

РАЦИОНАЛИЗМ И ЕГО ПРЕДЕЛЫ В АРИАНСКОМ УЧЕНИИ

Д. С. БИРЮКОВ

Арианство – первое течение в русле христианской мысли, признанное ересью, ставшее государственной религией в Римской империи. Арианство, бесспорно, крупнейшее и масштабнейшее из движений внутри христианского мира со времени начала христианства, которые были признаны еретическими. Поэтому последующие поколения христианских писателей понимали арианство как ересь по преимуществу, и это свидетельствует о той важной роли, которую играл феномен арианства в культуре и философской мысли своего времени.

Арианское движение сформировалось к первой четверти IV века в результате богословских споров, начавшихся примерно в 315–318 гг. Эти споры возникли вокруг учения Ария, по имени которого и стало называться движение церковного народа и епископов, так или иначе разделявших его идеи. Арий учил, что Христос (Бог-Сын) сотворен волей Бога из «ничего», и Он является тварным по природе (это не мешало Арию называть Христа «Богом»¹); Бог сотворил Христа, Христос же, следуя указанию Божию, создал весь тварный мир. Арий различал Слово и Премудрость, свойственную Богу, которую Бог имеет всегда², и Слово, произведенное этой Премудростью, которое является Словом и Премудростью по причастию к первому. Это и есть Христос:

Две есть Премудрости: одна собственная и сосуществующая Богу; Сын же рожден этой Премудростью, и, как причастник ее, лишь наименован Премудростью и Словом. Ибо Премудрость от Премудрости осуществилась волей премудрого Бога... В Боге есть другое Слово кроме Сына, и Сын, как причастующий Его, наименован по благодати Словом и самым Сыном³.

По этой причине, согласно Арию, Христос не знает Бога таким, каков Он есть в Себе, но как Сын есть Слово и Премудрость по причастию истинному Божию Слово и Премудрости, так же Сын знает Отца, «насколько позволительно», по причастию к созерцанию Богом себя:

¹ С одной стороны, Арий, подобно Оригену, утверждал, что Сын не является «истинным Богом» (Афанасий, *Против ариан* 1.9), с другой стороны, ариане могли из соображений политической конъюнктуры утверждать, что Сын – истинный Бог (Афанасий, *Послание к Африканским епископам* 5).

² В своей софиологии Арий, вероятно, следовал Филону (ср. *О бегстве и обретении* 109; *О том, что худшее склонно нападать на лучшее* 115–116).

³ Афанасий, *Против Ария* 1.5.

Достаточным же доказательством, что Бог невидим для всех есть то, что он невидим и для тех, что через Сына, и для Самого Сына. Скажу точнее о том, как Невидимый бывает видим Сыном: по той же силе, по какой может видеть Бог, в своей мере доступно Сыну видеть Отца, сколь позволительно ⁴.

Можно согласиться с Р. Вильямсом ⁵ в том, что здесь слова: «...по той же силе, по какой может видеть Бог...», – указывают на самосозерцание Бога, то есть имеется в виду: «...может видеть Бог [Себя]».

Интересна аргументация Ария относительно того, почему Сын не может в полноте знать Бога: потому, что произведение не может охватить умом свою причину, свое основание бытия, тем более, что эта причина сама является беспричинной, не имеющей для себя начала, ибо тому, кто имеет начало, тем более невозможно ухватить того, кто начала не имеет. Как замечает В. Лёр ⁶, вероятно, по этой же причине Арий утверждает, что Сын не может знать и Своей сущности – потому, что она произведена Отцом как бытийным началом, не охватываемым умом:

Ибо невозможно Ему [Сыну] исследовать Отца, каков Он сам в Себе. Ибо Сын не знает и Своей сущности: будучи Сыном, истинно осуществился по изволению Отца. И как возможно, чтобы сущий от Отца знал Родшего через постижение (ἐν καταλήψει)? Явно, что имеющему начало невозможно ухватить или объять умом Безначального, каков Он есть ⁷.

В целом в учении Ария о познании Бога усматриваются платонические импликации. Его учение о непознаваемости Бога Сыном и людьми отсылает к традиции толкования *Тимея* 28 с в платонизме, и в первую очередь в христианском платонизме ⁸. В связи с интеллектуализмом Первоначала в доктрине Ария (тема самосозерцающего Бога) можно говорить о среднеплатонических мотивах в его учении, в противовес неоплатоническому акценту на том, что Бог-Первоначало выше ума и бытия. Среднеплатонические элементы просматриваются и в учении Ария о том, что между Божеством и миром имеется промежуточное звено – Христос, исполняющий демиургические функции (посредник-демиург – отличительная особенность систем Нумения и Альбина ⁹); по этой причине происхождение мира в системе Ария не может объясняться при помощи концепции изливания, эманации Божества (подобно тому, как это имеет место в неоплатонизме), что также сближает учение Ария со средним

⁴ Афанасий, *О соборах* 15.

