

УДК 16

DOI: 10.34670/AR.2026.48.37.032

Аристотелевская логика и византийский взгляд Иоанна Дамаскина

Цепелева Надежда Валерьевна

Кандидат философских наук, доцент,
доцент кафедры социально-исторических наук,
Новосибирский государственный медицинский университет,
630000, Российская Федерация, Новосибирск, Красный просп., 52;
e-mail: cepelevanv@mail.ru

Аннотация

Статья посвящена логическому дискурсу античной, западно-философской и восточно-философской логической мысли. Цель исследования — провести сравнительно-сопоставительный анализ аристотелевской логики и мысли преп. Иоанна Дамаскина, показать место логики в онтологическом контексте христианской мысли. В работе раскрывается взаимосвязь онтологических и логических категорий, при этом автор статьи показывает разное место логики в платоновско-аристотелевском и христианском типе бытия. В христианстве представлена подчинённость логики бытию, основанием для концептуализации которого становится троичная онтология. В статье показано, что преп. Иоанн Дамаскин с опорой на логику Аристотеля и опыт христианской веры, передаваемый церковной традицией, представляет иную логико-онтологическую реальность. Мысль Иоанна Дамаскина опирается на святоотеческие понятия ипостаси, лица, природы, сущности, содержательно осмысленные в контексте Халкидонского догмата. Они позволяют преп. Иоанну иначе обосновать место человека в бытии, а также иным, отличным от античной традиции образом представить отношения Бога и мира.

Для цитирования в научных исследованиях

Цепелева Н.В. Аристотелевская логика и византийский взгляд Иоанна Дамаскина // Контекст и рефлексия: философия о мире и человеке. 2026. Том 15. № 3А. С. 249-257. DOI: 10.34670/AR.2026.48.37.032

Ключевые слова

Формальная логика, аристотелизм, материя, разум, субстанция, ипостась, лицо, природа, онтология, восточно-христианская мысль.

Введение

С.Н. Трубецкой в работе «Основания идеализма» утверждал, что категории мысли логичны не потому, что они продукт чистой деятельности рассудка, а потому, что они имеют основание в сущем, то есть в действительности. Следовательно, они имеют онтологический характер [Трубецкой, 2000, с.540]. В этом ключе надо отметить, что онтологический характер логических категорий предстаёт различным в западной и восточно-христианской философской традиции. Если западная философская традиция и современный научный дискурс строятся на аристотелизме и формальной логике, то в восточной философской и богословской традиции преобладают логические построения, в основании которых лежат идеи преп. Иоанна Дамаскина, встроенные в систему троичной онтологии. При этом мы знаем, что в восточной традиции богословско-философской мысли активно использовался «Органон» Аристотеля. Об этом свидетельствуют и современные исследования, например В.В. Воробьев пишет, что «Диалектика» Дамаскина представляет собой «компилятивное логико-философское сочинение», основанное на использовании работ Аристотеля, Порфирия и Аммония Гермия [Воробьев, 2019, с.8]. Тем не менее мы утверждаем, что логические построения Аристотеля и Иоанна Дамаскина отличаются. Более того, именно «Диалектика» Дамаскина стала началом истории русской логики. В этом контексте показательны данные В.В. Воробьева, отметившего, что произведение Дамаскина было очень популярным в славянских странах, о чем свидетельствует большое количество копий этого текста [Воробьев, Симонов, Стяжкин, 1984, с.148].

Онтологический контекст формальной логики

Как известно, Аристотель не разделяет форму и материю, стремясь преодолеть дуализм Платона. В своей «Метафизике» философ указывает, что сущностями (в подлинном смысле) являются только индивидуумы (подлежащее), или первый субстрат. Они обладают индивидуальностью, отделённостью и определённой. Они реальны и познаваемы, поскольку в них присутствует общее (форма). Именно форма и является сутью бытия индивидуумов, единичных вещей. Как видим, у Аристотеля, критически воспринимающего идеи Платона, сохраняется основной посыл платоновского дискурса: форма «оформляет» материю. Аристотель отказывается от противопоставления формы материи, стремясь объяснить изменчивость материального мира. Однако философ по сути переносит метафизический платонический дуализм эйдосов и материи в онтологический пласт бытия, в сферу логики. Так противопоставление формы и материи осмысливается в категориях общего и единичного. Само бытие становится дуальным, логико-онтологическим: бытие как сущее, как содержащее в себе общее, познаётся в категориях рассудка и по законам формальной логики. Более того, в той же третьей книге Аристотель отмечает, что разум находится так же в живых существах, как и в природе. Он является виновником благоустройства мира и всего мирового порядка. Это неподвижно сущее, то, что движет, но само не движется. Таков Бог в его состоянии созерцания, это ум, перводвижитель, само существование и сама действительность, которая у Аристотеля именуется жизнью: «...действительность Бога — это жизнь вечная и прекрасная» [Аристотель, 2018, с.312]. Это первое, вечное, единое начало, о количестве которого ничего неизвестно. Оно нематериально, поскольку не нуждается в материи, оно состоялось полностью, оно самодостаточно, это мышление мышления. Как замечает А.Н. Чанышев, Бог Аристотеля — это «логик, обожествлённый философ» [Чанышев, 1981, с.303].

