

ЕВНОМИЙ

Евномий родился, вероятно, в 20-х гг. IV в. Будучи юношей, он учился на переписчика. После смерти родителей Евномий, желая изучать риторику, отправился в Константинополь, а затем – в Антиохию, откуда он был послан Секундом Птолемаидским в Александрию для того, чтобы быть секретарем и учеником арианина Аэция. После смерти имп. Галла Аэций с Евномием вернулись в Антиохию, где сдружились с епископом Антиохии Евдоксием. После Константинопольского собора 359 г. император Констанций отправил Аэция в ссылку. К этому собору Евномием была написана его «Апология». В «Апологии» Евномия, так же как в «Синтагматоне» Аэция, был заявлен новый, по преимуществу рационалистический подход в русле арианского движения.

Вскоре отношение Констанция к арианам переменилось и Евномий стал епископом Кизическим. Принимая епископство, Евномий взял с Евдоксия слово возвратить Аэция из ссылки и походатайствовать об отмене определения относительно его низложения. Из-за того, что Евдоксий не выполнил этого обещания и из-за недовольства взглядами Евномия его паствы, он покинул Кизик и основал собственное церковное сообщество¹. Во время царствования императора Юлиана Аэций пытался примириться в Константинополе с церковными иерархами, однако эти попытки не удались и Евномий с Аэцием стали самостоятельно рукополагать епископов для своей юрисдикции². В конце 370-х гг. Евномий, в качестве ответа на сочинение свт. Василия Великого «Против Евномия», стал издавать книги своей «Апологии на Апологию». После смерти императора Валенса в 378 г. Евномий был вызван в Константинополь, где представил символ веры, в результате чего император Феодосий издал декрет относительно его извержении из Церкви³.

Следует отметить, что, по свидетельству Филосторгия, Аэций с Евномием довольно серьезно относились к вопросу литургического общения с инаковерующими. Вот сообщение Филосторгия в переказе Фотия:

Говорит также, что последователи Ария, хотя и не соглашались в мнениях с исповедниками единосущия, однако имели с ними общение и в молитвах, и в песнях, и в совещаниях, кроме таинственной жертвы. Когда же пришел Аэций и положил начало разногласию между ними, тогда распалось единомысленное собрание, расторглись всякие узы дружбы и обычая, которыми они были соединены с единоверными, и образовалась партия враждебная⁴.

© Д. С. Бирюков, статья, 2009.

¹ *Феодорит*. Церковная история 2.29; *Филосторгий* 6.13, 7.5.

² *Филосторгий* 8.2.

³ Codex Theod. 16.5.6 (Nullis haereticus).

⁴ *Филосторгий* 3.14. В другом месте Филосторгий говорит, что когда епископы Секунд и Серра хотели избрать Аэция в епископы, тот отказался

Отличие неоариан от остальных партий в литургическом отношении проявилось в том, что у неоариан практиковалось крещение в одно погружение, символизирующее смерть Христову⁵. С этим связан и тот факт, что когда в правилах II Вселенского собора говорится о чине принятия из ереси, утверждается, что ариан необходимо принимать только через миропомазание, евномиян же – «как язычников», через полный чин оглашения и крещение⁶.

Евномий умер около 396 г. Что касается движения, которое он возглавлял, то есть вероятность, что евномиянские общины существовали до сер. VIII в.⁷

* * *

Обратимся к структуре и содержанию сочинений Евномия. Основная задача написания «Апологии» состояла в том, чтобы опровергнуть тех, кто утверждает, что Христос подобен по сущности или единосущен с Отцом, и показать, что Сын является тварным. По собственным словам Евномия, в «Апологии» он намерен прояснить христианскую веру и дать верную интерпретацию богословской терминологии; также Евномий хочет оправдаться от клевет, будто бы он учит, что Сын не подобен Отцу⁸, в то время как, согласно воззрениям Евномия, Сын не подобен Отцу только по сущности, но подобен по воле (Евномий также принимает формулу «Сын подобен по Писаниям»).

