

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

**ЧАСТЬ ПЕРВАЯ: ПРОБЛЕМАТИКА УНИВЕРСАЛИЙ  
В АРИАНСКИХ СПОРАХ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ IV В.  
И ЕЕ ИСТОРИЧЕСКИЙ 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. THE TOPIC OF UNIVERSALS IN THE ARIAN CONTROVERSY  
OF THE SECOND HALF OF THE FOURTH CENTURY AND ITS HISTORICAL CONTEXT

ABSTRACT. The doctrine of consubstantiality from Basil of Caesarea's "Against Eunomius", written as a reaction to the Apology of Eunomius originated a controversy over universals in the second half of the fourth century. This doctrine implies understanding of consubstantiality in the "horizontal" sense as commonness between the Persons of the Trinity, the same way as species are common to the constituent individuals. Using the fragments of Eunomius' reply to the conception of Basil in Apology for Apology, preserved in Gregory of Nyssa, I demonstrate that in his attempt to refute the applicability of the notion of consubstantiality to God the Father and the Son, Eunomius elaborated his own doctrine of commonness: the higher we go up the hierarchy of beings, the lesser the horizontal commonness in the nature of individual beings we see.

KEYWORDS: universals, patristic philosophy, hierarchy of natural beings, genera-species dividing, consubstantiality, the Arian debates.

---

Как мне представляется, можно говорить о начале полемики об универсалиях в византийской философско-богословской мысли в связи с трактовкой пред-

ставителями неоникейской партии понятия единосущия (*ὁμοούσιος*) в Никейском символе веры,<sup>1</sup> провозглашенном на I Вселенском соборе (325 г.). Напомним, что в Никейском символе, принятом ради провозглашения Божественного статуса Сына, о Сыне Божием говорится как о «Единородном, рожденном от Отца, то есть из сущности Отца» и как о «единосущном Отцу». Очевидно, единосущие Сына Отцу здесь понимается как рождение от сущности Отца, т. е. в деривативном смысле, и это понимание находится в русле предшествующей и современной Символу интеллектуальной традиции.

А именно, на протяжении III – первой половины IV вв. понятие единосущия, и вообще, понятие общей природы или сущности, когда оно использовалось в богословском языке для описания общности между Отцом и Сыном, предполагало деривативность; т. е. подразумеваемая общность между Богом-Отцом и Сыном объяснялась тем, что Сын происходит от Отца, и свойства, которыми обладает Сын, передаются Ему от Отца. Деривативность в понимании отношения Сына к Отцу мы встречаем фактически во всех текстах, написанных до середины IV в., в которых идет речь о единосущии, или единстве сущности Бога-Отца и Сына, у авторов как Никейской (обосновывавших Божественность Сына тем, что Сын рождается «из сущности Отца»), так и антиникейской (на основании деривативной схемы обосновывавших тварность природы Сына), т. е. арианской<sup>2</sup> партии.<sup>3</sup>

Во второй половине IV в. по Р.Х. вокруг Василия Кесарийского стала образовываться партия неоникейцев (основными представителями которой являются представители т. н. Каппадокийского кружка), желавшая восстановления учения и статуса Никейского символа, который, вследствие наступившей после I Вселенского собора арианской реакции, был в тени. Неоникейцы осуществили фундаментальный богословско-философский синтез на основе учения о Божественности всех Лиц Троицы, при этом, в полемике с арианами (вернее, уже так называемыми неоарианами<sup>4</sup>), отрицавшими Божественный статус Сына и Духа, неоникейцы использовали более современный философский язык, чем их предшественники никейцы.

Можно выделить два важнейших момента в отношении вклада Василия Кесарийского, а за ним и других представителей Каппадокийского кружка (Григория Назианзина и Григория Нисского), в развитие триадологического учения в его связи с понятием единосущия (в результате которого за

---

<sup>1</sup> Я не буду здесь касаться вопроса о том, что повлияло на формирование текста Никейского символа веры и появление в нем понятия «единосущия».

