

Человечество как инструмент Слова: начало монофелитских споров и интерпретации Аристотеля в VI веке*

Т. А. Шукин

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

Для цитирования: Шукин Т. А. Человечество как инструмент Слова: начало монофелитских споров и интерпретации Аристотеля в VI веке // Вопросы теологии. 2024. Т. 6, № 2. С. 213–228. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.203>

В статье рассматривается христология Феодора Фаранского, одного из первых богословов-монофелитов, в контексте актуальных для данного времени философских учений. Анализ сохранившихся фрагментов из посланий Феодора показывает, что в его сочинениях содержатся четыре концепции, маркирующие его как приверженца перипатетической философской традиции: источником движения для душевно-телесного композита выступает то, что находится за его пределами; душа едина в том смысле, что растительная, животная и разумная души составляют единую сущность и действие их едино; душа является инструментом Слова, а тело — инструментом души; для движимого невозможно двигаться при неподвижном движущем (источнике его движения). Предполагается, что Феодор Фаранский вряд ли заимствовал данные концепции непосредственно у Аристотеля, имея дело либо с перипатетическими, либо с неоплатоническими интерпретациями Стагирита. Делается вывод, что Феодор Фаранский симпатизировал точке зрения, близкой к аутентичному аристотелизму в интерпретации Александра Афродисийского, — на это указывает близость его взглядов учению последнего о деятельном уме, о единстве души, об отношении движимого и движущего. Впрочем, инструментализм Феодора Фаранского, отсылающий скорее к неоплатонической интерпретации Аристотеля, свидетельствует о том, что полного тождества со взглядами Александра Афродисийского в его текстах нет.

Ключевые слова: Феодор Фаранский, монофелитство, моноэнергизм, Аристотель, душа и тело, христология, Александр Афродисийский, Симпликий, Иоанн Филопон.

* 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».

- © Санкт-Петербургский государственный университет, 2024
- © Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия, 2024

Начало монофелитских споров давно стало предметом научных исследований — как в историческом, так и в историко-богословском ключе. Общеизвестным создателем учения о единой энергии/воле Христа является Феодор Фаранский¹. Однако концептуальные источники учения Феодора описаны, как нам представляется, неудовлетворительно.

В научной литературе практикуются два подхода к этой фигуре. Первый можно назвать описательным: констатируется, что Феодор Фаранский является если не автором моноэнергической формулы, призванной примирить халкидонитов и яковитов, то первым мыслителем, который предложил для нее концептуальное обоснование². Исследователи пересказывают сохранившиеся фрагменты сочинений Феодора Фаранского — «Слова к Сергию Арсенийскому»³ и «Слова на толкования отеческих свидетельств»⁴, обращая внимание на источники данных текстов в богословии VI в., в частности в неохалкидонизме. В данном случае Феодору Фаранскому не могло быть уделено специального внимания, поскольку его текст рассматривался как фрагмент изначального моноэнергического дискурса, сконструированного не им, а теми, кто намеревался положить его в основу униального соглашения, — Сергием Константинопольским,

¹ Общие сведения: *Kreuzer G.* Theodor von Pharan // Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon. Bd. 14: Wolfram von Eschenbach — Zyugomalas, Theodosios und Ergänzungen I. Herzberg: Verlag Traugott Bautz, 1998. S. 1545–1547; *Böhm T.* Theodoros, Bf. v. Pharan // Lexikon für Theologie und Kirche. Bd. 9: San bis Thomas. Freiburg; Basel; Rom; Wien: Herder, 2000. S. 1417; *Winkelmann F.* Der monenergetisch-monotheletische Streit. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford: Lang, 2001 (далее — Winkelmann 2001). S. 271–272; *Klein W.* Theodor von Raithu // Theologische Realenzyklopädie. Bd. 33: Technik — Transzendenz. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2002. S. 246–248 (последняя статья дает в том числе обзор вопроса об отождествлении Феодора Фаранского с Феодором Раифским).

² Комментируя «Диспут с Пирром» преподобного Максима Исповедника, Г. Баузенхарт обсуждает датировку возникновения формулы «единая/одна энергия» (μία ἐνέργεια), о которой впервые, по его мнению, говорит Феодор Фаранский: *Bausenhardt G.* “In allem uns gleich ausser der Sünde”: Studien zum Beitrag Maximos’ des Bekenners zur altkirchlichen Christologie: Mit einer kommentierten Übersetzung der “Disputatio cum Pyrrho”. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1992. S. 283–284. См. также: *Uthemann K.-H.* Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheletismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // *Studia Patristica*. 1997. Vol. 29. P. 411–412; *Мейендорф И.* Единство империи и разделение христиан // Мейендорф И. История Церкви и восточно-христианская мистика. М.: Институт ДИ-ДИК, 2000. С. 247–248; *Беневич Г.И.*: 1) Богословско-полемические сочинения прп. Максима Исповедника и его полемика против моноэнергизма и монофелитства // Прп. Максим Исповедник. Богословско-полемические сочинения (Opuscula Theologica et Polemica). Святая гора Афон; СПб.: Изд-во РХГА, 2014. С. 52, 56–57; 2) Комментарии // Там же. С. 585–586, 665; *Grillmeier A., Hainthaler Th.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; Wien: Herder, 2002. S. 117–127 (А. Грильмайер принимает гипотезу В. Элерта и рассматривает «Приуготовление» Феодора Раифского как концептуальный фундамент моноэнергизма. При этом фрагменты Феодора Фаранского оставлены им без рассмотрения).

³ *Clavis Patrum Graecorum* 6201; Winkelmann 2001. S. 50–51 [Nr. 8].

⁴ *Clavis Patrum Graecorum* 6202; Winkelmann 2001. S. 51 [Nr. 8a].

Киром Александрийским и др. Впрочем, и в рамках данного подхода исследователи констатируют исключительную значимость фигуры Феодора.

Второй подход заключается в рассмотрении возможной идентификации Феодора Фаранского с богословом-неохалкидонитом Феодором Раифским⁵, о биографии которого известно еще меньше, чем о биографии Феодора Фаранского, поэтому датировка его жизни и главного труда «Приуготовление»⁶ зависит как раз от того, тождествен ли он родоначальнику моноэнергизма. Если тождествен — что следует, например, из послания Максима Исповедника к епископу Марину⁷, — то время его жизни следует сместить на конец VI — начало VII в., а «Приуготовление» датировать временем задолго до монофелитской унии. Если не тождествен, то ничто не мешает поместить Феодора и его трактат в VI в. — в пользу этого говорит проблематика трактата, не выходящая за пределы богословских вопросов, актуальных для первой половины VI в. Мы не собираемся присоединяться ни к одной из трактовок. Нам кажется вполне разумным мнение М. Чейза о том, что дальнейшее доказательство тождества (или нетождества) Феодора Раифского и Феодора Фаранского должно базироваться не столько на сопоставлении богословско-философской составляющей их текстов, сколько на «лучшем знании истории Синая и Восточной церкви»⁸.

