

**АРИАНСКИЕ СПОРЫ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV В.:  
НАЧАЛО ПОЛЕМИКИ ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ В ВИЗАНТИЙСКОЙ  
БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ И ЕГО КОНТЕКСТ**

**ЧАСТЬ ВТОРАЯ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ КОНТЕКСТ**

Д. С. БИРЮКОВ

Padova University

Государственный университет аэрокосмического приборостроения

Национальный исследовательский ядерный университет МИФИ

[dbirjuk@gmail.com](mailto:dbirjuk@gmail.com)

---

DMITRY BIRYUKOV

National Research Nuclear University MEPhI, Saint Petersburg State University  
of Aerospace Instrumentation, Padova University

THE ARIAN CONTROVERSY OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY: THE BEGINNING OF THE  
DEBATE ON THE UNIVERSALS IN BYZANTINE THEOLOGICAL AND PHILOSOPHICAL THOUGHT, AND ITS  
CONTEXT. PART I. HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT

ABSTRACT. The article reconstructs philosophical context of polemics on the status of commonness in the Arian controversy. I suggest that this doctrine of Eunomius according to which the higher we go up the hierarchy of beings, the lesser the horizontal commonness in the nature of individual beings we see, may have been closely related to the Middle- and Neoplatonic interpretation of Aristotle's Categories which implied that categories and especially the category of the second substance (corresponding to species and genera) could be applied only to the corporeal realm. Keeping it in mind, I demonstrate connection between the argumentation of Eunomius and the philosophical teaching of Iamblichus. I point out the opposite accounts on status of the universal between Eunomius and Gregory of Nyssa, who created treatise "Against Eunomius" refuting Eunomius's "Apology for Apology". Two strategies of the hierarchy of beings can be identified in Gregory's "Against Eunomius". I think that each of them is connected with the Tree of Porphyry. One of these strategies is opposite to the doctrine of Eunomius, since for Gregory the most common is placed at the summit of the hierarchy, and measure of commonness decreases when we go down the hierarchy. I suggest that it was a specific doctrine of Eunomius on the universal which triggered a philosophical reaction manifested in the doctrine of Gregory of Nyssa on the hierarchy of beings.

KEYWORDS: universals, patristic philosophy, Neoplatonism, hierarchy of natural beings, the categories, genera-species dividing, the tree of Porphyry.

\* В настоящей статье использованы материалы исследования, выполняемого при поддержке Российского гуманитарного научного фонда; проект № 13-33-01299, «Горизонты естествознания восточнохристианского средневековья».

В первой части этой статьи (ΣΧΟΛΗ 9.2 [2015] 339–349) я рассмотрел полемику вокруг концепта единосущия в арианских спорах и показал, что Евномий, полемизируя с выдвинутым Василием Кесарийским пониманием единосущия Отца и Сына в «горизонтальном» смысле, т. е. в смысле общности, рассматриваемой наподобие общего для индивидов вида, – разработал учение о статусе общности, согласно которому, чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна «горизонтальная» общность природы единичных сущих, так что для телесного сущего эта общность возможна в собственном смысле; для бестелесного сущего – умных, или ангельских сил – общность возможна уже в гораздо более ограниченном отношении: имеется единичный вид природы для каждого ангельского именованного, но не имеется общей природы в отношении ангельских сил как таковых; для высшей же триады общность невозможна вообще и в этой сфере существуют только сущности, единичные в своем виде. Я указал, что, на мой взгляд, эта позиция Евномия основана на определенной трактовке учения Аристотеля о категориях, распространенной в позднеантичной философии. В настоящей, второй части статьи я попытаюсь раскрыть это утверждение.