В книге 3 «Метафизики» Аристотель задаётся вопросом о том, что является началом бытия: роды, части (элементы), из которых состоит вещь, или последние виды, которые проявляются в индивидуальных вещах. Здесь мы видим затруднения аристотелевской мысли. Сначала философ утверждает, что роды не являются началами. Но поскольку мы познаём вещи через определения, а началами определений являются роды, то получается, что началами являются роды, считает философ. Аристотель тут же признаёт, что понятие, выражающее сущность вещи, и определение, которое даётся через род, отличны друг от друга. «...Неужели будет одна сущность у всех, скажем, людей. Это никуда! Если сущность одна, то всё это одно. Тогда много разных сущностей? — вопрошает Аристотель [Аристотель, 2018, с.70]. Если начала всеобщие, то не могут быть сущностями, так как ничто из общих понятий не обозначает данную вещь, но только данное качество, а существование — это некоторая определенная вещь. Если же начала частные, то не будет о них никакой науки и никакого познания, так как наука — это познание о всеобщем. Отсюда вывод, что таким частным началам должны предшествовать общезначимые начала. Тем не менее, утверждая, что начало и причина должны быть вне изменяющихся вещей, он приходит к пониманию, что «общие (вещи) скорее следует признавать за начала, а потому началами скорее могли бы быть наиболее общие роды» [Аристотель, 1934, 50]. Как видим, несмотря на выделение первой и второй сущности, Аристотель ставит форму (общее) в приоритетное положение. Более того, философ утверждает, что «сущее и единое тождественны, следовательно, они одной природы, как начало в смысле причины» [Аристотель, 2018, с.82]. Известный исследователь античной философии А.Н. Чанышев пишет, что форма у Аристотеля находится посередине между отдельным, единичным и родовым началом. Именно форма (вид) становится главным, решающим началом бытия и знания. Так вид у Аристотеля отрывается от индивидуального, единичного и превращается в форму как вечную и неизменную основу, метафизическую сущность, находящуюся в самой вещи [Чанышев, 1981, с.295-296]. Подгоняя вид под второй критерий сущности, Аристотель предстает перед нами как философ-идеалист. А.Н. Чанышев пишет: «...само отдельное оказывается вторичным по отношению к общему» [Чанышев, 1981, с. 296].

В средневековой западно-христианской традиции параллелизм логики и бытия будет представлен в известном споре об универсалиях. Он останется в западной традиции, несмотря на идею личного христианского Бога-Троицы, и будет осмысляться как бы вне идеи троичного бытия и вне Халкидонского догмата о двух природах в единой ипостаси Христа. Так сохраняется дуализм Бога и мира, с одной стороны, а с другой стороны, обосновывается единство и познаваемость родо-видового многообразия мира. Само индивидуальное и единичное мыслится сквозь призму общих родо-видовых категорий. Данное воззрение порождает целый ряд обсуждаемых философских проблем: противопоставление общего/единичного, формы/материи, свободы/необходимости, добра/зла, изначальной доброй или злой человеческой природы и т.д. Поскольку духовное сводится к интеллектуальному, а вместе с тем природно-материальному началу, то осуществляется перекося в сторону рационализма, позитивизма, морализма, эволюционизма, материализма и т.д. Когда на первое место ставится единичное, индивидуальное, то в качестве результата мы видим релятивизм, индивидуализм, «право сильного», полный отказ от морали и нравственности, от «общих» нравственных ценностей, поскольку последние теряют свою метафизическую и онтологическую опору. Платоновское презрение к телесному и материальному, аристотелевское растворение формы в материи оборачивается в современной культуре презрением к духовному, сначала презрением к духовно-нравственному, а затем к интеллектуальному, рациональному, к «мыслящему мировоззрению» [Чанышев, 1981, с.303].

