

ПОДОБОСУЩНИКИ

Партия подобосущников (омиусиан) и богословский язык, устоявшийся в документах, составленных подобосущниками, сыграли существенную роль в формировании положений неоникейского течения, представленного такими именами, как свт. Василий Великий (который, вероятно, был выходцем из подобосущников), свт. Григорий Нисский, свт. Григорий Богослов, – течения, которое и было признано в конце выразителем православного богословия. Партия подобосущников сформировалась из представителей антиникейской коалиции, однако ее деятельность связана с противодействием неоарианскому движению (в первую очередь, в лице Аэция), и по этой причине она сыграла большую роль для формирования неоникейского течения. Предпосылки возникновения этой партии связаны с тенденцией к разделению и дифференциации в антиникейском движении по причине отсутствия в этом движении объединяющей всех единой догматической программы. Выделившись из общего антиникейского течения, представители радикального арианства объединились вокруг Аэция и Евномия, в результате чего образовалось неоарианское течение; часть более консервативных епископов, некоторые из которых двигались в сторону православия, в свою очередь, сгруппировались вокруг партии подобосущников.

Предводителями и лидерами омиусианской партии были епископы Василий Анкирский и Георгий Лаодикийский. Георгий Лаодикийский был родом из Александрии; он был рукоположен в пресвитеры в 320-е гг. еще свт. Александром Александрийским. Во время начала арианских споров он занял промежуточную позицию между Арием и свт. Александром¹. Будучи изгнан из Александрии, Георгий удалился в Антиохию. При помощи евсевиан он был рукоположен в епископы на кафедру сирийской Лаодикии². Георгий был активным участником соборов антиникейской направленности, в частности, осуждавших свт. Афанасия Александрийского, из-за чего свт. Афанасий называет его убежденным арианом³. Однако когда Аэций под покровительством епископа Антиохии Евдоксия развернул свою проповедь в Антиохии, Георгий отдалился от своих соратников по антиникейскому движению и написал послание к восточным епископам, призывая содействовать изгнанию Аэция и низложить клириков, рукоположенных Евдоксием⁴.

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

¹ *Афанасий Александрийский*. Послание о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской 17 (далее: О соборах).

² *Он же*, Против ариан 4: PG 25, 700.

³ *Он же*, Апология на свое бегство: PG 25, 677.

⁴ Это послание сохранилось у Созомена, приведем его: «Крушение из-за Аэция обняло почти всю Антиохию, ибо всех осужденных вами учеников этого ненавистного еретика Евдоксий принимает и возводит на степени клириков, а самому ему оказывает особенную честь. Итак, поддер-

Другим лидером подобосущников был Василий, епископ Анкиры в Галатии. По сообщению Иеронима, изначально Василий был медиком⁵. После осуждения Маркелла Анкирского в 336 г., Василий был избран на его кафедру. Он считался весьма ученым человеком и блестящим ритором, что находило свое проявление и в нередко случавшихся в то время диспутах о вере. В частности, Василий имел публичный диспут с учеником Маркелла Фотином и вышел из него победителем⁶; в диспуте же Василия с Аэцием, в котором его поддерживал Евстафий Севастийский, Василий, если можно верить арианскому историку Филосторгию⁷, уступил предводителю неоярианской партии. Вероятно, Василий был аскетически настроенным человеком, о чем, кажется, может свидетельствовать дошедший до нас трактат «О девстве», приписываемый ему⁸. Сюзанна Элм недавно проанализировала этот трактат в своей книге, посвященной аскетическим движениям в раннем христианстве⁹, и пришла к выводу, что идеи этого сочинения связаны с линией Евстафия Севастийского, что неудивительно, имея в виду дружеские отношения, связывающие Василия Анкирского и Евстафия.

Деятельность Василия Анкирского на богословском поле кроме борьбы с неоярианами была связана с полемикой с Маркеллом Анкирским. Василий заменил Маркелла на епископской кафедре в Анкирах, и, если бы никейское движение восторжествовало, ему при-

жите великий ваш город, чтобы крушение его не увлекло [к погибели] всей вселенной; соберитесь вместе, скольким можно собраться, а от прочих епископов истребуйте подписей, и определите, чтобы из Антиохийской Церкви Евдоксий изгнал Аэция, а учеников его, возведенных в чин церковный, низложил. Если же, вместе с Аэцием, он не перестанет называть Сына неподобным Отцу и дерзающих говорить это будет предпочитать горящим противное, то ваша Антиохия, как я выше сказал, погибнет» (Церковная история 4.13, цит. по изд.: Церковная история Эрмия Созомена Саламинского. СПб., 1851. С. 249 с изм.).

