

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

М.В. Шпаковский

От Иоанна экзарха до протопopa Аввакума: рецепция учения о материи и форме в древнерусской книжности*

Шпаковский Михаил Викторович – аспирант. МГУ имени М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, ГСП-1, Ломоносовский просп., д. 27, корп. 4; младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: shpakomih@mail.ru

В статье рассматривается рецепция восходящей к Аристотелю концепции материи и формы (гилеморфизм) в древнерусской книжности через отдельные славянские переводы памятников патристической философии и оригинальные древнерусские сочинения. Хотя сама по себе метафизика (в специфическом понимании аристотелевской «Метафизики») не была известна в славянской книжности, такой ее элемент, как учение о форме и материи (две из четырех указанных Аристотелем причин), был усвоен древнерусскими книжниками в двух видах: в натурфилософском и в логико-категориальном. В первом случае эта концепция применяется для истолкования общих принципов сотворения мира, согласно книге Бытия. Во втором форма является одним из видов универсалий – низшим и наиболее специализированным видом. Ключевыми источниками натурфилософского понимания формы и материи был «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского и отдельные места Слов Григория Богослова с комментариями Никиты Иракийского. Логическая же концепция формы была известна по переводам логических сочинений Иоанна Дамаскина. В оригинальной древнерусской мысли XVI в. наиболее популярным оказалось натурфилософское употребление этих теорий с целью описания творения и критики так называемых ремесленных аналогий (Иосиф Волоцкий, Максим Грек, Зиновий Отенский). В первой половине XVII в. в московскую книжность через западнорусские сочинения проникает схоластическая теория таинств вместе с новой латинизированной терминологией. Наконец, случай влияния гилеморфизма обнаруживается и в «Книге обличений» протопopa Аввакума.

Ключевые слова: византийская философия, древнерусская философия, натурфилософия, форма и материя, метафизика

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, грант № 20-311-90006. Проект «Философско-богословские взгляды протопopa Аввакума в “Книге обличений” и древнерусская философская книжность».

Начать данную статью я бы хотел с классификации философских наук, хорошо известной древнерусскому читателю благодаря славянскому переводу XIV в. «Диалектики» Иоанна Дамаскина:

Раздѣляет же са философіа въ зрѣтельное и дѣятельное: зрительное(ж) – и въ богословное, и е(с)твенное, и оучительное (μαθηματικόν): дѣятельно(ж) – въ обычайное, домо-строительное, градное [ВМЧ дек. 1–5, 1901, стб. 310].

Хотя далее Дамаскин определяет богословие как науку о невещественных сущностях – Боге, ангелах и душе, естественную – о живых и неживых материальных сущностях, математическую – об умопостигаемых предметах, но созерцаемых и познаваемых в вещах [Там же, стб. 310–311], он ничего не говорит про науку о первых причинах, т.е. метафизику.

Схожую ситуацию мы наблюдаем и во втором предисловии Андрея Курбского (1528–1583) к его переводу с латыни *Expositio fidei* Дамаскина (в славянской традиции – «Богословие» или «Небеса»), где также содержится классификация наук (грамматика, риторика, диалектика, естественная философия, этика и астрономия) [Dogmatic, 1995, S. LVII–LVIII]. Князь классифицирует естественную философию как науку о телесных и бестелесных сущностях («w всѣх естественных бытствах телесных и бестелесных») [Ibid., S. LVIII], по сути смешивая с физикой богословие, нередко определяемое как наука о бестелесных объектах.

Но именно в этом предисловии встречается, наверно, первое упоминание названия «метафизика» в древнерусской литературе, когда князь характеризует содержание второй книги *Expositio fidei*:

...во второй десяти котораа писана метафизицки и физицки [Ibid., S. LI]¹.

Осведомленность Курбского вполне понятна, если учесть, что он штудировал Аристотеля² и привлекал к своей работе переводчиков, прошедших обучение в западных университетах (Михаила Оболенского и др. [Ibid.]).

Хотя в Древней Руси не были известны переводы греческих сочинений по метафизике и даже само название этой философской отрасли появляется относительно поздно, нельзя сказать, что древнерусские книжники были полностью от нее отлучены³. Во-первых, в редких случаях они могли читать их в оригинале или на латыни. Во-вторых, в славянской книжности была хорошо представлена так называемая патристическая и византийская философия⁴ в ее богословском изводе и в форме аскетики (где философия понимается как духовная практика [Ibid., p. 4]), за исключением теоретической «чистой» философии⁵, наследующей античные традиции и представленной прежде всего отдельным жанром комментариев к Платону и Аристотелю. В богословском же изводе, распространенном на Руси, были вполне достаточно представлены базовые метафизические идеи, и в частности учение о форме (τὸ τί ἦν εἶναι (Met. 983^a 27–28)) и материи (ὄλη / ὑποκείμενον (Met. 983^a 29–30)) –

¹ Впоследствии Кирилл Транквилион в «Зерцале богословия» (1618) назовет метафизикой ту область, которая исследует бестелесные сущности, постижимые только разумной и созерцательной способностью души: «И то называет философия и богословия метафизеон» [ПБШУ, 1988, с. 236].

² См. предисловие к «Новому Маргариту»: «Прочитахъ, разсмотряхъ физическіе, и обучаяхъ и навывахъ еттическихъ». В схолиях к этому месту поясняется, что речь идет о «Физике» и «Этике» в 10 книгах (т.е. «Никомаховой этике») Аристотеля [ЧОИДР, 1888, с. 10].

³ Работа В.П. Зубова до сих пор остается единственным обзором аристотелевской традиции на Руси [Зубов, 2019, с. 396–414].

⁴ О дебатах вокруг содержания понятия «византийская философия» см. работу М. Трицио [Trizio, 2007].

⁵ О соотношении философии и богословия см. работу Каприева [Kapriev, 2005, S. 13–21].

двух из четырех первых причин, указанных в «Метафизике» Аристотеля и подробно разработанных в «Физике» [Ross, 2005, р. 68–69, 76–77, 174–180].

