

Олег Ноговицин

«Антропологическая парадигма» и парадигматический метод: частная и общая природы в трактате Леонтия Византийского *Contra Nestorianos et Eutychianos* и школьная неплатоническая философия (I)*

OLEG NOGOVITSIN

'ANTHROPOLOGICAL PARADIGM' AND PARADIGMATIC METHOD: PARTICULAR AND COMMON NATURE IN THE TREATISE OF LEONTIUS OF BYZANTIUM *CONTRA NESTORIANOS ET EUTYCHIANOS* AND THE NEOPLATONIC COMMENTARY TRADITION (I)

ABSTRACT. The article provides an explicated interpretation of Leontius of Byzantium's treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos*, positing that almost the entire text of the treatise is a demonstration of the 'anthropological paradigm', that is, the argument for the bipartition of the hypostasis of Christ, including deity and humanity as its parts, by means of the example of bipartite nature of every human, which includes body and soul, in the context of dogmatical polemic with Monophysites (successors of Severus of Antioch) and Nestorians. The interpretation is based on the application of the paradigmatic method, characteristic of the schools of Neoplatonic commentary tradition, to the text of the treatise. With this in mind, the article provides an integrated analysis of the logical structure and the rhetorical context of the argument via παράδειγμα (example), relying on the relevant texts of Aristotle and extant texts of Neoplatonic commentators (Ammonius of Alexandria, John Philoponus, David). Leontius of Byzantium had most likely directly relied on this model of the argument and constructed his criticism against the opponents proceeding from the basic principles of its explication. In connection with this, we point out that Leontius, holding strongly to the specificity of the paradigmatic method which presupposes the particular quality of all the logical elements which constitute the minor extreme (πρωτότυπον of Christ) and the example (παράδειγμα of a human) within the argument via παράδειγμα, considers the parts in the hypostasis of each human (soul and body) and in the hypostasis of Christ (Word

© О.Н. Ноговицин (Санкт-Петербург). onogov@yandex.ru. Социологический институт Российской академии наук – филиал ФНИСЦ РАН; Санкт-Петербургский политехнический университет Петра Великого.

Платоновские исследования / Platonic Investigations 12.1 (2020)

DOI: 10.25985/PI.12.1.09

* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского фонда фундаментальных исследований в рамках научного проекта № 19-011-00778 «Леонтий Византийский и патристическая традиция».

and human) as particular, individual natures. Since there is still no scholarly consensus in the recent decades' studies of the treatise *Contra Nestorianos et Eutychianos* on whether the deity and the humanity in Christ, as considered in the given text, should be understood in the sense of either common or particular nature, the interpretation represented in this article provides sufficient reasons in favor of the second position.

KEYWORDS: anthropological paradigm, argument via *paradeigma*, Leontius of Byzantium, christology.

1. Введение. Что такое «антропологическая парадигма»?

«Антропологическая парадигма» сама по себе дает уникальную иллюстрацию единства смертного и тленного, божественного и человеческого, однако важное концептуальное значение ее использование приобрело прежде всего в христианском богословии. Соотнесение идеи единства бессмертной души и бренного тела в человеке с догматом о единстве божественного и человеческого начал во Христе предоставляло широкие возможности для концептуализации христологической проблематики, постепенно, начиная со второй пол. III в., продвигавшейся в центр богословской полемики, чтобы в промежутке между Эфесским Собором 431 г. и Халкидонским Собором 451 г. стать основанием двух крупнейших расколов в раннехристианском мире: несторианского и монофизитского¹. И если Кирилл Александрийский использовал «антропологическую парадигму» в споре против несториан, отрицавших «природное единение» во Христе, а значит, и ее полемическую и эвристическую ценность, то для монофизитов и диафизитов (халкидонитов), строго, как считали представители обеих враждующих партий, следовавших христологии Кирилла, «антропологическая парадигма» стала одним из важнейших инструментов ведения полемики. Если монофизиты, интерпретируя христологическую формулу Кирилла $\mu\acute{\iota}\alpha \ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \ \tau\omicron\upsilon \ \Theta\epsilon\omicron\upsilon \ \text{Л}\acute{o}\gamma\omicron\upsilon \ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ («Единая природа Бога Слова воплощенная»)

¹Общий обзор использования антропологической парадигмы до Иоанна Филопона включительно: Lang 2001: 101–157; для эпохи до Халкидонского Собора см. Gahbauer 1984; о постхалкидонском периоде: Stockmeier 1976, Uthemann 1982, Uthemann 1997.

делали упор исключительно на единстве двух природ во Христе, полагая эти природы данными умозрению в единой составной ипостаси (= природе) Христа лишь «по примышлению» (τὰ ἐπινοίᾳ), как это формулировал их виднейший лидер конца V – первой трети VI вв. Севир Антиохийский, то халкидониты толковали Кириллово «единство природы» как ипостасное единство двух природ. Соответственно использовалась и «антропологическая парадигма»: в первом случае основное внимание смещалось на очевидность индивидуального единства души и тела, согласно принципу неделимости индивида (ἄτομος), деление которого ведет к его гибели — живая, бессмертная душа отделяется от смертного тела, а во втором — к иноприродности этих двух составляющих человеческой ипостаси друг другу.

Нелегко переоценить те трудности, которые испытывали и те, и другие, формулируя свои концептуальные построения в условиях общности традиции, на которую они опирались, и неоднозначности словаря авторитетных отцов. К тому же их усугублял полемический контекст, в котором сама возможность формулировки аргументов требовала нахождения соответствующего языка, перевода понятий без потери смысла и определенности позиции в споре из одной системы координат в другую в зависимости от положения сторон. И тем не менее эти трудности, возможно, меркнут по сравнению с теми, которые испытывают современные исследователи, пытаясь определить эпистемологические границы, а также правила и цели использования основных понятий и концептуальных схем, которым следовали авторы эпохи догматических споров. Пример «антропологической парадигмы» здесь не исключение: крайне сложно проделать достаточно эвристичную классификацию способов ее применения в патристической литературе, и не многие на это решались. Так, Т.Г. Вейнанди провел различие между двумя способами использования этой парадигмы². Во-первых, по его мнению, она использовалась для подтверждения онтологического единства божества и

² Weinandy 2000: 182–190.

