкова, В. М. Лурье. СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19).
ISBN 978-5-906623-46-1¹

УДК 82-95 (1) (27-1)
DOI: 10.31802/BCA.2023.2.18.008

Издание включает в себя двенадцать статей восьми авторов (т. е. в среднем на одного автора приходится полторы статьи), при этом пять статей написаны В. М. Лурье, а три статьи — Т. А. Щукиным (одна из них — в соавторстве с О. Н. Ноговициным). Самая пространная статья (84 стр.) принадлежит одному из редакторов тома, видному патрологу Д. С. Бирюкову, а самая краткая (10 стр.) — Д. И. Макарову. Географически авторы представляют научные центры Санкт-Петербурга, Екатеринбурга и Перми (а также, по совместительству, Москвы и Новосибирска). Временной охват византийской философии — от II до XV в. О проблемном охвате, методах, подходах и перспективах собранных в книге исследований будет подробнее сказано ниже.

Серия «Византийская философия» была основана около полутора десятков лет назад практически теми же лицами, что вошли в круг авторов данного тома (необходимо ещё вспомнить огромные научные и организационные усилия Г. И. Беневича). Все эти годы она упорно прокладывала путь к эрудированному читателю, сразу завоевав его внимание качеством публикуемых научных и переводческих (с древних и новых языков) работ. Фактически можно говорить о том, что серия является органом сложившейся Санкт-Петербургской патрологической

1 Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-41004 «Трактат Иоанна Филопона “О сотворении мира” в контексте ближневосточной сиро-палестинской и византийской богословской (христологической, антропологической, космологической) традиции».

школы, которая, вкупе с зарубежными коллегами, в качестве своего печатного органа также располагает журналом «Скриниум» (главный редактор — В. М. Лурье). Коллектив авторов данного тома совмещает методы традиционной патрологии и истории философии с методами классической и современной логики (это особенно заметно в статьях В. М. Лурье, а также О. Ю. Гончарко и Д. Н. Гончарко), а также востоковедения (В. М. Лурье) и философии истории (А. А. Каменских). Получившийся междисциплинарный синтез должен удовлетворить вкусы самого требовательного читателя.

Во вводной статье «Логическое волшебство повседневности: четыре последовательные итерации к теме книги» (с. 7–14) В. М. Лурье показывает, что: а) логика в Византии была; б) она описывала, как разуму дойти до своих границ и далее — в акте/ актах трансцензуса — выходить навстречу Богу; в) какие проблемы византийской логики считаются основными в современной историографии (которая не всегда в состоянии даже нащупать — не говоря уже о том, чтобы разрешить — подлинно волновавшие византийских богословов и логиков «болевы точки»); г) одной из таких болевых точек, о которой следует сказать, является тема *индивидуации* (instantiation) сущего, его воплощения в единичных ипостасях. Здесь некоторые ветви византийской онтологии породили собственных монстров или собственные «опухли на онтологии» (с. 14) — понятие «частных сущностей», с которым потом, как показано, в частности, в статье Д. И. Макарова (особенно с. 163–167), боролись даже те мыслители, кто, подобно Феофану Никейскому (ок. 1315–1381 гг.), поначалу с радостью их воспринял в христологию и, по-видимому, в антропологию. Кстати, вероятно, именно антропология станет темой одного из ближайших сборников, аналогичных по духу: «Ничто не может быть интереснее для человека, чем сам человек»². Ничто и никто — кроме Богочеловека и основанной Им Церкви.

Без знания античной философии и внутри- (и около-) православной догматической борьбы нечего и думать о том, чтобы постигнуть византийскую логику и философию. Статьи сборника подтверждают это давно известное положение, начиная с первой (после вводного очерка В. М. Лурье) — работы Д. С. Бирюкова «Универсалии и индивидуация в раннехристианской и византийской мысли» (с. 15–98). Работа посвящена мыслителям II–IV вв., прежде всего Клименту Александрийскому, св. Василию Великому и св. Григорию Нисскому. При этом

2 Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск, 1989. С. 5.

среднеплатонический, по сути, подход Климента, состоящий в том, что Бог не подпадает под родовидовые деления сущего и потому невыразим в речи, автор отличает от каппадокийского и сближает с аномейско-евномийским (с. 24). Затем омиуσιане ввели язык ипостасных идиом, который лёг в основу новоникейского (каппадокийского) богословия (с. 33). После этих вводных разделов начинается центральная часть статьи Бирюкова, посвящённая спору об универсалиях в IV в. и, фактически, позициям в нём свв. Василия Великого и Григория Нисского (с. 33–98). Бирюков доказывает, что «Евномий имел вполне целостное учение об универсалиях» (с. 35), но, подобно Клименту Александрийскому и омиуσιанам, ограничивал его «сферой материального» (с. 43, ср. с. 38, 39). Чем выше в иерархии бытия, тем меньше общность природы единичного; Бог же совершенно единичен (с. 36); отсюда становится понятно, что, в отличие от Иоанна Филопона, Евномий был далёк от тритеизма. Аналогию взглядам лидера неоариан Бирюков находит у Ямвлиха (*De myst.* I. 4. 10–11; с. 40–42). Разбирается вопрос о связях Евномия с неоплатонической традицией через Аэция (с. 42). Впрочем, у Евномия отсутствуют характерный для Ямвлиха и Оригена магизм и акцент на необходимости в теологии особого священного языка (с. 77–78). В разделе «Тема индивидуации через схождение особенностей у Василия Кесарийского и её историко-философский и богословский контекст» (с. 44–85) анализируются отрывки из «Против Евномия» (в частности, II, 4) и из 38-го письма (переатрибутированного в 70-е гг. Григорию Нисскому). Данные фрагменты традиционно вызывают затруднения и споры у патрологов и историков мысли. При этом, согласно А. М. Шуфрину, именно на «*Contra Eunomii* II, 4» опирался Григорий в 38 письме (с. 45). Концепт схождения свойств нужен св. Василию для прояснения центрального в патристике принципа индивидуации (с. 46). Подробно разбираются стоический (с. 46–61), неоплатонический (с. 61–63) и порфириевский (с. 63–65) контекст данного принципа. Идею стоиков об «особой качественности» индивида воспроизводит Ориген (с. 66). Этому качеству соответствует и имя, которое меняется с изменением качественности (с. 66). Но именно по Порфирию (вопреки Аристотелю) единичность является предикатом онтологического высказывания, «как иной <...> вышестоящие элементы родовидового древа» (с. 64). Единичность — уникальное собрание свойств; понятие, очень близкое (и предшествующее) тому, что мы встречаем у Василия. Этим Порфирий повлиял и на Григория Нисского (с. 98). По сути, Порфирий подошёл к понятию синглтона; оно-то и важно как для христианской

догматики, так и для современной логики. С этим понятием мы ещё встретимся в работах В. М. Лурье.