Доктрина Евномия, представленная в «Апологии», основывается на противопоставлении Бога как Высшего начала, не имеющего причины для Себя, и того, что произведено, которое вследствие самого факта его произведенности, обусловленности его бытия определенной причиной, не может иметь способ существования такой же, как его Первопричина⁹. Чтобы выразить эту уникальность бытия Высшего начала, Евномий, вслед за своими предшественниками Астерием-софистом и Аэцием, делает упор на нерожденной (*ἀγέννητος*) сущности этой первой причины. Специфичность способа бытия Бога, согласно Евномию, обуславливает тот факт, что произведенное Им должно существовать вне Его природы, т. к. в противном случае либо свойство нерожденности должно было бы перейти на Его порождение, что невозможно, либо нерожденный

по той причине, что те «нечисто священнодействуют, ибо смешиваются с исповедниками единосущия» (*Филосторгий* 3.19, ср. 4.5).

⁵ Об этом см.: *Vaggione R. Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution*. Oxford, 2000. Pp. 335–344; *Williams R. Baptism and the Arian Controversy // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict*. Edinburgh, 1993. Pp. 149–180.

⁶ Правило 7-е II Вселенского собора.

⁷ См.: *Cavalcanti E. Studi Eunomiani*. Roma, 1976. P. XIV. Подробнее о жизни Евномия и о судьбе его общины см. в исследовании Р. Вэжбона: *Vaggione R. Eunomius of Cyzicus...*

⁸ Апология 1.

⁹ Там же 7.

должен был бы принять свойство произведенности, таким образом, перестав быть Богом, что также невозможно¹⁰. Так как Бог прост, нерожденность является единственной Его существенной характеристикой, и какая-либо общность сущности с кем-либо лишала бы Его и божественности, и простоты¹¹. Соответственно, простота Бога предполагает, что Его действие (энергия) является внешней по отношению к Его сущности, имеет волевой характер и, в противовес вечной сущности Бога, имеет начало и конец во времени¹². Христос, или Единородный, – произведение Божиего действия, Он пришел в бытие во времени и обладает инаковой Богу сущностью, т. е. тварен¹³. Он – единственная, уникальная тварь, произведенная непосредственно Богом, остальной же мир был сотворен Единородным согласно с волей Бога, поэтому Христа можно называть Единородным Богом и Он не равен по чину остальной твари¹⁴. Третьим по порядку в триаде Евномия является Дух, произошедший вследствие повеления Отца и действия Сына и призванный освящать творение и укреплять верных¹⁵. В целом, как и в случае Ария, триаду Евномия по определенным признакам можно поместить в русло идей среднего платонизма: Бог находится во главе иерархии бытия, удаленный от низших чинов иерархии и непосредственно не соприкасающийся с ними, но имеющий отношение к миру через посредников. Волевой и, по выражению М. Барнеса¹⁶, морально-политический язык властвования, который Евномий часто использует, когда говорит об отношении Бога к Единородному и к миру, берущий свое начало в платоновском «Государстве» (509), сближает построения Евномия, по мнению Барнеса¹⁷, с трактатом «О мире» Пс.-Аристотеля. Говоря о триаде Бог–Сын–Дух, Евномий использует понятие τὰξίς¹⁸ – «порядок», или даже «иерархический порядок». Хотя Бог, Сын и Дух представляют собой определенный иерархический порядок, Бог является установителем этого порядка¹⁹.

Методологическая база, на которой Евномий строит положения, развиваемые в «Апологиях», состоит в следующем. Евномий проводит различие между двумя путями (богословского) анализа: во-пер-

¹⁰ Апология 9–11, 14.

¹¹ Там же 8, 10–11.

¹² Там же 23.

¹³ Там же 18.

¹⁴ Там же 15, 21.

¹⁵ Там же 25, 27.

¹⁶ Barnes M. Eunomius of Cizicus and Gregory of Nyssa: Two traditions of Transcendental Causality // *Vigiliae Christianae*. 52, 1998. P. 60.

¹⁷ Ibid, p. 61, 67.

¹⁸ Апология 10.2–4; 18.15; 25.4, 7–11, 23; 26.5 (Vaggione).