Итак, я имею в виду ту трактовку категорий, которая восходит к среднему платонизму,<sup>1</sup> а в рамках неоплатонизма развивалась Порфирием, и вслед за

---

<sup>1</sup> Так, Климент Александрийский говорит о категориях как об элементах вещей в материи после начал (στοιχεῖα τῶν ὄντων φαμέν τῶν ἐν ὕλῃ καὶ μετὰ τὰς ἀρχάς); эти элементы постигаемы рассудком (λόγῳ), в противоположность нематериальным сущим (τὰ ἄυλα), которые могут быть схвачены умом (νῶ) (*Строматы* 8.8.23.6). Как отмечает А. Жиркова (Zhyrkova 2010, 150), предлагаемое Климентом описание категорий как элементов вещей «в материи» близко к распространенной в среднем платонизме (ср. Алкиной, *Учебник платоновской философии* 4.8: 156.21ff.; 10.4: 165.5ff.), и в частности у Филона (*О десяти заповедях* 30–31, особ. 30: «...категории – в природе (ἐν τῇ φύσει)»), трактовке аристотелевских категорий как высказываний, могущих относиться только к чувственному миру, но не к умопостигаемой реальности (поскольку сама человеческая речь способна выражать реалии только мира чувственного). Можно указать, что такое понимание категориологии Климента находится в соответствии с его словами о том, что идеи в умопостигаемом космосе являются образцами для родов и видов в космосе чувственном (*Строматы* 5.14.93.4–94.2), где подразумевается, что роды и виды относятся к чувственной реальности (род и вид – аналог категории (второй) сущности в рамках аристотелевских категорий), а также с позицией Климента, согласно которой определение не прилагается к идеям (*Строматы* 8.6.19.2) (определение есть существенная черта аристотелевского понимания категории второй сущности), и с его словами из *Стромат* 5.12.81.5, где говорится, что Бог невыразим в словах, не будучи родом, видом, неделимым (индивидом), различием или привходящим (πῶς γὰρ ἂν εἴη ῥητὸν

ним Ямвлихом, опирающимися на платоновское осмысление аристотелевских категорий и на учение Платона о специфическом неразделенном характере существования идей в умном мире.

Эта трактовка основывается, помимо определенной интерпретации аристотелевского учения о составной сущности, на учении о двух видах бестелесного – существующего обособленно и необособленно от тел,<sup>2</sup> а также на учении о трояком способе существования универсалий: до вещей, в вещах и после вещей. Согласно этой трактовке, в понимании Порфирия, категориальные высказывания (в смысле Аристотеля), и в частности, высказывания о родах и видах, охватываемыми аристотелевскими категориями, относятся только к области имманентных вещам форм, или универсалий в вещах (в своем бытии зависящим от идей, существующих до вещей<sup>3</sup>), и потому приложимы только к сфере телесного.<sup>4</sup> Область умопостигаемого же выходит за рамки ухватываемого категориальными высказываниями и находится вне

---

ὁ μήτε γένος ἐστὶ μήτε διαφορὰ μήτε εἶδος μήτε ἄτομον μήτε ἀριθμός, ἀλλὰ μηδὲ συμβεβηκός). Это учение Климента о том, что Бог не подпадает под родовидовые разделения, Яп Мансфелд (Mansfeld 1992, 84, ср. 80) справедливо связывает с среднеплатонической доктриной, ссылаясь на Алкиноя (*Учебник платоновской философии* 10.165.12). См. также Бирюков 2013, 283–289.

<sup>2</sup> Порфирий, *Сентенции* 19; 42.

<sup>3</sup> На мой взгляд, правильным будет сказать, что об этих трансцендентных идеях до вещей некорректно вести речь как о собственно универсалиях. В понимании этого вопроса я опираюсь на Кристофа Хелмига, который, ведя речь об этих трансцендентных идеях в учении неоплатоников, настаивает, что такие идеи, будучи простыми и неопределяемыми, есть, скорее, причины универсалий, а не собственно универсалии (Helmig 2012, 209–210; ср. позицию П. Адамсона (Adamson 2013, 331), который замечает, что учение неоплатоников о трансцендентных идеях, существующих «до многого», предполагает, что к ним корректно прилагать понятие «общего» (κοινόν), но не вполне корректно – понятие «универсального» (καθόλου), каковое приложимо к «общему», существующему в человеческом уме в результате постижения им форм в вещах, а также к самим этим формам, которые имманентны по отношению к вещам). Поэтому, считает Хелмиг, уместно говорить не о трех видах универсалий у неоплатонических авторов, – соответствующих трансцендентным идеям, формам в материи и абстрагируемым универсалиям в душе человека, – как это делается обычно, но о трех уровнях проявления платонических идей, а именно, в их трансцендентном, психическом и внутриматериальном аспекте (Хелмиг не специфицирует исследования, в которых идет речь о трех видах универсалий у неоплатоников и, соответственно, о трансцендентных идеях до вещей говорится как об универсалиях, однако в этом плане можно указать, например, на Chiaradonna 2007, 230; Chiaradonna 2013, 302).