Из чего исходит, например, современный натурализм? Натурализм исходит из того, что поскольку у всех одинаковая животная природа, то и права у всех равны. Сама идеалистическая немецкая философия, пытавшаяся обосновать духовное единство мира, является проявлением общей, высшей, абстрактной силы и, как это ни парадоксально, оказывается родственной натурализму и материализму. Немецкий идеализм – это та же общая человеческая природа, но взятая в её интеллектуально-рациональном аспекте. Соответственно, и натурализм, и идеализм строятся на одних основаниях — общей человеческой природе, из которой путём идеализации вырывается одно начало и абсолютизируется. Натурализм и идеализм отрицают сверхъестественное, религиозное, следуя, собственно, тому, что кратко выразил Л. Фейербах: бог — совершенный человек. Другими словами, они создают новую религию, которую преп. Иустин Попович обозначил как современное человекобожие. В основании подобного мировоззрения лежит платоновско-аристотелевский дискурс или, проще говоря, языческое мировоззрение, разрывающее дух и материю, форму и материю, противопоставляющее общее и единичное. Сам современный гуманизм, понимаемый зачастую как снисходительное отношение к дурным поступкам, привычка оправдывать свои действия условиями и обстоятельствами жизни прямо вытекает из подобного мировоззрения: поскольку общее таково, то таково и единичное. Гуманистическая мораль и нравственность становятся условными, утилитарными, строятся на самолюбии и тщеславии. Если в качестве обоснования добродетели берётся удовлетворение человеческой природы, общей со всей животной природой, то сам человек автоматически превращается в животное, превосходящее своих братьев лишь по количественным интеллектуальным характеристикам.

Вертикальное измерение бытия Платоном и его дуализм духа и материи порождал вертикальную платоническую причастность человека духовному бытию, порождая презрение к телесному и материальному, что находит сегодня отражение в различных формах псевдодуховности. Аристотелевская (горизонтальная) причастность порождает различные формы имманентной духовности, имманентного единства, реализуемого то в идее единства нации, то в идее разумности и прогрессизма, то в идее морали и перфекционизма, то в идее утопического коллективизма.

В этом плане восточно-патристическая традиция представляет *иной тип духовности, иной тип причастности*. Она строится, с одной стороны, на горизонтальной причастности человеческих индивидуумов, ипостасей как единичностей, принадлежащих единому виду, с другой стороны, эти индивиды призваны к вертикальной причастности, к обожению. Вертикальная причастность рассматривается не как простое следование закону, общему, а как та духовная работа, которая является личным вхождением в общение с Богом, с инобытием. Особенность этого общения заключается в том, что это общение разных природ. Такое представление исходит из другой логико-онтологической реальности. В этой реальности нет дуализма духа и материи, а есть дуализм Творца и твари, который преодолевается идеей теозиса. Здесь существует непричастность человека и мира божественной природе (сущности), но существует *причастность человека божественным энергиям*.

Логика в контексте Халкидонского догмата

Преп. Иоанн Дамаскин в «Диалектике» опирается, как было сказано выше, на античных мыслителей. Основу «Диалектики» Дамаскина, как было отмечено выше, составляет аристотелевская логика, как она представлена в «Категориях» Аристотеля и во «Введении»

Порфирия. Преп. Иоанн Дамаскин оперирует логическими категориями Аристотеля, но в его рассуждениях присутствует иной взгляд. Преп. Иоанн Дамаскин исходит из Символа веры и Халкидонского догмата в понимании реальности. Не касаясь учения о Троице и Иисусе Христе, отметим, что Дамаскин разделяет сущее на субстанции и акциденции. При этом сущее у него не является родом. Он употребляет сущее в качестве омонимического названия, оно обозначает то, что происходит от одного предмета и находится к нему в отношении. Здесь нет метания мысли, логических затруднений, противоречивых высказываний в отличие от текстов Аристотеля. Преп. Иоанн Дамаскин опирается на идею творения из ничего.

