

**Иллирийские Церкви в эпоху арианских
споров (IV – начало V в.)
Г.Е. Захаров**

Источники

Тринитарные споры, волновавшие на протяжении целого столетия христианскую часть населения Римской империи, в том числе и ее дунайских провинций, не могли не найти отражения в церковной и светской литературе, а также государственном законодательстве и церковно-правовых памятниках IV – V вв. Источники по истории арианской смуты отличаются, как разнообразие жанровых форм, так и различия во взглядах и позициях их авторов, многие из которых были непосредственными участниками описываемых ими событий. Сами их сочинения зачастую носят полемический характер и являют собой своеобразное орудие в доктринальной и церковно-политической борьбе. Подобного рода специфические особенности источниковой базы имеют следствием не только неясность наших представлений о тех или иных исторических событиях и свершениях, но и приводят к формированию совершенно различных картин церковной истории изучаемой эпохи. Впрочем, только сопоставление различных точек зрения и интерпретаций исторической реальности может позволить нам приблизиться к пониманию внутренней динамики конфликта, именуемого арианской смутой.

Историко-полемические сочинения

Первостепенное значение при изучении истории арианской смуты имеют полемические сочинения ее непосредственных участников, которые стремились представить современникам и потомкам свое видение истории конфликта, а также обосновать свою правоту, а иногда и оправдаться перед лицом различных обвинений. Целый ряд сочинений подобного рода принадлежит перу одного из самых активных участников арианских споров – свт. Афанасия Александрийского (ок. 295–373)⁷, личность которого вызывала стойкое неприятие у его противников, и воспринималась как живой символ православия среди его сторонников. Именно благодаря свт. Афанасию до нашего времени дошло большинство доктринальных формул, а также посланий соборов, отдельных епископов и императоров, которые он обильно цитирует в своих сочинениях для обоснования собственной позиции. Разумеется, отбор документов в сочинениях александрийского епископа соответствует в первую очередь его полемическим целям. Таким образом, можно без преувеличения сказать, что мы смотрим на историю конфликта главным образом глазами свт. Афанасия, которого никак нельзя назвать беспристрастным историком-писателем арианских споров. Впрочем, сам он указывает на недопустимость искажения исторических фактов в полемических целях.⁸ Несмотря на это, в современной научной литературе достаточно остро поставлен вопрос о точности цитирования со стороны александрийского епископа тех или иных памятников, особенно приписываемых перу Ария,⁹ и об адекватности его взгляда на историю конфликта исторической реальности.¹⁰ К последнему вопросу мы еще вернемся в основной части настоящего исследования.

В рамках данной работы были использованы три историко-полемических сочинения свт. Афанасия: «Защитительное слово против ариан»,¹¹ «История ариан к монахам»,¹² и «Послание о соборах в Аримине и Селевкии».¹³ Первое из них было создано после возвращения в 346 г. свт. Афанасия Великого в

Александрию из изгнания.¹⁴ Как явствует из названия, сочинение носит апологетический характер и представляет собой большое собрание документов с комментариями. Целью составления рассматриваемого текста является доказательство законности возвращения александрийского святителя на его кафедру.¹⁵ Кроме того, свт. Афанасий стремится представить своих противников – «евсевиан», вступивших, по его мнению, в заговор с египетскими раскольниками мелитианами, как покровителей арианской ереси и доказать клеветнический характер всех выдвинутых ранее против него и его клириков обвинений.¹⁶ В композиционном отношении «Защитительное слово» можно достаточно четко разделить на две части: в первой свт. Афанасий с помощью различных документов (соборных посланий, писем императора Констанция и т.п.) доказывает, что он многократно был оправдан представительными соборами епископов, решения которых были признаны императорской властью (Констанций именуется в тексте «боголюбивейшим василевсом» – ὁ θεοφιλέστατος βασιλεὺς.¹⁷ В рамках настоящего исследования особый интерес представляют приведенные свт. Афанасием послания Сердикского собора 343 г.¹⁸ Во второй части своего сочинения (начиная с параграфа 59) александрийский епископ последовательно излагает историю своего конфликта с евсевианами, также подтверждая свою правоту на основании различных документов (главным образом писем различных епископов и клириков, императоров Константина Великого и Константина II, гражданских чиновников).¹⁹ Осудивший свт. Афанасия в 335 г. Тирский собор, в котором участвовали иллирийские епископы Урсакий и Валент, именуется им «сборищем преступников».²⁰

Другое важное историко-полемическое сочинение – «История ариан к монахам», – написанное в 357–358 гг., во время третьего изгнания свт. Афанасия (356–362), принужденного скрываться от преследований в пустыне, направлено уже не только против покровительствующей ереси группы епископов, но и против императора Констанция, именуемого святителем «образом антихриста» (Ἀντιχρίστου τὴν

εἰχόνα).²¹ Очевидно, после своего третьего низложения свт. Афанасий начинает воспринимать Констанция как противника кафолической веры и своего личного врага. Как следствие, «История ариан» носит острополемический характер, что отличает ее от «оправдательного» «Защитительного слова». Следует также отметить, что, в отличие от последнего произведения, в «Истории ариан» авторский текст свт. Афанасия явно преобладает над цитируемыми им источниками, среди которых особый интерес представляет послание Осия Кордубского к императору Констанцию, испанский епископ указывает на недопустимость вмешательства императорской власти в церковные дела.²² Та же мысль является лейтмотивом всего сочинения свт. Афанасия, который пытается доказать, что епископы из стана его противников способны добиться успеха в своем противостоянии с защитниками никейской веры только посредством насилия светских властей.²³ В рамках настоящего исследования особый интерес представляют те части рассматриваемого сочинения свт. Афанасия, где он повествует о ранних «арианских» гонениях (в том числе и в Иллирике) в конце правления императора Константина против защитников кафолической веры,²⁴ о Сердикском соборе 343 г.,²⁵ а также о действиях после него иллирийских епископов Урсакия и Валента,²⁶ и о возведении на сирмийскую кафедру Гермения (351).²⁷ Написанное осенью 359 г. «Послание о соборах в Аримине и Селевкии», исходя из его названия, зачастую относят к жанру посланий,²⁸ хотя, по сути дела, оно представляет большое полемическое сочинение, напоминающее по форме «Защитительное слово» и включающее в себя большую подборку документов, связанных с историей арианской смуты: документы Аримино-Селевкийского и Константинопольского соборов,²⁹ предшествующие (1–5 антиохийские, 1, 2 и 4 сирмийские) догматические формулы,³⁰ а также отрывки из сочинений Ария,³¹ и фрагмент из послания Дионисия Александрийского к Дионисию Римскому, где присутствует термин «единосущный».³² Исходя из содержания сочинения свт. Афанасия, можно прийти к выводу, что он преследует двоякую цель: во-первых, показать необоснованность созыва нового

вселенского собора в Аримине и Селевкии (а заодно и абсурдность его «двойной» формы),³³ поскольку никакой новой ереси в Церкви не появилось, а само по себе внесение чего-то нового в вероучение означает отступление от апостольской и святоотеческой традиции. Новому Аримино-Селевкийскому собору противопоставляется авторитет старого Никейского собора, защитившего кафолическое предание от арианской и всех других ересей.³⁴ Другой целью свт. Афанасия является вступление в диалог с недовольными соборными решениями 359–360 гг. омиусианами, которых александрийский епископ именует «братьями» (ἀδελφοί) и ни в коей мере не считает сторонниками арианской ереси.³⁵ Разделение с ними он рассматривает не как догматическое, а как терминологическое и пытается обосновать с помощью как богословских, так и церковно-исторических аргументов законность использования никейского термина «единосущный» и недостаточность термина «подобосущный» для раскрытия учения о единстве Бога Отца и Бога Сына.³⁶ В контексте настоящей работы особое значение имеют приведенные свт. Афанасием документы Сирмийских соборов 351–359 гг., и Ариминского собора 359 г., а также его замечания по поводу роли иллирийских епископов Урсакия, Валента и Гермения в церковно-политической борьбе рубежа 50-х и 60-х гг. IV в.

Целый ряд важнейших свидетельств, как по истории арианской смуты в целом, так и по истории участия в ней иллирийского епископата в частности содержится в полемических сочинениях свт. Илария Пиктавийского «О соборах, или О вере восточных»,³⁷ «Книге против Констанция»,³⁸ и «Книге против Урсакия и Валента».³⁹ Епископ Иларий был низложен на соборе в Битеррах за свое сопротивление церковно-политическому курсу императора Констанция и отправлен в 356 г. в ссылку во Фригию.⁴⁰ Здесь галльскому епископу, который утверждает, что до своей ссылки ничего не слышал даже о Никейском соборе,⁴¹ удалось познакомиться с основными восточными богословскими направлениями. В конце 358 или начале 359 г. свт. Иларий пишет свое полемическое сочинение «О соборах», которое

начинается с обращения к дружественным свт. Иларию галльским и британским епископам, которых он хвалит за их отказ принять вторую сирмийскую формулу 357 г.⁴² (свт. Иларий цитирует латинский оригинал этого текста⁴³) и сообщает им о планируемом новом двойном вселенском соборе, который должен будет собраться в Аримине и Анкире.⁴⁴ Откликаясь на просьбу галльских епископов рассказать о доктринальной позиции восточного епископата,⁴⁵ свт. Иларий посылает им постановления омиусианского Анкирского собора 358 г., также отвергшего вторую сирмийскую формулу,⁴⁶ и, кроме того, формулы предшествовавших соборов: Антиохийского 341 г. (вторую антиохийскую формулу),⁴⁷ Сердикского 343 г. (исповедание его восточных участников),⁴⁸ и Сирмийского 351 г. (первую сирмийскую формулу).⁴⁹ Комментарии свт. Илария к этим доктринальным текстам носят самый благосклонный характер. Издание восточными епископами такого количества новых богословских формул святитель мотивирует необходимостью противостоять еретикам (*necessitatem hanc furor haereticus imponit*).⁵⁰ В то же время, говоря о церковно-политической ситуации в Азии (где свт. Иларий и находится в ссылке), он отмечает, что большая часть населения азийских провинций (*ex majori parte Asianae decem provinciae*), за исключением лишь омиусиан – Элевсия и его сторонников (*absque episcopo Eleusio et paucis cum eo*), – «не знает Бога» (*vere Deum nesciunt*).⁵¹ Как впоследствии свт. Афанасий, свт. Иларий пытается наладить с омиусианами диалог и всячески приветствует их временную победу в 358 г. над иллирийскими епископами Урсакием, Валентом и Герминием в борьбе за благосклонность императора Констанция.⁵² Прямо обращаясь к своим потенциальным восточным союзникам, свят. Иларий пытается рассеять их подозрения в отношении термина «единосущный» и доказать его совместимость с учением о подобосущии.⁵³ По мнению свт. Илария, на самом деле подобие по природе как раз и означает принадлежность к той же природе (*nihil simile sibi secundum naturam esse posse, nisi quod esset ex eadem natura*).⁵⁴ Однако надеждам свт. Илария, на принятие омиусианами никейской веры и победу объединенной

омоусианско-омиусианской партии в церковно-политической борьбе, не суждено было сбыться. Убедиться в этом галльский епископ смог, принимая участие в Селевкийском соборе 359 г., а также в посольстве этого собора в Константинополь ко двору Констанция. Новую омийскую «ортодоксию» свт. Иларий не принял и в 360 г. (судя по всему, с молчаливого согласия властей) вернулся в Галлию.⁵⁵ Здесь им был обнародован направленный против императора трактат, составленный после Константинопольского собора 360 г. («Книга против Констанция»),⁵⁶ представляющий собой своеобразный политический памфлет. Свт. Иларий, по сути дела, приходит к тем же оценкам личности и политики императора, что и за четыре года до этого свт. Афанасий: он называет его антихристом (*Constantium antichristum*),⁵⁷ сравнивает с Нероном, Децием и Максимианом,⁵⁸ упрекая как в гонениях на истинную веру и попытках навязать Церкви свою волю,⁵⁹ так и в богословской непоследовательности.⁶⁰ В то же время, несмотря на его острополюемическую направленность, в рассматриваемом сочинении содержится ряд важных (хотя и не всегда ясных) свидетельств о церковно-политической деятельности иллирийских епископов Урсакия и Валента и их отношениях с императором.⁶¹ Особое значение имеет сохранившееся, к сожалению, лишь во фрагментах большое сочинение свят. Илария «Книга против Урсакия и Валента»,⁶² фигурирующее в научной литературе также под названиями *Collectanea antiariana parisina* или *Fragmenta historica*. Согласно реконструкции А. Федера,⁶³ этот труд свт. Илария состоял из трех частей. Первая часть была создана, как предполагает М. Мелен,⁶⁴ после собора в Битеррах, но еще до того, как святитель покинул Галлию, и включала документы Сердикского собора,⁶⁵ свидетельства о церковно-политической ситуации после него,⁶⁶ материалы об Арелатском (353)⁶⁷ и Медиоланском (355) соборах. В этот раздел «Книги против Урсакия и Валента» включался, вероятно, текст так называемой «Первой книги к Констанцию» (*Liber I ad Constantium*),⁶⁸ в которой содержатся важные сведения о действиях еп. Валента на Медиоланском соборе. Вторая книга была создана предположительно в 359 г. в Константинополе,⁶⁹ и

содержала материалы о папе Либерии и его послания, свидетельствующие о его так называемом падении⁷⁰, а также документы Ариминского собора 359 г. и послание легатов Селевкийского собора к их западным коллегам.⁷¹ В состав третьей книги, созданной в последние годы жизни святителя, входили послание антиомийского собора, созванного в Лютеции в 360 г.,⁷² послания Евсевия Верцелльского Григорию Эльвирскому,⁷³ и папы Либерия к католическим епископам Италии,⁷⁴ а также документы, связанные с конфликтом Гермения Сирмийского с Урсакием и Валентом в 366 г.⁷⁵ Последний блок материалов имеет особое значение в рамках настоящего исследования, поскольку позволяет представить церковно-политическую ситуацию в Иллирике после Ариминского собора. Следует также отметить, что, по предположению И. М. Дюваля,⁷⁶ в состав «Книги против Урсакия и Валента», возможно, входил и текст анафем, произнесенных Валентом Мурсийским во время второй сессии Ариминского собора. Этот важный для понимания доктринальной позиции иллирийских омиев фрагмент соборных актов цитирует блаж. Иероним Стридонский в своем сочинении, на рубеже 70-х и 80-х гг. IV в., «Споре люциферианина и православного».⁷⁷

Важные свидетельства по истории церковно-политической борьбы и доктринальной полемики в 50-е гг. IV в. присутствуют в сочинении «Книга против ариан» другого галльского епископа – сторонника никейской веры Фебадия Агенского. Указанное сочинение было направлено против второй сирмийской формулы 357 г. и создано почти сразу после ее провозглашения.⁷⁸ Аргументация Фебадия во многом навеяна трактатом Тертуллиана «Против Праксея»,⁷⁹ впрочем, как справедливо отмечает Р. П. К. Хэнсон, ему удалось не без успеха использовать сочинение африканского богослова, направленное против монархианства, против совершенно иного (а в каком-то смысле и прямо противоположного) доктринального течения, т.е. «арианства».⁸⁰ Основной удар в сочинении направлен против иллирийских епископов Урсакия и Валента и испанского епископа Потамия, которые выступают в

труде Фебадия в роли основных врагов кафолической веры.⁸¹ Впрочем, впоследствии Фебадий вступил в общение с Урсакием и Валентом на Ариминском соборе 359 г., но после собора вернулся на никейские позиции.⁸² Важным источником по внутренней церковной истории Иллирика является *Altercatio Heracliani cum Germinio*, диспут, состоявшийся между мирянином никейцем Гераклианом и омийским сирмийским епископом Герминием в 366 г.⁸³ Хотя, возможно, в текст диспута были внесены изменения неким ортодоксальным редактором (в пользу чего свидетельствует тот факт, что Гераклиан фактически дословно цитирует во время спора Тертуллиана),⁸⁴ данный источник, безусловно, передает духовную атмосферу Сирмия эпохи арианской смуты.

Не меньшее значение в рамках настоящего исследования имеет и ересеологический трактат свт. Епифания Кипрского «Панарион».⁸⁵ Святитель насчитывает 80 ересей (к числу которых он относит и античные философские школы, а также иудейские течения), которые он последовательно опровергает. В конце трактата приводится составленное автором изложение истинной кафолической веры. Как пишет о. Георгий Флоровский, свят. Епифаний «не был богословом, но любил судить о вере. В историю богословия он входит именно как подозрительный критик и обличитель».⁸⁶ В то же время в сочинении содержатся важные сведения по истории доктринальных течений эпохи арианской смуты. В рамках настоящей работы особое значение имеет 71-й раздел «Панариона», направленный против фотиниан. Хотя рассказ свят. Епифания об истории фотинианской ереси не отличается точностью (он путает Сирмийский собор 351 г. с Сердикским собором 343 г.),⁸⁷ однако в тексте цитируется фрагмент из подлинной стенограммы диспута Фотина Сирмийского с Василием Анкирским 351 г.⁸⁸ Кроме того, большой интерес представляет раздел 73-й, против так называемых «полуариан» (с помощью такого внутренне противоречивого термина святитель обозначает омиусианское течение). В этом разделе свят. Епифаний приводит послание Георгия Лаодикийского, содержащее важные сведения о

сирмийском совещании 359 г., провозгласившем четвертую сирмийскую формулу.⁸⁹

К типу историко-полемиических сочинений можно отнести также, с некоторой натяжкой, трактат свят. Амвросия в пяти книгах «О вере»,⁹⁰ написанный по просьбе императора Грациана,⁹¹ и раскрывающий никейское учение о Пресвятой Троице. Первая и вторая книги были созданы, вероятно, в 378 г., третья, четвертая и пятая – в 380 г.⁹² Целью создания данного сочинения было, очевидно, не просто изложение православной триадологии. Медиоланский епископ стремился использовать свой трактат в качестве орудия, чтобы повлиять на императора, возможно еще нетвердого в своей приверженности никейской вере, и показать ложность «арианских» учений, в первую очередь воззрений иллирийского омиийского епископа Палладия Ратиарского.⁹³ Учение последнего характеризуется в трактате явно упрощенным образом и ставится в один ряд с доктринами Ария и Евномия.⁹⁴ Некоторые сведения по церковной истории Иллирика в эпоху арианской смуты – точнее, свидетельства о ереси Фотина и Боноса – содержатся в сочинениях католического латинского автора V в. Мария Меркатора (390–451)⁹⁵, известного своей полемикой против Нестория и Пелагия. Доктрины указанных выше иллирийских ересиархов сопоставляются Марием Меркатором с христологическими ересями Павла Самосатского, Маркелла Анкирского, Нестория и т.п.⁹⁶ Противники никейцев, так называемые «ариане», также активно использовали полемиические сочинения в доктринальной борьбе. До нашего времени дошел целый ряд латинских «арианских» полемиических сочинений, созданных, судя по всему, в дунайских провинциях Римской империи на рубеже IV и V вв. Особое место в рамках «арианской» полемиической литературы занимает *Dissertatio Maximini contra Ambrosium* (название Ф. Кауффманна) или «Арианские схолии на Аквилейский собор» (название Р. Гризона).⁹⁷ Это сочинение, составленное «арианским» епископом начала V в. Максимином, носит компилятивный характер и включает: 1) фрагменты протоколов Аквилейского собора с комментариями Максимиана⁹⁸; 2) сочинение Авксентия Доросторского,

включающее изложение учения Ульфила, повествование о его пастырском служении и кончине, а также его предсмертное исповедание веры⁹⁹; 3) комментарии Максимиана к тексту Авксентия и его возражения против возможности совершения благодатных Таинств у еретиков (т.е. у сторонников единосущия)¹⁰⁰; 4) «Апологию» Палладия, направленную против трактата *De fide* свят. Амвросия, а также против Аквилейского собора 381 г., некоего «сирмийского богохульства» и политики папы Дамаса;¹⁰¹ 5) «Примечание Максимиана», повествующее о поездке Ульфила, Палладия и Секундиана в Константинополь и включающее выдержки из императорских законов 386 и 388 гг., налагающих запрет на публичные дискуссии о вере.¹⁰² Текст арианских схолий сохранился в маргиналиях к первым двум главам сочинения свт. Амвросия *De fide* и актам Аквилейского собора 381 г.¹⁰³

Dissertatio Maximini отличается крайней эмоциональностью. Автор стремится не только опровергнуть своих оппонентов, но и изобличить их в нечестии. В тексте содержатся ссылки на св. Киприана Карфагенского, Ария и Евсевия Кесарийского,¹⁰⁴ призванные противопоставить авторитет этих известных церковных деятелей авторитету свят. Амвросия Медиоланского. Видимо, с той же целью Максимин включает в свой текст фрагмент из сочинения Авксентия Доросторского, повествующий о готском епископе Ульфиле.¹⁰⁵ Стремясь защитить Палладия и Секундиана от нападок свят. Амвросия, Максимин конструирует своеобразную линию преемственности, идущую от готского епископа, через Палладия и Секундиана, к омиийским общинам его времени, превращая тем самым Палладия и Секундиана в соратников Ульфила, якобы совершивших с ним путешествие в Константинополь для подачи апелляции новому собору.¹⁰⁶ При этом Палладий сам ни разу не ссылается на Ульфила, а его отношение к раннему омиийству остается до конца неясным. В общем и целом, можно заключить, что *Dissertatio Maximini* является важнейшим источником по истории развития богословской традиции, а также самосознания и внутренней жизни «арианских» общин в дунайских провинциях Римской империи на рубеже IV и V вв.

Другой важный памятник латинской арианской традиции дошел до нашего времени в палимпсесте из итальянского монастыря Боббио. Традиционно его называют *Fragmenta Arianorum* (текст был впервые опубликован под таким названием кардиналом Май в 1828 г.).¹⁰⁷ Однако в настоящей работе используется, на наш взгляд, более удачное название, предложенное Р. Гризоном, – *Fragmenta theologica*.¹⁰⁸ Авторство текста приписывалось различным арианским деятелям и с особой настойчивостью Палладию Ратиарскому (Ж. Цейллер, М. Мелен).¹⁰⁹ Однако Р. Гризон, фактически отказываясь решать вопрос об авторстве, считает, что сохранившиеся фрагменты были частью не одного, а двух сочинений, принадлежащих перу разных лиц,¹¹⁰ и условно озаглавленных им как «Против ортодоксов и македониан» (*Adversus Orthodoxos et Macedonianos*) и «Изложение истинной веры» (*Instructio verae fidei*). По мнению бельгийского исследователя, тексты были созданы в иллирийской среде на рубеже IV и V вв., на что, в частности, указывает особое внимание к ереси Фотина Сирмийского.¹¹¹ Кто бы ни был автором указанных фрагментов, они, безусловно, являют собой один из важнейших источников по истории богословской традиции латинского «арианства», а также позволяют представить, как воспринимали поздние омии церковно-политическую ситуацию рубежа IV и V вв.

Второй из реконструированных Р. Гризоном богословских трактатов был, вероятно, использован составителем еще одного «арианского» памятника компилятивного характера – так называемого *Sermo Arrianorum*¹¹² (М. Мелен также приписывает его авторство Палладию),¹¹³ опровержение которого взял на себя в 418 г. блаж. Августин.¹¹⁴ В этом тексте, лишенном какой-либо информации о церковно-политическом положении поздних омиев, в то же время содержатся важные свидетельства по истории омийского вероучения.

Еще одним значимым источником, показывающим вектор развития позднеомийской традиции, является *Conlatio Augustini cum Maximino* – дошедший до нашего времени протокол имевшего место в Гиппоне в 427(8) гг. диспута блаж. Августина с «арианским» епископом Максимином.¹¹⁵ Этот текст содержит

важные свидетельства о богословских взглядах Максимиана, а также об его отношении к наследию раннего омиизма. Традиционно Максимиан, участник спора с блаж. Августином, отождествляется с автором *Dissertatio*.¹¹⁶ Филологический анализ, предпринятый Р. Гризоном, подтверждает это предположение.¹¹⁷ Некоторые исследователи считают также возможным отождествить с данным Максимианом некоего «арианского» предводителя Максимиана, развязавшего гонения против кафоликов на Сицилии при поддержке вандалов в 440 г.¹¹⁸

Катехизические, гомилетические и экзегетические сочинения

Помимо собственно полемических сочинений история арианской смуты в Иллирике находит свое отражение и в богословских памятниках, предназначенных главным образом для «мирных» целей, т.е. в текстах, разъясняющих основы вероучения, а также в толкованиях на Священное Писание. Единственный иллирийский богослов IV – начала V в., придерживавшийся никейской веры, свят. Никита Ремесианский, получил широкую известность именно благодаря своим катехизическим беседам, так называемым *Libelli instructionis*, созданным, по мнению Э.-Э. Бёрна, около 375 г.¹¹⁹ Адресатами этих бесед были в первую очередь иллирийские оглашенные (*ad baptismum Instructionis libellos sex*).¹²⁰ По свидетельству Геннадия Массилийского, этот сборник включал шесть книг: первая была посвящена вопросу о поведении готовящихся к крещению, во второй опровергались языческие заблуждения, третья содержала изложение основ православной веры, четвертая была направлена против астрологии, пятая включала толкование на символ веры, а шестая была посвящена Пасхальному Агнцу.¹²¹ Целиком данный сборник не сохранился, до нашего времени дошли лишь отдельные его фрагменты.¹²² Некоторые части *Libelli instructionis* имели хождение в виде отдельных трактатов и приписывались Никите Аквилейскому.¹²³ Речь идет о *De ratione fidei* и *De Spiritus Sancti potentia*, являвшихся частью третьей книги *Libelli instructionis*, а также *Explanatio Symboli*, которая представляет собой часть текста пятой книги собрания огласительных бесед свят. Никиты. Три указанных выше фрагмента содержат ряд свидетельств, позволяющих представить особенности церковно-политического положения Кафолической Церкви в Иллирике на рубеже IV и V вв., а также определить круг ее основных противников и оппонентов. Особое значение также имеют присутствующие в *Explanatio Symboli* размышления о природе Церкви, позволяющие представить в общих чертах эклесиологические

воззрения свят. Никиты. Большой интерес в контексте исследования иллирийской богословской традиции представляет также собрание сохранившихся фрагментов слов неизвестного «арианского» проповедника, изданных сравнительно недавно М. Этэ.¹²⁴ Рассматриваемые слова посвящены важнейшим моментам церковного года (Рождеству, Богоявлению, Великому Посту, Страстям Христовым) и выдержаны в духе «арианского» субординационистского богословия. Как полагает Р. Гризон, рассматриваемые тексты были созданы на рубеже IV и V вв. в области соприкосновения ареалов латинского и греческого языков. Филологический анализ показывает, что их автор был, скорее всего, готом по происхождению и представлял, вероятно, одну из готских «арианских» общин Восточного Иллирика.¹²⁵ Также с «арианскими» общинами Иллирика связаны, по мнению ряда исследователей, и латинские толкования на Евангелия от Матфея и Луки, а также толкование на Книгу Иова (*Opus Imperfectum in Matthaeum*,¹²⁶ *Expositio Euangelii secundum Lucam*,¹²⁷ *Commentarius in Job*.¹²⁸ Авторы всех трех экзегетических сочинений неизвестны, хотя толкования на Евангелие от Матфея и на Книгу Иова приписываются некоторыми исследователями Максимиனு.¹²⁹ Существует также предположение, что автором «Толкования на Евангелие от Луки» был Авксентий Доросторский.¹³⁰ В любом случае эти сочинения являются важными памятниками позднеомийского богословия и позволяют в некоторой степени реконструировать еклесиологические представления иллирийских «ариан», а также их восприятие церковно-политической ситуации рубежа IV и V вв. Церковно-исторические сочинения. Значимым источником по истории арианской смуты является латинская «Хроника» галльского священника Сульпиция Севера, созданная в начале V в.¹³¹ Это сочинение охватывает историю человечества от сотворения мира до современной автору эпохи. Масштаб повествования не позволяет Сульпицию Северу подробно и полно изложить события, связанные с доктринальными спорами и церковно-политической борьбой IV в. Необходимость отбора информации парадоксальным образом

приводит к тому, что, несмотря на всемирный характер хроники, взгляд автора на историю арианской смуты отличается преимущественным интересом к церковной истории западной части христианского мира, хотя хронист и подчеркивает, что арианская ересь «взбаламутила весь мир» (*totumque orbem... turbaverat*).¹³² Так, в центре внимания в заключительной части «Хроники» оказываются соборы в Арелате (353), Битеррах (дата неизвестна),¹³³ Медиолане (355),¹³⁴ и Аримине (359).¹³⁵ К восточным соборам Сульпиций Север проявляет меньше интереса. Главными предводителями арианской ереси в его интерпретации оказываются иллирийские епископы Урсакий и, особенно, Валент, который, якобы, добился хитростью абсолютного влияния на императора Констанция.¹³⁶ В этом также проявляется очевидным образом «западный» характер взгляда Сульпиция Севера на церковную историю IV столетия. Первоначальной причиной арианских споров является, по мнению хрониста, врожденная ненависть еретиков к «кафолическим мужам» (*in catholicos viros odium*), которых они не могут одолеть в диспуте и поэтому коварно на них клеветают.¹³⁷ Следует также отметить, что Сульпиций Север не противопоставляет Кафолическую Церковь сообществам еретиков: арианская смута для него – это конфликт внутри Церкви, еретики соприсутствуют в местных церквях с теми, кто уже «успокоился» или не понимает смысла спора, что в особенности затрудняет его мирное разрешение.¹³⁸

Вторая четверть V в. на Востоке стала периодом расцвета жанра «церковной истории». Сразу четыре исторических сочинения с таким названием были созданы в 30–50-е гг. V столетия. Речь идет о церковных историях Филосторгия, Сократа, Созомена и блж. Феодорита.¹³⁹

Филосторгий был учеником и почитателем ересиарха Евномия, поэтому его «Церковная история», созданная между 425 и 433 гг.,¹⁴⁰ представляет собой в первую очередь апологию евномианской секты. Таким образом, Филосторгия следует считать практически единственным представителем евномианской историографии, что объясняет непопулярность его труда в Византии. До нашего времени сочинение

Филосторгия (помимо нескольких фрагментов) дошло лишь в выборках свят. Фотия Константинопольского (IX в.). Филосторгий резко отрицательно относится к никейскому течению (и, особенно, к свят. Афанасию Великому),¹⁴¹ а также к омиам и омиусианам. Он фактически делит все доктринальные партии эпохи арианской смуты на сторонников единосущия (τὸ ὁμοούσιον) и иносущия (τὸ ἑτεροούσιον).¹⁴² Отношение Филосторгия к учению Ария отличается некоторой двойственностью: он хвалит его за субординационизм, но не принимает учение о непознаваемости Бога.¹⁴³ По той же причине евномианский историк порицает и Евсевия Кесарийского, церковно-историческое творчество которого он, напротив, оценивает чрезвычайно высоко.¹⁴⁴ Подобной же оценки Филосторгия удостоивается и Евсевий Никомидийский.¹⁴⁵ В то же время он отдает должное и некоторым никейцам, полемизировавшим с Евномием: свят. Василию Великому, свят. Григорию Богослову и Аполлинарию Лаодикийскому.¹⁴⁶ В контексте настоящей работы особое значение имеют свидетельства Филосторгия о так называемом падении Либерия и Осия,¹⁴⁷ об Аримино-Селевкийском и Константинопольском соборах 359–360 гг.,¹⁴⁸ а также о контактах Валента Мурсийского с Евномием.¹⁴⁹

Среди «Церковных историй» ортодоксального направления первым, по времени, скорее всего,¹⁵⁰ было создано сочинение Сократа Схоластика (ок. 380 – после 439 г.). Сократ жил в Константинополе¹⁵¹ и, возможно, был адвокатом. «Церковная история» Сократа представляет собой описание смут и неурядиц в жизни Церкви с 306 по 439 г.¹⁵² При этом следует отметить, что, придерживаясь ортодоксальных взглядов и даже преувеличивая иногда степень отпадения от кафолической веры участников споров,¹⁵³ Сократ видит в смуте, последовавшей за Никейским собором, своеобразное недоразумение. Он сравнивает ее с «ночным сражением» (νυκτομαχίας) и указывает, что противоборствующие стороны не понимали, за что они бранят друг друга.¹⁵⁴ Излагая события церковной истории, Сократ опирается в первую очередь на «Церковную историю» Руфина Аквилейского (345–411), творения свят.

Афанасия, а также включает в свой текст большие цитаты из сборника соборных деяний, составленного македонианином Сабином.¹⁵⁵ В сочинении Сократа присутствуют важные свидетельства об участии иллирийских епископов в церковно-политической борьбе периода арианской смуты: в частности, рассказы о Сердикском (343),¹⁵⁶ Сирмийских (351–359),¹⁵⁷ Медиоланском (355),¹⁵⁸ Аримино-Селевкийском и Константинопольском соборах (359–360).¹⁵⁹ В тексте цитируется целый ряд доктринальных формул эпохи тринитарных споров, в том числе первая, вторая и четвертая сирмийские формулы, отражающие взгляды ряда иллирийских епископов на проблематику богословских споров IV в.