<sup>4</sup> Порфирий, *Комментарий на Категории* 56.29–32; 58.5–29; 91.5–12 (Busse).

сферы, на которую может указать язык,<sup>5</sup> поскольку применимость человеческого языка относится только к сфере чувственного.<sup>6</sup> Поэтому идеи, существующие до вещей, будучи неформализуемыми в человеческом языке причинами универсалий в вещах, не могут сказываться о материальных вещах, но категориальными предикатами в отношении вещей являются универсалии в вещах.

Ямвлих попытался развить и преобразовать Порфириево понимание категорий. Развивая свою «умную интерпретацию» категорий, с одной стороны, Ямвлих пытается следовать Порфирию,<sup>7</sup> с другой, он видоизменяет его дискурс. По Ямвлиху, вещи оформляются не имманентными формами-универсалиями, но идеями до вещей. Вопрос же о том, каким образом эти идеи, будучи онтологическими причинами вещей, могут сказываться о вещах в качестве категорий, Ямвлих решает таким образом, что умный вид, конечно, не есть предикат чувственной вещи в собственном смысле, и поэтому в данном случае имеет место синонимическая предикация в несобственном смысле,<sup>8</sup> т. е. высказывание «Сократ есть человек» есть несобственное выражение того, что материальный Сократ причастует некоей трансцендентной идее человека.

Вероятно, имея в виду следствие из порфириевого понимания категорий, согласно которому родо- и индивидо-видовой дискурс возможен только в отношении материальных сущих, но не в отношении умной сферы, Ямвлих в своем трактате «О египетских мистериях» развивает учение о том, что высшие существа, соединяющие божественный и внебожественный мир, не подчиняются родо- и индивидородовой иерархии, предполагающей индивидуацию посредством рода и индивидуализирующего признака, но каждый род «лучших существ» представляет собой простое, определенное в себе состояние, различающееся от других всем родом.

Что же касается тех особенностей, имеющих у каждого из лучших родов (τῶν κρείττωνων γενῶν), на основании которых они различаются между собой и про которые ты спрашиваешь, то если ты имеешь в виду видообразующие различия (εἰδοποιῶς διαφορὰς), различающие одно от другого посредством разделения в пределах одного и того же рода, например в отношении “живого” – разумность и неразумность, то мы ни в коем случае не приемлем такие особенности применительно к тому, что не имеет ни единой общности сущности (κοινωνίαν οὐσίας

<sup>5</sup> Ср. Порфирий, *Сентенции* 19.

<sup>6</sup> Порфирий, *Комментарий на Категории* 91.7–12; 91.19–27 (Busse).

<sup>7</sup> У Симпликия: *Комментарий на Категории* 79.29–30 (Kalbfleisch).

<sup>8</sup> У Симпликия: *Комментарий на Категории* 53.9–18 (Kalbfleisch) = fr. 16 (Larsen). Подробнее см. Dillon 1997; Chiaradonna 2007, 123–140.

μίαν), ни разделения на подвиды равного порядка, и не допускает сложения (σύνθεσιν) из неопределенного (ἀόριστου) общего и определяющего (ὀρίζοντος) особенного. Если же ты понимаешь своеобразие (τὴν ἰδιότητα), принимая, что имеешь дело с первичными и вторичными согласно сущности, когда имеется некое простое (ἀπλᾶ) и определенное в себе состояние, различающееся всем своим родом, то такое представление об особенностях имеет смысл. Ведь конечно, особенности вечных существ будут совершенно обособленными и исключительными, и каждая будет простой.<sup>9</sup>

Ямвлих в данном случае следует аристотелевской идее неподвижных двигателей, движущих планеты,<sup>10</sup> каждый из которых самобытен, имеет собственный вид, и не подчинен общему с другими роду.<sup>11</sup> Ямвлих здесь отрицает возможность какого-либо видообразования в “лучших родах”, исходя из предпосылки, что каждый из этих родов не имеет общей с другими сущностями сущности, но определяется собственным простым родом, поскольку в противном случае эти роды были бы не простыми, но сложными, как слагающиеся из общего и особенного. Его аргументация, вероятно, апеллирует к тому, что в противном случае речь шла бы о уже не о божественных родах, но о родах материального мира. Действительно, в своей «умной интерпретации» аристотелевских категорий Ямвлих говорит о видообразовании как принципе различения сущностей именно применительно к материальной реальности<sup>12</sup> – но отрицает это, как мы видели, в отношении божественных родов.