За редкими случаями исследователи практически не обращали внимания на наличие гилеморфического учения на Руси. Фактически первым исследователем, затронувшим эту проблему, был Г.Г. Миркович, который писал о проникновении в начале XVII в. в западнорусскую литературу схоластического учения о форме и материи таинств вместе с католическим учением о времени пресуществления даров [Миркович, 1886 с. 31–53]. Затем В.П. Зубов обратил внимание на то, что в конце XVII в. был сделан первый перевод «Физики» Аристотеля и прямые влияния философии Стагирита, включая его учение о причинах, стали возможны благодаря не только влиянию схоластики, но и курсам братьев Лихудов; Зубов также отмечает прямое использование учения о четырех причинах С. Медведевым и Иоанном Гилятовским [Зубов, 2019, с. 376–389]. Уже в наше время В.В. Мильков в своем исследовании натурфилософии Иоанна Экзарха отметил использование им понятий формы и материи для объяснения процесса космогенеза [Шестоднев, 2001, с. 47, 91–92] и, соответственно, показал, что гилеморфизм проник в славянскую литературу очень рано. Несколько позднее Н.Г. Николаева (совместно с Мильковым) рассмотрела собственные интерполяции переводчика в славянской версии «Ареопагитского корпуса», которые посвящены вопросу о природе материи и ее соотношении с универсалиями-формами [БИ, 2014, с. 37–43]. О том, что все эти исследования не покрывают даже относительно полно эту тему, становится ясным из простого перечисления тех переводных памятников (известных мне на данный момент), которые содержали гилеморфическую доктрину: «Шестоднев» Иоанна Экзарха, корпус из 16 Слов Григория Богослова с толкованиями Никиты Ираклийского, «Богословие» (сокр. перевод *De orthodoxa fide*) Иоанна Дамаскина, «О воскресении» Мефодия Олимпийского, «Диоптра» Филиппа Монотропа, «Ареопагитский корпус», два перевода «Диалектики» Иоанна Дамаскина (XIV в. и Андрея Курбского). Большая часть книг из этого списка были очень активно читаемыми и, по сути, формировали богословский и философский базис древнерусского книжника.

В данной статье я предпринимаю попытку уточнить и значительно расширить наши представления о присутствии гилеморфизма в древнерусской книжности: гилеморфизм появляется на Руси еще в XI–XIII вв., а в XVI–XVII вв. в Московии складывается и относительно устойчивая гилеморфическая терминология. Поскольку объем и разнообразие источников велики, я решил остановиться на отдельных памятниках, которые можно разделить на две группы: 1) сочинения, излагающие натурфилософский гилеморфизм; 2) логические сочинения, где форма рассматривается как вид универсалий. Я также обращаюсь и к древнерусской богословской литературе с тем, чтобы показать, как древнерусские книжники использовали концепции формы и материи в оригинальных произведениях XVI–XVII вв.

Натурфилософский гилеморфизм

Рассмотрим в первую очередь «Шестоднев» Иоанна экзарха Болгарского (кон. IX – нач. X в.), сыгравший особую роль в древнерусской культуре.

«Шестоднев» распадается на 6 Слов, которые состоят из переведенных мест из «Шестоднево» Севериана Гавальского и Василия Великого и собственных рассуждений автора, демонстрирующих знание Аристотеля и других античных философов (мы встречаем не только изложение идей Стагирита, но и прямые цитаты).

В «Шестодневе» представлены три варианта применения гилеморфизма при интерпретации творения: Севериана, Василия и самого Иоанна Экзарха. Будучи в целом схожими, они все-таки отличаются в деталях.

Согласно Севериану, Бог творит материю («вещь») в первый день [Шестоднев, 2001, с. 315–316], а в оставшиеся дни он творит формы («образы») для создания разных видов [Там же, с. 316]. Посредством этих форм, т.е. через имена, Бог указывает на сущности целого: например, «человек» в совокупности указывает на руки, ноги и т.д. Поэтому Бог не перечисляет при творении части и свойства сотворенного [Там же].

Василий Кесарийский же рассуждает о формах в полемическом ключе. Критикуя представления о совечной Богу материи, он рассматривает аналогию с ремесленным искусством [Там же, с. 336–337]. Всякое ремесло имеет свою материю («вещь»). Так, плотник работает с деревом, а кузнец с железом. Одно – то, из чего мы делаем, а другое – что из этого делается, т.е. материя и форма [Там же, с. 337]. Форма («образ») – это также внешний облик предмета, и она складывается из материи и мастерства ремесленника («примше же хитрость вещью»). Так как материя существует вне ремесленника, то можно предположить, что она существует и вне Бога, а значит, Он создает вещи из уже существующей материи и только придает ей форму. Следовательно, материя была уже существующей, а формы создал уже Бог. Но тогда Бога нельзя назвать Творцом всего сущего [Там же], с чем Василий, естественно, не соглашается: аналогия с искусствами не является корректной, поскольку они возникли после появления материи [Там же, с. 337–338]. Бог Сам создал материю и решил, как она будет в дальнейшем оформлена, т.е. Он приводил материю в определенную сущность через придачу ей формы [Там же, с. 338].

Сам Иоанн Экзарх придерживается именно этой версии гилеморфизма. Рассказывая в первом Слове о создании света, он пишет, что сначала свет существовал без солнца, круглой формы («круга»), вместилища («капи») и тела [Там же, с. 331] и лишь затем Бог вложил свет в телесные вместилища («капи телеснѣ»). Здесь Иоанн прямо ссылается на Василия Кесарийского и Григория Назианзина [Там же, с. 332]. Нельзя не заметить, что Иоанн нередко отождествляет форму и тело. К примеру, говоря о познании неба, Иоанн Экзарх во втором Слове пишет, что философы стремятся узнать через наблюдение над природой сущность, форму и размеры небесного свода («да того дѣла е(с)твенными слѣженіи хотать изобрѣсти соуще. И образъ и обношеніе нб(с)ное») [Там же, с. 368]. Здесь термин «образъ» применен именно к физическому небесному телу. Логично, что размеры и геометрия тела могут употребляться как характеристика такого тела-формы, как мы это видим в другом месте того же Слова: «А бгносивыи велікыи(и). обьло и круговато тѣло небесное, проповѣдаеть...» [Там же, с. 372]. В четвертом Слове Иоанн пишет, что свет был вложен в круглые тела солнца и луны [Там же, с. 438]. Кроме того, круги светильников являются разными видами сущего, т.е. лунной и солнечной сущностями («слнчнаго, и лоуннаго суцїа») [Там же]. Далее, Иоанн противопоставляет свет как бестелесную сущность телесным сущностям, ибо свет не познается посредством трех измерений [Там же]. И здесь Иоанн утверждает, что «качества» не могут существовать без тела и подобно этому и свет не может быть без тела: «не мощно есть, и свету о собѣ имети свой съставъ», ибо сущность есть соединение материи и формы. Иоанн говорит, что представление о том, что Бог сначала создает материю, а потом присоединяет к ней формы, неверно. В таком случае свет был бы телом, но это противоречит естественному порядку («іакоже по естественному чиноу»), ведь тогда одно тело находилось бы в другом («нѣсть бо лзѣ быти, тѣлу в телеси»), что невозможно. Поэтому свет является бестелесным и должен быть вложен в телесные формы («вблыа телесныа круги»), которые являются материальными [Там же, с. 439–440].

В текстах Отцов Церкви, приводимых Иоанном, речь идет о стандартной гилеморфической теории, когда материя создается прежде форм, в то время как сам

Иоанн, по-видимому, придерживается взглядов, близких Иоанну Филопону⁶. К примеру, утверждение славянского мыслителя о том, что материя не может быть без формы, обладающей качествами, может быть отголоском учения Филопона о том, что первая материя обладает тремя качествами-измерениями [Sorabji, 2010, p. 58–62].

