

*Т. А. ЩУКИН*

БОГОСЛОВСКО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ  
АНОНИМНОГО ТРАКТАТА  
«ОБ ОБЩЕЙ ПРИРОДЕ И ТРОИЦЕ»\*

Предлагаемый вниманию читателя текст [Rashed 2007] дошел до нас в единственной рукописи X–XI вв., хранящейся в Парижской национальной библиотеке (Paris. Coisl. 387) в составе кодекса, который содержит нечто вроде подборки литературы, обязательной к прочтению для среднестатистического византийского школяра того времени. Подборка состоит из 15 текстов; итальянский палеограф Филиппо Ронкони разбивает ее на пять блоков. К первому (в него входит и наш текст) относятся сочинения философского и богословского содержания. Второй включает в себя прогимназмы (примерные образцы простейших литературных форм). Третий — риторические трактаты, четвертый и пятый — эпимеризмы, т. е. грамматические комментарии на классические античные тексты, в частности, на Гомера, а также учебники грамматики, например, сочинение Тимофея Газского «О синтаксисе»<sup>1</sup>.

Состав корпуса свидетельствует о том, что наш анонимный трактат использовался в качестве учебного текста для философско-богословского упражнения, а значит, его содержание воспринималось на стыке первого и второго тысячелетий как нечто безусловно традиционное. При этом он отражает богословскую

---

\* Выражаю признательность С. Б. Акишину, который самым активным образом помогал мне в подготовке перевода, и О. Н. Ноговицину за ценные советы при написании текста предисловия.

<sup>1</sup> О составе корпуса подробно см.: Ronconi 2012, 11–12. Микеле Тризио обратил внимание, что византийский философ XI в. Иоанн Итал в одной из своих лекций ссылается на представителя среднего платонизма II в. Гая как на авторитетного толкователя Аристотеля, и что аналогичные ссылки содержатся как раз в указанной парижской рукописи [Trizio 2013, 137]. Это еще одно свидетельство того, что парижский кодекс содержит набор знаний, актуальный и во времена богословско-философской полемики второй половины XI в.

проблематику середины VI в., которая к началу XI в. реактуализировалась, не в последнюю очередь потому, что преемственность в византийской интеллектуальной среде в этот исторический период осуществлялась именно посредством текстов эпохи Пятого вселенского собора<sup>2</sup>. Для нас, однако, важнее, что данный трактат дает представление о том, насколько сложной была богословская ситуация первой половины VI в.; в какой мере полемизирующие стороны представляли себе позицию противника; исходя из этого могли сформулировать собственную точку зрения и понять, кто на их стороне, а кто в противоположном интеллектуальном лагере.

В чем же заключается учение анонимного автора об «общей природе» (φύσις) если исходить из непосредственно выраженного в тексте содержания трактата?

Во-первых, он последовательно противопоставляет для «природных вещей» (1) природу как нечто общее, взятую идеально, точнее, как абстракцию, как нечто отвлеченное от реального бытия, от единичностей, и (2) единичности, которые обладают конкретным набором особенностей и реальным бытием, приобретаемым в ипостаси. Иными словами, с одной стороны, «природа» понимается анонимом как абстракция в отношении единичного (п. 1–2), что заставляет подозревать его в крайнем номинализме. По крайней мере, при построении аргументации автор трактата исходит из перипатетической методологической модели: эмпирически познание идет от частного к общему. Но, с другой стороны, с его точки зрения, «общая природа» индивидуализируется посредством ипостасных особенностей, т. е. в онтологическом аспекте она самостоятельна по отношению к человеческому познанию, исходящему из частного. Более того, как указывает аноним, в Боге прежде познается общее (п. 7).

Во-вторых, он аргументированно критикует используемую оппонентами трактовку термина «частная природа» (μερικὴ φύσις), но в ходе полемики не отказывается от самого термина. В отдельных местах трактата, посвященных критике тех, кто в передаче анонима рассматривает «частную природу» как отдельную природу единичного индивида, он отвергает подобную трактовку данного термина (п. 5, 12). В других же местах трактата он понимает частную природу, в том числе и человечество Христа, как индивидуализированную

<sup>2</sup> «...Начиная с VI, если не с V в., до IX в. было переписано очень мало греческих рукописей и, быть может, ни одной рукописи литературного характера...» [Lemerle 1971, 3; рус. пер.: Лемерль 2012, 5]. Когда переписывание манускриптов было вновь интенсифицировано, византийская культура получила в свое распоряжение прежде всего интеллектуальный багаж VI в. со всеми его достоинствами и противоречиями.