Итак, линия аргументации Евномия такая же, как у Ямвлиха: дискурс «общего-особенного» подразумевает сложность того, что существует посредством сочетания одного и другого, и поэтому не может применяться к сфере бестелесного. То, что в составе отвергаемого Ямвлихом был принцип определения неопределенного общего определяющими особенностями, как свидетельствующий о сложности, – важнейший принцип развития горизонтальной схемы общности Лиц Троицы у Каппадокийских отцов<sup>13</sup>, – также

<sup>9</sup> *О мистериях* 1.4.10-11. О преимуществе, которое Ямвлих отдавал особенному перед общим, см. также место у Прокла: *Комментарий на Тимей* 1.426.3.

<sup>10</sup> См. *Метафизика* 12.8.

<sup>11</sup> См. Shaw 1995, 76.

<sup>12</sup> У Симпликия: *Комментарий на Категории* 218.8-9.

<sup>13</sup> См., например, известное т. н. письмо 38: «...Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью. Ибо сказавший: “человек” – неопределенностью значения (τῷ ἀόριστῳ τῆς σημασίας) явил нам некую расплывчатую мысль, так что этим именем обнаружена природа (τὴν φύσιν)... Вот это и есть ипостась – не неопределенное понятие сущности (ἡ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), не задерживающееся ни на чем из-за общности обозначаемого, но понятие, которое

указывает на то, что Евномию было удобно выбрать построения Ямвлиха в качестве философской базы для опровержения возможности использования этого принципа в триадологии. Можно предположить, что Евномий в своем учении о видах ангельских сил как об обладающих единичными природами, не имеющими между собой какой-либо общности, опирается непосредственно на Ямвлиха.<sup>14</sup> Однако и в целом, на мой взгляд, в своем учении об универсалиях как таковом, предполагающем возможность приложения понятия единосущия, понимаемого в горизонтальном смысле, и вообще, родо- и индивидо-видового дискурса только к материальной сфере, – Евномий следует соответствующей парадигме понимания аристотелевских категорий, имеющей место у неоплатонических философов, согласно которой категории, включая аристотелевскую категорию второй сущности, т. е. виды и роды, приложимы только к материальной, физической реальности.

При этом знакомство с неоплатонической традицией Евномий мог получить через своего учителя Аэция, который жил и учился,<sup>15</sup> или даже родился<sup>16</sup> в сирийской Антиохии, в то время как Дафна, антиохийский пригород, в нач. IV в. представляла собой центр сирийского неоплатонизма, сформировавшийся вокруг школы Ямвлиха. Более того, Аэций был дружен с импера-

---

показывает и определяет общее и неограниченное (*τὸ κοινὸν καὶ ἀπερίγραπτον*) в какой-либо вещи через ее очевидные особенные свойства... Если же ты понял смысл различия сущности и ипостаси по отношению к человеку, примени его к Божественным догматам – и не ошибешься» (Письмо 38.3:1–12, 30–33 (Courtonne), пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского, с изм.). Это письмо приписывается Василию Кесарийскому, но принадлежит скорее всего Григорию Нисскому (см. выводы в Hübner 1972; Fedwick 1978).