Василий Великий понимал соотношение сущности и свойств, как минимум, двояко: на описание сущности Божией в «Против Евномия» II, 4 повлиял «онтологическо-физический ракурс традиции стоиков» (с. 69, ср. с. 74, 76), на что указывает и само понятие *συνδρομή* (с. 74), а представления о материи сложились у богослова под влиянием платонического осмысления материального как суммы «умопредставляемых качеств» (с. 71). Здесь важно сопоставление со сходными идеями Григория Нисского и Оригена (с. 72–74). Григорий Нисский, впрочем, не воспринял стоических идей о тварной сущности как материальном субстрате: единая природа людей для него — родовая сущность, «имеющая бытие в индивидах» (с. 75).

Стоическое учение об обозначаемом (*τὸ σημαινόμενον*) как смысловой предметности, выявляемой в слове, подходило для целей Евномия: разработать учение о возможности знать правильные имена для вещей, природа которых известна, то есть о необходимой связи имени с природой (с. 79). Поэтому тактика, избранная св. Василием в полемике с Евномием, заключалась в переходе от имён нарицательных к именам собственным и тем самым — уникальным и неповторимым (с. 80). Сущность людей, как материальный субстрат, не исчерпывается качествами; соответственно, она не являет собой мереологическую сумму этих качеств и в речи до конца невыразима (с. 80–81) — как можно было бы полагать, если считать личность (вместе с Суаресом) некоей контракцией, или сжатием, природы, то есть функцией от последней³. Имена, по Василию, соответствуют не сущностям, но качествам (с. 81). Отказываясь от стоического представления об особом качестве индивида, Василий перечисляет множество свойств той или иной личности при помощи дескрипции, но «не различая их по классам» (с. 82). Понятию *χαρακτήρ*, используемому им для выявления уникальности личностного начала, предстояло большое будущее, в частности, в мысли св. Феодора Студита, на что косвенно и указывает автор (с. 82). Можно увидеть у св. Василия и предвосхищение современных теорий личности (суммировавшихся, например, Э. Сепиром⁴), когда кесарийский архиепископ говорит, что личность определяется через *историю* своей судьбы (с. 83). Само же

3 Ср.: Макаров Д. И. Об античных и византийских параллелях к современным российским логико-семантическим теориям // Христианское чтение. 2021. № 1. С. 168–185, 179.

4 Сепир Э. Личность [1934] // Сепир Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика. М., 1993. (Филологи мира). С. 582–586, особ. С. 582–583.

понятие *схождения* свойств автор сопоставляет — и очень удачно — с понятием внутритринитарной перихорезы ипостасей (с. 85).

В разделе «Учение Григория Нисского о человеческой природе как монаде и его историко-философский контекст» (с. 85–98) речь идёт об одном из известнейших положений епископа Нисского о человеческой природе как коллективном Адаме. Имя «человек» указывает на вид или природу (с. 87). Собственное же имя выделяет индивида, что согласуется с аристотелевской парадигмой причастности менее общего — вплоть до единичного (вспомним Порфирия) — более общему (с. 88–89). Природа людей — несчисляемая монада, являемая в индивидах и «не разделяемая теми, кто ей причастует» (с. 89). Ведь счисление характерно лишь для индивидуализированного и представимого в модусе множественности (с. 90). Это учение «основано на традиции аристотелевских “Категорий” и неоплатонических комментариев на этот трактат» (с. 92, ср. с. 95–96, 98). Понятие природы как монады может быть соотнесено с понятием «единого человека», которое использовалось Порфирием (с. 96). Близкие мысли обнаруживаются у Дексипа (с. 97–98). Важнее всего влияние «Исагоги», о чём говорят и такие исследователи, как К. Эрисман⁵. Мы бы, со своей стороны, также согласились с мыслью о влиянии на патристику Порфирия, от которого нетрудно провести линию мысли к «естественным классам» Куайна и иным примерам современной аналитико-философской проблематики.

Статья Т. А. Щукина и О. Н. Ноговицина «Анонимный трактат “Об общей природе и Троице” в контексте христологических и триадологических споров VI века» (с. 99–133, с переводом трактата с древнегреческого, с. 125–133) открывает собой раздел «Между “ипостасью” и “частной сущностью”» (с. 99–168). Перед нами один из малых анонимных трактатов, порождённых догматико-метафизической борьбой VI в. Здесь нет возможности пересказывать все перипетии аргументации автора трактата; отметим лишь, что ясности в ней не очень много. Отметим, что, критикуя использование своими оппонентами (вероятно, сторонниками Иоанна Филопона, с. 106–107) понятия «частная природа», автор не только до конца не отказывается от него (с. 102–103), но ещё и обогащает «партикуляристский словарь» такими выражениями, как «частный человек» и «частная ипостась» (с. 103). Однако

5 См., например, о влиянии «Исагоги» на столь важного автора, как Феодор Студит: *Erismann C.* «To be circumscribed belongs to the essence of man». Theodore of Stoudios on Individuality, Circumscription and Corporeality // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*. 2018. Bd. 68. S. 225–238, 230.

Щукин и Ноговицин отмечают и моменты сближения позиций анонима с учением Леонтия Византийского об ипостаси как реальном индивиду (с. 103). «Частная природа» для анонима — не вполне то же самое, что для Филопона; скорее, это «плод абстрагирования совокупности ипостасных особенностей от “общей природы” с её собственными особенностями» (с. 104; ср. о более чётком определении Филопона на с. 115). Не проще ли было бы чётче придерживаться языка Василия Великого с присущим тому понятием «схождения» в индивиду «свойств» разных классов? Ведь цель философа — «изучение [истины] вещей <...> Что проку ему рассуждать о звуке лопнувшей струны и о прочих нелепицах?»⁶ Понятие же частной природы, и без того трудноопределимое, не становится более устойчивым от того, что мы на все лады пытаемся приложить его то к триадологии, то к христологии, но без особого успеха.