(ἀτομωθέν) посредством совокупности ипостасных особенностей «общую природу» (п. 2–6), сближаясь с Леонтием Византийским (см. ниже) и его понятием «этой-вот природы» (τις φύσις). Однако, имея ввиду второе значение термина «частная природа», следует отметить, что с точки зрения анонимного автора, в реальности особенности неотделимы от ипостаси (п. 11), и поэтому не вполне ясно, чем различаются ипостась и частная природа помимо того, что первая реальна, а вторая является плодом абстрагирования ипостасных особенностей, и «общей природы» в конкретном индивидуе (п. 7–8). Интеллектуальный характер частной природы подчеркивается также тем, что ее постижение является предпосылкой для постижения общего: это обеспечивается за счет полученного посредством индивидуализации особого единства общей и частной природы (п. 7). В тексте прямое различие общего и единичного в природных вещах задано стандартным определением из перипатетической логики: единичность не называется об общей природе (отметим, что в рамках перипатетического дискурса, в отличие от платонизма, нельзя говорить о сущности Сократа, т. е. о частной природе, помимо сущности человека вообще) (п. 12). При этом в сфере «мыслимого» аноним легко представляет человеческое и божественное как две природы, которые выступают как два подлежащих. С одной стороны, автор рассматривает их только логически (иначе это были бы реальные ипостаси), однако божественная природа называется «сверхсущностной» (п. 11), и потому в тексте трактата онтологический статус обеих природ остается неопределенным.

В-третьих, автор, описывая механизм «воплощения» природы в ипостаси, утверждает, что отдельная единичность не содержит общей природы взятой обособленно, поскольку последняя не тождественна всем ипостасям, в которых она пребывает (п. 6, 12), но при этом во всех единичностях пребывает одна и та же природа (п. 5, 12). Аноним подчеркивает, что о единичности сказывается не просто общее, а общее, прошедшее индивидуализацию (п. 2–6). Из этого можно сделать вывод, что противоположной стороной полемики в трактате могли выступать защитники Халкидонского ороса, схожие по взглядам с Иоанном Кесарийским, который предположительно полагал, что сущность индивида тождественна сущности вида самой по себе. При этом он пользуется тем же аргументом, который против Иоанна Кесарийского использовал Севир Антиохийский (см. ниже), утверждавший, что воплощение общей природы означало бы воплощение общей природы Божества во всех единичностях, что и высказывается в 5 параграфе, так что в случае отождествления природы индивида и общей природы если погибнет Петр, говорит аноним, погибли бы и все люди (п. 6, 12). Однако возражение автора представляется не вполне удачным, поскольку он с самого начала не дает достаточно терминологически строгого

определения того, как соотносится частное и общее. Так, в отношении механизма «воплощения» природы в ипостаси он пишет, что индивидуализация происходит благодаря приращению особенностей к общей природе, но не дает отчетливых разъяснений на этот счет. Он настаивает, что присутствие общей природы в единичности — совсем не то же самое, что бытие общей природы в качестве единичности, отождествление ее с ипостасью. Тем не менее, анонимный автор, понимая это и полагая невозможным буквальное отождествление «частной природы» с «общей природой», утверждает, что «ипостась» есть название для совокупности общей природы и ипостасных особенностей, полученной в результате индивидуализации общей природы (п. 12), причем, эта их абстрактная сумма выше именуется им «частной природой» (п. 7). Данная непоследовательность, очевидно, связана с попыткой применить модели объяснения, присущие школьной перипатетической логике с ее первой (частная природа) и второй (общая природа) сущностями, к теологической проблематике христианства. Кроме того, эта непоследовательность есть следствие критического пафоса автора и, по всей видимости, не вполне точного понимания им позиций контрагентов собственной критики, так что если в 7 и 8 параграфах он явно на свой манер употребляет термин «частная природа» для обозначения совокупности определений отдельной ипостаси, то в 12 параграфе — вероятнее всего, в контексте полемики с понимающими «частную природу» как чистую индивидуальность вне любых определений, т. е., надо полагать, тритеитами, последователями Иоанна Филопона, отвергает сам термин «частная природа». При этом далее отрицание различия природ в индивидах в данном параграфе применяется к триадологической проблематике: если, согласно анониму, полагать природу за единицу, то получится не три ипостаси единого Бога, а четверица частных природ. Но этот аргумент направлен, скорее, против Севира Антиохийского (или его последователей), который утверждал реальность божественной сущности, но отрицал ее полное присутствие в каждой из ипостасей. Таким образом, ключевой проблемой автора является отсутствие логического звена, элемента, который позволил бы отличить абстракцию частной природы от ипостаси. Он не проговаривает (как сделал это Леонтий Византийский), что само бытие в качестве ипостаси, «логос самостоятельного бытия» (ὁ τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι) в терминологии Леонтия (Leont. В. *CNE* I, PG 86a, 1280A3–7) позволяет различить данную в уме «эту-вот природу» и ипостась.