⁵ *Иероним Стридонский*. О знаменитых мужах 89.

⁶ *Епифаний Кипрский*. Панарион 71.1.

⁷ *Филосторгий* 3.16. По свидетельству св. патриарха Фотия, Филосторгий писал об этом следующим образом: «Аэций, вступив с Василием Анкирским и Евстафием Севастийским в спор о единосущии (περὶ τοῦ ὁμοουσίου), будто бы выставил их (согласно совершенно неправдоподобному измышлению Филосторгия [вставка Фотия. — Д. Б.]) как людей, полностью лишенных дара слова, и с этого времени Аэция преследовала их неистребимая ненависть». В этом свидетельстве вызывает удивление сообщение о диспуте Василия с Аэцием о понятии «единосущие» — потому, что и Василий, и Аэций одинаково отрицательно относились к этому понятию в его приложимости к области богословия.

⁸ *Liber de virginitate*: PG 30, 669–809. О том, что Василий Анкирский писал о девстве, свидетельствует Иероним (О знаменитых мужах 89). Ф. Каваллера отождествил указанное сочинение, приведенное у Миня, с этим трактатом, однако нельзя с окончательной уверенностью говорить об авторстве Василия Анкирского в отношении него.

⁹ См. главу «Homoiousian Asceticism» в книге: *Elm S. Virgins of God: The Making of Asceticism in Late Antiquity*. Oxford, 1994. Pp. 106–136.

шло бы опять уступить эту кафедру Маркеллу. Однако, вероятно, не это побуждало его бороться против Маркелла и даже написать книгу, опровергающую его воззрения¹⁰, но то, что он искренне считал, что Маркелл – продолжатель савеллианской ереси.

Епифаний обвиняет Василия и Георгия в духоборчестве и говорит, что они утверждают, что Дух чужд Отца и Сына и является тварью¹¹ (македонская ересь). О том же свидетельствует и Иероним¹². Из содержания двух основных дошедших до нас сочинений – послания Анкирского собора и «Памятной записки», исходя из которых нам известны взгляды лидеров партии подобосущников, – насколько мы можем судить, нельзя сделать вывода о духоборчестве Василия и Георгия. Возможно, обвинение лидеров подобосущников в духоборчестве связано с тем, что на них пала тень Евстафия Севастийского, который был другом Василия и присутствовал на Анкирском соборе, на каковом было обнародовано программное послание партии подобосущников, в то время как именно Евстафий известен своими духоборческими взглядами.

Когда Георгий обратился к восточным епископам с посланием, призывающим дать отпор неоарианам, Василий Анкирский сразу откликнулся на него. Поводом для собрания епископов послужило то, что к Пасхе 358 г. в Анкирах был достроен новый храм, и в связи необходимостью его освящения Василий созвал в Анкиры епископов для обсуждения церковных дел¹³. На Анкирском соборе присутствовало немного епископов – всего двенадцать, в числе которых был и Евстафий Севастийский¹⁴, однако прояснение положений веры и вероучительные формулировки, выработанные на этом соборе, нашли поддержку у большинства восточных епископов и приобрели большое значение в тогдашней церковной среде.

Анкирский собор издал послание, целью которого было в противовес активно заявившему себя неоарианскому движению прояснить некоторые положения веры, выработанные ранее на различных соборах. Автором этого послания является, вероятно, Василий Анкирский. В послании делается акцент, в частности, на том, что Отец и Сын подобны по сущности. Другим важнейшим документом, отражающим взгляды подобосущников, является т. н. «Памятная записка» (Ἑπομνηματισμός), написанная, возможно, летом 357 г. Автором «Записки», вероятно, также является Василий Анкирский. Цель написания «Записки» заключается в том, чтобы показать, что фор-

¹⁰ Об этом свидетельствует Иероним (см.: О знаменитых мужах 89).

¹¹ *Епифаний Кипрский*. Панарион 73.1.