⁵ Williams 1987: 212.

⁶ Löhr 2006: 148.

⁷ Афанасий, *О соборах* 15.

⁸ См. Альбин, *Учебник* 10.1,4; Плутарх, *Об Исиде и Осирисе* 77; Иустин, *Разговор с Трифоном-иудеем* 4.1; Афинагор, *Прошение* 6; Климент Александрийский, *Строматы* 5.102.5 и др. В целом см.: Даниелу 2003: 165–167.

⁹ См. Диллон 2002: 351.

платонизмом, хотя, конечно, в данном отношении определяющую роль играет иудео-христианское учение о креационизме ¹⁰.

Однако неверно говорить, вслед за о. Г. Флоровским ¹¹, что непознаваемый Бог Ария является неким безжизненным высшим принципом, о котором известно лишь то, что Он есть причина тварного мира. С другой стороны, вероятно, не стоит, как это делает А. Грильмайер ¹², утверждать, что Арий относил к Богу понятие бесконечности, то есть абсолютной полноты жизни. Очевидно, что определенное представление о внутрибожественной жизни доктрина Ария подразумевает, хотя он и не делает на ней акцент, – а именно, это представление проявляется в учении Ария о том, что Богу внутренне присуще некое Божественное Слово, Премудрость, которая является таковой не по причастию, как в случае Христа, но в собственном смысле.

Посредствующим звеном между учением Ария и неоарианским учением, развивавшемся во второй половине IV в. на втором этапе арианских споров аномеями (неоарианами ¹³) Аэцием и Евномием является учение Астерия ¹⁴.

Астерий родился в Каппадокии. Подобно Арию, он, вероятно, был учеником Лукиана Антиохийского. Подвергшись мучениям во времена Диоклетиана, Астерий стал отступником, и по этой причине он не мог принять священнического сана. По профессии он был ритором. Астерий был главным защитником ариан на первой стадии арианских споров. Около 325 г. он, по настоянию Евсевия Никомедийского и Ария, написал свое сочинение *Синтагматийон* ¹⁵, а в 327 г. письменно выступил в защиту положений осужденного на Никейском соборе письма Евсевия Никомедийского Павлину Тирскому.

¹⁰ О среднеплатонических коннотациях у Ария см. Stead 1964: 16–31; Stead 1997: 39–52. И хотя отдельные моменты *аргументации* К. Стэда представляются нам некорректными, например, соотнесение монадологии Ария с монадологией Нумения, в целом можно согласиться с его выводом о преобладающей среднеплатонической подоснове доктрины Ария.

¹¹ Флоровский Г., прот. «Понятие творения у святителя Афанасия», Флоровский 1998: 90 (пер. с англ. изд. статьи о. Г. Флоровского: Florovsky 1962).

¹² Grillmeier 1975: 231, 237.

¹³ Православные оппоненты Аэция и Евномия называли их «аномеями» (Василий Кесарийский, *Против Евномия*, PG 29, 500.27), т. е. «неподобниками», однако это некорректное название, так как, во-первых, и Арий утверждал, что Христос неподобен Богу и, во-вторых, в определенном отношении, согласно Аэцию и Евномию, Христос является подобным Богу (по воле). Поэтому мы, следуя за современным исследователем, будем называть учение Аэция и Евномия «неоарианским»; обсуждение этого вопроса см. в изд. Wiles 1996: 30–31.

¹⁴ См. Коресек 1979: 72–73.

¹⁵ Сохранившиеся фрагменты из «Синтагматийона» Астерия изданы в книге: Bardy 1936; в целом Астерию посвящены сс. 316–357 этого классического труда.

Отрывки из этого сочинения сохранились у Афанасия, особенно в трактате «Против ариан», а также, в основном в пересказе, у Маркелла Анкирского¹⁶.

Астерий отказался от Ариева различения двух Слов Божиих – Слова по причастию (Христа) и собственного Богу, однако, согласно Астерию, Богу присуща внутренняя Премудрость и Сила, посредством Которой Он сотворил тварный мир. Видимо, Астерия не совсем устраивала позиция Ария относительно того, что Бог является непознаваемым и невыразимым, а Сын – не может знать свою сущность. Также Астерий стремился оспорить слова главного защитника православного учения времен первого этапа арианских споров Александра Александрийского, позиция которого видна из следующей цитаты:

Но да никогда не принимает никто слова в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни «пребыл», ни «всегда», ни «прежде век» – не одно и то же с нерожденностью. Для указания на нерожденность человеческий ум не в состоянии и изобрести никакого имени¹⁷.