Другой интересный сюжет связан с критикой Иоанном платоновской теории идей в шестом Слове «Шестоднева», являющемся антропологическим трактатом. Он снова рассматривает тезис ремесленной аналогии: художник и скульптор, создавая свои творения («вбразы»), пользуются подручным материалом. Художник создает изображение человека по частям тела, а скульптор отлиывает части из меди и из них собирает статую. Они оба должны иметь перед собой образ («вбразь»), чтобы создать подобие без души [Ibid., с. 594]. Творец же творит все без образов (судя по всему, отождествляемых Иоанном **экзархом** с первыми телами), которые существовали прежде [Ibid., с. 595]. Но Платон считал по-другому и искажал учение пророка Моисея. Философ неправильно понял слова Моисея об образе и подобии, превратив этот «образ» в многочисленные идеи («вселичѣа образы»). Все эти виды и идеи он провозгласил созданными по подобию разумных существ и Творца. Иоанн же говорит, что речь идет об образе как подобии Божества [Ibid.]. Каждое сущее Бог творит из материи, не созерцая качеств первых тел, и Сам все оформляет [Ibid., с. 594]. Он не имеет образца для творения и творит все в соответствии с созданной формой каждого («коегождо их образы тѣхъ притоуча»). Он с самого начала создает материю, природы и роды («естьства вьса и роды състави»), а также формирует формы и подобиа («образы и съличїа образова») [Ibid., с. 595]. Далее, Иоанн говорит, что у животных голова склонена к земле, а у людей направлена вверх, поскольку человек имеет родство и подобие с небесным, т.е. сходство с Божеством по форме [Ibid., с. 595–596]. Здесь мы видим то, что термин «вбразь» – форма – семантически пересекается с образом как образом чего-то и, если мы правильно понимаем Иоанна **экзарха**, форма человека создана по подобию Божественной формы.

Второй памятник, содержащий гилеморфизм, – старославянский корпус Слов Григория Богослова. Состав этого корпуса может несколько варьироваться, но на Руси устоялась коллекция из 16 Слов. Примерно в XII–XIII вв. были переведены комментарии на эту коллекцию Никиты Ираклийского (XI в.), которые стали постоянным спутником Слов. Сборник стал в итоге одной из самых читаемых на Руси книг (стоит учитывать, что существуют две версии славянского текста Слов: *Slav. 1* (X–XI вв.) и *Slav. 2* (XIII–XIV вв.)) [см.: Бруни, 2004].

В данном случае меня интересует славянский текст 44-го Слова «На Неделю новую (Фомину)», в котором Григорий пускается в более пространные рассуждения о космологии, чем в других Словах коллекции (например, в 42-м или 38-м)⁷.

Обратимся к тому месту, где Григорий рассуждает о свете. Бог начинает творение мира со света, дабы разрушить тьму и беспорядок [Бруни, 2020, p. 31–32]. И этот сотворенный изначально свет не находился в теле. В *Slav. 1* бестелесность света, ἀσώματος, передана как «безь вбраза» [Там же, p. 32], что запутывает восприятие текста, в то время как в *Slav. 2* перевод точен: «безтелесень» [Соборник, 1649, л. 744]. Позднее тело было дано солнцу на освещение мира. Свет отличен

⁶ См.: *Contr. Pr.* 427, 15–17: ...ἕκαστον γὰρ τῶν ὄντων ἔχει τινὰ λόγον φυσικόν, καθ' ὃν ὑφέστηκεν. εἰ δὲ τοῦτο, οὐδὲν ἄρα τῶν ὄντων ἀνείδεόν ἐστιν... («...каждое из сущих имеет некий природный логос, согласно которому оно существует. Если это так, то, следовательно, ничто из сущего не существует без формы...»).

⁷ Недавно текст Слова 44 в версии *Slav. 1* был издан А.М. Бруни [Бруни, 2020]. Текст *Slav. 2* этого же Слова не имеет современного издания, и мы пользуемся изданием в составе «Соборника» 1647 г. [Соборник, 1647], где изданы и толкования. Греческий текст толкований полностью не издан.

от остальных сущностей: если для всех остальных объектов Бог сначала сотворил материю (*Slav. 1* – «ѣлма бо инѣмъ бытиѣ прѣжде състави»; *Slav. 2* – «понеже бо инѣмъ вещь пре(д)поставивъ»; греч. – Ἐλειδίη γὰρ τοῖς ἄλλοις τὴν ὕλην προῦλοστήσας), а потом присоединил к ней формы (в *Slav. 1*. пропуск; *Slav. 2* – «образъ сътвори послѣжде»; греч. – εἰδοποίησεν ὕστερον), то в случае света Бог возжелал, чтобы эта сущность имела форму прежде материи. В двух версиях перевода мы видим разную терминологию: *Slav. 1*. – «вещь бытия прѣжде состави»; *Slav. 2*. – «здѣ же видѣ вещи пре(д)постави»; греч. – ἐνταῦθα τὸ εἶδος τῆς ὕλης προῦλοστήσατο. Придание материи формы трактуется как обретение вещью устройства, очертания и размера. Но, по Григорию, свет уникален, поскольку является формой до материи. В двух версиях перевода наблюдается серьезное различие в передаче этого места: *Slav. 1* – «вещь бо слнцу свѣтъ. по сем же приводить вко»; *Slav. 2* – «ви(д) бо слнцу свѣтъ. по сем же вещь приводить»; греч. – εἶδος γὰρ ἡλίου τὸ φῶς· μετὰ δὲ τοῦτο τὴν ὕλην ἐπάγει [Бруни, 2020, р. 32; Соборник, 1647, л. 744]. Итак, в версии *Slav. 1* материя, ὕλη, передается как «бытиѣ», а εἶδος – как «вещь» (слово, традиционно ассоциируемое с материей). В *Slav. 2* перевод более отточен: материя передается как «вещь», а форма – как «образъ» или «видъ».

Как толкует эти слова Никита Ираклийский? Во-первых, он рассматривает материю как подлежащее сущности в виде четырех стихий («вещь же есть по(д)лежащее в существо коемуждо; рекше, четыре составы») и, соответственно, эта материя соединяется с формой («вид») [Там же, л. 746]. Во-вторых, он пытается оправдать учение Григория о бесформенном свете до помещения в тела. Никита говорит, что есть чувственный свет, который не имеет формы («не вобразень») [Там же, л. 745 об.]. Чтобы иметь форму, необходимо быть телом («iakw вобразнw, что и тѣло»), т.е. быть ограниченным и собранным, словно в сосуде («wписоуемъ и собираемъ iakw в сосудъ»). Ныне же свет находится в сосудах (солнце, луна и звезды), но изначально он был бестелесным и вне солнца [Там же, л. 745 об. – 746]. Сосуды не являются светом, но принимают свет [Там же, л. 746]. Согласно ираклийцу, солнце является материей, а свет – формой, поскольку солнце – это материя света («солнце же вещь есть свѣта»). То есть в данном случае порядок творения оказывается обратным, чем в других, и на первый взгляд кажется, что Никита запутывает читателя [Там же]. Возможно, что дело в различии между формой-телом и видом, которое нуждается в подкреплении со стороны еще не изданного греческого текста.