¹⁹ См.: Апология 10.2–4. Хотя в этом отношении, вероятно, можно говорить о платоническом мотиве у Евномия, учение Евномия об иерархии (τὰξίς) в Троице имеет в качестве своих предшественников и христианских писателей, см.: *Иустин*. Апология 1.13.3; *Евсевий Кесарийский*. Приуготовление к Евангелию 7.15, а также текст Второй антиохийской формулы.

вых, когда делаются выводы исходя из знания о сущностях, или, как еще говорит Евномий, – «закона природы»²⁰, и, во-вторых, когда судят о природе субъекта исходя из знания о его действиях. Каждый из этих путей, согласно Евномию, приводит к пониманию, что Сын не подобосущен и не единосущен Богу. Первый – потому, что сущность Бога в том, что Он нерожденный, т. е. не имеет причины и начала для Себя, а Сына – в том, что Он есть порождение, т. е. имеет начало и причину, а значит, «нерожденное» и «порождение» не могут являться одной сущностью или обладать сущностями, подобными друг другу. Второй путь – от деяний к сущностям, согласно Евномию, демонстрирует неподобосущие и неединосущие Сына Богу на основании того, что поскольку Сын есть творение Бога, а Дух – Сына, то из этого следует, что Дух не может быть одной сущностью с Сыном, а Сын – с Богом, так же как они не могут иметь и подобные сущности.

Обратим внимание на то, что специфика Евномиева понимания триады *сущность–сила–энергия (действие)* такова, что для него действие простой сущности (каковые есть сущности Бога, Сына и Духа) мыслится в контексте воли, а не естественного движения природы, т. е. как нечто внешнее по отношению к сущности, как низшее и слабейшее; а потому и произведения, «дела» этой сущности, тождественные по статусу с действиями, являются низшими и слабейшими относительно Первопричины. Согласно пониманию Евномия, это так именно из-за *простоты* сущности, ибо в противном случае произведения сущности были бы равными с ней и сущность не была бы простой²¹. М. Барнес, исследуя взгляды некоторых представителей философского окружения Евномия в отношении понимания соотношения последовательности *сущность–сила–энергия (οὐσία–δύναμις–ἐνέργεια)*, обращаясь к трудам Галена, Климента Александрийского, Оригена, императора Юлиана и Ямвлиха, пришел к выводу, что Евномиево понимание этого вопроса нестандартно в отношении его окружения. Барнес отмечает, что специфика понимания Евномием соотношения сущности Бога и Его действия проявляется в философском языке, используемом Евномием, в виде отсутствия опосредующего звена между сущностью и энергией – силы (*δύναμις*), когда речь идет о действии Божией сущности, и этим как бы разрывается связь энергии и сущности²². Однако можно сказать, что на месте понятия «силы» (*δύναμις*), которое используется обычно у древних авторов (особенно у платоников) чтобы показать, что энергия (*ἐνέργεια*) являет сущность (*οὐσία*), в системе Евномия находится понятие «власти» (*ἐξουσία*) (которое имеет очевидные коннотации к «воле»), обеспечивающее разрыв между *οὐσία* и *ἐνέργεια*.

²⁰ Апология 20.13 (Vaggione).

²¹ См. во второй «Апологии»: Григорий Нисский. Против Евномия 1.1. 151–154 (Jaeger).

²² Barnes M. The Background and Use of Eunomius' Causal Language // Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflict. Edinburgh, 1993. Pp. 217, 235–236.

С этим связана и специфика осмысления Евномием христологической проблематики. Евномий утверждает, что Сын, будучи неподобным Отцу по сущности, подобен с Ним по воле²³. Евномий подразумевает, что энергия простой сущности может быть только «волей», и эта «воля» не способна являть сущность. Подобие волеия Сына волеию Отца заключается в том, что Сын есть исполнитель воли Отца, Его орудие. Так как Бог не действует непосредственно в мире, ибо, как объясняет Евномий во второй «Апологии», мир этого не выдержал бы, то Сын является исполнителем Его воли в отношении тварного мира. И поскольку Сын относится к тварной сфере, но тем не менее является исполнителем воли Бога, то можно сказать, что в христологии Евномия, заключающейся в концепции Сына как «орудия» Бога, мы как раз сталкиваемся с проявлением принципа, согласно которому имеется разрыв между *οὐσία* и *ἐνέργεια*, т. е. в нашем случае между сущностью (Бога) и Его деятельностью, которая, с одной стороны, есть Сам Сын, а с другой – деятельность Сына в тварном мире.