Астерий считал, что если Александр делает акцент на невозможности обретения в речи, невозможности установления точного значения того существенного признака, который отличает область божественного от сотворенного, то необходимо провести работу над рационализацией, определением этого признака. Астерий таким образом определяет нерожденное:

Нерожденное есть то, что не создано, но всегда существует (ἀγένητον εἶναι τὸ μὴ ποιηθὲν, ἀλλ' αἰεὶ ὄν)¹⁸.

Таким образом, соглашаясь некоторым образом с пониманием Александра Александрийского, что понятие «нерожденности» не тождественно представлению об отсутствии начала во времени, Астерий добавляет некий положительный признак для определения нерожденности, а именно, что в отношении субъекта нерожденности нельзя говорить о его создателе, т. е. что нерожденное не имеет причины для своего существования. Однако «нерожденность» для Астерия не является существенным признаком Бога как единичного существа, как это впоследствии будет у неоариан. Как мы отмечали, согласно Астерию, Богу присуща зиждательная Премудрость и Сила, и понятие «нерожденности» может прикладываться и к Премудрости, Которой Бог соделал Христа:

Не сказал блаженный Павел, что проповедует Христа – собственную Его, то есть Бога, Силу или Премудрость; но говорит без этого добавления: *Божью силу и Божью премудрость* (1 Кор 1: 24), проповедуя тем, что есть иная собственная Сила

¹⁶ См. Markellus 1972: 185–214. В целом о полемике Астерия и Маркелла см. в обобщающей работе Parvis 2006: 96–133.

¹⁷ Феодорит, *Церковная история* 1.4.

¹⁸ Афанасий, *Против ариан* 1.30.

самого Бога, Ему врожденная и нерожденно соприсущая; и она-то есть родшая Христа и Творительница всего мира¹⁹.

Как видим, у Астерия, как и у Ария, имеется определенное представление о полноте Божественной жизни, проявляющееся в учении о сонерожденной Богу Его Премудрости и Силе. Говоря о Божией Премудрости в качестве Творительницы космоса, Астерий развивает взгляд Филона²⁰ и Климента Александрийского²¹ на Божию Премудрость как помощника и устроителя творения космоса²².

Итак, дискурс Ария предполагает, что Божественная сущность является непознаваемой и неизреченной; и хотя, согласно Арию, Бог есть нерожденный, это не является характеристикой Его сущности, но «нерожденность» представляет собой предикат, относимый к Богу наравне со многими другими²³. Мало того, понимание Арием Божественных имен, насколько можно судить, таково, что любое имя, сказываемое о Боге, может быть высказано только в плане противопоставления Божественного бытия свойствам тварного мира; в частности, Бог, согласно Арию, именуется «нерожденным» по противопоставлению «рожденности» Сына²⁴, – это одно из проявлений интенции апофатики в учении Ария. В этом плане учение Астерия выступает в качестве промежуточного звена в отношении доктрин Ария и Аэция. У Астерия, насколько можно судить по фрагментам, сохранившимся в сочинениях Евсевия Кесарийского и свт. Афанасия, отсутствуют элементы апофатики, столь важные для Ария, однако еще нет акцента на рационализме в богословии, который являлся важнейшим моментом в методологии ариан времени второго этапа арианских споров (неоариан), и в частности одного из лидеров неоарианского движения – Аэция.

¹⁹ Афанасий, *О соборах* 1.18.

²⁰ Филон, *О бегстве и приобретении* 109.

²¹ Климент Александрийский, *Строматы* 5.13.

²² Об этом см. Jaeger 1961: 90–106. Однако, кажется, это свидетельство противоречит другим фрагментам из Астерия, приводимым Афанасием, согласно которым Бог, захотев сотворить космос, но, увидев, что космос не сможет вынести мощи божественной руки, сотворил Христа как посредника между Собой и космосом, – этот взгляд, согласно Афанасию, разделяли Арий, Евсевий Никомедийский и Астерий (Афанасий, *О соборах* 24; *О постановлениях Никейского собора* 8).

²³ См.: «Вера наша, приятая от предков, какой научились и от тебя, блаженный Папа, такова: ведаем единого Бога, единого нерожденного, единого вечного, единого безначального, единого истинного, единого имеющего бессмертие, единого премудрого, единого благого, единого властителя, всех судию, правителя, домостроителя, непреложного, неизменяемого, праведного и благого...» (*Послание Александру Александрийскому* у Афанасия, в *О соборах* 16).

²⁴ «Сам Бог, поскольку Он Бог, для всех неизречен. Один Он не имеет ни равного, ни подобного, ни подобославного Себе. Именуем же Его нерожденным ради рожденного по естеству; песнословим Его безначальным ради имеющего начало; чествуем Его вечным ради рожденного во времени» (Арий, *Талия*, у Афанасия в *О соборах* 15).