человечества во Христе в качестве *аналогии* между двусоставным единством человека и исключительным единством Христа. Во-вторых, антропологическая парадигма применялась в качестве *модели* понимания того, как союз между божеством и человечеством достигается во Христе; в этом случае тот способ, каким душа относится к телу, служит прояснению способа единения в Воплощении. Вейнанди полагает, что именно превалирование второго подхода ответственно за многие доктринальные искажения, случившиеся в эту эпоху. У. Ланг в своем обзоре истории применения антропологической парадигмы до сер. VI в., присоединяясь к Вейнанди, добавляет еще одно деление, аксиологическое³. Он исходит из очевидности наличия в источниках трех типов авторской оценки ее онтологической релевантности: 1) союз души и тела допускает естественное объяснение из данных доступного человеческому уму знания, сколь бы сложно ни было этого добиться, — и точно так же исходя из него в естественных терминах объясним союз божества и человечества; 2) единство души и тела допускает естественное объяснение, а единство во Христе — нет, поскольку мистерия Воплощения по определению не доступна уму человека; 3) как антропологическое, так и христологическое единство не поддаются естественному объяснению, но по своей сути загадочны.

В третью категорию, вполне сознавая условность приведенного им деления, Ланг помещает как яркие образцы подобного подхода, наряду с Григорием Нисским и Августином, главного героя нашего исследования — Леонтия Византийского⁴. При этом он полагает, что в классификации Вейнанди Леонтий отличается именно вторым подходом и для него «основным принципом христологии является 'способ объединения' (τρόπος τῆς ἐνώσεως)... это христологическое ἀρχή»⁵ всякого рассуждения на тему соединения природ во Христе, а в рамках антропологической

³ Lang 2001: 103–104.

⁴ Lang 2001: 103.

⁵ Lang 2001: 131.

парадигмы — объясняющей модели такого соединения, данной в двусоставной сущности человека. Неоднозначность подобного подхода, конечно, бросается в глаза и контрастирует с собственными заявлениями Леонтия. Так, в *Contra Nestorianos et Eutychnos*⁶ он прямо обсуждает проблему злонамеренности использования аргумента о неизреченности Воплощения теми, кто пытается скрыть свои истинные взгляды (*CNE* 7, 164.2–15⁷), и что естественно, и сам полагает, что таинство Воплощения есть именно таинство и предмет веры, а не твердого знания (164.16–21). Однако именно вера, и только она одна, открывает доступ к пониманию вопросов христологии в просветленной ею мысли, пусть целиком сама по себе истина и невыразима (164.21–23).

Можно воспринимать эти заявления Леонтия как повторяющийся у патристических авторов из текста в текст полемический шаблон, однако, если вспомнить о том, что Леонтий во многом строит свою критику использования противниками антропологической парадигмы исходя из неадекватности ее применения именно в качестве парадигмы — *παράδειγμα*, то такое предположение уже не покажется столь очевидным. Для него это именно доказательство, пусть и полемическое, но сама полемика в догматическом богословии есть защита и утверждение догмата и, следовательно, не только упражнение в споре. Более того, подобная тактика Леонтия говорит о том, что принимая антропологическую парадигму за аргумент в споре, он отсылает к общеизвестным вещам, по крайней мере среди образованных людей — он даже указывает на это различие между теми, кто сведущ в техническом языке (*δυσήλητου τεχνολογίας*) ученых, к числу которых негласно, по условиям спора относит и своих противников, и массой простых людей, которым некоторые аргументы не легко понять (*CNE* 6, 162.10–14)⁸.

⁶ Далее — *CNE*.

⁷ Все ссылки на сочинения Леонтия Византийского даются по критическому изданию Брайана Дэйли (Daley 2017).

⁸ В этом месте Леонтий имеет в виду более понятный и согласный с кратким и прозрачным для большинства языком Евангелия язык отношения целого и

Полагаю, что мы не ошибемся, если, учитывая тот факт, что Леонтий постоянно ссылается на тех, кто сведущ в искусстве логики, примем в качестве основного источника формализации его полемической методологии современную ему школьную философию и в первую очередь — начальные курсы логики у неоплатонических комментаторов Аристотеля. Язык его сочинений пестрит техническими философскими терминами этой школы, хотя Леонтий и не предлагает прямой цитации соответствующих текстов⁹. В связи со сказанным, в первую очередь мы рассмотрим функцию *παράδειγμα* как особого типа доказательства в методологии школьных комментаторов Аристотеля и выделим основные принципы, сферу и условия его применения. После этого мы проанализируем текст *CNE* с точки зрения метода, использующего *παράδειγμα*, применительно к вопросу о функционировании в аргументации Леонтия антропологической парадигмы.

Мы полагаем, что хотя данная тематика занимает едва ли не весь трактат, тем не менее основными являются главы 2–6 из семи. В связи с этим укажем на еще одну специфическую проблему, возникающую в ходе анализа текстов Леонтия: они построены в качестве последовательности аргументов — кратких формулировок возражений оппонентов Леонтия и его ответов на них, так что четко обозначить границы, которыми отделяется один тип аргументации от другого, — нелегкая задача. Это обстоятельство также обуславливает и непрозрачность понимания совре-

части в непосредственном схватывании вещи в уме, в отличие от научного языка деления сущего по элементам, различиям, качествам и т.д., то есть деления самих частей.

⁹См. замечание на этот счет А. Жирковой: Zhyrkova 2017: 201, п. 13. Очевидность частичной зависимости словаря и методов рассуждений Леонтия Византийского от школьного неоплатонизма никогда не вызывала сомнения, однако попытки исследования конкретных фрагментов и тем его текстов в этом ключе, за исключением отдельных параллелей, крайне редки. Можно, пожалуй, назвать лишь отчасти и фрагментарно ориентированные в этом направлении статьи Б. Дэйли (Daley 1993) и Р. Кросса (Cross 2002), а также упомянутую статью Жирковой, где сквозь призму теории качеств в школьной комментаторской традиции рассмотрены соответствующие места *CNE*, главным образом из гл. 1.

менными комментаторами функционирования антропологической парадигмы в текстах Леонтия (и не только у него), и отсутствии сквозных интерпретаций отдельных сочинений Леонтия, несмотря на давнюю традицию исследований и обильную литературу о нем¹⁰.