Около 443 г. был создан другой памятник византийской церковной историографии – «Церковная история» Эрмия Созомена, в которой освещается история Церкви с 334 по 439 г.¹⁶⁰ Созомен писал свой труд после Сократа и пользовался его сочинением, существенно дополняя и уточняя его повествование. Взгляд Созомена на церковную историю IV в. намного более «позитивный». В частности, он уделяет достаточно много внимания истории христианизации населения Империи и соседних народов. Решающим фактором в церковной истории, по Созомену, является благочестие императора, и в этом смысле он намного ближе к Евсевию Кесарийскому, чем Сократ.¹⁶¹ Примечательно также, что Созомен явно стремится приблизить взгляды императора Констанция, часто обвиняемого в покровительстве «арианам», к никейской вере.¹⁶² В рамках настоящей работы особый интерес представляют свидетельства Созомена о Сердикском,¹⁶³ Сирмийских,¹⁶⁴ Аримино-Селевкийском и Константинопольском соборах.¹⁶⁵ В повествовании об этих событиях Созомен, в целом, следует за Сократом, но часто добавляет ценные и неизвестные по другим источникам детали: так, в его сочинении присутствуют рассказы об одобревшем вторую сирмийскую формулу Антиохийском соборе 358 г.¹⁶⁶, а также об обстоятельствах провозглашения и о содержании третьей сирмийской формулы.¹⁶⁷ Около 449 г. была создана четвертая «Церковная история» – блаж. Феодорита Кирского. Блаж.

Феодорит (ок. 393 – рубеж 50–60-х гг. V в.) был епископом сирийского города Кир. В начальный период христологических споров он выступал как сторонник архиеп. Константинополя Нестория и вел полемику со свят. Кириллом Александрийским (70-е гг. IV в. – 444 г.). Некоторые его сочинения этого периода были осуждены Пятым Вселенским собором 553 г. Однако затем блаж. Феодорит признал православие свят. Кирилла и осудил Нестория. В конце 40-х гг. V в. блаж. Феодорит стал основным борцом против ереси Евтиха. «Разбойничий» Эфесский собор 449 г. во главе с Диоскором Александрийским низложил блаж. Феодорита, однако, четвертый Вселенский (Халкидонский) собор 451 г. признал его православие и позволил вернуться на кирскую кафедру. Блаж. Феодорит был чрезвычайно плодовитым писателем, большая часть его сочинений носит полемический, апологетический и экзегетический характер.¹⁶⁸

«Церковная история» занимает особое место в творческом наследии кирского епископа. Характерной ее чертой, в сравнении с сочинениями Сократа и Созомена, является большее внимание автора к действию Бога в истории.¹⁶⁹ В сравнении с Созоменом блаж. Феодорит намного больше значения придает также роли епископов в жизни Церкви.¹⁷⁰ Арианский спор блаж. Феодорит рассматривает как конфликт ереси с апостольской традицией, причем возникновение первой он объясняет не только богословскими заблуждениями, но и личной враждой Ария к Александру Александрийскому, а также кознями дьявола.¹⁷¹ Примечательно также, что блаж. Феодорит иногда смягчает, говоря о тех или иных епископах – противниках никейской веры, свои оценки их неортодоксальных воззрений (например, в повествовании об Акакии Кесарийском),¹⁷² но решительно заявляет, что император Констанций вел «войну против евангельских догматов» (τὸν χεῖρὰ τῶν εὐαγγελικῶν δογμάτων... πόλεμον). Мысли императора блаж. Феодорит сравнивает с колеблемыми ветром тростями, упрекая, таким образом, Констанция в непостоянстве.¹⁷³ Из сочинения блаж. Феодорита становится также очевидно, что он ставит «священство» выше «царства».¹⁷⁴

Для настоящего исследования особенно важна содержащаяся в «Церковной истории» блаж. Феодорита информация о Сердикском¹⁷⁵ и Ариминском соборах.¹⁷⁶ Кроме того, в «Церковной истории» цитируется ряд чрезвычайно важных соборных документов, неизвестных по другим источникам, в том числе весьма спорное исповедание веры западных отцов Сердикского собора,¹⁷⁷ Никская формула,¹⁷⁸ а также документы, связанные с неким Иллирийским собором второй половины IV в.¹⁷⁹

«Светские» исторические сочинения

Немногочисленные (по понятным причинам), но тем не менее важные свидетельства по церковной истории IV – начала V в. содержатся также в сочинениях языческих историков Аммиана Марцеллина и Олимпиодора. Аммиан Марцеллин родился во второй четверти IV в. в Антиохии. Родным языком историка был греческий, но его историческое сочинение было написано на классическом, хотя и несколько эллинизированном латинском языке. Во времена императоров Констанция (337–361) и Юлиана Отступника (360–363) Аммиан Марцеллин служил в римской армии.¹⁸⁰ После гибели императора Юлиана в 363 г. Аммиан Марцеллин покинул военную службу. Скорее всего, следующий период своей жизни Аммиан Марцеллин провел в путешествиях по восточным провинциям Римской империи, затем он приехал в Рим и жил здесь до своей смерти (ок. 400). В древней столице Империи Аммиан Марцеллин и написал свой труд, который был посвящен истории Римского государства с момента восшествия на престол императора Нервы (96) до смерти императора Валента (378) и включал 31 книгу. До нашего времени дошли только последние 18 книг его труда (353–378). Современные автору тенденции развития античного мира: кризис власти после смерти императора Константина (337), ослабление военной мощи и христианизацию Аммиан Марцеллин воспринимает как трагедию. Описанием небывалого в истории империи поражения римской армии – разгрома готами войск императора Валента в битве при Адрианополе в 378 г. – и завершается его исторический труд.

Хотя в сочинении Аммиана Марцеллина отсутствует сколько-нибудь полное и последовательное изложение событий церковной истории, в нем присутствует рассказ о низложении свят. Афанасия,¹⁸¹ а также о вызванном этим обстоятельством конфликте папы Либерия с императором Констанцием и о направлении римского епископа в ссылку.¹⁸² Следует отметить, что языческий историк рисует в своем сочинении чрезвычайно негативный образ и свят. Афанасия, и императора Констанция.

Первого он с презрением характеризует как зарвавшегося выскочку, тем не менее, обладавшего солидными познаниями в науке авгуров и способного предсказывать будущее.¹⁸³ Констанций же предстает в интерпретации Аммиана Марцеллина правителем трусливым, тщеславным и недостойным своих великих предшественников.¹⁸⁴ Подобного рода оценки и характеристики, несмотря на их очевидную тенденциозность, показывают, что язычники не могли в IV в., при всем желании, игнорировать процессы христианизации империи и все в большей мере ощущали себя маргиналами.

Важное место среди произведений светской языческой историографии занимает «История в 22 книгах» языческого писателя Олимпиодора,¹⁸⁵ дошедшая до нашего времени в выборках константинопольского патриарха Фотия (IX в.). Несмотря на это обстоятельство, как пишет исследователь этого труда Е. Ч. Скржинская, «отрывки большого, исчезнувшего произведения, которыми мы располагаем, не так уж скудны и плохи. Фотий сделал свою работу умело, с достаточной близостью к тексту оригинала...».¹⁸⁶ Биографические данные об Олимпиодоре приводит в начале своих выписок сам свят. Фотий. По его утверждению, Олимпиодор происходил из Египетских Фив, по своим занятиям он был сочинителем, по религиозным убеждениям – язычником.¹⁸⁷ Из выборок свят. Фотия также известно, что Олимпиодор посещал Афины¹⁸⁸ и участвовал в византийском посольстве к гуннам в 10-е гг. V в.¹⁸⁹ Сочинение Олимпиодора охватывает историю Римской империи с 407 по 425 г. События церковной истории, как и в случае с Аммианом Марцеллином, автором главным образом игнорируются. Однако в рамках настоящего исследования представляет интерес указание Олимпиодора (сделанное мимоходом при повествовании о политических событиях) о существовании у везеготов в начале V в. института епископата.¹⁹⁰

К рассматриваемой категории источников можно также отнести сохранившиеся фрагменты исторического сочинения дипломата Приска Панийского, участвовавшего в 448 г. в поездке византийского посольства ко двору гуннского хана

Аттилы. В сочинении Приска содержатся важные свидетельства о деятельности епископов, занимавших кафедры иллирийских городов, располагавшихся на границе между Восточной Римской империей и владениями гуннов.¹⁹¹

Некоторые свидетельства по церковной истории Балкано-дунайского региона присутствуют в сочинении «О происхождении и деяниях гетов» готского историка Иордана.¹⁹² Иордан происходил из Нижней Мезии, возможно из среды так называемых «малых готв». О роде занятий Иордана также известно немного. В молодости в период между 505 и 536 гг. он был нотарием при магистре армии Гунтигисе в балканских провинциях Империи, затем переехал в Италию, где, судя по всему, и написал около 551 г. два своих исторических труда: *Romana* и *Getica*.¹⁹³ Первый из них является компиляцией свидетельств античных авторов по римской истории и не представляет большого интереса как исторический источник. «Гетика» же является одним из важнейших источников по истории Великого переселения народов. При создании своего исторического труда Иордан использовал сочинения Орозия, Зосима, а также дошедшие до нашего времени лишь в отрывках труды Приска, вовсе не сохранившиеся «Готские истории» Аблабия и Кассиодора и готские сказания. «Гетика» Иордана представляет описание истории остроготов и везеготов с момента их ухода из Скандинавии до середины VI в. В контексте настоящего исследования особый интерес представляют свидетельства Иордана о христианизации готв и других германских племен Подунавья.¹⁹⁴

Агиографические и биографические памятники

Важные свидетельства, позволяющие более детально представить церковную историю Иллирика в период арианской смуты, присутствуют также в крупнейших латинских агиографических памятниках рубежа IV и V вв.: в житии свят. Амвросия Медиоланского,¹⁹⁵ написанного одним из его клириков Паулином Медиоланским (рассказ об избрании сирмийского епископа Анемия),¹⁹⁶ а также в Житии блаж. Августина,¹⁹⁷ автором которого является его ученик – свят. Посидий Каламский (рассказ о диспуте блаж. Августина с «арианским» епископом Максимином),¹⁹⁸ и в Житии св. Мартина Турского,¹⁹⁹ созданном Сульпицием Севером (рассказ о посещении св. Мартином, происходившим из Иллирика, своего родного города – Саварии и о его конфликте с «арианским» духовенством).²⁰⁰ Кроме того, некоторые свидетельства о важнейших церковных деятелях эпохи арианской смуты содержатся в «Книге о знаменитых мужах» блаж. Иеронима²⁰¹ и в труде его продолжателя Геннадия Массилийского «Книга о церковных писателях».²⁰² Оба сочинения представляют собой собрание кратких биографий известных церковных деятелей, как западных, так и восточных. Отбор лиц, видимо, обусловлен не их церковно-политической активностью, а плодovitостью и известностью в качестве церковных сочинителей. Поэтому Урсакий и Валент не удостоиваются отдельных биографий, хотя другому омию – Акакию Кесарийскому, известному полемисту и экзегету, – блаж. Иероним посвящает соответствующую главу.²⁰³ В рамках настоящей работы особый интерес представляют краткая биография свят. Илария Пиктавийского блаж. Иеронима, из которой становится ясно, что галльский епископ написал сочинение против Урсакия и Валента,²⁰⁴ а также биография свят. Никиты Ремесианского Геннадия Массилийского, на основании которой можно представить структуру и тематику его дошедших до нас лишь в отрывках огласительных бесед.²⁰⁵ К жанру биографий может быть отнесена и поэма галльского священника, аскета и плодovitого писателя и поэта св. Паулина

Ноланского (353–461) о его друге, свят. Никите Ремесианском, в которой, помимо биографических сведений, присутствует ценная информация о миссионерской деятельности святого среди автохтонного и пришлого населения Дакии на рубеже IV и V вв.²⁰⁶

Послания и письма

Важное место среди источников по церковной истории Балкано-Дунайского региона в IV – V вв. занимают официальные послания соборов, епископов и императоров, а также личная переписка церковных и государственных деятелей изучаемой эпохи. Грань между этими двумя группами источников очень тонкая, и при публикации их обычно помещают в рамки одних и тех же собраний текстов. Иногда также представляется затруднительным определить, является ли то или иное послание плодом соборного творчества или авторским произведением. Классическим примером подобного рода является послание к евсевианам, написанное папой Юлием (что папа и не скрывает), но от лица Римского собора.²⁰⁷ В рамках настоящего исследования особое значение имеют соборные послания западных отцов Сердикского собора, обращенные как ко всем церквам, так и к духовенству и мирянам отдельных регионов (Египту и Ливии), а также к отдельным лицам (папе Юлию, императору Констанцию),²⁰⁸ послания восточных отцов Сердикского собора к ряду западных епископов,²⁰⁹ послания Ариминского собора,²¹⁰ послание делегации Селевкийского собора к их ариминским коллегам,²¹¹ послание собора, созванного в 360 г. в Лютеции, ко всем восточным епископам,²¹² томос к антиохийцам Александрийского собора 362 г. (очевидно, авторство свят. Афанасия, который в том числе разъясняет происхождение исповедания веры Сердикского собора)²¹³, послание Александрийского собора 369 г. епископату Африки, в котором присутствует важное свидетельство о реакции западного епископата на Ариминский собор,²¹⁴ послание итальянских епископов к иллирийским епископам,²¹⁵ послание к Гермению Сирмийскому Сингидунского собора 366 г.,²¹⁶ послание Иллирийского собора к асийским епископам,²¹⁷ а также послания Аквилейского собора к императорам Грациану, Валентиниану II и Феодосию I (составителем текстов был, вероятно, свят. Амвросий Медиоланский).²¹⁸ Из посланий и

писем, принадлежащих отдельным лицам, необходимо отметить письмо императора Констанция к делегатам Ариминского собора, содержащее важные свидетельства, позволяющие представить церковно-политическую позицию императора в тот исторический момент,²¹⁹ письмо Юлиана Отступника к бывшему сирмийскому епископу и ересиарху Фотину, из которого становится очевидно благожелательное отношение правителя Империи к этому церковному деятелю,²²⁰ сохранившееся у блж. Феодорита послание императоров Валентиниана, Грациана и Валента к асийским епископам, содержащее свидетельства о Иллирийском соборе,²²¹ а также послание узурпатора Максима (383–388) к Валентиниану II, в котором присутствуют сведения о церковно-политической ситуации в Иллирике в 80-е гг. IV в.²²² Кроме того, важное значение при изучении истории арианской смуты в Иллирике имеют и послания свт. Афанасия Александрийского (пасхальные послания, содержащие информацию об отношениях свт. Афанасия с Гауденцием Наисским,²²³ а также послание к египтянам, в котором присутствует свидетельство о контактах Урсакия и Валента с Арием,²²⁴ и послания к Руфиниану (после 362 г.)²²⁵ и к коринфскому епископу Эпиктету,²²⁶ свидетельствующие о никейской реакции против Ариминского собора), послание Протогена и Осия к папе Юлию об исповедании веры Сердикского собора,²²⁷ покаянное послание Урсакия и Валента к папе Юлию и их же дружественное послание к свт. Афанасию,²²⁸ послание Георгия Лаодикийского, содержащее свидетельства о сирмийском совещании 359 г.,²²⁹ послание Гермения Сирмийского, освещающее обстоятельства и причины его конфликта с Урсакием и Валентом,²³⁰ послания папы Либерия к восточным епископам²³¹ и к Урсакию, Валенту и Гермению,²³² свидетельствующие о его «падении» и содержащие важные свидетельства по истории арианской смуты в 50-е гг. IV в., послание папы Дамаса к иллирийским епископам, призванное привлечь их к никейской вере,²³³ письмо свт. Амвросия Медиоланского к епископу Констанцию, в котором присутствуют указания на приверженность значительной части населения Иллирика арианской ереси,²³⁴ а также послание о

деле иллирийского ересиарха Боноса, приписываемое свт. Амвросию или папе Сирицию.²³⁵ Следует также отметить, что важнейшим источником по истории развития церковной организации и церковных конфликтов в Балкано-Дунайском регионе на рубеже IV и V вв. являются послания римских епископов Сириция (384–399),²³⁶ Иннокентия I (401–417)²³⁷, Зосима (417–418),²³⁸ Бонифация I (418–422)²³⁹ и Целестина I (422–432),²⁴⁰ обращенные к епископату балканских областей, а также персонально к архиепископам Фессалоники Анисию и Руфу и к епископу Салоны Эзихию.

Императорское законодательство

Ценная информация по церковной истории Балкано-Дунайского региона в IV – начале V в. содержится в императорских постановлениях, или так называемых конституциях. Эти тексты дошли до нашего времени в составе Кодекса Феодосия – первого в истории Римской империи систематизированного собрания императорских конституций начиная с правления императора Константина Великого, обнародованного в 438 г., в правление императора Феодосия II (отсюда и название кодекса).²⁴¹ Кодекс Феодосия разделен на 16 тематических частей (книг), последняя из которых посвящена церковным вопросам.²⁴² Конституции из Кодекса Феодосия являются важнейшим источником по истории церковной политики императоров рубежа IV и V вв. и позволяют представить эволюцию отношения светской власти к доктринальным спорам и тем или иным церковным течениям. Значительная часть конституций посвящена уточнению вопроса о том, какие церковные общины и епископы могут рассматриваться в качестве «кафолических»,²⁴³ а какие группы следует считать еретическими.²⁴⁴ При этом в конституциях активно используется возникшая в никейской среде полемическая терминология. Так, омии постоянно называются в тексте императорских постановлений «арианами».²⁴⁵ Кроме того, в ряде конституций предписываются конкретные меры, направленные на борьбу с еретиками: конфискация культовых зданий,²⁴⁶ запрет собраний,²⁴⁷ особенно в Константинополе,²⁴⁸ запрет на поставление епископов,²⁴⁹ запрет под угрозой смертной казни возмущения общественного спокойствия по религиозным мотивам²⁵⁰ и даже запрет дискуссий о вере.²⁵¹ Подобного рода законы отражают новый проникийский курс церковной политики императоров Грациана и Феодосия I. Несколько иной подход находит свое отражение в сохранившемся в рамках Кодекса Феодосия постановлении императора Валентиниана II (23 января 386 г.), в котором сторонникам веры Ариминского и Константинопольского

соборов 359–360 гг. гарантируется право свободно осуществлять свои собрания.²⁵² Инициатором провозглашения данной конституции была императрица Юстина, мать Валентиниана II, сторонница омийского течения. Впоследствии Валентиниан II присоединился к политическому курсу старших императоров Грациана и Феодосия. В контексте настоящего исследования важное значение имеет также конституция императора Феодосия II от 14 июля 421 г., предписывавшая епископату Иллирика перейти под главенство архиепископа Константинополя.²⁵³ Данное решение впоследствии было оспорено Римским престолом и западным императором Гонорием.

Соборные акты и каноны

Особое значение при исследовании церковной истории Балкано-Дунайского региона имеют также источники, являющиеся плодом деятельности церковных соборов изучаемой эпохи. В соответствующем разделе настоящего обзора уже был рассмотрен такой тип источников, как соборные послания. Здесь же мы обратимся к протоколам соборных деяний и канонам. Впрочем, множественное число в данном случае не слишком уместно, если учитывать, что в рамках настоящей работы использовалось по одному памятнику, относящемуся к указанным выше категориям. Речь идет об актах Аквилейского собора 381 г. и канонах Сердикского собора 343 г. Сердикские каноны дошли до нашего времени в трех версиях: одной греческой (которая и стала основой для церковнославянского перевода в Книге Правил),²⁵⁴ и двух латинских, изначальной и более поздней (в составе *Collectio Theodosii Diaconi*), представляющей собой перевод греческого текста.²⁵⁵ Происхождение всех трех версий является до сих пор чрезвычайно дискуссионным вопросом в историографии. К. Х. Тёрнер,²⁵⁶ Ж. Цейллер²⁵⁷ и В. Де Клерк,²⁵⁸ выступают за первичность латинского текста, Э. Каспар – за первичность греческого,²⁵⁹ К. Гефеле,²⁶⁰ Г. Хесс²⁶¹ и Л. В. Барнард,²⁶² – за принадлежность собору и оригинальность обеих версий. Последнее мнение представляется наиболее обоснованным, если учитывать, что между греческой и латинской версиями существуют значимые расхождения как в последовательности канонов, так и в их содержании, причем в ряде случаев эти расхождения вполне объяснимы, если принять во внимание особенности церковной организации восточной и западной частей христианского мира. Очевидно, что греческая и латинская версии были адаптированы к потребностям церковной жизни Востока и Запада, что не позволяет трактовать и сам Сердикский собор, и его каноны как поместные, как это делается в примечании к Книге Правил.²⁶³

Следует также отметить, что после Сердикского собора 343 г. каноны несколько десятилетий фактически не упоминались в источниках. Известно лишь несколько цитат из них в латинских текстах рубежа IV и V вв. (у папы Иннокентия I и в других канонических памятниках). В 418 г. на 7-й и 17-й каноны собора ссылается папа Зосим, пытающийся оправдать с их помощью произведенное им восстановление в общении Апиария – низложенного карфагенского пресвитера. Папа приписывает указанные каноны Никейскому собору. В Карфагене апелляционные права римского епископа не были признаны и было заявлено, что происхождение цитируемых папой канонов африканским епископам неизвестно.²⁶⁴ Подобного рода обстоятельства побудили немецкого исследователя Й. Фридриха предположить, что каноны были созданы непосредственно перед началом конфликта в Риме и изначально распространялись как никейские, и лишь затем были приписаны Сердикскому собору. Однако уже в начале XX столетия К. Х. Тёрнер опроверг аргументацию Й. Фридриха и доказал принадлежность рассматриваемых канонов именно Сердикскому собору 343 г., что уже более столетия никем из исследователей не ставится под сомнение.²⁶⁵ Сердикские каноны содержат ценные свидетельства о положении епископа в позднеантичном обществе, а также о типичных конфликтных ситуациях в среде епископата. Речь в первую очередь идет о практике перехода на более престижную кафедру²⁶⁶, епископских выборах,²⁶⁷ обращениях к императору,²⁶⁸ приеме в общение одним епископом клириков, отлученных другим епископом,²⁶⁹ и т.п. Особое значение имеют так называемые апелляционные каноны, представляющие собой первый в канонической традиции Церкви опыт фиксации и обоснования примата римского епископа.²⁷⁰ Следует также отметить, что каноны имеют вид протокола соборного обсуждения: те или иные епископы выдвигают свои предложения, которые получают у собравшихся одобрение. Это обстоятельство, а также очевидная (особенно в апелляционных канонах) нечеткость терминологии позволяют предположить, что дошедший до нашего времени памятник представляет собой

фиксацию некоего предварительного обсуждения и, скорее всего, может рассматриваться как некое соглашение между присутствующими епископами, не имеющее общеобязательный характер. Этим, возможно, и объясняется молчание о канонах в источниках середины IV в. Что касается деяний Аквилейского собора, то этот источник содержит бесценные свидетельства о конфликте свт. Амвросия Медиоланского и его сторонников с иллирийскими епископами епископом Ратиарии Палладием и епископом Сингидуна Секундианом.²⁷¹ Представляя собой протокол соборных прений, акты не только дают возможность реконструировать в общих чертах позиции противоборствующих сторон, но позволяют воссоздать живую картину собора, в данном случае исполнявшего судебные функции, а также представить образы его основных участников.

Вероучительные формулы

Источники, относящиеся к данной группе, подвергаются в рамках настоящего исследования, вероятно, наиболее детальному анализу, поэтому в настоящем обзоре вряд ли есть необходимость останавливаться на каждой формуле подробно. С точки зрения композиции и содержания доктринальные формулы условно можно разделить на два типа. Первый: формулы с четко выраженной трехчастной композицией – каждая часть посвящена одному из Лиц Пресвятой Троицы. Самая пространная обычно вторая (посвященная Богу Сыну и содержащая, как правило, краткое изложение священной истории Нового Завета). Самая краткая (и часто самая неопределенная) третья, посвященная Святому Духу. Нередко к формуле присоединяются анафематизмы, в которых опровергаются ложные доктрины, а иногда и раскрывается «положительное» учение основного текста. Формулы «тринитарного» типа встречаются наиболее часто. Из формул, использованных в рамках настоящего исследования,²⁷² к этой группе могут быть отнесены следующие соборные тексты: никейский символ, вторая, третья, четвертая и пятая антиохийские формулы, формула восточных отцов Сердикского собора, первая и четвертая сирмийские формулы, никская формула 359 г. и формула Константинопольского собора 360 г., а также персональные исповедания веры: две формулы Гермения Сирмийского,²⁷³ и предсмертное исповедание веры Ульфила Готского. Ко второму типу формул могут быть отнесены тексты хотя и посвященные богословским вопросам, но не имеющие четко выраженной трехчастной композиции. Подобного рода тексты встречаются достаточно редко и имеют, судя по всему, несколько иное предназначение: они не претендуют на официальный статус и представляют собой разъяснение и уточнение основных положений вероучения Церкви. К этому типу можно отнести изложение веры западных отцов Сердикского собора, созданное в ходе конфликта с восточными епископами для нужд полемики и катехизации как

некое дополнение к никейскому символу. К этому же типу с некой долей условности можно отнести и вторую сирмийскую формулу 357 г., попытка реконструкции истории составления которой будет предпринята в гл. I настоящей монографии.²⁷⁴ Завершая обзор, хотелось бы отметить, что в источниках находят отражение далеко не все проблемы церковной истории Иллирика в IV–V вв.: основное место в них занимает история богословских споров и церковно-политической борьбы, связанной с арианской смутой. В намного меньшей степени, указанные источники позволяют представить историю церковной организации и христианизации населения региона. Экономические же аспекты бытия Церкви, а также внутренняя жизнь христианских общин не находят в источниках почти никакого отражения, что объясняется как их жанровой спецификой, так и, вероятно, ценностными установками их авторов.

Следует также отметить, что, несмотря на пристальное внимание большинства христианских авторов IV–V вв. к событиям, связанным с историей арианской смуты, было бы иллюзией считать, что на основании имеющихся свидетельств, возможно реконструировать полную и объективную картину этого явления. Дело здесь не только в том, что информация, содержащаяся в источниках, зачастую отличается отрывочностью, неточностью и противоречивостью, результатом чего являются значительные пробелы в наших познаниях об истории арианских споров. Каждое свидетельство фиксирует взгляд с определенной точки зрения, и ни одно из них не может претендовать на абсолютный, и всеохватывающий характер, поскольку взгляд любого человека неизбежно личностен и субъективен, особенно если он принадлежит участнику событий, который никак не может принять на себя роль бесстрастного наблюдателя, каким бы правдивым и непредвзятым он ни хотел бы быть (или казаться). Из множества разных взглядов на одно и то же историческое явление не складывается единый образ. Таким образом, можно констатировать тот факт, что изучение источников по истории арианской смуты не может привести к реконструкции цельной и «объективной» картины истории

доктринальной и церковно-политической борьбы IV-V вв. даже в рамках отдельно взятого региона, а лишь к выявлению множества различных образов арианского кризиса, родившихся в восприятии современников и их ближайших потомков. Однако сам конфликт как раз и рождается из столкновения различных точек зрения, различных традиций и интерпретаций, и попытки снять противоречивость и многовекторность исторического процесса неизбежно могут привести лишь к уходу от живой исторической реальности в сферу абстрактных моделей и упрощенных схем.

Историография

История Церкви IV-V вв. постоянно привлекает внимание исследователей самого различного профиля: историков (антиковедов и византинистов), теологов, философов и т.д., что вполне объяснимо, поскольку значение этой эпохи – периода стремительной христианизации античного мира и становления католической богословской традиции – в истории христианства сложно переоценить. Большая часть работ по церковной истории рассматриваемого периода посвящена изучению арианской смуты, которая, несомненно, определила вектор развития христианской традиции и общественной жизни в этот период. Хотя целью данной работы является исследование проблем церковной истории IV–V вв. в региональном аспекте, а именно, на материале истории Северного Иллирика, в рамках настоящего обзора представляется совершенно невозможным оставить без внимания общие тенденции развития историографии истории арианской смуты, иначе наш взгляд на специальную литературу, посвященную церковной истории Балкано-Дунайского региона, рискует оказаться вне контекстуальным. В этой связи в рамках настоящего обзора мы сначала обратимся к истории изучения арианской смуты как общецерковного конфликта в ее доктринальном и церковно-политическом аспектах, а затем перейдем к анализу работ, посвященных церковной истории изучаемого нами региона, т.е. Паннонии и Дакии.

1. Арианская смута: «конфликт интерпретаций»

1.1. Арианская смута в историографии XIX – первой половины XX в.

Научная разработка проблем, связанных с историей арианской смуты, в XIX столетии была делом главным образом английских (англиканских) и немецких (либеральных лютеранских) исследователей.²⁷⁵ Речь идет в первую очередь об обобщающих работах Дж. Г. Ньюмена,²⁷⁶ Г. М. Гуоткина²⁷⁷ и А. Гарнака,²⁷⁸ в которых присутствует целостное и оригинальное, хотя отнюдь не бесспорное, видение истории арианской смуты. В центре внимания Дж. Г. Ньюмена (будущего католического кардинала, но в то время еще англианина) находится вопрос о происхождении того доктринального движения, которое традиционно именуется арианством. Исследователь рассматривает Ария как одного из представителей школы Лукиана Антиохийского, а не как основателя некоего нового доктринального течения и, таким образом, указывает на связь арианства с антиохийской богословской традицией,²⁷⁹ в которой, по мнению исследователя, были чрезвычайно сильны иудаизирующие тенденции.²⁸⁰ Церковно-политическую борьбу, последовавшую за Никейским собором, Дж. Г. Ньюмен интерпретирует как противостояние богословских течений, для обозначения которых он часто использует термины, которые в современной историографии воспринимаются как чрезвычайно архаичные и расплывчатые. Речь идет, главным образом, об обозначении омиусиан с помощью изобретенного некогда свт. Епифанием Кипрским²⁸¹ термина «полуариане», который носит явно полемический характер и страдает внутренней противоречивостью.²⁸² Говоря о распаде антеникейской коалиции, именуемой Дж. Г. Ньюменом вполне традиционным образом «евсеврианской», на два направления: полуарианское и омийское («скриптуралистическое», по мнению исследователя),²⁸³ – церковный историк продолжает употреблять в отношении последнего термин «евсеврианство»,²⁸⁴ что приводит к некоторой терминологической нечеткости.

Активно использует Дж. Г. Ньюмен и возникший также в полемическом контексте термин «аномейство», рассматривая сторонников этого течения как «чистых ариан» и включая в их число Валента Мурсийского.²⁸⁵

Иной взгляд на проблему происхождения арианства и историю арианских споров присутствует в работе Г. М. Гуоткина. Исследователь отрицает связь арианства с антиохийской школой и указывает на его «александрийские» истоки.²⁸⁶ По мнению Г. М. Гуоткина, арианство, с его учением о Боге Сыне как о своеобразном полубоге, представляет собой попытку установления компромисса между христианством и язычеством, чем и объясняется популярность арианских идей среди значительной части населения Империи, перешедшей в христианство, но сохранившей в своем сознании языческие религиозные представления.²⁸⁷ Рассматривая богословскую проблематику арианских споров, исследователь указывает также на полное превосходство никейской веры над арианством.²⁸⁸ Однако он вовсе не склонен смягчать или замалчивать отдельные неприглядные для никейцев исторические эпизоды, например «падение» папы Либерия.²⁸⁹

Ценность грешащих некоторой априорностью суждений Г. М. Гуоткина о сути арианства может быть поставлена под сомнение, но безусловной заслугой исследователя является появление в его работе достаточно ясной, хотя и несколько упрощающей сложную церковно-политическую ситуацию модели развития арианского спора в посленикийский период. Английский историк рассматривает арианскую смуту в первую очередь как столкновение двух широких церковных коалиций, стоящих на консервативных позициях. Однако, если консерватизм западного епископата основывается на никейской вере, то консерватизм восточных епископов уходит корнями в доникейские времена.²⁹⁰ Никейский символ представляется восточным консерваторам нововведением, что и подталкивает их к тому, чтобы выступить против него единым фронтом вместе с чрезвычайно немногочисленной арианской группой.²⁹¹ Радикализация богословия ариан, нашедшая свое выражение в вероучении аномеев, приводит к началу своеобразной

«гражданской войны» в рамках евсевианской коалиции.²⁹² Консервативная часть антиникейцев, отмежевываясь от своих бывших союзников, формирует группу полуариан, которая, несмотря на произведенную на рубеже 50-х и 60-х гг. IV в. под нажимом императорской власти попытку включить весь епископат в рамки аморфного омийского течения,²⁹³ все более и более эволюционирует в сторону никейской веры.²⁹⁴ Объединение консервативного епископата Запада и Востока совершается благодаря усилиям свят. Афанасия и свят. Василия Великого, в 70-е гг. IV в.²⁹⁵ Переход на никейские позиции императорской власти в лице императора Феодосия довершает поражение омиев, и распространение арианства среди германских племен в историческом масштабе уже не имеет большого значения.²⁹⁶ Таким образом, в работе Г. М. Гуоткина арианская смута рассматривается как результат возникшего между консервативным епископатом Запада и Востока трагического непонимания, устранение которого приводит к тому, что конфликт сходит на нет. Подобного рода взгляд на суть арианской смуты получит впоследствии широкое распространение в историографии и может рассматриваться как традиционная модель интерпретации изучаемой проблемы.