<sup>2</sup> По имени лидера этой партии Ария.

<sup>3</sup> См. Zachhuber 2001, 80.

<sup>4</sup> Т. е. представителями следующей после Ария и его непосредственных сторонников генерации арианского движения (Аэция и Евномия), которые видоизменили арианское богословие, в частности, убрав из него линию, связанную с апофатикой.

выработанным таким образом пониманием триадологии в христианской империи закрепился статус ортодоксального).

Во-первых, это переосмысление приложения понятия «единосущее» к Лицам Троицы. Согласно этому новому осмыслению, «единосущие» стало пониматься в «горизонтальном» смысле общности Лиц Троицы, рассматриваемой наподобие общего для индивидов вида,<sup>5</sup> в то время как в докаппадокийском богословии, как мы упоминали, нормативным было деривативное понимание общности Отца и Сына.<sup>6</sup> В рамках неоникейского дискурса для обозначения понимаемого так общего говорится также о «логосе сущности»,<sup>7</sup> или «бытия».

Во-вторых, это совмещение языка «единосущия» и языка «трех ипостасей» Троицы, каждой из Которых соответствует «ипостасная особенность»; сам дискурс трех ипостасей, которым соответствуют ипостасные особенности, был заимствован Василием у «подобосущников», но восходит к Оригену. В связи с этим совмещением дискурса «единосущия» и дискурса трех ипостасей, Василий обновляет терминологический аппарат: он вводит понятия «логоса сущности», отсылающему к единосущию, понимающемуся в горизонтальном смысле, и «тропоса (способа) существования»,<sup>8</sup> соответствующему особенностям Каждой ипостаси Троицы.<sup>9</sup> Оба этих выражения: «логос сущности» и «тропос существо-

<sup>5</sup> Ср. Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29b, 637–640; *Письмо* 236(228).6 и др.

<sup>6</sup> Предшественники Каппадокийских отцов по антиарианской полемике, Евстафий Антиохийский и Афанасий Александрийский, могли говорить о единосущии, понимаемом в горизонтальном смысле, но только в отношении человеческих индивидов (Евстафий Антиохийский, у Феодорита Кирского: Эранист 100.6–12 (Ettlenger); Афанасий Александрийский, *Послание о соборах* 53), а не Лиц Троицы. И. Цаххубер (Zachhuber 2001, 82–83) видит влияние дискурса Евстафия Антиохийского на формирование недеривативного триадологического дискурса Каппадокийцев в том отношении, что у Евстафия имеется положение (во фрагменте, изданном Р. Лоренцем: Lorenz 1980, 122–124), в рамках которого Евстафий отходит от расхожего для докаппадокийской эпохи никейского деривативного дискурса о Божественности Сына, а именно, согласно которому имя «Бог» относится к Божественной природе, а не к Лицам Троицы.

<sup>7</sup> Например: *Против Евномия*, PG 29b, 520, 556. Дискурс «логоса сущности» в эксплицитном виде был заявлен Аристотелем и развит его комментаторами; о нем см.: Anton 1968; Anton 1969.

<sup>8</sup> Это выражение, вероятно, восходит к комментаторам Аристотеля, см.: Александр Афродисийский, *Комментарии на “Первую аналитику”* 197.2; *Комментарии на “Топику”* 179.4, 295.6; *Комментарии на “Метафизику”* 725.6–7. Ср. также: Элиас, *Комментарии на “Исагогу”* 36.11, 206.19; Аммоний, *Комментарии на “Об интерпретации”* 246.24.