Форма в переводах «Диалектики» Иоанна Дамаскина

В середине XIV в. на Балканах был выполнен первый перевод на славянский язык «Диалектики» Иоанна Дамаскина⁸. Позднее этот трактат попал на Русь, где стал основным руководством по философии для русских книжников вплоть до XVII в.

В этом сочинении книжники могли познакомиться с учением о форме как логическом виде, поскольку Дамаскин посвятил отдельную главу ключевым понятиям восточно-христианской философии («О существѣ, и е(с)ствѣ, и зрацѣ (μορφῆς), несѣкомѣмъ же, и лицѣ, и съставѣ»).

Согласно Дамаскину, сущность – это «просто бытие» (τὸ ἀπλῶς εἶναι (*Dialectica* 31, 4) / «просто бытѣ»), а природа – это «сущность, ставшая видом, посредством видовых отличий» (φύσιν δὲ οὐσίαν εἰδοποιηθεῖσαν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν (*Dialectica* 31, 4–5) / «е(с)ство же – существо видотворившесе w существеныхъ

⁸ Вероятно, перевод вышел из сербского переводческого кружка, с которым, по всей видимости, связан перевод Дионисиева корпуса и сочинений Григория Паламы и Варлаама Калабрийского [Суханова, 1999, с. 325].

разньствїихъ»), т.е. это то, в чем соединено «качественное бытие» (τὸ τοῦ ὄντος εἶναι (*Dialectica* 31, 6) / «таковож(д)е бытїе») с простым бытием [ВМЧ дек. 1–5, 1901, стб. 339]. Эти качества являются «неизменным и непреложным началом, причиной и силой» (τὴν ἀμετάβλητον καὶ ἀμετάθετον ἀρχὴν καὶ αἰτίαν καὶ δύναμιν (*Dialectica* 31, 7–8) / «непреложное и непреставительное начало, и вину и силу»), которые Творец поместил в каждом виде, чтобы придать ему движение (ἐκάστω εἶδει πρὸς κίνησιν (*Dialectica* 31, 9) / «коемуж(д)о виду къ движенїю»). Таким образом, природа – это «самые низшие виды» (τὰ εἰδικώτατα εἶδη (*Dialectica* 31, 16) / «свойственнейшаа виды») [Там же]. Но это все – согласно внешним философам, согласно же Святым Отцам, сущность, вид и форма (μορφή / «зракъ») – одно и то же. Связано это с идентичностью денотатов этих слов, как объясняет Дамаскин [Там же, стб. 340].

В «Диалектике» есть и отдельная глава «О форме» (Περὶ μορφῆς / «W зраць»), в которой дается такое определение: «Форма есть сущность, ставшая формой и видом из сущностных различий» (Μορφὴ ἐστὶν ὑπὸ τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν οἰοεὶ μορφωθεῖσα καὶ εἰδολοιηθεῖσα οὐσία (*Dialectica* 42, 2–3) / «Зракъ е(с) w сущьствены(х) различїи яко же възрачившиса и видотворившиса существо»), т.е. «самый низший вид» (τὸ εἰδικώτατον εἶδος / «виднѣиши видъ») или «сущность, получившая форму» (οὐσία μεμορφωμένη (*Dialectica* 42, 7) / «существо възрачившеся») [Там же, стб. 554]. Ничего существенно нового к учению о форме в этой главе не добавляется.

В середине XVI в., находясь в эмиграции, Андрей Курбский создает новый перевод этого сочинения, пользуясь базельским изданием сочинений Дамаскина, в котором текст «Диалектики» дан на латыни. Терминологические различия между старым переводом и переводом Курбского достаточно серьезные. Касательно нашей темы важно, что князь при переводе лат. forma (см. рук. РГБ Ф. 256, № 193 (далее – Рум. 193), л. 307 об. – 308) устойчиво использует «wбразъ» / «образъ» вместо «зракъ» в предшествующем. В соответствии с латинским текстом меняется и терминология, что особенно хорошо видно при характеристике формы: «iaже превсобнѣ(и)шаа wсоба wбразъ нарицаетса, акї бы существо выwбраженно» / quae specialissima species, forma dicitur, velut substantia formata [Opera, 1559, f. 492].

Сверх того, Курбский перевел с базельского издания еще одно сочинение Дамаскина – *Institutio elementaris ad dogmata*, в котором дается экспозиция ключевых терминов и категорий патристической философии. Первая глава этого произведения посвящена сущности, природе и форме (De essentia, natura, et forma [Ibid., f. 436] / «w существе, естестве і w образе» (Рум. 193, л. 178 об. – 179)). Ее содержание в целом соответствует тому, что Дамаскин говорит в «Диалектике», однако имеется одно интересное добавление. В частности, он называет Бога «наиболее совершенным» (лат. praestantissima / слав. «паче всѣ(х) на светлѣ(и)ше») существом, природой и формой («wбра(з)»), ибо Оно не может быть схвачено умом (лат. ea quae comprehendere non potest divinitas / слав. «тое бж(с)тво а(ж) w(б)латїса не можетъ»). Если принять во внимание контекст последующих глав *Institutio elementaris...*, где говорится об иерархии «сущее–род–вид–форма», вмещающей ипостаси одной природы (лат. ea quae omnia quae eiusdem sunt essentiae naturae complectitur / слав. «і тѣ всѣ w(б)емлеть, iaже того(ж) суть сущ(с)тва і естества»), то выходит, что Бог является уникальным видом и формой, что не расходится с аристотелевской традицией.

Форма и материя в древнерусских сочинениях

Тот факт, что обычно древнерусский книжник узнавал о гилеморфизме из натурфилософских произведений и пассажей, предопределил то, что в XVI в. все известные мне случаи обращения к этому учению связаны с проблемой творения. Эти

случаи можно разделить на два типа: 1) творение рассматривается как придание сотворенному форм; 2) к материи обращаются, когда авторы стремятся доказать, что тезис о творении ex nihilo несовместим с тезисом о том, что Бог творит из уже существующей материи.