¹² «При императоре Констанции он [Василий Анкирский] вместе с Евстафием Севастийским был главой македонской партии» (Иероним. О знаменитых мужах 89).

¹³ См.: *Созомен*. Церковная история 4.13; *Епифаний Кипрский*. Панарион 73.2.

¹⁴ Об этом можно судить по подписям, которые стоят после текста послания собора, приводимого у Епифания (см.: Панарион 73.11).

мулу «подобие по всему» (ὅμοιός κατὰ πάντα) следует понимать так же, как формулу «подобие по сущности» (ὅμοιός κατ' οὐσίαν). Еще одним дошедшим до нас документом, в котором выражены взгляды подобосущников, является сохранившаяся у Елифания¹⁵ проповедь Мелетия еп. Антиохийского. Мелетий был ставленником омиев («неподобников»), но тяготел к омиусианству. На встрече проариански настроенных епископов в 360 г. в Константинополе он произнес в присутствии епископов и императора Констанция проповедь, в которой он, прямо не используя омиусианские формулировки, приближается тем не менее к выражению взглядов, характерных для омиусианской доктрины, из-за чего Мелетий и был обвинен омиями в омиусианстве.

Сделаем краткий обзор идей, изложенных в послании Анкирского собора и в «Памятной записке».

В начале послания говорится, что оно направлено против тех, которые отрицают родственность (γυνήσιότητος) Сына Божия с Отцом¹⁶ (т. е. против неоариан). Для этого епископы, прочитав послание Георгия Лаодикийского, решились разъяснить веру кафолической Церкви согласно с исповеданиями веры бывших прежде соборов – Антиохийского собора на обновление храма (341 г.)¹⁷, а также Сардикийского (341 г.) и Сирмийского (351 г.).

Вера, переданная отцами с апостольских времен и выраженная в Писании, есть вера во Отца и Сына и Святого Духа, но не в бесплотного и воплотившегося, бессмертного и претерпевшего смерть, нерожденного и рожденного, – здесь, очевидно, имеет место полемика с учением Аэция, согласно которому «нерожденность» и «рожденность» – понятия, соответствующие сущностям Отца и Сына. Сама крещальная формула: «Во имя Отца и Сына и Святого Духа» – подразумевает, что Отец есть причина подобной Ему сущности (τὸν πατέρα αἰτίον ὁμοίως αὐτοῦ οὐσίας)¹⁸. Далее в послании весьма подробно объясняется, в чем заключается специфика имен «Отец» и «Сын», что стоит за этими именами.

«Отец» и «Сын» – не то же, что «Творец» и «тварь». Вместе с тем нельзя представлять Бога-Отца и Бога-Сына, заимствуя представление об отце и сыне из материального, тварного мира. Чтобы получить совершенное понятие об Отце и Сыне, нужно проделать следующую процедуру: свести представления о твари и Творце, а также сыне и отце к их логическим основаниям, удалив все материальные коннотации и выделив положительные, не связанные с материальной реальностью моменты этих концептов, а затем – объединить их. А именно из представления о рождении отцом сына следует удалить свойственные для телесных отцов, порождающих сыновей,

¹⁵ Панарион 73.29–33.

¹⁶ *Елифаний Кипрский*. Панарион 73.2: 269.22–23 (Holl).

¹⁷ На этом соборе, с одной стороны, был низложен свт. Афанасий Александрийский, а с другой – было осуждено радикальное арианство.

¹⁸ Там же. 73.3: 271.16–17 (Holl).