Анониму недостаёт логического звена, которое позволило бы отличить столь абстрактно понимаемую частную природу от ипостаси (с. 108; ср. о сходной проблеме Иоанна Грамматика Кесарийского на с. 114). Язык его, хоть и эклектичен, всё же базируется на комментариях школы Аммония с характерными для неё понятиями, например «человек-как-общее» (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) (с. 110). Это понятие означает единство — в первую очередь, единство нашей природы, воспринятой Христом (гл. 9; с. 130). Будучи халкидонитом (с. 112), он писал уже после первых догматических боёв между Севиром и его оппонентами (с. 113). Общая природа индивидуализируется в ипостаси посредством принятия ипостасных свойств (с. 116), но этот процесс анонимом чётко не прописан: ему «не удаётся отчётливо выразить отношение общего, частного и индивидуального в ипостаси» (с. 120). Не хватает ему для этого и ресурсов перипатетической логики (с. 122). Он отмечает, впрочем, что «число особенностей частных природ бесконечно» (гл. 7; с. 129), однако избегает делать сколько-нибудь значимые онтологические выводы. Но, быть может, благодаря недостаточно полному её использованию аноним и не впадает в ересь, подобно Филопону. Авторы датируют текст концом 550-х — 560-ми годами (с. 124); по сути, он составил грубый конспект учения Леонтия Византийского, изложенного в сочинениях «Против несториан и еutihан» и «Опровержение силлогизмов Севира» (с. 124). Если проводить аналогии с апологетами, то аноним ближе к Ермию, нежели к Иустину Философу; тем не менее (добавим) он, вероятно, заслуживает того, чтобы именоваться одним из малых учителей Церкви.

6 Ammonii In Aristotelis Analyticorum priorum Librum I Commentarium / ed. M. Wallies. Berlin, 1890. (CAG; IV/6). S. 1:2–6.

Одна из ошибок анонима видится в том, что он допускает некое мысленное (пусть и условное) созерцание природ Божества и человечества самих по себе, вне ипостасей (гл. 11; с. 131). С догматической точки зрения, это ересь, в перспективе могущая привести к тритеизму (раз мы мысленно отрываем природу от ипостасей, мы потом сможем ввести учение о разнице природ между ипостасями), с антропологической и даже логической — нечто близкое нарушению бритвы Оккама: ведь в реальности *вне* ипостасей природа в своей конкретности и полноте не существует. Представляемое таким образом — лишь некая редукция природы, а никак не полная её репрезентация. Она не имеет общего с конкретно-исторической реальностью существования людей, с той историей их судьбы, о которой говорил Василий Великий.

В статье Т. А. Шукина «Тожество в различии: сущность и природа у Леонтия Византийского» (с. 134–146), как и в следующей его работе «Иерархия в терминах: различие между “сущностью” и “природой” в сочинениях Михаила Пселла» (с. 147–158), показана тонкость варьирования и нюансировки указанных важнейших терминов христианской философии в системах двух ярких и самобытных мыслителей, одного из которых небезосновательно подозревают в ереси оригенизма (Д. Б. Эванс, И. Перцель; ср. с. 143–144), а второго — «физетезистства» или в одном из вариантов адопционизма (В. М. Лурье). Философски же оба достаточно самобытны. Их самобытность и пытается раскрыть Шукин, в первом случае — по поводу Леонтия — полемизируя с таким знатоком патристики, как Дирк Краусмюллер. Так, в отличие от автора трактата «Об общей природе и Троице», согласно Леонтию, нет никакой индивидуальности «за пределами реального бытия в ипостаси» (с. 136); это касается и «индивидуальных/ частных природ». Сущность и природа получают бытие в индивидууме (с. 139). Воипостасное же — «один из модусов бытия самотождественной частной природы» (с. 136). Не раз писалось о том, что соответствующее учение Леонтия представляет собой шаг вперёд по сравнению с воззрениями Иоанна Грамматика Кесарийского (воипостасное = реальное), типологически к которому близок аноним. Сущность у Леонтия есть (в трактовке Шукина) бытие вещи *до* всей суммы её качественных определений, а природа — бытие вещи с этой совокупностью определений (с. 140, ср. с. 143); схожую картину мы увидим и в усиологии Пселла (см. перевод его определения природы на с. 148). Автор останавливается на различии леонтиевских понятий «общение по природе» и «соединение по сущности» (с. 141–143). Сущность формирует в вещах «определённость к бытию-в-единичности»

(с. 143), соединение же «по достоинству», вопреки несторианам, вовсе не является соединением, ибо не позволяет качественной определённости сохраняться после соединения (с. 144). Однако в «Опровержении силлогизмов Севира» к схеме «природа — ипостась» Леонтий добавляет третье, промежуточное звено — «индивидуальную природу» (включающую в себя природные качества + ипостасные) (с. 146). Окачественная природа становится, таким образом, «универсалией для единичности» (с. 146). Таким образом, из сопоставления работы Щукина о Леонтии со статьёй Д. И. Макарова о Феофане Никейском можно сделать сопоставительный вывод: если «ранний» Леонтий не допускал понятия частной природы, а поздний — включил его в свой концептуальный аппарат, то Феофан Никейский, напротив, перешёл от более ранних «экспериментов» с использованием в христологии понятия частной сущности к итоговому отказу от него, при более чем вероятной ориентации на наследие Леонтия (с. 163–168). Перед нами — два мыслителя с диаметрально противоположными перспективами.

В статье Щукина «Иерархия в терминах: различие между сущностью и природой в сочинениях Михаила Пселла» (с. 147–158) отмечается конвенционализм «Диалектики» Иоанна Дамаскина: тождество языкового узуса терминов оказывается для св. Иоанна и фактом их смыслового тождества (с. 150). Автор отмечает логичность такого подхода в религиозном, то есть «прагматическом» контексте (с. 150–151). В отличие от Леонтия, для Дамаскина характерен универсализм отождествления сущности и природы «на всех уровнях бытия» (с. 152), включая божественный. Для Пселла же, как и для неоплатоников, умная реальность организована иерархически (с. 154) и, соответственно, меняется объём содержания терминов — от уровня к уровню. Каждый ум оказывается общим только для себя, а общность умов — формально-логической и метафорической (с. 154). Понятие «сущность» и обозначает «бытие отдельного ума» (с. 154). Иные же сферы (Бог, Который выше умов; душа и материальность, что ниже её) могут называться сущностями лишь в переносном смысле (с. 157), при этом душа и материя — по причастию (с. 158). «Михаил Пселл мыслит в категориях неоплатонической субординации» (с. 158), поэтому термины «сущность» и «природа» у него обладают разным объёмом значения и содержания.