<sup>14</sup> Отметим, что лексика в пересказе Григорием Нисским учения Евномия о том, что виды ангельских сил не подводятся под общий род, похожа на лексику, которую использует в речи об ангельских силах Ориген в «О началах» (если иметь в виду то небольшое, что дошло до нас от исходного греческого текста трактата); ср. в пересказе Евномия Григорием Нисским: οὐ γάρ, καθὼς Εὐνόμιος βούλεται, αἱ παρὰ τοῦ Παύλου κατελεγμέναι φωναὶ τῶν ὑπερκοσμίων δυνάμεων φύσεις τινὰς ἀλλήλων παρηλλαγμένας σημαίνουσιν (Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.5.63.4–6 (Jaeger)) и у Оригена, в названии главки: Περὶ λογικῶν φύσεων (*О началах* 1.5) и затем в сохранившемся латинском переводе греческого текста «О началах»: Igitur tot et tantis ordinum officiorumque nominibus cognominatis, quibus certum est subesse substantias (*О началах* 1.5.3.74–75 (Crouzel, Simonetti)). Однако далее, в *О началах* 1.8.2, Ориген опровергает позицию, согласно которой у ангельских существ (как и у человеческих душ) – различная духовная природа.

<sup>15</sup> Филосторгий 3.15.

<sup>16</sup> Сократ Схоластик 2.35.

тором Юлианом,<sup>17</sup> последователем Ямвлиха, выучеником пергамской школы неоплатонизма. Православные современники Евномия традиционно рассматривали его учение в русле аристотелизма,<sup>18</sup> и им следовали, в основном, и ученые начала прошлого века.<sup>19</sup> Однако имеются попытки установить связи системы Евномия и с неоплатоническим учением. Так, еще в середине прошлого века исследователи указывали на наличие в учении Евномия о высшей Триаде неоплатонического субординационизма,<sup>20</sup> а Ж. Даниелу попытка привязать учение Евномия к современной ему неоплатонической мысли, доказывая влияние экзегезы “Кратила” ямвлиховской школы на теорию имен Евномия.<sup>21</sup> Также П. Грэгорис, исходя из общих соображений, и в частности, указывая на иерархический характер Евномиевой высшей Триады и триад Плотина, Порфирия и Ямвлиха, настаивает на приверженности Евномия теургическим практикам, и даже называет его человеком, глубоко погруженным в теургию,<sup>22</sup> но каких-либо доказательств в пользу своего взгляда Грэгорис не приводит. Не принимая столь радикальных утверждений о неоплатонизме Евномия, в настоящей статье я пытаюсь указать на неоплатонический бэкграунд Евномия в том отношении, что предполагаю зависимость Евномия от распространенной в неоплатонической философской традиции трактовке аристотелевских категорий.

Очевидно, что Каппадокийские отцы не принимали эту трактовку аристотелевских категорий и не ограничивали родо- и индивидуидовой дискурс какой-либо сферой сущего. Можно сказать, что со стороны Каппадокийцев некоторым смягчающим моментом в этом расхождении в понимании сферы применимости аристотелевских категорий между ними и доминирующим в их эпоху в философских кругах учением неоплатоников, которому следовал Евномий, является гносеологическая терминология, которую они использовали, прилагая к триадологии язык соединения общего и особенного. Действительно, то, что и Ямвлих, и Евномий в своей ре-

<sup>17</sup> Филосторгий 3.27; 6.7; Юлиан, Письмо 25. См. Bidez 1930, 90–93.

<sup>18</sup> Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29b, 516; Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.55; 2.620; Епифаний Кипрский, *Панарион* 76.2.2; Сократ Схоластик 4.7. См. также Runia 1989, 9–12, 23–26.

<sup>19</sup> См., например, Спасский 1914, 355–361.

<sup>20</sup> Vandebussche 1944–1945, 70; Ivánka 1948, 21–22. См. также: Balas 1966, 25–27; Parageorgiou 1992, 215–231.

<sup>21</sup> Daniélou 1956. Моя аргументация в пользу того, что философский бэкграунд Евномиевой теории языка предполагает стоическое, а не неоплатоническое учение, представлена в статье: Birjukov 2008.

<sup>22</sup> Gregorius 1988, 230.

чи онтологизируют, говоря о неопределенном общем и определяющем особенном как реально существующих принципах, – и отвергают приложимость этого для области божественного, то Каппадокийцы более склонны описывать именно посредством гносеологической терминологии. Описание общего и особенного в плане триадологического дискурса, в основном, у них отсылает к деятельности человеческого мышления: от общего представления об объекте, сохраняемого в памяти, к его особенностям, возникающим при углублении мыслью в умозрение о нем.<sup>23</sup> Вместе с тем, неоникейцы не останавливались на какой-либо одной схеме в своем триадологическом дискурсе, но в их сочинениях фигурирует множество подходов – это и аналогия общего вида и индивидуумов, и принцип перихорезиса Лиц, и язык развития Монады и др., – но ни один из этих дискурсов, по всей видимости, не признавался исчерпывающим.