Первый тип мы видим в кратком описании творения, обретаемом в восьмом Слове «Просветителя» Иосифа Волоцкого (1439–1515), где он, полемизируя с живодствующими о смысле концепции семи веков, пишет о том, что семь веков соотносятся с шестью днями творения и седьмым днем отдыха:

..въ шесть бо днѣи съставив же и вовобразивъ и оукрасивъ всакими виды мира сего, сътворивъ, и в се(д)мьи днѣи ѿ дѣль почивае(т), сирѣчь в су(б)ту [Просветитель, 1896, с. 340].

Здесь Иосиф кратко выразил свое понимание сотворения мира: за шесть дней были созданы («съставив») и получили форму («вовобразивъ») виды, из которых состоит мир. Эта фраза взята из *Or. 41.2* Григория Богослова в переводе *Slav. 2*, и текст сильно изменен по сравнению с источником, где указана в том числе материя: «...в шести(х) дне(х) бгѣ вещь составив же и вовобразивъ, и оукрасивъ всакими виды и съсуждеными» [Соборник, 1647, л. 817] / греч. ἐν ἕξ ἡμέραις ὁ Θεὸς τὴν ὕλην ὑλοστήσας τε καὶ μορφώσας, καὶ διακοσμήσας παντοίοις εἶδεσι καὶ συγκρίμασι (*Or. 41.2*). Иосиф исключил упоминание о материи, как мне кажется, из-за очевидной ее подразумеваемости.

Второй тип мы встречаем у Максима Грека (1470–1556) в сочинении «Послание к некоему мужу поучительно на обеты некоего латынина мудреца», направленном против «Луцидариуса», где он специально останавливается на вопросе о материи. Максим говорит, что понятия «илинь» (ὑλη) и «хаосъ» (χάος) – это ошметки греческих понятий. Он объясняет, что «илинь» это материя («вещь»), которая, согласно грекам, была сотворена Богом прежде всех вещей и из которой были сотворены небо и земля. Подобную аналогию наш ученый автор гневно отвергает, полагая, что всесильное желание («мановение») Бога сотворило каждую вещь в одно мгновение. Ремесленник же творит из материи и на протяжении какого-то времени («дѣлаеть вещью и продолженіемъ времени»), что неприложимо к Богу, и, кроме того, в начале были сотворены небо и земля, а не материя [Максим Грек, 1862, с. 229]. Перед нами вполне последовательная критика принципа ex nihilo nihil fit⁹.

Схожее рассуждение мы находим у Зиновия Отенского (ум. ок. 1571), знакомого с трудами Максима Грека, в его «Истины показании», в котором он свободным языком критикует «ремесленную аналогию»:

И яко зижитель, и аще кто о Бозѣ зданіе по челоѣку совершено прииметь, нечестуеть, а не благочестуеть. Ибо намъ о Бозѣ назданіе, и времени долга потреба и вещи, изъ неяже возможесть зиздати, якоже каменія, извести, плинѣи, глина, вода имиже здати возможесть, и древа; аще же и сосудъ потреба намъ, имиже зиздати, якоже сѣчива и иная яже на зданіе подобающая; но и спомогающихъ потреба есть къ созиданію, и содѣйствовати яко принести я и подъяти. Не можемъ бо здатели явитися мы, егда не имуще древесъ, и каменія, и плинѣ, извести же и глины и воды, ниже кромѣ орудій таковыхъ, и ниже безъ помогающихъ создати что колико можемъ; понеже немощни есмы по бытію своему о тацѣй силѣ. Богъ же всесилень и не изнемогаетъ, не требуетъ времени на созиданіе, не требуетъ орудій и сосудъ, имиже да созижеть, не требуетъ помогающих [Истины показание, 1863, с. 777].

⁹ Этот принцип прямо упомянут в предисловии Курбского к «Богословию» как грех философов: «...иже ѿ бга сотвореніе ѿ небытіа в бытіе приведено (глѣт бо вни) с ничего ничесоже?» [Dogmatic, 1995, S. LVIII].

Направленность критики и представление о том, что Бог не нуждается в материи, отсылают нас не только к Максиму Греку, но и к уже рассмотренной критике в «Шестодневе» Иоанна экзарха, которую Зиновий должен был знать. Но в его руках эти линии натурфилософии превращаются в настоящий аргумент, где обосновывается, почему люди не могут что-либо создавать без материи, а Бог может.

В XVII в. распространение гилеморфизма на Руси продолжилось, что я бы хотел проиллюстрировать на примере двух случаев. Первый случай демонстрирует влияние уже западных богословских теорий (в посттридентскую эпоху) на русскую мысль [Корзо, 2005, с. 340–353] – речь идет о восприятии зрелой схоластической сакраментологии в сочинениях Киевской митрополии с начала XVII в. [Миркович, с. 31–53]. В этих сочинениях адаптируется схема, связывающая действия таинств с наличием трех элементов: «форма» (*forma*), «матеріа» (*materia*) и «намѣреніе» (*intentio*). По-видимому, благодаря усвоению этой теории в русском языке появились слова «материя» и «форма». Через эти сочинения новая для русских сакраментология и терминология попадают в Русское царство. Здесь я бы хотел особо остановиться на памятнике, завоевавшем особый авторитет в России, – «Большом катехизисе» (далее – БК) Лаврентия Зизания (1570–1630), сочинении, напечатанном в Москве в 1627 г. и тогда же уничтоженном по указу патриарха Филарета (1553–1633) из-за подозрений в догматических отклонениях (что не помешало ему распространяться в рукописях).

БК предлагает читателю две схемы объяснения таинств. Первая гласит, что таинство состоит из материи («видимаго вещества»), формы («видотвореніа») и еще одного «видотворения», т.е. причины («вины») [КБ, 1627, л. 309]. Эти три части таинства являются той самой схоластической схемой «материя, форма и намерение», но изложенной на старом языке. Вторая схема появляется при объяснении Зизанием таинства крещения, где он предлагает выделять четыре элемента таинства, которые, однако, по всей видимости, представляют собой четыре причины Аристотеля в таинстве: 1) «вещь», т.е. материальную причину; 2) «видь, или видотвореніе», т.е. формальную причину; 3) «вину и дѣйственика», т.е. действующую причину; 4) «совершительное», т.е. целевую причину [Там же, л. 315–315 об.]. Объяснить, как работает схема четырех причин в таинствах, можно на примере вопросов о крещении: в таинстве крещения материей является вода, а в качестве формы выступают слова и действия того, кто крестит. Последний выступает и тем, кто действует, и совершителем таинства [Там же, л. 315 об. – 316]. К объяснению иных тайн Зизаний также прилагает эту схему, рассказывая о том, как каждая причина задействована в таинстве, нередко отождествляя действующую и целевую причины (поскольку священник и действует, и совершает) [Там же, л. 327 об. – 328 об., 329 об. – 330, 334 об. – 335 об., 342–343, 344–345 об.].