Но прежде чем приступить к работе, необходимо сделать еще одно замечание. Из методологических соображений мы ограничим себя текстом *CNE*, поскольку в современной исследовательской литературе сложилась во многом превалирующая традиция рассматривать второй, поздний «теоретический» трактат Леонтия — *Solutio argumentorum a Severo objectorum*¹¹, посвященный полемике Леонтия на этот раз только с монофизитами, в противоположность к *CNE*. Проблема в том, что согласно этой точке зрения, если в *CNE* Леонтий основное внимание уделяет доказательству наличия в ипостаси Христа двух «общих» природ, то в *Solutio* он принимает позицию монофизитов-севериан относительно индивидуальности природ, в том числе и во Христе (если индивидуальность Слова как одной из трех ипостасей Троицы очевидна, то признание частного характера человеческой природы в Нем влекло серьезные проблемы в понимании догмата Воплощения).

Наиболее прозрачно эту позицию выразил А. Грильмайер: в *Solutio* «Леонтий сталкивается с серьезными трудностями: понятие ипостаси совпадает с понятием индивида (*individuum*). В *Contra Nestorianos et Eutyrianos* он еще не осознает этого. Он даже ни разу не спрашивает себя, индивидуализируется ли человеческая природа Христа через ἴδια [особые свойства]», и, не продумав вопроса, твердо следует принципу единства общих природ в ипостаси Христа. Лишь в *Solutio* Леонтий, столкнувшись

¹⁰ Исследования богословия Леонтия Византийского сводятся к общим обзорам его учения или анализу отдельных тем с опорой на частные фрагменты, почти всегда являющиеся предметом непрекращающейся дискуссии. Пожалуй, единственным исключением в этом ряду является сквозная интерпретация ключевых мест *Solutio argumentorum a Severo objectorum* («Опровержение силлогизмов Севира») в статье В.М. Лурье (Lourié 2015).

¹¹ Далее — *Solutio*.

«с усилившейся в то время критикой своих оппонентов и против воли, вынужден обратиться к рассмотрению этого вопроса. Ему приходится признать, что человеческая природа Христа индивидуальна»¹². Позиция Грильмайера была серьезно укреплена известной статьей Р. Кросса, который обнаружил в *Solutio* формулировку новой христологической концепции индивидуальной природы в противостоянии с концепцией частной природы севириан. За образец позиции, которой предположительно оппонировал Леонтий, Кросс принял философскую формализацию севирианской единичной (частной) природы Иоанном Филопоном на основе взятого из философского инструментария понятия «частной природы» (μερικὴ φύσις)¹³. Филопон предложил ее в «Арбитре» (около 552 г.) — сочинении, написанном в преддверии Константинопольского Собора 553 г. с целью примирить монофизитов и халкидонитов на основе принятия общей догматической терминологии. В интерпретации Кросса это понятие Филопона означает конкретный экземпляр общей природы, отличающийся от нее *свойством частности и неповторимости*, взятый в абстракции от акциденций¹⁴. В индивидуальной природе = ипостаси Христа частные природы Логоса и человека, с этой точки зрения, не существуют самостоятельно, но могут быть выделены в мысли, исходя из двойственности ипостасных идиом Христа.

Все современные комментаторы согласны, что в *CNE* еще господствует иной полемический контекст, предшествующий философской «революции» Филопона в монофизитском богословии. Он был задан полемикой монофизитов и халкидонитов вокруг *Апологий* Халкидонского Собора, с которыми выступил ряд представителей халкидонской партии (ни одна из них не сохранилась в сколь-нибудь цельном виде), и ответом Севира на *Апологию* Иоанна Грамматика Кесарийского, предъявленным им хал-

¹² Grillmeier, Hainthaler 1995: 193. Впервые на этот счет высказался еще М. Ришар (Richard 1944: 60–61).

¹³ Cross 2002: 251–252. Такой же позиции по этому вопросу придерживается и В.М. Лурье (Lourié 2015: 251–253).

¹⁴ Cross 2002: 252.

кидонитам в обширном труде «Против нечестивого Грамматика» (после 518 г.). В нем Севир предложил свой знаменитый аргумент, состоящий в том, что признание воплощения общей сущности Божества во Христе ведет к неразрешимой апории: если воплотилась «всецелая сущность божества», то Пресвятая Троица «воплотилась во всей сущности человечества и во всем человеческом роде» (*C. imp. Gram.* 2.19)¹⁵, т.е. в каждом человеке. За этим аргументом стоит априорное непонимание соперником общего для всех разумных людей понятия о частном и общем (его глупость или злонамеренность, в которой и обвиняет Севир Иоанна Грамматика¹⁶). Применение аргумента Севира таким образом служит прояснению ума: «общее», т.е. видовое, понятие предполагает не просто абстракцию общего (номинализм) или его отдельную реальность (реализм), а, напротив, совокупность, как минимум, всех реально сущих в мире индивидов этого вида¹⁷, в то время как понятие «частного» индивида сводится к понятию о реальном индивиде из этой совокупности. Этот момент в понимании общего и частного наиболее отчетливо представлен в «Послании к Марону», где он проясняется Севиром в контексте определения понятий сущности, ипостаси и природы, а также формализации позиций соперников Севира — несториан и халкидонитов. По этой причине мы приведем этот фрагмент полностью:

имя «природа» иногда ставится на место сущности, а иногда на место ипостаси. Ибо даже целый человеческий род мы в общем

¹⁵ Lebon 1938: 136; пер. с лат.: Давыденков 2007: 294.

¹⁶ См. Lebon 1938: 136; пер. с лат.: Давыденков 2007: 294.

¹⁷ В своем разъяснении аргумента Севира Иоанн Филопон уточняет, что если мы утверждаем «общую» природу во Христе, то Слово Божие соединилось не только с жившими в момент Воплощения людьми, но «и со всеми людьми, бывшими до пришествия Слова и имеющими быть после него» (*Phlp. Arbitr* 7.23 Lang; Jo. D. *Haer.* 83.81–84 Kotter). Соответственно, под совокупностью индивидов такого-то вида в христианском доктринальном контексте здесь нужно понимать совокупность всех реально живших от начала мира, живущих и тех, что будут жить вплоть до второго пришествия и Страшного суда людей. См. анализ аргумента Севира и его рецепции в халкидонитской традиции VI в.: Щукин, Ноговицин 2016: 326–330; Shchukin, Nogovitsin 2019: 230–237.