При этом именно второй подход оказался куда более продуктивным для изучения как «Приуготовления», так и начального этапа моноэнергизма, ведь если Феодор Раифский жил и творил в первой половине VI в., то его труд можно считать едва ли не первой адаптацией традиции Порфирия к христианским нуждам, к тому же адаптацией, вполне независимой от эпигонов Аммония Александрийского (М. Чейз справедливо обращает внимание и на то, что в таком случае «Приуготовление» появилось на свет задолго до сочинений Давида и Элия⁹). Если же два Феодора тождественны, то можно ставить вопрос о корнях моноэнергизма в сниженном нео-

⁵ Вернер Элерт — единственный автор, посвятивший Феодору Фаранскому специальную монографию (собственно о Феодоре Фаранском как «авторе» моноэнергизма: *Elert W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*. Berlin: Lutherisches, 1957. S. 185–229), именно потому и смог так «развернуться», что является автором гипотезы о «двух Феодорах». Специальная статья, посвященная этой проблеме: *Elert W. Theodor von Pharan und Theodor von Raithu* // *Theologische Literaturzeitung*. 1951. Bd. 76. Col. 70–76. Наиболее обстоятельная критика гипотезы В. Элерта: *Сидоров А. И.* Феодор Раифский и Феодор Фаранский (по поводу одного из авторов «Изборника Святослава» 1073 г.) // *Древнейшие государства на территории СССР: материалы и исследования*. М.: Наука, 1991. С. 135–167; *Νίκας Α.* Θεόδωρος τῆς Ραϊθοῦ. Athens: Holy Monastery of Sina Publ., 1981. Σ. 87–100.

⁶ *Theodorus*. Praeparatio // *Analecta Patristica* (Orientalia Christiana Analecta 117) / ed. by F. Diekamp. Rome: Pontificum Institutum Orientalium Studiorum, 1938 (repr. 1962). P. 185–222.

⁷ *Maximus Confessor*. Ad Marinum Cypri presbyterum (opusc. 10) // *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* / ed. by J.-P. Migne. 1865. Vol. 91. Col. 136C–D.

⁸ *Chase M.* Neoplatonic logic in Theodore of Raithu: A preliminary study. P. 3 // *Academia.edu*. URL: https://www.academia.edu/5501780/Neoplatonic_Logic_in_Theodore_of_Raithu_A_preliminary_study (дата обращения: 05.06.2024).

⁹ Там же. См. также: *Chase M.* La subsistence néoplatonicienne: De Porphyre à Théodore de Raithu // *Chôra: Revue d'Études Anciennes et Médiévales*. 2009–2010. No. 7–8. P. 37–52.

платонизме александрийской школы. К сожалению, второй вопрос, который напрашивается со всей очевидностью, так и не был поставлен — даже теми, кто настаивал на отождествлении двух Феодоров. Данная статья как раз и посвящена попытке рассмотреть философские предпосылки моноэнергизма Феодора Фаранского вне контекста вопроса «двух Феодоров». При этом мы вполне отдаем себе отчет в том, что обнаружение этих корней будет работать как раз на «партию отождествления».

До нас дошло всего 11 фрагментов двух сочинений Феодора Фаранского — они сохранились в двух версиях: в деяниях Латеранского собора 649 г. и Шестого Вселенского собора. Впрочем, различия между этими двумя версиями крайне незначительны и нисколько не влияют на богословское содержание фрагментов. Вкратце изложим учение Феодора Фаранского, а затем постараемся сформулировать, на какую философскую традицию он опирается.

1. Богослов исходит из того, что единственным субъектом воли во Христе выступает Бог:

Фрагмент 4: «Итак, из этого ясно для нас, что все, что мы слышим о Христе, или во что веруем, относится ли то к божественной природе или к человеческой (εἶτε τῆ θεῖα φύσει... εἶτε τῆ ἀνθρωπίνῃ), есть дело Божие (ἔργον θεοῦ). Поэтому благочестиво наименовано одним действием все, относящееся до Его божества и человечества»¹⁰.

Фрагмент 5: «Так что все вочеловечение от начала до конца и все, что есть в нем малого и великого, поистине есть высочайшее и божественное действие»¹¹.

Фрагмент 6: «Божественная воля, которая есть воля самого Христа; ибо у Него воля одна, и именно божественная»¹².

Фрагмент 8: «Итак, для нас должно быть совершенно понятно, что все, относящееся к вочеловечению Спасителя Христа, есть по существу дела одно божественное и спасительное действие (θεῖα τε καὶ σωτηριώδης ὄντως ἐνέργεια)»¹³.

Фрагмент 9: «На основании всего этого и тому подобного весьма справедливо считать и называть одним действием Божиим все, свойственное вочеловечению»¹⁴.

¹⁰ Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen primum: Concilium Latranense a. 649 celebratum / ed. by R. Riedinger. Berlin: De Gruyter, 1984 (далее — Riedinger 1984). Act 3. S. 120. 31–35 (здесь и далее после указания номера страницы через точку указываются строки на ней); Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen secundum: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, pars 1–2. Pars 2 / ed. by R. Riedinger. Berlin: De Gruyter, 1992 (далее — Riedinger 1992). No. 13. S. 602. 20–22 (здесь и далее за основу берется дореволюционный русский перевод, в который вносились некоторые исправления, касающиеся в основном уточнения терминологии: Деяния Вселенских соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Т. 6. Казань: Центр. тип., 1908 (далее — Деяния). С. 189–190).

¹¹ Riedinger 1984. S. 120. 38–39; Riedinger 1992. S. 604. 2–3; Деяния. С. 190.

¹² Riedinger 1984. S. 122. 3–4; Riedinger 1992. S. 604. 5–6; Деяния. С. 190.

¹³ Riedinger 1984. S. 122. 22–23; Riedinger 1992. S. 604. 20–21; Деяния. С. 190.

¹⁴ Riedinger 1984. S. 122. 27–28; Riedinger 1992. S. 604. 23–24; Деяния. С. 190.