В противовес Арию, неоариане следовали рационалистической струе в богословском дискурсе. Как справедливо замечает Рональд Хейне, вероятно, это было связано с тем, что настаивание Ария на непознаваемости Бога представляло их соперникам оружие, которое ставило ариан в затруднительное положение; а именно, принимая, что Божественная природа является непознаваемой и неизреченной, можно было настаивать на возможности вечного рождения Сына от Бога и Его единосущия с Богом и говорить, что *как* Сын рождается и *каким образом* Он является единосущным Отцу – это выше человеческого понимания²⁵. Поэтому неоариане нуждались в формализации дискурса, оперирующего с понятием Божественной природы (сущности) и природы (сущности) Сына. Они настаивали на том, что христианину необходимо знать, чему он поклоняется, какова сущность покланяемого; если же христианин не может выразить эту сущность, значит он не знает, чему же он поклоняется²⁶. Таким образом, методология, принятая в учении неоариан, в отличие от арианского учения времени первого этапа арианских споров, указывает на преобладающие рационалистические мотивы в их доктрине – в смысле акцента на знании и выражении в языке образа бытия Бога и Христа. Этот подход имеет целью статическую устойчивость мысли, нашедшей свой покой в познании специфики образа бытия Бога и Христа.

Основным сочинением, в котором излагаются взгляды Аэция, является его *Синтагматийон*, изданный в 359 г.²⁷ Это сочинение состоит из множества небольших секций. Нередко положения, высказываемые в этих секциях, выражаются в форме силлогизма, хотя, как замечает Л. Уикхэм²⁸, в основном они не представляют собой силлогизма в собственном смысле – когда из двух предпосылок, большей и меньшей, делается заключение²⁹. *Синтагматийон* полемически заострен против позиций двух церковных течений середины IV века, представлявших наибольшую опасность для Аэция и его партии – омиусиан, или подобосущников (то есть исповедающих, что Сын подобен по сущности Отцу), в лице Василия Анкирского и Георгия Лаодикийского, и партии исповедающих, что Сын единосущен Отцу, главным представителем кото-

²⁵ См. Heine 1975: 135.

²⁶ Свидетельства об этом: Василий Кесарийский, *Письмо* 234.1; Григорий Нисский, *Против Евномия* 2.39.13–14 (Jaeger).

²⁷ Основное критическое издание: Wickham 1968: 532–569. Имеются еще пять фрагментов из так называемого письма к Мазону, написанному Аэцием, вероятно, после 350-х гг., однако их содержание было изменено монофелитским редактором (Bardy 1928: 823–826), так что это весьма ненадежный источник.

²⁸ Wickham 1968: 534.

²⁹ (Псевдо-)силлогистический метод был относительно популярен в богословской литературе IV века, в частности, его использовал Аполлинарий Лаодикийский, а также автор IV–V книги *Против Евномия*, сохранившейся под именем свт. Василия Кесарийского.

рой был свт. Афанасий Александрийский. Собственно, рационализм богословской системы Аэция (так же как и его ученика Евномия) проявляется в том, что Аэций ставит в соответствие сущностям Бога и Сына (Христа) фиксированные понятия: «Нерожденный» и «Порождение», и, опираясь на них, пытается обосновать положения своей системы в соответствии с логическими законами. Согласно Аэцию и Евномию, специфичность способа бытия Бога обуславливает тот факт, что произведенное Им существует вне Его сущности, так как в противном случае либо свойство нерожденности должно было бы перейти на Его порождение, что невозможно, либо нерожденный должен был бы принять свойство произведенности, таким образом, перестав быть Богом, что также невозможно.

Таким образом, переосмыслив учение Ария, Аэций отверг тот акцент на непознаваемости и неизреченности сущности Бога, который имел место в доктрине ариан на первой стадии арианских споров.

Интересен следующий ход аргументации Аэция:

Если Нерожденный был бы Бог выше всякой причины, то Он был бы выше и рождения. Если же Он выше всякой причины, очевидно, что Он выше и рождения. Ибо он ни получил бытия от другой природы, ни Сам Себе не дал бытия.

Если же Он Сам Себе не дал бытия (αὐτὸς ἑαυτῷ τὸ εἶναι μὴ παρέσχευ), и не по немощи естества, но потому, что Он превосходит всякую причину, то кто допустит, что природа, произведенная в существование, неотличима по сущности от природы, которая привела в существование, когда таковая природа не допускает рождения?³⁰

Насколько можно понять мысль Аэция, он утверждает, что нельзя считать, что Бог Сам себе дал бытие, то есть что Он есть причина Своего существования, *causa sui*. Как пронизательно замечает Л. Уикхэм³¹, для Аэция принять, что Бог есть причина Себя, значило бы допустить, что Его сущность имеет некоторое подобие с сущностью Сына (определяющей особенностью которой является то, что она есть порожденная, то есть «причиненная», следствие некоторой причины) – подобие в том отношении, что оба имеют для себя причину, даже если, в случае Бога, этой причиной является Он Сам.