<sup>9</sup> Точнее говоря, у Василия это понятие используется скорее для указания на способ происхождения (т. е. оно прилагалось к Сыну и Духу, происходящим от Отца, но не к ипостаси Отца) (ср. *О Святом Духе* 18; *Против савеллиан, Ария и аномеев*, PG 31, 613A), тогда как у других Каппадокийцев и далее в византийской философии это выражение прилагалось ко всем трем Лицам Троицы, т. е. указывало на способ существования Лиц. Однако в 4-й книге «Против Евномия» (вопрос об ее авторстве неясен, но

вания» впоследствии стали общераспространенными в византийской мысли для выражения общности бытия и способов единичного существования.<sup>10</sup>

Факт введения неоникейцами (Каппадокийскими отцами) в триадологию, в ходе арианских споров, темы универсалий – т. е. дискурса общности сущности, понимаемого в смысле общего вида – хорошо известен; анализу этого дискурса посвящено множество работ. Однако до сих пор в литературе, как кажется, не обсуждался вопрос об отношении позиции относительно темы универсалий непосредственных оппонентов неоникейских авторов, в полемике с которыми они сформировали свое учение, а именно, позиции представителей партии неоариан. Я попытаюсь проанализировать понимание универсалий у лидера неоарианской партии Евномия и указать на возможный источник его позиции в позднеантичном философском учении. Имея в виду специфику Евномиевого понимания универсалий, я представлю богословскую полемику между неоникейцами и неоарианами в том числе как полемику об универсалиях. А именно, на мой взгляд, между позициями партий неоникейцев и неоариан имеет место противоположность не только в плане учения о статусе Сына, но и, связанная с этим, противоположность – в определенном отношении – в плане учения об универсалиях.

Действительно, в рамках неоникейской философско-богословской системы горизонтальная схема общности распространяется не только на триадологию, но и на все сущее. Так, брат Василия Кесарийского Григорий развивал учение о фундаментальном разделении (διαίρεσις) всего существующего на классы. В более ранних произведениях, «Об устройении человека» (8) и «О душе и воскресении» (PG 46, 60AB), Григорий проводит учение о порядке сотворенного сущего в соответствии с восходящей лестницей жизненных сил, в связи с чем он говорит о разделении, согласно которому существующее (τὰ ὄντα) делится на умное (τὸ νοητικόν) и телесное (τὸ σωματικόν); деление умного Григорий оставляет для другого случая<sup>11</sup> и ведет речь в этих трактатах только о делении телесного: телесное делится на причастное жизни и лишённое жизни; причастное жизни сущее делится на имеющее чувство и лишённое чувствования; имеющее чувство делится на словесное и бессловесное. В результате, как говорит Григорий, природа, как бы по ступенькам, состоящим из отличительных признаков, совершает путь восхождения от малого к совершенному.<sup>12</sup> Затем, в своем фундаментальном трактате, посвященном опровержению Евномия, Григорий Нисский проводит различие также и в рамках умной сферы и говорит

---

она могла принадлежать и Василию) это выражение используется именно в этом последнем смысле (PG 29, 681).

<sup>10</sup> Обзор см. в изд.: Шервуд 2007, 436–444.

<sup>11</sup> Так он говорит в: *Об устройении человека* 8, PG 44, 145.10–11.

<sup>12</sup> Подробнее об иерархии сущего в *Об устройении человека* 8 см. мою статью: Бирюков 2014, где я анализирую основные работы, касающиеся этой тематики: Balas 1966, 34–38; Behr 1999; Drobner 2000; Ladner 1958; Reinhardt 1953.

о разделении существующего на три природы: во-первых, умную нетварную (Бог), во-вторых, умную тварную природу (ангелы и человеческие души), причастующую к первой в соответствии с благодатью произволения индивидов этой природы, и в-третьих, чувственную (τό αἰσθητόν) тварную природу.<sup>13</sup> В другом месте он ведет речь о разделении сущих на нетварное и тварное, а тварного на надмирное и чувственное.<sup>14</sup>