Большое влияние на развитие историографии истории арианской смуты оказала также работа А. Гарнака «История догматов», в которой немецкий исследователь дает арианским спорам свою оригинальную интерпретацию. Впрочем, следует сразу оговориться, что в сочинении А. Гарнака отсутствует сколько-нибудь последовательное и полное изложение событийной истории. В центре внимания исследователя находятся догматические системы эпохи арианской смуты, поэтому взгляд немецкого богослова на рассматриваемую нами проблему вряд ли можно назвать историческим. В интерпретации А. Гарнака арианство возникает как синтез адопцианства с «оригеновско-неоплатоническим учением о подчиненном Логосе».²⁹⁷ В умеренном арианстве (евсевианстве) преобладает последний компонент, в радикальном, а затем и в упрощенном германском вариантах арианской доктрины – первый.²⁹⁸ Центр тяжести в арианском

учении лежит на космологических и рационально-моральных идеях,²⁹⁹ в богословии же ариане фактически выступают как политеисты (этот тезис сближает А. Гарнака с Г. М. Гуоткиным).³⁰⁰ По мнению исследователя, слабой стороной арианства является его пустой формализм и «детское самодовольство при пользовании бессодержательными силлогизмами».³⁰¹ Однако в интерпретации никейской богословской традиции А. Гарнак не менее критичен. Он видит в ортодоксальном учении синтез модалистически окрашенного тезиса о том, «что Христос есть едиnorodный Бог», с оригеновским учением о Логосе.³⁰² Противоречия, как в учении Ария, так и свят. Афанасия, исследователь связывает с пагубным влиянием оригенизма, который он определяет как «научно, физически и космически обоснованное богословие».³⁰³ В интерпретации внутренней динамики конфликта А. Гарнак в целом близок к Г. М. Гуоткину: он также говорит о присутствии в рамках анти никейского блока двух течений – собственно арианского и консервативного (оригенистского или евсевианского),³⁰⁴ последнее (а точнее, «правая партия оригенистов»³⁰⁵) впоследствии дает в противовес арианам «более определенную форму своему учению» и, потеряв свой чисто консервативный характер, превращается в партию омиусиан, а затем «заключает союз с учением о единосущии».³⁰⁶ В результате возникает новоникейская партия, возглавляемая Великими Каппадокийцами, однако, в отличие от большинства исследователей, А. Гарнак не считает, что новоникейцам удалось произвести подлинный богословский синтез и разрешить спорные богословские проблемы.³⁰⁷ Достигнутое согласие между епископатом Востока и Запада носило, по его мнению, формальный и поверхностный характер (в интерпретации А. Гарнака, под видом учения о единосущии на Востоке сохранялось учение, близкое к омиусианству).³⁰⁸ Победа над арианством была одержана в большей степени благодаря насильственным действиям императоров, чем с помощью богословского убеждения.³⁰⁹ В общем и целом итогом арианских споров стало, по мнению немецкого исследователя, усиление эллинистических тенденций в христианстве (идея

союза «науки» и веры) и навязывание духовенством народу чуждой ему «ортодоксии».³¹⁰

Значимый вклад в изучение арианских споров внесли и российские церковные историки синодального периода, а также представители русской эмиграции. В первую очередь речь идет о таких исследователях, как А. П. Лебедев,³¹¹ В. В. Болотов,³¹² А. А. Спасский³¹³ и о. Георгий Флоровский.³¹⁴ В работе А. П. Лебедева «Вселенские соборы IV и V вв.» арианская смута рассматривается как конфликт двух крупнейших богословских школ раннехристианской эпохи: александрийской и антиохийской. Обе эти школы, очевидно, сформировались еще до начала конфликта и продолжают свое существование после его завершения. Таким образом, арианская смута представляет собой лишь один из этапов в развитии их взаимоотношений. А. П. Лебедев настаивает на антиохийском происхождении арианства,³¹⁵ истоки же никейского течения он видит в александрийском богословии,³¹⁶ впрочем, подчеркивая приверженность никейскому символу также и Иерусалима, Рима и Иллирика (Ахая и Дакия).³¹⁷ Столкновение александрийской (никейской) и антиохийской (арианской) традиций церковный историк интерпретирует как конфликт веры и разума.³¹⁸ Признавая правоту никейцев, утверждающих примат веры над разумом, исследователь отдает должное и арианам, позитивный вклад которых в развитие богословской мысли заключается, по мнению А. П. Лебедева, в появлении «здоровой интеллектуальной склонности к изучению веры».³¹⁹ Говоря о доктринальной борьбе, вызванной арианской смутой, исследователь ограничивается лишь указаниями на неоднородность антиникейской оппозиции, традиционным образом выделяя в ее рамках строго арианскую и полуарианскую группы,³²⁰ а также подчеркивает неустойчивость возникающих во время смуты арианских партий.³²¹ Прекращение доктринального противостояния А. П. Лебедев связывает с усталостью от длительной борьбы участвующих в конфликте сторон. Как пишет исследователь, «мир в Церкви стал водворяться сам собой».³²² Таким образом, церковный историк фактически отказывается от сколько-нибудь полного

исследования внутренней динамики конфликта и позиций участвующих в нем течений. Подход А. П. Лебедева к изучению арианских споров грешит явным неисторизмом и уводит нас от сложной и противоречивой реальности в сферу абстрактных обобщений.

Намного более историчную и детально разработанную, хотя и не чуждую некоторого схематизма в изложении позиций сторон и хода полемики картину арианской смуты создает в своих лекциях В. В. Болотов. Как и А. П. Лебедев и Дж. Г. Ньюмен, В. В. Болотов связывает арианство с антиохийской школой богословия,³²³ впрочем, трактуя его как синтез адопцианства с церковным учением о Логосе.³²⁴ Идею генетической связи между арианством и оригенизмом В. В. Болотов решительно отвергает.³²⁵ Борьба между догматическими партиями после Никейского собора включает, по В. В. Болотову, два этапа. Первый – период противостояния в рамках Кафолической Церкви двух партий – никейской и арианской.³²⁶ Кульминацией этой борьбы становится Сердикский собор 343 г., знаменующий собой разрыв между Западом и Востоком.³²⁷ Особое внимание исследователь уделяет истории и богословскому наследию Антиохийского собора 341 г., давая чрезвычайно высокую оценку одной из его формул (второй антиохийской формуле).³²⁸ Нетрафаретность взгляда В. В. Болотова на историю арианской смуты (несмотря на несколько некритическое использование им термина «арианство»),³²⁹ заметна также и в его оценке полемики между Антиохийским и Римским соборами, которая, как указывает исследователь, была «не к чести папы, но и не к славе восточных отцов».³³⁰ Второй этап противостояния был отмечен распадом и до того внутренне не единой «арианской лиги» на четыре течения, которые В. В. Болотов нетрадиционным образом обозначает с помощью политических терминов Нового времени: крайне левые (азтиане и евномиане), левый центр (евсевиане, затем евдоксиане), правый центр (акакиане) и крайне правые (василиане).³³¹ Дальнейший ход доктринальной борьбы церковный историк представляет следующим образом: две партии центра соединяются в единое омийское течение,

одержавшее на рубеже 50-х и 60-х гг. IV в. при поддержке императора Констанция победу над всеми своими противниками, но поставившее себя тем самым в изоляцию.³³² Крайне правые вступают в сложный диалог с никейцами и, благодаря творческому богословскому синтезу и дипломатии Великих Каппадокийцев (главным образом свт. Василия Великого), а также поддержке свят. Афанасия, входят с ними в общение и принимают никейский символ.³³³ Второй Вселенский собор 381 г. «только ратифицирует результат борьбы».³³⁴ Таким образом, концепция В. В. Болотова представляет собой несколько модифицированную с помощью нестандартной, но в то же время априорной классификации течений классическую модель интерпретации внутренней динамики спора, который рассматривается фактически как сложный процесс рецепции консервативным восточным епископатом никейской веры, по новому раскрытой в богословии Великих Каппадокийцев.

Наиболее масштабной попыткой дать освещение проблемам, связанным с историей арианской смуты, в отечественной историографии была и остается работа А. А. Спасского «История догматических движений в эпоху Вселенских соборов». Возникновение арианского течения исследователь связывает с лукиановским кружком,³³⁵ при этом указывая, что сам Арий никогда не был предводителем этого богословского направления, а лишь привлек к нему всеобщее внимание своим конфликтом с александрийским епископом Александром.³³⁶ Впрочем, богословие Ария, особенно его учение о творении Бога Сына из несущих, не было лишено известной оригинальности.³³⁷ Говоря о дальнейшем развитии спора, А. А. Спасский в полном согласии с «традиционной схемой» считает его главной причиной неприятия консервативным епископатом Востока никейского символа. Подобного рода позиция восточных епископов представляется исследователю реакционной, поскольку, по его мнению, никейскому учению о единосущии не было альтернатив и его общецерковное признание рано или поздно неизбежно должно было совершиться.³³⁸ Впрочем, А. А. Спасский говорит о восточной оппозиции Никее с явным сочувствием, и отмечает,

что «борьба против никейского символа рождалась из чистого источника» и велась не «во имя арианства и не ради него».³³⁹ Никейский собор был слишком крупным и резким шагом вперед, чтобы его сразу могли бы принять все.³⁴⁰ В своем сочувствии восточным епископам, связанным, вероятно, с конфессиональными предпосылками, А. А. Спасский доходит до в целом положительной характеристики личностей главных противников свт. Афанасия – Евсевия Никомидийского и Феогнида Никейского,³⁴¹ а также до резкой критики позиции западных и восточных никейцев на Сердикском соборе, говоря об их «необыкновенном самомнении... о своем положении в Церкви».³⁴²

Ситуация на Востоке кардинальным образом меняется после провозглашения второй сирмийской формулы («заключительный момент в прогрессивном развитии антиникейской реакции») и появления на исторической сцене аномеев.³⁴³ Консервативные епископы объединяются в омиусианское течение, осознав всю опасность, которую таило арианство.³⁴⁴ Предпринятая на Аримино-Селевкийском соборе попытка установить «внешний мир Церкви» через создание нового омийского течения, целью которого является устранение, а не разрешение спорных богословских проблем, терпит неудачу.³⁴⁵ После смерти Констанция омиусиане начинают постепенно сближаться с никейцами³⁴⁶ (А. А. Спасский трактует это сближение как «историческую неизбежность»)³⁴⁷. Возникает «новоникейская лига», благодаря усилиям которой и восстанавливаются подлинный мир и согласие в Церкви.³⁴⁸ Как указывает исследователь, этот консенсус был достигнут еще до того, как Феодосий стал навязывать никейскую веру несогласным с помощью насилия.³⁴⁹ Как пишет А. А. Спасский, «вместо христианского принципа свободы совести на трон Византийской империи вошло старое языческое начало, требующее от подданного безусловного подчинения одобряемой государством религии».³⁵⁰ Подобного рода высказывания церковного историка могут быть в полной мере поняты лишь в контексте истории Русской Православной Церкви в синодальный период. Как можно заключить из всего

сказанного выше, концепция А. А. Спасского представляет собой модифицированный вариант классической интерпретации смуты, осмысленной в чуждых для той эпохи категориях, таких, как, например, «реакция». При этом исследователь исходит из очень спорной идеи о прогрессивном развитии христианского богословия.

Та же традиционная никеоцентрическая схема, причем в несколько упрощенном виде (без упоминания Сердикского и Аримино-Селевкийского соборов), присутствует и в работе о. Георгия Флоровского «Восточные отцы IV в.».³⁵¹ Однако безусловной заслугой исследователя было выявление дополнительных линий развития арианского спора (значение которых, впрочем, автор, на наш взгляд, слишком абсолютизирует). Речь идет о христологической проблематике, неразрывно связанной с триадологией,³⁵² а также о проблеме творения и взаимоотношений Бога с тварным миром. Раскрытие последней темы позволяет о. Георгию убедительно показать связь богословия Ария с оригенизмом.³⁵³ Не обошли своим вниманием историю арианской смуты и католические исследователи, однако их взгляд на изучаемую проблему естественным образом несколько отличается от взгляда на нее их православных и протестантских коллег. Католические авторы уделяют больше внимания событийной истории,³⁵⁴ истории соборного движения³⁵⁵ и церковно-политическим проблемам (в особенности вопросу о римском примате),³⁵⁶ в то время как богословские вопросы оказываются зачастую на периферии их интересов, что приводит к формированию несколько упрощенного взгляда на догматическую проблематику споров и позиции отдельных их участников (в частности, к нечеткости в использовании понятий «арианство», «омийство» и «аномейство»)³⁵⁷. В целом католические исследователи придерживаются линии интерпретации смуты, восходящей к трудам свят. Афанасия, используя ее для демонстрации позитивной роли Рима и Запада в борьбе за утверждение никейской веры³⁵⁸ и против насилия императорской власти над Церковью.³⁵⁹ Подобного рода подход приводит к тому, что исследования католических авторов зачастую приобретают

апологетический характер, что особенно заметно в освещении католическими историками тех событий, которые на первый взгляд не укладываются в рамки их концепций (например, вопроса об интерпретации исповедания веры отцов Сердикского собора,³⁶⁰ «падения» Осия и папы Либерия³⁶¹ и т.п.). Впрочем, подобного рода предпосылочность далеко не всегда ведет к тенденциозности в освещении даже тех вопросов, которые имеют прямое отношение к проблеме интерпретации римского примата. Следует также подчеркнуть, что конфессиональные предпосылки не влекут за собой формирование в работах католических исследователей некой единой, «канонической» картины арианской смуты: между католическими историками наблюдаются заметные расхождения в интерпретации отдельных проблем, связанных с историей изучаемой эпохи. Так, если П. Баттифоль придерживается крайне проримской и проафанасианской интерпретации событий, подчеркивая, например, что и омиусиане были «в некоторой степени арианами» (что парадоксальным образом приводит исследователя к мысли, что свят. Иларий Пиктавийский и папа Либерий впали по их поводу в «благородную иллюзию»),³⁶² то Л. Дюшен относится к представителям умеренных антинекейцев с явным сочувствием. Он подчеркивает, что восточные епископы в большинстве своем не были фанатичными приверженцами Ария³⁶³ (хотя о Евсевии Никомидийском говорит до этого как о человеке, разделяющем все мысли Ария, а о Евсевии Кесарийском как о богослове, который «в сущности держался арианского образа мыслей».³⁶⁴ В споре папы Юлия с евсевианами Л. Дюшен, безусловно, признает правоту первого, но отмечает факт неосмотрительного принятия Римом в общение Маркелла Анкирского.³⁶⁵ Говоря о Сердикском соборе, французский церковный историк указывает на жесткость и самовластность поведения Осия Кордубского и других западных епископов, что, безусловно, не способствовало их примирению с восточными.³⁶⁶ Кроме того, исследователь подчеркивает доктринальную близость омиусиан к никейцам.³⁶⁷

1.2. Арианская смута в историографии второй половины XX – начала XXI в.

Если историография арианской смуты в XIX – начале XX в. носит достаточно ясно выраженный конфессиональный характер, то о научной литературе второй половины XX – начала XXI в. этого сказать нельзя. В 60–70-е гг. XX в. в таких традиционно католических странах, как Италия и Франция, предпринимаются попытки осмыслить историю арианской смуты в более свободном ключе и преодолеть конфессиональную «заданность» интерпретации церковной истории изучаемой эпохи. Наиболее определенно подобного рода тенденция проявляется в работах итальянского церковного историка и патролога М. Симонетти.³⁶⁸ Несмотря на некоторый архаизм терминологии (исследователь рассматривает доктринальные споры IV в. как борьбу «ортодоксов» и «ариан», при этом последние разделяются на «радикальных» и «умеренных» или «филоариан»,³⁶⁹ М. Симонетти предпринимает попытку пересмотреть традиционный для католической историографии взгляд на арианскую смуту. Впрочем, новизна его концепции заключается в большей степени не в новом видении внутренней динамики арианских споров (здесь он во многом следует «классической» модели), а в его оценках тех или иных процессов и событий. Исследователь рассматривает арианский кризис как от начала и до конца религиозный конфликт (несмотря на очевидное влияние на его развитие политических и социальных факторов)³⁷⁰ и трактует его как один из эпизодов «более широкой оригенистской смуты»,³⁷¹ подчеркивая наличие серьезных противоречий между представителями оригенистского течения, к которому принадлежат, по мнению М. Симонетти, и Арий, и Александр Александрийский, и занимающий между ними промежуточное положение Евсевий Кесарийский.³⁷² Однако тринитарные споры IV в., в интерпретации М. Симонетти, не могут быть целиком сведены к внутреннему конфликту в рамках оригенистского течения. Исследователь отмечает наличие в доникейской традиции

доктринального плюрализма и говорит о конфликте различных богословских направлений («азиатского, александрийского, западного») уже в III в. В IV в. этот конфликт перерастает в открытую борьбу течений, что в конце концов приводит к богословской унификации христианской традиции.³⁷³ Никейская доктрина рождается из синтеза «азиатского» монархианского учения о Божественном единстве с «александрийским плюрализмом» (учение об ипостасях) при преобладании второго, что являлось заслугой Великих Каппадокийцев.³⁷⁴ Церковный историк также отмечает огромное влияние платонизма на богословскую традицию эпохи арианской смуты.³⁷⁵ Как и большинство других исследователей, М. Симонетти подчеркивает отсутствие единства среди противников Никеи, указывая на немногочисленность «истинных ариан», которые оказываются в изоляции после распада антиникейской коалиции на Востоке в 358 г. и возникновения омиусианского течения.³⁷⁶ В то же время исследователь подчеркивает, что неверно было бы считать термин «единосущный» критерием ортодоксальности в период арианских споров, и отмечает значимый вклад омиусиан в богословское и политическое разрешение конфликта.³⁷⁷ Следует также отметить, что М. Симонетти фактически отказывается от традиционного для католической историографии взгляда на арианскую смуту как на противостояние не только двух триадологий, но и двух еклесиологий. Исследователь подчеркивает, что в центре внимания в арианских спорах был фундаментальный вопрос о вере, а не сотериологические, еклесиологические и политические проблемы.³⁷⁸ По мнению М. Симонетти, все участники конфликта де-факто признавали руководящую роль императорской власти в жизни Церкви, и политика так называемых арианствующих императоров была в той исторической ситуации вполне оправданной, если учитывать, что их целью было объединение в рамках единого течения всех «умеренных» и отсечение крайних и радикально настроенных групп.³⁷⁹

Значимый вклад в разработку общих проблем, связанных с историей арианской смуты, внес французский историк М. Мелен.³⁸⁰ Повествуя о начальном этапе арианской смуты, исследователь подчеркивает, что в этот период доктринальная проблематика спора постоянно смешивалась с церковно-политической: камнем преткновения были отдельные лица – свят. Афанасий и Маркелл Анкирский (подозреваемый не без основания в савеллианстве. Их противники автоматически зачислялись никейцами в разряд еретиков без попыток серьезно разобраться в мотивах подобного рода неприятия.³⁸¹ Исходя из этого, М. Мелен именует противостояние сторонников и противников свт. Афанасия спором «Тира против Никеи».³⁸² В данном случае французский историк несколько упрощает ситуацию, но его, на наш взгляд, безусловная правота состоит в том, что до рубежа 50–60-х гг. IV в. конфликт действительно носил характер спора скорее о лицах, чем о доктринах. Впрочем, подчеркивая церковно-политический характер конфликта, М. Мелен не сбрасывает со счетов и богословские противоречия сторон. По мнению французского историка, большинство противников свт. Афанасия (т.е. «евсевиане») были носителями «ортодоксальной» консервативной и скриптуралистской традиции и сторонниками среднего пути в богословии.³⁸³ В интерпретации М. Мелена, подобного рода подход предполагал своеобразный шаг назад, что влекло за собой отказ от идеи доктринального развития и архаизацию богословской традиции.³⁸⁴ Кроме того, исследователь отмечает, что для восточного консерватизма была свойственна определенная субординационистская тенденция, что делало возможным переход от «старомодной ортодоксии» к проарианским теориям, истинными носителями которых были, по мнению М. Мелена, евномиане.³⁸⁵ Чтобы примирить противоборствующие стороны и изолировать крайние течения (евномиан-аномеев и никейцев), император Констанций пытается навязать на рубеже 50-х и 60-х гг. IV в. модифицированный (более нейтральный и расплывчатый) вариант евсевианской доктрины – омийство всему епископату, что, по мнению М. Мелена, было повторением ошибки,

совершенной императором Константином на Никейском соборе. Установленный таким образом церковный мир мог сохраняться лишь до тех пор, пока у власти находятся его «творцы».³⁸⁶ Как справедливо отмечает М. Мелен, не являясь адекватным выражение ортодоксии, омиийские формулы в силу своей невнятности и расплывчатости лишь подталкивали богословов к доктринальным поискам.³⁸⁷ Однако парадоксальным образом именно в рамках омиийского (а не омиусианского, как это обыкновенно утверждается) течения начинается, по мнению французского историка, формирование новоникейской партии (группа, консолидировавшаяся вокруг Мелетия Антиохийского и Василия Великого).³⁸⁸ Исследователь подчеркивает нерезультативность диалога с омиусианами свт. Афанасия и свят. Илария Пиктавийского и связывает положительное разрешение конфликта с «беспредельным терпением» свт. Василия Великого и приходом к власти в Империи Феодосия.³⁸⁹

Важное место в историографии истории арианской смуты занимают и работы другого французского историка, Ш. Пьетри. Внимание исследователя было сосредоточено на церковно-политических проблемах: истории взаимоотношений императорской власти и Церкви в период правления Констанция II, с именем которого Ш. Пьетри связывает возникновение цезаропапизма,³⁹⁰ а также на истории Римского престола в IV-V вв. Последней теме французский исследователь и посвятил свой двухтомный монументальный труд *Roma Christiana*, в рамках которого рассматривается как внутренняя история Римской церкви, так и история ее взаимоотношений с другими местными, в том числе и иллирийскими церквами, что делает данную работу особенно важной в контексте настоящего исследования.³⁹¹

Политические, а также социальные проблемы, связанные с историей арианской смуты, занимают центральное место и в единственной (не считая историографического очерка А. И. Сидорова)³⁹² специальной работе советского периода, посвященной истории арианства, принадлежащей перу свердловского византиниста М. Я. Сюзюмова.³⁹³ Исследователь трактует арианский спор на начальной его стадии как

проявление борьбы между ремесленными кругами Александрии, поддерживавшими низшее духовенство, и в частности пресвитера Ария, и аристократией, сплотившейся вокруг епископа Александра.³⁹⁴ Затем, после того как ариан начинает поддерживать императорская власть, православные и ариане меняются ролями³⁹⁵: городское население, в том числе и в Александрии, солидаризируется с никейским течением, а чиновничество выступает на стороне ариан.³⁹⁶ Арианство, таким образом, лишается широкой социальной платформы, чему еще в большей степени способствует предпринятая по инициативе императорской власти арианизация германских наемников, а затем и целых племен. После Адрианопольского сражения (378) арианство начинает ассоциироваться большей частью населения Империи с враждебными Риму варварами.³⁹⁷ Таким образом, победа православия над арианством, по мнению М. Я. Сюзюмова, была неизбежной, несмотря на прогрессивность (с точки зрения марксизма) некоторых положений арианского учения. Так, в интерпретации М. Я. Сюзюмова, тезис Ария о тварности Божественного Логоса «мог дать пищу материалистическому мышлению», поскольку предполагал идею о вторичности сознания и, в силу этого, дискредитировал основы религии.³⁹⁸

Говоря об изучении политических аспектов арианской смуты, нельзя не упомянуть и монографию немецкого историка Р. Кляйна, посвященную церковной политике императора Констанция II.³⁹⁹ Основной интенцией данной работы является очевидное стремление автора очистить имя императора Констанция, боровшегося за единство Церкви,⁴⁰⁰ от ставшего уже традиционным и совершенно ложного, по мнению немецкого историка, обвинения в приверженности арианству.⁴⁰¹ При этом Р. Кляйн создает в своем исследовании чрезвычайно негативный образ свят. Афанасия и ставит ему в вину возбуждение в среде епископата «еретического психоза».⁴⁰²

Большой вклад в изучение истории арианской смуты, в особенности в исследование истории неортодоксальных церковных партий IV в.: омиев и омиусиан, внесли и другие немецкие исследователи – В. А. Лёр⁴⁰³ и Г. К. Бреннеке.⁴⁰⁴ В

работах названных исследователей предпринимается попытка взглянуть на историю арианской смуты с точки зрения различных доктринальных течений и преодолеть свойственную для традиционного взгляда на эту эпоху односторонность интерпретации. Так, Г. К. Бреннеке решительно отказывается от некритичного использования термина «арианство», подчеркивая, к примеру, антиарианский характер омийского течения,⁴⁰⁵ за представителями которого термин «ариане» прочно закрепился в историографической традиции. Исследователь также дает свою совершенно неожиданную и оригинальную интерпретацию многим важным эпизодам истории арианской смуты. Так, к примеру, он указывает на то, что в центре внимания во время споров второй четверти IV в. был вовсе не Никейский собор, о котором почти не вспоминали тогда и те участники церковно-политической борьбы, которые традиционно рассматриваются как никейцы.⁴⁰⁶ Кроме того, немецкий историк пытается доказать, что инициатива включить вопрос «о вере» в повестку Сердикского собора принадлежала не антиариански настроенным западным, а восточным епископам, обеспокоенным ересью Маркелла Анкирского.⁴⁰⁷ Вторую сирмийскую формулу, почти повсеместно интерпретируемую в историографии как радикально арианскую, исследователь считает традиционной для Запада,⁴⁰⁸ полагая при этом, что Осий и папа Либерий подписали ее вполне сознательно.⁴⁰⁹ Говоря о конфликте иллирийских епископов во главе с Валентом с омиусианами, историк трактует их противоречия как церковно-политические. В доктринальном же аспекте эти течения были, по мнению Г. К. Бреннеке, близки друг другу, поскольку богословие и той и другой группы уходило своими корнями в оригенистско-евсевианскую традицию.⁴¹⁰

Столь же расходится с традиционной концепцией и взгляд на арианский кризис В. А. Лёра. Исследователь рассматривает как центральный момент арианской смуты раскол между восточным и западным епископатом на Сердикском соборе и отказывается интерпретировать церковно-политическое противостояние этого времени как «борьбу за Никею».⁴¹¹ Именно сердикский раскол, по мнению В. А. Лёра, задает вектор

всей дальнейшей «соборной истории», а также побуждает императорскую власть добиваться восстановления единства в Церкви.⁴¹² Своеобразие взгляда В. А. Лёра на историю арианской смуты проявляется, как и в случае с работами Г. К. Бреннеке, и в его интерпретации отдельных, связанных с ней событий. Так, к примеру, исследователь считает, что Урсакий и Валент на Сердикском соборе выступали как сторонники компромисса между восточными и западными епископами.⁴¹³ Неожиданной является и интерпретация В. А. Лёром второй сирмийской формулы, которую он трактует, как и Г. К. Бреннеке, как традиционную, но не для «западного», а для «восточного» богословия.⁴¹⁴ Говоря об омийском течении, В. А. Лёр решительно выступает против мнения, что его основные представители – Урсакий, Валент и Германий – были склонны к аномейству.⁴¹⁵ В то же время исследователь, в отличие от М. Мелена,⁴¹⁶ указывает на приверженность их учению о тварности Бога Сына,⁴¹⁷ рассматривая омийское богословие не просто как одну из форм доктрины «средней партии», а как попытку разрешить терминологические проблемы, связанные с тринитарными спорами.⁴¹⁸

Большой интерес в рамках настоящей работы представляет также интерпретация В. А. Лёром такого важнейшего для понимания истории арианской смуты исторического феномена, как «церковная партия», возникновение которого исследователь связывает с соборной активностью IV столетия.⁴¹⁹ На примере омиусианского течения В. А. Лёр показывает, каким образом церковная партия формируется, развивается, как строит свои отношения с иными группами и течениями, а также с императорской властью, как интерпретирует (а фактически конструирует) свою традицию и манипулирует ею в контексте полемики со своими противниками.⁴²⁰ В результате исследователь приходит к выводу, что, в силу того что каждая ересь мыслится как нечто «новое», а ортодоксальная традиция как нечто «древнее» (точнее, изначальное), но при этом считается, что древней традиции вполне достаточно, чтобы опровергнуть новую ересь, каждое новое еретическое учение должно быть сведено к старым моделям. Таким образом,

фактически маскируется тот факт, что появление новой ереси приводит к возникновению новой ортодоксии.⁴²¹ Этот вывод в каком-то смысле может показаться провокационным, но на самом деле здесь мы встречаемся с давно известной, но сформулированной несколько необычным образом истиной: ортодоксальное учение исторически раскрывается именно в ходе борьбы с ересями. Впрочем, говорить о возникновении «новой ортодоксии» в этом контексте не совсем корректно, речь может идти лишь о раскрытии единой католической традиции, сохраняющей в истории свою преемственность.

Говоря об историографии истории арианской смуты, нельзя оставить без внимания и монографию В. Туми, посвященную осмыслению римского примата у Евсевия Кесарийского и свт. Афанасия Великого. Исследователь в традиционном для католической историографии русле интерпретирует арианскую смуту как противостояние апостольской традиции, в роли защитников которой выступили папа Юлий и свт. Афанасий, и евсевианской доктрины «имперской Церкви».⁴²² Причем, в отличие от целого ряда других католических авторов, В. Туми фактически «вычитывает» в текстах IV в. готовую концепцию «Петрова служения», к которой он и сводит традиционную «апостольскую» эkkлeзиологию. Например, в послании папы Юлия к евсевианам исследователь усматривает идею о том, что общение со Вселенской Церковью для епископа возможно только через общение с одной из «Петровых» кафедр (Римом, Александрией или Антиохией, при первенстве первого).⁴²³ Подобного рода подход к изучению истории арианской смуты нельзя не признать совершенно произвольным и тенденциозным.

Оригинальная попытка осмысления истории арианских споров первой половины IV в. была предпринята членом ордена Иисуса Дж. Т. Линхардом. В центре внимания исследователя находится проблема типологизации доктринальных течений рассматриваемого периода, при этом Дж. Т. Линхард пытается абстрагироваться от полемического контекста (что отличает его от большинства других католических исследователей) и предлагает описательные термины для

обозначения двух магистральных богословских направлений эпохи: «миаипостасное» и «диоипостасное».⁴²⁴ Исследователь конструирует на основе доктринальной полемики две абстрактные богословские модели: миаипостасная доктрина, по мнению Дж. Т. Линхарда, делает ударение на Божественном единстве, различии нетварной (Божественной) и тварной природ, полноте Божества во Христе и, как следствие, на реальности теосиса. Спасение интерпретируется по преимуществу как акт Божественной воли.⁴²⁵ Диоипостасная доктрина подчеркивает самостоятельность Ипостасей Пресвятой Троицы. Бог Сын рассматривается как образ Бога Отца и Посредник между Ним и творением. Воплощение интерпретируется как кульминация Богооткровения, т.е. как сообщение истины, а не как онтологическое обожение. Христово благовестие, в случае его принятия, открывает дверь для спасения, но активность в рамках этой традиции принадлежит не Божественной, а человеческой воле.⁴²⁶ Дж. Т. Линхард подчеркивает обобщенный характер двух описанных моделей,⁴²⁷ а также невозможность их применения при описании доктринальных течений второй половины IV в.⁴²⁸ Завершение арианских споров исследователь связывает с творческим синтезом двух традиций в богословии Великих Каппадокийцев.⁴²⁹

В общем и целом можно сказать, что, несмотря на очевидные достоинства типологизации Дж. Т. Линхарда, позволяющей преодолеть односторонность традиционного взгляда на арианскую смуту, восходящего своими корнями к антиарианской полемике, она носит отвлеченно-теологический, а не исторический характер и не может быть применима при описании реальных церковных течений, поскольку фактически игнорирует самосознание их членов, а также представления их противников. Впрочем, выработать какую-либо адекватную терминологию, в основе которой лежало бы самосознание участников арианских споров, не представляется возможным, в силу того что все они считали себя кафоликами, в то время как особые термины «ариане», «евсевиане», «евномиане», «омиусиане», «омоусиане» и т.п. не являлись самоназваниями

и применялись лишь для обозначения оппонентов в очевидно полемических целях: главой Церкви является Христос и только ереси и расколы могут получать какие-либо особые наименования по именам своих реальных или мнимых основателей или в соответствии со спецификой своих доктрин. Кроме того, любая классификация неспособна вместить в себя все многообразие индивидуальных богословских мировоззрений в их динамическом развитии и противоречивости.