Немалое внимание Евномий уделяет в «Апологии» вопросам осмысления языка. В этом отношении Евномий, во-первых, настаивает на природном соответствии истинного имени и именуемого, во-вторых, указывает на методологический принцип, по которому, зная природу подлежащего, необходимо искать и находить это естественное имя²⁴, в-третьих, в «Апологии» имеются зачатки учения, согласно которому имена (предикаты), прилагаемые к Богу, не могут считаться имеющими статус продукта человеческой фантазии или «примышления» (*ἐπίνοια*), и в качестве истинных имен, не измышленных человеком, все Божественные имена имеют одно значение, т. е. в действительности значат одно и то же – «нерожденность»²⁵.

²³ Апология 24.1–4.

²⁴ Более подробно см. в статье: *Бирюков Д. С.* Представления о природе языка в арианских спорах и их историко-философский бэкграунд: Евномий и свт. Василий Кесарийский // Вестник РХГА. 8:2, 2007. Сс. 92–110. О понимании природы языка Евномием см. также в разделе, посвященном свт. Василию Кесарийскому в данном томе «Антологии».

²⁵ Нам известны в основном лишь контрдоводы Евномия, приводимые им в «Апологии на Апологию», против учения свт. Василия о Божественных именах; приведем их ввиду важности в историко-богословском контексте: «Нападая на нашу речь, утверждающую, что знание о Боге возбуждается в нас в согласии с различным накидыванием [мысли] [речь идет от лица свт. Григория Нисского. – Д. Б.], он [Евномий] говорит, будто мы уже не признаем Его простым, так как Он постепенно воспринимает понятия, обозначаемые каждым наименованием, и через усвоение их восполняет совершенство своего собственного бытия (*καὶ διὰ τῆς ἐκείνων μετουσίας συμπληροῦντα ἑαυτῷ τὴν κατὰ τὸ εἶναι τελείωσιν*). Это я сказал своими словами, сокращая его длинную болтовню» (*Григорий Нисский. Против Евномия 2.1.499* (Jaeger), цит. по изд.: *Святителя Григория, епископа Нисского, Опровержение Евномия*. М., 1864. Т. 2. С. 458 с изм.). А вот собственно речь Евномия: «Либо нечто есть иное по значению (*τῷ σημαινομένῳ*) беспредельное (*ἄτελεύτητον*), нежели нетленное, либо же оба представляют собой одно и то же. Но если то и другое он [имеется в виду свт. Василий Ке-

Вторая апология Евномия, носящая название «Апология на Апологию», была написана как ответ на сочинение свт. Василия Кесарийского «Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия», которое тот написал в качестве опровержения Евномиевой «Апологии». К сожалению, вторая апология Евномия сохранилась лишь во фрагментах (как правило, небольших) или в пересказе в сочинениях свт. Григория Нисского «Против Евномия» и «Опровержение Евномия»²⁶. Скажем сначала о структуре этого сочинения.

Свт. Григорий Нисский²⁷ и Фотий²⁸ упоминают, что «Апология на Апологию» состоит из трех книг, однако историк Филосторгий, который принадлежал к евномиянской общине (и даже лично в молодости видел Евномия), упоминает о пяти книгах. Вероятно, все-таки, что Евномий написал пять книг в ответ на сочинение свт. Василия, однако свт. Григорий отвечал на три из них, и таким образом отрывки только из трех книг дошли до нас²⁹. Евномий начал издавать книги своей второй апологии примерно четверть века спустя после издания свт. Василием своего сочинения; первые книги стали появляться около времени смерти свт. Василия Кесарийского – в самом конце 370-х гг.