смысле называем природой, как например: «Всякая природа зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено природой человеческой» (Иак. 3:7). С другой стороны, мы говорим об одной природе в связи с отдельным человеком, как то Павлом, или Петром, или тем же Иаковом. Следовательно, там, где мы именуем все человечество единой природой, мы используем имя «природа» в родовом смысле вместо «сущности», однако там, где мы говорим, что существует единая природа Павла, имя «природа» употребляется вместо «единичной ипостаси». Так, мы называем Святую Троицу единой природой, употребляя термин «природа» вместо «сущности» — термина, означающего род. <...> Но когда мы говорим: «Единая природа Бога-Слова воплощенная»... мы используем термин «природа» вместо термина «нечто единичное», обозначая единую ипостась самого Слова, подобно тому как мы обозначаем ипостась Петра, или Павла, или любого другого отдельного человека. Следовательно, также когда мы говорим: «Единая [или: одна] природа, которая стала воплощенной», мы не настаиваем на таком словоупотреблении, но после прибавления «единая природа Слова» ясно обозначает единую ипостась. Однако тот самый человек, который богохульно называет единого Христа двумя природами, использует имя «природа» вместо — «нечто единичное», говоря, что Слово Божие — это одна природа, а человек от Марии, как они выражаются, — другое. Ибо они [несториане] не доходят до такой степени глупости, чтобы сказать [как говорят халкидониты], что используют имя «природа» вместо «нечто общее», то есть в том же смысле, что и «сущность». Ведь если Святая Троица — одна природа и все человечество — одна природа, в том же смысле, как любая вещь, которая представляется таковой в соответствии с этой логикой, окажется, что Святая Троица (какая чушь!) воплотилась во все человечество, то есть в весь человеческий род¹⁸.

Именно так понимает общую природу Иоанна Грамматика Севир, и сходным образом рассматривают понимание Леонтием общей природы в *CNE* упомянутые выше исследователи. Мы, в свою очередь, вслед за такими учеными, как Б. Дэйли, М. Гокель

¹⁸ Brooks 1916: 196–197; пер.: Шукин 2009: 641–642. Уточнения в квадратных скобках добавлены мною — О.Н.

и Д. Краусмюллер¹⁹, полагаем, что понятие индивидуальной природы в полной мере имеется уже в христологии *CNE*, и даже более того — считаем, что по своей общей форме (индивид из совокупности индивидов такого-то вида) оно полностью совпадает с понятием частной природы, которое представлено у Севира, а также в неоплатонической комментаторской традиции VI в. Хотя это и не означает отступление Леонтием Византийским от догматики Халкидона²⁰. Мы также попытаемся показать, что и сама применимость антропологической парадигмы как примера в корректной форме, согласно диалектическим философским моделям той эпохи, зависит от такого понимания общего и частного.

2. Понятие парадигматического метода в неоплатонической комментаторской традиции и структура «антропологической парадигмы»

Способ использования *παράδειγμα* в качестве примера или образца для понимания сходных с ним вещей в богословской и философской литературе VI в. приобретает некоторую определенность, если обратиться к современной Леонтию неоплатонической методологии. Неоплатонические комментаторы Аристотеля этого времени выделяют несколько методов, используемых в диалектическом рассмотрении. Мы воспользуемся схемой деления Давида в его комментарии к «Исагоге» Порфирия, поскольку это, насколько можно судить, единственная из немногих классификаций, сохранившихся в источниках, эксплицитно включающая в свой состав метод *παράδειγμα*²¹, а также поскольку Давид

¹⁹ Daley 1993; Gockel 2000; Krausmüller 2011, Krausmüller 2014.

²⁰ См. развернутую критику позиции сторонников концепции общих приров во Христе в *CNE*: Шукин, Ноговицин 2019: 167–179.

²¹ Причина отсутствия достаточных данных на этот счет, прежде всего, в том, что не сохранились неоплатонические комментарии к «Топике», где речь идет о диалектических силлогизмах, а от комментариев ко 2 кн. «Первой аналитики», где Аристотель рассматривает логическую форму доказательства посредством *παράδειγμα*, до нашего времени дошел только комментарий Иоанна Филопона, к сожалению представляющий собой краткий парафраз. Из двух сохранившихся комментариев к «Риторике» более-менее точно до VII в. вклю-

был младшим современником Леонтия Византийского, так что его классификация отражает актуальное для того времени школьное понятие о методе доказательства посредством *παράδειγμα* — это подтверждающие и дополнительные свидетельства, которые мы приведем. Он был учеником Олимпиодора Младшего (495–570), наставником которого, как и Иоанна Филопона (ок. 490 – ок. 570), и предшественником по руководству Александрийской школой являлся Аммоний Александрийский (ок. 435/445–517/526).

Давид выделяет четыре основных диалектических метода, а именно: деление (*διαλεκτική*), определение (*ὀριστική*), доказательство (*ἀποδεικτική*) и анализ (*ἀναλυτική*) (*In Porph.* 88.6–9). Доказательство он, в свою очередь, подразделяет еще на три: доказательство от общего к частному (аподиктический силлогизм), доказательство от частного к общему, и когда равное доказывается и удостоверяется исходя из равного (88.9–13). Последнее доказательство называется *παράδειγμα* (88.21–22). Только первый метод является полностью аподиктическим, второй — наведение (*ἐπιγωγή*) — совсем не всегда приводит к истине, а третий не обладает научной истиной. Как таковое, доказательство через пример скорее относится к тем, что используются в публичных прениях. Об этом говорит и то, что Давид приводит пример, показывающий эпистемологическую неполноценность парадигматического метода, именно в риторическом контексте. Это пример из второй главы кн. 1 «Риторики», подробно изложенный у Аристотеля (*Rh.* 1357b26–35). Он из истории Афин. Ситуация такова: некий афинянин не хотел, чтобы Дионисию дали телохранителей, и на народном собрании привел пример (*παράδειγμα*): Писистрату дали телохранителей, и он стал тираном, а значит, и Дионисию нельзя давать телохранителей (*In Porph.* 88.22–25). Но, как замечает Давид, из того, что Писистрат стал тираном, получив телохраните-

чительно написан комментарий Стефана Александрийского (ок. 550/555 – после 620), но он относительно краток, фрагментарен и в сохранившемся виде не включает истолкования наиболее важных для понимания структуры доказательства посредством примера мест текста Аристотеля.

