

ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОЙ МЫСЛИ

УДК 2-9, 27-1, 27-31, 271, 141, 16

**Идея Севира Антиохийского
о преобразовании богословского языка
от триадологии к христологии и ее критика
в трактате Леонтия Византийского
«Опровержение силлогизмов Севира».
Часть вторая****О. Н. Ноговицин*

Социологический институт РАН Федерального научно-исследовательского
социологического центра Российской академии наук,
Российская Федерация, 190005, Санкт-Петербург, ул. 7-я Красноармейская, 25/14

Для цитирования: *Ноговицин О. Н.* Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть вторая // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 1. С. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.101>

Данное исследование представляет собой вторую часть статьи, в которой рассматривается идея Севира Антиохийского о мистическом преобразовании в событии воплощения Христа значений важнейших для репрезентации богословского смысла этого события понятий «сущность», «природа», «ипостась» и «лицо», а также развернувшаяся вокруг этой идеи полемика между халкидонитами и монофизитами-севирианами, непосредственно

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 21-011-44263 «Формирование понятия “теологии” как науки и ее концептуального аппарата в византийской христианской теологической мысли конца V — начала VIII вв. в контексте научно-философского знания поздней античности». Первую часть данного исследования см.: *Ноговицин О. Н.* Идея Севира Антиохийского о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее критика в трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». Часть первая // Вопросы теологии. 2022. Т. 4, № 4. С. 585–599. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.402>

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2023
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2023

представленная в 3-й главе трактата Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». По своему содержанию эта глава разделяется на две части, каждая из которых состоит из аргумента севирианского противника халкидонского вероисповедания и предложенного Леонтием развернутого опровержения данного аргумента. Содержание первой половины текста вращается вокруг философского анализа проблемы методологической адекватности самой формулировки идеи Севира как с точки зрения внешней философской мудрости, так и богословия, а вторая посвящена проблеме грамматического и философского статуса экзегезы двусмысленных высказываний Отцов. В этой части исследования предложена подробная интерпретация первой части 3-й главы трактата Леонтия и на основе обращения к аутентичным для первой половины VI в. моделям философской и богословской аргументации проведен анализ логико-философского и богословского смысла используемых оппонентами полемических аргументов.

Ключевые слова: Сефир Антиохийский, Леонтий Византийский, школьная неоплатоническая философия, христология, триадология, взаимовозвратное доказательство, определение, природы и имена.

Введение

Приступая ко второй части исследования, напомним читателю, что в целом оно посвящено анализу исторического контекста, в котором сформулирована и воплощена идея лидера монофизитского движения первой половины VI в. Севира Антиохийского о мистическом преобразовании в событии воплощения Христа значений важнейших для репрезентации богословского смысла этого события имен (сущность, природа, ипостась, лицо), а также развернувшейся вокруг этой идеи полемике между монофизитами-севирианами и сторонниками Халкидонского ороса. Чтобы решить проблему омонимичного словоупотребления Писаний, этот до сих пор наиболее авторитетный среди христиан монофизитского исповедания богослов предложил развести значения понятий природы и сущности по сферам триадологии и христологии: согласно его экзегетической логике, понятие сущности сохраняет только значение общего и имеет его в триадологии, где указывает на общую сущность трех лиц = ипостасей Троицы, однако, по мнению Севира, неприменимо в христологии, а понятие природы, в триадологии и, соответственно, в применении к описанию божественной и человеческой природ = ипостасей, из которых возник Христос, сохраняя за собой двусмысленность выражения как общего, тождественного сущности, смысла, так и единичного, тождественного ипостаси, в христологии имеет только одно значение — индивидуальной природы = ипостаси, каковой и является Христос. Выдвинув этот богословско-грамматический концепт, Сефир, опираясь на монофизитское истолкование догматической формулы Кирилла Александрийского «одна природа Бога Слова воплощенная», намеревался защитить тезис об одной природе Христа и дать надежное средство экзегезы неоднозначных по своему словоупотреблению христологических выска-

званий Святых Отцов. Напомним также, что непосредственно идея мистического обоснования данного проекта, согласно которой воплощение Христа, запустившее процесс преобразования языка выражения божественных и связанных с ними человеческих вещей, тем самым санкционирует экзегетическое и одновременно направленное на установление твердых догматов христианской веры предприятие Севира, представлена только в двух дошедших до нашего времени текстах: в сохранившемся в ранних догматических катенах «Учения Отцов» фрагменте третьего письма Севира к игумену Иоанну и в 3-й главе трактата Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира». В начале этой главы идея Севира формулируется севирианским оппонентом Леонтия, которого тот называет нарицательным для монофизитов и широко распространенным среди их противников именем Акефал. Эта формулировка составляет содержание основного тезиса Акефала в 3-й главе, а также его доказательства, соответственно служащего и подтверждением самого тезиса, и возражением против подразумеваемой Акефалом позиции халкидонита Леонтия. Такая позиция состоит в утверждении двух природ в одной ипостаси Христа и как таковая не нуждается в изменении значений понятий природы, сущности, ипостаси и лица по сравнению с их обычным философским и богословским употреблением и даже с использованием этих слов в профанном языке повседневного общения.

В первой части исследования мы рассмотрели идею Севира о преобразовании богословского языка от триадологии к христологии и ее мистическое обоснование в указанных текстах, поместив ее в исторический контекст смены этапов монофизитской полемики. Во второй и третьей частях мы намерены проанализировать содержание и выявить смысловые элементы аргументации сторон, представленной в 3-й главе «Опровержения силлогизмов Севира». Эта глава делится на две равные части, каждая из которых состоит из аргумента Акефала и ответа на него Леонтия. Первая половина открывается тезисом Акефала о преобразовании имен в воплощении Христа и его доказательством, в то время как ответ Леонтия содержит несколько аргументов, в которых он старается показать методологическую неадекватность формулировки идеи Севира и ее обоснования как с точки зрения внешней философской мудрости, так и с точки зрения богословия. Вторая половина, в свою очередь, посвящена проблеме грамматико-риторического и философского статуса экзегезы омонимичных высказываний Отцов, или, другими словами, онтологическому вопросу о приоритете имени над рациональным понятием, в этом имени находящем свое воплощение, либо последнего над именем. В нижеследующей части исследования мы обратимся к первой части 3-й главы «Опровержения силлогизмов Севира» и подробно проанализируем логико-философский и богословский статус содержащихся в ней аргументов Акефала и Леонтия, опираясь на аутентичные для этого времени модели философской и богословской аргументации.

1. Содержание и логическая форма первого аргумента севириан в защиту тезиса Севира о преобразовании языка богословия в пассаже *Solutio argumentorum a Severe objectorum* 3 Леонтия Византийского

Для начала повторим процитированную в первой части исследования формулировку Акефалом идеи Севира о свершившемся в воплощении Христа обновлении имен:

Общеизвестно, что ипостась и природа, или сущность, в богословии не тождественны. Однако они тождественны в домостроительстве. Ибо если новизна таинства переменяла природы (*Ei γὰρ τὰς φύσεις ἐκαινοτόμησεν τὸ καινοπρεπὲς τοῦ μυστηρίου*), как сказал божественный Григорий, то она должна, я полагаю, обновить и имена (*καινοτομήσει οἶμα καὶ τὰς προσηγορίας*), чтобы, согласно его мнению, применительно к обоим случаям речь и определение (*λόγος καὶ ὄρον*) подходили к каждому из них¹.

Если взглянуть на этот текст с логической точки зрения, то прежде всего нужно отметить, что тезис севириан Леонтий Византийский формулирует в виде силлогизма. Сразу это не заметно, но в своем ответе он указывает на заключенную в формулировке этого силлогизма логическую ошибку, рассматривая его как неправильно сформулированный доказательный силлогизм, содержащий доказательство по кругу в его неправомерном употреблении. И действительно, формулировка, изложенная Леонтием, внешне имеет форму силлогизма. Непосредственно Акефал говорит, что обновление природ, т. е. природ Бога и человека из полного текста цитаты из Григория Богослова, неизбежно ведет к обновлению имен: если новизна таинства обновила природы, то она *должна* обновить и имена (гипотетическая форма высказывания не должна смущать, поскольку природы и правда в акте Воплощения обновились, о чем свидетельствует авторитет Григория, и это условие обновления имен этих природ²). Это малая посылка и вывод. Большая посылка следует за этим высказыванием: имена должны обновиться, поскольку речь и определение (*λόγος καὶ ὄρος*) долж-

¹ *Leontius Byzantius. Solutio argumentorum a Severe objectorum 3 // Leontius of Byzantium. Complete Works / ed. and transl. by B. E. Daley. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 276.22–27.* Здесь и далее цитируется, иногда с небольшими изменениями, рус. пер. «Опровержения силлогизмов Севира», подготовленный Т. А. Шукиным: *Леонтий Византийский. Опровержение силлогизмов Севира / пер. с греч. Т. Шукина, ред. пер. В. Баранова, коммент. О. Ноговицина, Т. Шукина // ESSE: Философские и теологические исследования. 2019. Т. 4, № 2. С. 191–248.*

² Сама по себе условная форма формулировки полемических возражений, часто сознательно, что особенно характерно для таких авторов, как Леонтий Византийский и, конечно, Иоанн Филопон, строившихся в виде силлогизмов, — общее место полемических трактатов этого времени. Особенно хорошо это видно в случае трактатов, написанных в жанре глав-возражений. Так, едва ли не каждая из глав трактата Леонтия «Тридцать глав против Севира» (*Capita Triginta contra Severum*) начинается с *Ei* («если»). Так же поступает и философ Иоанн Филопон в «Арбитре», в тех его частях, где использует силлогизмы.