Насколько можно реконструировать на основании пересказа и сохранившихся отрывков, первая часть первой книги второй апологии Евномия посвящена истории опубликования им первой апологии. Во второй части первой книги Евномий защищает положение первой апологии (Апология 7.3–15), заключающееся в представлении о том, что истинное имя сущности Бога – нерожденность, и вообще касается темы усиологии в ее приложении к Отцу, Сыну и Духу, а также рассуждает о природе ангельских чинов. Опровергая возможность приложения понятия «единосущие» к Святой Троице,

сарийский. – Д. Б.] будет считать за одно и то же, то он окажется согласным с нами; если же скажет, что иное значение слова “нетленный”, и иное слова “беспредельный”, то совершенно необходимо, чтобы чуждые одно другому [понятия] не были одним и тем же по силе (*κατὰ τὴν δύναμιν*); следовательно, если иное есть понятие “нетленный”, и иное – “беспредельный”, и каждое из них есть то, что не есть другое, то ни нетленное не может быть признано беспредельным, ни беспредельное – нетленным, но бесконечное будет тленным, а нетленное – имеющим предел» (Там же 2.1.524–526 (Jaeger); цит. по изд.: *Святителя Григория, епископа Нисского*, Опровержение Евномия... С. 469, с изм.). Позднее подобную аргументацию будет использовать Никифор Григора, полемизируя с паламитским учением о Божественных энергиях.

²⁶ Критическое издание этих сочинений В. Йерегом: *Contra Eunomium // Gregorii Nysseni opera. Libri I et II (Vulgo I et IIb) / Ed. W. Jaeger. Leiden, 1960.*

²⁷ См.: *Григорий Нисский*. Против Евномия 1.226.2.10–11 и 16, 227.2 (Jaeger), а также: 2.3.6–16, 4.19.

²⁸ См.: *Фотий*. Библиотека 138. Данные, которыми располагал свт. Фотий, вероятно, восходят к свт. Григорию.

²⁹ Об этом см.: *Eunomius. The Extant Works / Text and transl. by R. P. Vaggione. Oxford, 1987. Pp. 79–81.*

Евномий утверждает, что в области Божественного, и в меньшей мере в сфере умного мира, не может идти речь о какой-либо общности, тогда как общность возможна только для мира материального³⁰⁻³¹. Кроме того, Евномий в первой книге «Апологии на Апо-

³⁰ См. отрывок из «Апологии на Апологию» ниже. Насколько можно понять мысль Евномия, он, говоря о возможности общности только для области телесного, признает существование чинов умного мира как неких единичных, атомарных видов, не имеющих относительно друг друга общого объединяющего их рода.

³¹ Полемика между Евномием и Каппадокийскими отцами об общем и особенном в Троице является важной не только в историко-богословском, но и в историко-философском контексте. На протяжении III – пер. пол. IV вв. понятие единосущия, и вообще идея общей природы или сущности, когда она использовалась в богословском языке для описания общности между Отцом и Сыном, подразумевало деривативность, т. е. общность между Богом-Отцом и Сыном объяснялась тем, что Сын происходит от Отца. Такое понимание мы встречаем фактически во всех значимых текстах, написанных до середины IV в., в которых идет речь об *ὁμοούσιος* или единстве сущности – у Оригена (О началах 1.2.6 и др.), в Никейском символе, в «Окружном послании» Евсевия Кесарийского, у Афанасия Александрийского и др. Соответственно, критика и опровержение арианами использования *ὁμοούσιος* в отношении Бога, как правило, строилась исходя из этой деривативной схемы: в первый период арианских споров «единосущие» критиковалось на основании представления об отделении части при рождении Сына от Отца; таким же образом и Евномий полемизировал с принципом «единосущия» в своей первой «Апологии». Вскоре после написания Евномием его «Апологии» Каппадокийские отцы предложили дискурс горизонтальной схемы общности, предполагаемой единосущием – когда общность Лиц понимается исходя из аналогии общего вида и особенностей индивидов. Впервые этот дискурс отчетливо был заявлен свт. Василием Кесарийским в его трактате «Против Евномия», написанном для опровержения Евномиевой «Апологии» (26.23). Таким образом, Евномий нуждался в иной философской аргументации для опровержения концепции единосущия Божественных Лиц, чем его предшественники и он сам во времена «Апологии», и ему было необходимо выработать аргументацию, которую можно было бы выдвинуть для опровержения *горизонтальной* схемы общности единосущных. И именно в «Апологии на Апологию» соответствующим образом изменяется характер арианской критики единосущия. Итак, свт. Василий в трактате «Против Евномия», приводя аналогию, согласно которой общее Божество Святой Троицы уподобляется общности света, а рожденность и нерожденность особенностям, посредством которых это общее постигается, – пишет: «Но если некто, как и есть истинно, принимает, что рожденное и нерожденное суть некие особенности (*ἰδιότητας*), умозаключаемые в сущности и руководствующие к ясному и неслитному понятию 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 (*συνπλοκῆς*) же того и другого, общего и особенного (*τοῦ κοινοῦ καὶ τοῦ ἰδίου*), образуется в нас некое постижение истины, поэтому когда слышим: "нерожденный свет", представляем себе Отца, а когда слышим: "рожденный свет", получаем понятие о Сыне» (PG 29b, 637). Евномий же следующим образом возражает на этот тезис Василия: «Бог делается для нас сложным (*σύνθετον*), коль скоро мы предположим, что свет подлежит (*ὑποδέσθαι*), будучи общим (*τῷ κοινόν*), и разделим один [свет] от другого некоторыми особенностями