При этом, в отличие от Д. Баласа, который, ведя речь об иерархии разделений у Григория Нисского, представляет в качестве ее вершины «сущее»<sup>15</sup> («существующее»)<sup>16</sup> я считаю, что следует различать две стратегии выстраивания такой иерархии у Григория Нисского. Согласно одной из них, построенной в соответствии с принципом родовидовых разделений, на вершине иерархии разделений находится «существующее», обнимающее в том числе (умное) нетварное и тварное; согласно же другой стратегии, проводимой Григорием параллельно с первой<sup>17</sup> в трактате «Против Евномия», на вершине иерархии находится нетварное умное сущее, высшая природа (ἡ ὑψηλή φύσις<sup>18</sup>) (общая для ипостасей Троицы<sup>19</sup>), которая дает бытие сотворенному сущему<sup>20</sup> и к которой умное тварное сущее устремлено как к источнику блага и причаствует к ней по мере благодати произволения.<sup>21</sup> Как представляется, в рамках первой стратегии в том отношении, в

<sup>13</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.270–277, 1.1.295 (Jaeger). Отметим, что, в плане соотношения между умной тварной и чувственной природами Григорий Нисский, с одной стороны, развивает учение о материальных телах как о схождении умных логосов (*О Шестодневе*, PG 44, 69B–C, *О душе и воскресении*, PG 46, 124B–D), с другой стороны, утверждает, что умная тварная и чувственная природы различаются кардинальным образом и обладают противоположными свойствами (Большое огласительное слово б).

<sup>14</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 4.100–101 (Jaeger).

<sup>15</sup> Balas 1966, 34.

<sup>16</sup> Ведя речь о вершине родовидовой иерархии у Григория Нисского, я говорю не о «сущем», но о «существующем», поскольку именно это понятие, на мой взгляд, лучше передает мысль Григория, а также связывает ее с релевантным контекстом стоической философии (см. Бирюков 2004, 240–241).

<sup>17</sup> Собственно, обе эти стратегии проводятся Григорием Нисским одновременно в месте: *Против Евномия* 1.1.270–277 (Jaeger). Стратегия, предполагающая разделение существующего, выступающего в качестве вершины иерархии, проговаривается Григорием также в: *Об устройении человека* 8, PG 44, 145.10–11; *Большое огласительное слово б*: 9–14 (Srawley).

<sup>18</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.274.3–4 (Jaeger).

<sup>19</sup> Ср. *Против Евномия* 1.1.274.1–275.1 и 1.1.277.8–13 (Jaeger).

<sup>20</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.271.7–1.272.1 (Jaeger); ср.: *О душе и воскресении*, PG 46, 72D–73A.

<sup>21</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 1.1.274.2–245.1 (Jaeger). О трех парадигмах темы причастности Божественной сущности (природы) в византийской церковной литературе и, в частности, у Григория Нисского, а также их предпосылках в античной философской мысли, см. мою статью: Бирюков 2009b.

котором на вершине иерархии находится «существующее», следует говорить об эпистемологическом характере процесса разделений у Григория. А именно, предполагается, что вершина иерархии разделения видов общностей – «существующее», объединяющее и находящееся над нетварным и тварным, – не предваряет область нетварного в реальности, но это «существующее» есть вершина иерархии лишь в контексте человеческого мышления, вследствие деятельности аналитической способности человеческого ума. Это следует из основоположений общего контекста христианского богословия (по которым ничего не может быть выше нетварного); об этом свидетельствуют и отсылки Григория Нисского к процессу человеческого мышления, когда он упоминает о разделении сущих на умное и чувственное, а умного на тварное и нетварное.<sup>22</sup> Развитие же Григорием этой стратегии родовидовых разделений в отношении области телесного – что и представляет собой собственно природный порядок в системе Григория – таково, что оно предполагает онтологический, а не только эпистемологический характер иерархии родовидовых разделений. Вторая стратегия представляет собой иерархию, которая не соответствует родовидовым разделениям (т. е. низшая ступень иерархии не относится к высшей как вид к роду или индивид к виду), и эта иерархия понимается Григорием в онтологическом смысле, с вершиной в виде начала (нетварная природа), которое дает бытие другим видам сущего, расположенным в рамках этой иерархии по убывающей в отношении степени близости к ней и возможности ей причастовать (умной тварной и чувственной тварной природам).<sup>23</sup>