Необходимо отметить, что дошедшая до нас версия БК является переводом западнорусского оригинала на московский извод церковнославянского языка и содержит намеренную правку московских справщиков. Вероятнее всего, сам Лаврентий использовал новую философскую латинизированную лексику. Подтверждением этого может служить случай правки «Малого катехизиса» Петра Могилы в московском издании 1649 г., содержащий идентичную сакраментологию. Работа по замене лексики была проведена последовательно (примеры: [МК, 1645, л. 44 об., 54, 59–59 об.; МК, 1649, л. 29 об., 35 об., 38 об.], как это видно по изменению гилеморфической терминологии: «матеріа» → «вещь», «форма» → «образь». Намеренное изменение терминологии любопытно не только тем, что оно свидетельствует о восприятии новой философской лексики как чужеродной, но и тем, что в данном случае московские книжники вполне свободно и уверенно использовали старый гилеморфический лексикон, что может говорить о том, что он воспринимался как нормальный.

Заключительный сюжет, который мы рассмотрим здесь, – это гилеморфические рассуждения протопопа Аввакума (1621–1682) из его «Книги обличений» (далее – КО).

Полемизируя в Пустозерске со своим духовным сыном, дьяконом Феодором (ум. 1682) [Паскаль, 2011, с. 517–526], Аввакум обвиняет его в том, что он понимает образ Божий в человеке как трехчастный образ, т.е. ум соотносится с Отцом, слово – с Сыном, а дыхание-дух, изводящее Слово, – со Св. Духом. Аввакум отвергает эту аналогию и обвиняет Феодора в платонистских взглядах. Согласно протопопу, Феодор соотносит бесконечную природу Божества с конечным и тварным человеком [РИБ, 1927, стб. 585]. Отсюда вытекает, что для Аввакума подобие по сущности означает, что уподобляющийся объект разделяет часть природных свойств с объектом уподобления. В критикуемой концепции подобия, согласно Аввакуму, наблюдается и обратное отношение, т.е. антропоморфизм, противоречащий Божественным свойствам [Там же, стб. 611–612]. В своем изложении взглядов Платона протопоп прямо опирался на «Шестоднев» Иоанна Экзарха, чей список он имел в Пустозерске [Сарафанова-Демкова, 1963, с. 368]:

Да слыши еще не мои басни, но книга святаго Иванна Экзарха, день 6, лист 35: Рече Господь: «сотворимъ челоѡвка по образу Нашему и подобію». Платонъ же именования образного и подобнаго, якоже бы рещи, лѣпо не разумѣль. Якоже мысля, не по правдѣ есть написаль, хто и ты, Федоръ, изустные басни безъ книгъ; тако и Платонъ, совративъ на великія образы, яже суть въ мірѣ семь, вся сличія и видовито, подобни суть разумнымъ сущіемъ сотворена. Также рещи самому-тому Творцу, тако ти злѣ сказа и устави: рече бо, благодатень есть Богъ, благодатну же никакоже, ни о комъ, николи же не пребываетъ зависть сего, кромѣ сый всего, аки паче восхотѣ подобно къ себѣ. Се бесѣдуетъ философъ Платонъ [РИБ, 1927, стб. 610; Шестоднев, 2001, с. 594–595].

Согласно Аввакуму, опирающемуся на Иоанна Экзарха, Платон извратил слова книги Бытия, превратив «образ и подобие» в великие (у Иоанна Экзарха – многочисленными) образы, подобные идеям. Виды и сходные вещи он провозгласил сотворенными сходными с разумными сущностями, т.е. с Богом и первыми сущностями-образцами («перваа телеса»), упомянутыми у Иоанна (ср. *Тит.* 30а–31а), но опущенными краткости ради у Аввакума.

Далее Аввакум вновь цитирует «Шестоднев»:

Слушайте съ Платономъ экзарховымъ глаголь сице: азъ же по образу Божію и подобію¹⁰ прилагаю разумѣвати. Аще и по примѣреніи и коегождо иного Платонъ приложи всему¹¹ быти подобно, аки нужно слово, не отmeshу-ли¹²? Все бо изведенное бытіе и сущное сотворенно добро-же зѣло и прозванно Творцемъ. По сему точію, еже просту быти еще же и еже, рече, сотвори доброе соприсносущному своему Творцу и единому, по истиннѣ, и въ твердь и начальное добро имуща, сіи тѣмъ же именемъ и подобіемъ зовутся. Но просто рекъ, а предѣла не сотворивъ, прославивъ. То тѣмъ неприятно естеству; сии (т.е. Моисей) истинное слово показа [РИБ, 1927, стб. 610–611; Шестоднев, 2001, с. 595].

В изложении Иоанна и Аввакума, Платон прилагал термины «образ» и «подобие» к тому, что отличается от Божества: термин «подобие» прилагается к простому бытию, о котором говорится, что оно создано и хорошо и подобно вечному творцу, и к тому, что изначально благо. По-видимому, Аввакум цитирует этот отрывок из-за утверждения о том, что сотворенное подобно вечному творцу, что он в полемическом пыле приписывает своему оппоненту, Феодору.

¹⁰ Возможно, в этом месте цитаты пропуск, который можно объяснить ошибкой переписчика.

¹¹ Должно быть: «сему».

¹² Здесь и далее исправлена неправильная пунктуация и разбивка издателя.

В противовес этой точке зрения Аввакум утверждает доктрину (словами Иоанна экзарха, которые мы выделили), согласно которой Бог создал для каждой вещи собственные «образы», т.е. формы. Речь идет о том, что каждая вещь имеет уникальную форму, несходную с Божеством и с другими формами:

Ну, Федоръ, съ Платономъ толкуйте экзарха! Глаголетъ: все бо изведенное бытие и сущное сотворенно добро же зѣло, да не по образу Божию сущимъ, но просту сотвори, коегождо свой образъ устроилъ. А вы, гордоусы, далеко такъ сягаете. Душа, глаголете, сущіемъ по образу Божию [РИБ, 1927, стб. 611; Шестоднев, 2001, с. 595].

Но это далеко не все, что Аввакум говорит о гилеморфизме. Далее он описывает форму как то, что указывает на свойство: например, образ-форма между Богом и человеком указывает на некое общее свойство у них, как и общая форма ипостасей [Там же, стб. 614–615]. Наконец, Аввакум в целом отождествляет форму с природой как то, что указывает на целое: «...все сущіе образъ глаголется» [Там же, стб. 616]. И Аввакум также один раз в КО бегло выражает свои взгляды на материю. Описывая природу солнца, он высказывает одно парадоксальное мнение: «Да сіе солнце на тверди небеснѣй отъ вещи сложенно, и въ лѣпоту бы ему надо бѣ место. Да однако кружить безъ мѣста» [РИБ, 1927, стб. 604]. Загадка заключается в том, что Аввакум должен был усвоить представление о том, что материальные объекты занимают места, однако солнце (и, видимо, другие небесные тела) не подпадает под категорию места. Протопоп не объясняет, почему это так, однако из контекста фразы можно сделать вывод, что речь идет о том, что движение солнца не имеет конечной точки покоя в одном фиксированном месте, т.е. оно все время движется. Остается только заключить, что взгляды Аввакума на гилеморфизм достаточно противоречивы и с трудом поддаются однозначной трактовке.