ны подходить как к случаю богословия (к триадологии), так и к случаю до-мостроительства (к христорологии). Содержательно, конечно, речь идет об уже изложенном нами учении Севира: если применительно к триадологии действует привычный порядок разделения природы = сущности и ипостаси как общего и индивидуального, то в христорологии природа совпадает с ипостасью. Но с точки зрения самого суждения речь идет о констатации тождества речи и определения природе вещи для всех существующих вещей. Согласно стандартной формулировке, принятой в неоплатонических философских школах, культивировавших в качестве средства рассуждения перипатетическую логику, «определение есть краткая речь (λόγος σύντομος), которая выявляет природу подлежащей вещи (τοῦ ὑποκειμένου πράγματος)»³. Имя выявляет природу, поскольку тот, кто им пользуется, знает вещь или вещи, им обозначаемые. Определение дает научное знание того, что содержится в имени, посредством указания на род и составляющие вид различия, т.е. заключает в себе знание природы вещи, которая именем обозначается⁴. Соответственно, имя Христа в речи Отцов, хотя их формулировки и отличаются разнообразием, получает своего рода определение, таковым является и констатация, содержащаяся в формуле «одна природа Бога Слова воплощенная».

Этим, вероятно, объясняется присутствие в формулировке тезиса севириан формулы λόγος καὶ ὄρος. Как мы видели, в стандартной школьной философской формулировке понятия определения речь, выявляющая природу вещи, совпадает с самим определением, поэтому такое их удвоение отчасти выглядит странно. Но в богословском контексте оно даже необходимо, поскольку позволяет выразить различие в формулировках одного и того же определения, представленных у различных авторитетных авторов. В строгом догматическом смысле различие в логосе как раз и должно быть в итоге ограничено соборным принятием догматического ороса, определения, которое служило бы мерой оценки и отбора таких формулировок. Это же различие, например, в более отчетливой форме проводит Иоанн Филопон в своем доказательстве одной природы Христа, для построения которого он так же, как и в случае формулировки тезиса севириан у Леонтия, использует понятие определения. В 6-й главе «Арбитра» Филопон так и говорит: если кто-либо хочет определить Христа или выразить в речи то, что Он есть (его природу), он должен дать одну-единственную формулировку для этой одной-единственной природы, несмотря на то что способ выражения может различаться. Единственное усло-

³ David. Prolegomena philosophiae // Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium / ed. A. Busse. Berlin: Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca (CAG) XVIII.2), 1904. P. 11.17–18.

⁴ David. Prolegomena philosophiae // Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. P. 11.16–12.18. — Более краткий вариант рассуждения: Elias. Prolegomena philosophiae // Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categoriae commentaria / ed. A. Busse. Berlin: Reimer (CAG XVIII.1), 1900. P. 4.5–12.

вие: каков бы ни был способ выражения, он должен выявлять одно и то же, т. е. все эти речи должны иметь одно и то же значение⁵.

Формулировка определения как эпистемологического тождества речи, содержащей определение такой-то природы, и самой этой природы, таким образом, включается в изложении Леонтия в тот своеобразный силлогизм, форму которого принимает тезис Акефала, в качестве его большей посылки: для всякой природы в определении речь о природе вещи и ее природа совпадают; некоторые природы в событии Воплощения обновились; следовательно, обновились и их имена и определения (т. е. две ипостаси, принадлежащие разным общим природам, стали одной природой = ипостасью). В данном мнимом с точки зрения перипатетической логики предикатов силлогизме подразумевается, что форма понятия определения, или определение определения, имеет значение как в исходном состоянии определяемых вещей, т. е. в отношении определений их природ (природа не существовавшего до соединения единичного человека, которая является у него такой же, как и у всех людей, и божественная природа Слова, такая же у Слова, как и у Отца и Святого Духа), так и в итоговом состоянии возникшей из них вещи, т. е. в отношении ее определения (единичная природа Христа, или «одна природа Бога Слова воплощенная»).

Однако понятие определения выступает в рамках перипатетической логики только наиболее общим эпистемологическим условием познания совокупности вещей мира посредством постижения придающего этим вещам определенность порядка общих природ, определения которых состоят из конечного набора предикатов. Как таковое оно не может быть посылкой в выводе относительно высказываний, указывающих на уже совершившиеся или происходящие процессы. С точки зрения школьной перипатетической логики понятие определения имеет силу для всех существующих вещей, ввиду чего эпистемологически последние есть не что иное, как примеры применения этого принципа. Соответственно, как в отношении каждой из вещей, участвовавших в Воплощении, так и в отношении вещи, возникшей в результате Воплощения, по их числу доказательную силу будут иметь три различных аподиктических силлогизма, а не общее утверждение о том, что природы в Воплощении изменились, а значит, должны измениться и их имена (и, соответственно, определения). Это утверждение можно было бы рассматривать как правило применения понятия определения в размышлении, фактически по содержанию тождественное самому этому понятию, если, конечно, мы допускаем возникновение новой приро-

⁵ *Ioannes Philoponus*. *Arbiter* 6 (20); англ. пер.: *Lang U.-M.* John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the "Arbiter". Leuven: Peeters, 2001. P.189–190; сир. текст: *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / ed. A. Sanda. Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu, 1930. P.19–20; почти полностью сохранившийся в *Panoplia Dogmatica* Никиты Хониата греческий оригинал главы составляет 9-й фрагмент из *Panoplia Dogmatica* в критическом издании У.-М. Ланга: *Lang U.-M.* John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. P.227.30–228.7 (в данном фрагменте, однако, опущен именно этот изложенный нами пассаж).

ды из уже имевшихся природ. В итоге у нас получились бы три силлогизма, соответствующих первой фигуре категорического силлогизма: «всякая природа имеет определение и имя (и, соответственно, о ней можно вести речь, используя разные выражения, но с одним значением); Слово имеет природу; следовательно, Слово имеет определение и имя»; «всякая природа имеет определение и имя; человек, из которого возник Христос, имеет природу; следовательно, человек, из которого возник Христос, имеет определение и имя»; «всякая природа имеет определение и имя; Христос имеет природу; следовательно, Христос имеет определение и имя»⁶. Поскольку любой доказательный силлогизм выявляет в вещи то, что ей принадлежит необходимо, а не ее контингентные свойства, т.е. такие, которые могут у нее быть, а могут и не быть, то такой силлогизм в принципе неприменим к процессуальным характеристикам вещей.

Поэтому в случае доказательства обновления имен, которые изменяются по причине обновления природ, которые они прежде означали, более релевантной была бы формулировка, соответствующая стоической *логике высказываний*. Тогда в качестве большей посылки соответствующего силлогизма можно было бы сформулировать такое предложение: если обновились природы, то обновились и их имена. Соответственно, в полном виде мы имели бы следующий гипотетический силлогизм: если обновились природы, то обновились и их имена; природы обновились; следовательно, обновились и их имена⁷. Этот силлогизм построен в соответствии с первым стоическим недоказуемым рассуждением, в котором связность

⁶ Вопрос об «определении» Христа или других божественных ипостасей представляет собой специфическую особенность богословской полемики VI в. на востоке христианского мира, что особенно подчеркивает ее зависимость от авторитета школьного философского знания. Однако речь при этом, конечно, не шла о полном определении сущности божественных вещей, подобном, например, определению сущности человека (разумное, смертное животное, восприимчивое к уму и знанию), но только о том в божественном, что может быть доступно человеческому уму посредством откровения (например, собственные свойства Лиц Троицы: нерожденность для Отца, рожденность для Слова и исхождение от Отца для Духа) или на основе достоверного разумного понятия. Последнее как раз и являлось предметом споров, поскольку вопрос о таком понятии касался как методов интерпретации авторитетных текстов, предположительно его содержащих, так и границ применимости философской эпистемологии в богословских исследованиях.

⁷ Мы оставляем здесь в стороне вопрос о появившихся в логике Теофраста трех фигурах перипатетического *всецело гипотетического силлогизма*, список которых сохранился у Александра Афродисийского, как ввиду того, что у разных авторов схемы этих фигур обнаруживают часто серьезные отличия (особенно это касается второй и третьей фигуры у Иоанна Филопона), так и в первую очередь потому, что эта концептуализация гипотетического силлогизма основана на понимании его по аналогии с категорическим силлогизмом. В силу этого такой гипотетический силлогизм формулируется целиком в поле классической перипатетической логики предикатов, и поэтому рассматриваемый нами тезис севириан, так же как и в случае категорического силлогизма, нельзя подвести под его фигуры. Из имеющейся немногочисленной литературы на эту тему см. содержательные статьи С. Бобзин: *Bobzien S.*: 1) Wholly Hypothetical Syllogisms // *Phronesis*. 2000. Vol. 45, no. 2. P.87–137; 2) Why the Order of the Figures of the Hypothetical Syllogisms Was Changed // *The Classical Quarterly, New Series*. 2000. Vol. 50, no. 1. P.247–251.