Совершенно особое место в рамках современной историографии занимает поистине монументальное исследование англиканского богослова и историка Р. П. К. Хэнсона «Поиски христианского учения о Боге: арианская смута». Как и многие другие исследователи, Р. П. К. Хэнсон часто использует возникшие в очевидно полемическом контексте термины, такие, как «арианство»⁴³⁰ (хотя евномиан исследователь, к примеру, отказывается обозначать как аномеев.⁴³¹ Исследователь считает возможным говорить о Евсевии Никомидийском как об арианине,⁴³² а также утверждать близость учению Ария Евсевия Кесарийского.⁴³³ Кроме того, он именует евномиан неоарианами,⁴³⁴ и говорит об «арианстве» второй сирмийской формулы и всего омийского течения.⁴³⁵

С другой стороны, Р. П. К. Хэнсон подчеркивает, что «поздние ариане», относясь к Арию с почтением, не мыслили его как «великого человека» и основателя единой «арианской школы».⁴³⁶ Говоря о Никейском соборе и его «антиарианском» богословии, Р. П. К. Хэнсон указывает на его односторонность и открытость для интерпретации в савеллианском духе.⁴³⁷ Последовавшую за собором церковно-политическую борьбу исследователь, впрочем, рассматривает в первую очередь не как попытку разрешить тринитарную проблему, а как следствие политических амбиций Евсевия Никомидийского, папы Юлия и, особенно, свт. Афанасия,⁴³⁸ которого, по мнению Р. П. К. Хэнсона, нет оснований считать в этот период ревностным защитником никейской веры.⁴³⁹ Указывая, что Сердикский собор 343 г. привел к расколу епископата Запада и Востока, Р. П. К. Хэнсон подчеркивает, что противники слишком плохо понимали друг друга и что богословски они не столь уж сильно

расходились между собой.⁴⁴⁰ Затем, во второй половине 40-х гг. IV в., происходит своеобразная разрядка: хотя восточные и западные епископы не достигнут в этот период богословского согласия, они сблизятся на почве единодушного осуждения доктрины Фотина Сирмийского.⁴⁴¹ Однако баланс сил принципиальным образом меняется, после того как вся власть в Империи сосредоточивается в 351 г. в руках Констанция,⁴⁴² которого Р. П. К. Хэнсон рассматривает как убежденного омию, а не просто как сторонника церковного мира.⁴⁴³ История арианских споров после смерти императора Констанция, т.е. после 361 г., в работе не освещается последовательно. Вместо этого Р. П. К. Хэнсон дает обзор доктринальных систем отдельных богословов эпохи (свят. Афанасия,⁴⁴⁴ свят. Илария,⁴⁴⁵ Фебадия,⁴⁴⁶ Евсевия Верцелльского,⁴⁴⁷ Григория Эльвирского,⁴⁴⁸ Мария Викторина,⁴⁴⁹ отцов Каппадокийцев,⁴⁵⁰ а также вероучительных традиций целых течений (неоариан,⁴⁵¹ омиев.⁴⁵² Отдельную главу исследователь посвящает Константинопольскому собору 381 г.⁴⁵³ Богословие Каппадокийцев, развивших учение свт. Афанасия, Р. П. К. Хэнсон рассматривает как окончательное разрешение тринитарной проблемы,⁴⁵⁴ и указывает на возникновение к началу 80-х гг. IV в. богословского консенсуса в среде епископата.⁴⁵⁵ В то же время исследователь подчеркивает, что богословие ранних никейцев (к примеру, Александра Александрийского или отцов Сердикского собора) не соответствует стандарту «каппадокийской» ортодоксии.⁴⁵⁶ Отсюда следует вывод, что ортодоксальная триадология не существовала до начала арианского спора, а возникла в его ходе.⁴⁵⁷

Следует отметить, что подобного рода взгляд на историю арианских споров в работе Р. П. К. Хэнсона, судя по всему, основывается на понимании ортодоксии как целостной и развитой тринитарной доктрины. Подобного рода ортодоксии действительно до начала арианской смуты не существовало, однако совершенно фантастическим выглядело бы предположение, что «новоникейская» ортодоксия не имела прочных оснований в традиции Церкви. На наш взгляд,

тринитарная ортодоксия есть не столько целостная и упорядоченная доктрина, сколько присущий христианству изначально и нашедший выражение в Новом Завете парадокс: христиане верят в единого истинного Бога, но и Сын Божий (а также и Дух Святой) есть Бог.⁴⁵⁸ В различных богословских традициях IV в. этот парадокс получает различную интерпретацию от его почти полного снятия у Ария и Евномия до замалчивания у омиев, и только в никейском богословии, в первую очередь у отцов Каппадокийцев, он раскрывается в полной мере. И в этой связи стоит вспомнить другую современную работу по истории арианской смуты, монографию православного священника Иоанна Бера «Никейская вера». В своей работе о. Иоанн блестяще показывает, что вся богословская традиция Церкви есть постоянная рефлексия над Священным Писанием,⁴⁵⁹ а также подчеркивает односторонность термина «тринитарные споры», поскольку и в период арианской смуты, как и в доникейскую эпоху, в центре внимания богословов было не отвлеченное учение о Боге в Самом Себе, а благовестие о Христе, являющем в Духе Святом Бога Отца: «теология», таким образом, оказывается неотделима от «икономии», а тринитарная проблематика спора от христологической.⁴⁶⁰

Попытка пересмотреть традиционный взгляд на историю арианской смуты присутствует и в исследованиях американского церковного историка Д. Х. Уильямса, крупнейшая работа которого «Амвросий и конец никейско-арианских конфликтов» посвящена церковно-политической борьбе в западной части христианского мира во второй половине IV в. Д. Х. Уильямс рассматривает данный этап арианских споров как противостояние омиев и новоникейцев – двух течений, сложившихся, как полагает исследователь, в третьей четверти IV в.⁴⁶¹ По мнению американского исследователя, «никейская ортодоксия» конца IV в. была чем-то иным и более широким, чем учение Никейского собора 325 г.⁴⁶² Исследователь выступает также против традиционного для историографии мнения о том, что никейская вера с самого начала занимала господствующее положение на Западе, а «арианство»

(омийство) было здесь нежизнеспособно.⁴⁶³ Указывая на необходимость изучения не только доктринальных, но и политических аспектов арианской смуты⁴⁶⁴, исследователь связывает торжество никейцев над омиями на Западе не с Аквилейским собором 381 г. (как это часто считается), а с изменением политической ситуации, точнее, с вторжением в Италию узурпатора Максима в 387 г., а затем с установлением здесь власти императора Феодосия (оба правителя были настроены антиомийски). Большое значение он также придает открытию свят. Амвросием мощей мучеников Протасия и Гervasия в 386 г., что позволило медиоланскому епископу заручиться поддержкой широких слоев христианского населения.⁴⁶⁵ Представляя свт. Амвросия в первую очередь как церковного политика, Д. Х. Уильямс призывает к «исторической демифологизации» его личности.⁴⁶⁶

Попытка критически взглянуть на историю рецепции никейского наследия в период тринитарных споров предпринимается также в монографии Л. Айреса.⁴⁶⁷ В интерпретации католического исследователя, несмотря на широкую известность Никейского собора, его символ изначально никем не воспринимался как авторитетное вероопределение, а термин «единосущный» почти не использовался в богословских сочинениях в 20–50-е гг. IV в.⁴⁶⁸ И лишь в 60-е гг. IV в., в ответ на «омийский триумф», никейский символ становится знаменем широкого церковно-политического и доктринального движения,⁴⁶⁹ в рамках которого осуществляется синтез, с одной стороны, антимаркеллианской «восточной» традиции, а с другой – афанасианского унитаризма и западного богословия.⁴⁷⁰ В результате в 60–80-е гг. IV в. формируется проникийская богословская традиция (единая в основных своих положениях, но далекая от гомогенности), отличительной чертой которой является вера в то, что Бог таинственным образом является триединым.⁴⁷¹

Л. Айрес прослеживает также историю «создания арианства» в контексте полемики свт. Афанасия против своих оппонентов в 40–50-е гг. IV в.,⁴⁷² и указывает на персональные и церковно-политические причины неприятия его деятельности

значительной частью восточного епископата.⁴⁷³ Кроме того, исследователь справедливо подчеркивает неорганизованный и подвижный характер участвующих в противостоянии «церковных партий».⁴⁷⁴ Предостерегает он и от попыток интерпретировать арианскую смуту в географических терминах, т.е. как столкновения Запада и Востока, поскольку, к примеру, в «западном» Сердикском соборе 343 г. участвовало множество грекоязычных епископов из балканских провинций империи, в то время как среди его противников были латиноязычные епископы из дунайских областей.⁴⁷⁵

Осознание того, что вся сложная и противоречивая история арианской смуты не может быть в полной мере описана с помощью оппозиции «никейская ортодоксия – арианская ересь», зачастую приводит современных исследователей к своеобразному гиперкритицизму по отношению к церковной традиции. Так, в научной литературе все более и более получает распространение мнение, что наш взгляд на арианскую смуту полностью неадекватен реальности и является плодом намеренного передергивания и искажения фактов со стороны таких ее активных участников, как свят. Афанасий Александрийский,⁴⁷⁶ или свят. Амвросий Медиоланский.⁴⁷⁷ Таким образом, исследование истории арианской смуты подменяется фактически исследованием ее конструирования в полемическом контексте (хотя само это «конструирование» являлось одновременно следствием и одной из движущих сил развития конфликта). При этом никакой серьезной альтернативы традиционному (и, очевидным образом, одностороннему) «никеоцентрическому» взгляду на смуту сторонники подобного рода подхода не создают, либо снимая с себя такую задачу,⁴⁷⁸ либо избирая в качестве отправной точки взгляд противников никейской веры и пытаясь перевернуть, таким образом, все «с ног на голову».⁴⁷⁹ В этой связи хотелось бы отметить, что подобного рода подход к изучению истории арианской смуты не представляется конструктивным: безусловно, арианская смута, как и любой другой конфликт, представляла собой столкновение различных точек зрения и интерпретаций, поэтому и взгляд на это явление в научной литературе не должен быть

односторонним, иначе мы не сможем приблизиться к пониманию ее внутренней динамики и мотивации ее участников. Однако это не значит, что мы должны отдавать предпочтение взгляду «еретиков» перед взглядом отцов Церкви. Кроме того, необходимо задаться вопросом, почему позиция последних получила церковное признание, а позиция первых нет. И вряд ли здесь можно все объяснить, исходя исключительно из политической конъюнктуры.

Значимый вклад в изучение церковно-политических аспектов истории арианской смуты внес английский антиковед Т. Д. Барнс. В центре внимания исследователя находятся взаимоотношения свт. Афанасия Александрийского и императора Констанция, а также общие тенденции, связанные с процессом интеграции Церкви в социально-политическую систему Империи в IV столетии. Исследователь выступает против укоренившегося в историографии представления о том, что в правление Констанция императорская власть пыталась поставить Церковь под свой полный контроль.⁴⁸⁰ Историк подчеркивает, что епископат обладал в это время очень высоким социальным статусом и мог вести себя достаточно независимо.⁴⁸¹ Власть же расследовать дело, осуждать и низлагать епископа по-прежнему принадлежала только соборам (что приводило к возникновению «коалиций епископов», напоминающих, по мнению Т. Д. Барнса, современные политические партии).⁴⁸² При этом далеко не все соборы собирались по указанию или с согласия императора.⁴⁸³ Случай свт. Афанасия исследователь считает аномальным, в силу того что александрийский епископ эффективно вел борьбу за свою кафедру, невзирая на многократные соборные осуждения.⁴⁸⁴

В общем и целом работа Т. Д. Барнса представляет собой важную в контексте развития современной историографии попытку рассмотреть арианскую смуту как церковно-политическую и даже социально-политическую проблему, однако дальнейшее исследование данной тематики должно привести, на наш взгляд, к установлению взаимосвязи между доктринальными спорами и церковно-политическими процессами, поскольку такой масштабный кризис, как арианская

смута, невозможно рассматривать как конфликт внутри некой целостной церковно-политической системы. Очевидно, что этот кризис сам имел системообразующий характер и оказал значимое влияние на развитие христианской экклезиологии и церковно-политической организации. В этой связи только комплексное исследование доктринального и церковно-политического аспектов арианской смуты может привести к качественному прорыву в изучении этого важнейшего явления в истории позднеантичного мира и раннего христианства.

Что касается современной российской историографии, то, несмотря на начавшееся в 90-е гг. XX в. возрождение интереса к церковно-историческим темам, пробелы в изучении арианской смуты так и не были в ней полностью восполнены. За последние два десятилетия в России не было создано ни одного монографического исследования по рассматриваемой тематике. Исключение в некотором смысле составляет лишь работа А. Ю. Митрофанова «История церковных соборов в Италии (IV-V вв.)»,⁴⁸⁵ в которой петербургский исследователь обращается в том числе и к истории соборного движения эпохи тринитарных споров. Присутствие в рамках указанного исследования переводов многих документов, связанных с италийскими соборами IV-V вв., безусловно, может способствовать пробуждению интереса к данной проблематике у российских исследователей. Отдельные проблемы истории «арианства» затронуты в работах П. Б. Михайлова, Д. С. Бирюкова, того же А. Ю. Митрофанова, В. П. Буда новой, И. А. Копылова и В. В. Лаврова.⁴⁸⁶ Однако следует отметить, что указанные авторы сосредоточивают свое внимание главным образом на философской проблематике споров, а также на истории германского арианства, в то время как история арианской смуты «классического периода», т.е. IV – начала V в., в ее церковно-политическом и доктринальном аспектах все еще обходится вниманием в современной российской научной литературе. Таким образом, в настоящий момент возникает настоятельная необходимость в появлении обобщающих, комплексных историко-теологических исследований по истории доктринальных споров и церковно-политической борьбы IV-V

вв., которые должны не только восполнить пробелы в современной российской историографии, но и стать необходимым фундаментом для дальнейших исследований российскими учеными отдельных исторических, богословских и философских проблем, связанных с историей арианской смуты.

2. Исследования по церковной истории Балкано- Дунайского региона

2.1. Арианская смута в Иллирике

При изучении столь многогранных и глобальных явлений, как арианская смута, вполне естественным является стремление историков «уменьшить масштаб» и, таким образом, сделать исследование более детальным и персоналистичным. Одним из способов подобного рода «уменьшения масштаба» является региональный подход, получивший достаточно широкое распространение в историографии истории раннего христианства. И поскольку Иллирик традиционно рассматривается как один из центров «арианства», то неудивительно, что история арианских споров в этом регионе, а также шире – история «латинского арианства» привлекает особое внимание исследователей, изучающих церковную историю IV – начала V в.

Насколько нам известно, автором первого монографического исследования по истории латинского (главным образом иллирийского) арианства был российский историк В. Н. Самуилов, работа которого «История арианства на латинском Западе» увидела свет в Санкт-Петербурге в 1890 г., однако осталась практически незамеченной в западной историографии.⁴⁸⁷ При всех несомненных достоинствах этого исследования оно сильно устарело, о чем свидетельствует хотя бы тот факт, что автору был недоступен в полной мере один из важнейших источников по истории арианских споров в Иллирике *Dissertatio Maximini*, изданный полностью лишь в 1899 г.⁴⁸⁸

В начале XX в. к идее о необходимости специального изучения истории арианских споров на латинском Западе, и в особенности в Иллирике, приходят и западные исследователи. Изучение этой проблематики занимает значимое место в уже указанной работе Ж. Цейллера. В центре внимания историка находится церковно-политическая история смуты, а также история арианской литературной традиции. Истории же богословской мысли и внутренней жизни «арианских» общин он уделяет намного меньше внимания.⁴⁸⁹ К проблемам истории латинского арианства обращается также в своей работе

«Восточные германцы и арианство» один из крупнейших специалистов по церковной истории германских племен Х. Е. Гизеке, рассматривающий богословие поздних иллирийских омиев как часть единой «вульфилианской» традиции.⁴⁹⁰

В 60-е гг. XX в. увидели свет две обобщающие и вместе с тем новаторские работы по истории латинского арианства: «Ариане Запада» М. Мелена,⁴⁹¹ и «Латинское арианство» М. Симонетти.⁴⁹² В 70–90-е гг. XX в. появляется множество работ (главным образом англо- и франкоязычных), посвященных изучению отдельных памятников иллирийской «арианской» традиции,⁴⁹³ а также истории отдельных церковных центров,⁴⁹⁴ персоналиям⁴⁹⁵ и историографии проблемы.⁴⁹⁶

Следует отметить, что в научной литературе сформировалось два взгляда на историю развития латинского «арианства» в Иллирике: такие исследователи, как В. Н. Самуилов, И. М. Дюваль и Р. П. К. Хэнсон, исходят из идеи континуитета «арианской» омиийской традиции, подчеркивая преемственность между «соборным» богословием эпохи императора Констанция

и учением поздних иллирийских «ариан», выраженном в многочисленных латинских полемических и экзегетических сочинениях рубежа IV и V вв. При этом если В. Самуилов пытается показать почти полную тождественность богословия всех омиев учению Евсевия Кесарийского,⁴⁹⁷ то И. М. Дюваль демонстрирует ее изначальный радикализм, указывая на сходство содержания второй сирмийской формулы 357 г. с учением Палладия Ратиарского и Авксентия Доросторского.⁴⁹⁸

Р. П. К. Хэнсон рассматривает омиийство как оригинальную и отличную от других учений эпохи тринитарных споров, хотя и сложившуюся под влиянием богословия Ария и Евсевия Кесарийского доктрину.⁴⁹⁹ Другие исследователи, такие, как М. Мелен и М. Симонетти, видят в десятилетиях, последовавших за смертью императора Констанция, период разрыва преемственности «арианской» традиции в Иллирике. При этом М. Симонетти подчеркивает размытый и неясный характер богословия ранних омиев и «политический» характер этого

течения,⁵⁰⁰ а М. Мелен пытается продемонстрировать приверженность таких иллирийских омиев, как Урсакий, Валент и Германий, доктрине среднего пути (консервативному евсевианству).⁵⁰¹ Однако на рубеже IV и V вв. происходит радикализация латинской «арианской» традиции,⁵⁰² что М. Симонетти прямо объясняет влиянием доктрины Евномия.⁵⁰³ М. Мелен тоже говорит об этом, но менее определенно,⁵⁰⁴ сближая при этом доктрину поздних «ариан» с неоплатонизмом и подчеркивая ее рационалистический характер.⁵⁰⁵ М. Мелен также уделяет много внимания экклезиологии поздних омиев и указывает, что ей были свойственны эксклюзивизм, изоляционизм и эсхатологизм.⁵⁰⁶ Отметим также, что в интерпретации наследия иллирийских омиев рубежа IV и V вв. между М. Симонетти и М. Меленом наблюдаются и серьезные расхождения: если центральной фигурой в рамках латинского арианства для М. Симонетти является готский епископ Ульфилас,⁵⁰⁷ то М. Мелен, подчеркивающий римский, а не германский характер латинской арианской традиции,⁵⁰⁸ рассматривает в качестве таковой Палладия Ратиарского и в меньшей степени Авксентия Доросторского.⁵⁰⁹ Следует также отметить, что широкое распространение в научной литературе получила идея целостного единства позднеомийского богословского наследия. Такие авторы, как Р. Гризон и В. А. Самральд, даже предпринимают попытки систематического изложения доктрины поздних иллирийских «ариан» на основании сохранившихся текстов.⁵¹⁰ В то же время представляется перспективным обратиться к исследованию богословских воззрений отдельных позднеомийских епископов и через сопоставление их взглядов проследить эволюцию позднеомийского богословия и экклезиологии в 70-е гг. IV в.; 30-е гг. V в. Отчасти попытка не просто систематически описать, но и реконструировать историю формирования позднеомийской иллирийской традиции предпринимается в одной из работ Н. Мак-Линна, который при этом исходит из довольно спорного тезиса, что омиийское течение сохранило свое влияние в Балкано-Дунайском регионе в первой половине V в.⁵¹¹

В общем и целом, в современной историографии начиная с 80-х гг. XX в. не создано каких-либо комплексных и обобщающих исследований по истории арианских споров в Иллирике.⁵¹² Исследователи сосредоточивают свое внимание на частных аспектах этой темы: отдельных персоналиях и источниках, и при всей значимости подобного рода детального изучения отдельных сюжетов и проблем современная научная литература, посвященная рассматриваемой тематике, грешит некоторой фрагментарностью взгляда, а значит, и недостаточной «историчностью», поскольку не позволяет представить динамику развития омийской церковной традиции от момента ее зарождения до исчезновения.

2.2. История христианизации и церковной организации Иллирика в IV – начале V в.

Помимо арианских споров, внимание исследователей привлекают и другие проблемы, связанные с церковной историей Иллирика в IV-V вв., а именно христианизация городского и сельского населения региона (в том числе и варварских племен), а также развитие церковной организации в Иллирике, и история отдельных иллирийских епископских кафедр. Этим вопросам посвящен целый ряд специальных исследований,⁵¹³ кроме того, им уделяется внимание в работах по региональной⁵¹⁴ и общецерковной истории,⁵¹⁵ а также истории варварских племен,⁵¹⁶ подробно рассматривать которые в рамках настоящего обзора не представляется целесообразным, поскольку содержание многих из них так или иначе раскрывается в основной части нашей работы.

В то же время следует подчеркнуть, что единственными исследованиями, в которых предпринимается попытка представить целостную и полную картину церковной жизни Иллирика в период поздней античности, являются работы Ж. Цейллера по церковной истории Далмации и дунайских провинций Империи.⁵¹⁷ В современной историографии подобного рода, обобщающие исследования отсутствуют, несмотря на то что изучение отдельных проблем церковной истории Иллирика во второй половине XX в. ушло далеко вперед и указанные выше работы католического церковного историка очевидным образом сильно устарели. Следует также отметить, что и подход Ж. Цейллера вряд ли можно назвать комплексным, поскольку различные проблемы истории христианизации и церковной организации Иллирика он исследует в общем и целом изолированно от истории арианских споров в регионе, хотя и уделяет последним особое внимание. Подводя итог настоящему историографическому обзору, следует отметить, что, несмотря на наличие в научной литературе множества исследований, как обобщающих, так и узкоспециальных, затрагивающих различные проблемы

церковной истории Иллирика, вопрос о взаимосвязи между арианской смутой, с одной стороны, и процессами развития экклезиологических представлений, церковной организации (как внутриобщинной, так и региональной), христианизации и форм епископского служения в регионе, с другой, в научной литературе фактически оказывается даже не поставлен. В то же время именно такая постановка проблемы позволит, с одной стороны, сделать наши представления о тринитарных спорах и церковно-политической борьбе эпохи арианской смуты более историчными и контекстуальными, а с другой – приблизиться к целостному пониманию специфики церковной жизни населения Балкано-Дунайского региона в IV – начале V в.

Глава 1. Арианская смута и церковно-политическая борьба в Балкано-Дунайском регионе в первой половине IV века

Прежде чем перейти к изучению истории церковно-политической борьбы в первой половине IV столетия, следует сказать несколько слов о церковной ситуации в Балкано-Дунайском регионе, сложившейся к началу арианской смуты. Церковная история Иллирика в III – начале IV в., сама по себе, выходит за хронологические рамки настоящей работы, поэтому ограничимся лишь указанием на те специфические черты церковной жизни региона доникейского периода, которые послужили предпосылками для его вовлечения в арианскую смуту. Христианизация Балкано-Дунайского региона начинается достаточно поздно. Христианство приобретает здесь определенное влияние лишь в III столетии. Об этом известно благодаря житиям мучеников, являющимся основными источниками по церковной истории Балкано-Дунайского региона в доникейский период.⁵¹⁸ Жития позволяют со всей определенностью говорить о наличии в Балкано-Дунайском регионе христианских общин в период до обращения Константина. В ряде городов (Сирмий, Сисция, Цибалы, Петовион) существуют епископские кафедры.⁵¹⁹ В то же время в регионе отсутствуют крупные политические, культурные и экономические центры, сопоставимые с Римом, Александрией и Антиохией, а также кафедры, имеющие апостольское происхождение.⁵²⁰ Таким образом, ни один из епископских престолов не мог добиться полного преобладания в Иллирике – ни в силу значения того города, в котором он располагался, ни в силу наличия в этом городе непрерывной апостольской традиции. Несмотря на отсутствие крупных центров, имеющих общецерковное, а не только региональное значение, и, как следствие, сложившихся богословских школ, в балкано-дунайских провинциях Империи начинает формироваться

собственная богословская традиция. Судя по всему, в Иллирике существуют на рубеже III и IV вв. различные доктринальные течения. На это указывает тот факт, что, согласно Житию свмч. Ириней Сирмийского, святой в своей молитве перед казнью подчеркивает свою принадлежность Кафолической Церкви (*de Ecclesia Catholica Sirmiensem*).⁵²¹ Кроме того, первый латинский экзегет Священного Писания еп. Викторин Петавский епископствовал именно в этом регионе, хотя и был, вероятно, выходцем с Востока.⁵²²

Подводя итог сказанному выше, можно утверждать, что наличие в Иллирике ряда епископских кафедр и различных доктринальных течений, безусловно, было фактором, способствовавшим вовлечению региона в общецерковный кризис. Кроме того, отсутствие одного всеми признанного церковного центра провоцировало соперничество кафедр и делало невозможным созыв регулярных общерегиональных соборов, что не способствовало преодолению возникавших в среде епископата конфликтов. В результате церковно-политическая борьба в Иллирике приобрела крайне острый характер. Как справедливо отмечал Ж. Цейллер, «...немногие регионы заняли, стало быть, благодаря противоположности позиций сторон, жестокости неистового противостояния, сильным личностям или, возможно, только властью интриг некоторых деятелей, столь значимое место, как Иллирик, в длительном религиозном кризисе, который потрясал Церковь половину IV столетия»⁵²³.

1.1. Арианская смута в Балкано-Дунайском регионе в первой половине IV в.: эволюция конфликта

1.1.1. Начало арианской смуты в Балкано-Дунайском регионе

Сердикский собор 343 г. Некоторые представители иллирийского епископата были вовлечены в конфликт, который традиционно именуется арианским спором, достаточно рано. Три епископа из иллирийских провинций – Домн Сирмийский, Протоген Сердикский и Дакий из Скупия – присутствовали на Никейском соборе 325 г.,⁵²⁴ осудив вместе с другими его участниками учение Ария, а епископ Сирмия Домн даже впоследствии был лишен своей кафедры по указу императора Константина, вместе с рядом других защитников никейской веры за то, что, по словам свт. Афанасия, «ненавидел ересь».⁵²⁵ Урсакий, епископ Сингидуна, и Валент, епископ Мурсы, напротив, принимали активное участие в Тирском соборе 335 г., лишившем кафедры свят. Афанасия.⁵²⁶ Затем по крайней мере два иллирийских епископа оказались вовлечены в связанный с «делом Афанасия» конфликт, разгоревшийся вокруг фигур двух других восточных епископов – Маркелла Анкирского и Павла Константинопольского. Так, епископ Сердики Протоген⁵²⁷ и епископ Наисса Кириак⁵²⁸ подписались под соборным осуждением этих церковных деятелей. В то же время отсутствуют какие-либо сведения об участии епископата балкано-дунайского региона в большом конфликте, вызванном новым изгнанием из Александрии свят. Афанасия и приведшем к созыву в 340(1) г. двух враждебных друг другу соборов: Антиохийского собора, проходившего под руководством Евсевия Никомидийского, направленного против свт. Афанасия, и Римского собора, созванного папой Юлием, полностью его оправдавшего.⁵²⁹ Столкновение обвинителей и защитников свт. Афанасия привело к возобновлению арианской смуты и вовлечению в нее значительной части епископата западных провинций Империи, в то время как до этого лишь немногие представители западной части христианского мира принимали участие в противостоянии. Неучастие иллирийских епископов в возобновившейся в 340–341 гг. активной церковно-политической

борьбе свидетельствует о том, что Балкано-Дунайский регион составлял в это время своеобразную «периферию» конфликта, в который были вовлечены в тот момент лишь отдельные представители епископата Иллирика. Ситуация коренным образом изменилась в связи с созывом в 343 г. Сердикского собора. Собор должен был иметь вселенский характер⁵³⁰ и был собран по приказу обоих императоров – Константа и Констанция (γνώμη τῶν δυεῖν βασιλέων)⁵³¹ практически на границе их владений: Сердика – столица диоцеза Дакия, – «в Сардики, иллирийском городе, столице народа даков»⁵³² – принадлежала к западной части Империи, находившейся под властью Константа, но располагалась в непосредственной близости от владений Констанция.

По свидетельству западных делегатов, императоры (et ipsi religiosissimi imperatores permisserunt) поставили перед епископами три основные проблемы, которые они должны были соборно разрешить (tria fuerunt, quae tractanda erant): 1. «о святой вере и о чистоте истины» (de sancta fide et de integritate veritatis);⁵³³ 2. «о личностях, о которых говорят, что они извержены из сана, о несправедливом суде или, если смогли бы доказать, то было бы справедливое [его] подтверждение» (de personis quas dicebant esse dejectas, de iniquo iudicio, vel si potuissent probare, iusta fide et confirmatio)) «о тяжких и плачевных несправедливостях» (graves et acerbas iniurias), соделанных церквам.⁵³⁴ Что же касается отношения к собору восточных, то они вряд ли могли ожидать от него одобрения своей позиции по указанным вопросам, поскольку отношение западных к осужденным ими епископам свт. Афанасию, Маркеллу и Асклепию Газскому уже проявилось на Римском соборе 340(1) г. В результате отказ общепризнанного лидера западных епископов Осия и сердикского епископа Протогена отстранить от участия в соборе обвиняемых привел к тому, что восточные и западные епископы так и не собрались на общее заседание.⁵³⁵ Через некоторое время восточные епископы покинули Сердику и переместились во владения Констанция, в Филиппополь⁵³⁶. Собор, мыслившийся как вселенский, раскололся на два враждебных друг другу собрания, каждое из

которых осудило наиболее влиятельных представителей противоположной стороны.⁵³⁷ Таким образом, второй и третий вопросы, поставленные императорами, были решены двумя соборами прямо противоположным образом.

Что же касается первого вопроса – вопроса о вере, то собор восточных епископов повторил в своем послании четвертую антиохийскую формулу 341 г., чрезвычайно неопределенную по своему богословскому содержанию.⁵³⁸ На соборе же западных также обсуждалось новое, более пространное и полемически заостренное, чем никейское, вероопределение, составленное Осием и Протогеном,⁵³⁹ однако, по свидетельству свт. Афанасия, оно так и не было принято собором.⁵⁴⁰

Следует отметить, что значительную часть представителей западной части Империи составляли епископы дунайских и балканских провинций,⁵⁴¹ что указывает на вовлечение в конфликт епископата региона. Однако следует отметить, что этот вывод касается в первую очередь Дакии⁵⁴² (и Македонии, церковная история которой в рамках настоящего исследования не рассматривается). Паннония оказалась представлена на соборе только тремя делегатами – Марком из Сисции (Marcus a Savia de Siscia), Евтерием из Сирмия (Euterius a Pannonis)⁵⁴³ и Валентом из Мурсы, – последний из которых перешел на сторону восточных.⁵⁴⁴ Кроме того, восточным епископам, вероятно, сочувствовал и епископ Салоны (Salonae Dalmatiae episcopo), упомянутый в преамбуле к их посланию как один из его адресатов.⁵⁴⁵ Таким образом, если епископат Дакии занимал в 343 г. достаточно однозначную позицию и поддерживал в своем большинстве свят. Афанасия и его западных сторонников и защитников, то ситуация в Паннонии была намного более сложной.

1.1.2. Дело Фотина. Сирмийский собор 351г.

Если превращение, в 343 г., Балкано-Дунайского региона в один из важнейших «театров» арианской смуты было мотивированно, насколько об этом можно судить, стремлением императоров провести собор восточных и западных епископов в непосредственной близости от границы двух частей Империи, то активизация церковно-политической борьбы в регионе на рубеже 40-х и 50-х гг. IV столетия была вызвана внутренними причинами. Кафедру одного из важнейших административных, политических и церковных центров Иллирика – города Сирмия – занял епископ Фотин, проповедовавший учение, близкое, по мнению большей части современников и ближайших потомков, к динамизму Павла Самосатского.⁵⁴⁶ Следует отметить, что Фотин не был уроженцем Иллирика и прибыл в столицу Паннонии из Анкиры, будучи в течение некоторого времени диаконом и учеником епископа этого города Маркелла, осужденного за ересь (монархианскую по своему характеру) восточными епископами и оправданного Римским, а затем и Сердикским соборами.⁵⁴⁷ Богословское учение Фотина вызвало в равной мере беспокойство, как среди западных, так и восточных епископов. В 344 г. Антиохийский собор осудил его наравне с Маркеллом Анкирским.⁵⁴⁸ На Западе Фотин был осужден, по крайней мере двумя соборами, которые, судя по всему, имели место в Медиолане в 345(6) и 347(8) гг. соответственно.⁵⁴⁹

Однако в «Исторических фрагментах» свт. Илария Пиктавийского присутствует свидетельство, что еще один собор, созванный с целью осуждения Фотина, имел место в самом Сирмии в 347(8) г.: «Однако между тем собираются в Сирмии. Был разоблачен еретик Фотин, который некогда был провозглашен виновным, был уже давно лишен общения и не был смещен тогда же из-за возмущения народа» (*Verum inter haec Sirmium convenitur. Photinus haereticus comprehensus, olim reus pronuntiatus, et a communione jam pridem unitatis abscissus, nec tum per factionem populi potuit amoveri*).⁵⁵⁰ Следует отметить, что Сирмийский собор 347(8) г. являет собой одну из самых

спорных страниц в истории арианской смуты в Балкано-Дунайском регионе. Так, К. Гефеле, Ж. Цейллер, Дж. Н. Д. Келли и Р. П. К. Хэнсон рассматривают Сирмийский собор 347(8) г. как собор восточных епископов.⁵⁵¹ Л. Дюшен, Г. Фернандес и И.-М. Дюваль считают его собранием западного епископата,⁵⁵² а В. В. Болотов и Т. Д. Барнс вообще отрицают сам факт его существования.⁵⁵³ Следует отметить, что какие-либо определенные сведения о составе собора в рассматриваемом нами фрагменте труда свт. Илария отсутствуют. В то же время свт. Иларий считает еретическим исповедание этого собора, которое при этом текстуально не соответствует ни одному из известных исповеданий.⁵⁵⁴ В то же время в данном вероучительном памятнике отсутствуют какие-либо специфические черты, которые могли бы позволить скольконибудь определенно идентифицировать его составителей. Отцы исповедуют веру в «одного, нерожденного Бога Отца» (*unum quidem ingenitum esse Deum Patrem*), «одного, единственного Его Сына, Бога от Бога, Света от Света, Перворожденного всякого творения» (*et unum, unicum ejus Filium, Deum ex Deo, Lumen ex Lumine primogenitum omnis creaturae*) и «Святого Духа, Утешителя» (*Spiritum Sanctum, Paracletum*).⁵⁵⁵ Таким образом, хотя Ж. Цейллер на основании рассматриваемого текста считал возможным утверждать, что «тенденции этого первого Сирмийского собора были, таким образом, определенно проарианскими»,⁵⁵⁶ восточное происхождение его составителей не может быть признано доказанным. Кроме того, Сирмий, располагаясь во владениях императора Константа, вряд ли мог стать местом проведения собора восточных епископов. Ж. Цейллер, а за ним и Р. П. К. Хэнсон пытались преодолеть это очевидное затруднение, связав гипотетический восточный собор с поездкой императора Констанция в Медиолан в 348 г.,⁵⁵⁷ однако, следует отметить, что эта версия не находит себе никаких подтверждений в источниках; кроме того, кажется маловероятным, что император Констанций был готов к столь явному вмешательству в дела своего брата. Следует также отметить, что отождествление участников собора с «евсевианами» вызывает еще одно затруднение: неясным

остается вопрос, почему они провозгласили на соборе новое исповедание веры, а не использовали одну из антиохийских формул, как это было на соборе в Сердике в 343 г., а также на соборах в Сирмии в 351 и 358 гг. Следует также подчеркнуть, что свят. Иларий, достаточно благосклонно относившийся к названным исповеданиям восточных,⁵⁵⁸ решительно провозглашает без какой-либо видимой причины рассматриваемое исповедание противным католической вере. Таким образом, версию о Сирмийском соборе 347(8) гг. как о соборе восточных епископов следует признать слабо аргументированной.