В-четвертых, для анонима важно различение общей природы в Троице и в тварных вещах. Общее божество он трактует как нечто реальное; и, следует думать, именно поэтому оно познается прежде ипостасей, в отличие от тварных индивидуальностей, которые постигаются прежде общей для них природы.

Богатство определений (свойств) божественной природы подчеркивается тем, что ей присуще бесконечное число особенностей, в то время как на тварном уровне бесконечное число особенностей присуще именно единичностям. Общая природа, с точки зрения анонима, является источником единства ипостасей, которое также обеспечивается единством славы, воли и энергии этой природы, в то время как в случае тварных ипостасей речи об общей природе, как специфической силы, удерживающей их единство, не идет (так что на место Адама, как первого сотворенного человека, условно можно подставить любого другого). В Боге природа общего соединяет, а в тварном мире служит условием различия различного, т. е. опять же онто-логического различения сущего по родам, видам и индивидам (п. 9). Наконец, термин «сверхсущественная сущность» подчеркивает, что для анонима божество выключено из той логики, которая функционирует в тварном мире, и в этом смысле обладает иной реальностью, поскольку оно не причастно миру интеллектуально постижимого по модели онто-логического деления сущего. Именно поэтому мы можем сказать с определенной долей условности, что ипостаси Троицы обладают для анонима «меньшей реальностью» чем общая природа (по аналогии с «общей природой» тварных вещей, обладающей меньшей реальностью единящей силы в тварном мире). При этом их рождение в уме для анонима не сопряжено с процедурой познания от частного к общему: оно происходит, как он пишет, «одной верой» (п. 7).

Таким образом, учение об «общей природе» и Троице представленное в трактате несет на себе следы различных богословских реалий Византии VI в. Далее мы укажем исторические источники терминологии трактата и попытаемся установить его место в соответствующих богословских спорах и время, когда он вероятнее всего был написан.

В целом понятийный язык трактата базируется на интеллектуальных разработках позднего неоплатонизма и особенно школы Аммония Александрийского с их существенным интересом к перипатетическому инструментарию. Об этом свидетельствует используемый автором терминологический аппарат. В частности, ключевой для него термин «человек-как-общее» (ὁ καθόλου ἄνθρωπος) введен Александром Афродисийским и в дальнейшем реципирован Аммонием и его учениками (Alex. Aphr. *In Metaph.* 509.6, 11; 515, 22; 523.13 sqq.; Ammon. *In Cat.* 38.20; Jo. Philop. *In Anal. post.* 438.1 sqq.). Употребление термина «сверхсущностная (сущность)» (ὑπερούσιος [ουσία]) можно было бы приписать влиянию Ареопагитик (Dion. Ar. *DN* 1.1), если бы в тексте анонимного комментария можно было увидеть другие признаки такого влияния. Этот термин восходит скорее к Александру Афродисийскому (Alex. Aphr. *In Metaph.*