Из этого видно, что система Аэция основана на иных философских предпосылках, чем доктрина Ария. У Ария совершенства Сына объясняются тем, что они суть таковые по причастию Божиим совершенствам: Сын есть Слово и Премудрость по причастию к собственному слову и Премудрости Бога; Сын знает Бога «насколько возможно» по причастию к Его самосозерцанию. Дискурс же Аэция в целом направлен на то, чтобы совершенно исключить для Сына возможность быть причастным Божественному бытию, а в отношении Бога – возможность даровать Сыну участие в Своем бытии в каком-либо отношении.

³⁰ *Синтагматион* 2, 3 (Wickham).

³¹ Wickham 1968: 551.

Итак, хотя Аэций утверждает, что Бог не есть причина Самого Себя, однако процедура самообращенности, согласно Аэцию, осуществляется для Божественного бытия в ином плане – не в онтологическом, но в гносеологическом: Бог может знать Самого Себя, вернее – сознавать. Аэций недоумевает: если бы Нерожденный и Порождение обладали одной сущностью, то как бы Бог знал, что Он – Бог, а не Рожденный, а Рожденный – кто Он таков? Ведь, обладая единой сущностью с Рожденным, Он либо будет знать Себя то рожденным, то нерожденным, либо Его знание Себя будет не всецелым, по той причине, что Он будет «отвлекаться» на иное в Себе:

Если Бог-Вседержитель, существующий как нерожденная природа, не знает Себя как рожденную природу, а Сын, существующий как рожденная природа, знает Себя таким, каков Он есть, не будет ли тогда единосущие ложью, когда один сознает Себя нерожденным, а другой – рожденным?³²

Если никакое из невидимых [существ] не предсуществует в семени, но пребывает в определенной природе, то каким образом нерожденный Бог, будучи свободным от попадания [в какой-либо подкласс природ] ³³, видит в порождении Свою сущность то как вторую, то как первую в нерожденности, сообразно с порядком “первый–второй”? ³⁴

Если Бог пребывает в нерожденной природе, то необходимо исключить, что у Него имеется знание Самого Себя в рожденности и нерожденности. Если же допустить, что его сущность распространилась на нерожденное и рожденное, то Он не будет знать Своей сущности, постоянно возвращаясь ³⁵ к порождению и нерожденности. Если же рожденное, хотя бы и будучи причастно нерожденному, нескончаемо пребывает в природе рожденного, то Оно знает Себя в природе, в которой Оно пребывает, не зная, что причастно нерожденному. Ибо невозможно знать Себя и как нерожденную, и как рожденную сущность ³⁶.

Помимо того, что здесь, возможно, имеет место определенная ирония, отметим, что навряд ли в данном случае можно говорить о мотивах, связанных со среднеплатоническим интеллектуализмом, или о влиянии на Аэция учения Аристотеля о высшем начале как самомыслящем уме ³⁷. В отличие от учения Стагирита, в доктрине Аэция не имеется акцента на том, что знание Себя Богом есть некий непрерывный процесс самомышления; тем более, Аэций не учит о том, что это знание, или мышление, Богом Себя является конституирующим и направляющим для сущих, которые суть вне этого Божественного самомышления, как это имеет место у Аристотеля. Скорее здесь можно говорить о психологизме, то есть о психологических коннотациях, которые допускает Аэций

³² *Синтагматион* 11 (Wickham).

³³ Неоднозначное место. Перевод Л. Уикхэма: «If none of the invisible beings pre-exists itself in germ, but continues in its allotted nature, how does the ingenerate Deity, being free of allotted class...».

³⁴ *Синтагматион* 31 (Wickham).

³⁵ Вар.: поворачиваясь, отвлекаясь.

³⁶ *Синтагматион* 32 (Wickham).

³⁷ См. *Метафизика* XII 9; *О душе* 430 а 10–19.

при описании Божественной жизни. Таким образом, доктрина Аэция предполагает, скорее, не *Божественный Ум*, но *Божественное сознание*, (не)способное «отвлекаться» на знание другого как Себя или сознать Себя как другого.

Учитывая вышесказанное, можно заключить, что в отношении учения о знании Богом Себя система Аэция не является преемницей учения Ария о Божественном самомышлении, которое гораздо более традиционно и в определенном смысле следует аристотелевской интеллектуалистской парадигме – то есть, насколько можно понять то немногое, что свидетельствует о воззрениях Ария на сей счет, это мышление понимается им как *процесс* и оно допускает возможность причастности к Себе, – а именно причастности Христа (Сына), пусть и в весьма несовершенной степени. В этом, опять-таки, проявляется более радикальное отрицание участия Сына в Божественном бытии в случае Аэция, в противовес учению Ария.