логию» развивает учение о путях познания: от сущностей – к делам и наоборот³². Вторая книга «Апологии на Апологию» посвящена критике утверждения свт. Василия, что все имена, прикладываемые к Богу, суть человеческие «примышления» (*ἐπίνοια*), т. е. представляют собой плод человеческой мысли. Евномий противопоставляет этому учению положение, согласно которому все Божественные имена имеют одно значение, а также развивает учение о богоданности человеческого языка. Также в этой книге обсуждается вопрос, разобранный еще Аэцием в «Синтагматоне», о том, что «нерожденность» не есть лишение. Третья книга «Апологии на Апологию» – последняя, фрагменты из которой до нас дошли, – посвящена обсуждению природы Сына и теме воплощения.

Остановимся на специфике христологии Евномия и на его понимании воплощения. В отличие от Ария, Евномий не считал, что Сын сотворен из ничего, тем не менее он делал акцент в первой апологии на том, что «было, когда Сына не было»³³. По всей видимости, положение, согласно которому Сын не является сотворенным из ничего, в представлении Евномия связано с тем, что Сын сотворен непосредственно Богом, в то время как остальная тварь создана Сыном как орудием Бога в делах творения. В своей второй апологии Евномий развивает те моменты христологии, которые остались за рамками первой апологии. Согласно Евномию, Сын есть Вестник, Ангел Бога³⁴ – Ангел, отличающийся по своей природе от остальных умных сил³⁵. Он есть их Творец, так же как и Творец остального мира, и в качестве Творца Он является Богом для тварного сущего и Ему поручено примышление о нем³⁶. Таким образом, для Евномия является актуальной парадигма: «Бог» в отношении какого-то сущего есть тот, кто его сотворил; поэтому Всевышний Бог есть Бог для Сына и мира (т. к. посредством Сына именно Он сотворил мир), и в то же время Сын есть Бог для мира. Бога, сотворившего Сына, Евномий называл Богом в собственном смысле, Богом истинным (ср.: 1 Ин. 5, 20), в то время как Сыну, согласно Евномию, свойственно

(*ιδιότησι*) и разнообразными различиями. Ибо сложное (*σύνθετον*), тем не менее, соединено одной общностью (*τὸ κοινότητι μίᾳ*), а разделяется некоторыми различиями и схождениями свойств» (*Григорий Нисский*. Против Евномия 3.10.46 (Jaeger)).

Обсуждение соответствующего учения Евномия, а также попытку реконструкции его историко-философского контекста см. в статье: *Бифлюков Д. С.* Неоплатонические элементы в неоарианстве (Евномий и Ямвлих) // Вестник молодых ученых. 4, 2006. (Философские науки 2, 2006). Сс. 37–43.

³² См. отрывок из этого произведения ниже.

³³ См.: Апология 15.

³⁴ Вероятно, Евномий и неоариане в данном случае опирались на экзегезу Мал. 2, 7.

³⁵ Тема Христа как Ангела восходит и, вероятно, является отголоском раннехристианской и позднеиудейской апокалиптики.