Эти фрагменты мало что добавляют друг ко другу и по ним очень хорошо видно, что Отцам — участникам Латеранского собора была не очень интересна логика Феодора Фаранского, приведшего к его к ошибочному, с их точки зрения, выводу о единой воле во Христе. Однако и с опорой на эти скудные тексты мы можем кое-что сказать. Во-первых, Феодор не сомневается в том, что божественное и человеческое во Христе различаются. Более того, он обозначает божественное и человеческое именами природ (фр. 4), что маркирует его как халкидонита. Во-вторых, однако, принципиальным для Феодора является стремление к отрицанию действительности человеческой природы. Ее деятельность не просто исключается из бытия Христа, из процесса вочеловечения, ей не оставляется даже того, что можно было бы назвать «человеческим, слишком человеческим», например физиологической активности человеческого тела. Божественное действие охватывает все, что есть во Христе, «от начала до конца и все, что есть в нем малого и великого» (фр. 5). В-третьих, именно последовательное проведение обоих принципов — признания двух природ, которое следует из изначальной халкидонитской позиции Феодора Фаранского и признания только одного действия во Христе, которое, как мы можем предполагать, было обусловлено церковно-политической конъюнктурой, — заставляет Феодора Фаранского искать некую оригинальную модель богочеловеческого единства. И об этой-то модели мы можем судить по другим, более содержательным сохранившимся фрагментам.

2. По мнению Феодора Фаранского, тело и душа, конечно, действуют, однако их действия являются продолжением божественного действия и различимы в нем лишь как моменты единой энергии. Богослов использует для описания единого действия божественной и человеческой природ аристотелевский образ тела как инструмента:

Фрагмент 1: «Все, что, как рассказывается, ни говорил, ни совершал Господь, Он говорил и делал посредством ума, чувства и чувственных органов (διὰ νοῦ καὶ αἰσθησεως καὶ αἰσθητηρίων). И таким образом у Него, как у целого и одного, все должно быть названо одним действием разума, ума, чувственного и органического тела (μία ἐνέργεια τοῦ λόγου, τοῦ νοῦ καὶ τοῦ αἰσθητικῆ καὶ ὀργανικῆ σώματος [вар.: τοῦ αἰσθητικῆ σώματος καὶ ὀργανικῆ])»¹⁵.

Фрагмент 3: «Думаю, настоящее сочинение достаточно показало нам посредством исследования, что все, что рассказывается о Господе Христе, о Боге ли, о душе ли, о теле ли, или о том и другом, разумею, о теле и душе вместе, делалось единолично и нераздельно, начинаясь и, так сказать, истекая из премудрости и благости и силы Слова и проходя чрез посредство разумной души и тела (διὰ μέσης νοερᾶς ψυχῆς [вар.: ψυχῆς νοερᾶς] καὶ σώματος). Поэтому все это есть и названо одним действием целого, как одного и того же Спасителя нашего»¹⁶.

Фрагмент 11: «Нам нужно думать и говорить так, что все, повествуемое относительно вочеловечения Спасителя Христа, знает одно действие. Про-

¹⁵ Riedinger 1984. S. 120. 9–11; Riedinger 1992. S. 602. 4–6; Деяния. С. 189.

¹⁶ Riedinger 1984. S. 120. 22–27; Riedinger 1992. S. 602. 13–18; Деяния. С. 189.

изводитель и творец его есть Бог, а орган — человечество (ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν λόγον, ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα). Итак, все, что говорится о Нем как приличное Богу и как приличное человеку, есть действие Божества Слова»¹⁷.

Данные фрагменты представляют механизм единого действия божественной и человеческой природ пока еще в довольно общем ключе: мы понимаем, что человеческая природа «действует» в том смысле, в каком действует инструмент или орудие. При этом даже по поводу данных отрывков мы можем задать два вопроса. Первый: если человечество является органом для божества, то как в человечестве Христа соотносятся действия души и тела — воздействует ли первая на второе или мы имеем дело с неразличимым конгломератом человеческих действий, которые нельзя назвать ни душевными, ни телесными, поскольку они являются божественными? Да, выше мы уже увидели, что божественное действие охватывает собой все, что есть в человеке, все «великое и малое», однако и великое, и малое все же существуют и действуют — можно ли говорить о том, что они действуют по-разному? Второй вопрос касается фр. 11: если единство действия Христа базируется на единстве Его человеческой души и ее элементов — ума, чувства и чувственных органов, — на чем тогда базируется убежденность в единстве души? Действительно, по мнению Феодора Фаранского, единый орган действия Христа, каковым является Его душа, как бы символизирует, выражает, отсылает нас к единству Божества. Проблема, однако, в том, что душу вполне можно рассматривать и как многосоставный субъект, описывая ее, например, как последовательность растительной, животной и разумной душ, находящихся в ситуативном единстве. Тем самым главный вывод, который мы можем сделать прежде всего из фр. 11, заключается в том, что, с точки зрения Феодора Фаранского, душа едина. Эта его убежденность, конечно, имеет философские основания, маркирует богослова как носителя конкретной философской антропологии. Впрочем, оставшиеся фрагменты на философскую составляющую моноэнергизма указывают еще сильнее.

3. Человеческая природа — душа и тело — не просто являются инструментом божественного действия, они носители божественного «импульса», который становится как бы их внутренним двигателем.

Фрагмент 2: «Поскольку Он по высшим соображениям ради некоторого божественного и премудрого домостроительства допускал сон, утомление, голод и жажду, когда хотел, то мы имеем полное право приписать всемогущему и премудрому действию Слова движение и покой этих [состояний] (τὴν ἐν τοῦτοις κίνησιν καὶ ἡρεσίαν); отсюда мы проповедем одно действие одного и того же Христа»¹⁸.

Фрагмент 7: «Итак, чрез это мы убеждаемся без всякого сомнения, что все, что ни рассказывается божественного или человеческого о Спа-

¹⁷ Riedinger 1984. S. 124. 3–8; Riedinger 1992. S. 606. 11–15; Деяния. С. 191.

¹⁸ Riedinger 1984. S. 120. 15–19; Riedinger 1992. S. 602. 8–11; Деяния. С. 189.

сителе нашем Христе в спасительном домостроительстве, первоначально, так сказать, получало толчок и причину от божественного (ἀρχοειδῶς... ἐκ τοῦ θεοῦ τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε), а потом довершалось телом при посредстве умной и разумной души (διὰ μέσης δὲ τῆς νοεῶς καὶ λογικῆς ψυχῆς ὑποურγεῖτο παρὰ τοῦ σώματος), скажешь ли о какой-либо чудодейственной силе или о каком-либо естественном движении человека, например желании пищи, сне, утомлении, получении неприятностей, скорби и печали, которые и называются страстями по привычке, из-за схожести имен, собственно же происходят из природного движения посредством одушевленного и чувственного животного. Да и то, что есть и называется страстями в собственном смысле, крест, умерщвление, побои, раны и прободение (вар.: прободения), заплевания и заушения, — все это было бы правильно и справедливо назвать одним действием одного и того же Христа»¹⁹.