Субстанция, по Дамаскину, является самым общим родом. Субстанция — это «самосуществующая вещь» [Иоанн Дамаскин, 2002, с.56]. Она делится на телесные и бестелесные субстанции, а те в свою очередь имеют свои деления. Вся схема выглядит следующим образом:

Субстанция	бестелесные (душа, ангелы)				
	телесные (все природные объекты)	неодушевленные			
		одушевленные	Нечувствующ. (растения)		
			Чувствующие (живое)	неразумные	Бессмертные (душа человека, ангелы)
				разумные	Смертные (вол, собака, человек)

Рисунок 1 – Схема деления субстанции по Иоанну Дамаскину

Свойство субстанции заключается, по Дамаскину, в том, что она не существует в каком-либо субстрате (подлежащем). Она сама составляет подлежащее для акциденций. Субстанции не существуют сами по себе, не имеют существования в другом. *Существуют только индивидуумы, или ипостаси одного вида.* В них мы усматриваем субстанции, сущностные различия, виды, акциденции и пр. Дамаскин пишет, что «...индивидуум и называется...именем ипостаси, ибо в нём субстанция получает действительное существование.... принимая акциденции» [Иоанн Дамаскин, 2002, с.59].

Как видим, уже здесь Дамаскин изначально отдаёт приоритет единичному. Единичное (ипостась, лицо, индивидуум) состоит из субстанции и акциденций. Субстанции и акциденции (акциденций 9 родов) имеют образующие и разделяющие различия, каждая из них является самым высшим родом и имеет виды. Общие понятия, общие свойства, акциденции в этой логике вторичны. Они находятся в другом. Дамаскин приводит 11 способов нахождения в другом: как род в виде, как вид в роде, в том или ином месте, времени, как целое в частях и т.д. Субстанция у Дамаскина самоипостасна, не имеет своего существования в другом. У Дамаскина нет разделения субстанции на первую и вторую сущности. Он пишет: «Название же своё субстанция (сущность, ουσία) получила от εἶναι (быть, существовать)» [Иоанн Дамаскин, 2002, с.56]. Преп. Иоанн Дамаскин приводит примеры. Существует конкретный человек и конкретный конь. Человек и конь однородные предметы, потому что относятся к одной категории субстанции. Человек и знание, например, разнородны, так как человек относится к категории субстанции, а знание к категории качества. Человек и лошадь однородны, но разнородны, так как у них разные сущности.

Обращаясь к святым отцам и Халкидонскому догмату, который был в поле их зрения, преп. Иоанн Дамаскин пишет, что предметы могут быть единоипостасными и разноипостасными. Единоипостасный предмет представляет собой соединение двух природ в одной ипостаси, например душа и тело существуют в одной сложной ипостаси человека. Разноипостасные предметы различны числом, они отличаются друг от друга акциденциями и имеют отдельное, самостоятельное существование, как индивидуумы Петр и Павел. Также преп. Иоанн Дамаскин отмечает, что природа (общее, сущность) не существует вне ипостаси, она всегда воплощена в единичном.

Аристотель в «Метафизике» пишет, что между сущим и единым существует такая связь, что виды одного являются видами другого, то есть сколько есть видов единого, столько существует видов сущего. В главе 6 о едином философ отмечает, что слово «единое» употребляется в нескольких значениях: 1) одна вещь, 2) принадлежность вещей к общему роду; 3) единая сущность вещей. Следовательно, можно сделать вывод о том, что сущее у Аристотеля изначально категорировано, сущее воспринимается и существует в родо-видовых категориях. Существование сущего в родо-видовых категориях воспринимается через язык, так сущее соотносится с логикой и грамматическим строем языка.

Природа единого рассматривается в «Метафизике» как числовое и логическое единство, то есть единство по виду, по роду, по аналогии. Понимая сущность как суть бытия, то есть как форму (общее) каждой вещи, Аристотель подводит единичное под общее, под единое, отказывает вещи в самостоятельном бытии, а человеку вместе с тем и в инобытии. Рассматривая категории как высказывания о сущем, философ становится предтечей эпистемологического разрыва грамматического и логического строя языка, произошедшего в неопозитивистской философии. Так логически выраженное становится научным, истинным, а невыразимое – ненаучным и, соответственно, непознаваемым.

Логика преп. Иоанна Дамаскина учитывает библейское откровение о творении мира, Символ веры и Халкидонский догмат. Преп. Иоанн Дамаскин апеллирует к Святым Отцам, отмечая, что субстанция, природа, форма — одно и то же, самый низший вид. Но в отношении человеческой природы Дамаскин вводит важное уточнение: человеческая природа едина, но «каждый в отдельности человек не называется существом единой природы» [Иоанн Дамаскин, 2002, с.58]. У людей сложная природа, она называется единой, потому что люди относятся к одному виду. Природа души и тела сохраняется в человеке *неслиянно* до смерти, после которой происходит разделение двух природ.