Однако, то же можно сказать и об интерпретации проблемы в статье Г. Фернандеса, который, как уже было отмечено, рассматривает Сирмийский собор 347(8) г. как собор западных епископов. По мнению исследователя, отцы собора составили собственное исповедание веры, которое направили своим восточным коллегам. В ответ восточные епископы прислали тот вероучительный текст, который и цитирует свт. Иларий.⁵⁵⁹ Однако данная версия оказывается основана, как и в случае с попыткой связать собор с поездкой на Запад императора Констанция, на никак не подтвержденном свидетельствами источников предположении, поскольку гипотетическое исповедание веры западных епископов до нас не дошло и в источниках отсутствуют какие-либо ясные указания на его существование. Таким образом, остается либо признать вслед за В. В. Болотовым и Т. Д. Барнсом, что Сирмийский собор 347(8) гг. является своеобразным историографическим мифом, или предположить, что в соборе участвовали местные иллирийские епископы, которых свт. Иларий считал еретиками. Наиболее подходящими кандидатурами на роль инициаторов созыва собора могли бы стать Урсакий и Валент, которых, в отличие от будущих омиусиан, святитель всегда считал неправомыслящими, однако, судя по всему, именно в это время оба епископа находились в Италии, о чем еще будет сказано ниже. Как бы то ни было, Фотин сохранил за собой кафедру, по свидетельству свт. Илария, из-за народного возмущения (*per factionem populi*); таким образом, становится

очевидным, что Фотин пользовался поддержкой значительной части населения города, для которого была не безразлична судьба их епископа, а также, вероятно, и исход богословских споров, что свидетельствует о высоком уровне христианизации городского населения в эту эпоху.

В 350 г. политическая ситуация в Империи кардинальным образом изменилась. Император Констант был убит узурпатором Магненцием. Почти одновременно с Магненцием в Сирмии войсками был выдвинут еще один узурпатор – Ветранион, однако по прибытии Констанция в Паннонию войско Ветраниона перешло на его сторону. Констанций сохранил Ветраниону жизнь и даже обеспечил ему безбедное существование за счет государственных средств. В 351 г. в битве при Мурсе войска Констанция одержали победу над Магненцием. Борьба продолжалась еще до 353 г., когда узурпатор был окончательно разбит, а Констанций стал единодержавным правителем Империи.⁵⁶⁰ Во время своего пребывания в Сирмии в 351 г. император созвал собор, в котором приняли участие главным образом восточные епископы. Так, участниками Сирмийского собора 351 г., по свидетельству Сократа, были «из восточных» (τῶν μὲν ἀνατολικῶν): Марк Аретузский, Георгий Александрийский, Василий Анкирский, Панкратий Пелусийский, Ипатиан Гераклийский (Созомен ограничивается упоминанием только первых трех), к «западным» (τῶν δὲ δυτικῶν) Сократ и Созомен причисляют Валента, а также Осия Кордубского, который в действительности не участвовал в Сирмийском соборе 351 г., а поставил свою подпись под второй сирмийской формулой 357 г. Путаница объясняется тем, что Сократ и Созомен рассматривают все четыре Сирмийских собора / епископских собрания (351, 357, 358 и 359 гг. соответственно) как один собор.⁵⁶¹

В содержащемся в «Исторических фрагментах» свят. Илария письме папы Либерия восточным епископам (357) признается православие некоего Сирмийского собора (*fidem vestram et catholicam*), в котором, по утверждению Либерия, участвовало множество епископов (*Sirmio a pluribus fratribus et*

coepiscopis nostris).⁵⁶² Свят. Иларий указывает в примечании к письму, что исповедание веры, которое Либерий признает католическим, на самом деле является проявлением коварства (*perfidiam autem apud Sirmium descriptam, quam dicit Liberius catholicam*). Далее святитель приводит список участников собора: Narcissus, Theodorus, Basilius, Eudoxius, Demophilus, Cecropius, Silvanus, Ursacius, Valens, Evagrius, Hyrenius, Exuperantius, Terentianus, Bassus, Gaudentius, Macedonius, Marthus, Aticus, Julius, Surinus, Simplicius, et Junior. Свят. Иларий или, что более вероятно, позднейший переписчик,⁵⁶³ подчеркивает, что все названные епископы являются еретиками (*omnes haeretici*). Следует отметить, что приведенный список связывается большинством исследователей именно с Сирмийским собором 351 г.⁵⁶⁴, поскольку среди участников собора присутствуют имена таких известных восточных епископов, как Василий Анкирский, Евдоксий Германикийский, Демофил Беройский, Македоний Константинопольский, Нарцисс, епископ Нерониады Киликийской, и Феодор Гераклийский, в то время как собор (или епископское совещание) 357 г., судя по всему, был собранием латиноязычного епископата (сама формула, по свидетельству свят. Афанасия, а также Сократа и Созомена, была написана на латинском – *τη Ρωμαίων φωνη*).⁵⁶⁵ По мнению Р. П. К. Хэнсона, согласие большей части исследователей с отождествлением указанного в послании собора с Сирмийским собором 351 г., объясняется не силой аргументов в пользу подобного решения, а нежеланием принять «неприятную альтернативу», т.е. связать послание со второй сирмийской формулой 357 г.⁵⁶⁶

Впрочем, альтернативные точки зрения все же присутствуют в историографии. Так, Г. К. Бреннеке склоняется в пользу отождествления упомянутого Либерием собора с Сирмийским собором 357 г., однако связывает список епископов с Сирмийским собором 351 г.⁵⁶⁷ По мнению исследователя, свят. Иларий по ошибке присоединил его к посланию Либерия. Г. Фернандес полагает, что Либерий подписал исповедание веры, присланное восточными епископами отцам Сирмийского собора 347 г., который исследователь рассматривает как западный по

своему составу. Список епископов, присоединенный к посланию Либерия, включал, по мнению Г. Фернандеса, его авторов, а также ряд западных епископов, подписавших это исповедание на соборе в Арелате 353 г.⁵⁶⁸ П. Батиффоль вообще считает послание фальсификацией, составленной Урсакием, Валентом и Герминием и направленной против папы.⁵⁶⁹

Как бы то ни было, вряд ли может быть поставлен под сомнение тот факт, что на соборе 351 г. численно преобладал восточный епископат. Епископат Иллирика, судя по всему, был представлен только в лице Урсакия и Валента, которые, как справедливо отмечает Г. К. Бреннеке, вероятно, не играли на соборе заметной роли.⁵⁷⁰ По решению отцов собора Фотин был низложен и на его место был поставлен прибывший из Кизика Герминий.⁵⁷¹ Фотин не согласился с решением собора и обратился с апелляцией к императору.⁵⁷² Тот устроил своеобразное состязание, в котором в качестве судей, по свидетельству Сократа, принимали участие члены сената,⁵⁷³ имена которых приводит свят. Епифаний.⁵⁷⁴ Состязание носило характер софистического диспута между Фотином и епископом Василием Анкирским, о чем можно судить на основании цитируемого в сочинении свт. Епифания фрагмента его стенограммы.⁵⁷⁵ Победителем из спора вышел, как того и следовало ожидать, Василий Анкирский. Низложение Фотина было подтверждено. Впрочем, и на этот раз он не согласился с неблагоприятным для себя решением и продолжил письменную полемику со своими оппонентами.⁵⁷⁶

Отцы Сирмийского собора также не удовлетворились простым низложением Фотина. Они вновь, как и на Сердикском соборе, в качестве своего исповедания веры воспроизвели четвертую антиохийскую формулу,⁵⁷⁷ присоединив к ней 27 анафематизмов, большинство из которых имеет антимонархианскую направленность.⁵⁷⁸ Примечательно также, что в 1-м и 24-м осуждаются некоторые положения учения Ария, а 2, 22 и 26-й анафематизмы направлены против двоебожия и троебожия. В этом очевидно проявляется стремление отцов собора оградить себя от обвинений в арианстве.⁵⁷⁹

Таким образом, можно прийти к выводу, что соборные анафематизмы были направлены далеко не против одного только учения Фотина, но против целого спектра различных и даже прямо противоположных друг другу воззрений. Судя по всему, даже те анафематизмы, которые могут трактоваться как антимонархические, не могут все в полной мере рассматриваться как осуждающие учение какого-либо одного человека, поскольку отвергаемые в них положения иногда несовместимы. Так, 4-й и 10-й анафематизмы, в которых осуждается учение о том, что Нерожденный Бог воплотился, входят в противоречие с 9-м, где порицаются те, кто считает Христа простым человеком. Первое воззрение соответствует учению патрипассиан, второе – паулиниан. М. Мелен рассматривает первую сирмийскую формулу как проявление «консервативной ортодоксии, верной богословию Евсевия»⁵⁸⁰, однако следует отметить, что эта «консервативная», «евсевиянская ортодоксия» в некоторых пунктах прямо противоположна ортодоксии никейской. Об этом свидетельствуют два анафематизма, 17-й и 25-й, которые сближают учение первой сирмийской формулы с доктриной Ария. 17-й анафематизм имеет явно субординационистский характер: «Не уравниваем и не уподобляем Сына Отцу, но считаем подчиненным (Ему)».⁵⁸¹ В 250-м анафематизме развивается учение о том, что Бог Сын был рожден по воле Отца: «Если кто говорит, что Сын рожден не по воле Отца: да будет анафема. Ибо Отец родил Сына не по принуждению или требованию естественной необходимости, как бы нехотя, но, как скоро восхотел, явил Его вневременно и бесстрастно рожденным из Себя».⁵⁸² Как уже отмечалось, никейцы придерживались учения о том, что Бог Сын был рожден по естеству, а не по воле Бога Отца, поскольку учение о единосущии предполагало единство воли Лиц Пресвятой Троицы.⁵⁸³

В то же время все эти явно субординационистские мотивы не помешали свят. Иларию впоследствии сочувственно отзываться о первой сирмийской формуле,⁵⁸⁴ что указывает на то, что и в своем богословском аспекте арианский спор в это

время не был противостоянием двух сложившихся и цельных богословских традиций.⁵⁸⁵ Создание четких критериев для определения ортодоксальности того или иного тринитарного учения станет делом лишь отцов Каппадокийцев. Пока же речь могла идти только о неких богословских интуициях, которыми те или иные деятели руководствовались в своей полемике с противниками, и попытках найти в их стане новых и, казалось бы, близких по духу союзников, поэтому от богословия этого времени нельзя ожидать ни упорядоченности формы, ни внутренней гармонии.

В целом же Сирмийский собор 351 г. вряд ли следует трактовать как начало открытой экспансии императора Констанция и епископов из его окружения против никейского Запада.⁵⁸⁶ Напротив, собору удалось наконец-то реализовать решение о низложении Фотина, принятое не только восточными, но и западными епископами. Однако эта борьба против общего врага так и не привела к преодолению раскола и полному умиротворению.

1.2. Арианская смута в Балкано-Дунайском регионе в первой половине IV в.: мотивация и самосознание участников конфликта

1.2.1. Два взгляда на арианскую смуту

Всякое разделение предполагает наличие противоборствующих сторон и каких-либо причин для разногласий. Однако парадоксальным образом, осмысляя сложившуюся ситуацию и полемизируя со своими противниками, участники арианской смуты по-разному оценивали причины и характер конфликта, в который оказались вовлечены. В интерпретации восточных спор был вызван противостоянием двух автономных частей христианского мира, а точнее, неоправданным вмешательством западных епископов в дела восточных. Об этом восточные епископы, прибывшие на Сердикский собор, прямо заявили в своем послании: «Предполагали ввести новый закон, чтобы восточные епископы были судимы западными» (*novam legem introducere putaverunt, ut Orientales episcopi ab Occidentalibus judicarentur*).⁵⁸⁷ Таким образом, противостояние было обусловлено нарушением древних церковных установлений.⁵⁸⁸ Западные епископы, напротив, не склонны были абсолютизировать при осмыслении причин раскола оппозицию «Восток – Запад». Они хотя и характеризовали своих противников как пришедших с Востока (*venerunt enim ab Oriente episcopi*),⁵⁸⁹ не отождествляли себя исключительно с Западом, указывая на наличие среди своих сторонников епископов из Фракии, Египта, Аравии и Палестины.⁵⁹⁰ Намного более охотно они использовали при характеристике конфликта оппозицию «кафолическая вера – арианская ересь».⁵⁹¹ Своих противников, именуемых зачастую евсевианами,⁵⁹² они рассматривали как покровителей последней.⁵⁹³ При этом особенно подчеркивались насилия, причиненные отдельным лицам и целым церквам, а также осуждалось использование светской власти в качестве инструмента в церковной борьбе.⁵⁹⁴

Следует отметить, что наличие у современников двух совершенно различных взглядов на суть церковно-политической борьбы 400х гг. IV в., во многом обусловленное самим ходом полемики, определенно затрудняло достижение

взаимопонимания и согласия между противоборствующими сторонами. Примечательно также, что два указанных взгляда, сложившихся, как уже отмечалось, у самих участников полемики, привели к формированию двух различных подходов к интерпретации рассматриваемого периода арианской смуты в историографии. Часть исследователей (главным образом представители католической историографии), отталкиваясь от той интерпретации проблемы, которая была присуща свт. Афанасию и западным епископам, рассматривает конфликт как результат христианизации Империи и соответственно как противостояние апостольской традиции, которой руководствовались в своих действиях папа Юлий, Осий и свт. Афанасий, и доктрины «имперской Церкви», поддерживаемой «евсевианами».⁵⁹⁵ П. Батиффоль считает даже возможным говорить о некой «евсевианской олигархии».⁵⁹⁶ Другие исследователи, стремясь, казалось бы, к большей объективности, а иногда и исходя просто из сочувствия к восточным епископам, видят в конфликте столкновение двух обособленных частей христианского мира и используют столь же полемически мотивированную как оппозиция «кафолическая вера – арианская ересь» оппозицию «Восток – Запад».⁵⁹⁷ При этом исследователи зачастую рассматривают западную и восточную части христианского мира как два уже сложившихся и противостоящих друг другу сообщества, каждое из которых обладает собственной церковной традицией,⁵⁹⁸ в то время как в отношении епископата двух частей христианского мира к императорской власти не усматривается существенных различий.⁵⁹⁹ Таким образом, исходя из подобного рода посылок, арианская смута превращается в конфликт двух уже сложившихся Церквей – Восточной и Западной, которые впервые оказываются перед лицом раскола, рассматриваемого как своеобразное преддверие окончательного разделения 1054 г.⁶⁰⁰ При этом кроме собственно церковных у раскола усматриваются еще и этнокультурные причины – традиционный антагонизм греков и римлян, а затем византийцев и латинян.⁶⁰¹ Чтобы определить, насколько два, сформулированных выше историографических подхода, соответствуют историческим

реалиям, необходимо проверить их объяснительную результативность на конкретном материале, поскольку любая модель так и остается моделью, если она теряет свою объясняющую способность при погружении в сложный, противоречивый и по большому счету носящий личностный характер и не детерминированный никакими логическими схемами исторический процесс.

1.2.2. Арианская смута в Балкано-Дунайском регионе и антиномия «Запад – Восток»

Как уже отмечалось, интерпретация арианской смуты как конфликта Запада и Востока, казалось бы, более нейтральная и более соответствующая научным критериям, чем оппозиция «ортодоксия – ересь», предполагает разделение христианского мира на две автономные области, что, безусловно, требует наличия между ними определенной границы и существования институтов, обуславливающих единство этих общностей. Однако именно в случае с Иллириком мы испытываем наибольшие трудности. Встает вопрос: считать ли регион в церковном отношении частью «Запада» или частью «Востока», и каковы критерии отнесения данного региона к той или иной части христианского мира?

Следует подчеркнуть, что, несмотря на утверждение М. Симонетти и Л. В. Барнарда, вряд ли можно признать обоснованным мнение о том, что одной из предпосылок церковного раскола была вражда между представителями «римской» и «греческой» этнокультурных общностей. В этой связи отметим, что значительная часть западных епископов на Сердикском соборе, была грекоязычной и происходила из Македонии и Ахаии, не говоря уже об отдельных епископах из Фракии, Палестины и Аравии, присоединившихся к сторонникам свт. Афанасия. Кроме того, сами обвиняемые, присутствующие на соборе (свят. Афанасий, Маркелл Анкирский и Асклепа Газский), были представителями восточных провинций Империи, в то время как два епископа из латиноязычных областей, а именно многократно уже упоминавшиеся Урсакий и Валент, примкнули к восточным.⁶⁰²

В связи с этим встает также вопрос, можно ли связать оппозицию «Запад – Восток» с имевшим место в рассматриваемый период политическим разделением Империи на две части между сыновьями императора Константина Константом и Констанцием. К подобного рода решению проблемы, казалось бы, подталкивают свидетельства Сократа и

Созомена. Так, Сократ указывает, что «Запад отделился от Востока, и пределом их общения стала гора, известная под именем Тисукис, находящаяся между иллирийцами и фракийцами (καὶ ἡ ὄρος τῆς χοννωνίας αὐτοῖς τὸ ὄρος τὸ λεγόμενον Τισουχίς ὅπερ ἐστὶν Ἰλλυριῶν τε καὶ Θραχῶν). До этой горы общение сохранялось свободно, хотя вера и не у всех была одинакова, но к живущим за ней общение не простиралось».⁶⁰³ Утверждение Сократа о существовании определенной границы между двумя своеобразными «зонами общения» выглядит крайне сомнительным, поскольку, как уже отмечалось, часть епископов восточных провинций поддержала на Сердикском соборе (и после собора) западных, а два иллирийских епископа – Урсакий и Валент – восточных. Кроме того, в тексте Сократа присутствует явная игра слов: ὄρος – граница, ὄρος – гора. Более соответствует историческим реалиям свидетельство Созомена, который указывает, что «после сего Собора те и другие уже не смешивались между собою и не сообщались, как единоверные; но западные простирали пределы свои до Фракии, а восточные – до Иллирии».⁶⁰⁴ Данное свидетельство Созомена можно интерпретировать как указание на то, что Балкано-Дунайский регион превратился после 343 г. в своеобразную «буферную зону», отделяющую никейские западные церкви от евсевианских восточных. Однако если принять подобного рода интерпретацию, то можно рассматривать также как «буферные» зоны и Палестину, Аравию и Египет (где были сильны позиции никейцев), что делает бессмысленным само понятие «Восток». Кроме того, отождествление границ двух частей христианского мира с границами двух частей Империи противоречит и свидетельству самих восточных епископов, которые обосновывают свое отрицание права западных вмешиваться в дела восточных «древним обычаем Церкви» (*vetus consuetudo ecclesiae*), ссылаясь при этом на прецеденты II-III вв.⁶⁰⁵ Таким образом, хотя нельзя отрицать, что некое ассоциирование себя с областью владений того или иного императора среди епископов все же имело место (свидетельством тому является сам принцип созыва Сердикского собора как съезда двух

делегаций), однако оппозиция «Запад – Восток», безусловно, уходит своими корнями в сознании восточных в доникейскую эпоху. Истоки ее можно усмотреть в сформировавшемся в III столетии специфическом институте общевосточного собора, который И. Маро считает предшественником Вселенских соборов.⁶⁰⁶ Речь идет в первую очередь об Антиохийских соборах, направленных против Павла Самосатского. В то же время целый ряд соборов IV столетия может быть отнесен к этому типу, а именно: Тирский собор 335 г., Константинопольские соборы 336 и 338 или 339 гг., Антиохийский собор 341 г., а также Сирмийский собор 351 г. Однако если Антиохийский собор 341 г. в целом соответствовал по своему составу Антиохийским соборам III в.,⁶⁰⁷ то с Тирским, вторым Константинопольским и Сирмийским соборами ситуация обстоит иначе. На Тирском соборе 335 г. присутствовали представители Иллирика Урсакий и Валент, да и сам собор обозначался как собор епископов Паннонии, Македонии, Вифинии и всех провинций Востока.⁶⁰⁸ В Константинопольском соборе, направленном против Маркелла Анкирского и Павла Константинопольского, участвовали епископы Дакии Протоген Сердикский и Кириак Наисский.⁶⁰⁹ Сирмийский собор сам проходил в Иллирике и включал в себя, как уже было сказано, кроме Урсакия и Валента, целый ряд восточных представителей. Следует отметить, этот собор в каком-то смысле копирует Антиохийский собор 268(9) г.⁶¹⁰: оба собора были направлены против еретиков-динамистов Павла Самосатского и Фотина, учения которых часто отождествлялись, оба были созваны в городах, кафедры которых занимали обвиняемые, оба сопровождались софистическим диспутом,⁶¹¹ записываемым скорописцами (ταχύγραφοι)⁶¹², оба привели к низложению осужденных с помощью императорской власти после целого ряда неудачных попыток.⁶¹³ Этот параллелизм вряд ли был простым совпадением. Скорее всего, осознавая идейную связь между Павлом Самосатским и Фотином, а также, что последний, как и первый, не был готов подчиниться соборному решению, сирмийские отцы намеренно копировали форму Антиохийского собора, пользуясь в разрешении сходной

проблемы уже проверенными средствами (проведение собора в городе обвиняемого (явку которого иным способом нельзя было гарантировать), привлечение императорской власти, протоколируемый софистический диспут). Все это указывает на осознанное стремление сохранить традицию созыва больших соборов в восточных провинциях Империи с привлечением к этим соборам епископов соседних регионов. В то же время, как показал опыт Сердикского собора, епископат Балкано-Дунайского региона ассоциировал себя в большей мере с Западом, чем с Востоком. Определенную связь с Западом осознавали и Урсакий и Валент. Так, в 347(8) г. они участвовали в западном Медиоланском соборе, а затем через покаяние достигли примирения и вступили в общение с папой Юлием.⁶¹⁴ Следует также отметить, что в практике участия или неучастия епископата Иллирика в восточных соборах можно усмотреть своеобразную закономерность: епископы региона присутствовали на восточных соборах тогда, когда власть в Империи находилась в руках одного императора. Если же имело место политическое разделение, то подобного рода взаимодействие между епископатом Иллирика и Востока прекращалось. Таким образом, можно прийти к выводу, что, хотя оппозиция «Восток – Запад» имела в восточной традиции доникейские корни, жесткие границы между двумя частями христианского мира отсутствовали. Разграничение носило временный, политически обусловленный характер, и эти условные границы зачастую нарушались. Таким образом, арианская смута вряд ли может быть интерпретирована как конфликт двух самостоятельных частей христианского мира и тем более как конфликт автономных Восточной и Западной Церквей. Речь шла скорее об использовании противниками свт. Афанасия укоренившихся, но очень неопределенных представлений о делении христианского мира на две части, имевших соответствие в политической ситуации в Империи в 40-е гг. IV в. для обоснования легитимности своих решений и отвержения права папы Юлия, а затем и отцов Сердикского собора на их пересмотр.

1.2.3. Арианская смута в Балкано-Дунайском регионе и оппозиция «никейская ортодоксия – арианская ересь»

Что касается оппозиции «ортодоксия – ересь», то она основывается на противопоставлении Кафолической Церкви некой организованной и сплоченной еретической группе, возглавляемой сначала Евсевием Никомидийским, а затем, после его смерти, целым сонмом епископов из его окружения, которые покровительствуют ереси Ария,⁶¹⁵ плетут втайне интриги против защитников никейской веры,⁶¹⁶ и распространяют о них клевету.⁶¹⁷ Полемический характер подобного рода интерпретации смуты очевиден, но очевидно и то, что участники спора не могут ставить перед собой целью его непредвзятое описание. Восприятие конфликта противоборствующими сторонами всегда оказывается упрощенным и зачастую даже карикатурным. В связи с этим в исторической литературе в настоящее время укоренилась идея о том, что взгляд свт. Афанасия и его сторонников на арианскую смуту был совершенно неадекватным реальности.⁶¹⁸

В этой связи необходимо отметить, что, во-первых, читатели полемических трудов свят. Афанасия, жившие в IV столетии, вряд ли воспринимали утверждения свт. Афанасия о том, что евсевiane придерживались ереси Ария, буквально. Некое утрирование здесь было очевидно и обусловлено особенностями жанра, а также традицией персонализации ереси: Кафолическая Церковь не могла возглавляться каким-либо одним человеком, поскольку Главой ее является Сам Христос, у ереси же всегда должны быть земные основатели. Во-вторых, «афанасианская» интерпретация арианской смуты, очевидно, возникла не на пустом месте. Так, утверждение свт. Афанасия о наличии евсевианского заговора основывалось на очевидном для всех лидирующем положении Евсевия Никомидийского в среде восточного епископата, а утверждение о криптоарианстве евсевиан – на их безусловной склонности к тринитарному субординационизму и сочувственном отношении к

Арию. Убеждение же в том, что причиной арианской смуты является стремление евсевиан к ниспровержению никейской веры, подкреплялось тем фактом, что восточные епископы сочли возможным составить ряд новых вероучительных формул, в чем сложно было не усмотреть стремления упразднить никейский символ. Необоснованность гиперкритического подхода к трудам свт. Афанасия явствует и из того факта, что «афанасианская» интерпретация смуты воспринималась как адекватная многими ее современниками и участниками, о чем свидетельствует хотя бы Сердикский собор 343 г. В то же время не стоит забывать и о том, что, как уже было отмечено, некое упрощение и схематизация были здесь неизбежными.

Особенно это касается идеи о существовании целостной и сплоченной евсевианской партии, противостоящей сторонникам никейской веры. Чтобы ответить на вопрос, в какой мере обоснована интерпретация арианской смуты, как противостояния евсевианского и никейского течений, необходимо, на наш взгляд, спуститься на микроисторический уровень и попытаться взглянуть на историю смуты глазами отдельных ее участников и проследить эволюцию их отношения к конфликту.

Источники позволяют реконструировать в общих чертах эволюцию отношения к смуте лишь четырех иллирийских епископов: Урсакия, Валента, Протогена и Гауденция. Что касается двух первых, то, по свидетельству свт. Афанасия, они были учениками самого Ария, находившегося после Никейского собора в ссылке в Иллирике. Как пишет свят. Афанасий, «Урсакий и Валент, которые в начале, как младшие, наставлены в вере Арием и некогда низложены из пресвитерского сана, впоследствии за нечестие наименованы епископами» (χαὶ γὰρ χαὶ πρότερον ἀπὸ τοῦ πρεσβυτερίου χαθαίρεθέντες, τὴν ἀσέβειαν ἐχλήθησαν ἐπίσκοποι Οὐρσάχιός τε, χαὶ Οὐάλης, ἵτινες χαὶ τὴν ἀρχὴν, ὡς νεώτεροι, παρ' Ἀρείου χατηχήσαν).⁶¹⁹ Кем было совершено рукоположение, из свидетельства свт. Афанасия остается неясным, но, скорее всего, он имеет в виду тайно покровительствующих Арию евсевиан. Что касается личного

знакомства Урсакия и Валента с Арием, то здесь нет ничего невероятного. В то же время хотелось бы, забегаая вперед, отметить, что Урсакий и Валент не считали себя связанными какими-либо особыми узами с александрийским пресвитером и в 347(8) г. в письме к папе Юлию анафематствовали его и его учение. Скорее всего, речь шла о простом знакомстве и сочувствии, а не о полном принятии учения Ария. Кроме того, вряд ли оправданно мнение Г. Барди о том, что, будучи в ссылке, Арий активно вербовал себе сторонников в Иллирике.⁶²⁰ Источники не дают оснований говорить о знакомстве Ария с какими-либо иными представителями иллирийского духовенства, кроме Урсакия и Валента. В 335 г., как уже многократно отмечалось, Урсакий и Валент приняли участие в направленном против свт. Афанасия Тирском соборе. В 343 г. на Сердикском соборе они присоединились опять же к восточным епископам, настроенным враждебно к свт. Афанасию, Маркеллу Анкирскому и их союзникам. Сложно сказать, в какой мере можно, исходя из этих фактов, утверждать, что Урсакий и Валент были представителями евсевианского течения. Свят. Афанасий называет их среди главных евсевианских лидеров,⁶²¹ руководящих антинекейским движением после смерти Евсевия Никомидийского. Однако нужно иметь в виду, что Урсакий и Валент не участвовали в выработавшем ряд новых догматических формул, нормативных для значительной части восточных епископов, Антиохийском соборе 341 г. Возможно, отсутствие Урсакия и Валента на этом соборе, как уже отмечалось, было вызвано политическими причинами – расположением их кафедр во владениях императора Константа, однако сам этот факт показывает, что Урсакий и Валент вряд ли могли быть активными членами евсевианской партии, если последняя вообще представляла собой нечто целостное. Скорее речь шла об общности «антиафанасианских» настроений и вызванном этим взаимном сочувствии. Что же касается причин подобной изначальной враждебности к личности свт. Афанасия со стороны Урсакия и Валента, то они так и остаются для нас неясными.

На Сердикском соборе Урсакий и Валент, названные в послании западных отцов к папе Юлию «нечестивыми и неопытными юнцами» (*de impiis et de imperitis adolescentibus Ursacio et Valente*),⁶²² удостоились особых обвинений: они, по свидетельству отцов собора, учили о страдании Слова и Святого Духа на Кресте,⁶²³ удерживали часть восточных епископов от участия в соборе вместе с западными,⁶²⁴ а Валент также порицался за стремление захватить Аквилейскую кафедру. Его попытки поднять в городе народное возмущение привели к смерти прибывшего в город епископа Виатора.⁶²⁵ Подобного рода обвинения указывают на враждебность к Урсакию и Валенту со стороны сторонников свят. Афанасия, среди которых немалую часть составляли, как уже отмечалось, епископы Балкано-Дунайского региона, у которых могли быть свои причины для неприязни к епископам Мурсы и Сингидуна.

После Сердикского собора Урсакий и Валент оказались, судя по всему, в своеобразной изоляции, поскольку большинство епископов Балкано-Дунайского региона поддержало на соборе свят. Афанасия и его сторонников. Кроме того, император Констанций под давлением брата, угрожавшего ему войной, изменил свое отношение к делу свят. Афанасия и вернул ему кафедру.⁶²⁶ В результате в 347(8) г. Урсакий и Валент резко поменяли свой образ действий и стали проявлять стремление вступить в общение со сторонниками свят. Афанасия. Они приняли участие в Медиоланском соборе 347(8) г., на который доставили свое сочинение, содержащее анафемы против Ария и его сторонников.⁶²⁷ Как указывает свят. Иларий Пиктавийский, «воспользовавшись этой возможностью, Урсакий и Валент приходят к епископу римского народа и умоляют, чтобы он позволил им вернуться в Церковь, и просят принять по снисхождению их в общение» (*Quem opportunitatem nacti Ursacius et Valens, Romanae plebis episcopum adeunt, recipi se in Ecclesiam deprecantur, et in communionem per veniam admitti rogant*).⁶²⁸ Показательно, что Урсакий и Валент обращаются именно к Юлию, рассматривая его, очевидно, как главу западного епископата.⁶²⁹ Из письма Урсакия и Валента к папе Юлию явствует, что они стремились использовать папу в

качестве посредника, который мог бы способствовать их примирению со свт. Афанасием, поэтому они открыто признают, что клеветали на александрийского епископа: «Все, что до сих пор доходило до ваших ушей о его имени, есть ложь, порожденная нами и лишенная всякой силы» (*Omnia antehac ad aures vestras pervenerunt de nomine praedicti, falsa a nobis esse insinuata atque omnibus viribus carere*).⁶³⁰ Далее Урсакий и Валент прямо выражают желание вступить со свт. Афанасием в общение: «Посему охотно желаем общения с упомянутым Афанасием, тем паче что Святость твоя, по присущей ей милости, соблаговолила даровать прощение нашему заблуждению» (*Ideo nos libentissime amplecti communionem praedicti Athanasii, maxime cum Sanctitas tua, pro insita sibi benevolentia errori nostro veniam fuerit dare dignata*). Из письма Урсакия и Валента к свт. Афанасию, написанного уже из Аквилеи, становится известно, что им удалось вступить в общение с александрийским епископом: «Что мы действительно на твоей стороне и что имеем с тобой церковное общение, узнай из этого письма» (*Sane habere nos locum tecum et communionem ecclesiasticam his litteris scito*).⁶³¹

Пребывание Урсакия и Валента в стане сторонников александрийского святителя было недолгим. Скоро, по свидетельству свт. Афанасия, евсевиане склонили Урсакия и Валента вновь присоединиться к ним. При этом возобновление общения со свят. Афанасием Урсакий и Валент объясняли страхом перед императором Константом.⁶³² Следует также подчеркнуть, что вступление в общение со свт. Афанасием и папой Юлием не свидетельствовало, как это утверждал Сократ Схоластик,⁶³³ о том, что Урсакий и Валент приняли никейское учение о единосущии. В своем письме к папе иллирийские епископы не используют этот термин, а их отвержение учения Ария о временности бытия Бога Сына и Его происхождения из ничего вполне вписывается в рамки традиционной «восточной» или «евсевианской» триадологии. Как отмечает М. Мелен, в своем письме к Юлию Урсакий и Валент не высказали никаких идей, которые противоречили бы тому, что они заявляли ранее. Речь шла лишь о примирении со свт. Афанасием и

анафематствовании Ария, а не о кардинальной смене богословских убеждений.⁶³⁴ Кроме того, следует отметить, что действия Урсакия и Валента вполне согласовывались с действиями императора Констанция, позволившего свят. Афанасию вернуться на свою кафедру.