Обратимся теперь к вопросу, который можно назвать одним из основных для понимания специфики рационализма неоарианской доктрины.

Утверждение о том, что Аэций с Евномием – рационалисты в богословии, стало общим местом³⁸, и обычно это связано с представлением, согласно которому неоариане учили о совершенной познаваемости Божества³⁹. Однако это мнение основано на не вполне твердых предпосылках. Помимо общей для неоариан тенденции делать акцент на познаваемости Божественной сущности, в пользу мнения, что, согласно неоарианам, Бог является познаваемым, казалось бы, говорят известные свидетельства православных церковных писателей. Приведем их. Свидетельство свт. Епифания об Аэции:

...С этого началась ересь, и от одного предположения поднявшись мыслью к большому произведению зла, Аэций страшно уязвил и свою душу и души ему поверивших. Затем он так увлекся мечтанием, что и сам он, и наученные им стали говорить: «Я знаю Бога совершенно, и так знаю и мыслю Его, что себя не столько знаю, сколько знаю Бога». Многое и другое мы о нем слышали, именно как страшно ухищрялся дьявол посредством его погубить души людей, им уловленных⁴⁰.

Свидетельства Сократа и Феодорита о Евномии следующие. Сократ приводит слова Евномия:

О своей сущности Бог знает несколько не больше, чем мы. Нельзя сказать, что Он знает ее больше, а мы меньше, но – что знаем о ней мы, все то же знает и Он; и наоборот, что – Он, то самое, безразлично, найдешь и в нас⁴¹.

Феодорит пишет о Евномии таким образом:

Он осмеливался утверждать такие вещи, чего ни один из святых не разделял: что он в точности знает сущность Божию, и что он такое же имеет знание о Боге, каковое Бог имеет о Себе⁴².

³⁸ Harnack 1901: 74; Kelly 1958: 249.

³⁹ Например, см. Лосский 2000: 178–181.

⁴⁰ Епифаний Кипрский, *Панарион* 76.4.2.

⁴¹ Сократ, *Церковная история* 4.7.

М. Альбертц утверждал, что фрагменты, приписываемые Евномию Сократом и Феодоритом, суть пересказ того, что Епифаний говорит про Аэция⁴³. Однако Р. Вэжжьон убедительно показал, что это не так⁴⁴. Действительно, во фрагменте из свт. Епифания идет речь о знании человеком Бога лучше, чем знании себя, в то время как во фрагменте из Сократа и Феодорита говорится о знании человеком сущности Бога так же, как ее знает Сам Бог, – очевидно, что интенции в этих фрагментах различные. Непохоже, что свт. Епифаний цитирует Аэция, ведь после слов, приписываемых Аэцию, Епифаний говорит: «Многое и другое мы о нем *слышали...*». В «Синтагматионе» Аэция, который свт. Епифаний приводит в этом же разделе «Панариона», данные слова отсутствуют. Все это позволяет сделать вывод о том, что Епифаний именно *слышал* нечто об Аэции и привел его слова в соответствии со своим пониманием. Гораздо более вероятно, что именно Сократ Схоластик приводит настоящие слова Евномия, либо выражение, близкое к тому, что Евномий действительно мог говорить, поскольку целью Сократа было верифицировать учение Евномия, а не просто пересказать его; он приводит слова Евномия именно в качестве цитаты, а не как пересказ услышанного. Важно, что во фрагменте, приводимом Сократом, речь идет не о знании Бога человеком, но о знании *сущности* Бога. Фрагмент из Феодорита, так же как и в случае Епифания, представляет собой пересказ, причем пересказ примерно того же положения, о котором повествует Сократ. С другой стороны – и этого не отмечает Р. Вэжжьон, – фрагмент из Епифания, пересказывающий утверждение Аэция, коррелирует с языком аргументации самого Аэция, который использовал язык «осознавания» в некоторых секциях «Синтагматона»⁴⁵. Таким образом, этот фрагмент, вероятно, передает мысль, высказывавшуюся Аэцием, в определенном отношении искажая ее.

Поэтому можно сделать вывод, что именно фрагмент из Сократа Схоластика в наибольшей степени претендует на аутентичность и именно его содержание – в смысле акцента на знании *сущности* Бога – согласуется с общей интенцией учения неоариан. Принципиальным является тот факт, что неоариане делали акцент именно на знании и выражении в слове *сущности* Бога, а не на познании *Самого Бога*; из их сочинений нельзя однозначно вывести, что, посредством именованной сущности Бога, они претендуют на мистическое соединение с Ним⁴⁶. Известен лишь один фрагмент из Евномия, который можно понять как указание на мистическое восхождение к Богу, и в нем не используется язык познания сущности:

⁴² Феодорит Кирский, *Собрание ересей* 4.3.