³⁶ *Григорий Нисский*. Против Евномия 2.1.273–274, 281 (Jaeger).

имя «Бог» без прибавления: «истинный»³⁷. Таким образом, в системе Евномия Христос, оставаясь по природе тварью, является Богом по имени в отношении тварного мира.

Евномий не мог принять учения об истинном Боговоплощении. Согласно его мнению, истинный Бог – Бог Всемогущий, Творец и законодатель тварного мира, конечно же, не может принять плоть и подчиниться тварным законам. Критикуя аналогию, приводимую свт. Василием, 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 свету³⁸.

В доктрине Евномия невозможно нарушение онтологического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему; несмешанный и неизменяемый Бог не может претерпеть смешения с тварным и изменяемым началом – 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 мир³⁹. Этот акцент на жестком, ненарушаемом онтологическом порядке триады высших существ, делающим невозможным истинное Боговоплощение, – акцент, отсутствующий у Ария и в раннем арианстве (где невозможность истинного Боговоплощения принималась по умолчанию, не оговариваясь специально), – является наследием интуиций античной философии, и платонической мысли в первую очередь.

Согласно Евномию, Сын, в противовес Отцу, изменяем, смешан и подвержен претерпеваниям⁴⁰. Противопоставление непретерпеваемого Бога претерпевавшему Сыну – не только аллюзия на крестные страдания Сына, но и продолжение неоарианской линии, намеченной у Аэция, который подразумевал, что Бог, будучи Причиной Сына, не есть претерпеваемый, в то время как Сын именно из-за того, что Он имеет причину для Себя, – претерпеваем⁴¹.

Крестные страдания Сына, как считает Евномий, никак не связаны с Его волей, с волевым преодолением искушений и мучений; Ев-

³⁷ Там же 3.10.34–35.

³⁸ Там же 3.10.29.7.

³⁹ См.: «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 единокровному Себе, не из превосходящего естества по человеколюбию облекшись в более низкое, но чем был, тем и стал» (Там же 3.3.53).

⁴⁰ Там же 3.10.40. Свт. Григорий Нисский, критикуя Евномия, предполагает, что здесь проявляется влияние на Евномия восточных культов, см.: Там же; а также: *Balas D. ΜΕΤΟΥΣΙΑ ΘΕΟΥ. Man's participation in God's perfections according to st. Gregory of Nyssa. Romae, 1966. Pp. 31–33, 168–169.*

⁴¹ См.: Синтагматион 22 (Wickham).

номий утверждал, что это был естественный процесс, необходимо предуготованный для сущности Сына⁴², – здесь мы можем наблюдать, как акцент на иерархизации в богословии Евномия приводит к отрицанию основных предпосылок христианской сотериологии, основанной на представлении о вольных страданиях Спасителя. То, что страсти Христа, согласно Евномию, не есть *вольные* страсти, имеет отношение к тому, что Евномий, следуя за Арием⁴³, развивал «Логос-саркс христологию», т. е. он считал, что Христос не имел человеческой души, но единичная сущность Христа восприняла бездушную плоть⁴⁴.

И хотя не просто делать выводы относительно сотериологических представлений неоариан, в частности, о том, насколько они совпадают или расходятся с сотериологией первого арианства, – в целом можно сказать, что для неоарианства Евномия не является характерным мотив «общего Христу и нам», имевший место в сотериологии Ария.

Обратимся теперь к вопросу о богопознании в учении Евномия. Утверждение о том, что Аэций с Евномием – рационалисты в богословии стало общим местом⁴⁵, и обычно это связано с представлением, согласно которому неоариане учили о совершенной познаваемости Божества⁴⁶. Однако это мнение основано на не совсем 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. Елифания об Аэции:

...С этого началась ересь, и от одного предположения поднявшись мыслью к большему произведению зла, Аэций страшно уязвил и свою душу, и ему поверивших. Он после того 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 уловленных⁴⁷.

⁴² Григорий Нисский. Против Евномия 3.10.46 (Jaeger).

⁴³ См. выше в статье, посвященной Арию.