Лавирование Урсакия и Валента между двумя противоборствующими сторонами может быть легко объяснено их личными качествами,⁶³⁵ однако для того, чтобы понять, насколько в действительности исключительным было подобного рода поведение, необходимо проследить эволюцию отношения к общецерковному конфликту епископов из стана их противников: Протогена и Гауденция. Что касается первого, то его вступление в противоборство, вероятно, было связано с Никейским собором, где он, как уже отмечалось, поддержал осуждение Ария. Однако затем Протоген неожиданно оказался в стане, так называемых, евсевиян и поддержал осуждение Павла Константинопольского и Маркелла Анкирского.⁶³⁶ В 343 г. на Сердикском соборе Протоген оказался на стороне западных: он вступил в общение с обвиняемыми, в том числе и с недавно осужденным им Маркеллом Анкирским. Судя по всему, как местный епископ, он играл на соборе значимую роль.⁶³⁷ Примечательно также, что Осий и Протоген были, вероятно, соавторами уже многократно упоминавшегося исповедания веры, связанного с Сердикским собором,⁶³⁸ резко осуждавшего учение о Трех Божественных ипостасях и настаивавшего на миаипостасной доктрине.⁶³⁹ Этот спорный текст трактуется некоторыми исследователями как результат влияния богословия Маркелла Анкирского на собор.⁶⁴⁰ Вряд ли это было так ввиду прежнего отношения Протогена к доктрине Маркелла, однако текст, безусловно, свидетельствует о близости Протогена к западной богословской традиции, отмеченной несколько «монархианским» уклоном.⁶⁴¹ М. Симонетти объясняет поведение Протогена в период арианской смуты его беспринципностью,⁶⁴² однако в свете всего выше сказанного в действиях сердикского епископа скорее можно усмотреть подтверждение тому тезису, что арианская смута в этот период не была борьбой двух целостных и четко размежевавшихся

между собой партий, или, во всяком случае, как свидетельство того, что границы между этими партиями не были явственно видны и самим участникам конфликта.

Что касается другого заметного сторонника свят. Афанасия на Сердикском соборе – еп. Гауденция Наисского, то, как уже отмечалось, его предшественник на наисском престоле Кириак, так же как и Протоген, анафематствовал Павла Константинопольского и Маркелла Анкирского,⁶⁴³ что дало право Р. П. К. Хэнсону говорить о том, что Гауденций происходил из евсевиянских кругов.⁶⁴⁴ Однако на Сердикском соборе Гауденций безусловно поддержал свят. Афанасия, который даже гостил в Наиссе после Сердикского собора.⁶⁴⁵ Некий Гауденций упомянут и в письме папы Либерия как участник опять же некоего Сирмийского собора, вероятно собора 351 г., о котором уже говорилось выше. Если речь идет об одном и том же лице, то становится очевидным, что поддержка в 40-е гг. IV в. свят. Афанасия не стала препятствием для Гауденция, чтобы принять участие в созванном императором Констанцием соборе, сместить с кафедры Фотина, впрочем осужденного и западными епископами, поставить свою подпись рядом с подписью Валента Мурсийского под соборными решениями, а также подтвердить четвертую антиохийскую формулу, которую восточные исповедовали и на Сердикском соборе.

Все сказанное выше позволяет сделать вывод, что при всем своем значении Сердикский собор был лишь одним из эпизодов в церковно-политической борьбе, связанной с арианской смутой, и его влияние на ход дальнейшей «соборной» истории не стоит абсолютизировать. На общецерковном уровне Сердикский собор, казалось бы, привел к расколу между двумя противоборствующими течениями, однако хотя наличие раскола, безусловно, осознавалось современниками, его причины и характер трактовались участниками конфликта весьма несходным образом. Арианская смута на данном этапе не была борьбой двух четко оформившихся и сплоченных партий. У этих групп отсутствовала какая-либо внутренняя дисциплина и четкие

представления о своих рамках и критериях отделения «своих» от «чужих», поэтому, хотя раскол и не был уврачеван на общецерковном уровне, отдельные участники конфликта, будь то так называемые евсевиане, например Урсакий и Валент, или же сторонники свт. Афанасия, такие как Протоген и Гауденций, не считали для себя зазорным присоединяться к, казалось бы, противной стороне, если того требовала церковно-политическая ситуация.

Таким образом, можно прийти к выводу, что основным фактором, способствовавшим обострению церковно-политического конфликта, было не наличие двух столкнувшихся в схватке и непримиримых в своей вражде друг к другу сторон, а отсутствие между этими сторонами четких границ и ясного осознания причин и характера конфликта, а также различия в мотивации участвующих в нем лиц и наложение общецерковного противостояния на локальные противоречия. Конфликт в такой ситуации был просто обречен на то, чтобы приобрести затяжной характер.

1.3. Церковная политика императора Констанция II в контексте церковно-политической борьбы середины IV в. Вторая сирмийская формула.

1.3.1. Иллирийский епископат и борьба императора Констанция с никейской оппозицией на Западе в 50-е гг. IV в

Важным фактором, способствовавшим практически равному (с переменным успехом) противоборству сторонников и противников свят. Афанасия до начала 50-х гг. IV в., была поддержка обоих враждующих течений двумя императорами – Константом и Констанцием. В последние годы своего правления Константу даже удавалось оказывать серьезное давление на брата, что выразилось, в частности, в возвращении свт. Афанасия и Павла Константинопольского на свои кафедры. Однако после того как власть в Империи сосредоточилась в руках одного Констанция, ситуация кардинальным образом изменилась. Новый император, вокруг которого консолидировались «евсевиане», стал усиленно добиваться восстановления церковного мира, причем, естественно, он исходил из «восточного» взгляда на конфликт и вынужден был бороться с сопротивлением западного епископата. Однако и в среде последнего ему удалось найти себе союзников. Так, полностью поддержал новый курс императорской церковной политики арелатский епископ Сатурнин.⁶⁴⁶ Но особое значение в осуществлении попыток насильственного примирения западных епископов с их восточными коллегами имела поддержка императорского курса иллирийскими епископами Урсакием, Валентом и Герминием, которые стали основными проводниками церковной политики Констанция на Западе. Следует также отметить, что в 50-е гг. IV в. сам Балкано-Дунайский регион в силу длительного присутствия здесь императора Констанция, занятого пограничными войнами с квадами и сарматами⁶⁴⁷, превращается в один из важнейших центров церковной политики. Особенно это относится к административной столице Иллирика – Сирмию.

«Духовное завоевание» Запада было прямым продолжением военной кампании Констанция против узурпатора Магненция, о которой уже говорилось выше. В 353 и

355 г. соответственно Урсакий и Валент приняли активное участие в Арелатском⁶⁴⁸ и Медиоланском⁶⁴⁹ соборах, на которых часть западного епископата осудила свт. Афанасия. В довершение своего успеха император отправил в ссылку лидеров никейского течения еп. Осия Кордубского и папу Либерия. Оба предводителя западного епископата оказались сосланы в балканские провинции: Осий – в Сирмий, папа Либерий – в Берию во Фракии.⁶⁵⁰ Своеобразной кульминацией этих трагических событий стало составление, а затем подписание Осием Кордубским так называемой второй сирмийской формулы. Обнародование этого текста оказало большое влияние на весь ход дальнейшей церковно-политической борьбы. Этот памятник, составленный, судя по всему, в отличие от большинства других формул, без всякого намерения достичь компромисса, представляет особый интерес в рамках настоящего исследования также и в силу того, что он является важнейшим источником сведений о богословских воззрениях Урсакия, Валента и Гермения – церковных деятелей, составивших наряду с Акакием Кесарийским и Евдоксией Германикийским ядро формирующегося омийского течения, претендовавшего на то, чтобы стать новой признанной императорской властью ортодоксией. В связи со всем выше сказанным представляется целесообразным уделить в рамках настоящей работы особое внимание анализу содержания и реконструкции истории составления этого памятника.

1.3.2. Вторая сирмийская формула: текст и исторический контекст. Латинский текст второй сирмийской формулы дошел до нашего времени в составе крупного историко-полемиического сочинения свт. Илария Пиктавийского «О соборах, или О вере восточных». Греческий текст приводится в «Послании о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской» свят. Афанасия Александрийского, а также в «Церковной истории» Сократа Схоластика⁶⁵¹. Свят. Афанасий и Сократ Схоластик указывают, что первоначально формула была составлена на латинском языке (Ϟωμαϟσι) и лишь затем переведена на греческий (ἐρμηνευθεῖσα). В преамбуле к формуле заявляется, что она была составлена в Сирмии⁶⁵² в присутствии епископов Урсакия, Валента и Гермения: «Так как было признано необходимым некоторое рассуждение о вере, то в Сирмии все со тщанием было рассмотрено и подвергнуто обсуждению в присутствии святейших братьев и соепископов наших Валента, Урсакия и Гермения».⁶⁵³ У свят. Афанасия и Сократа также прибавлено, что при этом присутствовали и другие епископы (χαὶ τῶν λοιπῶν),⁶⁵⁴ но у свят. Илария эти слова отсутствуют. В своем сочинении «О соборах» свт. Иларий достаточно определенно заявляет, что авторами формулы были епископы Осий и Потамий (in sententiam Potamii atque Osii).⁶⁵⁵ В своем же трактате «Против Констанция» он упоминает о «вздоре Осия и прибавлениях Урсакия и Валента» (deliramenta Osii et incrementa Ursacii ac Valentis),⁶⁵⁶ а затем, имея в

виду, вероятно, именно вторую сирмийскую формулу, говорит о подписях африканских епископов (subscriptiones Afrorum) против «богохульства Урсакия и Валента» (blasphemiam Ursacii et Valentis).⁶⁵⁷ По свидетельству свт. Илария, составители формулы использовали для ее распространения авторитет гражданской власти,⁶⁵⁸ и формула была признана частью епископата.⁶⁵⁹

Фебадий, написавший против второй сирмийской формулы целый полемический трактат, называет в качестве ее авторов Урсакия, Валента и Потамя,⁶⁶⁰ хотя из контекста его сочинения ясно, что Осий если и не имел отношение к составлению формулы, то по крайней мере подписал ее. Так, Фебадий указывает, что «имя Осия, старейшего священника и всегда ревностного в вере, как некий таран воздвигается против нас» (antiquissimi sacerdotis et promptae semper fidei Hosii nomen quasi quemdam in nos arietem temperari).⁶⁶¹ О неких «письменах», вырванных «у досточтимого епископа Осия» упоминает и омиусианский епископ Георгий Лаодикийский, имея в виду, очевидно, вторую сирмийскую формулу. Примечательно, что он трактует эти тексты как аномеийские (τὸ ἀνόμοιον οὐσίαν).⁶⁶² О падении Осия (а также о падении Либерия) упоминает и евномианский историк Филосторгий, который указывает, что оба этих епископа подписались «и против единосущия, и против Афанасия».⁶⁶³

Несколько иная трактовка событий присутствует в сочинениях свт. Афанасия, в интерпретации которого падение Осия заключается не в том, что он составил или подписал какую-либо формулу (хотя текст второй сирмийской формулы приводится в сочинении свт. Афанасия «О соборах»), а в том, что он в результате причиненного ему насилия «едва принял в общение Валента и Урсакия и их сторонников». В отличие от Филосторгия, свят. Афанасий подчеркивает, что Осий не подписал его осуждение (μὴ ὑπογράψαι δὲ χάτὰ 'Αθανασίου).⁶⁶⁴

В интерпретации Сократа Схоластика и Созомена вторая сирмийская формула была принята на том же соборе в Сирмии, на котором были приняты первая и четвертая сирмийские формулы.⁶⁶⁵ Однако это свидетельство является не чем иным, как попыткой произвольного восстановления контекста, в ситуации, когда какая-либо точная информация о нем отсутствует.⁶⁶⁶ Упоминают Сократ и Созомен также и о падении Осия, но из свидетельств Сократа оказывается неясно, какую именно из сирмийских формул он подписал. Созомен же упоминает некие τὰ Οσίου ὑράσματα, в которых отвергались слова «единосущный» и «подобосущный», имея в виду, очевидно, вторую сирмийскую формулу.⁶⁶⁷

Если попытаться суммировать приведенные выше свидетельства источников об истории составления второй сирмийской формулы, то мы можем свести всю содержащуюся в них информацию к четырем положениям: 1) формула была составлена в Сирмии на совещании епископов, посвященном вероучительным вопросам; 2) ее составление так или иначе связано с «падением» Осия; 3) в составлении или обсуждении формулы принимали участие епископы Потамий, Урсакий, Валент и Герминий; 4) формула получила широкое распространение в Империи при содействии гражданской власти. Мотивы, которыми руководствовались авторы, и обстоятельства, приведшие к появлению текста, так и остаются окутанными туманом, что можно объяснить как недостаточной информированностью современников и ближайших потомков о событиях, произошедших в Сирмии в 357 г., так и отсутствием у них зачастую интереса к подлинным мотивам действующих лиц этой трагической истории. Однако значение второй сирмийской формулы в церковной истории эпохи арианской смуты столь велико, что указанные проблемы никак не могли быть оставлены без внимания в современной научной литературе.⁶⁶⁸

Большая часть исследователей согласны в том, что вторая сирмийская формула представляет собой текст своеобразной композиции, отличной от традиционного символа веры,⁶⁶⁹ а авторство текста принадлежит Урсакию, Валенту, Герминию и Потамию, Осий же только поставил под ним свою подпись,⁶⁷⁰

(при этом исследователи расходятся в оценках статуса провозгласившего формулу собора 357 г.,⁶⁷¹ а также в своих ответах на вопрос, присутствовал ли на соборе император.⁶⁷²

Что же касается содержания текста и мотивации его авторов, то большинство исследователей трактует вторую сирмийскую формулу как манифест строгого арианства или, возможно, даже аномейства.⁶⁷³ Кроме того, в научной литературе было выдвинуто предположение, создание этого «арианского» исповедания было непосредственно связано с подчинением Запада как в политическом, так и в церковном отношении императору Констанцию и должно было ознаменовать собой окончательную победу императора и епископов из его окружения над никейской оппозицией.⁶⁷⁴

В то же время в историографии присутствуют и иные интерпретации указанных выше проблем. В первую очередь следует отметить концепцию Г. К. Бреннеке. Исходя из вполне традиционной идеи о взаимосвязи провозглашения второй сирмийской формулы с церковной политикой Констанция на Западе и утверждая, что составители формулы Урсакий, Валент, Герминий и Потамий (последнего исследователь считает человеком, превосходящим образованием своих иллирийских коллег) действовали по поручению императора,⁶⁷⁵ Г. К. Бреннеке затем приходит к совершенно не вписывающимся в рамки традиционной концепции оценкам богословского содержания формулы. Немецкий исследователь решительно отвергает всякие попытки интерпретации второй сирмийской формулы в аномейском ключе,⁶⁷⁶ указывает на ее глубокую связь с западной богословской традицией (в первую очередь с богословием Тертуллиана,⁶⁷⁷ и видит во второй сирмийской формуле попытку отхода от восточного оригенизма.⁶⁷⁸ Следует также подчеркнуть, что, по мнению Г. К. Бреннеке, Осий и Либерий подписали формулу не в силу направленного против них физического давления, а будучи убеждены в ее ортодоксальности.⁶⁷⁹

Если Г. К. Бреннеке рассматривает Сирмийский собор 357 г. исключительно как собор западный и по своему составу и по своим целям, то В. А. Лёр, напротив, интерпретирует его

решения по преимуществу в «восточном» контексте. Исследователь подчеркивает, что бóльшая часть богословских идей, высказанных в тексте второй сирмийской формулы, находит себе соответствия в различных восточных вероучительных формулах предшествующего времени.⁶⁸⁰ Целью же создания текста был, по мнению исследователя, поиск путей к преодолению сердикского раскола 343 г. и примирению евсевиан с западным епископатом. Поэтому в формуле присутствуют аллюзии на исповедание веры западных отцов Сердикского собора.⁶⁸¹ Последнее обстоятельство, а также стремление к выходу из «сердикского тупика» позволило, по мнению В. А. Лёра, поставить свою подпись под текстом формулы Осию Кордубскому папе Либерию и Потамию.⁶⁸² В «восточном» контексте вторую сирмийскую формулу интерпретирует и М. Симонетти. По мнению итальянского исследователя, вторая сирмийская формула была своеобразным «эдиктом терпимости» в отношении аномеев.⁶⁸³ Кроме того, М. Симонетти рассматривает события 357 г. как результат распада единого евсевианского блока на радикальное «арианофильское» крыло, представителями которого были Урсакий, Валент и Герминий, и умеренное омиусианское во главе с Василием Анкирским.⁶⁸⁴ Таким образом, вторая сирмийская формула может быть интерпретирована как своеобразный ответ формирующемуся омиусианскому течению.⁶⁸⁵

Р. П. К. Хэнсон считает вторую сирмийскую формулу важнейшим (наряду с никско-константинопольской формулой) вероучительным документом омийского течения.⁶⁸⁶ Исследователь отказывается видеть в нем (как и в омийстве в целом) попытку примирения противоборствующих сторон.⁶⁸⁷ Для английского исследователя, таким образом, вторая сирмийская формула имеет ярко выраженную «партийную» окраску.⁶⁸⁸ Текст, в интерпретации Р. П. К. Хэнсона, написан в арианском духе, но не воспроизводит в полной мере учение Ария, богословие которого было, по мнению исследователя, наряду с богословием Евсевия Кесарийского, одним из источников омийской традиции.⁶⁸⁹

Приведенный краткий (и, разумеется, не исчерпывающий) обзор историографии рассматриваемого нами вопроса показывает, что, реконструируя обстоятельства и цели создания второй сирмийской формулы, исследователи зачастую пытались «достроить» недостающий контекст, исходя из своих общих представлений об истории церковно-политической и доктринальной борьбы в эпоху арианской смуты. В частности, подобного рода подход замечен в попытках прочитать текст исключительно в «западном» или «восточном» контексте, связать его составление с теми или иными аспектами политики императора Констанция, а также с формированием новых доктринальных течений. Недостатком такого рода подхода к интерпретации источника является его в некотором смысле произвольность. В этой связи, кажется, более перспективным в рамках настоящей работы не пытаться в очередной раз реконструировать обстоятельства составления и мотивы авторов второй сирмийской формулы, исходя из общих представлений о ходе исторического процесса в рассматриваемую эпоху, а обратиться к самому тексту формулы и, поначалу абстрагировавшись от всякого контекста, попытаться прочитать содержащееся в нем послание его авторов, а затем в свете содержания самого текста заново рассмотреть скудные свидетельства других источников и тем самым попытаться реконструировать историю его создания.

Формула открывается на первый взгляд вполне традиционным исповеданием веры в «Единого Бога, Всемогущего и Отца» (*unum constat Deum esse omnipotentem et Patrem*)⁶⁹⁰. Далее следует исповедание веры в «Единственного Его Сына Иисуса Христа, Господа, Спасителя нашего, рожденного от Него раньше (всех) веков» (*unicum Filium ejus Jesum Christum Dominum salvatorem nostrum, ex ipso ante saecula genitum*). Затем следует отрицание учения о двух богах, которое присутствует и в первой сирмийской формуле,⁶⁹¹ но там оно вынесено в анафематизмы: «Двух же богов не дозволено и не должно проповедовать» (*Duos autem deos nec posse nec debere praedicari*). Далее приводится цитата из Евангелия от Иоанна: «Восхожу ко Отцу Моему и Отцу вашему, Богу Моему и

Богу вашему» (Ин 20. 17), которая должна, очевидно, продемонстрировать, что Сам Христос считает Отца Своим Богом. Из этого делается однозначный вывод: «Потому Один Бог всех» (*Ideo omnium Deus unus est*), который далее подкрепляется соответствующей цитатой из Послания к римлянам ап. Павла.⁶⁹² Если связать это категорическое заявление с первой фразой формулы, то становится очевидным, что этот Единый Бог есть только Бог Отец. Таким образом, традиционные для вероучительных формул выражения приобретают явно полемическое и, более того, антиомоусианское звучание. Полемическая «заостренность» и «напряженность» далее все более и более нарастает. Позиционируя себя как сторонников церковного мира, авторы текста накладывают «вето» на сам вызывающий споры термин «сущность» и его производные как отсутствующие в Священном Писании (*nec in divinis Scripturis contineatur*) и превосходящие возможности человеческого разума (*super hominis scientiam sit*): «В связи с тем же, что некоторых или (даже) многих беспокоило ([слово] субстанция, которая по-гречески называется *usia*, т.е. (чтобы яснее понять) *homousion* или так называемый *homoeusion*, то (эти слова) не нужно совершенно упоминать».⁶⁹³ Далее следует отрицание возможности постичь образ рождения Бога Сына (*nec quisquam possit nativitatem Filii enarrare*) и заявляется, что «явно же то, что один Отец знает, как Он родил Сына Своего и Сын (знает) как Он рожден от Отца» (*scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit Filium suum, et Filium quomodo genitus sit a Patre*).

Своеобразной критической точкой полемического напряжения становится следующий пассаж, который носит явно субординационистский характер: «Нет никакой двусмысленности – Отец больше (Сына). Ни у кого не может быть сомнения в том, что Отец честью, достоинством, славой и величием и самим именем Отца,⁶⁹⁴ больше, чем Сын, Который Сам свидетельствует: «Тот, Кто послал Меня, больше Меня» (Ин 14. 28, цитата неточная). И таково (учение) католическое, как знает всякий, что есть два Лица Отца и Сына, Отец больший, Сын же подчинен (Отцу) со всем тем, что Ему подчинил Отец».⁶⁹⁵

Следует отметить, что учение о подчиненности Сына Отцу присутствует уже в пятой антиохийской (344) и первой сирмийской формулах (351).⁶⁹⁶ Но если в пятой антиохийской формуле оно вынесено в комментарии, а в первой сирмийской формуле – в анафематизмы, то во второй сирмийской формуле оно фактически занимает центральное место.

Далее текст словно возвращается к началу. Вновь речь идет о свойствах Бога Отца и Бога Сына, однако Они, в отличие от первых фраз формулы, ставятся в оппозицию друг к другу. Безначальный, невидимый, бессмертный и бесстрастный Бог Отец (*Patrem initium non habere, invisibilem esse, immortalem esse, impassibilem esse*) противопоставляется Сыну, рожденному от Него (*Filium autem esse ex Patre*). Далее Сын называется «Богом от Бога, Светом от Света» (*Deum ex Deo, lumen ex lumine*), подобного рода характеристика отношений между Сыном и Отцом находит явные соответствия в других вероучительных формулах, в том числе и в никейском символе (*Θεὸν ἕκ Θεοῦ, φωὶ ἕκ φωτός*). Следует также отметить, что провозглашение Сына Богом, присутствующее в рассматриваемой фразе, никак не может быть согласовано с заявленным в начале формулы тезисом, что Отец является единственным Богом. Это явное противоречие было подмечено уже Фебадием, который писал по этому поводу: «...мы говорим, что они в этом месте не столько одного Бога исповедуют, сколько одного всемогущего Отца. Ибо ведь и не хотят, чтобы Сыну была присуща та же неизменность, и все-таки исповедуют Сына Богом. Я полагаю, что они не откажутся утверждать другого (Бога) и ввиду этого они могут в этом своем безверии, а не вере, говорить об одном Отце, а не об одном Боге».⁶⁹⁷ Следующая фраза формулы вновь возвращает нас к вопросу о непознаваемости рождения Сына: «Рождение этого Сына, как было сказано ранее, никто не может знать, кроме Его Отца».⁶⁹⁸ Далее исповедуется вера в воплощение Бога Сына, при этом в тексте формулы друг за другом следуют фразы, весьма сходные как по содержанию, так и по форме выражения мысли: «Сам же Сын Божий Господь и Бог наш, как читаем [в Писаниях], плоть или тело, то есть человека,⁶⁹⁹ воспринял из

утробы Девы Марии, как возвестил ангел. Как же учат все Писания и в первую очередь сам апостол – учитель языков, Он воспринял человека от Марии Девы, через которого сопострадал».⁷⁰⁰ Единственное существенное дополнение, которое вносит вторая фраза в сравнении с первой, – исповедание веры в то, что Христос сопострадал через свое человечество. Следующая фраза содержит учение о Пресвятой Троице (при этом указывается на совершенство числа три: «Число Троицы есть целое и совершенное» – *Integer, perfectus numerus Trinitatis est*). В заключительной фразе исповедуется вера и в Святого Духа, Утешителя, посланного, чтобы Он «устраивал, обучал и освящал апостолов и всех верующих» (*Apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctifi caret*). Анализ текста второй сирмийской формулы показывает, что по своей структуре и содержанию этот памятник сильно отличается от других соборных доктринальных формул. Большинство из них обладало трехчастной композицией. Первая часть посвящалась Богу Отцу, вторая, как правило, более пространная, – Богу Сыну, а третья, обычно самая короткая, – Святому Духу. Во второй сирмийской формуле также прослеживаются элементы подобного рода композиции, которая, однако, оказывается заслонена присутствующими в тексте формулы пассажами, отсутствующими в других символах и имеющими по большей части полемическую направленность. Причем эти пассажи фактически нарушают ее композиционную целостность и логику повествования, превращая формулу в набор отдельных тезисов, часто повторяющих друг друга и даже вступающих друг с другом в противоречие. Исходя из своеобразия формы и содержания второй сирмийской формулы, а также из ее явной полемической направленности, многие исследователи, как уже было сказано, отказывались рассматривать этот текст как традиционный символ веры и определяли его как своеобразный богословский манифест. Однако в таком случае от рассматриваемого текста следовало бы ожидать большей стройности композиции и последовательности изложения. Отсутствие единого плана и определенной логики повествования наводит на мысль, что

вторая сирмийская формула вообще не является целостным текстом, написанным единовременно, от начала до конца одним и тем же автором (или коллективом авторов). Если попытаться разделить содержащиеся в формуле тезисы на две категории: «традиционные» для соборных символов и «нетрадиционные», то выяснится, что фразы, содержащие тезисы первой категории, складываются в своеобразный символ веры стандартной композиции, который мог бы выглядеть примерно так: «Не подлежит сомнению, что один есть всемогущий Бог Отец, как в это веруют во всем мире, и единственный Сын Его Иисус Христос Господь, Спаситель наш, из Него раньше веков рожденный... Бог от Бога, Свет от Света... Сам же Сын Божий Господь и Бог наш, как читаем (в Писаниях), плоть или тело, то есть человека, воспринял из утробы Девы Марии, как возвестил ангел... Утешитель же Дух есть через Сына, Который, посланный, пришел согласно обещанию, чтобы Он устраивал, обучал и освящал апостолов и всех верующих».⁷⁰¹ Остальные фразы формулы могут рассматриваться как своеобразные комментарии и добавления к приведенному выше реконструированному исповеданию веры. Причем характерно, что в отличие от других символов и прибавлений к ним, созданных в евсевианских кругах, лейтмотивом комментариев ко второй сирмийской формуле является идея различия между Богом Сыном и Богом Отцом, а идея Их единства не находит в тексте никакого выражения.⁷⁰² В. А. Лёр объяснял это обстоятельство тем, что представители различных богословских течений различным образом определяли характер этого единства, однако если формула действительно носила примирительный характер, как это утверждает немецкий исследователь, то остается непонятным, каким образом авторы формулы могли надеяться преодолеть раскол, не достигнув компромисса со своими оппонентами в ключевом вопросе о единстве Бога Сына и Бога Отца и при этом подчеркивая Их различие.⁷⁰³

Первый комментарий предостерегает против исповедания веры в двух богов, второй направлен против термина «сущность», третий содержит в себе учение о подчиненности

Сына Отцу, и, наконец, четвертый утверждает безначальность и трансцендентность Бога Отца и противопоставляет Его рожденному Сыну. Все эти тезисы никак логически не вытекают один из другого и представляются совершенно изолированными друг от друга утверждениями, однако они все так или иначе отсылают нас к началу формулы, т.е. к вопросу о рождении Сына и Его отношении к Отцу. Пятое примечание вновь напоминает об уже высказанной выше мысли о непознаваемости рождения Сына, как бы комментируя традиционное для соборных символов выражение «Бог от Бога, Свет от Света» и ставя преграду для дальнейшего развития учения о подобии Сына Отцу. Шестое примечание, содержащее учение о страдании Христа по человечеству, выглядит как простое добавление к тезису о реальности Боговоплощения. И, наконец, седьмое примечание, содержащее учение о Пресвятой Троице, при всей своей неопределенности, призвано, видимо, смягчить радикализм предыдущих выражений. Парадоксальным образом оно предшествует исповеданию веры в Третье Лицо Пресвятой Троицы.

Если взглянуть, исходя из подобной реконструкции текста, на приведенные выше свидетельства источников об истории его составления, то многое, на наш взгляд, становится более ясным. В первую очередь отметим, что кажется не вполне обоснованным критическое отношение большинства исследователей к утверждению свт. Илария о том, что Осий был одним из авторов формулы. Скорее всего, реконструированный символ принадлежал именно ему и являлся своеобразным индивидуальным исповеданием веры, необходимым для принятия его в общение Урсакием, Валентом и Гермением. Возможно, текст был предложен им уже в редакции Потамия, поэтому свт. Иларий рассматривает последнего как «соавтора» Осия. Комментарии, отличающиеся радикальным субординационизмом и полемическим (антиомиусианским и антимиусианским) пафосом, могли быть сделаны уже при обсуждении текста в Сирмии Урсакием и Валентом. Именно поэтому свт. Иларий, вероятно, и пишет в своем сочинении «Против Констанция» о *deliramenta Osii* и *incrementa Ursacii* ac

Valentis. Урсакий, Валент и Германий вряд ли могли быть авторами самого исповедания веры хотя бы в силу того, что они упоминаются в преамбуле формулы скорее как своеобразные «инспекторы», чем как ее составители. Так называемое падение Осия, судя по всему, заключалось в том, что он подписал текст в отредактированном варианте вместе с комментариями, несовместимыми с никейской верой.

Если исходить из такого сценария развития событий, то можно также прийти к выводу, что вторая сирмийская формула, являясь фактически личным исповеданием веры и комментариями к нему, не могла ни в коей мере претендовать на статус вероопределения, нормативного для всей Церкви. Фразы типа *sicut per universum orbem creditur; hoc catholicum esse* и т.п. могут быть поставлены в один ряд с многочисленными библейскими цитатами, присутствующими в тексте. Их цель – продемонстрировать укорененность содержащихся в формуле тезисов в церковной традиции и противопоставить то учение, которое авторы считают ортодоксией, доктринам еретиков. В этой связи следует отметить, что, вероятно, прав Т. Д. Барнс, когда утверждает, что собрание в Сирмии не было полноценным собором. Речь действительно, скорее всего, шла о созыве своеобразной «комиссии», которая должна была удостовериться в «ортодоксальности» Осия, а не о крупном соборе, издавшем новую вероучительную формулу.

С точки зрения истории развития тринитарного учения вторая сирмийская формула представляет собой далеко не заурядный текст. В ней фактически содержится призыв прекратить богословский спор, переключив внимание с «богословия сущности» на «богословие отношения». В контексте формулы Бог Сын представлен не как образ Бога Отца, не как Божественный Логос, через Которого делается возможной причастность Божественному Бытию, а как Бог – Повелитель мира, Который в свою очередь во всем подчинен Отцу. Особое внимание к богословию власти станет в дальнейшем характерной чертой доктринальной традиции иллирийского омийства.⁷⁰⁴ Однако следует отметить также и то,

что подобного рода перенос акцентов был мотивирован специфической концепцией богопознания, характерной для редакторов второй сирмийской формулы. Они явно тяготели к своеобразному богословскому агностицизму, что проявилось как в отрицании термина «сущность», так и в утверждении непознаваемости рождения Сына. Этот богословский агностицизм, подкрепленный специфическим формальным «библеизмом», резко отличает их течение как от омиусианства и омоусианства, так и от евномиянства. Неукорененность будущих основных деятелей омийского течения в мистическом опыте являлась, безусловно, слабой стороной их богословия и, вероятно, способствовала провалу их попыток навязать Церкви свою трактовку ортодоксии.