моменты страстности, истечения, происхождения посредством семени, развитие через телесные природные силы, способствующие возрастанию и убыванию, и тогда придем к представлению о происхождении бестелесного Сына от бестелесного Отца. Затем из представления о творении Творцом твари следует удалить вещественность твари, ее существование «вне» Творца. Далее, в представлении о Творце и твари следует оставить момент непретерпеваемости (ἡ ἀπαθῆς)¹⁹ Творца, т. е. независимости Его от творения, моменты совершенства (τελεία) твари и произведенности ее волею Творца, а также момент устойчивости (πάγιος)²⁰ в бытии творения, произведенного Творцом. Соответственно, в представлении об Отце и Сыне остается мысль о происхождении путем рождения одного живого существа от другого, притом что происшедшее существо подобно по сущности своей причине, т. е. имеет сущность такую же, как она, поскольку отец всегда является отцом сына, имеющего сущность подобную отеческой. Таким образом, каждая из этих парадигм: «Творец – тварь» и «отец – сын» для составления совершенного представления о Боге-Отце и Боге-Сыне подходит своей одной стороной: парадигма «Творец – тварь» привносит представление о непретерпеваемости производящего и о производстве посредством воли производящего – произведения, которое существует согласно с волей производшего его; также эта парадигма указывает на отсутствие в произведенном развитии в плане возрастания и убывания. Парадигма же «отец – сын» привносит представление о происхождении одного существа от другого, притом что первое подобно по сущности последнему и является живым. Важно, что в послании сказано о том, что если удалить представление о *подобии по сущности* производящего существа и производимого, то останется лишь представление о Творце и твари, но не об отце и сыне, что, конечно, недопустимо в плане речи о Боге-Отце и Боге-Сыне²¹. Чтобы еще глубже прояснить отличие Сына от тварного мира, в послании эксплицитно различаются две энергии Бога – творческая энергия, которой Бог творит тварный мир, и энергия, согласно которой Бог мыслится как Отец едиnorodного Сына²².

Итак, Отец особым и, так сказать, едиnorodным образом (ιδίως καὶ μονογενῶς) рождает Сына²³. Если Христос – не Сын, то Он будет всего лишь первым из тварей и орудием Творца (Который в этом случае не был бы Отцом)²⁴, что утверждать нечестиво, – здесь мы опять встречаем аргументы полемики против доктрины неoариаиан.

¹⁹ Там же 73.3–4: 272.4.24 (Holl).

²⁰ Там же 73.3–4: 272.5.25 (Holl). В дореволюционном русском переводе понятие πάγιος передано как «дебелость» (Творения святого Елифания Кипрского. Ч. 4. М., 1863–1885. 4. Сс. 300, 301), что сбивает с толку при попытке понимания мысли послания.

²¹ Там же 73.4.

²² Там же 73.4: 273.15–17 (Holl).

²³ Там же 73.5: 274.21–22 (Holl).

²⁴ Там же 73.4: 274.1–8 (Holl).

Только Христос в собственном смысле Сын Божий, в то время как тварные существа могут называться сынами Божиими в переносном смысле²⁵.

В послании критикуется силлогистический и диалектический метод богословствования в пользу ведающей веры²⁶; очевидно, имеется в виду характерный для Аэция метод выстраивания силлогизмов для познания положений христианского учения. Представление о совершенном и бесстрастном рождении Отцом Сына следует из Писания, исходя из которого мы прикладываем к Сыну имена Премудрости, Жизни и т. д. Если Сын есть Премудрость, происходящая от премудрого Бога, то нелепо приписывать этой Премудрости какую-либо страстность²⁷. В этом плане в послании развивается оригинальное учение об именах Сына в их отношении к свойствам Отца. Автор послания имеет в виду, что то свойство Отца, которое выражается в языке посредством прилагательного, в отношении Сына являет существительное, т. е. свойства Отца гипостазируются в Сыне. А именно: Отец есть премудрый, причем премудрый не по причастию (μίττε μεθέξει) и не как то, что Отец мог бы в Себя воспринять, но Он премудрый в самой Своей сущности. Сын же является Премудростью²⁸ и как сущность происшедшая от сущности, причем подобная производшей ее сущности, Он есть Премудрость не как некое свойство, не имеющее своей ипостаси, но Он – ипостасный Сын²⁹.

Автор послания не преминул разъяснить, что такое «подобие»: «Подобное (ὅμοιον) не может быть тождественным (ὅμοιον) с тем, чему оно подобно»³⁰. Затем приводится несколько странный пример, поясняющий сказанное: как говорится в Писании, Сын сделался «подобным человекам» (Флп. 2, 7), – это значит, что Он был не тождественным всем людям, но именно подобным, что проявляется в том, что Сын хотя и «находился в страстях» (γενέσθαι ἐν τοῖς πάθεσι) – претерпевал голод, жажду, необходимость во сне, – но опять-таки, согласно сказанному в Писании, Он был «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3), т. е. – не был в тождестве с плотью греха³¹, через претерпевание страстей не совершал движения ко греху. Т. е. пример, приведенный в послании, подразумевает, что как Сын по Своему человечеству подобен, но не тождественен человеческой природе, так же по Своему Божеству Он не тождественен Отцу. Что же стоит за этим странным примером? Это тем более важно

²⁵ Епифаний Кипрский. Панарион 73.5: 274.26–275.14 (Holl).