Итак, у оппонента Григория Нисского лидера неоарианской партии Евномия<sup>24</sup> обнаруживается в определенном смысле противоположное, по отношению к Григорию, учение об универсалиях. Причем именно в связи с учением Евномия, имеющим непосредственное отношение к его пониманию универсалий, Григорий Нисский разрабатывает в трактате «Против Евномия» тему горизонтального дискурса общности. А именно, Григорий делает это, опровергая

<sup>22</sup> Ср.: «...В разделении существующего (τῶν ὄντων) познаем (ἔγνωμεν) такие различия...» (*Против Евномия* 1.1.295.1–2 (Jaeger)); «...Но разум (ὁ λόγος) и понятие [умного сущего] делит на два: нетварное, и вслед за ним усматривается тварное...» (*Против Евномия* 1.1.271.4–5 (Jaeger)).

<sup>23</sup> См.: Бирюков 2014, 222–224; Biriukov 2014, 281–283.

<sup>24</sup> Основные положения своего учения Евномий изложил в «Апологии». Доктрина Евномия предполагает противопоставление Бога как высшего принципа, не имеющего причины для Себя, и Христа – Его произведения, Который, вследствие самого факта Его произведенности, обусловленности бытия определенной причиной, не может иметь такой же способ существования, как Его первопричина (Евномий, *Апология* 7). Христос, будучи рожденным, имеет причину Своего существования, и значит, согласно Евномию, о Христе нельзя сказать, что Он Бог по своей сущности; следовательно Его сущность – тварна (*Апология* 12). Соответственно, согласно Евномию, специфику сущности Бога передает именование «Нерожденный» (*Апология* 7.11 Vaggione), в то время как сущность Христа ухватывается понятием «порождения» (*Апология* 12.6–7).



приписываемое Евномию положение, согласно которому сущности (Отца, Сына и Святого Духа) образуют иерархию, причем таким образом, что сущность Отца «больше» сущности Сына, и сущности Отца и Сына «больше» сущности Духа.<sup>25</sup> Непонятно до конца, точно ли Евномий учил о приложении к сущностям высшей триады понятий «больше-меньше»,<sup>26</sup> однако, действительно, триадология Евномия подразумевает иерархию трех простых сущностей, в которой высшая сущность первенствует над низшей и каждая не находится в одном ряду с остальными, т. е. является единственной в своем роде, и никакая из них не может иметь общности ни с чем иным.<sup>27</sup>

Однако представление Евномия относительно темы универсалий не ограничивается учением о невозможности какой бы то ни было общности для сущностей высшей Триады. Как представляется, Евномий имел вполне разработанное и целостное учение об универсалиях. Этот вывод можно сделать на основании пересказа Григорием Нисским аргументации Евномия в его сочинении «Апология на Апологию» против учения никейцев о единосущии Бога-Отца и Сына:

Так, думаю, всякий здравомыслящий легко может видеть, что его мнение... будто все, что объединяется логосом сущности непременно должно быть телесным и сопряженным с тлением, – само мертво и бессмысленно. Ибо кто не знает, что душ человеческих неограниченное множество, а сущность у всех подлежит одна, и их единосущное подлежащее чуждо телесного тления? Так что и детям ясно, что тела истлевают и разрушаются не вследствие единосущия, но потому, что они получили сложное естество. Понятия сложной (τοῦ συνθέτου) и общей (τοῦ κοινού) сущности вообще различны, так что сказать, что тленные тела единосущны – согласно с истинной, сказать же наоборот: если что единосущно, то все есть непременно и тленно – с истинной не согласно, как это оказывается относительно душ, у которых сущность одна, но которым тление, несмотря на общность сущности, не свойственно. То, что сказано о душах, одинаково относится и ко всем умным существам (περὶ πάσης νοεῖας ὑποστάσεως), усматриваемым в творении. Ибо, приведенные Павлом названия надмирных сил (τῶν ὑπερκόσμιων δυνάμεων)<sup>28</sup> не означают, как думает Евномий, каких-то природ (φύσεις), отличных одна от другой, но значения наименований ясно показывают не различия природ, но выражают различные особенности действий небесного воинства.<sup>29</sup>