(τό συνημιένο) условных суждений, связанных как предшествующее и последующее, в большей посылке (в перипатетической терминологии) через утверждение в малой посылке предшествующего дает в выводе утверждение последующего⁸. В таком виде силлогизм построен совершенно верно. Условная форма, в которой Леонтий Византийский дает формулировку малой посылки и вывода в своем силлогизме и которая, как мы видели из собственной формулировки Севиром идеи обновления имен в письме игумену Иоанну, точно соответствует формулировке севириан, также вполне согласуется с формулой первого стоического силлогизма. На это указывает и аспект долженствования в формулировке Леонтием тезиса Акефала: если новизна таинства обновила природы, то она *должна* обновить и имена, т. е. мы имеем дело с необходимым выводом. Малая посылка, как и во всяком первом стоическом силлогизме, указывает на действительность факта (новизна таинства Воплощения обновила природы), а вывод (обновились имена) следует с долженствованием, поскольку невысказанная здесь прямо большая посылка указывает на принцип, выражающий космическую закономерность причинно-следственной связи в ходе вещей (если изменяются природы, то изменяются и их имена, но не наоборот). Однако для школьной философии второй половины V — VI в., развивавшейся уже исключительно в неоплатонических школах, стоические силлогизмы не могли претендовать на статус аподиктического доказательства, хотя и обсуждались в комментариях к «Первой аналитике» Аристотеля в рамках курса логики, когда дело доходило до условных доказательств, и даже иногда использовались в подходящих случаях⁹. Возможно, поэтому Леонтий, или его реальный оппонент, предпочитает подвести эту констатацию обновления имен в случае обновления природ, которые они означают, под аподиктически значимый принцип знания, каковым является понятие определения в школьной философии его времени¹⁰. При

⁸ *Sextus Empiricus. Pyrrhoniae hypotyposes II.157.4–6 // Sexti Empirici Opera recensuit: in 2 vols / ed. H. Mutschmann. Vol. 1. Leipzig: Teubner, 1912. P. 103.*

⁹ См., например, примечательный случай использования первого и второго стоических недоказуемых рассуждений Иоанном Филопоном при обсуждении проблемы доказательства первых начал и позиций как тех, кто отрицает всякую возможность доказательства для чего-либо, так и тех, кто полагает, что доказательство возможно для всего. Причем последние как раз и применяют для доказательства первых начал уже упомянутое нами доказательство по кругу, однако, как показывает Филопон, в этом случае они делают ошибку, доказывая предшествующее через последующее, нарушая даже формально правильную логику построения первого стоического силлогизма, в основе которого лежит общее положение о том, что научно знать последующее можно только через предшествующее, т. е. посредством выявления его причины: *Ioannes Philoponus. In Aristotelis analytica posteriora commentaria // Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II / ed. M. Wallies. Berlin: Reimer, 1909 (CAG XIII.3). P. 43.15–48.26.*

¹⁰ Для Леонтия Византийского это достаточно характерный способ рассуждения. Наиболее чистый пример использования им понятия определения в силлогизмах дают первая и вторая главы из «Тридцати глав против Севира»: *Leontius Byzantius. Capita Triginta contra Severum 1–2 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 314:1–10.* — Об использовании понятия определения в христологической полемике первой половины

этом у нас нет твердых оснований полагать, что Леонтий — умышленно или нет — неточно передает формулировку тезиса севириан, придав ей по своему усмотрению форму мнимого перипатетического силлогизма, хотя бы уже потому, что его современники-монофизиты также использовали школьную неоплатоническую методологию для формулировки и силлогистического решения богословских проблем.

Так или иначе, Акефал утверждает: поскольку в таинстве природы обновилась, имена должны обновиться тоже, чтобы речь и определение подходили как к богословию, так и к Воплощению, т. е. чтобы в обоих случаях сохранилась действенность понятия определения.

2. Ответ Леонтия Византийского на первый аргумент севириан и анализ его первого ответного аргумента

Леонтий отвечает на это заявление следующей серией аргументов:

Я не знаю, что может быть безумнее этого! Ибо определения (ὄροι) вещей называются (κατηγοροῦνται) синонимично (συνωνύμως) и о вещах одного рода, и о вещах одного вида, как говорят люди, искусные в подобных вещах. Ибо если, определяя сущность просто (οὐσίαν ἀπλῶς ὀρίζόμενοι), мы говорим, что она означает существование (ὑπαρξίν) чего-либо [определенного], то все то, что приобщается имени сущности (οὐσίας τοῦ ὄνοματος), будет приобщаться и к определению (ὄρου), сколь бы ни было велико различие между сущностями. Ибо мы говорим, что существует (ὑπάρχειν) сущность — и Бог, и ангел, и человек, и животное, и растение, и всем им свойственно общее понятие сущности, обозначающее их существование (τὸ ὑπάρχειν), но не то, что или как они есть сами по себе, ибо это совместно являют собственные определения каждой вещи (ταῦτα γὰρ οἱ ἴδιοι ἐκάστου πράγματος ὄροι συνεμφαίνουσιν). Ведь категории (αἱ κατηγορίαι) показывают, что это именно так (τοῦτο οὕτως ἔχει), синонимично сказываясь об упорядоченно расположенных родах, а роды и различия (αἱ διαφοράι) сказываются о видах и индивидах, поскольку они [виды и индивиды] равным образом причаствуют сущности и живому, телесному и бестелесному, разумному и неразумному, чувственному и мыслительному, не в большей или меньшей степени, но одинаковым и общим и, кратко говоря, по определению (ὀριστικῶς).

И кроме того, доказательство, называемое «взаимовозвратным» (ἢ διάλληλος καλουμένη ἀπόδειξις), отвергается при построении доказательства, поскольку оно подобно доказывающему нечто, а в свидетели своего слова призывающему самого себя, и убеждающему в истинности своих слов тем, что «сам сказал» об этом.

Стало быть, если доказательства относительно животворящей и Святой Троицы и великого домостроительства Бога-Слова, единого от Троицы, исходящие и исходящие от Святых Отцов, строятся не на общих речах и определениях

VI в. и его формулировке в школьных комментариях этого времени см.: *Ноговицин О. Н.* «Определение» природы как аргумент в христологической полемике VI в.: μία φύσις, δύο φύσεις и порядок сущего у Леонтия Византийского и Иоанна Филопона // *ESSE: Философские и теологические исследования*. 2020. Т. 5, № 1/2. С. 143–191.

(λόγων καὶ ὄρων) сущности и ипостаси, или лица и природы, то вывод будет случайным, а не доказательным (ἀποκληρωτικὸς καὶ οὐκ ἀποδεικτικὸς ἔσται ὁ λόγος). Тогда пусть кто-то докажет, что сущность и ипостась, или же лицо и природа, являют общее или особенное применительно к богословию, но не подходят к домостроительству. Говорить же, что благодаря новому таинству они в богословии так определяются (ὀρίζεται), а в домостроительстве иначе, есть, прежде всего, удел тех, кто не знает, что таинственнейшее из всех таинств — Сам Бог, Который «сокрыт и от святых серафимов»¹¹ и на Которого, как сказал великий Григорий, «взирают таинства земные»¹². О Нем поистине умолкнет всякое слово (λόγος), всякое разумное движение прекратится, поскольку Он выше слова и ума (λόγον καὶ νοῦν χωροῦσα). Таинство сокрытого в Боге, открываясь, становится настолько более явным, насколько то, что превышает природы, может изойти в откровение природы (εἰς τὸ ἐμφανὲς τῆς φύσεως τὸ ὑπὲρ φύσιν πρόεισιν). И разве только определение (ὄρος) ипостаси и сущности обновляется в домостроительстве? Или также всякий глас (φωνή), всякое имя (ὄνομα) и глагол (ῥῆμα)? Почему выбрано это определение, а не все остальные? «Но то, что невозможно естественным образом»¹³, также есть неразумно (ἀλλ' οὐκ ἔστιν ἔχον φύσιν τοῦτο γέ, καὶ διὰ τοῦτο οὐδὲ λόγον), по словам Василия Великого¹⁴.

Прежде всего, Леонтий, используя только что истолкованное нами понятие определения и соответствующий комментарий на Аристотеля его времени язык¹⁵, разворачивает его в структуре стандартной философской разметки определения всякого сущего под категорией сущности. Для этого он указывает на две вещи.