1.3.3. Восприятие второй сирмийской формулы в среде восточного и западного епископата

Особый интерес в контексте настоящего исследования представляет также вопрос о восприятии второй сирмийской формулы в епископских кругах сразу после ее создания. Антиохийский собор 358 г. при участии будущих основных деятелей омийского течения полностью одобрил ее: «Собрав (συνελθὼν) своих единомышленников в Антиохии, в числе которых были Акакий, епископ Кесарии Палестинской, и Ураний Тирский, он (Евдоксий) вместе со словом «подобносущный» отверг и слово «единосущный» под тем предлогом, что и епископы на Западе сделали то же... от них было послано письмо к Валенту, Урсакию и Германию (т.е. Гермению), в котором (они) засвидетельствовали им благодарность (χάριν) и приписали им причины того, что и западные (τὸὺς ἐν τῇ Δύσει) стали мыслить православно (τοῦ ὀρθῶς δοξάζειν)».⁷⁰⁵ Однако значительная часть епископата, как Запада, так и Востока, восприняла формулу негативно. Формула была осуждена галльским никейским епископатом в 358 г.⁷⁰⁶ На Анкирском соборе 358 г. против второй сирмийской формулы выступили также в недавнем прошлом союзники Урсакия, Валента и Гермения по евсевианскому блоку – малоазийские омиусиане во главе с Василием Анкирским.⁷⁰⁷ Затем Василий вместе с епископами Евстафием и Элевсием прибыл ко двору Констанция в Сирмий, где новое совещание епископов (или, возможно, собор) выдвинуло так называемую третью сирмийскую формулу, текст которой до нас не дошел.⁷⁰⁸ Урсакий и Валент также поставили под третьей сирмийской формулой свои подписи. По свидетельству свт. Илария, под воздействием восточной делегации свое отношение к формуле изменил и император Констанций, и по крайней мере некоторые из подписавших ее епископов.⁷⁰⁹ Сократ, имея в виду, видимо, эти события (а вслед за ним и Созомен), указывает, что епископы, составившие вторую сирмийскую формулу, обнаружили в ней много противоречий и пытались вернуть

все ее экземпляры, также и «василевс повелел указом отыскивать» сохранившиеся тексты формулы, очевидно стремясь ее уничтожить, однако добиться этого не удалось.⁷¹⁰

Следует отметить, что негативное отношение императора ко второй сирмийской формуле вряд ли должно вызывать удивление. В первую очередь, хотелось бы подчеркнуть, что участие императора в работе подготовившей формулу своеобразной «комиссии» кажется маловероятным. Учитывая, что в преамбуле формулы отмечено присутствие при обсуждении вероучительных вопросов Урсакия, Валента и Гермения, вряд ли было бы обойдено молчанием участие в этом совещании императора, если бы оно в действительности имело место. В то же время сама эта «комиссия» могла быть собрана и по его указанию. Исходя из приведенного выше свидетельства свт. Илария, редакторы формулы также использовали, вероятно с разрешения императора, гражданские власти для распространения подписанной Осием формулы, что, видимо, мыслилось ими как важный с церковно-политической точки зрения сигнал для других противников церковной политики Констанция в пределах Империи. Однако ознакомившись с содержанием формулы и столкнувшись с весьма негативным ее восприятием со стороны многих представителей епископата, Констанций, вероятно, скорректировал свою позицию в этом вопросе. Формула поставила евсевианский блок, на который император опирался в своей церковной политике, на грань раскола. В результате Констанцию пришлось мирить Урсакия, Валента и Гермения с омиусианами. Кроме того, Констанций, судя по имеющимся свидетельствам, занимал намного более умеренную богословскую (близкую к омиусианству) позицию,⁷¹¹ чем Урсакий и Валент, и вряд ли мог положительно воспринять подчеркнутый субординационизм формулы.

Подводя итог настоящей главе, следует подчеркнуть, что на своем начальном этапе арианская смута представляла собой причудливое соединение совершенно разных по своему характеру и масштабу конфликтов, носивших не только богословский, но и политический и личностный характер и

смешивавшихся с целым рядом других «локальных» противоречий (по крайней мере в изучаемом регионе). Участниками борьбы были не внутренне сплоченные и дисциплинированные церковно-политические «партии», богословские школы или автономные части христианского мира. Его участниками были отдельные церковные деятели, различным образом понимавшие суть конфликта и имевшие разные мотивы для своего участия в нем. Естественно, участники конфликта действовали не каждый сам по себе, и предназначенные для обсуждения и решения церковных проблем соборы создавали удобную площадку для формирования коалиций, которые, впрочем, носили довольно расплывчатый и неустойчивый характер.⁷¹² Отметим также, что на начальном этапе соборы зачастую способствовали не преодолению спора, а втягиванию в него все большего числа участников. Кульминацией этого процесса стал распавшийся на два враждебных друг другу собрания большой собор в Сердики (343), который придал общецерковному кризису характер официального раскола. Обострение церковно-политического противостояния, приведшего к разрыву общения между двумя конфликтующими коалициями епископов, подталкивало императорскую власть и готовую следовать вслед за ней часть епископата к активным действиям, направленным на восстановление церковного мира. Основными проводниками подобного рода нового курса императорской церковной политики на Западе стали иллирийские епископы Урсакий, Валент и Германий, которые активно принуждали западный епископат отречься от свт. Афанасия и вступить в общение с восточными епископами. Однако один из актов подобного рода насилия, совершенный в отношении Осия Кордубского и заключающийся в принуждении его к подписанию отредактированной Урсакием, Валентом и Германием второй сирмийской формулы, привел, судя по всему, к совершенно неожиданным для иллирийских епископов последствиям. Их радикальный тринитарный субординационизм стал очевиден всем и поставил на грань раскола «евсевиянский» блок, составлявший опору политики императора, а также

спровоцировал резкое осуждение со стороны западных никейцев. Эти события подтолкнули Констанция к тому, чтобы перейти к более решительным действиям по умиротворению всех конфликтующих сторон.

Глава 2. Противостояние омийского и никейского течений в Балкано-Дунайском регионе в конце 50-х и 70-х годов IV века

Обострение церковно-политической борьбы в конце 50-х гг. IV в., вызванное не только провозглашением в 357 г. второй сирмийской формулы и реакцией против нее, но также и возникновением на Востоке радикального богословского движения «аномеев», стало причиной активизации церковной политики императора Констанция. Поскольку главной ее целью было установление церковного мира в пределах всей Империи, император вновь встал перед необходимостью созыва общецерковного, «вселенского» собора. Однако печальный опыт Сердикского собора 343 г. показывал, что император никак не мог рассчитывать, что собравшиеся вместе западные и восточные епископы достигнут согласия без давления с его стороны и раскол, таким образом, будет уврачеван сам собой. Напротив, Констанций прекрасно отдавал себе отчет в том, что «сценарий» проведения этого собора должен быть подготовлен заранее, а его реализация должна быть контролируема посредством чиновников и епископов, пользовавшихся его доверием. Закономерным образом подготовка и проведение нового вселенского собора требовали наличия мощной, сплоченной и лояльной политической линии императора коалиции епископов. Однако (и именно это, видимо, и заставляло Констанция форсировать события) старая «евсевианская» коалиция, на которую император опирался с самого начала своего правления, была близка к распаду. Как уже отмечалось в предыдущей главе, вторая сирмийская формула вызвала неоднозначную реакцию среди «евсевиан»: омиусиане резко выступили против нее, Евдоксий, Акакий и ряд других восточных епископов, напротив, ее поддержали. В этой связи, прежде чем перейти к реализации политики, направленной на умиротворение всей Церкви, Констанций должен был предпринять экстренные меры, чтобы предотвратить распад «евсевианского» блока. Изменение

отношения императора ко второй сирмийской формуле, его официальное одобрение учения о подобосущии Бога Сына Богу Отцу и отказ признать Евдоксия епископом Антиохии позволили Констанцию избежать ухода в оппозицию омиусиан.⁷¹³ Урсакий, Валент и Германий на сирмийском епископском совещании 358 г. также пошли на примирение с омиусианами, вероятно опасаясь потерять поддержку императора.⁷¹⁴ На некоторое время Василий Анкирский стал главным реализатором церковно-политического курса Констанция в восточных провинциях Империи, что позволило ему развязать настоящие гонения против «аномеев».⁷¹⁵ Жесткие действия Василия вызвали сопротивление ряда восточных епископов, ставших искать защиты у императора.⁷¹⁶ В результате Констанций, судя по всему, осознал, что Василий из-за своей резкости и непримиримости является не самой подходящей фигурой для реализации императорского проекта восстановления церковного мира. В своей политике, направленной на преодоление общецерковного конфликта, император должен был иметь более широкую, чем омиусианская, опору. Вероятно, для создания подобного рода «платформы» и детальной разработки проекта церковного воссоединения император созвал в мае 359 г. в Сирмии новое совещание лидеров лояльной ему части епископата.

2.1. Иллирийский епископат и возникновение омийства

2.1.1. Сирмийское совещание 359 г. и четвертая сирмийская формула

История составления так называемой Датированной веры (или четвертой сирмийской формулы) на сирмийском епископском совещании 359 г. получила намного более полное освещение в источниках, чем история составления второй сирмийской формулы. До нашего времени дошли два рассказа непосредственных участников этого события – Гермения Сирмийского и Георгия Лаодикийского.⁷¹⁷ Впрочем, оба эти свидетельства не отличаются последовательностью и полнотой и в силу своей полемичности указывают лишь на некоторые детали, позволяющие отчасти реконструировать позиции отдельных участников совещания. Греческий текст формулы цитируется в сочинении «О соборах» свт. Афанасия Александрийского⁷¹⁸ и в «Церковной истории» Сократа Схоластика.⁷¹⁹ В то же время Сократ и Созомен указывают на то, что формула была составлена первоначально на латинском языке и лишь затем переведена на греческий,⁷²⁰ однако, как справедливо, на наш взгляд, отмечает Г. К. Бреннеке, это утверждение церковных историков вряд ли соответствует действительности, поскольку для большинства участников совещания родным языком был не латинский, а греческий.⁷²¹ Дата создания формулы отмечена в самой преамбуле к ней: «Кафолическая вера, изложенная в Сирмии... в год знаменитейших консулов Флавиев, Евсевия и Ипатия, в одиннадцатый день июньских календ», т.е. 22 мая 359 г. Указание консульств в преамбуле формулы вызвало иронию свт. Афанасия: «Написав, как пожелали они веровать, выставили ипатство, месяц и число текущего времени, показывая тем всякому разумному человеку, что вера их возымела начало не прежде, но теперь только при Констанции, потому написали все это в пользу своей ереси».⁷²² Судя по всему, указание даты составления текста в преамбуле свидетельствует о том, что формула мыслилась ее авторами не как законченный символ веры, но скорее как незавершенный

набросок, который должен был послужить материалом для предстоящих обсуждений. На это, как отмечает Г. К. Бреннеке, указывает также отсутствие в тексте формулы анафематизмов, которые, вероятно, должны были быть, по мысли авторов, составлены на запланированном еще до совещания в Сирмии «двойном вселенском соборе».⁷²³ Георгий Лаодикийский отмечает также, что обсуждение имело место в ночь перед Пятидесятницей (τῇ νυχτὶ ἐπιφωσχοῦσης τῆς πεντηχοστῆς),⁷²⁴ Германий Сирмийский также указывает, что совещание проходило «вплоть до ночи» (*usque in noctem*).⁷²⁵

Что касается круга участников совещания, то Георгий Лаодикийский указывает на присутствие епископов Марка Аретузского, Георгия Александрийского, Герминия Сирмийского, Валента Мурсийского, Урсакия Сингидунского, Ипатиана Гераклийского (?), Василия Анкирского и себя самого, а также множество пресвитеров и диаконов.⁷²⁶ Германий Сирмийский упоминает о Георгии Александрийском, Панкратии Пелусийском, Василии Анкирском, Валенте Мурсийском, Урсакии Сингидунском и также о самом себе.⁷²⁷ Германий также указывает, что после долгих споров (*post habitam usque in noctem de fide disputationem*) окончательный текст формулы было поручено составить Марку Аретузскому (*Marcum ab omnibus nobis electum fidem dictasse*).⁷²⁸ Таким образом, можно заключить, что император Констанций пригласил на совещание известных ему представителей евсевианского течения, при этом омиусиане были здесь в меньшинстве. Иерархическое положение занимаемых епископами кафедр вряд ли имело большое значение. Из крупных церковных центров только Александрия была представлена на совещании в лице ее епископа Георгия. Рим, несмотря на недавнее «падение» папы Либерия, а также Константинополь представлены не были. Может вызвать удивление также отсутствие на совещании епископа главной палестинской кафедры, преемника Евсевия Кесарийского и давнего сторонника евсевианского течения Акакия.⁷²⁹ Отсутствие представителей Антиохии, напротив, представляется совершенно естественным, учитывая сложную

ситуацию, вызванную узурпацией кафедры епископом Евдоксием.⁷³⁰

Можно с полной уверенностью утверждать, что совещание проходило в присутствии и при активном участии императора Констанция. Об этом свидетельствует сама преамбула четвертой сирмийской формулы: «Изложена кафолическая вера в присутствии государя нашего благочестивейшего и победоносного василевса Констанция Августа, вечного, досточтимого...».⁷³¹ Факт присутствия императора подчеркивают также Герминий Сирмийский⁷³² и Георгий Лаодикийский.⁷³³

Определив время проведения и состав участников сирмийского совещания 359 г., обратимся теперь к анализу формы и содержания самого текста четвертой сирмийской формулы. В первую очередь следует отметить, что четвертая сирмийская формула обладает трехчастной композицией, характерной для большинства вероучительных формул IV в. Ее составители исповедуют веру в «единственного и истинного Бога Отца Вседержителя, Творца и Создателя всего», в «единого едиnorodного Сына Божия прежде всех век, прежде всякого умопредставляемого времени, прежде всякой умопостигаемой сущности, бесстрастного, рожденного от Бога – (Сына), Которым совершились веки и все пришло в бытие, рожденного же едиnorodным от единственного Отца, Бога от Бога, подобного родившему Его Отцу по Писаниям, Сына, рождения Которого никто не знает, разве только один родивший Его Отец» χαὶ εἰς ἓνα μονογενῆ Υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων χαὶ πρὸ πάσης ἀρχῆς χαὶ πρὸ παντὸς ἐπινοουμένου χρόνου χαὶ πρὸ πάσης χатаληπτηῆς οὐσίης γεγεννημένον ἀπαθῶς ἐχ τοῦ θεοῦ, δι οὗ οἱ τε αἰῶνις χατηρτίοθησαν χαὶ τὰ πάντα ἐγένετο γεγεννημένον δὲ μονογενῆ, μόνον ἐχ μόνον τοῦ Πατρός, θεοῦ ἐχ θεοῦ, ὁμοιον τῷ γεννήσαντι αὐτὸν Πατρὶ χатὰ τὰς γραφάς, οὗ την γένεσιν οὐδεὶς ἐπίσταται εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ). Указание на непознаваемость образа рождения Бога Сына вызывает невольные ассоциации со второй сирмийской формулой. Указание же на сверхвременность Его рождения, напротив, отсылает нас к антиохийским формулам 341 г., при этом если составители последних ограничились лишь указанием

на то, что Бог Сын был рожден от Отца «прежде всех веков»,⁷³⁴ то в четвертой сирмийской формуле эта мысль получает развитие. Авторы намеренно стремятся исключить всякую возможность истолкования этого тезиса в духе учения о временности бытия Бога Сына. Большое внимание составители формулы уделяют раскрытию учения о Боговоплощении и спасении. При этом они не ограничиваются кратким повествованием об основных событиях земной жизни Христа – Его рождении, пребывании с учениками, распятии, смерти и воскресении, а также исповеданием веры во Второе Пришествие и Страшный Суд. Именно четвертая сирмийская формула стала первым исповеданием веры, в котором получает развитие учение о сошествии Христа в ад. В тексте указывается, что Христос «снисшел в преисподнюю, и там совершил Свое домостроительство (и привратники адовы, увидев Его, ужаснулись)». Таким образом, именно сошествие в ад интерпретируется авторами формулы как момент совершения Христом дела спасения человечества, что указывает на особое внимание ее авторов к христологии и сотериологии. Как и в творениях свт. Афанасия,⁷³⁵ сотериология и христология занимают в четвертой сирмийской формуле одно из центральных мест и оказываются неразрывно связаны с триадологическим учением, что проявляется в указаниях на то, что Боговоплощение и домостроительство спасения совершаются по воле Бога Отца (χατὰ τὴν πατρίχην βούλησιν).

Далее следует традиционное исповедание веры в Святого Духа: «Веруем и в Святого Духа, Утешителя, Которого Сам Единородный Божий Иисус Христос обетовал послать роду человеческому, согласно написанному отхожу ко Отцу Моему и умолю Отца и иного Утешителя пошлет вам, Духа истины – Он от Моего примет, научит и напомнит вам все». За исповеданием веры в Святого Духа следует фраза, содержащая в себе рекомендацию не использовать термин «сущность», что, безусловно, не может не вызвать ассоциаций со второй сирмийской формулой, где присутствует аналогичный запрет. Однако очевидно и существенное различие – в четвертой сирмийской формуле отсутствует прямое осуждение

производных от слова οὐσία терминов δμοούσιος и δμοιούσιος: «Поскольку же термин «сущность» отцы употребили по простоте, народу же он непонятен и приводит в соблазн тем, что отсутствует в Писаниях, то за благорассудили исключить это слово и впоследствии, говоря о Боге, совершенно не упоминать о сущности». Р. П. К. Хэнсон полагает, что речь здесь идет о том, чтобы не допустить из-за употребления спорных терминов ненужного соблазна среди мирян, а не о полном запрете использовать слово οὐσία для богословов.⁷³⁶ Однако следует подчеркнуть, что в период арианской смуты богословие вряд ли могло быть отделено от проповеди, являясь, безусловно, публичным делом, поэтому речь не могла идти одновременно о сохранении этого понятия в лексиконе богословов и об исключении его из публичных выступлений. Причины неприятия понятия οὐσία достаточно четко сформулированы в самом тексте: 1) термин является предметом споров; 2) он отсутствует в Св. Писании. В. А. Лёр, вероятно, справедливо прибавляет к этим двум еще и третий мотив, которым могли руководствоваться авторы формулы: появление в ее тексте производного от слова οὐσία понятия δμοούσιος вряд ли могло быть положительно воспринято на Западе.⁷³⁷ Действительно, официальное признание этого термина могло только подтолкнуть западных епископов еще крепче держаться за никейский термин δμοούσιος.

Если говорить в целом о богословском содержании четвертой сирмийской формулы, то в силу некоторой расплывчатости и ярко выраженного стремления обойти и даже предотвратить обсуждение спорных вопросов, легче сказать, какие дискуссионные в период тринитарных споров идеи отсутствуют в формуле, чем сформулировать «позитивное» триадологическое учение ее авторов. В первую очередь стоит отметить, что четвертая сирмийская формула, в отличие от второй сирмийской, совершенно лишена субординационистских выражений. Однако лишена она, в отличие, к примеру, от второй и пятой антиохийских формул (не говоря уж о никейском символе), и какого-либо ясного учения о единстве Бога Сына и Бога Отца.⁷³⁸ В тексте формулы бросается в глаза дважды

повторенное исповедание веры в то, что Бог Сын подобен Богу Отцу по Писаниям, при этом во втором случае к термину «подобный» (ὅμοιος) присоединяются также слова «во всем» (χατὰ πάντα),⁷³⁹ однако сложно сказать, насколько правы В. А. Лёр и Г. К. Бреннеке,⁷⁴⁰ связывающие этот термин с традиционным восточным «богословием образа», восходящим к Оригену,⁷⁴¹ и получившим развитие не только в доктрине евсевиана,⁷⁴² но и в учении свт. Афанасия Великого.⁷⁴³ Сложность, возникающая при истолковании термина «подобный» в духе «богословия образа» в четвертой сирмийской формуле, заключается в том, что в ее тексте отсутствует сколько-нибудь развитое учение о том, что Бог Отец являет Себя и познаётся в Боге Сыне. Бог Сын не называется в тексте формулы ни Премудростью, ни Словом, ни Силой Отца. В формуле даже пропущены присутствующие практически во всех исповеданиях веры, включая и вторую сирмийскую формулу, слова «Свет от Света». Все это наводит на мысль, что между участниками сирмийского совещания отсутствовало единодушие в вопросе о том, что, собственно, означает термин «подобный» применительно к Богу Сыну.

Этот вывод подтверждается повествованием Георгия Лаодикийского об одном чрезвычайно примечательном эпизоде, сопровождавшем подписание текста формулы.⁷⁴⁴ По свидетельству омиусианского епископа, подписывая формулу, Валент Мурсийский намеренно написал просто «подобен» («Ὅμοιον τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ»), пропустив слова «во всем» (χατὰ πάντα). Император заметил это и заставил его вписать пропущенные слова. Василий же Анкирский в экземпляре формулы, который Валент и его сподвижники (οἱ περὶ Οὐάλεντα) намеревались доставить в Аримин на собор западных епископов (εἰς τὴν χατὰ Ἀρμίνον σύνοδον), вписал слова: «Говоря (подобен) во всем, я понимаю под этим (подобие) не по произволению только, но по ипостаси, по бытию и существованию, потому, что Сын, как это подтверждают Божественные Писания, Дух от Духа, Жизнь от Жизни, Свет от Света, Бог от Бога истинный Сын от Истинного, Премудрость Сын от премудрого Отца и совершенно во всем подобен (Бог)

Сын (Богу) Отцу, как сын отцу».⁷⁴⁵ Таким образом, становится очевидно, что Василий Анкирский чувствовал необходимость истолковать термин «подобный» в духе «богословия образа», однако еще раз отметим, что в самом тексте формулы подобного рода интерпретация термина отсутствует.

Рассматриваемое свидетельство Георгия Лаодикийского дало повод некоторым исследователям трактовать четвертую сирмийскую формулу как результат компромисса между двумя противоборствующими в епископской среде течениями, при этом если М. Симонетти рассматривает четвертую сирмийскую формулу как нечто среднее между арианофильской второй сирмийской формулой и омиусианской третьей сирмийской формулой, а ее составление приписывает умеренной и лавирующей между «арианами» и омиусианами группе Марка Аретузского и Акакия Кесарийского,⁷⁴⁶ то Т. А. Копечек утверждает наличие антиомиусианского сговора между Урсакием, Валентом и Герминием и аномеями, которые, по его мнению, были представлены на сирмийском совещании 359 г. в лице Георгия Александрийского.⁷⁴⁷ В то же время, как справедливо отмечают М. Мелен, В. А. Лёр и Г. К. Бреннеке,⁷⁴⁸ нет никаких оснований подозревать Урсакия, Валента и Герминия в симпатиях к учению Аэция. При этом если М. Мелен указывает на преувеличение в историографии значения рассказа Георгия Лаодикийского, который свидетельствует, по мнению французского исследователя, на самом деле лишь о сомнениях Василия и Валента при ратификации «Датированной веры» и о имевшей место между ними дискуссии,⁷⁴⁹ но никак не о попытке Валента совершить какой-то обман,⁷⁵⁰ то Г. К. Бреннеке трактует разногласия между Валентом и Василием не в богословском, а в церковно-политическом ключе.⁷⁵¹ По мнению исследователя, богословские воззрения и иллирийских епископов, и омиусиан в равной мере восходили к евсевианско-оригенистской традиции.⁷⁵² Однако если омиусиане вели в 50-е гг. IV в. полемику главным образом против «аномеев», то противниками иллирийских епископов были западные епископы – сторонники исповедания веры Сердикского собора. Эта разнонаправленность их полемической деятельности и

предопределила различия в их взглядах на то, каким должен стать символ веры нового «вселенского собора». Признание Бога Сына подобным по сущности Богу Отцу открыло возможность для интерпретации формулы в духе богословия Сердикского собора, что означало бы поражение Валента. И напротив, утверждение подобия Бога Сына Богу Отцу без уточнения характера этого подобия позволило бы «аномеям» продолжать развивать свое учение о подобии по произволению и действию, но неподобию по сущности, что было неприемлемо для Василия. Компромиссная формула «подобный во всем» была, по мнению немецкого исследователя, хотя и слабым, но все-таки оружием в борьбе Василия Анкирского с «аномеями», но она была совершенно непригодна для Валента, чем и объясняется его протест против нее.⁷⁵³

Подобного рода интерпретация событий, при всех ее достоинствах, все-таки не может быть признана соответствующей в полной мере свидетельствам Георгия Лаодикийского, у которого речь идет не о конфликте двух партий, а о личном несогласии Валента с одной из фраз формулы (которое он, видимо, вообще не желал подчеркивать) и о желании Василия разъяснить западным епископам свое понимание ее ключевого термина. Безусловно, в этих действиях Валента и Василия проявилось их разномыслие в вопросе первостепенной важности: если Василий продолжал развивать традиционные восточные «богословие образа» и «богословие сущности», то, как это показывает вторая сирмийская формула, Валент склонялся к отказу от них и мыслил отношения Бога Сына и Бога Отца в первую очередь в категориях «господства и подчинения». Однако нет никаких оснований утверждать, что позицию Валента разделяли другие епископы – участники сирмийского совещания, в т.ч. даже и Урсакий и Герминий. Напротив, в середине 60-х гг. IV в. последний активно поддерживал формулу «подобен во всем». Примечательно также, что, повествуя о составлении четвертой сирмийской формулы, Герминий отмечает лишь факт подписи под ней всех участников совещания, включая Валента, но ничего не говорит о его несогласии с ее ключевой фразой.⁷⁵⁴ Стоит отметить также,

что сам факт, что именно император заставил Валента вписать пропущенные слова, является указанием на то, что, несмотря на разочарование Констанция в Василии Анкирском как реализаторе своей политики на Востоке, он продолжал придерживаться традиционной «евсевианской» триадологии. Таким образом, не может быть и речи о том, что Урсакий и Валент в это время, как, впрочем, и впоследствии, в полной мере формировали богословские взгляды василевса.

2.1.2. Иллирийский епископат и Ариминский собор 359 г

. Вскоре после окончания сирмийского совещания императором был созван уже давно запланированный «вселенский» собор, который должен был положить конец арианским спорам. В отличие от Никейского и Сердикского соборов император не пытался собрать всех епископов – делегатов собора в одном месте, но принял решение (причем, как уже отмечалось, еще до сирмийского совещания 359 г.) разделить собор на две части: в Аримине должны были собраться западные епископы; место сбора восточных было определено как Никомидия, однако город был практически полностью разрушен землетрясением.⁷⁵⁵ В результате было решено провести восточный собор в Селевкий. Иллирийские епископы должны были принять участие в западном, т.е. Ариминском соборе, что указывает на то, что Иллирик в это время все же воспринимался как часть Запада. Впрочем, на Ариминском соборе присутствовал и беройский епископ Демофил, кафедра которого располагалась во Фракии, которая с административно-политической точки зрения традиционно причислялась к Востоку.⁷⁵⁶ Это обстоятельство вновь указывает на зыбкость и неопределенность границы между восточной и западной частями христианского мира.

Из иллирийских епископов, принимавших участие в Ариминском соборе, известны имена только четырех: Урсакия, Валента, Гермения и Гая.⁷⁵⁷ Последний епископствовал в Паннонии, при этом ни в одном из источников не указывается, какую именно кафедру он занимал.⁷⁵⁸ Все четыре упомянутых епископа были настроены аниникейски и воспринимались большинством западных епископов как ариане.⁷⁵⁹ По свидетельству Сульпиция Севера, проникийскую позицию на соборе занимало более 300 епископов. Урсакия и Валента поддерживало не более восьмидесяти.⁷⁶⁰ К сожалению, неизвестно, из каких регионов они происходили, но вполне

вероятно, что какая-то их часть занимала иллирийские кафедры.⁷⁶¹

Четвертая сирмийская формула, доставленная на собор Урсакием, Валентом и Герминием, была отвергнута большинством епископов, не желавших заменять никейский символ вновь составленным исповеданием.⁷⁶² В письме к императору Констанцию отцы собора заявили о низложении Урсакия, Валента, Герминия, Авксентия Медиоланского и Гая и об исключении их из общения.⁷⁶³ Поводом к этому стал, по свидетельству свт. Афанасия, отказ указанных епископов осудить Ария,⁷⁶⁴ что, вероятно, было продиктовано не приверженностью Урсакия, Валента и их сторонников арианскому учению (Урсакий и Валент уже однажды прямо осудили александрийского пресвитера), а несоответствием этого предложения изначальному плану работы собора, результатом которого должно было стать не осуждение или оправдание тех или иных лиц, а всеобщее признание новой вероучительной формулы. Следует также отметить, что в посланиях и постановлениях отцов Ариминского собора отсутствуют какие-либо богословские аргументы, направленные против «Датированной веры», они отвергают этот текст просто как нечто «новое», не вдаваясь в его содержание.⁷⁶⁵

Как Ариминский, так и Селевкийский соборы должны были направить к императору своих представителей, чтобы в присутствии Констанция составить своеобразный «малый собор», который бы и провозгласил новую вероучительную формулу общеобязательной для всей Церкви. Однако Ариминский собор, расколовшийся на два собрания, не мог направить к императору единого посольства. Противоборствующие стороны послали в Константинополь вместо одной две делегации по десять человек в каждой.⁷⁶⁶ «Никейскую» делегацию возглавлял Реститут Карфагенский, противную сторону в числе других епископов представляли Урсакий, Валент, Герминий и Гай,⁷⁶⁷ которым удалось прибыть в Константинополь раньше, чем их оппонентам.⁷⁶⁸ Император, как того и следовало ожидать, поддержал Урсакия и Валента, а от встречи с омоусианами стал уклоняться под предлогом того, что

его внимание всецело было поглощено столкновениями с варварами на дунайской границе.⁷⁶⁹ Омоусианские епископы вынуждены были ожидать возвращения императора сначала в Адрианополе, а затем в Нике Фракийской. В это время они вступили в переговоры со своими противниками. Результатом этих переговоров стало восстановление общения с Урсакием, Валентом, Герминием и Гаем, полное снятие с них обвинений в ереси и признание правомыслия четвертой сирмийской формулы,⁷⁷⁰ которая, впрочем, была представлена западным епископам на подпись в отредактированном варианте, в частности без слов «во всем».⁷⁷¹ Таким образом, Валенту все-таки удалось добиться своего, и в этом он, видимо, был поддержан Акакием Кесарийским, который также опустил эти слова в своем исповедании веры, представленном Селевкийскому собору.⁷⁷² Первоначальная реакция императора на эти действия своих представителей на соборах остается неизвестной, однако впоследствии на соборе в Константинополе 360 г. в присутствии императора была принята окончательная редакция формулы, в которой слова *χρὰ πάντων* также отсутствовали, что указывает на то, что император в конце концов согласился с этой новацией.⁷⁷³

После восстановления общения между двумя западными делегациями они обе вернулись в Аримин, где ожидавшим их отцам собора вновь была предложена на подпись отредактированная четвертая сирмийская формула. На этот раз бо́льшая часть отцов ее приняла.⁷⁷⁴ Решительное сопротивление Урсакию и Валенту оказывали только Фебадий и Серваций,⁷⁷⁵ однако и они согласились подписать никскую формулу, после того как Урсакий и Валент заверили их, по свидетельству Сульпиция Севера, что новая формула была провозглашена восточными епископами при участии самого императора (*ab Orientalibus imperatore auctore prolata*).⁷⁷⁶ Кроме того, Урсакий и Валент предложили Фебадию и Сервацию, если они считают, что новому символу чего-то недостает, добавить в него то, что они «посчитают нужным» (*ipsi adderent quae addenda putarent*).⁷⁷⁷ В ответ на это предложение Фебадий и Серваций составили ряд анафематизмов, которые

были торжественно произнесены Валентом.⁷⁷⁸ В этих анафематизмах, цитируемых блаж. Иеронимом в «Диалоге против люцифериан»,⁷⁷⁹ осуждались основные арианские тезисы, приписывавшиеся ранее Валенту: учение о том, что было время, когда не было Сына,⁷⁸⁰ и о том, что Сын произошел из несущих.⁷⁸¹ Кроме того, в анафематизмах осуждались те, кто отрицал, что Сын рожден от Отца прежде веков⁷⁸² и подобен Отцу по Писаниям.⁷⁸³ Однако формулировка одного из анафематизмов: «Если кто-либо скажет, что Сын Божий творение как прочие творения, да будет анафема» (*Si quis dixerit creaturam Filium Dei, ut sunt coeterae creaturae, anathema sit*) – стала впоследствии основанием для обвинений Валента в неискренности. Свт. Иларий Пиктавийский,⁷⁸⁴ а вслед за ним и Сульпиций Север,⁷⁸⁵ трактовали эти слова как лазейку, оставленную Валентом для того, чтобы продолжать учить о тварности Бога Сына. Он якобы в этих словах утверждал не то, что Бог Сын не является творением, но что Он является творением, превосходящим иные творения. Исследователи различным образом трактуют эти свидетельства. Г. М. Гуоткин,⁷⁸⁶ Ж. Цейллер⁷⁸⁷ и И.-М. Дюваль,⁷⁸⁸ полагают, что Урсакий и Валент действительно считали Бога Сына высшим творением Бога Отца и обманом включили в состав ариминских анафематизмов фразу, которую можно было истолковать в этом смысле. М. Мелен отвергает как тезис о том, что Валент и Урсакий исповедовали учение о тварности Бога Сына, так и факт совершения ими в Аримине обмана, который мог поставить на грань провала всю их миссию.⁷⁸⁹ По мнению Д. Х. Уильямса, идея о том, что в Аримине имел место некий обман, проистекает из «афанасианского» взгляда на Урсакия и Валента как на «негодяев и криптоариан».⁷⁹⁰ С другой стороны, американский исследователь указывает на приверженность Урсакия и Валента радикальному субординационизму, что делало возможным подобного рода интерпретацию «ариминских актов».⁷⁹¹ В. А. Лёр полагает, что Урсакий и Валент действительно использовали «библейский» термин «творение», говоря о происхождении Бога Сына, но считает, что иллирийские епископы четко отделяли Бога Сына от всего тварного мира,

исповедуя Его подобие Богу Отцу.⁷⁹² Г. К. Бреннеке видит в рассматриваемом анафематизме не обман, направленный на то, чтобы заставить собор подтвердить арианскую и аэцианскую доктрину о тварности Бога Сына, а попытку выразить учение о бесстрастности рождения Бога Сына, не прибегая к «спекуляциям о Божественном бесстрастии».⁷⁹³

В этой связи стоит отметить, что идея тварности Бога Сына плохо согласуется с остальными анафематизмами, главным образом с теми, где однозначно отрицается временность Его бытия. Таким образом, если Урсакий и Валент и придерживались учения о том, что Бог Сын является творением Бога Отца, то в их понимании творение, в силу его вневременности, мало чем отличалось от рождения, хотя они, очевидно, разделяли характерную для представителей евсевианского течения⁷⁹⁴ и отвергаемую свт. Афанасием⁷⁹⁵ идею о том, что Бог Сын получил Свое бытие по воле Отца. Таким образом, вряд ли можно предположить, что использование термина «творение» имело особое значение для Урсакия и Валента и они были готовы поставить под угрозу все дело церковного примирения в Аримине, ради того чтобы избежать осуждения учения о тварности Бога Сына.