Согласно Евномию, единосущное и обладающее общностью сущности может иметь место только в сфере телесного, а потому тленного. Евномий отождествляет, с одной стороны, общность по сущности, т. е. единосущие, и с другой стороны, сложность: все, что является единосущным с чем-то другим, сложно. Кроме этого, как следует из данного отрывка, Евномий развивал ори-

<sup>25</sup> См. у Григория Нисского: *Против Евномия* 1.282, 317, 321 (Jaeger).

<sup>26</sup> Об этом см. в моей статье: Бирюков 2009а, 318–320.

<sup>27</sup> См. цитату из Евномия у Григория Нисского: *Против Евномия* 1.152 (Jaeger).

<sup>28</sup> То есть, престолы, господства, начальства, власти (Кол. 1.16, Еф. 1.21).

<sup>29</sup> Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.5.61–64 (Jaeger).

гинальное учение об ангельских силах в отношении темы общности. Как следует из приведенного места, это учение предполагает, что имена умных сил указывают на отдельные природы, не имеющие (родовой) общности между собою; т. е. ангельский мир состоит из единичных видов, не объединенных между собой каким бы то ни было общим родом.

Таким образом, позицию Евномия относительно универсалий можно реконструировать следующим образом: чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна горизонтальная (понимаемая наподобие рода или вида) общность природы единичных сущих: 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 именованья, 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.

Далее я попытаюсь прояснить исторические основания и историко-философский бэкграунд этих различных позиций в плане учения об универсалиях. Сначала я остановлюсь на исторической подоплеке.

Как я упоминал, на первом этапе арианских споров в эпоху, предшествующую неоникейскому движению, понятие «единосущие» (*ὁμοούσιος*) в отношении Лиц Троицы использовалось в деривативном смысле, но не в «горизонтальном» смысле общего вида и индивидов. Соответственно, критика и опровержение арианами использования *ὁμοούσιος* в отношении Божественной сферы строилась исходя из этой деривативной схемы: в первый период арианских споров ариане, критикуя приложение понятия «единосущие» к Лицам Троицы, приводили аргумент, согласно которому единосущие Лиц Троицы предполагало бы отделение части при рождении Сына от Отца:

Ведаем единого Бога... прежде вечных времен родшего едиnorodного Сына... рождение не как одного из рожденных, не исторжение, каково Отчее рождение по учению Валентина, не единосущную часть (*μέρος ὁμοούσιον*), каково рождение от Отца по изъяснению Манихея... Если же сказанное: *из Него* (Рим. 11.36), *из чрева* (Пс. 109.3), *исшел от Отца* и *иду к Отцу* (Ин. 16.28), иными разумеется так, что Сын есть часть единосущного Отца и исторжение, то Отец будет сложным, делимым, изменяемым; бесплотный Бог потерпит все сообразное телу.<sup>30</sup>

В начале второго этапа арианских споров Евномий полемизировал с принципом «единосущия» в своем первом сочинении «Апология» (359 г.), следуя той же аргументации.<sup>31</sup> Вскоре после написания Евномием его «Апологии» Василий Кесарийский ввел в триадологию дискурс горизонтальной схемы общности, настаивая, что единосущие необходимо понимать в этом смысле. Впервые этот дискурс отчетливо был заявлен Василием в его трактате «Против

<sup>30</sup> У Афанасия Александрийского: *О соборах* 16.

<sup>31</sup> Евномий, *Апология* 26.23 (Vaggione).