лей, вовсе не следует, что и Дионисий станет тираном (89.7–10). Таким образом, парадигматический метод указывает только на возможность одинаковых следствий в сходных условиях, но аподиктически не касается бытия. Это прямо отмечает Аристотель в той же главе «Риторики», где и приводит этот пример, называя пример «наведением» относительно того, что может иметь и другой исход (*Rh.* 1357a15–16).

Сам по себе пример Давида уже в силу того, что он был предложен Аристотелем, принадлежит школьному репертуару иллюстраций парадигматического метода. Об этом говорит и пример для доказательства посредством парадигмы, который Иоанн Филопон приводит в комментариях ко «Второй аналитике», поясняя утверждение Аристотеля о том, что «всякое обучение и всякое учение, основанное на размышлении, исходит из предсуществующего знания» (*APo.* 71a1–2). Аристотель подтверждает свое утверждение, обращаясь ко всякому искусству (τέχνη) и наукам, диалектическим силлогизмам и наведению, а также риторическим способам доказательства: примеру (παράδειγμα), как варианту наведения, и энтимеме, как силлогизму (*APo.* 71a3–10). Аристотель не приводит примеров, Филопон их дает, за исключением аподиктического силлогизма, поскольку для этого доказательства очевидно, что частное выводится из уже имеющегося знания общего. Примечательно, что предложенные Филопоном примеры наведения и парадигмы, являются вариантами тех, что предлагает Давид (энтимеме Давид опускает в своем списке методов доказательства) (*Phlp. In APo.* 5.12–6.6); для парадигмы Филопон указывает следующий: Эсхину не нужно давать деньги, поскольку когда Писистрату дали деньги, он стал тираном (*In APo.* 6.4–5).

Итак, парадигма есть нестрогое доказательство по сходству частных, но, как замечает Аристотель, в отличие от наведения, как общей формы доказательства исходя из частного (*APo.* 71a10), принимает во внимание не все доступные сходные частные для некоего общего, а только одно или несколько, и умозаключает относительно меньшего крайнего термина (*APr.* 69a16–19). При

этом предсуществующее знание общего, которое имплицировано в отношении меньшего крайнего термина на сходном с ним примере (образце), должно обладать высокой степенью очевидности для каждого, что и обуславливает широкую применимость парадигмы в риторике.

Как доказательство равного из равного (ἢ ἐκ τοῦ ἴσου τὸ ἴσον) παράδειγμα была проанализирована Аристотелем в гл. 24 «Первой аналитики» и в этом виде рассматривалась его комментаторами, в том числе неоплатониками. Аристотель восстанавливает структуру силлогизма, которая стоит за очевидностью парадигмы (*APr.* 68b38–69a12) (Филопон в своем комментарии на «Первую аналитику» почти дословно следует Аристотелю, см. *In APr.* 474.17–475.16). И мы последуем ему, вставляя в скобках под термины силлогизма элементы его собственного примера.

Посредством парадигмы доказывается, что больший крайний термин (А — зло) присущ среднему (В — начинать войну с соседями) через подобное (пример Δ — война фиванцев с фокейцами, в которой первые потерпели ущерб) третьему — меньшему крайнему термину (Г — возможная война афинян с фиванцами). При этом должно быть известно, что средний термин (В) присущ третьему (Г), а первый (А) — тому, что подобно третьему, то есть парадигме (Δ).

Если нужно доказать, что вести войну с фиванцами есть зло (что А присуще Г), то нужно принять, что вести войну с соседями есть зло (что А присуще В). Это становится очевидным на примере войны фиванцев с фокейцами (Δ). Поскольку В с очевидностью присуще примеру Δ (случившаяся война фиванцев с фокейцами есть война с соседями), а А также с очевидностью присуще Δ (война фиванцев с фокейцами не принесла фиванцам добра), то А в выводе присуще В. Соответственно, поскольку В присуще и Δ, и Г (уже случившаяся война фиванцев с фокейцами, как и возможная война афинян с фиванцами есть война с соседями), а А присуще Δ, так же как и А присуще В, то А присуще также и Г, то есть меньшему крайнему термину (афинянам вести войну

с фиванцами есть зло). Правильный аподиктический силлогизм по первой фигуре, который скрыт за доказательством, соответственно выглядит так: воевать с соседями есть зло; афиняне и фиванцы — соседи; следовательно, афинянам начинать войну с фиванцами есть зло. Таков же порядок доказательства из нескольких подобных друг другу случаев.

Таким образом, в случае парадигмы мы имеем дело не с отношением части к целому (частного к общему) и не целого к части (общего к частному), а с отношением части к части (частного к частному). В варианте Филопона это звучит так: «итак, очевидно, что пример соотносится с обозначаемым [меньшим крайним термином] и не как часть с целым, то есть как наведение, и не как целое с частью, то есть как силлогизм, но как часть с частью (ἔστι μέρος πρὸς μέρος), поскольку и та, и эта являются крайними для одного и того же и присущи среднему, поскольку они есть (ἄμφω ὑπὸ τὸ αὐτὸ ἄκρον ἐστί, τῷ δὲ μέσῳ ὑνὴρσιον ἐστίν εἰ ἔστιν)» (*In APr.* 475.19–22). Иными словами, меньший крайний термин (третий термин) силлогизма и пример должны быть частными.

Принципиально важно также замечание Аристотеля (не истолкованное в его комментарии Филопоном) о том, что пример можно рассматривать как вариант наведения: пример отличается от наведения тем, что наведение доказывает присущность большего крайнего термина среднему из всех единичных случаев и не дает умозаключения относительно меньшего крайнего термина, а пример доказывает относительно меньшего крайнего термина и не из всех единичных случаев (*APr.* 69a16–19).