Итак, специфика Евномиевой онтологии состоит в представлении о том, что на высших онтологических уровнях имеются только единичные сущности, и чем ниже по иерархии бытия, тем в большей мере возможна общность. Этот взгляд находит свое проявление, в частности, в учении Евномия о том, что для каждого ангельского именованного имеет только единичный вид природы, но не имеется общей природы в отношении ангельских сил как таковых. Данное понимание, вероятно, восходит к соответствующему дискурсу в философской системе Ямвлиха.

Возможно именно это специфическое учение Евномия об универсалиях спровоцировало, как свою естественную философскую реакцию, развитие Григорием Нисским в его трактате «Против Евномия» учения об иерархии общностей, в определенном отношении противоположном Евномиеву, а именно, учения, в котором совмещаются две стратегии иерархии общностей (я упоминал о них выше).

Во-первых, это стратегия, построенная в соответствии с принципом родовидовых разделений, согласно которой на вершине иерархии разделений находится «сущее». В рамках данной стратегии наиболее общее находится на вершине иерархии и по мере нисхождения уменьшается мера общности, что представляет собой схему иерархии общностей, прямо противоположную Евномиевой. И, во-вторых, это стратегия, предполагающая иерархию общностей, которая не соответствует родовидовым разделениям; в рамках этой стратегии, выявляющей онтологическую иерархию сущего, на вершине иерархии находится нетварное умное сущее. Эта стратегия также про-

---

<sup>23</sup> Например, см. цитату из Василия Кесарийского, приведенную выше (*Против Евномия*, PG 29b, 637), и письмо 38.3:1–12, 41–47 (Courtonne).



тиворечит Евномиевой схеме, поскольку предполагает общность в нетварной и умной тварной сферах.

Как мне кажется, обе эти стратегии Григория Нисского также восходят или имеют отношение к философским текстам неоплатоников: а именно, к теме родовидовой иерархии сущих, представленной в знаменитом учебном трактате Порфирия «Исагога». Родовидовая иерархия («сущность» – «тело» – «одушевленное тело» – «живое существо» – «разумное существо» – «человек» – «индивид»<sup>24</sup>), о которой пишет Порфирий в «Исагоге», предполагает наибольшую общность для вершины и уменьшение меры общности по мере нисхождения по ступеням иерархии; эта иерархия не претендует у Порфирия на какой-либо онтологический статус, но она разрабатывалась философом в учебных целях. Проводимая Григорием Нисским в «Против Евномия» стратегия иерархии общностей, предполагающей родовидовые разделения с вершиной «сущее», основывается на родовидовой иерархии с вершиной «сущность», выстраиваемой в «Исагоге».<sup>25</sup> Проводимая же Григорием стратегия, предполагающая онтологическую иерархию общностей, не подпадающих под родовидовые разделения, также, как мне представляется, содержит элементы порфириевского учения о родовидовом древе. Об этом, на мой взгляд, свидетельствует факт наличия у Григория элементов логического дискурса, отсутствующих у Аристотеля, но имеющих место в «Исагоге» Порфирия: а именно, речь о высшей причастуемой ступени, завершающей иерархию для нижележащих природ, и дискурс «большой-меньшей» причастности.<sup>26</sup>

Так различные концепты, связанные с темой универсалий, имевшие место в позднеантичной философии, нашли свое отражение в различных позициях относительно темы универсалий в триадологических спорах на начальном этапе византийской философской мысли.

#### БИБЛИОГРАФИЯ

- Бирюков, Д. С. (2014) «*Восхождение природы от малого к совершенному: Синтез библейского и античного логико-философского описаний порядка природного сущего в 8-й гл. Об устройстве человека Григория Нисского*», Петрова, М., отв. ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. Москва, ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон, 221–250.

<sup>24</sup> Порфирий, *Исагога* 4: 15-27 (Busse).

<sup>25</sup> Подробнее см. Бирюков 2014, 235–244, Biriukov 2015.