Обращаясь к Святым Отцам, Дамаскин свидетельствует, что ипостась, лицо и индивидуум обозначают одно и то же. Но душа и тело не называются ипостасями, так как они не существуют сами по себе, они являются *воипостасными*, то есть усматриваются в ипостасях. Воипостасной может называться вся природа, которая воспринята другой ипостасью, например человеческая плоть Господа, которая не является ипостасью, а является воипостасной, поскольку не существовала самостоятельно, а была воспринята ипостасью Бога Слова. Так преп. Иоанн Дамаскин, используя некоторые идеи античных мыслителей, выстраивает иное понимание реальности, иную логико-онтологическую реальность, обращаясь к достижениям патристической мысли каппадокийцев, ссылаясь на христианскую догматику, прежде всего учение о Троице и учение о Богочеловеке Иисусе Христе. Мысль преп. Иоанна Дамаскина, пронизанная идеями византийской философской и богословской мысли, позволяет ему представить иную концепцию бытия и, соответственно, скорректировать достижения логической мысли Аристотеля прежде всего в антропологическом аспекте. Уже в приведённой

выше схеме мы видим особое положение человека, который как разумное существо включает смертное и бессмертное начала, тем самым занимает особое положение относительно природно-телесного аспекта тварного мира, познаваемого в границах формальной логики. Особый состав человеческого бытия, его несводимость к природно-телесному аспекту бытия обуславливает необходимость иных методов познания как самого человека, так и всего тварного бытия, включающего в себя бестелесные субстанции. Данная логико-онтологическая реальность изначально исключает спор об универсалиях, который получил своё развитие в средневековой западноевропейской философской мысли, поскольку в этой модели реальности общее является вторичным и производным от конкретного бытия индивидуальных вещей.

Данная модель реальности простыми словами описана в Библии в книге Бытия: «И сказал Бог: да произведёт земля душу живую **по роду** её, скотов, и гадов, и зверей **по роду** их» (Быт. 1: 24-25). Здесь же сказано и об особом, «царском» положении человека в бытии: «И сказал Бог: сотворим человека **по образу Нашему и по подобию Нашему**, и да владычествуют они над рыбами морскими, и над птицами небесными...» (Быт. 1: 26).

Заключение

Таким образом, формально-логический подход, свойственный аристотелевскому мышлению и превалирующий сегодня в ряде философских течений, научном дискурсе не является универсальным типом рационального подхода. Логика преп. Иоанна Дамаскина демонстрирует иной тип рациональности. Эта рациональность построена не на дуализме духа и материи, а на дуализме Бога и тварного бытия, который преодолевается особым типом причастности. Эта логика, как замечает русский философ А.Ф. Лосев, свободна от натуралистических и абстрактно-метафизических предрассудков. В этой логике нет разделения субъекта и объекта, поэтому утверждается, что Бог присутствует в мире своими энергиями, Он присутствует энергийно в человеке и действует в нём.

Формальная логика, ставшая основой научного дискурса и ряда современных философских течений, развивается вне достижений восточно-христианской богословско-философской мысли, претендуя на некий универсализм мышления и приводя современную культуру к философским антиномиям, якобы «тупиковым», безвыходным, вечным философским проблемам. Логика Дамаскина изначально учитывает существование разных субстанций, разных природ, которые представлены индивидуумами, ипостасями. Общее у Дамаскина не существует вне единичного, оно обусловлено единичным. Тем самым здесь подчёркивается ценность и приоритет единичного, но не обособленного, изолированного и атомизированного, а ипостасно существующего.

Библиография

1. Аверинцев С.С. Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России // Аверинцев С.С. Риторика и истоки европейской литературной традиции: сборник статей. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. С. 319-328.
2. Аристотель. Метафизика / Пер. и прим. А. В. Кубицкого. М.; Ленинград: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
3. Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегр., вступит. ст. и комм. А. В. Маркова. М.: РИПОЛ классик, 2018. 384 с.
4. Воробьев В.В. «Диалектика» Иоанна Дамаскина: источники и терминология // Acta eruditorum. 2019. Вып. 30. С. 7-10.
5. Воробьев В.В., Симонов Р.А., Стяжкин Н.И. Новое в философской литературе о логике в средневековой России // Философские науки. 1984. № 1. С. 147-150.
6. Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 528 с.