⁴³ См. Albertz 1908: 54.

⁴⁴ Eunomius 1987: 167–170.

⁴⁵ *Синтагматон* 11, 31, 32 (Wickham).

⁴⁶ На *этом* делает акцент Л. Уиккхэм: Wickham 1968: 565–566. См. также обсуждение вопроса в статье Wiles 2002: 157–172.

Ум тех, которые уверовали в Господа, возвысившись над всякой чувственной и умной сущностью, не может остановиться и на рождении Сына, но стремится превыше (ἐλέκεινα) него, горя прежде всего желанием вечной жизни, жажда встретить Первое ⁴⁷.

Следует обратить внимание также на тот факт, что понятия «нерожденность» и «порождение» неояриане использовали с целью выражения специфики, соответственно, бытия Бога как существа, принадлежащего к нетварной реальности, и Христа как существа, принадлежащего к реальности тварной; в связи с этим основная интенция неояриан была направлена на то, чтобы посредством языка «сущности» выразить в речи различие между тварной реальностью и нетварной, что не подразумевает обязательное мистическое общение с Божеством. По этой причине в неоярианском дискурсе понятие «сущность» нередко (но не всегда) приобретало категориальные коннотации, отсылающие к «сущности» в смысле *второй сущности* по Аристотелю как инструмента для выражения в речи что-бытия, или образа бытия (в рамках доктрины неояриан – для существ, единственных в своем роде, Бога и Сына) ⁴⁸. Отметим, что сказанное не отрицает того, что неояриане могли признавать возможность и собственно мистического приобщения к Богу ⁴⁹ (не подразумевающего знание Его в полноте).

Мало того, утверждение о совершенном познании Бога как такового было бы странным и если смотреть изнутри арианского учения. Одна из важнейших интуиций арианства заключается в отрицании возможности соприкосновения Бога с тварным миром; следуя этой интуиции, Евномий не принимал учения о боговоплощении в собственном смысле. Он утверждал, что истинный Бог – Бог Всемогущий, Творец и Законоустроитель тварного мира – не может принять плоть и подчиниться тварным законам. Критикуя аналогию, приводимую свт. Василием Кесарийским, согласно которой Отец и Сын подобны свету нерожденному и рожденному, Евномий пишет:

Если [Василий] может доказать, что и Бог всех, Который и есть свет неприступный (1 Тим 6:16) был, или мог быть во плоти, прийти под власть, повиноваться повелениям, подчиняться человеческим законам, понести крест, то пусть говорит, что свет равен свету ⁵⁰.

В доктрине Евномия невозможно нарушение онтологического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему; несмешанный и неизменяемый Бог никогда не претерпит смешения с тварным и изменяемым началом,

⁴⁷ Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.8.14 (Jaeger); ср. Ориген, *Толкование на Иоанна* 13.3.

⁴⁸ Отметим, что для Аристотеля «сущность» в смысле категории предназначена для выражения *бытия* подлежащего (*Метафизика* IV 4, 1007 а 26, IX 10, 1051 б 31); подобный дискурс использует и Аэций: *Синтагматион* 21 (Wickham).

⁴⁹ Косвенным подтверждением этого может служить цитата при прим. 47.

⁵⁰ Григорий Нисский, *Против Евномия* 3.10.29.7 (Jaeger).

но существо, принадлежащее к определенному порядку, может претерпеть трансформации внутри этого порядка. Таким образом, место боговоплощения у Евномия занимает явление тварного Сына в тварный же мир:

Неизменный и несотворенный не смешивался с тем, который произошел через творение и поэтому изменился ко злу [т. е. с человеком], но Тот, Кто и Сам будучи сотворен, пришел к родственному и едиnorodному Себе, не из превосходящего естества по человеколюбию облекшись в более низкое, но чем был, тем и стал ⁵¹.

Этот акцент на жестком, ненарушаемом онтологическом порядке высшей Триады (Бога, Христа и Духа), делающим невозможным боговоплощение в собственном смысле, – акцент, отсутствующий у Ария и в раннем арианстве (где невозможность истинного боговоплощения принималась по умолчанию, не оговариваясь специально), – является наследием интуиций античной философии и платонического дискурса в первую очередь.