Фрагмент 10: «Наша душа не получала такой силы, чтобы устранять физические свойства тела (τὰς φυσικὰς τοῦ σώματος ιδιότητας) и от него, и от себя, и никогда не оказалась разумная душа настолько господствующею над собственным телом, чтобы восторжествовать над свойственными и природными ему массивностью, сыростью и цветом и поставить его вне их. А все это по домостроительству Спасителя нашего Христа рассказывается и было в божественном и животворящем теле. Ибо оно без тяжести и, так сказать, бестелесно без задержки проходило из утробы Матери, из гроба и сквозь двери, и ходило по морю, как по суше».

Помимо того, что мы узнали из предыдущих фрагментов — что душа и тело выступают инструментами для божественного действия и что все действия человеческой природы, включая самые низменные, являются выражением божественного действия, — здесь мы видим кое-что еще. Во-первых, более или менее различаются функции души и тела: первая выступает «непосредственным» инструментом для божественного действия, а тело оказывается как бы инструментом инструмента. Это тоже маркер определенной философской позиции, конкретной интерпретации учения Аристотеля о душе, в соответствии с которой душа является не энтелехией тела, а скорее тем, что пользуется телом. Во-вторых, мы видим, что отношения божественной и человеческой природ описываются в категориях аристотелевской механики: вводится образ толчка, некоего импульса сообщаемого движущим (божество) движимой вещи. Этот образ применительно к задаче Феодора Фаранского можно считать вполне удачным, поскольку он позволяет решить дилемму единого действия и двух существующих природ. Действительно, ведь в соответствии с определенной интерпретацией аристотелевской механики движимое тело движется только в силу того, что движется движущий, и не имеет никакого автономного от него движения. Ну а поскольку божественное действие никогда не прекращается, то никогда не прекращается и действие человеческой природы. Очень характерно, что Феодор использует термины «движение» и «покой» (фр. 2) применительно к человеческой природе, однако началом этого

¹⁹ Riedinger 1984. S. 122. 8–18; Riedinger 1992. S. 604. 8–18; Деяния. С. 190.

движения полагает божественную природу. Он переиначивает аристотелевское определение²⁰, в соответствии с которым источником движения и покоя для природы является она сама, эти движение и покой ей имманентны. Однако в данном случае человеческая природа как бы делегирует самую свою суть Божеству. Следствием этого является то, что эта природа избавляется и от того несовершенства, которое характерно для человеческой природы, существующей автономно, для «природного движения посредством одушевленного и чувственного животного» (фр. 7): природа, имеющая источник движения в Боге, преодолевает «массивность, сырость и цвет» (фр. 10). Происходит это так же посредством главенства души над телом-инструментом, однако само это главенство является выражением непрекращающегося божественного действия.

Итак, с точки зрения Феодора Фаранского, (1) единственным субъектом действия Христа является Бог, (2) это действие предполагает, что Божество во Христе пользуется человечеством как инструментом и (3) что божественное действие сообщает человечеству непрекращающийся «импульс», за счет чего можно говорить и о всегда продолжающемся и совершенном действии человеческой природы, не имеющем, правда, никакого автономного от Божества содержания.

Разбирая богословие Феодора Фаранского, мы не могли не обратить внимание на четыре концепции, составляющие его учения, которые явно базируются на определенной интерпретации Аристотеля. Перечислим эти концепции.

- (1) *Источником движения для душевно-телесного композита выступает то, что находится за его пределами.* В текстах Аристотеля нет эксплицитного описания того, как связаны Перводвигатель, называемый философом Умом, человеческий ум как составляющая человеческой души и сама душа²¹. Определенную почву для интерпретаций дает известное место из трактата «О душе», где Стагирит ставит вопрос о самобытном существовании души, подобно тому как кормчий может существовать автономно от корабля²², а также фрагмент того же трактата, где философ коротко замечает, что существуют два типа ума: один из них подвержен страданию и преходящ, а другой бессмертен

²⁰ *Aristoteles. Physica. IV. 1 192b13–15.*

²¹ Обсуждение этой проблематики см.: *Kosman A. What does the Maker Mind Make? // Essays on Aristotle's De Anima / eds M. Nussbaum, A. O. Rorty. Oxford: Oxford University Press, 1995. P. 343–358.*

²² «Итак, души от тела отделить нельзя, также ясно, что неотделима никакая часть души, если душа по природе имеет части, ибо энтелехия некоторых частей [души] относится к самим частям [тела]. По отношению же к некоторым [другим] частям нет препятствий для отделения, так как [эти части] не являются энтелехией никакого тела. Кроме того, не ясно, не относится ли душа к [своему] телу, как корабельщик к [своему] судну» (*Aristoteles. De anima. II. 1 413a3–9; Аристотель. О душе / пред. В. К. Сережникова, пер. и примеч. П. С. Попова. М.: Гос. соц.-эконом. изд-во, 1937. С. 38).*

и вечен²³. Из текста Аристотеля прямо не следует, что второй тип ума тождествен божественному Уму, однако в комментаторской традиции такая интерпретация данного места стала вполне законной.

- (2) *Концепт единства души*. Особенно отчетливо он сформулирован во фр. 1, где именно на представлении о душе как едином комплексе базируется представление о единой энергии Христа. Естественно, если целью автора послания было максимально наглядно показать единство этой энергии, то он должен был сослаться на реальность, которая, по его представлению, должна была этому максимальному единству соответствовать. Аристотелевская концепция души как завершенности (энтелехии) органического тела, которая предполагает (а) единство души как формы тела, (б) единства самого тела, (в) единства души и тела как нерасчленимой реальности²⁴, лучше всего соответствует стремлению Феодора выразить единство богочеловеческого действия.
- (3) *Концепт тела как инструмента души, а души как инструмента Слова*. Инструментализм Феодора Фаранского (фр. 1, 3, 11), кажется, противоречит его же представлению о нерасчленимом единстве души и тела, если только не учитывать, что Слово вынесено за пределы душевно-телесного комплекса (как мы видели в концепции (1)) (в силу того, что Оно имело бытие и до вочеловечения), а для души действовать посредством тела означает всего лишь не действовать никак по-другому, кроме как вместе с телом.
- (4) *Представление о невозможности для движимого двигаться при неподвижном движущем (источнике движения)*. Это представление мы также должны отнести к определенной форме аристотелизма, вспом-

²³ «Существует, с одной стороны, такой ум, который становится всем, с другой же стороны — [ум], все порождающий, — известное свойство, подобное свету. Ведь некоторым образом свет вызывает к действительности цвета, существующие потенциально. И ум этот — особый, ему не свойственны страдательные состояния, он ни с чем не смешан, пребывая по существу [своей природы] в [постоянной] деятельности. Ведь действующее начало всегда благороднее страдательного, и изначальная сила выше материи. В самом деле, реализованное знание то же самое, что [познаваемый] предмет. Знание в потенциальной форме в отдельном индивидууме по времени первоначальное, в абсолютном же смысле и по времени не [является первоначальным]. Ведь нельзя [сказать об этом разуме, чтобы] он то мыслил, то не мыслил. Только будучи отделен, он оказывается тем, что он есть [на самом деле], и только это и является бессмертным и вечным. У нас нет воспоминаний, так как этот разум не причастен страданию, страдательный же разум преходящ и [без деятельного разума] ничего не [может] мыслить» (*Aristoteles. De anima. III. 5 430a 14–25; Аристотель. О душе. С. 97*).