600.26). Он активно употребляется поздними платониками (Procl. *Inst.* 115.1, 8, 17, 19; Dam. *Pr.* I.228.10), в том числе представителями александрийского неоплатонизма (Jo. Philop. *orif.* 42.16). Используемая анонимом концепция божества как сущности, которая не является субъектом бытия в том смысле, что не является субъектом акциденций, как и не есть субъект для необходимых определений сущности (род, вид, отличительный признак), также восходит к Аммоню Александрийскому, в частности, к его комментарию на *Kategoriis* Аристотеля<sup>3</sup>. Термин «индивидуализировавшийся» (ἀτομωθέν) встречается по крайней мере у Симпликия (считается, что в случае трактата «О душе» за этим именем скрывается неоплатоник первой половины VI в. Присциан Лидийский) в значении частного эйдоса, обособившегося внутри более общего эйдоса<sup>4</sup>. Используемый анонимом термин «частная природа» характерен для Иоанна Филопона (Jo. Philop. *in Anal. post.* 25.24; *in Phys.* 18.11; 201.12). Сама логика «индивида как наиболее частной природы», т. е. индивидуальности, взятой в качестве абстракции без выделения индивидуализирующих свойств с одним только определением через обособление от общей природы, присутствует и у Аммония. Например, последний приписывает душе, отделившейся от тела, бытие вне любого интеллектуального определения, вне реальной определенности, чисто интеллектуальное, умопостигаемое бытие (Ammon. *In Cat.* 37.10–22).

При этом язык и логические ходы школы Аммония были общим инструментарием для различных (часто противоположных по взглядам) богословских течений того времени. Севир Антиохийский изучал философию в Александрии именно в то время (485–487 гг.), когда там преподавал Аммоний (470–517 (527?) гг.)<sup>5</sup>, а Иоанн Филопон — ярчайший из учеников Аммония. Однако и такой яркий представитель партии халкидонитов, как Леонтий Византийский, свободно, и потому вполне творчески использовал наработки александрийских

<sup>3</sup> «...Бог не сказывается ни о каком подлежащем и ни в каком подлежащем не пребывает... “Не быть в подлежащем” — значит противостоять вещам, пребывающим в подлежащем, и это характеристика тех вещей, которые находятся в некоем отношении с вещами, пребывающими в подлежащем. Но Божество совершенно безотносительно и трансцендентно по отношению и к тому, что пребывает в подлежащем, и к тому, что, выступая подлежащим для акциденций, в подлежащем не пребывает» (Ammon. *In Cat.* 2–10).

<sup>4</sup> «...В составных вещах присутствует индивидуализировавшийся эйдос, на основании чего стойки ведут речь об особенном качестве, которое разом возникает, также исчезает и на протяжении всей жизни составной вещи пребывает одним и тем же (хотя бы отдельные части [этой вещи] в разное время возникали и погибали)» (Simp. *In de An.* 217.36–218.2).

<sup>5</sup> О раннем периоде жизни Севира см.: Allen, Hayward 2004, 6–11. Следует также напомнить, что друг и биограф Севира — Захария Схоластик, несомненно, был учеником Аммония.

неоплатоников<sup>6</sup>. Соответственно, анализ происхождения терминологии трактата не позволяет ответить на вопрос о том, в каком именно эпизоде полемики вокруг определений Халкидонского собора принял участие анонимный автор, т. е. на чьей стороне он выступал и в какой именно момент. Тем не менее, содержание трактата, краткий анализ которого был представлен выше, с определенной долей уверенности позволяет ответить на этот вопрос.

«Политическая» позиция автора ясна: он — сторонник Халкидонского собора. Недвусмысленно отвергая «несторианский» дискурс «Христа из (двух) ипостасей» (по сути, и севирианский дискурс также предлагает соединение двух ипостасей: самобытной ипостаси Слова и несамобытной — человека), аноним утверждает, что человеческая природа становится частью ипостаси Христа, а не самостоятельной ипостасью: именно из этого можно заключить, что, по мнению анонимного автора, Христос является ипостасью, и не только составленной, но после соединения состоящей из двух природ (п. 3).

Очевидно, что трактат составлен уже после того, как отгремели первые полемические бои между Севиром Антиохийским и его оппонентами. Анонимный автор знает, в частности, основные аргументы антиохийского богослова, изложенные в трактате «Против нечестивого [пресвитера Иоанна Кесарийского] Грамматика» (обычно датируется 511 г.). Иоанн Кесарийский предложил считать (учение Иоанна Кесарийского реконструируется по тем цитатам, которые приводит Сефир) человеческую сущность Христа общей, отличной от ипостаси и тождественной природе. Однако он не проработал учения о «механизме» того, как эта общая сущность/природа осуществляется в конкретном историческом Иисусе. Этой недоработкой не преминул воспользоваться Сефир Антиохийский: если человечество Христа является общим и реально присущим всякому индивиду, утверждал он, значит, Бог-Слово воплотился во всех членах человеческого рода (Sev. Ant. C. *imp. Gram.*, Or. II. 17; ср. п. 5 анонимного трактата). Сам Сефир полагал, что с человечеством соединяется не сущность Бога (сущностью οὐσία) он называл «общность (κοινωνία), равенство (ισότης), тождество (ταυτότητα) и единоприродность (ὁμοφύειαν) всего рода» (Sev. Ant. C. *imp. Gram.*, Or. II. 1)), а только природа или, что в терминологии Севира то же самое, ипостась Слова. И то человечество, которое воспринимает Слово, не является