Проблема в том, что в доказательстве от частного к общему (наведении) больший крайний термин и средний термин изначально берутся под категорией сущности, то есть предполагается тот или иной тип присущности одного другому, каковая может оказаться ложной. Напротив, в примере то, что А присуще В, не дано непосредственно как цель доказательства. Преимущественное содержание примера — это связь двух или более частных элементов (α, β...), составляющих один термин, в отношении

другого термина (γ) (каждый из них в конкретном доказательстве посредством $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ должен соотноситься либо с А, либо с В), а поскольку в случае сравнения двух или более комплексов нескольких частных элементов (первый термин), соотносящихся в этих комплексах через дополнительный элемент (второй термин), отношение «А присуще В» требует дополнительного анализа, оно в таком виде неудобно для использования в теории наведения. Например, «соседи начинают воевать (В)» и «зло (А)» ($\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma = В \rightarrow А$) или «популярный политик и телохранители / большие общественные деньги (В)» и «тиран (А)» ($\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma = В \rightarrow А$) в случае примеров Аристотеля, Филопона и Давида. Сущностная связь комплекса элементов одного термина через другой термин (войны между соседями со злом или популярного политика и телохранителей / больших общественных денег с тиранией) может быть непосредственно очевидна (например, из этической оценки — война соседей есть зло), но при этом не доказуема посредством правильного силлогизма. Он может быть выставлен в первую очередь как правдоподобный постулат. Отсюда широкое использование доказательства посредством $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ именно в риторической практике, то есть в публичной полемике.

Кроме того, каждый элемент комплекса первого термина формально соотносится с другим не под категорией сущности, а под категорией отношения, которое сущностным образом квалифицируется через второй термин, при том, что каждый из этих элементов, как и второй термин, имеет свое собственное общее через вид, совокупности индивидов которого они принадлежат (за исключением случая уникального индивида). Они могут представлять всю совокупность этого вида или подвида, некоторую его часть, индивид, или даже совершенно уникальный элемент или термин, не принадлежащий никакому виду, имеющему более одного элемента, — но всегда нечто частное и одно (например, как одно множество) в отношении с другим частным. Например: Писистрат, все фокейцы и все фиванцы, вступившие в войну, как частное событие конкретной войны, и т.д.

При этом элементы комплекса первого термина, на каком бы месте в умозаключении он ни был (А или В), находятся в отношении противоположности, поскольку находятся под категорией отношения, то есть не являются в рамках этого отношения самостоятельными сущностями, ведь сущности по определению ничего не противоположно. Второй термин, соответственно, их связывает и квалифицирует одновременно как противоположные и соподлежащие друг другу, то есть как части одного целого, которые, однако, сохраняют самоидентичность и ни в коем случае не смешиваются. Как таковой, второй термин выражает их связь как целое, без которого она невозможна. И только постольку, поскольку они таковы, при соотнесении такой конструкции из двух терминов с другой подобной конструкцией в доказательстве посредством $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ обе они (малый крайний термин и пример, Г и Д) оказываются частными терминами. При этом то общее «А присуще В», что их связывает, связывает каждую из них также и по отдельности, то есть представляет ту связь терминов, которая в них имеется, и возможно, что имеется только в них, и нигде более.

В «Риторике» Аристотель берет доказательство посредством $\lambda\rho\acute{\alpha}\delta\epsilon\iota\upsilon\mu\alpha$ как демонстрацию двух или более случаев, относящихся к одному и тому же роду случаев (*Rh.* 1357b29–30). Как мы показали, такие случаи — это события, состоящие минимум из трех элементов, где два из них соотнесены посредством третьего. Данное обстоятельство Аристотель как раз и демонстрирует следом посредством своего примера: Писистрат \wedge телохранители \rightarrow тирания. Пример, как правило, касается событий и демонстрирует вывод из сложносоставленной ситуации, подобной той, что обсуждается заинтересованными лицами (Аристотель в основном имеет в виду народное собрание или собрание должностных лиц полиса) в данный момент как возможная и может быть сложена таким же образом, как та, которой она подобна (если, например, такому-то популярному сейчас политику, как и Писистрату, дать телохранителей). Без такой сложной структуры из несколь-

ких терминов пример не мог бы стать основой для силлогизма, в нем заключенного. Общее положение, которое за этими случаями стоит, *правдоподобно*, поскольку пример в доказательстве известен всем, а ситуация, которая обсуждается сейчас, предполагает разные исходы (1357b30–35). Примеры вообще больше подходят для совещательных речей²², поскольку, как правило, касаются суждений о будущем, являясь предположениями на основании прошлых событий (1368a29–30). Примеры берутся либо из истории, либо придумываются и предлагаются в виде басен (притч), но лучше брать исторические примеры, поскольку для убедительности полезнее советовать, опираясь на факты, ведь все знают, что будущее по преимуществу подобно прошлому (1393a28–1394a8). Пример предполагает непосредственно правдоподобное для всей или части аудитории положение, которое, как уже говорилось, в своей силлогистической структуре скрыто за ним. Как отмечает Аристотель, чаще всего в совещательных речах слушатели прекрасно понимают проблематичность доказательной силы примера, поскольку совещаются о том, исход чего может быть различным. Но в силу своей непосредственности пример — прекрасное средство убеждения, поскольку его используют для обсуждения проблематичных ситуаций, имея в виду, что большинство слушателей не способно охватывать длинную цепь рассуждений и делать выводы из отдаленных посылок (1357a1–7).

Итак, парадигму как метод доказательства отличают следующие основные принципы построения и функционирования:

- 1) методологически с точки зрения аподиктичности доказательства между парадигмой и меньшим крайним термином имеется отношение сходства, но не тождества;
- 2) и парадигма, и меньший крайний термин являются частными терминами;
- 3) больший крайний термин и средний термин соотносятся как комплекс элементов и термин, выражающий и определяющий их связь ($\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$); соотношение это вариативно в зависимости от конкрет-

²² См. Arist. *Rh.* 1368a26–32; Steph. *In Rh.* 283.16–33.