Раздел «Индивидуация и идентичность» (с. 169–254) открывается ценной статьёй В. М. Лурье «Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении» (с. 169–201). В этой работе даётся объяснение всех

известных цитат из Филопона на данную тему, включая сохранившиеся в сирийском переводе (с. 170 и сл.). Филопон учил о предсуществовании души, расходясь в этом с византийской традицией (с. 171). Учение же его о воскресении тела и/или души до публикации А. Ван Руем в 1984 г. сирийских фрагментов оставалось неизвестным (с. 174). Те три-теиты, к которым относился Филопон (критикуемый в сирийском сочинении, опубликованном Ван Руем), уже не были оригенистами старой закалки (середины VI в., времени Пятого Вселенского Собора). Однако оригенистами они всё же были, но закваски новой, в которой вопрос о форме и качестве воскресших тел получил новое и неожиданное преломление (с. 176–177). К этой закваске относился и Филопон (с. 177).

По Филопону, тленная плоть в воскресении меняется на нетленную (с. 177), то есть меняется тропос бытия плоти, развоплощения же не подразумевается (с. 179). Однако до вознесения тело Христа «не проявляло вполне своих свойств, чтобы доказать людям свою тождественность с прежним телом» (с. 179). Какой же вид нетления приписывает Филопон воскресшему телу Христа? В отличие от Григория Нисского, Иоанн считал, что ни о какой *материальной* тождественности воскресшего тела прежнему не может быть и речи (с. 180). Филопон говорит, что воскресшее тело будет новой природы. Лурье ставит ключевой вопрос: «В чём же тогда идентичность воскресшего человека невоскресшему?» (с. 181).

Филопон учил о реальности вакуума, поскольку именно такое представление о структуре мира позволяло ему развивать теорию импетуса и движения в вакууме (с. 188–189). Для Филопона мыслимо как «бескачественное тело», так и «количественный вид», но они не отождествимы с вакуумом (с. 190). Если от тела мысленно, в порядке эксперимента, отнять материю и вид (эйдос), то оно останется чем-то мысленным (но не вакуумом) (с. 190–191). И здесь Лурье — впервые — обращает внимание на категорию «количественного вида» (с. 191 сл.).

«Видом» для тела является его видотворящая душа (с. 197, ср. с. 192–197 в целом). В одной из цитат из кононитского досье против Филопона, по-видимому, вставлено лишнее «не» (ситуация «Истории осады Лиссабона» Сарамато): там говорится, что воскресшие тела не будут тождественны ныне сущим ни по числу, ни по виду (с. 197). Но в чём же тогда останется их идентичность, если вместо одного тленного тела будет, положим, два эфирных? Вероятно, второе «не» является лишним, и на уровне *реконструкции* Лурье предполагает, что тождество по душе как «виду» у тел ветхих и новых, согласно Филопону, всё же будет (с. 198–201). Сохранившийся в сирийском переводе фрагмент

из «Арбитра» (X, 37) поддерживает такое понимание (с. 198–200). Всякое возникновение, по Филопону, имеет дело, помимо материи, с видом или видообразуемым (τι εἰδοποιούμενον) (с. 199–200). В воскресении «вид», то есть душа, останется неизменным (с. 200). Именно «видотворящая» функция души обеспечивает идентичность воскресшего человека тленному (с. 201). Душа и есть «количественный вид» тела, то есть не образующий качеств (ибо качества нетленной материи принципиально иные, нежели тленной).

В дальнейшем соответствующие главы в курсах патрологии и христианской философии нужно будет писать с опорой на эту статью.

В работе О. Ю. и Д. Н. Гончарко «Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит» (с. 202–238) с большой библиографической эрудицией разъясняются важнейшие вопросы: о Воплощении как событии, учреждающем «принцип действия иконы» (с. 232), об описуемости как логическом следствии воплощённости (с. 232), о логическом образовании св. Никифора Исповедника (с. 204–211, особ. 211) и ряд иных. Авторы сочувственно ссылаются на О. В. Беззубову, которая, продолжая ранние статьи Г. А. Острогорского, отмечала «значимость иконоборческого кризиса для обретения видимым независимого онтологического статуса...»⁷. Авторы удивляет, почему в IX в. «необходимость логического обоснования принципа иконопочитания» (с. 238) ставилась выше, «чем необходимость самого иконопочитания» (с. 238). Как читатель уже мог заметить, именно в кризисные эпохи — IV, VI, IX, XIV вв. — необходимость философского и богословского обоснования логики мыслимых миров выходит на первый план. Этим же активно занимался в XIV в. не столько сам св. Григорий Палама (хотя с его споров с Варлаамом и Акиндином всё и началось), сколько Феофан Никейский, который как раз в вопросах модальной логики продвинулся дальше Шеллинга⁸. Икону же иконопочитатели обосновывали многомерно и многогранно — «как автореферентный принцип» (с. 238), самой своей автореферентностью несущий подобие Богу (ср. Исх. 3, 14).

7 Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 2013. Т. 6 (41). С. 269. Цит. по: Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит // Византийская философия. 19. С. 237.

8 См.: Макаров Д. И. К проблеме выделения и анализа диалектических утверждений в византийском богословии эпохи исихастских споров (XIV в.) // Церковь. Богословие. История. Екатеринбург, 2022. № 3. С. 224–230.

Поучителен разбор «логической машинерии» св. Никифора на основании «Апологетики в защиту святых икон» (с. 212–214). Тут и обвинение противников в омонимии как учетверении терминов в силлогизме (с. 212–213), и попрекание их отождествлением противоположного и несовместимого (с. 213), но чаще всего мыслитель прибегает к показу противоречивости или даже самопротиворечивости используемых противниками аксиом (с. 214). Тот же подход авторы применяют к «Трёх антирретикам против Константина Копронима» (см. особенно с. 214–216). Упрёки мыслителя оппонентам и здесь примерно те же. Так, нужно избегать тропического употребления слов, но быть чётким и точным (PG. 100. 236A; с. 215–216). Ещё более ценна произведённая авторами реконструкция Никифорова полисиллогизма из девяти посылок и вывода: с помощью этого силлогизма патриарх показывает абсурдность утверждений своих оппонентов-иконоборцев (с. 218–219). Впрочем, тут не всё гладко, но в ряде рассуждений Никифор корректен (с. 219–220). Анализируются семь аналогичных пунктов аргументации Никифора, выделенных в известной монографии П. Александера (с. 221–222), из которых особенно важен седьмой: если ложен образ Христа как таковой, то — в силу соотнесённости понятий «образ» и «Первообраз» — ложен и Христос (с. 222).