Во-первых, всякое определение касается только родов и видов, поскольку только они сказываются, или предидируются (виды в форме составляющих вид различий), синонимично (однозначно), в отличие от привходящего — индивидуальных свойств индивидов, и таким образом дают научное знание о сущности = природе вещи. Имеется в виду вторая сущность, на языке Аристотеля, или общая сущность (καθόλου οὐσία) — в комментаторской традиции¹⁶.

¹¹ Ср.: *Gregorius Nazianzenus*. In sanctum Pascha (Or. 45) 4.85 // *Patrologia Graeca* (PG) / ed. by J.-P. Migne. Vol. 36. Coll. 629B.

¹² Ср.: *Gregorius Nazianzenus*. In Machabaeorum laudem (Or. 15) 5.8 // PG. Vol. 35. Coll. 920C.

¹³ *Basiliius Caesariensis*. Contre Eunome I.6.18 // Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie / introd., trad. et notes de B. Sesboiié, S. J., avec la collaboration pour le texte et l'introduction critiques de G.-M. de Durand, O. P., et L. Doutreleau, S. J. T. 1. Paris: Éditions du Cerf, 1982. P. 184.

¹⁴ *Leontius Byzantius*. Solutio argumentorum a Severe objectorum 3 // *Leontius of Byzantium*. Complete Works. P. 276.28–280.5.

¹⁵ Отличие здесь сводится в основном к использованию для определения ὄρος (обычного для богословских текстов) вместо стандартного для комментаторской традиции ὀρισμός. См. об этом: *Ноговицин О. Н.* «Определение» природы как аргумент в христологической полемике VI в. С. 155–158.

¹⁶ Учение о синонимии сущего под категорией сущности сформулировано в главе о сущности «Категорий», оно подробно разбирается во всех сохранившихся школьных философских комментариях на эту главу.

Во-вторых, «определяя сущность просто (οὐσίαν ἀπλῶς ὀρίζομενοι), мы говорим, что она означает существование чего-либо». Здесь примечательно использование технического для неоплатоников словечка ἀπλῶς, указывающего на самостоятельное существование общих сущностей, которые дают возможность быть единичным (первым — на языке Аристотеля, или частным — на языке комментаторов) сущностям. Далее, воспроизводя понятие об определении, Леонтий указывает на то, что все имеющее имя сущности (т. е. всякая частная сущность, будь то Бог, ангел, человек, какое-либо животное или растение) имеет и существование, и определение. Это не зависит от множества различий между частными сущностями, которые проявляются совместно через различия в «собственных определениях» каждой из таких сущностей, т. е. посредством сопоставления различий в их индивидуальных предикатах (здесь под οἱ ἴδιοι ὄροι Леонтий имеет в виду индивидуальные свойства)¹⁷. Вероятнее всего, αἰ κατηγορίαῖς далее у Леонтия означают именно категории, а не сказуемые или предикаты (значение этого слова также обычное для языка комментаторов и его самого)¹⁸, поскольку очевидно, что последние не могут сказываться о родах, если в цепочке от высших к низшим понятиям в древе понятий, располагающемся под категорией сущности, сами роды и различия сказываются о видах и индивидах: сказуемыми являются все члены древа, кроме индивидов, которые ни о чем сказываться не могут, будучи конечными подлежащими определения. Но тогда у Леонтия речь здесь идет не только о категории сущности, но и о других категориях, т. е. о привходящем, что вызывает новый вопрос: сказуемые-привходящие не синонимичны в отношении определения бытия любой сущности. Вероятно, это противоречие решается просто: не сказываясь однозначно в отношении подлежащего-сущности, они сказываются однозначно в границах каждой категории привходящего, поскольку также разделены на роды и виды (как, например, цвет и белое под категорией качества)¹⁹. В противном случае нам

¹⁷ 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 (*Porphyrius. Isagoge sive quinque voces // Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium / ed. A. Busse. Berlin: Reimer (CAG IV.1), 1887. P. 7.21–23*). Разница, однако, в том, что при строгом употреблении τὸ ἴδιον, т. е. «собственное», у комментаторов означало только неотделимые от сущности вещи свойства, а не всякое привходящее. Определенная неустойчивость словоупотребления отличает Леонтия, как и большинство христианских богословов этой эпохи, поскольку ему требовалось совместить уже имевшееся в частных авторитетных богословских текстах употребление слов со школьной философской терминологией, которая использовалась им для его прояснения как внешнее знание.

¹⁸ Так полагает А. Жиркова, которая вставила соответствующее замечание в свой перевод толкуемого фрагмента *Solutio 3, 276.28–278.12*, однако в дальнейшей его интерпретации так и не вернулась к этому моменту, несмотря на очевидные проблемы, которые сопутствуют такому пониманию αἰ κατηγορίαῖς в этом месте: *Zhyrkova A. Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation // Forum Philosophicum. 2017. Vol. 22, no. 2. P. 198–200*.

¹⁹ См. образцовый текст, в котором формализуется это учение: *Ioannes Philoponus. In Aristotelis Categorias commentarium // Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias*

следовало бы предположить наличие у Леонтия учения о полном детерминизме сущего, которое проистекает из полной синонимии его предикатов. Вероятно, Леонтий использует одно и то же слово и для обозначения определений сущностей, и для разметки привходящего, чтобы показать единство всего порядка определения бытия сущего, несмотря на омонимию собственных свойств вещей. Таким образом, общие сущности, разделяясь под категорией сущности, задают границы возможностей существования всех вещей, в каковых эти вещи как частные сущности определяются в собственных свойствах, получая частные определения (предикаты) под категориями привходящего. И, как Леонтий далее указывает, этот порядок определения существования вещей их сущностями остается незыблем, поскольку в этом ряду, исходящем от самых высоких понятий до индивидов, все упорядочено синонимией определений вещей под категорией сущности: категории сказываются о родах, роды и разделяющие род и составляющие вид различия — о видах и индивидах (он дает примеры последовательных, от более высших к более низшим, пар разделяющих соответствующие роды различий, которые, распределяясь по видам и индивидам, становятся составляющими вид различиями²⁰). При этом он, согласно нашей интерпретации, имеет в виду также и параллельные деления родов и видов привходящего под категориями привходящего, синонимичные в себе, но омонимичные сущности, о которой сказываются. И все это сказывается одинаковым и общим образом, т.е. согласно определению. Как минимум, мысль Леонтия состоит в том, чтобы показать незыблемость данного порядка, гарантирующего определенность всех индивидуальных вещей, этим сущностям причастных.

Однако сразу же отметим ключевое отклонение Леонтия от античной перипатетической и неоплатонической схемы построения порядка сущего под категорией сущности. Для него порядок ипостасей с одной сущностью дополняется порядком ипостасей с двумя сущностями в одной ипостаси, каковым является Христос, всякий человек, составленный из разнородных сущностей души и тела, и многие другие сущности. Демонстрации данного различия посвящен и этот трактат, и все другие его христологические трактаты²¹. Иными словами, описанный порядок представляет собой конструктивную схему бытия сущностей, вплоть до последних видов,

commentarium / ed. A. Busse. Berlin: Reimer (CAG XIII.1), 1887. P.30.25–31.4. Ср. с исходным текстом Аммония: *Ammonius*. In *Aristotelis categorias commentaries* // *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer (CAG IV.4), 1895. P.26.10–16.

²⁰ Данное стандартное для школьной логики различие разделяющих род и составляющих вид различий Леонтий не упоминает, но явно подразумевает. Так, в «Тридцати главах против Севира» составляющие вид различия (αἱ σφωτάτικαὶ διαφοραὶ) оказываются у него центральным термином, на основе которого строится 23-е возражение против севириан: *Leontius Byzantius. Capita Triginta contra Severum 1–2* // *Leontius of Byzantium. Complete Works*. P.324.25–326.5.

²¹ Наиболее образцовые места представлены в трактате «Против несториан и евтихиан», где особенно в 7-й главе он прибегает ко множеству примеров, как он полагает, того сущего: *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 7* // *Leontius of Byzantium. Complete Works*. P.168.22–174.20.

но индивиды во многих случаях обладают известной свободой соединения в себе разнovidного без его смещения и с сохранением обоих сущностей в собственных границах в одном индивиде.

Смысл данной развернутой ссылки на устойчивый порядок бытия сущего под категорией сущности становится понятен из следующей претензии Леонтия севирианам: он обвиняет их в том, что построенный ими силлогизм, выражающий необходимость обновления имен в событии Воплощения, является взаимовозвратным доказательством, которое «отвергается при построении доказательства, поскольку оно подобно доказывающему нечто, а в свидетели своего слова призывающему самого себя, и убеждающему в истинности своих слов тем, что «сам сказал» об этом». Здесь, чтобы уяснить претензию Леонтия, необходимо сделать экскурс в область античной логики.