²⁴ «Необходимо душу признать сущностью, своего рода формой естественного тела, потенциально одаренного жизнью. Сущность же есть осуществление (энтелехия), таким образом, [душа есть] завершение такого тела... Поэтому не следует спрашивать, представляют ли собой душа и тело нечто единое, подобно [тому, как не следует ставить этого вопроса в отношении] воска и изображения на нем, ни вообще относительно любой материи и того, чьей материей она является. Ведь хотя понятия единства и бытия употребляются в многообразных смыслах, по преимуществу они применимы к осуществлению (энтелехии)» (*Aristoteles. De anima. II. 1 412a19–22, 412b6–9; Аристотель. О душе. С. 36–37*). См. также: *Варламова М. Н.* О проблеме единства и множества в аристотелевском учении о душе // *EINAI: Проблемы философии и теологии*. 2012. Т. 2, № 2. С. 342–361.

нив фрагмент в самом конце «Физики», посвященный движущемуся предмету, который не движет сам себя, и источнику его движения²⁵. По мнению Аристотеля, движущийся, например брошенный, предмет движется, поскольку движется источник движения; соответственно, движение первого должно прекратиться, как только прекратится движение второго. Это, однако, происходит не сразу, потому что в качестве смежного объекта между движущим и движимым выступает физическая среда (воздух или вода), которая, впрочем, также не обладает самодвижностью. Но из этого, с точки зрения Аристотеля, следует как раз то, что первый двигатель неподвижен и не имеет величины — это обеспечивает непрерывность движения движимого, поскольку только в таком случае Перводвигатель «одинаковым и непрерывным образом относится к движимому»²⁶.

Разумеется, мы не можем считать, что Феодор Фаранский заимствовал эти концепции непосредственно у Аристотеля, что они являются исключительно плодом его работы с текстами Стагирита. Конечно, он имел дело не с Аристотелем, а с актуальной для VI в. интерпретацией Аристотеля, существующей либо в виде доступных текстов, либо в виде действующих философских школ. На наш взгляд, в случае Феодора Фаранского стоит рассматривать оба варианта. В VI в. Аристотель был представлен в интерпретации афинской и александрийской платонических школ, однако в рамках этих интерпретаций представленные выше концепции по большей части отвергались. В большей степени соответствует взглядам Феодора Фаранского наиболее авторитетная перипатетическая интерпретация Аристотеля, содержащаяся в трудах Александра Афродисийского (конец II — начало III в. н. э.).

Концепция (1), на наш взгляд, соответствует учению об активном уме²⁷ Александра Афродисийского²⁸ и не вполне соответствует неоплато-

²⁵ *Aristoteles. Physica*. VIII. 10; 266b25–267a22.

²⁶ *Ibid.*; 267b17–18.

²⁷ Это учение содержится в так называемом «Приложении» к трактату Александра Афродисийского «О душе» — позднеантичной компиляции, составленной частью из подлинных, частью из неподлинных фрагментов Александра. Впрочем, именно первая часть второй главы компиляции, посвященной учению об уме, признается большинством исследователей подлинной. Библиографию по главе «Об уме» см.: *Alexander of Aphrodisias. Supplement to On the Soul* / ed. by R. W. Sharples. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 2004. P. 24. Александр Афродисийский развивает учение о трех типах ума: 1) потенциальный ум, т. е. наша способность к познанию и обучению; 2) ум приобретенный, т. е. действительность нашего мышления, возникающая в результате обучения и приобретения знаний; 3) ум деятельный (ποιητικός), актуальный (ἐνεργεῖα), или «приходящий извне» (θύραθεν).

²⁸ Вот как Александр характеризует «приходящий извне» ум: «Это ум, о котором говорится, что он “снаружи” (θύραθεν), творческий (ποιητικός) [интеллект], не являющийся частью или силой нашей души, но возникающий в нас извне (ἔξωθεν), всякий раз, когда мы мыслим его, если действительно мысль возникает при восприятии формы (κατὰ μὲν τὴν τοῦ εἶδους λήψιν τὸ νοεῖν γίνεται), и [если действительно] она сама является нематериальной формой (εἶδος ἄυλον), никогда не сопровождаемой материей и не отделяемой от

нической концепции Иоанна Филопона о душе как отделимой энтелехии тела, которая в модусе автономного бытия предстает как ум, а в модусе соединенности с телом — как собственно разумная душа:

Показав, что душа... является энтелехией тела... он восхваляет тех, кто говорит, что душа ни является телом, ни существует без тела. Ибо если она энтелехия тела, она не может быть телом; ведь совершенство (τελειότης) вещи — это не то же самое, совершенством чего она является. Но душа и не существует без тела (ибо совершенством чего она тогда бы была?) или без тела такого рода, т. е. природного и органического (φυσικῆς ὀργανικῆς). Исходя из этого, можно было бы подумать, что он говорит, будто всякая душа неотделима от тела. Но мы должны обратиться к замыслу философа в целом и вспомнить, что говорилось об уме ранее. Итак, если он повсюду объявляет ум отделимым и бессмертным, мы должны понимать, что в данном случае имеется в виду душа растительная и неразумная (= животная). С другой стороны, ум неотделим постольку, поскольку он является энтелехией тела. Но эта энтелехия тела касается не сущности и не всех действий ума, а только тех, которые он имеет по отношению к телу, прежде всего практических. Эти действия являются неотделимыми от тела. И как кормчий, будучи энтелехией корабля, поскольку он кормчий, неотделим от корабля, а поскольку он не только кормчий, но и человек, как человек не является энтелехией корабля и, таким образом, отделим, так и наша душа, как душа, будучи энтелехией тела, таким образом, не существует без тела, но поскольку обладает и некими отделимыми от тела энергиями, я имею в виду те, что имеют объектом умопостижимое, каковым энергиям тело не только не помогает, но препятствует, очевидно, что она будет иметь и отделимую сущность, и являясь, и называясь в таком случае умом. Она уже больше не душа, кроме как в возможности, равно как, пребывая в теле, она является умом в возможности...²⁹