В целом можно сказать, что аргументация Евномия против возможности боговоплощения в собственном смысле, его настаивание на том, что Бог есть «свет *непрístupный*», указывает на то, что распространенное представление, согласно которому Евномий учил о полной познаваемости Бога (а не Его природы), представляется не вполне убедительным, ибо данная аргументация, по справедливому замечанию В. Несмелова, предполагает, что между Богом и тварным миром лежит вечная и непроходимая пропасть ⁵², из чего следует необходимость посредствующей сферы (Сына), о которой и учит Евномий, в то время как утверждение о познаваемости Бога предполагает отсутствие этой пропасти. Поэтому – одно из двух: либо неоарианская доктрина самопротиворечива, либо неадекватным является распространенное представление о том, что в ней подразумевается совершенное знание Бога (не находящее, на наш взгляд, окончательного подтверждения в текстах). Мы склоняемся к последнему.

Закljučая обзор рационалистических тенденций в арианском движении, укажем, что рассмотренный нами материал иллюстрирует тот факт, что имеется корреляция между дискурсом, в рамках которого в определенной системе идет речь о внутрибожественной жизни, т. е. о Боге в Себе, и наличием в этой системе апофатического дискурса. А именно, с одной стороны, система Ария содержит учение о Боге в Себе (т. е. о собственных для Бога Премудрости и Силе), а с другой – Арий активно использует язык апофатики; в отличие от него, Аэций и Евномий, делая акцент на рационалистической методологии, в своем богословском языке не используют дискурс апофатики, так же как и не

⁵¹ Там же 3.3.52–53 (Jaeger).

⁵² Несмелов 1887: 440. Правда, в другом месте своего труда (150), В. Несмелов, на наш взгляд, противореча данному своему утверждению, говорит о том, что доктрина Евномия предполагает полную познаваемость Бога.

ведут речи о внутренней жизни Бога. Арий в этом отношении следует общей направленности традиционного богословского языка Церкви (что, разумеется, не мешает признавать его еретически мыслившим богословом на основании других факторов), в то время как Аэций и Евномий выпадают из нее.

Список литературы

- Даниелу Ж. (2003) “Платон в христианском среднем платонизме”, *Богословский сборник* 11, 146–168
- Диллон Дж. (2002) *Средние платоники* (Санкт-Петербург)
- Лосский Вл. (2000) *Богословие и боговидение* (Москва)
- Несмелов В. (1887) *Догматическая система святого Григория Нисского* (Казань)
- Флоровский Г., прот. (1998) *Догмат и история* (Москва)
- Albertz M. (1908) *Untersuchungen über die Schriften des Eunomius* (Wittenberg)
- Bardy G. (1928) “L’Héritage Littéraire d’Aetius”, *Revue d’Histoire Ecclésiastique* 24, 823–882
- Bardy G. (1936) *Recherches sur saint Lucien d’ Antioche et son école* (Paris)
- Eunomius (1987) *The Extant Works*, Text and transl. by R. Vaggione (Oxford)
- Florovsky G. (1962) “The Concept of Creation in Saint Athanasius”, *Studia Patristica* 6, 36–67
- Grillmeier A. (1975²) *Christ in Christian Tradition*. Vol. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon, 451 (London / Oxford)
- Harnack A. (1901) *The History of Dogma*, vol. 4 (Boston)
- Heine R. (1975) *Perfection in the Virtuous Life* (Philadelphia)
- Kelly J. N. D. (1958) *Early Christian Doctrines* (London)
- Kopecek Th. (1979) *A History of Neo-Arianism* (Philadelphia) vol. 1
- Löhr W. (2006) “Arius Reconsidered (Part 2)”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10, 121–157
- Markellus (1972) *Fragmenta e libro contra Asterium* (frr. 1–128), ed. E. Klostermann, G. C. Hansen, in *Eusebius Werke*, Vol. 4, GChS 14 (Berlin)
- Jaeger H. (1961) “The Patristic Conception of Wisdom in the Light of Biblical and Rabbinical Research”, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* 79, 90–106
- Parvis S. (2006) *Marcellus of Ancyra and the Lost Years of the Arian Controversy 325–345* (Oxford)
- Stead C. (1964) “The Platonism of Arius”, *The Journal of Theological Studies* 15, 16–31

226 Рационализм в арианском учении

Stead C. (1997) "Was Arius a Neoplatonist?", *Studia Patristica* 32, 39–52

Wickham L. (1968) "The Syntagmation of Aetius the Anomean", *The Journal of Theological Studies* 19, 532–569

Wiles M. (1996) *Archetypal Heresy: Arianism Through the Centuries* (Oxford)

Wiles M. (2002) "Eunomius: hair-splitting dialectician or defender of the accessibility of salvation?", *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams (Cambridge) 157–172

Williams R. (1987) *Arius: Heresy and Tradition* (London)

Институт истории христианской мысли,
Русская христианская гуманитарная академия,
Санкт-Петербург, dbirjuk@gmail.com