3. Анализ второго аргумента Леонтия Византийского против первого аргумента севириан в защиту идеи Севира о преобразовании языка богословия: «доказательство по кругу» в античной логико-философской традиции

Доказательство, которое Леонтий обозначил как ἡ διάλληλος ἀπόδειξις, а мы переводим как «взаимовозвратное», под этим именем, вероятнее всего, появляется в скептической традиции и замещает другое его имя, которое мы находим в *Аналитиках* Аристотеля, где оно называется «доказательство по кругу» (ἡ κύκλω δειξις) (в современной формальной логике — *circulus vitiosus*, «порочный круг»). Издавна используемое в скептической школе, у «младших» скептиков оно входит в число пяти «тропов» (οἱ τρόποι)²², т. е. способов демонстрации равносильности противоположных суждений о природе любой из вещей, ведущих к «воздержанию от суждения» и называемых также по синонимии «рассуждениями» (или «речами») (οἱ λόγοι) или же «топами» (οἱ τόποι)²³. Для скептиков демонстрация в соответствии с данным тропом служила в общем для всех тропов смысле обнаружению ошибки в доказательствах и демонстрации неразрешимости спора о тех или иных вещах, а в частном для этого тропа — доказательством недоказуемости всяких первоначальных положений в качестве произвольных постулатов и, соответственно, недоказуемости выводов из них. У Аристотеля доказательство «по кругу» в определенных случаях вполне допустимо: разбору этих случаев он посвящает 5-ю (в случае первой фигуры силлогизма), 6-ю (второй фигуры) и 7-ю (третьей фигуры) главы второй книги «Первой аналитики». Критику неправомерного использования

²² *Sextus Empiricus*. *Pyrrhoniae hypotyposes* I.164.1–165.1 // *Sexti Empirici Opera recensuit*. Vol. 1. P. 41.

²³ *Sextus Empiricus*. *Pyrrhoniae hypotyposes* I.36.3–4 // *Sexti Empirici Opera recensuit*. Vol. 1. P. 13.

доказательства «по кругу» он дает в 3-й главе первой книги «Второй аналитики» при обсуждении ошибочности утверждений как тех, кто отвергает возможность знания в силу недоказуемости первых посылок доказательства, так и тех, кто допускает возможность доказательства для всего, в том числе для первых посылок, на основе которых строится доказательство и соответственно получается знание, и кто полагает, что в случае первых посылок «доказательство можно вести по кругу, т. е. одно из другого и обратно» (ἐνδέχεσθαι... κύκλω γίνεσθαι τὴν ἀπόδειξιν καὶ ἐξ ἀλλήλων)²⁴.

В школьной философии конца V — первой половины VI в. для доказательства «по кругу» равным образом используется как форма ἡ διάλληλος ἀπόδειξις / δεῖξις, так и ἡ κύκλω ἀπόδειξις / δεῖξις. Однако в соответствующих текстах отчетливо прослеживается различие в употреблении данных наименований с точки зрения оценки — положительной или отрицательной — самого способа доказательства и содержания рассмотрения его предметов, несмотря на то что всякий раз по общей форме мы имеем дело с одним и тем же доказательством. Зависимость эта двояка: с одной стороны, в полемическом контексте ἡ διάλληλος ἀπόδειξις неизменно означает негативную оценку этого доказательства и мыслимого содержания его предметов, что, вероятно, связано со спецификой скептической модели его употребления, а ἡ κύκλω ἀπόδειξις — как правило, оценку положительную или как минимум нейтральную; с другой — нейтральное употребление ἡ κύκλω ἀπόδειξις в основном относится к толкованию вышеупомянутых текстов Аристотеля о доказательстве «по кругу». Последнее обстоятельство, несомненно, не в последнюю очередь определялось склонностью комментаторов к использованию по возможности языка самого Аристотеля в зависимости от конкретных мест комментируемого текста, в разной степени проявлявшейся у разных авторов.

Как минимум к середине VI в. слушатели Александрийской школы встречались с этим доказательством уже во вводном курсе «Определений философии», предваряющем курс комментария на «Исагогу» Порфирия. В двух сохранившихся курсах, принадлежащих поздним представителям Александрийской школы — Давиду и Элию, описание «взаимовозвратного» доказательства вводится в связи с определением философии, которое, по их словам, дают врачи, говоря: «Философия — это врачевание души, а медицина — это философия тела»²⁵. Давид замечает, что это определение ошибочно, поскольку построено по образцу «взаимовозвратного» доказательства, которое осуждается философами (διάλληλον γὰρ ἔχει δεῖξιν, ἥτις διαβέβληται παρὰ τοῖς φιλοσόφοις), и строится от искомого к искомому

²⁴ *Aristoteles. Analytica posteriora I.3 // Aristotelis opera / ed. Academia Regia Borussica, 5 vols (1831–1870), vols 1–2: Aristoteles Graece ex recognitione Imm. Bekkeri. Berolini: apud Georgium Reimerum, 1831. P.72b17.*

²⁵ *David. Prolegomena philosophiae // Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. P. 25.4–15; Elias. Prolegomena philosophiae // Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. P.9.6–25.*

(ἐκ τοῦ ζητούμενου τὸ ζητούμενον κατασκευάζει)²⁶. Он поясняет такую его оценку еще более очевидным примером: кто-то спрашивает: «Где остановился Платон?» — ему отвечают: «Там, где Дион», и на ответный вопрос «А где остановился Дион?», отвечают: «Там, где Платон». Этот образцовый софизм, который также приводит Элий, заменив Платона на Теона, Элий же поясняет еще одним примером: «У такой-то есть молоко, поскольку она родила», и «Она родила, поскольку у нее есть молоко»; соответственно, такое доказательство означает только одно то, что «она родила, поскольку она родила», т. е. ничего не доказывает. Как указывает Элий, имея в виду термины в суждениях, составляющих эти демонстрации, что здесь одно и то же делается и ясным, и неясным, последующим и предшествующим. Так же, по словам Давида, и у медиков: философия и медицина в их определении философии в действительности отождествляются, и никакого определения не получается, так что то, что было относительно ясно, в действительности делается совершенно неясным. Как заключает Элий, поэтому таких способов аргументации нужно избегать не только в доказательствах, но и в определениях, которые являются действительными началами доказательства²⁷ (φευκτέον οὖν τὸ τοιοῦτον οὐ μόνον ἐπὶ τῶν ἀποδείξεων, ἀλλὰ καὶ ἐπὶ τῶν ὀρισμῶν ἀρχῶν ὄντων ἀποδείξεως)²⁸.

Образцом для курса «Определений философии», включенного в порядок обучения, скорее всего, у учеников Аммония (ок. 440–520), основателя Александрийской школы, учениками которых, видимо, являлись Элий и Давид, было введение Аммония ко вводу в философские дисциплины и, в частности, в логику курсу по «Исагоге» Порфирия (первому из сохранившихся комментариев на «Исагогу»). В этом комментарии содержится подробное обсуждение «взаимовозвратного» доказательства, представленного, однако, на примере не откровенных софизмов или метафор (случай определения философии медиками²⁹), а конкретных доказательств, что позволяет обратиться к техническим и смысловым аспектам

²⁶ David. Prolegomena philosophiae // Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium. P. 25.8–10.

²⁷ Элий, несомненно, имеет в виду саму процедуру получения определения, где предварительное, уже имеющееся, определение (или авторитетные для философской и научной традиции определения, как в случае самих «Определений философии») выступает, наряду с собственным или сущностным приводящим, началом для полного прояснения сути или сущности (природы) вещи, которая должна быть выражена в ее полном определении.

²⁸ Elias. Prolegomena philosophiae // Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria. P. 9.23–25.

²⁹ Ни Элий, ни Давид, как мы видели, не дают развернутых пояснений, но определение «философия есть медицина души, а медицина есть философия тела» содержит метафорический перенос на основе взятого за равное свойства: философия делает для души то же, что медицина для тела, т. е. приносит благо. Такой перенос поэтому получает характер обратимости грамматических значений, что позволяет намеренно затушевать разницу между этими родами праксиса.

его понимания. Аммоний дает подробное описание «взаимовозвратного» доказательства на крайне показательных примерах.