Симпликий же, трактуя упомянутый выше фрагмент из Аристотеля о душе как кормчем тела, описывает душу «как отдельную вещь, имеющую отдельную сущность и отдельные движения»³⁰. Действительно, именно активный ум Александра Афродисийского выступает как внешний Пер-

нее, когда мыслится. Будучи именно таким, [творческий ум] отделен от нас, поскольку его бытие умом не возникает из-за того, что мы его мыслим, но оно таково по собственной природе, будучи в действительности и умом, и умопостижимым. Такие форма и сущность (οὐσία), отделенная от материи, нетленны. По этой причине творческий ум, который в действительности является такой формой, что приходит снаружи, обоснованно назван Аристотелем бессмертным умом» (Alexander. De anima libri mantissa. II; Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. II. 1) / ed. by I. Bruns. Berlin: Reimer, 1887 (далее — Bruns 1877). P. 108.22–109.1).

²⁹ *Joannes Philoponus*. In *Aristotelis libros de anima commentaria*; *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca XV) / ed. by M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1897 (далее — Hayduck 1897). P. 246.14–247.7.

³⁰ *Варламова М. Н.* О различии души и природы живого тела у Симпликия // *Платоновские исследования*. 2018. Т. 9, № 2. С. 128. Исследователь делает свои выводы на основании следующих фрагментов: *Simplicius*. In *Aristotelis physicorum libros commentaria*; *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria* (Commentaria in Ar-

водвигатель для душевно-телесного состава, в то время как ум Иоанна Филопона или Симпликия тождественно-различен человеческому уму как составляющему человеческой же души.

Концепция (2) также соответствует учению Александра Афродисийского о единстве души. Мыслитель II в. в этом отношении радикальнее Аристотеля, поскольку не только отрицает омонимичность разумной, животной и растительной души³¹, но и трактует метафору корабельщика в смысле «искусства управления кораблем» и отнимает у души какую-либо субъектность за пределами тела³². Иоанн же Филопон в толковании на трактат «О душе» отрицал единство души, настаивая на том, что о растительной, животной и разумной душе можно говорить только омонимично, что эти три души возникают последовательно и в рамках одного комплекса действуют вместе, однако обладают разными, свойственными только им движениями³³. Симпликий же отрицает характерное для Аристотеля сближение души и природы тела: с точки зрения афинского философа, они различны и сами по себе и по отношению к телу, в частности душа отделима от тела, а природа тела — неотделима³⁴.

Концепция (3), напротив, имеет ярко выраженный неоплатонический характер. Хотя текст Аристотеля допускает возможность трактовки отношения души и тела как мастера и инструмента³⁵, все же наибольшее развитие данное учение получило в неоплатонизме. Если Александр Афродисийский отрицает всякую возможность трактовки тела как инструмента души³⁶, то для Иоанна Филопона³⁷ и Симпликия³⁸ иначе и не может

istotelem Graeca IX) / ed. by H. Diels. Berlin: Reimer, 1882 (далее — Diels 1882). P. 263.5–11, 289.1–35; 268.18–269.4.

³¹ *Alexander*. Ἀπορίαι καὶ λύσεις; *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. II. 2) / ed. by I. Bruns. Berlin: Reimer, 1892. P. 22.22–24.22; вкратце о точке зрения Александра: *Варламова М. Н.* Одушевление эмбриона в комментарии Иоанна Филопона на «О душе» Аристотеля // *Платоновские исследования*. 2020. Т. 13, № 2. С. 159–160. Об омонимии души у Аристотеля см.: *Knebel S. K.* In genere latent aequivocaciones: Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihärese. Hildesheim: Georg Olms, 1989. S. 157–168.

³² *Alexander*. *De Anima Liber*; Bruns 1877. P. 15. 11–228. См. обсуждение этой концепции: *Mittelmann J.* Neoplatonic sailors and peripatetic ships: Aristotle, Alexander and Philoponus // *Journal of the History of Philosophy*. 2013. Vol. 51, no. 4. P. 551–553.

³³ См. подборку мест из Иоанна Филопона и краткое резюме: *Варламова М. Н.* Одушевление эмбриона. С. 160–161.

³⁴ Еще раз сошлемся на замечательную статью: *Варламова М. Н.* О различии души и природы живого тела у Симпликия.

³⁵ *Aristoteles*. *De anima*. II. 1 412a28–b6. Дискуссия по данному вопросу: *Menn S.* Aristotle's definition of the soul and the programme of the *De anima* // *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. 2002. Vol. 22. P. 108–111; *Mittelmann J.* Neoplatonic Sailors. P. 548–551.

³⁶ *Alexander*. *De Anima Liber*; Bruns 1887. P. 23. 24–28.

³⁷ Hayduck 1897. P. 225. 1–4.

³⁸ *Simplicius*. In *Aristotelis libros de anima commentaria*; *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria* (Commentaria in Aristotelem Graeca XI). P. 87; 90.29–91. По поводу авторства данного комментария в научной среде нет консенсуса (*Bossier F., Steel C.* Priscianus Lydus en de In de anima van Pseudo(?)-Simplicius // *Tijdschrift voor Filosofie*. 1972. Vol. 34,

быть — это прямо вытекает из представления об автономности души. Если душа автономна, то телом она именно «пользуется» некоторое время.

Наконец, концепция (4) отсылает нас к терминологии комментария Симпликия на «Физику», где он, впрочем, с одобрением ссылается на комментарий Александра Афродисийского, не вполне принимая его точку зрения³⁹. В отличие от Иоанна Филопона, который вошел в историю как автор теории импетуса⁴⁰, учения о том, что движимый предмет может двигаться и после того, как прекращает действие источник движения, не благодаря «посредничеству» физической среды, а благодаря сообщенному ему импульсу, Александр Афродисийский и Симпликий в целом придерживаются точки зрения Аристотеля с той только разницей, что последний строго следует логике Стагирита, а Александр Афродисийский считает возможным приписать воздуху статус «самодвижного» в течение некоторого времени. На наш взгляд, точка зрения Александра в большей степени соответствует точке зрения Феодора, поскольку объясняет самодвижность души, которая не противоречит тому, что сама душа получила движение от некоего первого движущего, т. е. от Слова.