<sup>6</sup> Близость Леонтия к Аммонии была настолько заметна, что их тексты в некоторых рукописях даже скомпилированы, на что обратил внимание Петер Юнглас [Junglas 1908, 13–15]. Он же отметил некоторые (далеко не все — это и не входило в его задачу) терминологические пересечения между языческим и христианским мыслителями. Например, он выявил параллель между используемым Леонтием термином ἀπλὰ σώματα («простые тела») и термином Аммония ἀπλὰ οὐσία («простые сущности») [ibid., 91].

общей человеческой сущностью, а природой или ипостасью, которая отличается от ипостаси Слова тем, что не является самобытной (οὐκ ἰδιούτατος) и существует лишь в ипостаси Слова. И для Севира, и для Иоанна Грамматика существует некое мыслимое общее (в первом случае, сущность, во втором — сущность или природа). Однако для первого оно никогда не присутствует в каждом отдельном индивидууме, а для второго бытие индивидуума заключается в том, чтобы являть общее: для Севира невозможно мыслить сущность с присоединенными к ней особенностями — она перестает быть сущностью и оказывается ипостасью, в то время как для Иоанна Грамматика, насколько можно судить, сущность, индивидуализированная особенностями, тождественна сущности самой по себе<sup>7</sup>.

Второй этап полемики знаменовало появление, с одной стороны, развернутого учения Иоанна Филопона о частной природе — о такой природе, которая находится в логическом подчинении к общей, но в своем реальном бытии эту общую природу не выражает [см.: Lang 2001, 50 sqq.]. У Севира Антиохийского, как уже говорилось, также есть своеобразное учение о частной природе, притом проработанное на христологическом материале: речь идет о концепции несамобытной ипостаси, которая является чистой индивидуальностью, но существует только благодаря бытию в иной самобытной ипостаси (Sev. Ant. C. imp. Gram., Or. II. 4). Однако если Сефир использовал элементы александрийской философской системы, чтобы артикулировать уже традиционное для монофизитства учение об индивидуальности человеческой природы во Христе, то Иоанн Филопон из самой философской системы выводил христологию. С другой стороны, как почти мгновенная реакция на учение Севира, возникла продуманная концепция Леонтия Византийского о природе как второй сущности, с которой соединяются ипостасные особенности, и которая закрепляется в реальности с помощью самого-по-себе-бытия ипостаси<sup>8</sup>. Столкновение этих двух концепций наиболее ярко проявилось в более позднем трактате Леонтия Византийского «Опровержение силлогизмов Севира», где он, полемизируя если не с Иоанном Филопоном, то с мыслителями его круга, выдвигает учение

<sup>7</sup> Подробно о полемике Севира и Иоанна Кесарийского см.: Grillmaier, Hainthaler 1995, 52–67.

<sup>8</sup> Вот как формулирует это учение Ричард Кросс: «Индивидуальная природа — это общая природа, рассматриваемая вместе с [уникальной] совокупностью универсальных акциденций. (Противоположный случай представляют собой частные природы, являющиеся конкретными проявлениями общего в абстракции от своих акциденций)» [Cross 2002, 252]. Кросс считает, что Леонтий ввел эту концепцию в своем позднем трактате «Опровержение силлогизмов Севира». Однако скорее это не так, и речь идет только о смене терминологического инструментария по сравнению с более ранним трактатом «Против евтихиан и несториан».