Он говорит, что философы пренебрежительно относятся к «взаимовозвратным» доказательствам по двум основаниям: поскольку в таких доказательствах меняется порядок посылок и выводов в силлогизмах, в них с очевидностью нарушаются как эпистемологическое требование познания от известного к неизвестному³⁰, так и вследствие этого онтологический принцип познания от предшествующего к последующему — в итоге в них меняются местами первое и второе, и одни и те же вещи искусственно делаются и более ясными, и еще более неясными, чем они же сами³¹. Так, — говорит Аммоний, — если кто-то говорит, обращаясь ко мне, что душа бессмертна, я отвечаю «Да», поскольку: «душа движется сама по себе», «то, что движется само по себе, движется вечно», «то, что движется вечно, бессмертно», «следовательно, душа бессмертна»; но если меня спросят, откуда я взял, что душа самодвижная, я отвечаю — постольку поскольку: «душа бессмертна», «то, что бессмертно, движется вечно», «то, что движется вечно, движется само по себе», «следовательно, душа движется сама по себе». Это и есть ἡ διάλληλος ἀπόδειξις: желая доказать бессмертие души, мы берем за первое и посылку ее самодвижность и приходим к ее бессмертию, а потом то, что было высказано вторым (вывод о бессмертии души), делаем первым и посылкой и приходим к прежде бывшему первым, а теперь второму, т. е. к последнему: выводу о том, что душа самодвижна³². Таким образом «взаимовозвратное» доказательство превращает посылки в выводы и наоборот, за что и осуждается его использование. Для всякого доказательства берутся ясные и всеми принятые посылки/предположения (τὰς προτάσεις σαφεῖς καὶ ὁμολογουμένας), так что посредством этих посылок оно проясняет и делает очевидным первоначально неясный вывод (συμπέρασμα). Аммоний подчеркивает, что, по справедливости, поэтому заслуживает осуждения такое доказательство, которое *обращает* порядок этих вещей (εἰκότως οὖν διαβολῆς ἄξια ἢ τὴν τάξιν τούτων ἀντιστρέφουσα), проясняет вывод, который ранее принимался за неясный, а теперь, ставя его в позицию посылки, придает ему ясность, а ту посылку, которую мы прежде полагали всеми признанной, делает неизвестным никому выводом³³, т. е. ложным образом превращает то, что не обращается, в то, что обращается по кругу. Пример, который приводит Аммоний, в действитель-

³⁰ См. разъяснение данного принципа Аммонием в контексте рассматриваемого рассуждения: *Ammonius*. In *Porphyrīi isagogen sive quinque voces* // *Ammonius in Porphyrīi isagogen sive quinque voces* / ed. A. Busse. Berlin: Reimer (CAG IV.3), 1891. P. 75.15–23. Доказательство может доказывать 1) неясное из ясного, 2) ясное из неясного, 3) неясное из неясного, 4) ясное из ясного. Только первое действительно является доказательством. «Взаимовозвратное» доказательство превращает ясное в неясное, и наоборот.

³¹ *Ammonius*. In *Porphyrīi isagogen sive quinque voces* // *Ammonius in Porphyrīi isagogen sive quinque voces*. P. 74.8–13.

³² *Ibid.* P. 74.13–22.

³³ *Ibid.* P. 74.22–75.5.

ности вовсе не является пустым софизмом или давно оспоренной истиной хотя бы потому, что мы имеем здесь дело с одним из платоновских доказательств бессмертия души — знаменитым доказательством из «Федра»³⁴.

Это же касается и второго примера Аммония³⁵. С ним мы уже встречались у Элия, однако Аммоний дает его не в виде пары энтимем, а посредством двух замкнутых в круг силлогизмов по первой фигуре, которые мы снабдим здесь пояснениями в скобках (доказательство бессмертия души, поскольку оно содержит как минимум два силлогизма, неудобно для демонстрации логической структуры примера «взаимовозвратного» доказательства). Итак, с одной стороны, мы хотим доказать, что у такой-то женщины есть молоко, и мы допускаем, что «она родила» (малая посылка), «(всякая) родившая имеет молоко» (большая посылка), следовательно, «у этой женщины есть молоко» (вывод); далее мы обращаем вывод и малую посылку (и соответственно, больший термин и средний термин в большей посылке — родила и молоко): опять же желая доказать, что эта женщина родила, мы допускаем, что «у нее есть молоко» (малая посылка), «(всякая) имеющая молоко родила» (большая посылка), следовательно, «эта женщина родила» (вывод). Очевидно, что предъявленный в данном модусе первой фигуры (с большей общеутвердительной посылкой и частноутвердительными малой и выводом³⁶) этот пример практически нерелевантен (трудно представить ситуацию вопроса, если мы не знаем точно одно или другое — то, что эта женщина родила, или то, что у нее есть молоко), и он носит исключительно надуманный учебный характер, чтобы продемонстрировать тавтологию во «взаимовозвратном» доказательстве, как это без пояснений сделал Элий. Однако его большая посылка истинна, несмотря на возможные исключения — случай кормилицы или отсутствия молока у роженицы, и эти исключения в случае частного меньшего термина указывают на то, что мы имеем дело с силлогизмом на основе правдоподобных посылок. Собственно, таково и происхождение этого примера: он восходит к примеру энтимемы в «Первой аналитике» Аристотеля, т. е. силлогизма из вероятного ($\tau\acute{o}$ $\epsilon\iota\kappa\acute{o}\varsigma$), того, что происходит обычно и в большинстве случаев³⁷, в которой скрывалась большая посылка и делался непосредственный вывод на основе признака ($\tau\acute{o}$ $\sigma\eta\mu\epsilon\iota\acute{o}\nu$) (в этом виде ее и привел Аристотель, далее достроив полный силлогизм вместе с его схемой): у этой женщины есть молоко, значит, она беременна³⁸. В этом случае вывод делается на основе признака, т. е. следствия, а не причины, каковой, несомненно, является беременность. Аристотель привел здесь также и парный

³⁴ Plato. Phaedrus // Platonis opera / ed. I. Burnet. Tomus II. Tetralogias III–IV Continens. Oxford: Clarendon Press, 1901. P. 245c5–246a2.

³⁵ Ammonius. In Porphyrii isagogen sive quinque voces // Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces. P. 75.5–15.

³⁶ Модус Darii.

³⁷ Aristoteles. Analytica priora II. 27 // Aristotelis opera. Vol. 1. P. 70a2–13.

³⁸ Ibid. P. 70a13–16. В греческой энтимеме скрываться мог любой из членов силлогизма, но такое сокращение вовсе не было обязательным.

к этому пример, которому также была суждена долгая история в комментаторской традиции: эта женщина бледна, значит, она беременна³⁹. Такой пример, очевидно, указывает на ускользающе малую степень вероятности, соответствующее ему доказательство не может быть построено по первой фигуре, основной для доказательного знания, но и формулировка во второй фигуре, единственно подходящей (средний термин в обоих посылах стоит в позиции предиката), не дает возможности построить силлогизм с истинностным значением: бледность сопутствует (присуща) беременности (как считается), эта женщина бледна, т. е. бледность ей присуща, значит, эта женщина беременна. Такой силлогизм (опять же с большей общепризнательной посылкой и частноутвердительными малой и выводом), как и всякий силлогизм, исходящий из признака, во второй фигуре, как отмечает Аристотель, всегда и во всех случаях опровергаем⁴⁰. Нетрудно заметить, что в данном случае, в отличие от предыдущего примера, большой термин и средний термин в большой посылке, даже по видимости, не обращаются: бледность не обязательно сопутствует только лишь беременности — этот признак может иметь и множество иных причин, более вероятных, поэтому попытка обращения малой посылки и вывода по кругу здесь прямо свидетельствует о ложности соответствующего модуса доказательства во второй фигуре: беременность сопутствует бледности, эта женщина беременна, значит, она бледна.

Итак, ошибочность взаимовозвратного доказательства в первую очередь проистекает из представления того, что следует за предшествующим, в качестве предшествующего в действительности предшествующему, отчего ясное, т. е. более очевидное начало становится неясным⁴¹. Это можно рассмотреть на примере того же доказательства о бессмертии души, излюбленного примера в логических комментариях Александрийской школы, поскольку оно в первой форме доказательства от самодвижности души признавалось верным, хотя и требовало прояснения понятия разумной души и его отделения от животной и растительной душ, спонтанность которых связана фундаментальным родством с телом. Структура этого доказательства кратко разбирается Иоанном Филопоном в комментарии к «О душе» в контексте прояснения различия между тремя познавательными способностями, одна из которых — это мнение, другая — размыш-

³⁹ Ibid. P. 70a20–23, 70a34–38.

⁴⁰ Ibid. P. 70a34–36.

⁴¹ Мы ограничиваемся здесь этой констатацией, которой достаточно для наших целей, не проясняя форму и структуру доказательного силлогизма, учение о котором представлено во «Второй аналитике» Аристотеля и комментариях к ней. Самый подробный анализ доказательства по кругу в сохранившихся текстах комментаторов Аристотеля содержится в комментарии Иоанна Филопона на 3-ю главу первой книги «Второй аналитики». Здесь обсуждение этого типа доказательства представлено в сложном контексте обоснования возможности получения знания исходя из недоказуемых начал: *Ioannes Philoponus*. In *Aristotelis analytica posteriora commentaria* // *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. P. 42.5–57.13.

ление, третья — ум (ή μὲν... ἔστι δόξα, ή δὲ διάνοια, ή δὲ νοῦς)⁴². Филопон указывает, что мнение знает, что душа бессмертна, но не знает почему (διὰ τί), поскольку это деятельность размышления, тогда как деятельность мнения состоит лишь в том, чтобы знать «что» (τὸ ὅτι), т. е. сам факт того, что душа бессмертна. Филопон поясняет: когда размышление силлогистически (уже) вывело (утверждение) о том, что душа бессмертна, мнение, взявши вывод, знает только то, что она бессмертна (τῆς γὰρ διανοίας συλλογισαμένης ὅτι ἀθάνατος ή ψυχή, λαβοῦσα ή δόξα τὸ συμπέρασμα τοῦτο μόνον οἶδεν ὅτι ἀθάνατος). Ведь деятельность размышления (διανοίας ἔργον) — Филопон прибегает к этимологии — это как бы завершение (τὸ... διανύειν) пути посредством перехода от посылок к выводам, — отсюда и ее название⁴³. И далее, как пример, он воспроизводит платоновское доказательство бессмертия души: размышление ищет, отчего душа бессмертна, — затем, исходя из того, что является более ясным, оно приходит к искомому (т. е. выводу), в ходе этого говоря (или рассуждая) (λέγουσα) таким образом: душа движется сама по себе; то, что движется само по себе, движется вечно, и оно бессмертно; следовательно, душа бессмертна⁴⁴.