Переходя к философии Феодора Студита, авторы начинают с уточнения гносеологических позиций студийского игумена и его оппонентов-иконоборцев (с. 224 сл.). Анализируется учение Феодора о природном и ипостасном различии (с. 225–226). Ясно, что различие иконы и Первообраза — природное. Типов тождества тоже два, и они аналогичны: природное и ипостасное (с. 226). Тем самым Студит вводит «неаристотелевское различие двух типов тождеств» (с. 226). Иконоборцы же, по Феодору, пытаются разотождествить образ и Первообраз по обоим из этих типов, вводя два типа поклонения: Христу — отдельное (духовно-нравственное, вспомним «моральную теорию образа», описанную Милтоном Анастосом), а иконе — отдельное (= идолопоклонству, на их взгляд) (с. 227). Отрицание описуемости Христа влечёт иконоборцев к докетизму (с. 227). Признание же Его описуемости, как доказывает Феодор, влечёт за собой и поклонение Ему как вочеловечившемуся Богу, поэтому в аспекте поклонения образ равен Первообразу (добавим, при сохраняющемся различии поклонения и почитания, раскрытом на Седьмом Вселенском Соборе) (см. с. 228).

Концептуализация непростых взаимоотношений между различием и сходством образа и Первообраза, по Феодору — в целом, несомненная

заслуга авторов. Различие Феодором видов тождества — или его «иконопочитательский полисиллогизм» (с. 228) — сильный ход (см. с. 229–230). Конструирует Феодор и ложный силлогизм иконопочитателей (с. 229). Аналогичным образом, для Евномия Христос есть образ Сущего («как бы Сущий»), в силу чего Он и оказывается не-Сущим (в силу различия образа и Первообраза)⁹, тогда как для св. Кирилла Александрийского вступает в силу описанная Лурье параконсистентная логика, где $1 = 3^{10}$, а потому: Отец-Сущий = Сын-Сущий (ср. Исх. 3, 14 и его преимущественно христологические истолкования в древней Церкви¹¹) = Святой Дух-Сущий. Совершенно верно и находится в том же ряду и общее параконсистентное заключение О. Ю. и Д. Н. Гончарко о том, что идея Боговоплощения и идея иконопочитания «структурно аналогичны, являясь при этом разнопорядковыми проявлениями одной и той же идеи тождества нетождественного» (с. 231). Христос — воплощённая Идея иконы, а икона Христа — «понятие автореферентное, то есть икона иконы» (с. 231, ср. с. 232), что не противоречит Писанию (Кол. 1, 15) и теории типов образа св. Иоанна Дамаскина. Этой стратегии противостоят две ошибочные: языческая (изображение неизобразимого, ибо ещё не воплощённого) и иконоборческая (неизображение изобразимого) (с. 232). «...И только иконопочитатели избрали единственную логически корректную и соблюдающую законы тождества и противоречия стратегию: изображение изобразимого...» (с. 232).

Появление такого рода трудов — вкупе с работами В. М. Лурье и В. А. Баранова, а также Л. В. Луховицкого — делает отечественную науку об иконоборчестве авангардом мировой.

Прекрасным развитием темы О. Ю. и Д. Н. Гончарко служит труд В. М. Лурье на ту же, в общем, тему: «Логика иконопочитателей в период второго иконоборчества. Памяти В. М. Живова» (с. 239–254). Сразу заметим, что как труды Виктора Марковича Живова (1945–2013 гг.) всегда радовали верующий и взыскующий ум, так радуют его и труды Лурье. Обозначая вехи патрологической эволюции Живова на с. 239–243, автор приходит к выводу: «В начале IX в. защитники иконопочитания, столкнувшись с новым (после VI–VII вв. — Д. М.) кризисом христологии,

9 Vaggione P. R. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford, 2000. (Oxford Early Christian Studies). P. 137–139.

10 Лурье В. М. Понятие числа в триадологии восточной патристики // Византийская философия. 19. С. 317.

11 Например, у св. Илария Пиктавийского (середина IV в.). См.: *Hilarius Pictaviensis. De Trinitate* V, 22, 6–15 // SC. 448. P. 134, 136.

припали к Максиму (Исповеднику. — Д. М.) как к источнику вдохновения. Суть их обращения к Максиму — его причины и результаты — это как раз и есть то, что удалось выяснить Виктору Марковичу в его исследованиях по патрологии. И это очень значимо и отнюдь не мало» (с. 242).

Далее следуют шесть кратких обзоров (с. 243–254) и заключение, в котором подчёркивается параконсистентность избранной Феодором Студитом логики, обусловившая её большую релевантность по сравнению с логикой патриарха Никифора в полемике с иконоборцами (с. 254). В богословии Никифора Лурье вскрывает неувязку между криптонесторианством и разобранным в статье Гончарко обоснованием иконоборчества (с. 245). Иконоборцы, однако, настаивали на том, что Богу нет смысла воплощаться в частные свойства человека Иисуса, поскольку для Бога эти особенности нерелевантны. Он воплотился в сущность людей, а та неизобразима. Никифор на это не дал прямого ответа (с. 247). Ответ дал Феодор Студит: эти особенности, или идиомы, стали личными идиомами Логоса, Который в силу их восприятия и воипостазирования в Своей ипостаси стал описуемым (с. 247). Перед нами, как на популярном языке объясняет Лурье вслед за Пристом, типичная ситуация параконсистентной логики $\bar{A}$, то есть конъюнкции $A \ \& \ \sim A$ (Христос — и человек, и не человек; и Бог, и не Бог) (с. 248, 251, 253, 254). Эта логика начала появляться ещё у Каппадокийцев (с. 248). Важнейшее её звено Лурье видит у св. Евлогия Александрийского (VI в.) и переводит важнейший фрагмент из текста святителя, сохранившегося в «Библиотеке» Фотия (с. 249, 250). Христологии не обойтись без неклассических логик (с. 251): этот важнейший вывод Лурье доказывает как общеметодологически, так и исторически. Богословие же второго иконоборчества оставалось консистентным (с. 251), и в этом — его слабость. Главное, по Феодору, в том, что «вочеловечившийся Бог не образует новой ипостаси человеческой природы» (с. 252). Это было зеркальной проекцией на христологию учения об обожении св. Максима Исповедника (с. 252, 254). Подступы к пониманию такой взаимосвязи данных учений наметил ещё до Ларше В. М. Живов.