Заключение

Какие выводы можно сделать из этого далеко не полного обзора? Во-первых, учение о форме и материи было в основном представлено в рамках натурфилософии, и именно в таком виде оно оказало влияние на древнерусскую мысль в XVI–XVII вв. При этом в ряде случаев один из членов пары опускался за ненадобностью в рассуждении. Во-вторых, к XV–XVI вв. складывается метафизический философский язык, который мы можем назвать «старым», и гилеморфическая терминология была его частью: в нем для материи обычно используется термин «вещь», а для формы использовались три слова: «образъ», «видъ» и «зракъ». Наиболее устойчивыми были первые два термина, при том что оба имели и дополнительные значения. Эти два термина, судя по всему, должны были быть взаимозаменяемыми. Термин же «зракъ» более поздний и связан с переводами XIV в.; он также являлся полисемичным, поскольку обозначал в том числе и внешний образ (то, что видно глазам) и нес эстетическую нагрузку. В то же время, когда возникла новая гилеморфическая латинизированная терминология, московские книжники не захотели ее принимать, о чем свидетельствует их редакторская работа с языком западнорусских катехизисов.

Таким образом, я полагаю, что мне удалось показать (хотя и на ограниченном числе примеров), что гилеморфизм был не только известен древнерусским книжникам еще с домонгольских времен благодаря переводам, но и оставил свой след в оригинальных произведениях начиная с конца XV в. В XVII в. гилеморфизм на Руси также уже имел исторически два разных терминологических языка, один из которых, представляющий собой латинизированный вариант, преодолевая значительное сопротивление, вытеснил в XVII в. старый язык.

Список литературы

- Шестоднев, 2001 – Баранкова Г.С., Мильков В.В. Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. М.: Алетейя, 2001. 972 с.
- БИ, 2014 – Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах (из 4-й главы) // История философии / History of Philosophy. 2014. № 19. С. 37–76.
- Бруни, 2004 – Бруни А.М. Θεολόγος: Древнеслав. кодексы Слов Григория Назианзина и их визант. прототипы. М.; СПб.: Нестор-история: СПбИИ РАН, 2004. 255 с.
- Бруни, 2020 – Бруни А.М. Староболгарский перевод Слова 44 Григория Назианзина: критическое издание по рукописям XIII–XVII вв. // Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe. Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019). Vol. 14. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei “Carol I”, 2020. P. 21–42.
- ВМЧ дек. 1–5, 1901 – Великие Минеи Чети, собранные всероссийским митрополитом Макарием. Декабрь. Дни 1–5. Изд. Археографической комиссии. М., 1901. 580 стб.
- Зубов, 2019 – Зубов В.П. Логика Авиасафа. Труды по истории религиозно-философской мысли и науки Древней Руси. М.: Усадьба Зубовых, 2019. 688 с.
- Истины показание, 1863 – Истины показание к вопросившим о новом учении. Сочинение инока Зиновия. Казань, 1863. 1008 с.
- КБ, 1627 – Лаврентий Зизаний. Катехизис большой. М., 1627. 404 л.
- Максим Грек, 1862 – Сочинения преподобного Максима Грека, изданные при Казанской духовной академии. Ч. 3. Казань, 1862. 308 с.
- Миркович, 1886 – Миркович Г.Г. О времени пресуществления св. даров: Спор, бывший в Москве во второй половине XVII-го века: (Опыт ист. исслед.). Вильна: Тип. А.Г. Сыркина, 1886. 254 с.
- Паскаль, 2011 – Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало Раскола. М.: Знак, 2011. 680 с.
- ПБШУ – Пам’ятки братських шкіл на Україні (кін. XVI – початок XVII ст.): Тексти і дослідження. Київ: Наукова думка, 1988. 568 с.
- Просветитель, 1896 – Просветитель, или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа, Игумена Волоцкого. Казань, 1896. 551 с.
- РИБ, 1927 – Русская историческая библиотека. Т. 39. СПб.: Издание Академии Наук СССР, 1927. ХСVII с. + 960 стб.
- Сарафанова-Демкова, 1963 – Сарафанова-Демкова Н.С. Иоанн экзарх Болгарский в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. 19. Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1963. С. 367–372.
- Сборник, 1647 – Книга глаголемая Сборник. М., 1647. 881 л.
- Суханова, 1999 – Суханова Е.Н. О первоначальной редакции перевода «Диалектики» св. Иоанна Дамаскина XIV в. // ТОДРЛ. Т. 51. СПб.: Дмитрий Буланин, 1999. С. 324–336.
- ЧОИДР 1888 – Архангельский А.С. Борьба с католичеством и западно-русская литература конца XVI – первой половины XVII века // ЧОИДР. 1888. Кн. 4. № 144.
- Dogmatic, 1995 – Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) (= Monumenta linguae slavicae dialecti veteris, 35) / Juliane Besters-Dilger, Hrsg. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995. S. 930.
- Kapriev 2005 – Kapriev G. Philosophie in Byzanz. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005. 384 S.
- Opera, 1559 – Beati Joannis Damsceni opera item Joannis Cassiani Eremitae non prorsus dissimilis argumenti libri aliquot. Basileae, 1559. 1047 f.
- Ross, 2005 – Ross W.D. Aristotle. London; New York: Routledge, 2005. 332 p.
- Sorabji, 2010 – Sorabji R. John Philoponus // Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science. 2nd ed. London: Institute of Classical Studies, 2010. P. 41–81.
- Trizio, 2007 – Trizio M. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project // Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales. 2007. 74.1. P. 247–294.

From John the Exarch to Protopope Avvakum: the History of Doctrine on Form and Matter in the Old Russian Book Culture*

Mikhail V. Shpakovskiy

Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University. 27-4 Lomonosovsky prosp., Moscow, 119991, Russian Federation. Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: shpakomih@mail.ru

This article considers the history of reception of the form-matter (the hylomorphism) conception, historically raised to Aristotle, in the Old Russian book culture through selected slavonic translations of Church Fathers and the original Old Russian works. Metaphysics itself (especially in the sense of Aristotle's "Metaphysics") was not known in the Slavonic book culture. However, such element of it, as a doctrine on form and matter (two of the four Aristotle's causes), was assimilated by Old Russian scribes in two forms: in the natural philosophy and in logical categorical one. In the first case, this conception is used to interpret the general principles of the creation of the world, according to the first book of Genesis. In the second, the form is one of the types of universals (the lowest and most specialized kind in the hierarchy). Key sources for the first case are follow: *Hexameron* of John the Exarch and separated places at the Orations of Gregory the Theologian with Nicetas of Heraclea's comments. The logical concept of form was known from translations of the logical works of John of Damascus. In the original Old Russian thought of the XVI century, the most popular was the natural philosophical use of these theories in order to describe creation and to criticize the so-called craft-analogies (Joseph Volotskiy, Maxim the Greek, Zinoviy Otenskiy). In the first half of the 17th century, the scholastic theory of the sacraments, together with the new Latinized terminology, penetrated into the Moscow literature through Western Russian writings. Finally, a case of the influence of hylemorphism is also found in the "The Book of Denunciation" of Protopope Avvakum.