Подведем итоги. В сохранившихся фрагментах Феодора Фаранского присутствуют следы школьных споров вокруг конкретных концепций Аристотеля. В этих спорах, как мы можем судить, Феодор Фаранский симпатизировал точке зрения, близкой к аутентичному аристотелизму в интерпретации Александра Афродисийского, — на это указывает близость его взглядов учению последнего о деятельном уме, о единстве души, об отношении движимого и движущего. Впрочем, инструментализм Феодора Фаранского, отсылающий скорее к неоплатонической интерпретации Аристотеля, свидетельствует о том, что полного тождества со взглядами

no. 4. P. 761–822; *Hadot I.* Simplicius or Priscianus? On the author of the commentary on Aristotle's *De Anima* (CAG XI): A methodological study // *Mnemosyne*. 2002. Vol. 55, no. 2. P. 159–199), однако невозможно отрицать близости взглядов автора комментария и Симпликия (*Варламова М. Н.* О различии души и природы живого тела у Симпликия. С. 128 и далее).

³⁹ Diels 1882. P. 1346,29–1348,5. Резюме позиций Александра и Симпликия: *McKirahan R.* Introduction // *Simplicius. On Aristotle Physics 8.6–10* / ed. by R. McKirahan. London; New Delhi; New York; Sydney: Bloomsbury, 2014. P. 5–6. Ср. у Феодора Фаранского: «Все, что ни рассказывается божественного или человеческого о Спасителе... первоначально... получало толчок и причину от божественного» (ἀρχοειδῶς... ἐκ τοῦ θεοῦ τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν ἐλάμβανε) (фр. 7) и «начало и толчок движения оно получило от метателя» (τὴν ἀρχὴν μὲν καὶ τὸ ἐνδόσιμον καὶ τοῦ κινεῖσθαι ὑπὸ τοῦ ῥιπτοῦντος εἰληφέναι) (Diels 1882. P. 1347. 4; ср.: 1347. 14, 34); далее (1347. 38 — 1348. 5) Симпликий приводит цитату из утраченного комментария Александра на «Физику», из которой мы узнаем, что терминологическая пара τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ ἐνδόσιμον, явно коррелирующая с парой τὴν ἔνδοσιν καὶ τὴν αἰτίαν Феодора Фаранского, принадлежит именно мыслителю II–III вв.

⁴⁰ *Wolff M.*: 1) *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978. S. 67–160; 2) *Philoponus and the rise of preclassical dynamics* // *Philoponus and the rejection of Aristotelian science* / ed. by R. Sorabji. Ithaca; New York: Cornell University Press, 1987. P. 84–120; *Wildberg C.* Impetus theory and the hermeneutics of science in Simplicius and Philoponus // *Hyperboreus. Studia Classica*. 1999. Vol. 5, fasc. 1. P. 107–124.

Александра Афродисийского в его текстах нет. На данном этапе мы не имеем никакой возможности сказать что-то большее о философских взглядах Феодора Фаранского, если только в каком-нибудь ближневосточном монастыре не будут найдены сирийские переводы его сочинений (в этом нет ничего фантастического) или по крайней мере не будет убедительно доказано, что Феодор Фаранский и Феодор Раифский — это одно лицо.

Из всего вышесказанного никак не следует, что монофелитский проект можно свести к одной из интерпретаций Аристотеля. Речь только о том, что эта интерпретация на начальном этапе формирования монофелитства сыграла свою концептуализирующую роль.

Статья поступила в редакцию 20 апреля 2023 г.;
рекомендована к печати 22 февраля 2024 г.

Контактная информация:

Шукин Тимур Аркадьевич — науч. сотр.; tim_ibif@mail.ru

Humanity as a tool of the Word: The beginning of monothelite disputes and Aristotle's interpretation in the 6th century*

T. A. Shchukin

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

For citation: Shchukin T. A. Humanity as a tool of the Word: The beginning of monothelite disputes and Aristotle's interpretation in the 6th century. *Issues of Theology*, 2024, vol. 6, no. 2, pp. 213–228. <https://doi.org/10.21638/spbu28.2024.203> (In Russian)

The article examines the Christology of Theodore of Tharan, one of the first Monothelite theologians, in the context of philosophical teachings relevant to this time. An analysis of the surviving fragments from Theodore's epistles shows that his writings contain four concepts that mark him as a follower of the peripatetic philosophical tradition: the source of movement for the soul-body composite is that which is beyond it; the soul is one in the sense that the vegetable, animal and rational souls constitute a single essence and their action is one; the soul is the instrument of the Word, and the body is the instrument of the soul; it is impossible for a mover to move when the mover (the source of its movement) is stationary. It is assumed that Theodore of Tharan hardly borrowed these concepts directly from Aristotle, dealing with either peripatetic or neoplatonic interpretations of the Stagirite. It is concluded that Theodore of Tharan sympathized with a point of view close to authentic Aristotelianism in the interpretation of Alexander of Aphrodisias — this is indicated by the closeness of his views to the latter's teaching about the active mind, about the unity of the soul, about the relationship of the movable and the moving. However, the instrumentalism of Theodore of Tharan, referring rather to the Neoplatonic in-

* 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".

terpretation of Aristotle, indicates that there is no complete identity with the views of Alexander of Aphrodisias in his texts.

Keywords: Theodore of Tharan, monothelitism, monoenergism, Aristotle, soul and body, Christology, Alexander of Aphrodisias, Simplicius, John Philoponus.