об «этой-вот природе» (τῆς φύσις), которая все же существенно отличается от частной природы (μερικῆ φύσις или μερικῆ οὐσία) Иоанна Филопона<sup>9</sup>. На наш взгляд, это та же индивидуализированная с помощью особенностей общая природа, которая получает бытие лишь в ипостаси. Повторим еще раз: «частная природа» Иоанна Филопона — это индивид, мыслимый без индивидуальных особенностей, тогда как «эта-вот природа» Леонтия Византийского — индивид, мыслимый через индивидуальные особенности. Мы имеем дело с двумя совершенно различными пониманиями индивидуализации: индивидуализацией формы и индивидуализацией качества.

Наконец, в трактате имеются следы знакомства автора с полемикой против тритеизма Иоанна Филопона (п. 9), который, как известно, исходя из общих положений своей философии (сущность — умозрительное общее; реальна лишь частная природа, получающая бытие в ипостаси) трактовал общность ипостасей Троицы как нечто чисто интеллектуальное [см.: Lang 2001, 9–10].

Таким образом, на наш взгляд, автор анонимного трактата составил его в те годы, когда уже была артикулирована ересь тритеизма (557 г. [Van Roey 1985]), но еще была актуальна полемика, зафиксированная в «Опровержении силлогизмов Севира» (обнародовано в 540–543 гг. [Evans 1970, 2–3]). Скорее всего, именно концом 550-х — началом 560-х гг. этот трактат и можно датировать. В последующие годы размежевание становилось все более очевидным: халкидонитское и монофизитское мировоззрение капсулизировались, став максимально непроницаемыми друг для друга и для взаимной критики. Образцом антимонофизитской полемики, не имеющей представления о монофизитах, является трактат Леонтия Иерусалимского, составленный, вероятнее всего много позже времени жизни Леонтия Византийского (возможно, в конце VI — начале VII вв.<sup>10</sup>). Содержание его свидетельствует о том, что для Леонтия Иерусалимского уже не актуален вопрос о «частной природе»: он лишь дорабатывает, доводит до совершенства учение Леонтия Византийского об ипостаси, в которой реализуется набор сущностных и привходящих свойств индивидуализированной природы [см.: Cross 2002, 242–265].

<sup>9</sup> «Акефал: Принимаешь ли ты частную природу? (τὴν τίνα... φύσιν). Православный: Да, но тождественную виду» [Leont. V. Arg. Sev., PG 86b, 1917B9–10]. В данном случае речь идет о том, что Леонтий отказывается принимать трактовку частной природы как единичности, лишенной всяких реальных определений. Мыслитель считает, что в единичности присутствует ровно та же общая природа (вид), однако индивидуализированная посредством ипостасных особенностей и получившая реальное бытие в ипостаси.

<sup>10</sup> Подробности полемики вокруг датировки трактатов, приписываемых Леонтию Иерусалимскому, можно почерпнуть в книге: Беневич 2011, 6–24.

Наш трактат являет то же самое учение, что и сочинения Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан» и «Опровержение силлогизмов Севра», однако в кратком и упрощенном изложении. В частности, анонимный автор не различает природу и сущность, не вводит эту дихотомию, которая была так важна для Леонтия Византийского, и не до конца продумывает положение о пребывании общей природы в ипостаси. Также трактат представляет собой любопытный пример того факта, что внутримонофизитские споры вокруг тритеизма были актуальны и для халкидонитской среды — разумеется, в тот период, когда эти два дискурса были еще друг для друга проницаемы.

Ниже приводится список исследовательской литературы и изданий источников, использовавшихся при написании данной статьи и примечаний к публикуемому ниже русскому переводу трактата «Об общей природе и Троице».

## СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Allen, Hayward 2004 — *Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch*. London; New York: Routledge, 2004.
- Busse 1891 — *Ammonius in Porphyrii isagogen sive quinque voces* / Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.3).
- Busse 1895 — *Ammonius in Aristotelis categorias commentaries* / Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1895 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.4).
- Cross 2002 — *Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium* // *Journal of Early Christian Studies*. Vol. 10. № 2. 2002. P. 245–265.
- Dodds 1963 — *Proclus. The elements of theology* / Ed. E. R. Dodds. 2nd edn. Oxford: Clarendon Press, 1963 (Переиздание: 1977).
- Evans 1970 — *Evans D. Leontius of Byzantium: An Origenist Christology*. Washington: Dumbarton Oaks, 1970.
- Grillmaier, Hainthaler 1995 — *Grillmaier A., Hainthaler T. Christ in Christian Tradition*. Vol. 2. Part. 2. London; Louisville: Mowbray and WJK, 1995.
- Hayduck 1882 — *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1882 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 11).
- Hayduck 1891 — *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 1).
- Hayduck 1897 — *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1897 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 15).
- Henry 1959–1977 — *Photius. Bibliothèque* / Ed. R. Henry. 8 vols. Paris: Les Belles Lettres, Vol. 1. 1959; Vol. 2. 1960; Vol. 3. 1962; Vol. 4. 1965; Vol. 5. 1967; Vol. 6. 1971; Vol. 7. 1974; Vol. 8. 1977.
- Junglas 1908 — *Junglas P. Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen*. Paderborn: F. Schöningh, 1908.