²⁶ Там же 73.6: 275.21ff. (Holl).

²⁷ Там же 73.6: 276.13–15 (Holl).

²⁸ Ср.: Притч. 3, 19; 9, 1.

²⁹ Епифаний Кипрский. Панарион 73.6: 276.13–22 (Holl). Отметим, что русский перевод этого места: Творения святого Епифания Кипрского... Ч. 4. С. 307 – следует, вероятно, изданию Миня, в то время как в издании «Панариона» К. Холлем здесь принято иное чтение, расходящееся с чтением в издании Миня. См. также: Панарион 73.10: 288.8–10 (Holl).

³⁰ Там же 73.8: 279.7–8 (Holl).

³¹ Там же 73.8: 279.8–15 (Holl).

понимать в связи с тем, что, судя по т. н. 19-й анафеме – анафеме на исповедующих единосущие, для подобосущников «тождесущие» (ταὐτοούσιος) и «единосущие» (ὁμοούσιος), очевидно, представляют собой синонимы³², а значит, понимая, что в доктрине подобосущников стоит за представлением о тождественности по сущности, мы будем знать, как они понимали «единосущие».

Джеффри Стинсон обращает внимание на то, что в данном случае «быть тождественным по сущности» означает не нумерическую тождественность (как нередко понимают представление подобосущников о «тождественном по сущности»), но единый способ происхождения³³. Действительно, как пишет автор послания, «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14), однако Христос «не по всему» (οὐ κατὰ πάντα) стал человеком – по той причине, что Он был рожден не от семени и совокупления, без истечения, страсти и вожделения³⁴. Рожден Он был чудесным, не поддающимся рациональному пониманию человека образом и, аналогично способу рождения Сына по Его человечеству, способ рождения Сына Отцом, по Божеству Сына, как об этом говорится в «Памятной записке» – «до всякой мысли и рассуждения (πρὸ πάσης ἐννοίας καὶ πάντων λογισμῶν)»³⁵. В «Памятной записке» акцент на способе происхождения Сына делается в большей степени; там говорится, что по Своему человечеству Сын Божий воспринял плоть от Девы, которая по этой причине у него та же, что и у всех людей. Однако Сын *подобен* людям, поскольку родился не от мужского семени и совокупления; также и от Отца Сын рождается без истечения, претерпевания и разделения (ἀνευ ἀπορροίας καὶ πάθους καὶ μερισμοῦ), и потому подобен Отцу, а не тождественен Ему³⁶. Указывая на то, что тождественность по сущности в доктрине подобосущников предполагает единый способ происхождения, Стинсон отмечает, что это понимание предполагает материалистические импликации (the materializing implication)³⁷, но не уточняет, в чем эти импликации находят свое проявление.

Однако, может быть, противопоставляя *подобие* по сущности, которое имеет место у Сына по человечеству с людьми и по Божеству с Отцом, *тождественности* по сущности (которое, вероятно, подобосущники понимали как единство по сущности, *единосущие*), имеющей место у индивидов человеческого рода, автор послания

³² См.: «И если кто, признавая Отца и по власти, и по сущности Отцом Сына, почитает, однако же, Сына единосущным и тождесущим (ὁμοούσιον δὲ ἢ ταὐτοούσιον) с Отцом – анафема да будет!» (Епифаний Кипрский. Панарион 73.11: 284.5 (Holl)).

³³ Steenson J. Basil of Ancyra on the meaning of Homoousios // Arianism: Historical and theological Reassessments. Papers from the Ninth International Conference on Patristic Studies, Oxford, September 5–10, 1983 / Ed. R. Gregg. The Philadelphia Patristic Foundation, 1985. P. 269.

³⁴ Епифаний Кипрский. Панарион 73.9: 279.22–26 (Holl).

³⁵ Там же 73.15: 288.15 (Holl).

³⁶ Там же 73.17: 290.2–13 (Holl).

³⁷ Steenson J. Basil of Ancyra... P. 270.