<sup>26</sup> Ср. Порфирий, *Исагога* 4: 15-27, 17:3-13, 21: 4-17 (Busse) и Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.270–277 (Jaeger). Ср. Бирюков 2009, 127–128.

- Бирюков, Д. С. (2013) "О платонизме в философско-богословской системе Климента Александрийского" *Платоновский сборник*. Т. 2. Москва–С-Петербург: Издательства РГГУ и РХГА, 276–301.
- Бирюков Д. С. (2009) "Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры," Бирюков Д. С., отв. ред. *Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорией Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*. Пер. с древнегреч. Д.А. Поспелова. (Smaragdus Philocalias). Москва, 113–173.
- Спасский, А. (1914) *История догматических учений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени)*. Сергиев Посад.
- Adamson, P. (2013) "One of a Kind: Plotinus and Porphyry on Unique Instantiation," R. Chiaradonna, G. Galluzzo, eds., *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni della normale, 329–351.
- Helmig, Ch. (2012) *Forms and Concepts – Concept Formation in the Platonic Tradition. A study on Proclus and his Predecessors*. Berlin/Boston: De Gruyter.
- Balas, D. (1966) *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to St. Gregory of Nyssa*. Roma.
- Bidez, J. (1930) *La Vie de l'Empereur Julien*. Paris.
- Birjukov, D. (2008) "The Strategies of Naming in Polemic between Eunomius and Basil of Caesarea in Context of Antic philosophical Tradition," V. Baranov, B. Lourié, eds. *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique*, vol. 4 (Selected papers presented to the West Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference and other patristic studies), 103–120.
- Biriukov, D. (2015) "Ascent of Nature from the Lower to the Perfect': Synthesis of Biblical and Logical-Philosophical Descriptions of the Order of Natural Beings in the *De opificio hominis* 8 by Gregory of Nyssa", P. Allen, V. Baranov, B. Lourié (eds.), *Scrinium: Journal of Patrology and Critical Hagiography*, vol. 11: *Patrologia Pacifica Quarta*. Brill.
- Chiaradonna, R. (2007) "Porphyry and Iamblichus on Universals and Synonymous Predication," *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 18, 123–140.
- Chiaradonna, R. (2013) "Alexander, Boethus and the Other Peripatetics: The Theory of Universals in the Aristotelian Commentators," R. Chiaradonna, G. Galluzzo, eds., *Universals in Ancient Philosophy*. Pisa: Edizioni della normale, 299–338.
- Daniélou, J. (1956) "Eunome l'arien et l'exégèse néoplatonicienne du Cratyle," *Revue des Études Grecques* 69, 412–432.
- Dillon, J. (1997) "Iamblichus' νοερα θεωρια of Aristotle's Categories," *Syllecta Classica* 8.
- Fedwick, P. (1978) "Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea," *Orientalia Christiana Periodica* 44.1, 65–77.
- Gregorius, P. "Theurgic neo-Platonism and the Eunomius-Gregory Debate: An Examination of the Background," *Contra Eunomium I" en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*. Pamplona, 217–235.
- Hübner, R. (1972) "Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadokischen Brüdern," Fontaine J. & Kannengiesser Ch., eds. *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal J. Daniélou*. Paris: 463–490.
- Íváńka, E. von. (1948) *Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben*. Wien.

- Mansfeld, J. (1992) "Substance, Being and Division in Middle Platonist and Later Aristotelian Contexts (Excurs)," Idem., *Heresiography in context: Hippolytus' Elenchos as a source for Greek philosophy*. Leiden: Brill, 78–109.
- Runia, D. (1989) "Festugiere Revisited: Aristotle in the Greek Patres," *Vigiliae Christianae* 43, 1–34.
- Papageorgiou, P. (1992) "Plotinus and Eunomius: A Parallel Theology of the Three Hypostasis," *The Greek Orthodox Theological Review* 37, 215–237.
- Shaw, G. (1995) *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. University Park, PA.
- Zhyrkova, A. (2010) "Reconstructing Clement of Alexandria's Doctrine of Categories," J. F. Finamore, R. Berchman, eds. *Conversations Platonic and Neoplatonic: Intellect, Soul, and Nature*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 145–154.
- Vandenbussche, E. (1944–1945) "La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius le technologue," *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 40, 47–72.