Схема же Максима восходит к Псевдо-Дионисию Ареопагиту. «Именно Дионисий дал византийскому богословию логический метаязык, построенный на неконсистентной логике» (с. 254). Это заключение перекидывает мост к статье Лурье о логике Ареопагита (см. далее).

Последние три статьи — А. А. Каменских и две В. М. Лурье — образуют разделы «Онтология и логика» (с. 255–294) и «Расширение теории чисел» (с. 295–317). В статье А. А. Каменских «Рождение европейской

философии истории и логико-темпоральные схемы ранневизантийских авторов» (с. 255–275) подчёркивается «зернистость», то есть дискретность, истории (из каждого момента истории можно взойти к Вечности) и её полицентричность в соответствующих схемах (с. 274, 275). Идея истории определяется «интуицией личности <...> и свободы» (с. 275), рождаясь «одновременно с идеей возможности конца истории, *разрыва* исторического процесса, выхода из него (курсив автора. — Д. М.)» (с. 275). Идея дискретности истории принадлежит В. Беньямину и опирается не на античную, а на христианскую парадигму миропонимания, сущностные черты которой и схватывает (с. 255–258). На ряде примеров автор доказывает действенность этой парадигмы, её пригодность при анализе средневекового мессианизма и эсхатологизма (с. 260 сл.). Это намного корректнее, чем считать духовной основой исихазма некий «мистический платонизм»¹²; приходится говорить об устарелости последней концепции. Выделим сделанные Каменских разборы учений Василида (с. 264–265), «Евангелия от истины» (с. 266–268), Оригена (с. 268–273), Григория Нисского (с. 273–274). Из наблюдений над учением Оригена выделим следующее: «Материя есть лишь *средство выражения* того различия, которое приобретают разумные существа, реализующие свободу воли (курсив автора. — Д. М.) <...> система онтологических различий трактуется как система “служений”» (с. 270, 273). Как говорит в этой связи Чарльз Стэнг, поясняя Оригена: «Мы — тело Божие»¹³. Бог поощряет нас восстановить Его собственное тело, которое некогда составляла энада¹⁴. Между временем и Вечностью нет преград. Статья Каменских даёт читателю многогранно ощутить и пережить этот и другие смыслы временности.

Сборник завершается двумя яркими статьями В. М. Лурье: «Модальная онтология Дионисия Ареопагита» (с. 276–294) и «Понятие числа в триадологии восточной патристики» (с. 295–317). В первой из них автор строит систему аксиом алетической логики, использовавшейся Ареопагитом (см. их итоговый перечень на с. 294). Мы не станем пересказывать богатство идей этой статьи; общий её пафос — обратить

12 См., например: *Tschizewskij D.* Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte. Bd. I. 10.–17. Jahrhundert. Hamburg, 1959. S. 79. Подобные оценки давались рядом европейских учёных (Э. фон Иванка, Д. Райнш и др.).

13 *Stang C. M.* Flesh and Fire: Incarnation and Deification in Origen of Alexandria // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin* / ed. A. A. Orlov. Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; 160). P. 142.

14 *Ibid.* P. 143.

внимание логиков и историков философии на то, что так называемое и многожды осуждённое на Западе «полупелагианство», основным выразителем которого был прп. Иоанн Кассиан, есть не что иное, как традиционное для восточной патристики (добавим, и для Писания) учение о синергии воли человеческой и воли Божией (с. 276–284): Бог ограничивает Себя (в Своём проявлении в истории) «свободной волей разумных существ (людей и ангелов), которые властны выбрать зло» (с. 279). Разумеется, этой логике (с присущим ей интенциональным пониманием модальности, с. 284) следовал и Ареопagit.

Раздел «Бытие и небытие» (с. 284–289) завершается разделом о деонтической структуре онтологии (с. 287–289). Определив, что для творений «быть» — означает «быть причастным Богу через Его логосы» (с. 285), Лурье переходит к важному разделу о зле как отрицании бытия, по Дионисию (с. 286–287; с опорой на DN IV, 19–35). В отличие от Лейбница с его теорией греха как несовершенства, для Ареопagита зло — это зло, и происходит оно «вопреки воле Бога от злой воли разумных созданий» (с. 286). Возможность греха — следствие несовершенства творений в их наличном состоянии, зло парайпостасно (т. е. не самобытно и не субстанциально), это — «отрицание бытия» (с. 287), то есть ставящееся и активно утверждаемое разумными творениями небытие.

Первая аксиома алетической логики Дионисия — NR (от англ. Necessitation rule — правило необходимости): тварное бытие, вытекающее из логосов Божиих, необходимо, иначе говоря, $a \rightarrow \Box a$ (с. 287). Перевод Лурье: «Если что-либо существует, оно существует необходимым образом» (с. 287). Обратная же модальная аксиома ($\Box a \rightarrow a$) не действует в силу сохранения свободы твари (с. 288). Она не входит в набор аксиом ареопagитовской логики. Вообще, она бы скорее приличествовала инквизиторам или кальвинистам. Православие же сохраняет свободу творений: «Эта цель оберегания <...> свободы <...> имеет приоритет над необходимостью Божественного Промысла о спасении (обожении), хотя этот Промысл, разумеется, является необходимостью. Это как раз и есть пункт расхождения между восточной патристикой и августинизмом, вплоть до Лейбница» (с. 288).

Вместо M у Дионисия действует деонтическая аксиома D: $\Box a \rightarrow \Diamond a$ («если что-то необходимо, то оно возможно»; с. 288). Логика Ареопagита, в отличие от аристотелевской, «допускает нереализованные возможности, почему в ней и не действует аксиома (M)» (с. 289). А поскольку Промысл управляет как единичными сущими, так и их взаимоотношениями, постольку в логике Дионисия действует и аксиома дистрибутивности

К (в честь Крипке): $\Box(a \rightarrow b) \rightarrow (\Box a \rightarrow \Box b)$ (с. 289). То есть (при доказанном наличии каузальной связи между a и b) если существование a неизбежно, то неизбежным будет и существование b . Фактически это транспозиция одного из важных законов Божиих, действующих в творении.