под тождественностью по сущности имеет в виду не только единство индивидов одной сущности по способу происхождения, но и обладание частью сущности – в том смысле, что когда земной сын происходит от земного отца, он буквально обладает частью сущности, материального подлежащего отца (как и вообще родителей). Подобным образом понимали «единосущие» Арий и ариане³⁸, и такое понимание не противоречит, а скорее находит свое согласие с текстами подобосущников. Этот взгляд на понимание подобосущниками тождества по сущности, в его отличии от подобия по сущности, позволяет разрешить противоречие, которое, казалось бы, имеет место в послании. Действительно, сначала приводится пример сына, порожденного отцом, как сущности живой и *подобной* сущности отца (см. выше), имея в виду, что у всех человеческих сынов сущность подобная сущности их отцов, затем же проводится различие между тождественностью по сущности, характерной для людей, и подобием по сущности, которое имеет Сын Божий в отношении человеческого рода, индивиды которого являются тождественными между собой по сущности. Понимание тождественности по сущности в учении подобосущников лишь как единого способа происхождения не разрешает этого противоречия, поскольку не позволяет провести границу между так понимаемой тождественностью по сущности в его противопоставлении подобию и тем, что говорилось о подобии по сущности между отцами и сынами.

Разрешение этого противоречия может заключаться в том, что, вероятно, в рамках доктрины подобосущников предполагалось, что земные, «материальные» отцы и сыны – и подобны, и тождественны по сущности друг другу: «подобны» в смысле того, что имеют сущность такую же по виду, как их отцы, и «тождественны» – в том смысле, что каждый человек обладает частью материального подлежащего отца. В то же время Сын Божий – подобен, но не тождественен по сущности другим человеческим индивидам: Он не тождественен по сущности в том смысле, что в отношении происхождения Его по человечеству нельзя говорить об отце, «истечение», или «разделение» которого привело бы к Его рождению; Сын подобен, но не тождественен по сущности Богу-Отцу, поскольку рождается Отцом без какого-либо разделения, непредставимым для нас (знакомыми только с рождением через «истечение», или «разделение») образом.

Это понимание согласуется и с фрагментом из Созомена, на который обращает внимание Стинсон³⁹. Созомен следующим образом говорит про понимание подобосущниками понятий «подобосущный» и «единосущный»:

Между тем евсевяне и некоторые другие из епископов, славившихся тогда на Востоке красноречием и жизнью, стали, как известно, различать выражения: «единосущный» и «подобный по сущнос-

³⁸ См.: *Афанасий Александрийский*. Послание о соборах 16: 3.2 (Opitz). (см. в разделе, посвященном Арию, в данном томе «Антологии»).

³⁹ *Stenson J. Basil of Ancyra...* Pp. 272–273.

ти» (κατ' οὐσίαν ὁμοίον), что называлось у них «подобосущием» (ὁμοιοῦσίον), – на том основании, будто «единосущный» относится собственно к существам телесным, например, к людям и прочим живым существам, к деревьям и растениям, которые получают бытие и сущность из подобного (ἐξ ὁμοίου), а «подобосущие» относится к существам бестелесным (ἀσώματων), например, к Богу и ангелам, из которых каждое мыслится само по себе, в собственной сущности (κατ' ἰδίαν οὐσίαν)⁴⁰.

Итак, по сообщению Созомена, подобосущники относили единосущие к вещам материального мира, для которых характерно обретение бытия и сущности «из подобного», в то время как для существ мира нематериального это невозможно, и такие существа являются «подобосущными». Однако похожее понимание телесного и бестелесного мира было и у неояриан: Евномий, ученик Аэция, по сообщению свт. Григория Нисского, утверждал, что «умные существа» (ангельские силы) отличны одна от другой по своим природам и не имеют между собой какой-либо общности⁴¹. Тем не менее есть основания утверждать, что имеется существенная разница между позицией неояриан и подобосущников. Позиция неояриан, насколько можно судить, основана на том представлении, что какая-либо общность характерна в первую очередь для материального мира и чем выше по иерархии бытия, тем в меньшей мере возможна общность⁴², именно поэтому природы умных сил отличны одна от другой. Позиция же подобосущников заключается в том, что имеется некий видовой признак для существ как области телесного, так и бестелесного. В отношении последнего об этом ярче всего свидетельствуют места из «Памятной записки», где говорится об Отце как духе и Сыне как духе, происшедшем от Отца: «Сын, будучи духом и от Отца духовно рожденный, по духу есть одно и то же с духом. <...> Сын как дух происходит от Отца, и на основании понятия о духе одно и то же с Отцом»⁴³, т. е. подразумевается, что у Лиц Троицы есть некое общее свойство. Когда же идет речь о «собственной сущности» ангельских существ (о чем сообщает Созомен), очевидно, имеется в виду, что каждое из них есть особый индивид, объединенный с другими существами того же рода определенным обобщающим признаком, так же как в случае Лиц Троицы.