Иными словами, вывод мнению известен заранее как факт, даже в таком неочевидном случае, как мнение о бессмертии души, но, чтобы получить этот вывод в доказательстве, нужно подобрать подходящие, т. е. непосредственно очевидные, посылки, из которых этот вывод следует с необходимостью, т. е. найти причину этого факта, из которой он следует как из предшествующего. На подобный же вывод в формулировке Леонтием силлогизма севириан претендует и Акефал, когда говорит, что обновление природ необходимо влечет и обновление их имен. И кажется, Акефал прав. Дело в том, что стоический гипотетический силлогизм (если обновилась природы, то обновилась и их имена; природы обновилась; следовательно, обновилась и их имена), более соответствующий мысли севириан, которой Леонтий или его оппонент с помощью понятия определения природы вещи внешне придал форму перипатетического аподиктического силлогизма (для всякой природы в определении речь о природе вещи и ее природа совпадают; некоторые природы в событии Воплощения обновилась; следовательно, обновилась и их имена и определения), формально верен. Более того, в той же мере верен и этот мнимый перипатетический силлогизм, поскольку в нем подразумевается тот же самый смысл, что и в силлогизме стоическом: природы вещей, с которыми мы имеем дело как в триадологии, так и в христорологии, не могут не иметь определения; а эти вещи, несомненно, различны, ведь нельзя не согласиться с тем, что Христос — совершенно новая, особенная ипостась, для которой нет вида (будь то природа человека или природа божества), под который ее можно было

⁴² *Ioannes Philoponus*. In *Aristotelis De anima libros commentaria* // *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria* / ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer (CAG XV), 1897. P. 1.14–15.

⁴³ *Ibid.* P. 1.9–2.3.

⁴⁴ *Ibid.* P. 2.3–6.

бы однозначно подвести (о чем свидетельствовал и сам Леонтий в «Против несториан и евтихиан»⁴⁵). Однако смысл возражения Леонтия состоит не в том, чтобы указать на ложность представления об особом статусе Христа в порядке всего сущего, а в том, что ложно само утверждение о том, что природы обновились. Он выступает против малой посылки сформулированного им, исходя из слов севириан, силлогизма, как, впрочем, и сформулированного нами стоического силлогизма; большая посылка формально верна как в варианте мнимого перипатетического суждения, выражающего понятие об определении как тождестве природы, ее имени и определении, так и в стоическом варианте недоказуемого первичного положения о том, что если обновились природы, то обновились и имена (для стоиков — это случай полного смешения первоначальных сущностей, из которых возникает не сводимая к ним новая сущность⁴⁶). Леонтий полагает, что природы = сущности во Христе ни в каком смысле не могут обновиться, но неизменно остаются совершенной божественной и совершенной человеческой природой, возникла только новая, заключающая в себе две природы ипостась (а это значит также и то, что слова Григория Богослова об обновлении природ, на которые ссылается Акефал, содержат омонимию)⁴⁷. Собственно, демонстрации этого и служит предыдущий, уже

⁴⁵ *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 5 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 152.25–29.* Далее мы коснемся этого вопроса.

⁴⁶ Леонтий Византийский, в отличие от перипатетиков, для отдельных вещей признавал возможность такого типа смешения, но не для такой вещи, как Христос: *Leontius Byzantius. Contra Nestorianos et Eutychianos 7 // Leontius of Byzantium. Complete Works. P. 172.22–174.10.*

⁴⁷ Образцовый пример использования понятия определения в богословском доказательстве дает Иоанн Филопон в 6-й главе «Арбитра», доказывая севирианское понятие об одной природе Христа (выше мы уже обращали внимание на это доказательство). Его собственный силлогизм выглядит так: «Каждое определение (*δρισμός*), в силу того, что оно одно — если оно не является омонимичным — выявляет одну природу (*μιάς φύσεως*)» (формулировка понятия определения), а это также означает, что «для всякой вещи, ввиду того что она одна, будет одно определение», иначе это определение будет омонимичным, т.е. будет указывать на разные вещи; подразумевается, что Христос — одна вещь, а не две, как полагают несториане; «таким образом, также и определение Христа или формулировка, выявляющая то, что Он есть, будет выявлять Его одну природу». Хотя халкидониты согласны с тем, что Христос один, однако признание двух Его природ, которое они неразумно провозглашают, означало бы наличие у Него двух определений, выявляющих то, что Он есть, т.е. что Его имя по омонимии означает две разные вещи (*Ioannes Philoponus. Arbitrator 6 (20)*; сир. текст: *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. P. 19–20; англ. пер.: *Lang U.-M. John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. P. 189–190; неполный текст греч. оригинала: *Ibid.* P. 227.30–228.7). Подчеркнем, что Иоанн Филопон доказывает таким образом наличие у Христа одной природы, но не выявляет полное содержание определения Его сущности, поскольку это означало бы знание также и сущности Бога вообще и Бога Слова в частности. Это доказательство строго соответствует античной эпистемологии, и трудно представить, что Леонтий Византийский, независимо от Иоанна Филопона, не имел его в виду, когда формулировал свое богословие двух природ в одной ипостаси Христа, последовательно ограничивая философское понятие безусловного тождества частной природы и ипостаси

разобранный нами пассаж о неизменности синонимически согласованной структуры родов и видов бытия, данный со ссылкой на авторитет «людей, искусных в подобных вещах», т. е. на авторитет философов.

Иначе говоря, Акефалу еще нужно доказать, что природы обновились, ведь эту посылку он подводит под тот служащий ему выводом факт, что обновились имена. Но это именно Севир проделал их обновление, выдвинув соответствующий богословский концепт и проект. Таким образом, Акефал попадает в круг взаимовозвратного доказательства, уподобляясь «доказывающему нечто, а в свидетели своего слова призывающему самого себя, и убеждающему в истинности своих слов тем, что “сам сказал” об этом». Его силлогизм можно обернуть (для наглядности, следуя античной традиции, мы ставим первой малую посылку). Первая форма: природы в событии Воплощения обновились; в определении речь о природе вещи и ее природа совпадают; следовательно, обновились и их имена. Обратная форма: обновились имена природ и их определения; в определении речь о природе вещи и ее природа совпадают; следовательно, природы обновились.

4. Дополнительные аргументы Леонтия Византийского против первого аргумента севириан

Таким образом, Леонтий апеллирует к единству философского и богословского определения всякой вещи как в философии, так и в богословии в целом без различия триадологии и христологии: по его мнению, определение каждой вещи, как его понимают философы, фиксирует основное значение всякого имени, и именно оно является опорой в богословской экзегезе и полемике. На это он указывает в завершающем пассаже своего возражения. Сославшись на тех же Григория Богослова и Василия Великого⁴⁸, Леонтий указывает, что если суждения Святых Отцов о Троице и домостроительстве толкуются не исходя из общезначимых определений и значений понятий сущности и ипостаси, природы и лица, то и вывод из них, взятых в качестве посылок, будет случайным, а не необходимым. Иными словами, общее и индивидуальное выражаются в основном их значении через пары понятий «сущность и ипостась», а также «природа и лицо», и это условие доказательности также и богословских высказы-

дополнительным принципом существования ипостасей, имеющих две природы. Отметим также, что Иоанн Филопон, как и Леонтий Византийский, нигде не говорит об обновлении во Христе исходных для Его бытия природ божества и человечества. Как философ, он не мог не видеть, что это выражение омонимично и может означать их смешение в новой природе, а это, в свою очередь, противоречило бы важнейшему догматическому, а значит, требующему однозначного выражения, положению севирианской доктрины, согласно которому ипостасное соединение (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν) должно быть нераздельно и неслитно (ἀδιαρέτως καὶ ἀσύχυτος) (в этой формулировке оно разделялось и халкидонитами), т. е. в таком соединении свойства божества и человечества в одной природе Христа не смешиваются и не могут быть разделены.

⁴⁸ См. прим. 11–13.

ваний, т. е. согласного для всех христиан понимания догматов: данный Богом природный ум непосредственно соответствует откровению всякой созданной Им природы, хотя сам Бог в своей сущности непознаваем, и, соответственно, именно общность значения понятий и их определений, а также соответствующих им имен делает возможным понимание доступных человеческому уму истин, — поэтому все, что не соответствует природному порядку вещей, т. е. истине их существования согласно идее Бога о них, неизбежно неразумно. Он даже позволяет себе иронию, обращаясь к стандартному словарю грамматических начал, восходящему к первым трем главам «Об истолковании» Аристотеля: «И разве только определение (ῥος) ипостаси и сущности обновляется в домостроительстве? Или также всякий глас (φωνή), всякое имя (ὄνομα) и глагол (ῥήμα)? Почему выбрано это определение, а не все остальные?»