Keywords: byzantine philosophy, Old Russian philosophy, natural philosophy, form and matter, metaphysics

References

Arkhangelskiy A. Bor'ba s katolichestvom i zapadno-russkaya literatura konca XVI – pervoj poloviny XVII veka [The Struggle with Catholicism and West-Russian Literatur of the end of 16th – first half 17th Century], in *CHOIDR*, 1888, book 4, vol. 144. (In Russian)

Barankova G., Milkov V. *Shestodnev Ioanna ekzarha Bolgarskogo* [Hexameron of John the Exarch of Bulgaria]. Moscow: Aletejya Publ., 2001. 972 p. [In Russian]

Beati Joannis Damseni opera item Joannis Cassiani Eremitae non prorsus dissimilis argumenti libri aliquot. Basileae, 1559. 1047 p.

Bruni A. *Θεολόγος: Drevneslav. kodeksy Slov Grigoriya Nazianzina i ih vizant. prototipy* [Church Slavonic Manuscripts of John of Nazianzus and their Prototypes]. Moscow; St. Petersburg: Nestor-istoriya Publ., 2004. 255 p. (In Russian)

Bruni A. Starobolgarskij perevod Slova 44 Grigoriya Nazianzina: kriticheskoe izdanie po rukopisyam XIII–XVII vv. [Church Slavonic Translation of Oratio 44 of Gregory of Nazianzus: Critical Edition], in *Translations of Patristic Literature in South-Eastern Europe. Proceedings of the session held at the 12th International Congress of South-East European Studies (Bucharest, 2–6 September 2019)*, vol. 14. Brăila: Editura Istros a Muzeului Brăilei "Carol I", 2020, pp. 21–42. (In Russian)

* The reported study has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research, grant No. 20-311-90006. Project "The philosophical and theological views of Protopope Avvakum in "The Book of Denunciation" and the Old Russian book culture".

Die Dogmatik des Johannes von Damaskus in der Übersetzung des Fürsten Andrej M. Kurbskij (1528–1583) (= *Monumenta linguae slavicae dialecti veteris*, 35), Juliane Besters-Dilger, Hrsg. Freiburg i. Br.: Weiher, 1995, S. 930.

Istiny pokazanie k voprosivshim o novom uchenii. Sochinenie inoka Zinoviya [Demonstration of the Truth to the Asking about New Teaching. The Work of Monk Zinoviya]. Kazan', 1863. 1008 p. (In Church Slavonic)

Kapriev G. *Philosophie in Byzanz*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 2005. 384 S.

Kniga glagolemaya Sobornik [Book named Sobornik]. Moscow, 1647. 881 l. (In Church Slavonic)

Lavrentiy Zizaniy. *Katekhizis bol'shoj* [The Great Catechism]. Moscow, 1627. 404 l. (In Church Slavonic)

Mirkovich G. *O vremeni presushchestvleniya sv. darov: Spor, byvshij v Moskve vo vtoroj polovine XVII-go veka* [On the Time of the Holy Gifts's Transmutation: The Debates in Moscow in the Second Half of 17th]. Vil'na, 1886. 254 p. (In Russian)

Pseudo-Dionysius the Areopagite. The Divine Names (from the fourth Chapter), *Istoriya filosofii / History of Philosophy*, 2014, no. 19, pp. 37–76. (In Russian)

Pam'yatki brats'kih shkil na Ukraïni (kin. HVI – pochatok HVII st.): Teksti i doslidzhennya [The Monuments of the Ukrainian Fraternities: Texts and Studies]. Kiev, 1988. 568 p. (In Ukrainian).

Paskal P. *Protopop Avvakum i nachalo Raskola* [Archpriest Avvakum and the Beginning of Raskol]. Moscow: Znak Publ., 2011. 680 p. (In Russian)

Prosvetitel', ili oblichenie eresi zhidovstvuyushchih. Tvorenie prepodobnogo otca nashego Iosifa, Igumena Volockogo [Enlightener or Refutation of Heresy of Judaizers. The Work of our Saint Father Iosif, Abbot of Volotsky Monastery]. Kazan', 1896. 551 p. (In Church Slavonic)

Richard Sorabji. John Philoponus, in *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*. 2nd ed. London: Institute of Classical Studies, 2010, pp. 41–81.

Ross W.D. *Aristotle*. London, New York: Routledge, 2005. 332 p.

Russkaya istoricheskaya biblioteka [Russian Historical Library], vol. 39. St.-Petersburg: USSR's Academy of Science Publ., 1927. XCVII p. + 960 column. (In Russian)

Sarafanova-Demkova N. Ioann ekzarh Bolgarskij v sochineniyah Avvakuma [John the Exarch of Bulgaria in the Works of Avvakum], *TODRL*, vol. 19. Leningrad: USSR's Academy of Science Publ, 1963, pp. 367–372. (In Russian)

Sochineniya prepodobnogo Maksima Greka, izdannye pri Kazanskoj Duhovnoj Akademii [The Works of Saint Maxim the Greek, Published by Kazan Theological Academy], part 3. Kazan', 1862. 308 p. (In Church Slavonic)

Suhanova E., O pervonachal'noj redakcii perevoda "Dialektiki" sv. Ioanna Damaskina XIV v. [On the First Version of Translation of *Dialectica* of John od Damascus of the 14th century], *TODRL*, vol. 51. St.-Petersburg.: Dmitriy Bulanin Publ., 1999, pp. 324–336. (In Russian)

Trizio M. Byzantine Philosophy as a Contemporary Historiographical Project, *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 74.1. 2007, pp. 247–294.

Velikie Minei Chetii, sobrannye vserossijskim mitropolitom Makariem. Dekabr'. Dni 1–5. Izd. Arheograficheskoj komissii [Great Menaion Reader, collected by metropolitan Makariy. December. Day 1–5. Publ. by Archeographical commission]. Moscow, 1901. 580 column.

Zubov V. *Logika Aviasafa. Trudy po istorii religiozno-filosofskoj mysli i nauki Drevnej Rusi* [The Logic of Aviasaf. The Works on the History of Religious Philosophy and Science in Old Russia]. Moscow: Zubov's Mansion Publ., 2019. 688 p. (In Russian)