Итак, в этом разделе статьи эксплицированы такие аксиомы але-тической логики Дионисия, как NR, K и D.

В разделе «Бытие и благобытие» (с. 289–294) эксплицируется и четвёртая (и пока последняя из выделяемых Лурье) аксиома CD: $\Diamond a \rightarrow \Box a$ («возможно только то, что необходимо»; с. 292). Аксиомы D и CD, взятые совместно, дают отношение эквивалентности (не тождественности) между возможностью и необходимостью: $\Diamond a \leftrightarrow \Box a$ (с. 292).

Обожение *возможно* и в то же время *необходимо* для сохранения бытия и перехода на уровень приснобытия (но в первую очередь — как цель Промысла, с. 290); те же, кто не удостоится обожения, *eo ipso* и не будут существовать в строгом смысле слова (но будут в нестрогом и несобственном, постоянно разрушаясь, как богач из притчи о богаче и Лазаре, ср. с. 293). Ад и будет собранием таких «индивидуумов, которые полностью потеряли своё бытие, но сохранили индивидуальность» (с. 290). Ведь «начальное состояние тварного бытия есть потенциальность обожения, а уже обожение — это необходимость» (с. 293). Отрицание необходимости бытия оборачивается необходимостью небытия, т. е. внешнего (общего) отрицания (с. 294).

В статье также рассматривается проблема индивидуальных антропологических траекторий в аскетике и её запись на языке фреймов Крипке (с. 291–292). Этот раздел выгодно оттеняет основные, связанные с выводением аксиом NR, K, D и CD.

Перед нами — новое слово в мировом изучении «Ареопагитик». А вкуче с трудами И. Перцеля¹⁵, по-видимому, и самое значимое. Впрочем, на справедливость или неосмотрительность данной оценки укажет будущее.

Наконец, в завершающей сборник статье «Понятие числа в триадологии восточной патристики» (с. 295–317) Лурье обращается к параконсистентным учениям о числах (с. 296–297). Обсуждается «понятие квантификации применительно к Троице» (с. 297–301) и «варианты нетривиализирующих ответов» (с. 301–316), в том числе и византийский: $3 = 1$ (с. 307–316). Парадокс $3 = 1$ вытекает из того, что ипостаси Троицы

15 Perzel I. Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov. Leiden; Boston, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; 160). P. 267–307.

«одновременно различны и идентичны» (с. 316), то есть (отчасти аналогично иконе) из парадокса тождественности нетождественного.

Ещё Евагрий указывал в «Гностических главах» (VI, 10–13) на неисчислимость чисел 1 и 3 в Троице (с. 298–299, с обратным переводом на греческий с сирийского). Обычные числа — «безыпостасные подобия», то есть «абстрактные понятия, не имеющие онтологического статуса» (с. 299). Для них существуют натуральный ряд, классы (N, Z, Q...), аксиоматика Пеано — но всё это не работает в христианской триадологии. Троица онтологична и не является частью ряда четвериц, восьмериц <...> как и Христос не является представителем класса христов, а являет Собою уникального Богочеловека. Тут «два» пропускается, как в известном речении св. Григория Богослова (SC; 250, р. 178, 180), а «четыре» невозможно (с. 299). Современные теории множеств также оперируют абстракциями, поэтому здесь мы видим нечто выходящее за рамки математической логики, но не логики вообще (с. 301). Ясно, что 3 в Троице — не натуральное число, но всё же «некая квантификация» (с. 301). Прояснению природы этой квантификации и посвящена решающая часть статьи.

Позиция неомодализма (а ля савеллианство) египетских монофизитов во главе с Дамианом Александрийским: «3» = 1 (единичность реальна, троичность условна) (с. 302–303). Подход Баввая Великого (и последующей несторианской экзегезы) и средневековых западных схоластов: $\text{card}(3) = 1$, то есть ипостаси суть не что иное, как отношения, а мощность множества из трёх ипостасей равна одной и той же вечности и бесконечности, одинаковой для троих (с. 303–307). Схоластика признаёт, в отличие от византийской патристики, природный *порядок* между ипостасями, то есть некую детерминацию Бога сверхидеей, которая превращает ипостаси в нечто абсолютно идентичное друг другу (стирая идею ипостасных свойств) и потому уравниваемое (с. 306–307). Византийский же подход «не допускает истолкования Бога как кардинальности троичности» (с. 307) в силу уникальности и несводимости к Иным каждого Лица, а потому — и Его/ Их неисчислимости.

После такой преамбулы Лурье приступает к краткому, но ёмкому анализу византийской патристики (с. 307–316). Согласно её негласно исповедуемым отцами Церкви постулатам, в Боге невозможна логически консистентная бесконечность (с. 307–309). Отношение между ипостасями точнее всего выражается при помощи введенного Э. Постом (1941) отношения «тернарного эксклюзивного “или”» (с. 307, 310), так что в итоге, вопреки логике сторонников Филиокве, отношения между

Лицами приобретают характер шести параконсистентных «псевдоупорядоченных пар» (с. 307), то есть: Отец — Сын; Отец — Святой Дух; Сын — Святой Дух; Сын — Отец (вторая сторона отношения); Святой Дух — Отец; Святой Дух — Сын (аналогично). Византийские богословы от Никифора Влеммида (и даже Андрея Критского) до Георгия Мосхамбара, монаха Иерофея и Иосифа Вриенния подступались к раскрытию отдельных сторон этой схемы. В рецензируемой статье даётся общая логико-богословская «модель» Божественной сверхреальности.

«Понятие бесконечности неотделимо от понятия пар» (с. 308): в бесконечное множество должны входить объединения множеств $x, y < \dots >$ с их собственными синглтонами $\{x\}, \{y\}$ и т. п. (с. 308). Согласно аксиоме парности Цермело (1908 г.), множество из двух множеств — также множество. Эта аксиома к Троице неприменима: «никакие две ипостаси не образуют множества» (с. 308), то есть в Троице, вопреки догмату о Филиокве, нет никаких двухипостасных объединений Её ипостасей в ущерб троичности в целом. Троица не образуется ни сочетанием «двоиц», ни «сложением» $1 + 2$ (с. 308–309, 313). В Ней есть «триплет $< \dots >$ данный изначально» (с. 309). Иначе мы скатимся в арианство, уча о несовечности Лиц друг другу, или в учение об эволюционирующем Боге.