Заключение

Итак, в первой части 3-й главы «Опровержения силлогизмов Севира», опираясь прежде всего на школьную философскую методологию своего времени, Леонтий Византийский демонстрирует несостоятельность тезиса Севира об обновлении имен в событии воплощения Христа и вместе с тем самой идеи о необходимости изменения смыслового поля значений терминов природы, сущности, ипостаси и лица, используемых при описании этого события на языке догматического богословия. По мнению Леонтия, такое насилие над грамматикой ради достижения мнимой цели сообразования языка богословия с истинным смыслом воплощения, как и исправление свидетельствующих о нем библейских писаний и высказываний авторитетных отцов, вовсе не обязательно. Ключевым в его аргументации является тезис об общезначимости философских понятий о сущем. Общезначимость слов и понятий составляет исходное условие всякого разумного понимания и самой возможности полемики по тем или иным вопросам, поскольку только такого рода общезначимость, будучи тождественной самой человеческой разумности, обеспечивает в ходе полемики возможность понимания аргументов друг друга. Иными словами, философия и богословие имеют единый источник собственных понятий — данный человеку Богом природный ум. Эта прямо высказанная Леонтием Византийским идея подразумевает мысль о том, что радикальное изменение в порядке вещей, каковое и представляет собой событие воплощения Христа, вовсе не связано с преобразованием грамматического значения привычных слов, которое Сефир пытается отследить в творениях Святых Отцов как постепенно складывающуюся норму описания воплощения в словах человеческого языка, но ставит задачу формулирования смысла случившегося на основе правильного использования языковых значений, уже имеющих в словаре естественного языка и продуманных на основе характерных для философии и востребованных в догматическом богословии процедур установления понятий. Выявление данной методологиче-

ской противоположности между, с одной стороны, ориентацией на грамматику языка, которую можно изменять в согласии с изолированными от контекста собственными употребленными формулировками, подобными утверждению об одной природе Христа (напомним, что данная формула извлечена монофизитами из соответствующего высказывания Кирилла Александрийского), и с другой — апелляцией к актам мысли в качестве условия правильного использования слов в их общезначимых значениях по отношению к неординарным вещам составляет содержание второй части 3-й главы «Опровержения силлогизмов Севира». В ней Акефал пытается подтвердить свой тезис конкретными примерами высказываний Отцов, а Леонтий также в экзегетическом контексте демонстрирует описанную противоположность посредством формулировки альтернативного методу Севира метода богословского истолкования грамматически двусмысленных высказываний, содержащихся в библейских текстах и у Святых Отцов.

Статья поступила в редакцию 22 апреля 2022 г.;
рекомендована к печати 21 ноября 2022 г.

Контактная информация:

Ноговицин Олег Николаевич — канд. филос. наук, доц., ст. науч. сотр.;
onogov@yandex.ru

Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part two*

O. N. Nogovitsin

Sociological Institute, Federal Center of Theoretical and Applied Sociology, Russian Academy of Sciences, 25/14, ul. 7-ya Krasnoarmeyskaya, St Petersburg 190005, Russian Federation

For citation: Nogovitsin O. N. Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part two. *Issues of Theology*, 2023, vol. 5, no. 1, pp. 6–30. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2023.101> (In Russian)

The given study is the second part of the article, which scrutinizes the idea of Severus of Antioch concerning which way, in the event of Christ's incarnation, the meanings of the concepts of essence, nature, hypostasis, and person, which are the most important for representation of the theological sense of this event, are mystically transformed. Along with that, the polemics between the Chalcedonites and

* The present research was funded by the Russian Foundation for Basic Research, project no. 21-011-44263 "Formation of the concept of 'theology' as a science and its conceptual apparatus in the Byzantine Christian theological thought of the late 5th — early 8th centuries in the context of scientific and philosophical knowledge of late antiquity".

See the first part of the paper: Nogovitsin O. N. Severus of Antioch's idea of transforming the theological language from Triadology to Christology and its critique in Leontius of Byzantium's treatise "Refutation of syllogisms of Severus". Part one. *Issues of Theology*, 2022, vol. 4, no. 4, pp. 585–599. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2022.402> (In Russian)

Severian Monophysites deployed on this idea, which is immediately represented in the third chapter of Leontius' of Byzantium treatise "Refutation of syllogisms of Severus", is taken into consideration. By its content, this chapter is split into two parts, each consisting of an argument of a Severian adversary of the Chalcedonite confession and a detailed refutation of this argument proposed by Leontius. While the content of the first half of the text is focused on the philosophical analysis of the problem of methodological adequacy of the very formulation of Severus' idea both from the viewpoint of external philosophical wisdom and of theology, the second half is dedicated to the problem of the grammatical and philosophical status of the exegesis of ambiguous expressions of the Fathers. In this section of the study, a detailed interpretation is proposed of the first part of the third chapter of Leontius' treatise, and, on the grounds of addressing the models of philosophical and theological argumentation authentic for the first half of the 6th century, an analysis is performed of the logico-philosophical and theological sense of the polemical arguments applied by the opponents.

Keywords: Severus of Antioch, Leontius of Byzantium, Neoplatonic school philosophy, Christology, Triadology, reciprocal argument, definition, natures and names.

References

- Bekker Imm., ed. (1831) *Aristotelis opera*. Ed. Academia Regia Borussica, in 5 vols (1831–1870), vols 1–2: *Aristoteles Graece ex recognitione Immanuelis Bekkeri*. Berolini, apud Georgium Reimerum.
- Bobzien S. (2000) "Wholly Hypothetical Syllogisms", in *Phronesis*, vol. 45 (2), pp. 87–137.
- Bobzien S. "Why the Order of the Figures of the Hypothetical Syllogisms Was Changed", in *The Classical Quarterly, New Series*, vol. 50 (1), pp. 247–251.
- Burnet I., ed. (1901) *Platonis opera*. Tomus II. Tetralogias III–IV Continens. Oxford, Clarendon Press.
- Busse A., ed. (1891) *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.3).
- Busse A., ed. (1887a) *Porphyrii Isagoge et In Aristotelis Categorias Commentarium*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.1).
- Busse A., ed. (1887b) *Philoponi (olim Ammonii) In Aristotelis Categorias commentarium*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XIII.1).
- Busse A., ed. (1895) *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca IV.4).
- Busse A., ed. (1900) *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII.1).
- Busse A., ed. (1904) *Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen commentarium*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XVIII.2).
- Daley B. E., ed. (2017) *Leontius of Byzantium, Complete Works*. Oxford, Oxford University Press.
- Gregorius Nazianzenus (1857) "Oratio 15: In Machabaeorum laudem", in *Patrologia Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 35, coll. 912A–934B.
- Gregorius Nazianzenus (1858) "Oratio 45: In sanctum Pascha", in *Patrologia Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 36, coll. 624A–664C.
- Hayduck M. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis De anima libros commentaria*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XV).
- Lang U.-M. (2001) *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the "Arbiter"*. Leuven, Peeters.
- Mutschmann H., ed. (1912) *Sexti Empirici Opera recensuit*. In 2 vols, vol. 1. Leipzig, Teubner.

- Nogovitsin O. N. (2020) “Definition’ of nature as an argument in the Christological controversies of the 6th century: μία φύσις, δύο φύσεις and the order of being according to Leontius of Byzantium and John Philoponus”, in *ESSE: The philosophical and theological studies*, vol. 5 (1/2), pp. 143–191. (In Russian)
- Sanda A., ed. (1930) *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi*. Beirut, Typographia Catholica PP. Soc. Jesu.
- Sesboiié B., Durand G.-M., Doutreleau L., édés (1982) *Basile de Césarée. Contre Eunome. Suivi de Eunome, Apologie*. Introd., trad. et notes de B. Sesboiié, S. J., avec la collaboration pour le texte et l’introduction critiques de G.-M. de Durand, O. P., et L. Doutreleau, S. J. T. I. Paris, Éditions du Cerf (Sources Chretiennes 299).
- Shchukin T. A., Nogovitsin O. N., Baranov V. A., transl., comment. (2019) “Leontius of Byzantium. *Refutation of syllogisms of Severus* (transl. by T. A. Shchukin, transl., ed. by V. A. Baranov, comments by O. N. Nogovitsin and T. A. Shchukin)”, in *ESSE: Studies in Philosophy and Theology*, vol. 4 (2), pp. 191–248. (In Russian)
- Wallies M., ed. (1909) *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum II*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XIII. 3).
- Zhyrkova A. (2017) “Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation”, in *Forum Philosophicum*, vol. 22 (2), pp. 193–218.

Received: April 22, 2022

Accepted: November 21, 2022

Author’s information:

Oleg N. Nogovitsin — PhD in Philosophy, Associate Professor, Senior Researcher;
onogov@yandex.ru