- ного доказательства, то есть одно и другое может быть как А, так и В ($\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$ либо $\gamma \rightarrow \alpha \wedge \beta$); такие А и В должны быть полностью и одинаковым образом представлены как в малом крайнем термине, так и в примере (и Г, и Δ имеют структуру, подобную «А присуще В» или $\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$); элементы комплекса первого термина ($\alpha \wedge \beta$) противоположны и сопринадлежны друг другу, сохраняют самоидентичность и не смешиваются друг с другом; они соотносятся как части второго термина (γ), выступающего по отношению к ним в качестве целого, их объединяющего ($\alpha \wedge \beta \rightarrow \gamma$);
- 4) все элементы и термины, составляющие меньший крайний термин и пример (Г и Δ), являются частными;
 - 5) каждый из элементов и терминов Г и Δ индивидуализирован как индивид или как одно множество, либо сам по себе, либо через более высокую общность; в этом качестве он может являться: всеми индивидами вида (подвида), некоторыми, одним или уникальным индивидом;
 - 6) то общее, что служит основанием подобия примера и меньшего крайнего термина, есть такое предсуществующее, которое следует доказать в обсуждении посредством введения парадигмы (присущность большего крайнего термина среднему), то есть предъявить как непосредственно очевидное каждому в явлении парадигмы (на примере);
 - 7) присущность большего крайнего термина меньшему крайнему термину, который выступает объектом разбирательства, через введение парадигмы должна стать непосредственно очевидной всем участникам диалектического обсуждения или различных публичных прений, т.е. той или иной формы риторической практики (полемики).

Если сформулировать соответствующее доказательство посредством примера применительно к халкидонитскому варианту антропологической парадигмы, то оно будет выглядеть следующим образом.

Структура терминов доказательства такова: больший крайний термин — две природы, бессмертная (божественная) и тленная (человеческая плоть) (А, первый термин); средний термин — одна ипостась (В); меньший крайний термин — единая ипостась Христа (Г, третий термин), относительно которой доказывается, что она существует в двух природах (?); парадигма — единство ипо-

стаси всякого частного человека (индивида из совокупности индивидов человеческого вида), состоящей из двух частей — бессмертной и тленной, души и тела (Δ).

Необходимо доказать, что две природы присущи индивидуальной (частной) ипостаси Христа (A присуще Γ). Для этого мы доказываем, что две природы присущи одной ипостаси (A присуще B). Это становится очевидным на примере человека (Δ): поскольку B с очевидностью присуще примеру Δ (всякий человек по определению состоит из двух природ), и поскольку A также присуще Δ (всякий человек есть одна ипостась), то, следовательно, A присуще B (две природы составляют одну ипостась). Соответственно, поскольку B (одна ипостась) с полной очевидностью для всякого присуще и Δ (человеку), и Γ (Христу), а A присуще Δ , так же как и A присуще B , то A (две природы) присуще также и Γ (единой ипостаси Христа).

Правильный аподиктический силлогизм по первой фигуре, который скрыт за доказательством, соответственно выглядит так: одна ипостась состоит из двух природ; Христос есть ипостась; Христос состоит из двух природ.

Очевидно, что в большинстве случаев ипостась имеет только одну природу. Соответственно, данный силлогизм верен только для отдельного множества сущих, соответствующих большей посылке силлогизма. Именно это и утверждает Леонтий Византийский в конце гл. 1 *CNE*, когда говорит, имея в виду двуприродность Христа, что либо ипостаси тождественны по природе и различаются по числу (то есть находятся в отношении индивида и его вида), либо состоят из разных природ, и поясняет далее второй случай указанием на наличие различных природ души и тела в ипостаси человека (*CNE* 1, 134.9–20). Иными словами, в конечном счете, в онтологическом основании применимости антропологической парадигмы лежит само по себе подобие человека и Бога, удостоверенное Писанием: созданный по Его образу и подобию, человек соединяет в себе бессмертную и смертную части, так же как и Христос — Бог, воплотившийся ради спасения

человека. Соответственно, доказательство посредством парадигмы в случае антропологической парадигмы эффективно только в очерченных онтологических и вероучительных пределах.

При этом в случае антропологической парадигмы больший крайний термин (А) является комплексом из двух элементов — двух природ, которые противоположны друг другу как частные элементы, самождественны, не подлежат смешению друг с другом и связаны отношением противоположности под средним термином (В) — одна ипостась. В таком виде «А присуще В» в антропологической парадигме фактически квалифицируется Леонтием как особый род сущего, наряду с сущими одной природы.

Соответственно, в парадигме (Δ) две частные природы — душа и тело — соотносятся как самождественные противоположности под ипостасью частного человека, принадлежащего совокупности вида «человек». Так же в меньшем крайнем термине (Γ) две частные природы = ипостаси — Слово и частный человек — соотносятся как самождественные противоположности под уникальной ипостасью Христа, не имеющей общего вида с какой-либо другой ипостасью. И душа и тело, как и Слово и частный человек, принадлежат соответствующим общим совокупностям (видам) одной общей природы душ, человеческих тел, Троицы, людей.

Как мы увидим, данная простая пропорция соотношения элементов и терминов в меньшем крайнем термине и парадигме не вполне симметрична: средний термин в Δ — один человек, имеет вид, в Γ — Христос, его не имеет. Мы увидим также, что Леонтий Византийский отчасти нарушает эту неполную симметрию отношения общего и частного в элементах и терминах как малого крайнего термина, так и парадигмы. Как мы полагаем, он это делает, исходя из важных богословских допущений, предполагающих серьезную модификацию стандартного для школьной философии поздней античности понимания определения вещи по ее сущности = природе не только в связи с двуприродностью ипостаси Христа (так, вера в бессмертие души и, соответственно,

специфика человеческой сущности, всегда представляла проблему для философии), но в первую очередь в сотериологическом контексте христианского Провозвестия.