References

- Bausenhardt G. (1992) *“In allem uns gleich ausser der Sünde”: Studien zum Beitrag Maximos’ des Bekenntners zur altkirchlichen Christologie: Mit einer kommentierten Übersetzung der “Disputatio cum Pyrrho”*. Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag.
- Benevitch G. I. (2014) “Theological and polemical writings of the Rev. Maxim the Confessor and his polemic against Monoenergism and Monothelitism”, in *Rev. Maxim the Confessor. Theological and polemical writings (Opuscula Theologica et Polemica)*, pp. 11–298. Holy Mount Athos; St. Petersburg, Izdatel’stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii Publ. (In Russian)
- Benevitch G. I. (2014) “Notes”, in *Rev. Maxim the Confessor. Theological and polemical writings (Opuscula Theologica et Polemica)*, pp. 485–676. Holy Mount Athos; St. Petersburg, Izdatel’stvo Russkoi khristianskoi gumanitarnoi akademii Publ. (In Russian)
- Böhm T. (2000) “Theodoros, Bf. v. Pharan”, in *Lexikon für Theologie und Kirche*. Bd. 9: *San bis Thomas*, S. 1417. Freiburg; Basel; Rom; Wien, Herder.
- Bossier F., Steel C. (1972) “Priscianus Lydus en de In de anima van Pseudo(?) -Simplicius”, in *Tijdschrift voor Filosofie*, vol. 34, no. 4, pp. 761–822.
- Bruns I., ed. (1887) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. II. 1).
- Bruns I., ed. (1892) *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. II. 2).
- Chase M. (2009–2010) “La subsistence néoplatonicienne: De Porphyre à Théodore de Raithu”, in *Chôra: Revue d’Études Anciennes et Médiévales*, no. 7–8, pp. 37–52.
- Chase M. (N. d.) “Neoplatonic logic in Theodore of Raithu: A preliminary study”, in *Academia.edu*. Available at: https://www.academia.edu/5501780/Neoplatonic_Logic_in_Theodore_of_Raithu_A_preliminary_study (accessed: 05.06.2024).
- Diels H., ed. (1882) *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca IX).
- Elert W. (1951) “Theodor von Pharan und Theodor von Raithu”, in *Theologische Literaturzeitung*, Bd. 76, col. 70–76.
- Elert W. (1957) *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*. Berlin, Lutherisches.
- Grillmeier A., Hainthaler Th. (2002) *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*. Bd. 2/3: *Die Kirchen von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600*. Freiburg; Basel; Wien, Herder.
- Hadot I. (2002) “Simplicius or Priscianus? On the author of the commentary on Aristotle’s De Anima (CAG XI): A methodological study”, in *Mnemosyne*, vol. 55, no. 2, pp. 159–199.
- Hayduck M., ed. (1882) *Simplicii in libros Aristotelis de anima commentaria*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XI).
- Hayduck M., ed. (1897) *Ioannis Philoponi in Aristotelis de anima libros commentaria*. Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca XV).
- Klein W. (2002) “Theodor von Raithu”, in *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 33: *Technik — Transzendenz*, Ss. 246–248. Berlin; New York, Walter de Gruyter.
- Knebel S. K. (1989) *In genere latent aequivocayiones: Zur Tradition der Universalienkritik aus dem Geist der Dihärese*. Hildesheim, Georg Olms.
- Kosman A. (1995) “What does the Maker Mind Make?”, in *Essays on Aristotle’s De Anima*. Eds M. Nussbaum, A. O. Rorty, pp. 343–358. Oxford, Oxford University Press.
- Kreuzer G. (1998) “Theodor von Pharan”, in *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon*. Bd. 14: *Wolfram von Eschenbach — Zuygomalas, Theodosios und Ergänzungen I*, Ss. 1545–1547. Herzberg, Verlag Traugott Bautz.

- Maximus Confessor (1865) “Ad Marinum Cypri presbyterum (opusc. 10)”, in *Patrologiae cursus completus. Series Graeca*. Ed. by J.-P. Migne, vol. 91, col. 133–137.
- McKirahan R. (2014) “Introduction”, in *Simplicius. On Aristotle Physics 8.6–10*. Ed. by R. McKirahan, pp. 1–10. London; New Delhi; New York; Sydney, Bloomsbury.
- Menn S. (2002) “Aristotle’s definition of the soul and the programme of the *De anima*”, in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, vol. 22, pp. 83–139.
- Meyendorff J. (2000) “Imperial unity and Christian divisions”, in Meyendorff J. *Church History and Eastern Christian Mysticism*, pp. 13–276. Moscow, Institut DI-DIK Publ. (In Russian)
- Mittelmann J. (2013) “Neoplatonic sailors and peripatetic ships: Aristotle, Alexander and Philoponus”, in *Journal of the History of Philosophy*, vol. 51, no. 4, pp. 545–566.
- Nikas A. (1981) *Theodoros of Raithu*. Athens, Holy Monastery of Sina Publ. (In Greek)
- Riedinger R., ed. (1984) *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen primum: Concilium Lateranense a. 649 celebratum*. Berlin, De Gruyter.
- Riedinger R., ed. (1992) *Acta conciliorum oecumenicorum. Series secunda, volumen secundum: Concilium universale Constantinopolitanum tertium, pars 1–2. Pars 2*. Berlin, De Gruyter.
- Serezhnikov V.K., Popov P.S., eds (1937) *Aristotle. On the Soul*. Moscow, Gosudarstvennoe sotsial’no-ekonomicheskoe izdatel’stvo Publ. (In Russian)
- Sharples R. W., ed. (2004) *Alexander of Aphrodisias Supplement to On the Soul*. London; New Delhi; New York; Sydney, Bloomsbury.
- Sidorov A. I. (1991) “Theodore of Raithu and Theodore of Tharan (About one of the authors of the ‘Izbornik of Svjatoslav’ 1073)”, in *Drevneishie gosudarstva na territorii SSSR: materials and research*, pp. 135–167. Moscow, Nauka Publ. (In Russian)
- Theodorus (1938) “Praeparatio”, in *Analecta Patristica*. Ed. by F. Diekamp, pp. 185–222. Rome, Pontificum Institutum Orientalium Studiorum (Orientalia Christiana Analecta 117).
- Uthemann K.-H. (1997) “Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monotheismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus”, in *Studia Patristica*, vol. 29, pp. 373–413.
- Varlamova M. N. (2012) “On the problem of the unity and plurality in the Aristotle’s doctrine of the soul”, in *EINAI: Problemy filosofii i teologii*, vol. 2, no. 2, pp. 342–361. (In Russian)
- Varlamova M. N. (2018) “On the distinction of soul and nature of the living body in Simplicius”, in *Platonicheskie issledovaniia*, vol. 9, no. 2, pp. 121–136. (In Russian)
- Varlamova M. N. (2020) “John Philoponus’ arguments on the animation of the embryo in his commentary on Aristotle’s *On the Soul*”, in *Platonicheskie issledovaniia*, vol. 13, no. 2, pp. 157–173. (In Russian)
- Wildberg C. (1999) “Impetus theory and the hermeneutics of science in Simplicius and Philoponus”, in *Hyperboreus. Studia Classica*. Vol. 5, fasc. 1, pp. 107–124.
- Winkelmann F. (2001) *Der monenergetisch-monotheletische Streit*. Frankfurt am Main; Berlin; Bern; Bruxelles; New York; Oxford, Lang.
- Wolff M. (1978) *Geschichte der Impetustheorie. Untersuchungen zum Ursprung der klassischen Mechanik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Wolff M. (1987) “Philoponus and the rise of preclassical dynamics”, in *Philoponus and the rejection of Aristotelian science*. Ed. by R. Sorabji, pp. 84–120. Ithaca; New York, Cornell University Press.

Received: April 20, 2023

Accepted: February 22, 2024

Author’s information:

Timur A. Shchukin — Researcher; tim_ibif@mail.ru