⁴⁴ Немесий Эмесский. О природе человека 3.142. См.: Hanson R. P. C. The Arian Doctrine of the Incarnation // 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. Pp. 191–193; Rist J. Pseudo-Ammonius and the Soul/Body Problem in Some Platonic Texts of Late Antiquity // The American Journal of Philology. 109:3, 1988. P. 411.

⁴⁵ Harnack A. History of Dogma. Boston, 1901. Vol. 4. P. 74; Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 249.

⁴⁶ Например, см.: Лосский В. Богословие и боговидение. М., 2000. Сс. 178–181.

⁴⁷ Елифаний Кипрский. Панарион 76.4.2.

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

О своей сущности Бог знает нисколько 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 нас⁴⁸.

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 Себе⁴⁹.

М. Альбертц утверждал, что фрагменты, приписываемые Евномию Сократом и Феодоритом, суть пересказ того, что Епифаний говорит относительно Аэция⁵⁰. Однако Р. Вэжжон убедительно показал, что это не так⁵¹. 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 «Синтагматоне» 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. Вэжжон, – фрагмент из Епифания, пересказывающий утверждение Аэция, коррелирует с языком аргументации самого Аэция, который использовал язык «осознания» в некоторых секциях «Синтагматона»⁵². Таким образом, этот фрагмент, вероятно, передает мысль, высказывавшуюся Аэцием, в определенном отношении искажая ее.

⁴⁸ Сократ. Церковная история 4.7.

⁴⁹ Феодорит Кирский. Собрание ересей 4.3.

⁵⁰ См.: Albertz M. Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908. S. 54.

⁵¹ Eunomius. The Extant Works... Pp. 167–170.

⁵² Синтагматон 11, 31, 32 (Wickham).

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 именования сущности Бога, они претендуют на мистическое соединение с Ним⁵³. Можно указать лишь на один фрагмент из Евномия, который можно понять как указание на мистическое восхождение к Богу, и в нем не используется язык познания сущности⁵⁴.

Следует обратить внимание также на тот факт, что понятия «не-рожденность» и «порождение» неоариане 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 неоариан 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 неоарианском 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 неоариан – для существ, единственных в своем роде (Бога и Сына))⁵⁵. Отметим, что сказанное не отрицает того, что неоариане могли признавать возможность и собственно мистического приобщения к Богу⁵⁶ (не подразумевающего знание Его в полноте).

Кроме того, утверждение о совершенном познании Бога как такового было бы странным и если смотреть изнутри арианства. Как мы уже отмечали, одна из важнейших интуиций арианства заключается в отрицании возможности соприкосновения Бога с тварным миром: в доктрине ариан и Евномия невозможно нарушение онто-

⁵³ На этом делает акцент Л. Уиккхэм: Wickham L. *The Syntagmaton of Aetius the Anomean...* Pp. 565–566. См. также обсуждение вопроса в статье: Wiles M. 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, 2002. Pp. 157–172.

⁵⁴ «Ум тех, которые уверовали в Господа, возвысившись над всякой чувственной и умной сущностью, не может остановиться и на рождении Сына, но стремится превыше (*ἐπέκεινα*) него, горя прежде всего желанием вечной жизни, жаждая встретить Первое» (цитата у свт. Григория Нисского: Против Евномия 3.8.14 (Jaeger)); ср.: *Ориген*. Толкование на Евангелие от Иоанна 13.3.

⁵⁵ Отметим, что для Аристотеля «сущность» в смысле категории предназначена для выражения *бытия* подлежащего (Метафизика 1007a26, 1051b31); подобный дискурс использует и Аэций: Синтагматийон 21 (Wickham).

⁵⁶ Косвенным подтверждением этого может служить цитата в прим. 54.

логического порядка, нисхождения онтологически высшего к низшему. По этим причинам можно сказать, что аргументация Евномия против возможности истинного Боговоплощения, его настаивание на том, что Бог есть «свет *неприступный*», что подразумевает пропасть между Богом и тварным миром и необходимость посреднической сферы, – указывает на то, что распространенное представление, согласно которому Евномий учил о полной познаваемости Бога (а не Его природы), представляется не вполне убедительным, поскольку, если исходить из него, неоарианская доктрина оказывается самопротиворечивой.

Д. С. Бирюков