Евномия»,<sup>32</sup> написанном для опровержения Евномиевой «Апологии». Ответом Евномия на этот трактат Василия и послужило его сочинение «Апология на Апологию» (его текст сохранился только в небольших отрывках и пересказе в трактате «Против Евномия» Григория Нисского), где Евномий проговаривает то понимание универсалий, о котором мы говорили выше. Таким образом, в связи с новой концепцией единосущия, предложенной Василием, Евномий нуждался в иной философской аргументации для опровержения концепции единосущия Божественных Лиц, чем его предшественники ариане и он сам во время написания «Апологии» (когда можно было опираться на традиционную для рамках арианской партии критику единосущия, понимаемого в деривативном смысле) и ему было необходимо выработать аргументацию, могущую быть выдвинутой для опровержения *горизонтальной* схемы общности единосущных. По этой причине, на мой взгляд, в «Апологии на Апологию» Евномий, в связи с критикой горизонтальной схемы единосущия Лиц Троицы, предложенной Василием Кесарийским, соответствующим образом изменяет характер критики единосущия и, в связи с этим, проговаривает свое специфическое понимание универсалий. По указанной причине и имеет место определенная корреляция в плане противоположности позиций Евномия и развивавшего идеи Василия Григория Нисского в отношении, с одной стороны, триадологического учения, и с другой стороны, учения об универсалиях.

Действительно, Василий Кесарийский в своем трактате «Против Евномия» говорит о том, что правильным образом мыслить общность между Богом-Отцом и Сыном следует как о соединении, с одной стороны, общего (понимаемого как вид, то есть в горизонтальном смысле) в отношении Лиц, и с другой стороны, особенностей этих Лиц. Приводя аналогию, согласно которой общее Божество Святой Троицы уподобляется общности света, а рожденность и нерожденность (ипостасные особенности Бога-Сына и Отца) – особенностям, в которых это общее существует и посредством которых оно постигается, Василий пишет:

Но если некто, как и есть истинно, принимает, что рожденное и нерожденное суть некие особенности (τινας ιδιότητας), умозерцаемые (ἐπιθεωρούμενας) в сущности и руководствующие к ясному и неслитному понятию (ἔννοιαν) об Отце и Сыне, то он избежит опасности нечестия и сохранит последовательность в суждениях. ...Божество – общее, отцовство и сыновство суть некие особенные свойства; из сочетания (συμπλοκῆς) же того и другого, общего и особенного (τοῦ τε κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου), образуется в нас некое постижение истины (ἡ κατάληψις ἡμῖν τῆς ἀληθείας ἐγγίνεται), поэтому когда слышим: «нерожденный свет», представляем себе Отца, а когда слышим: «рожденный свет»,<sup>33</sup> получаем понятие о Сыне.<sup>34</sup>

<sup>32</sup> *Против Евномия*, PG 29b 556; 637.

<sup>33</sup> Сравнивая общее Божество Отца и Сына со светом, Василий следует парадигме, проводимой им еще в своем письме 361 (27–35 (Courtonne)) к Аполлинарию Лаодикийскому.

Евномий в «Апологии на Апологию» приводит следующее возражение на это место из Василия:

Бог делается для нас сложным, коль скоро мы предположим, что свет подлежит, будучи общим, и разделим один [свет] от другого некоторыми особенностями и разнообразными различиями. Ибо сложное (σύνθετον), тем не менее, соединено одной общностью (τὸ κοινότητι μὲν), а разделяется некоторыми различиями и сходжениями свойств.<sup>35</sup>

Проговариваемая здесь позиция относительно универсалий – та же, что и в вышеприведенном пересказе Григорием Нисским (в *Против Евномия* 3.5.61–64) положения учения Евномия об универсалиях. А именно, общая посылка для понимания универсалий в этих обоих свидетельствах об учении Евномия состоит в том, что родовидовой (и как его разновидность индивидо-видовой) дискурс возможен только в случае сложного, составного сущего, что является невозможным для области нематериального, т. е. для умной и божественной сферы; из этой посылки Евномием и делается вывод, что учение о единосущии Лиц Троицы в горизонтальном смысле, т. е. предполагающем индивидо-видовой дискурс, влечет сложность и телесность Лиц, что абсурдно.