Отметим также еще один момент. Выделение парадигматического метода в рамках неоплатонической доктрины, очевидно, восходит не только к Аристотелю, но и к «Тимею» Платона с его *παράδειγμα*, тем уникальным примером, в согласии с которым демиург творит космос — единственное, не имеющее аналога, совершенное живое существо (*Ti.* 31a3–4), и в не меньшей мере к «Политику», где Чужеземец предлагает рассмотреть устройство величайшей парадигмы — структуру государства или идею царя — в малой, ей причастной — устройстве ткацкого станка (*Plt.* 278e4–279b5). Важно отметить, что в обоих случаях, и когда *παράδειγμα* рассматривается Платоном как первообраз, в согласии с которым демиург творит космос, и когда она берется им, если выразить эту мысль в понятиях Аристотеля, как пример для рассмотрения меньшего крайнего термина (великой парадигмы царя = искусства управления = государства), мы имеем дело с частными индивидуализированными терминами. Христианская богословская традиция V–VI вв. более зависит как от школьного аристотелианского словоупотребления, господствовавшего в полемическом дискурсе эпохи, так и от Писания, и поэтому принцип платонического подобия терминов Γ и Δ при применении антропологической парадигмы задается в этой традиции особой разницей в словоупотреблении. По слову Писания, человек создан по образу и подобию Бога, и соответственно в рамках антропологической парадигмы эти термины рассматриваются во взаимосвязи *πρωτότυπον*, божественного первообраза, и *παράδειγμα* человека.

Теперь, исходя из схематизированной нами структуры парадигматического метода, рассмотрим способ использования антропологической парадигмы Леонтием Византийским в *CNE*. Мы начнем с той части, в которой Леонтий предлагает философскую аргументацию своей позиции — это главы 5 и 6. Она в основном связана с полемикой против монофизитов-севириан, более иску-

шенных в философской учености. А после вернемся к преимущественно богословской части аргументации, то есть к главам 2–4, напротив, по большей части направленной против несториан, но косвенно затрагивающей и полемику с севирианами.

Литература

- Давыденков, О. (2007), *Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ*. М.: Издательство ПСТГУ.
- Щукин, Т.А. (2009), “Сефир Антиохийский”, in Г.И. Беневиц, Д.С. Бирюков (ред.), *Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*, 1.623–644. М.; СПб.: Никея; РХГА.
- Щукин, Т.А.; Ноговицин, О.Н. (2016), “Анонимный трактат ‘Об общей природе и Троице’ в контексте христологических и триадологических споров VI века”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 1.1: 312–337.
- Щукин, Т.А.; Ноговицин, О.Н. (2019), “Леонтий Византийский и его трактат ‘Опровержение силлогизмов Севира’”, *ESSE: Философские и теологические исследования* 4.2: 159–184.
- Brooks E.W., ed. (1919), “A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts”, *Patrologia Orientalis* 12: 163–342.
- Cross, R. (2002), “Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium”, *Journal of Early Christian Studies* 10.2: 245–265.
- Daley, B. (1993), “‘A Richer Union’: Leontius of Byzantium and the Relationship of Human and Divine in Christ”, *Studia Patristica* 24: 239–265.
- Daley, B.E., ed. (2017), *Leontius of Byzantium. Complete Works*. Oxford University Press. (Oxford Early Christian Texts.)
- Davydenkov, O. (2007), *Christological system of Severus of Antioch: A dogmatical analysis*. Moscow: STOUH. (in Russian.)
- Gahbauer, F.R. (1984), *Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon*. Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Gockel, M. (2000), “A Dubious Christological Formula? Leontius of Byzantium and the Anhypostasis-enhypostasis Theory”, *Journal of Theological Studies* 51.2: 515–532.
- Grillmeier, A.; Hainthaler, T. (1995), *Christ in Christian Tradition*. Vol. 2.2: *The Church of Constantinople in the Sixth Century*. Trans. by J. Cawte and P. Allen. London: Mowbray; Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

- Krausmüller, D. (2011), “Making Sense of the Formula of Chalcedon: the Cappadocians and Aristotle in Leontius of Byzantium’s *Contra Nestorianos et Eutychianos*”, *Vigiliae Christianae* 65: 484–513.
- Krausmüller, D. (2014), “A Chalcedonian Conundrum: the Singularity of the Hypostasis of Christ”, *Scrinium* 10: 361–382.
- Lang, U.-M. (2001), *John Philoponus and Controversies over Chalcedon in the Six Century. A Study and Translation of the “Arbiter”*. Leuven: Peeters.
- Lebon, J., tr. (1938), *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt. Translatio*. Louvain: CSCO.
- Lourié, B. (2015), “Leontius of Byzantium and His ‘Theory of Graphs’ against John Philoponus”, in M. Knežević (ed.), *The Ways of Byzantine Philosophy*, 143–170. Alhambra, CA: Sebastian Press, etc.
- Richard, M. (1944), “Léonce de Jerusalem et Léonce de Byzance”, *MSR* 1: 35–88.
- Shchukin, T. (2009), “Severus of Antioch”, in G. Benevich, D. Biriukov (eds.), *Anthology of the East Christian theological thought. Orthodoxy and heterodoxy*, 1. 623–644. Moscow; Saint Petersburg: Nicaea; RHGA. (in Russian.)
- Shchukin, T.; Nogovitsin, O. (2016), “Anonymous Treatise ‘On the Common Nature and the Trinity’ in the context of christological and triadological discussions of the VI century”, *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 1.1: 312–337. (in Russian.)
- Shchukin, T.; Nogovitsin, O. (2019), “Difficulties in Particular: Theological and Historical Context of the Anonymous Treatise ‘On the Common Nature and the Trinity’”, *Scrinium* 15: 238–258.
- Shchukin, T.; Nogovitsin, O. (2019), “Leontius of Byzantium and his treatise ‘Refutation of syllogisms of Severus’”, *ESSE: Studies in Philosophy and Theology* 4.2: 159–184. (in Russian.)
- Stockmeier, P. (1976), “Das anthropologische Modell der Spätantike und die Formel von Chalkedon”, *AHC* 8: 40–52.
- Uthemann, K.-H. (1982), “Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas”, *Kleronomia* 14: 215–312.
- Uthemann, K.-H. (1997), “Definitionen und Paradigmen in der Rezeption des Dogmas von Chalkedon bis in die Zeit Kaiser Justinians”, in *Chalkedon: Geschichte und Aktualität. Studien zur Rezeption der Christologischen Formel von Chalkedon*, 54–117. Leuven: Peeters.
- Weinandy, T.G. (2000), *Does God Suffer?* Edinburgh: T&T Clark.
- Zhyrkova, A. (2017), “Leontius of Byzantium and the Concept of Enhypostaton. A Critical Re-evaluation”, *Forum Philosophicum* 22.2: 193–218.