Заканчивается послание Анкирского собора 19-ю анафематствованиями, часть из которых направлена против учения Маркелла Ан-

⁴⁰ *Созомен*. Церковная история 3.18, цит. по изд.: Церковная история Эрмия Созомена... Сс. 213–214.

⁴¹ *Григорий Нисский*. Против Евномия 3.5.63–64 (Jaeger) (см. в разделе, посвященном Евномию, в данном томе «Антологии», а также: *Бирюков Д. С.* Неоплатонические элементы в неоярианстве (Евномий и Ямвлих) // Вестник молодых ученых. 4, 2006 (Философские науки 2, 2006). Сс. 37–43).

⁴² Там же 3.5.61 (Jaeger).

⁴³ *Епифаний Кипрский*. Панарион 73.17: 290.7–9; 18: 290.16–18 (Holl). О том, что и для Святого Духа, как и для Отца и Сына, также характерно то свойство, что Он – дух, см.: Там же 73.16: 288.23 (Holl).

кирского (который понимался как еретик, следующий учению Савеллия) и в целом против савеллианского понимания соотношения Лиц в Троице; другая часть анафематствований направлена против неоарианской триадологии.

В заключение укажем на один из важнейших аспектов учения подобосущников, выраженный в «Памятной записке». В целом подобосущники не различали понятий «сущность» и «ипостась». Эти понятия у них близки и указывают на некую единичную бытийственность, хотя «сущность» может указывать и на то, что свойственно для множества индивидов, а для понятия «ипостаси» характерно употребление в контексте, когда речь идет о трех Лицах Святой Троицы⁴⁴. В этой связи в плане истории развития богословского языка важно отметить, что в «Памятной записке» вводится представление об ипостасных свойствах (идиомах), отличающих каждую ипостась от других:

Восточные для того говорят об ипостасях, чтобы прояснить существенные и действительно существующие особенности (τὰς ἰδιότητας) Лиц. <...> Особенности самостоятельно и реально существующих Отца и Сына и Святого Духа восточные справедливо называют ипостасями Лиц, самостоятельно существующих, не признавая этих ипостасей тремя началами или тремя богами⁴⁵.

Таким образом, принимается, что каждому Лицу Троицы соответствует своя особенность, отличающая Его от других Лиц. Причем три Лица, различающиеся посредством особенностей, не являются тремя самостоятельными началами, тремя богами, но «Божество едино, Которое объемлет все через Сына во Святом Духе»⁴⁶. Этот богословский язык лег в основу новоникейского богословия и прочно утвердился в православной богословской традиции.

Завершим данный очерк словами В. П. Виноградова, посвященными этому крайне важному моменту учения подобосущников: «У староникейцев акт рождения является основанием для раскрытия мысли в общности Сына Отцу по сущности. Омиусиане удерживают эту старую позицию, но одновременно сильно выдвигают новую позицию, где акт рождения берется как момент, обуславливающий именно ипостасное различие Сына от Отца, как ἰδιότης Лица Сына в отличие от Лица Отца»⁴⁷.

Д. С. Бирюков

⁴⁴ В целом подробный анализ коннотаций, которые несет у подобосущников понятие ипостаси, см. в статье замечательного русского дореволюционного исследователя сочинений подобосущников В. П. Виноградова: О литературных памятниках полуарианства. VI–VIII // Богословский вестник. 3:3, 1911. Сс. 552–557.

⁴⁵ *Епифаний Кипрский*. Панарион 73.16: 288.20–31 (Holl).

⁴⁶ Там же 73.16: 288.32–289.1 (Holl). В этой фразе и подобных ей, впрочем, еще проявляется определенный субординацианизм в богословском языке подобосущников, когда «Божество» отождествляется с «Отцом».

⁴⁷ *Виноградов В. П.* О литературных памятниках. VI–VIII... С. 751.