Я считаю, что эта позиция основана на определенной трактовке учения Аристотеля о категориях, распространенной в позднеантичной философии. Раскрытию этой темы будет посвящена следующая часть настоящей статьи.

#### 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 устройении человека Григория Нисского*,” Петрова, М., отв. ред. *Интеллектуальные традиции в прошлом и настоящем*. Вып. 2. Москва, ИВИ РАН, ИФ РАН: Аквилон: 221–250.
- Бирюков, Д. С. (2009а) “Св. Григорий Нисский. Poleмика с Евномием,” Беневиц, Г. И., сост. и ред., Бирюков Д. С., ред. *Антология восточно-христианской богословской мысли: Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. 1 (Византийская философия, т. 4). Москва–Санкт-Петербург, 2009: 235–247.
- Бирюков, Д. С. (2009б) “Тема причастности Богу в святоотеческой традиции и у Никифора Григоры,” Бирюков Д. С., отв. ред. *Георгий Факрасис. Диспут свт. Григория Паламы с Григорой Философом. Философские и богословские основания паламитских споров*. Пер. с древнегреч. Д. А. Поспелова. (Smaragdus Philocalias). Москва: 113–173.
- Шервуд, П. (2007) “Ранние Ambigua преподобного Максима Исповедника и опровержение им оригенизма,” Беневиц Г. И., Бирюков Д. С., Шуфрин А. М., сост. *Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом*. (Византийская философия, т. 1). Санкт-Петербург: Изд-во СПбГУ: 389–495 [пер. Г. И. Беневица с

<sup>34</sup> Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29b, 637.

<sup>35</sup> У Григория Нисского: *Против Евномия* 3.10.46.1–7 (Jaeger).

изд.: Sherwood P. The Earlier Ambigua of S. Maximus the Confessor and his Refutation of Origenism. Rome, 1955].

- Anton, J. (1969) "Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma," *The Journal of the History of Philosophy* 7.1, 1–18.
- Anton, J. (1968) "The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the *Categories* and Its Platonic Antecedents," *The Journal of the History of Philosophy* 6.4, 315–326.
- Balas, D. (1966) *ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa*. Roma.
- Behr, J. (1999) "Rational Animal: A Re-reading of Gregory of Nyssa's *De hominis opificio*," *Journal of Early Christian Studies* 7.2, 219–247.
- Biriukov, D. (2014) "Hierarchies of Beings in the Patristic Thought: Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites," B. Lourié, N. Seleznyov, eds. *Scrinium: Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 10 (Syrians and the Others: Cultures of the Christian Orient in the Middle Ages): 281–304.
- Courtonne, Y., ed. (1957–1966) *Saint Basile. Lettres*. Paris: T. 1, 1957; T. 2, 1961; T. 3, 1966.
- Drobner, H. (2000) "Gregory Nyssa as Philosopher: *De anima et resurrectione* and *De hominis opificio*," *Dionysius* 18, 69–101.
- Ettlinger, G., ed. (1975) *Theodoret of Cyrus. Eranistes*. Oxford: Clarendon Press.
- Jaeger, W., ed. (1960) *Gregorii Nysseni opera, Contra Eunomium Libri: I et II: vol. 1; III: vol. 2*. Leiden: Brill.
- Ladner, G. (1958) "The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa," *Dumbarton Oaks Papers* 12, 59–94.
- Lorenz, R. (1980) "Die Eustathius von Antiochien zugeschriebene Schrift gegen Photin," *Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft* 71, 109–128.
- Srawley, J., ed. (1903) *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reinhardt, K. (1953) "Poseidonios", *Pauly-Wissowa, Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. T. XLIII.
- Vaggione, R., ed. (1987) *Eunomius. The extant works*. Oxford: Clarendon Press.
- Zachhuber, J. (2001) "Basil and the Three-Hypostases-Tradition. Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology," *Zeitschrift für Antikes Christentum* 5, 65–85.