- Lang 2001 — *Lang U.-M.* John Philoponus and controversies over Chalcedon in the six century. Leuven: Peeters, 2001.
- Lebon 1938 — *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Oratio prima et orationis secundae quae supersunt* (Syr. IV, 4), V / Ed. I. Lebon. Louvain: Peeters, 1938 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 112; CSCO, Scriptores Syri, 59).
- Lemerle 1971 — *Lemerle P.* Le premier humanisme byzantin: notes et remarques sur enseignement et culture à Byzance des origines au X<sup>e</sup> siècle. Paris: Les Presses universitaires de France, 1971.
- Rashed 2007 — *Rashed M.* Un texte proto-byzantin sur les universaux et la trinité // L'héritage aristotélicien: textes inédits de l'Antiquité / Éd. M. Rashed. Paris: Les Belles Lettres, 2007. P. 345–377.
- Reichardt 1897 — *Joannis Philoponi de opificio mundi libri vii* / Ed. W. Reichardt. Leipzig: Teubner, 1897.
- Ronconi 2012 — *Ronconi F.* Quelle grammaire à Byzance? La circulation des textes grammaticaux et son reflet dans les manuscrits // La produzione scritta tecnica e scientifica nel Medioevo: libro e documento tra scuole e professioni. Atti del Convegno internazionale, Fisciano – Salerno, 28–30 settembre 2009 / A cura di G. De Gregorio e M. Galante. Spoleto: CISAM, 2012. P. 63–110.
- Ruelle 1889–1899 — *Damascii successoris dubitationes et solutions* / Ed. C. É. Ruelle. 2 vols. Paris: Klincksieck, Vol. 1. 1889; Vol. 2. 1899 (Переиздание: Brussels: Culture et Civilisation, 1964).
- Sanda 1930 — *Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi* / Ed. A. Sanda Beirut: Typographia Catholica PP. Soc. Jesu., 1930.
- Suchla 1990 — *Corpus Dionysiicum I: Pseudo-Dionysius Areopagita. De divinis nominibus* / Ed. B. R. Suchla. Berlin: De Gruyter, 1990 (Patristische Texte und Studien, 33).
- Trizio 2013 — *Trizio M.* A new testimony of the middle Platonist Gaius // Greek Roman and Byzantine Studies. Vol. 53. 2013. P. 136–145.
- Van Roey 1985 — *Van Roey A.* La controverse trithéite jusqu'à l'excommunication de Conon et d'Eugene (557–569) // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 16. 1985. P. 141–165.
- Vitelli 1887–1888 — *Ioannis Philoponi in Aristotelis physicorum libros octo commentaria* / Ed. H. Vitelli. 2 vols. Berlin: Reimer, Vol. 16. 1887; Vol. 17. 1888 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 16, 17).
- Wallies 1909 — *Ioannis Philoponi in Aristotelis analytica posteriora commentaria cum Anonymo in librum ii* / Ed. M. Wallies. Berlin: Reimer, 1909 (Commentaria in Aristotelem Graeca, 13.3).
- Антология 2009 — Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2 т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М.; СПб., 2009 (Византийская философия. Т. 5; Smaragdus Philocalias).
- Беневич 2011 — *Беневич Г. И.* Предисловие // Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Полемические сочинения. Краснодар, 2011 (Патристика: тексты и исследования; Византийская философия. Т. 7).
- Лемерль 2012 — *Лемерль П.* Первый византийский гуманизм. Замечания и заметки об образовании и культуре в Византии от начала до X века / Вступ. ст. и пер. с франц.: Т. А. Сенина (монахиня Кассия). СПб., 2012.