Троичность первична и не является суммой бинарностей (с. 309). Она вся сразу получается от Отца (там же). Как явствует из приведённых Лурье таблиц истинности для обычной эксклюзивной дизъюнкции $\oplus$ и для n -арной эксклюзивной дизъюнкции $\vee^n$ в случае троицы элементов и как разъясняется самим автором (с. 311–312), если о каждой из трёх ипостасей можно сказать: «Это Отец» (или: «Это Сын», или: «Это Дух Святой»), то первая дизъюнкция даёт результат «истинно», то есть мы приходим к некоему аналогу криптосавеллианства (к мысли о взаимозаменимости ипостасей), а вторая дизъюнкция выносит вердикт «ложно», так как Отцом может быть только одна ипостась. Конкретная и неисчислимая. Взгляд на таблицу в целом подтверждает это соображение.

Некоторые свойства параконсистентных псевдоупорядоченных пар ипостасей Троицы описываются Лурье на с. 313–316. Формула выведения такой пары с *фиксированным первым элементом* (a = Бог-Отец) приводится на с. 314; список самих пар мы приводили выше, на с. 22. Отталкиваясь от известной в XIV в. формулы Севириана Гавальского о Боге как Превосходящем порядок (с. 314–315), Лурье даёт формулу выведения пары и *без фиксированного первого элемента* (с. 315), то есть для таких случаев, как Сын — Дух, Дух — Сын и т. п. Общим для таких пар является то, что они «не будут образовывать никакого ряда» (курсив

автора. — Д. М.), который можно было бы интерпретировать как числовой ряд» (с. 315).

Наконец, такого рода числа, применяемые к анализу Троицы, не-экстенциональны (с. 315–316). Иначе говоря, если в обычном числовом ряду не может быть двух разных чисел 2 (или 3, или 4 и т. д.), но они все равны (каждое число 2 = любому другому числу 2), то числа в Троице уникальны: какую бы пару мы ни взяли (Отец — Сын, Сын — Дух и т. п.), в ней будет своё, особое число 2 ввиду уникальности конституирующего это число внутритроичного отношения. Таким образом, на внутритринитарные числа не распространяется аксиома экстенциональности, описывающая как раз то свойство натуральных чисел, о котором мы только что упомянули (с. 316).

Итак, почему в движении Монады, согласно св. Григорию Богослову, пропущено число 2? Дело тут не только в превосходении Богом сложения из материи и формы, о чём непосредственно говорит святой отец. Но и в том, что, как показал в XV в. Иосиф Вриенний (учитель св. Марка Эфесского), вместо одной и равной себе (согласно аксиоме экстенциональности) арифметической двойки у нас теперь появилось шесть уникальных двоек, каждая из которых соответствует одной из псевдоупорядоченных параконсистентных пар.

В анализе этих тем русская патрология вырывается на лидирующие позиции в мировой науке. Было бы желательно перевести сборник на английский язык или каким-то иным способом ознакомить с ним читающую публику в зарубежных странах.

Представленные в сборнике труды представителей главным образом Санкт-Петербургской школы патрологии задают новый стандарт для исследований XXI в. в данной области. Его можно назвать «золотым стандартом».

Дмитрий Игоревич Макаров

Библиография

- Беззубова О. В. Византийская теория образа как предпосылка онтологии видимого // Вестник гражданских инженеров. 2013. Т. 6 (41). С. 263–269.
- Гончарко О. Ю., Гончарко Д. Н. Логические идеи в Византии в период второго иконоборчества: Никифор Константинопольский и Феодор Студит // Логика и онтология

в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова, В. М. Лурье. СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19). С. 202–238.

Лурье В. М. Понятие числа в триадологии восточной патристики // *Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / под ред. Д. С. Бирюкова, В. М. Лурье.* СПб.: Центр содействия образованию, 2020. (Византийская философия; т. 19). С. 295–317.

Макаров Д. И. Об античных и византийских параллелях к современным российским логико-семантическим теориям // *Христианское чтение.* 2021. № 1. С. 168–185.

Макаров Д. И. К проблеме выделения и анализа диалектических утверждений в византийском богословии эпохи исихастских споров (XIV в.) // *Церковь. Богословие. История.* 2022. № 3. С. 224–230.

Поляковская М. А., Чекалова А. А. Византия: быт и нравы. Свердловск: Изд. Уральского гос. университета, 1989.

Сенур Э. Личность [1934] // *Сенур Э. Избранные труды по языкознанию и культурологии / общ. ред. и вступ. ст. А. Е. Кибрика.* М.: Прогресс, 1993. (Филологи мира). С. 582–586.

Ammonii In Aristotelis Analyticorum priorum Librum I Commentarium / ed. M. Wallies. Berlin: Georg Reimer, 1890. (CAG; Bd. IV/6).

Erismann C. “To be circumscribed belongs to the essence of man”. Theodore of Stoudios on Individuality, Circumscription and Corporeality // *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik.* 2018. Bd. 68. S. 225–238.

Hilarius Pictaviensis. De Trinitate V // Hilaire de Poitiers. La Trinité. T. II (Livres IV–VIII) / texte crit. par P. Smulders; trad. et notes par G. M. de Durand, Ch. Morel et G. Pelland. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. (SC; vol. 448). P. 96–168.

Perczel I. Revisiting the Christian Platonism of Pseudo-Dionysius // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov.* Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 160). P. 267–307.

Stang Ch. M. Flesh and Fire: Incarnation and Deification in Origen of Alexandria // *Jewish Roots of Eastern Christian Mysticism. Studies in Honor of Alexander Golitzin / ed. A. A. Orlov.* Leiden; Boston: Brill, 2020. (Supplements to Vigiliae Christianae; vol. 160). P. 128–143.

Tschizewskij D. Das heilige Rußland. Russische Geistesgeschichte. Bd. I. 10.–17. Jahrhundert. Hamburg: Rowohlt, 1959.

Vaggione P. R. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution. Oxford: Oxford University Press, 2000. (Oxford Early Christian Studies).