7. Иоанн Дамаскин. Введение в основы догматического богословия // Богословский сборник. 2002. Вып. 9. С. 124-139.
8. Лосев А.Ф. Личность и Абсолют. М.: Мысль, 1999. 720 с.
9. Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории. М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2000. 651 с.
10. Чанышев А.Н. Курс лекций по древней философии. М.: Высш. шк., 1981. 374 с.

Aristotelian Logic and the Byzantine View of John of Damascus

Nadezhda V. Tsepeleva

PhD in Philosophy, Associate Professor,
Associate Professor of the Department of Social and Historical Sciences,
Novosibirsk State Medical University,
630000, 52, Krasnyy ave., Novosibirsk, Russian Federation;
e-mail: cepelevanv@mail.ru

Abstract

The article is devoted to the logical discourse of ancient, Western philosophical, and Eastern philosophical logical thought. The purpose of the research is to conduct a comparative analysis of Aristotelian logic and the thought of St. John of Damascus, and to show the place of logic in the ontological context of Christian thought. The paper reveals the interrelationship between ontological and logical categories, while the author of the article shows the different place of logic in the Platonic-Aristotelian and Christian types of being. In Christianity, the subordination of logic to being is presented, the basis for the conceptualization of which becomes Trinitarian ontology. The article shows that St. John of Damascus, relying on Aristotle's logic and the experience of Christian faith transmitted by Church tradition, presents a different logical-ontological reality. The thought of John of Damascus is based on the patristic concepts of hypostasis, person, nature, essence, meaningfully comprehended in the context of the Chalcedonian dogma. They allow St. John to substantiate the place of man in being differently, as well as to present the relationship between God and the world in a way different from the ancient tradition.

For citation

Tsepeleva N.V. (2026) Aristotelevskaya logika i vizantiyskiy vzglyad Ioanna Damaskina [Aristotelian Logic and the Byzantine View of John of Damascus]. *Kontekst i refleksiya: filosofiya o mire i cheloveke* [Context and Reflection: Philosophy of the World and Human Being], 15 (3A), pp. 249-257. DOI: 10.34670/AR.2026.48.37.032

Keywords

Formal logic, Aristotelianism, matter, reason, substance, hypostasis, person, nature, ontology, Eastern Christian thought.

References

1. Aristotel'. (1934). *Metafizika* [Metaphysics]. Sochekgiz.
2. Aristotel'. (2018). *Metafizika* [Metaphysics]. RIPOL klassik.
3. Averintsev, S.S. (1996). Khristianskiy aristotelizm kak vnutrennyaya forma zapadnoy traditsii i problemy sovremennoy Rossii [Christian Aristotelianism as an Internal Form of the Western Tradition and the Problems of Modern Russia]. In

-
- S.S. Averintsev, *Ritorika i istoki evropeyskoy literaturnoy traditsii: sbornik statey* (pp. 319-328). Shkola «Yazyki russkoy kul'tury».
4. Chanyshchev, A.N. (1981). *Kurs lektsiy po drevney filosofii* [A Course of Lectures on Ancient Philosophy]. Vysshaya shkola.
 5. Gaydenko, P.P. (2003). *Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskiy razum* [Scientific Rationality and Philosophical Reason]. Progress-Traditsiya.
 6. Ioann Damaskin. (2002). *Vvedenie v osnovy dogmaticheskogo bogosloviya* [Introduction to the Fundamentals of Dogmatic Theology]. Bogoslovskiy sbornik, (9), 124-139.
 7. Losev, A.F. (1999). *Lichnost' i Absolyut* [Personality and the Absolute]. Mysl'.
 8. Trubetskoy, S.N. (2000). *Uchenie o logose v ego istorii* [The Doctrine of the Logos in Its History]. AST; Folio.
 9. Vorob'ev, V.V. (2019). «Dialektika» Ioanna Damaskina: istochniki i terminologiya ["Dialectics" by John of Damascus: Sources and Terminology]. *Acta eruditorum*, (30), 7-10.
 10. Vorob'ev, V.V., Simonov, R.A., & Styazhkin, N.I. (1984). *Novoe v filosofskoy literature o logike v srednevekovoy Rossii* [New Developments in the Philosophical Literature on Logic in Medieval Russia]. *Filosofskie nauki*, (1), 147-150.