После того как епископы в Аримине пришли к согласию, в Константинополь вновь была отправлена делегация епископов, которые встретились здесь со своими восточными коллегами.⁷⁹⁶ На Селевкийском соборе ситуация развивалась полностью в соответствии с «ариминским» сценарием. Меньшинство, возглавляемое Акакием Кесарийским, было анафематствовано омиусианским большинством.⁷⁹⁷ В Константинополь отправились две делегации,⁷⁹⁸ при этом каждая из них, вероятно, рассчитывала на поддержку западных епископов. Омиусиане даже направили своим западным коллегам во главе с Урсакием и Валентом послание, в котором они сообщали о распространении ереси Аэция (*Aetius auctor hujus haeresis*) и предостерегали своих коллег от того, чтобы стать по неведению ее союзниками (*ne ignoratio vos socios tantae impietatis efficeret*).⁷⁹⁹ Однако все это было тщетным, и вскоре посланцы Селевкийского собора (οἱ ἐκ Σελευχείας ἀφίγμεοι) подписались

«под привезенным из Аримина символом» (τῇ διαχομισθείσῃ ἐξ Αῤιμῆνου γραφῇ).⁸⁰⁰

В 360 г. по случаю освящения храма в Константинополе был созван новый собор, в котором участвовали акакиане, а также епископы из Вифинии и Фракии, в том числе готский епископ Ульфила.⁸⁰¹ На этом соборе была принята новая окончательная редакция четвертой сирмийской формулы. Отличительной особенностью этой редакции было запрещение использования в отношении Бога Сына и Бога Отца кроме термина «сущность» еще и термина «ипостась».⁸⁰² Кроме того, собор анафематствовал Аэция и «аномеев», а также лишил кафедры Василия Анкирского, которого обвиняли, между прочим, в том, что он якобы «возмутил сирмийский клир против Германия», клеветал против него, а также против Урсакия и Валента в письме к африканским епископам, и «был виновником несогласия и смятения у иллирийцев, италийцев и африканцев».⁸⁰³ Василий был отправлен, по свидетельству Филосторгия, в ссылку в Иллирик (Ἰλλυριοῦς).⁸⁰⁴ В то же время примечательно и что Урсакий, Валент и Герминий отсутствовали на соборе, который обнародовал окончательную редакцию нового общецерковного символа.

Ж. Цейллер считал возможным утверждать, что «богословское вероопределение, которое в 360 г. всякий христианин, верноподданный Констанция, должен был исповедовать, было вероопределением Урсакия, Валента и Герминия». Далее исследователь именует это вероопределение «иллирийским богословием».⁸⁰⁵ Ж. Цейллер, вероятно, считал этот своеобразный вывод, присутствующий в конце главы о церковной истории Иллирика в промежутке между 343 и 361 гг., самоочевидным и вытекающим из всего предшествующего повествования, поэтому он даже не попытался подкрепить его какими-то аргументами. Однако, на наш взгляд, тезис Ж. Цейллера оказывается чрезвычайно уязвимым для критики, если не принимать априори получивший широкое распространение в научной литературе тезис о том, что Урсакий, Валент и Герминий были придворными епископами и

духовными советниками императора, определявшими вектор его церковной политики.⁸⁰⁶

Можно начать с того, что, как многократно отмечалось выше, нет никаких оснований считать, что император Констанций придерживался тех же доктринальных воззрений, что и Урсакий, Валент и Герминий. Провозглашенная ими вторая сирмийская формула была в конце концов отвергнута императором. В 358 г. Констанций явственно продемонстрировал свое сочувствие омиусианству. На внутреннее несогласие Валента с богословскими воззрениями Констанция, указывает подробно рассмотренный выше инцидент, имевший место на сирмийском совещании 359 г. и связанный с попыткой Валента пропустить в своей подписи под четвертой сирмийской формулой слова *χρὰ πάντων*. Отказ от этих слов впоследствии вряд ли можно интерпретировать как указание на то, что император был переубежден Урсакием и Валентом и принял их богословские воззрения. Скорее речь может идти о своеобразной «икономии». Поскольку эти слова были отвергнуты не только Урсакием и Валентом, но и Акакием Кесарийским, император, вероятно, счел возможным их опустить, чтобы поддержать тем самым лояльный ему епископат в его противостоянии с неготовыми к компромиссу омиусианами.⁸⁰⁷ Кроме того, окончательный вариант нового символа веры был составлен без участия иллирийских епископов. Примечательно также и то, что, в отличие от Евдоксия Антиохийского, ставшего епископом Константинополя⁸⁰⁸, Урсакий и Валент не были перемещены на более значимые кафедры.

Стоит отметить также, что современники были далеки от того, чтобы трактовать Ариминский собор как победу иллирийских епископов. Так, Сульпиций Север писал в своей «Хронике» об итогах Ариминского собора: «Итак, ни одна из партий в душе не могла считать себя победившей или проигравшей, т.к. символ веры был за арианами, исповедания (анафематизмы) же с последующими добавлениями были за нашими, за исключением того, что добавил Валент, смысл которого тогда не был понят и лишь позже на него было

обращено внимание».⁸⁰⁹ Таким образом, Сульпиций Север исходил из того, что Валент и его сторонники, будучи «арианами», приняли анафематизмы собора неискренне и даже исказили смысл одного из них. Эта интерпретация не может рассматриваться вне контекста антиариминской полемики, начавшейся после смерти Констанция, однако примечательно и то, что Сульпиций Север не считал, что на соборе имело место полное поражение никейцев. В этой связи следует отметить, что, хотя в анафематизмах, подтвержденных Урсакием и Валентом, не содержалось никаких утверждений, которые они ранее так или иначе не признавали, присоединяясь к евсевиянским формулам, расстановка акцентов как в самой «Датированной вере», так и в добавленных к ней анафематизмах была принципиально иной, чем, скажем, во второй сирмийской формуле. Урсакий и Валент вынуждены были подчеркивать вневременность бытия Бога Сына и Его подобие Отцу, но отказаться от открытого исповедания учения о подчиненности Бога Сына Богу Отцу. «Богословие сущности» было запрещено, но и от «богословия власти» им фактически пришлось отказаться.

Если и можно говорить о победе Урсакия и Валента, то эта победа была терминологической, а не богословской, а значит, довольно шаткой и эфемерной. Новая формула была компромиссом для всех участников Ариминского собора, и компромиссом достаточно сложным. Примечательно также то обстоятельство, что для западных омиев константинопольский символ 360 г. так никогда и не стал нормативным вероучительным текстом. Вероятно, этому помешали выступление цезаря Юлиана против Констанция в западной части Империи и скоропостижная смерть последнего (361). Таким образом, дело Констанция на Западе так и осталось незавершенным. Со смертью же императора недостроенный фундамент новой «ортодоксии» быстро рассыпался. При этом разделение имело место не только между противниками и сторонниками нового символа, но и в среде самих бывших приверженцев церковной политики Констанция, о чем будет сказано подробнее далее.

Весьма спорным также представляется тезис о том, что Урсакий, Валент и Герминий были в 50-е – начале 60-х гг. IV в. совершенно единодушны между собой и составляли единую группу, которую М. Мелен даже назвал «иллирийское трио».⁸¹⁰ Идея особой близости Герминия к Урсакию и Валенту в указанное время основывается фактически только на географическом положении их кафедр (что само по себе ни о чем не говорит), а также на фактах совместного участия Урсакия, Валента и Герминия в ряде соборов и епископских совещаний. В источниках есть указания на то, что Герминий вместе с Урсакием и Валентом присутствовал при составлении второй сирмийской формулы в 357 г. (очевидно, на правах местного епископа) и подписал в числе других епископов, включая Урсакия и Валента, четвертую сирмийскую формулу на сирмийском совещании 359 г. Затем он представлял позицию императора вместе с Урсакием, Валентом, Аквсентием, Гаем и Демофилом на Ариминском соборе, при этом примечательно, что во второй поездке делегации собора в Константинополь он, вероятно, участия не принимал.⁸¹¹ Все эти факты скорее указывают на близость Герминия к императору, чем к Урсакию и Валенту. Кроме названных фактов участия Герминия (активного или пассивного) в составлении второй и четвертой сирмийских формул, в источниках отсутствуют какие-либо свидетельства, проливающие свет на богословские воззрения Герминия в 50-е гг. IV в. Особенно в этой связи значимо то обстоятельство, что не вполне ясна позиция Герминия по вопросу о включении или невключении слов *χρὰ πάντα* в новый символ веры. В 60-е гг. IV в. Герминий определенно настаивал на том, что Бог Сын подобен Богу Отцу во всем, что и стало причиной его конфликта с Урсакием и Валентом, однако в источниках отсутствуют какие-либо свидетельства, указывающие на то, что Герминий возражал против изъятия этих слов из четвертой сирмийской формулы во время переговоров в Нике Фракийской в 359 г.

2.1.3. Омийство как церковно-политическое и богословское течение

Как уже отмечалось, в источниках, повествующих о событиях рубежа 50-х и 60-х гг. IV в., присутствуют имена только четырех иллирийских епископов: Урсакия Сингидунского, Валента Мурсийского, Герминия Сирмийского и Гая. При этом активность принадлежит только Валенту, в то время как Урсакий, Герминий и Гай просто упоминаются как лица, присутствовавшие при совершении важнейших в церковной жизни эпохи событий. Все четыре указанных епископа традиционно рассматриваются в научной литературе как представители омийского течения, однако это утверждение, в силу неясности границ и характера церковных течений эпохи тринитарных споров и неопределенности используемой в историографии терминологии, влечет за собой целый ряд сложных вопросов: что представляло собой омийское течение? Обладало ли оно целостной доктриной и ясными границами? Осознавали ли представители этого течения свое церковно-политическое и богословское? С какими историческими событиями связано возникновение этого течения?

В историографии существует ряд различных подходов к определению сущности омийства. В. Н. Самуилов рассматривал омийство как целостное богословское течение, истоки которого он связывал с учением Евсевия Кесарийского.⁸¹² По мнению исследователя, омийская доктрина характеризуется следующими специфическими чертами, отличающими ее от аномейства: 1) отсутствием философских элементов; 2) учением о непознаваемости Божества; 3) решительным отделением Бога Сына от тварного мира; 4) учением о Боге Сыне как о Боге по природе, а не по благодати; 5) учением о непостижимости образа рождения Бога Сына; 6) учением о различии природ Отца и Сына, но не о неподобии; 7) отрицанием идеи о том, что Сын произошел из несущих; 8) учением о несовечности Сына Отцу, но анафематствованием и выражения: «Было время, когда не было Сына»; 9)

утверждением неизменяемости и бесстрастности Божества Сына после Воплощения.⁸¹³ Следует подчеркнуть, что принадлежность почти всех указанных тезисов омиам может быть так или иначе оспорена и взгляд В. Н. Самуилова на омиичество не может быть интерпретирован иначе как явно упрощенный. Сомнительным представляется также утверждение В. Н. Самуилова о фактической неизменности «омийской системы».⁸¹⁴

М. Симонетти, напротив, интерпретирует омиичество как исключительно политическое течение,⁸¹⁵ не обладающее разработанной доктриной.⁸¹⁶ Омиийские формулы, по мнению итальянского исследователя, не были в полной мере выражением учения их создателей и отличались расплывчатостью. Ж. Цейллер использовал понятие «омиичество» для обозначения умеренной евсевианской доктрины, а не какого-либо конкретного течения. Поэтому он считал возможным говорить о второй сирмийской формуле как о выходящей за рамки простого омиийства.⁸¹⁷

Г. К. Бреннеке определяет омиичество как богословское и церковно-политическое течение, доктрина которого была в законченном виде сформулирована на Константинопольском соборе 360 г.,⁸¹⁸ хотя первой собственно омиийской формулой Г. К. Бреннеке считает никскую формулу 359 г.⁸¹⁹ По мнению немецкого исследователя, доктрина омиеев была развитием евсевианско-оригенистской традиции и противостояла как новоникейскому богословию, так и аномеийству.⁸²⁰ Исследователь также указывает на ее антиарианский характер.⁸²¹ Р. П. К. Хэнсон интерпретирует омиичество как целостное богословское течение, доктрина которого была сформулирована во второй сирмийской формуле и никско-константинопольском символе,⁸²² и восходит своими корнями к учениям Ария и Евсевия Кесарийского.⁸²³ При этом английский исследователь решительно отрицает всякие попытки интерпретации омиийского течения как коалиции, носящей исключительно политический характер.⁸²⁴

Р. П. К. Хэнсон указывает на следующие характерные черты богословия омиеев: радикальный субординационизм,⁸²⁵

отсутствие интереса к философии,⁸²⁶ учение о творении Бога Сына по воле Отца,⁸²⁷ и приверженность учению об абсолютном превосходстве Бога Отца над всем,⁸²⁸ представление о Боговоплощении как об умалении Божества.⁸²⁹

В последнее время концепция Р. П. К. Хэнсона была подвергнута критике в работах американского исследователя Д. Х. Уильямса, который хотя и полагает, что понятие «омийство» более соответствует реалиям тринитарных споров IV столетия, чем заведомо полемические термины «арианство» и «никейское течение»,⁸³⁰ однако утверждает, что Р. П. К. Хэнсон преувеличивает внутреннюю целостность этого направления, представители которого придерживались весьма различных богословских взглядов.⁸³¹ Кроме того, американский исследователь подчеркивает, что вторая сирмийская формула не может рассматриваться как омийское исповедание веры.⁸³²

Иного мнения придерживается Л. Айрес, который рассматривает омийство не как примирительное движение, а, в первую очередь, как попытку отказа от использования никейской богословской терминологии (термина «сущность»)⁸³³ И поскольку подобного рода идеи были озвучены именно во второй сирмийской формуле, исследователь скептически относится к попытке со стороны Д. Х. Уильямса связать возникновение омийства с «Датированной верой» 359 г.⁸³⁴ По мнению Л. Айреса, формирование омийского течения было длительным процессом. Он подчеркивает, что термин «подобный» не появляется впервые в доктринальных формулах в 359 г., а содержится уже в пятой антиохийской формуле (впрочем, очевидно, что он занимает в этом тексте периферийное положение, в отличие от четвертой сирмийской формулы).

Приведенный и отнюдь не исчерпывающий обзор литературы об омийстве как историческом явлении показывает всю многозначность этого понятия, что не может не вызвать некоторую путаницу при его употреблении. По сути дела, когда исследователи говорят об омийстве, они могут подразумевать под этим термином сразу три различных явления: 1) конкретную и достаточно малочисленную церковную партию; 2)

компромиссное вероопределение Аримино-Селевкийского и Константинопольского соборов, признанное императорской властью в качестве ортодоксии; 3) широкое умеренное богословское течение, которое может быть отождествлено с евсевианством. Третий вариант интерпретации понятия «омийство» будет оставлен здесь без внимания, поскольку для обозначения этого явления есть ряд более подходящих терминов. Что же касается первых двух явлений, то попытаемся рассмотреть их, сначала абстрагировавшись от понятия «омийство», а уж затем обратиться к вопросу, в какой мере этот термин применим для их обозначения.

Целью Аримино-Селевкийского собора было в первую очередь достижение церковного мира, а не создание какой-то новой доктрины, поэтому расплывчатость его формул вряд ли может вызвать удивление. Но это обстоятельство заставляет сомневаться, что эти формулы вообще могут рассматриваться как вероопределения какого-либо целостного богословского течения. Их признание скорее являлось проявлением лояльности к императорской власти, но не признаком достижения подлинного консенсуса. В то же время совершенно очевидно, что между епископами, выступавшими в роли реализаторов императорского проекта церковного объединения на Ариминском, Селевкийском и Константинопольском соборах, а именно между Урсакием, Герминием, Валентом, Гаем, Авксентием, Акакием, Евдоксием и Демофилом, существовали некие связи, позволявшие им координировать свои действия. Природа этих связей может быть интерпретирована двояко. С одной стороны, все эти епископы были так или иначе объединены вокруг персоны императора, и их координация могла осуществляться через него. Но с другой стороны, есть основания полагать, что связи между ними носили более личностный, и более давний и устойчивый характер, поскольку бо́льшая часть этих епископов, в свое время входила в евсевианскую коалицию, направленную против свт. Афанасия. Кроме того, бо́льшая их часть имела прямое или косвенное отношение к провозглашению в 357 г. второй сирмийской формулы: Урсакий, Валент и Герминий были ее редакторами,

Евдоксий и Акакий вместе с рядом других епископов одобрили ее на Антиохийском соборе 358 г. В этой связи встает вопрос: может ли этот факт быть интерпретирован как подтверждение существования некой единой доктринальной партии, которая впоследствии на Аримино-Селевкийском соборе добилась всеобщего или почти всеобщего признания своего вероучения? Как уже отмечалось, характерными чертами второй сирмийской формулы были своеобразный богословский агностицизм, подчеркнутый субординационизм, отвержение «богословия сущности» и игнорирование «богословия образа». Последнее особенно показательно, поскольку поддерживавший эту формулу Акакий Кесарийский в своей ранней полемике против Маркелла Анкирского использовал именно «богословие образа» для опровержения его еретической доктрины.⁸³⁵

Из указанных выше характерных особенностей второй сирмийской формулы только богословский агностицизм и отвержение «богословия сущности» находят очевидные соответствия в четвертой сирмийской, селевкийской, никской и константинопольской формулах. Тринитарный субординационизм в них, напротив, отсутствует, зато присутствует слово «подобный», которое может быть при желании истолковано в духе «богословия образа». Все это позволяет утверждать, что Аримино-Селевкийский и Константинопольские соборы стали триумфом некой богословской партии, выразившей свое вероучение во второй сирмийской формуле: акценты были расставлены в вероучительных формулах этих соборов принципиально иначе, чем в формуле 357 г. Таким образом, можно прийти к выводу, что если в 357–358 гг. и сложилось какое-то новое доктринальное течение, то в 359–360 гг. его представители не имели возможности возвести свою доктрину в ранг официальной и, как и большинство других епископов, пошли на политический компромисс, инициированный императорской властью.

Однако, если принять этот вывод, остается вопрос: какими мотивами руководствовались восточные епископы, в первую

очередь Акакий и Евдоксий, когда в 357 г. они одобрили вторую сирмийскую формулу?

Скорее всего, подписываясь под этим вероопределением, они не считали себя ограниченными его узкими рамками и не стремились перечеркнуть все, что писали и говорили до этого. Для Акакия и Евдоксия вторая сирмийская формула могла быть притягательна в силу ее анти-миусианской направленности, а ведь именно с миусианами у Евдоксия был конфликт в 358 г. в связи с его захватом Антиохийской кафедры. Однако созданная в 357 г. коалиция иллирийских епископов и сторонников Евдоксия и Акакия сохранила свое относительное единство и во время Аримино-Селевкийского собора, что позволило ей сравнительно успешно реализовать план императора.

В этой связи встает вопрос, можно ли считать термин «омийство» подходящим для обозначения этой коалиции. Ответ на этот вопрос кроется в самом рассматриваемом термине. Поскольку слово «омийство» происходит от слова ὁμοιος (подобный), который присутствует в четвертой сирмийской формуле и отсутствует во второй, то этот термин может быть использован с полным основанием лишь при повествовании о событиях после 359 г., что делает бессмысленным обозначение группы, сложившейся ранее этого времени, и в вероопределении которой этот термин появляется только в связи с попытками достижения общецерковного компромисса как «омийской». В связи с этим можно прийти к выводу, что понятие «омии» намного более подходит для обозначения той части епископата, которая, в силу своей лояльности церковной политике императора, в 359–360 гг. признала новый символ веры. Это объединение было намного более широкой и менее сплоченной коалицией, чем та небольшая, но активная группа епископов, которая реализовала императорский проект объединения, но сформировалась еще до возникновения этого проекта. Вопрос о том, в какой мере омийское течение сохранило свое единство после 359–360 гг., будет рассмотрен ниже.

2.2. Иллирийский епископат в церковно-политической борьбе 60–70-х гг. IV в.

2.2.1. Восстановление никейского влияния в Иллирике

Как уже отмечалось выше, проект церковного объединения так и не был в полной мере реализован императором Констанцием. Еще при его жизни собор в Лютеции (360) заявил о неприятии принятых в Аримине решений и об отлучении предводителей омийского течения.⁸³⁶ Затем, созданный в Александрии свт. Афанасием собор (362), призвал епископов, которые сохранили приверженность никейской вере, дезавуировать свои подписи под ариминскими постановлениями.⁸³⁷ Активно призывал отказаться от решений Ариминского собора и папа Либерий.⁸³⁸ Свт. Афанасий указывает, что против Ариминского собора выступил епископат Греции, Македонии, Испании, Италии и Галлии.⁸³⁹ Кроме того, александрийский епископ свидетельствует об обращении к истинной вере епископов Далмации и Дардании.⁸⁴⁰ Последнее указание особенно важно, поскольку позволяет говорить о присоединении к никейской коалиции епископата некоторых иллирийских областей. Однако помимо данного свидетельства свт. Афанасия в источниках есть и другие, более определенные указания на восстановление влияния никейского течения в регионе.

Речь идет в первую очередь о двух посланиях италийского епископата к своим иллирийским коллегам. В первом послании, сохранившемся в составе «Исторических фрагментов» свт. Илария и соответственно относящемся к 60-м гг. IV в.,⁸⁴¹ об Ариминском соборе говорится как об «обмане» (*fraudem quam passa est apud Ariminum*). Иллирийским епископам воздается хвала за отвержение его решений,⁸⁴² а единственным истинным исповеданием веры признаётся никейский символ, опровергающий, по мнению авторов послания, и ересь Ария, и ересь Савеллия, а значит, и лжеучение Фотина.⁸⁴³ Принятие никейской веры и отвержение ариминских постановлений объявляется авторами послания необходимым условием мира с ними,⁸⁴⁴ кроме того, творцами «ереси Ария или Аэция»

провозглашаются Валент и Урсакий и их сторонники. О них авторы послания говорят как о давно проповедующих ересь и давно осужденных.⁸⁴⁵

Суммируя приведенные свидетельства послания, можно прийти к выводу, что в 60-е гг. IV в. часть иллирийского епископата, как и бóльшая часть их коллег в других областях Запада, оказалась готова отойти от принципов, сформулированных на Аримино-Селевкийском и Константинопольском соборах. Насколько масштабным было антиомийское движение в Иллирике, кто его возглавлял, а также имелась ли какая-то преемственность между антиомийски настроенными епископами 60-х гг. IV в. и иллирийскими епископами – сторонниками свт. Афанасия эпохи Сердикского собора, установить не представляется возможным в силу того, что послание не содержит в себе описания церковно-политической ситуации в регионе, а является призывом к достижению нового консенсуса на основе возврата к никейской вере. Последнее обстоятельство имеет особое значение: стремление превратить именно никейский символ в общеобязательное вероизложение, принятие которого является необходимым условием сохранения православия, становится определенным и последовательным именно в «постариминском» контексте. Недавней неудачной попытке императора Констанция навязать мнимое согласие в вере церквям противопоставляются освященные временем, а также авторитетом отцов и императора Константина определения Никейского собора 325 г. Именно к такого рода согласию призывают итальянские епископы своих иллирийских коллег, покинувших ряды омиев и, возможно, еще колеблющихся,⁸⁴⁶ и в полной мере, вероятно, не присоединившихся к никейскому течению (вполне возможно, что указание на установление единомыслия между иллирийскими и итальянскими епископами скорее относится к области желаемого, чем действительного). Чтобы вселить в иллирийских епископов уверенность в истинности никейской веры, авторы послания указывают на то, что никейское исповедание есть отвержение не только ереси Ария, но и ересей Савеллия и Фотина (осуждение последнего,

очевидно, было особенно актуально в «иллирийской» ситуации), в то время как «арианские» авторы были склонны смешивать учение никейцев и савелиан.⁸⁴⁷

В послании четко обозначаются главные враги никейского течения в Иллирийском регионе – Урсакий и Валент, которые обвиняются в приверженности не только ереси Ария, но и ереси Аэция, мотив, вероятно, заимствованный у омиусианских критиков учения епископов Мурсы и Сингидуна.⁸⁴⁸ В то же время, как верно, на наш взгляд отмечает И. М. Дюваль, то обстоятельство, что авторы текста «отмечают поименно только Валента и Урсакия и используют против других лишь расплывчатую формулировку, оставляет открытой дверь для любых примирений и любых эволюций».⁸⁴⁹

Другое послание (так называемое *Confidimus*), проливающее свет на церковно-политическую ситуацию в Иллирике,⁸⁵⁰ было составлено участниками Римского собора, имевшего место между 369 и 371 гг.⁸⁵¹ На соборе председательствовал папа Дамас, и, как отмечает Ш. Пьетри, «Дамас был, вероятно, первым римским епископом, который сделал эскиз политики в Иллирике».⁸⁵² В послании речь идет, по сути, о тех же проблемах, что и в послании итальянских епископов 60-х гг. IV в., и предлагается фактически тот же рецепт их разрешения. Авторы текста озабочены проблемой восстановления единомыслия (*paria de lege sentire*) между «учителями закона» (*universos magistros legis*) во всем римском мире (*per orbem Romanum*).⁸⁵³ Основным критерием, позволяющим отделить истинную веру от ложной, является апостольская традиция, нашедшая точное и полное выражение в символе Никейского собора, признаваемом католическими христианами, как Запада, так и Востока.⁸⁵⁴ При этом отцы собора (в отличие от авторов рассмотренного выше послания итальянских епископов) дают краткое изложение никейской веры, подчеркивая, кроме того, Божество Святого Духа⁸⁵⁵ (пневматологические вопросы оказались в центре внимания как раз в эту эпоху).⁸⁵⁶ Об Ариминском соборе в послании Римского собора говорится как о попытке пересмотреть никейское определение (*hoc apud Ariminum retractare cogebantur*), хотя и

признаётся, что участники собора были введены в заблуждение сторонним рассуждением (*subreptum sibi alia disputatione faterentur*) и вовсе не собирались противоречить постановлению отцов Никейского собора (*non intellexissent patrum sententiam apud Nicaeam formatam esse contrarium*). Кроме того, в отличие от разобранный ранее послания италийских епископов, в послании Римского собора отсутствует определенное и ясное утверждение о том, что его иллирийские адресаты держатся правой веры. В начале послания авторы лишь выражают надежду на это,⁸⁵⁷ а в конце просят иллирийских епископов в своем письменном ответе (*vestrae sententiae charitatis*) подтвердить единомыслие с отцами Римского собора (*vos fixos atque firmatos ut bene credimus*). Таким образом, можно прийти к выводу, что основными адресатами послания были епископы Иллирика, занимавшие неопределенную церковно-политическую позицию и колеблющиеся между омийским и никейским течениями. Отход от омийства, вероятно, не приводил автоматически к принятию никейской веры, к чему иллирийских епископов призывали их италийские коллеги, а возможно, также и восточные новоникейцы, на что имеются некоторые косвенные указания в посланиях свт. Василия Великого.⁸⁵⁸ Явственно засвидетельствованные в 60–70-е гг. IV в. контакты между епископатом Италии и Иллирика получают продолжение в последующую эпоху, прошедшую под знаком церковно-политической деятельности свт. Амвросия Медиоланского.

2.2.2. Герминий Сирмийский и кризис омийского течения в Иллирике в 60-е гг. IV в.

Как было показано выше, 60–70-е гг. IV в. прошли в церковной истории Иллирика под знаком укрепления влияния никейского течения, что в конце концов приведет к превращению омиев в маргинальное меньшинство, оказавшееся полностью за рамками Кафолической Церкви. Но очевидно, что причиной исторического поражения омийства не могла быть только никейская активность в регионе. Сама неспособность противостоять этой активности указывает на внутреннюю слабость омийского течения. Хотя деятельность омийских епископов Иллирика в 60–70-е гг. IV в. нашла намного менее полное отражение в источниках, чем деятельность тех же самых епископов в 40–50-е гг. IV в., что объясняется ослаблением соборной активности и, если так можно выразиться, «периферизацией» Иллирика после смерти императора Констанция, до нашего времени дошли свидетельства, указывающие на внутренние трения и несогласия в среде иллирийского омийского епископата. В первую очередь речь идет о конфликте епископа главной кафедры Иллирика – Сирмия – Герминия с Урсакием, Валентом и их сторонниками. Информация об этом конфликте, а также о его причинах содержится в трех посланиях, приведенных в «Исторических фрагментах» свт. Илария Пиктавийского. Первое послание представляет собой личное исповедание веры Герминия,⁸⁵⁹ второе принадлежит собору епископов, собравшихся во главе с Урсакием и Валентом, в Сингидуне и адресовано Герминию.⁸⁶⁰ Третье послание опять же принадлежит перу сирмийского епископа, а его адресатами является целый ряд епископов региона.⁸⁶¹ Все три текста традиционно относят к 366 г., хотя датировка первого может быть поставлена под сомнение.⁸⁶²

В центре внимания во всех трех посланиях находится вопрос о том, можно ли утверждать, что Бог Сын во всем подобен Богу Отцу (*Patri per omnia similem*).⁸⁶³ Как мы помним,

подобного рода учение присутствует в четвертой сирмийской формуле, приверженность ему Германий демонстрирует в своем индивидуальном исповедании веры, и защищает его как с богословской, так и с церковно-исторической точек зрения в своем развернутом послании к епископам Иллирика. Урсакий и Валент, а также другие участники собора в Сингидуне (*in unum apud Singidunum congregati*), напротив, очевидным образом отвергают это учение, ссылаясь на отсутствие его в «кафолическом символе веры, изложенном и подтвержденном святым Ариминским собором» (*a fide catholica, quae Arimini a sancto concilio exposita confirmataque est*), а также одобренном восточными епископами (*cui etiam universi Orientis episcopi consenserunt*).⁸⁶⁴

Послание собравшихся в Сингидуне епископов содержит в себе свидетельства, которые дают некоторые представления о начале конфликта. Судя по всему, после Ариминского собора Урсакий, Валент и их сторонники не находились в непосредственном и интенсивном контакте с Германием, иначе сложно объяснить их очевидным образом выраженное недоумение по поводу приверженности сирмийского епископа формуле «подобен во всем». Информация об этом доходит до них в форме слухов и кривотолков (*rumor*). Не скрывая своего беспокойства, Валент и некий епископ Павел обращаются к Германию за разъяснениями. Германий пишет своим коллегам послание, в котором заверяет их в неизменности своей к ним любви, но не разъясняет свою позицию по существу дела,⁸⁶⁵ в то время как посланцы Валента и Павла диакон Иовиан и иподиакон Мартирий подтверждают, что Германий учит тому, что Сын во всем подобен Отцу, исключая нерожденность.⁸⁶⁶ Кроме того, некие клирики Германии наносят «оскорбление» епископам Палладию и Гаю (*querella pro iniuria a quibusdam clericis tuis Palladio et Gaio fratribus et coepiscopis nostris facta*).⁸⁶⁷ В связи с этим епископы Валент, Урсакий, Гай и Павел⁸⁶⁸, а также, вероятно, ряд представителей их клира и церковнослужителей⁸⁶⁹ собираются на небольшой собор или совещание в Сингидун и пишут Германию послание, из которого мы, собственно, и получаем информацию о начале конфликта.

Епископы требуют от Герминия решительно отмежеваться от противного вере Ариминского собора учения о подобии Бога Сына Богу Отцу во всем, которое они связывают с именем Василия Анкирского.⁸⁷⁰ Сами епископы предпочитают совершенно неопределенную формулу «подобный по Писаниям» (*similem dicimus Filium Patri secundum Scripturas*) и особенно подчеркивают, что это подобие «не по сущности» (*non secundum substantiam*) и «не во всем» (*aut per omnia*), но «просто» (*absolute*).⁸⁷¹ Кроме того, участники Сингидунского собора заявляют о необходимости наказать клириков Герминия, оскорбивших епископов Палладия и Гая (*illis scilicet praestantibus pro sua temeritate rationem*).⁸⁷²

Как развивался конфликт после Сингидунского собора, остается неясным. Очевидно лишь, что Герминий действительно учил тому, в чем его обвиняли, и не собирался отказываться от своих воззрений в угоду Урсакию и Валенту. На это указывает его послание, обращенное к епископам Руфиану, Палладию, Северину, Нике, Гелидору, Ромулу, Муциану и Стеркорию.⁸⁷³ Ж. Цейллер предложил свой вариант идентификации личности большей части упомянутых епископов,⁸⁷⁴ который, впрочем, не был поддержан другими исследователями.⁸⁷⁵ В начале послания Герминий указывает, что он был извещен чиновником Виталием о желании адресатов своего письма получить от него разъяснения по вопросу, в чем, в сущности, состоит причина его несогласия с Урсакием, Валентом, Гаем и Павлом.⁸⁷⁶ Если, как мы уже видели, в послании Сингидунского собора формула «подобен во всем» отвергается на основании ее отсутствия в символе веры, принятом в Аримине (таким образом в роли критерия ортодоксальности здесь выступает формальное решение собора), то аргументация Герминия оказывается намного более разработанной и включает три компонента. 1. Он истолковывает формулу «подобен во всем, исключая нерожденность» в духе восточного «богословия образа», говоря о Боге Сыне как о Боге от Бога, Свете от Света, Силе от Силы, Целом от Целого, Совершенном от Совершенного.⁸⁷⁷ При этом сирмийский епископ подкрепляет свой тезис обширным набором библейских

цитат.⁸⁷⁸ Тем самым Германий указывает на традиционность защищаемого им учения, которое, по словам сирмийского епископа, должно было быть от начала известно его адресатам и восходит к святым отцам и Св. Писанию (a patribus traditum accepimus et divinis scripturis).⁸⁷⁹ 2. Используя *argumentum ex contrario*, Германий обвиняет своих оппонентов в приверженности учению о том, что Бог Сын отчасти подобен, а отчасти неподобен Богу Отцу (ex parte similes et ex parte dissimiles),⁸⁸⁰ а также приписывает им идею о Его тварности (dicant Christum facturam et creaturam).⁸⁸¹ 3. Германий свидетельствует на правах очевидца, что слова «во всем» были включены в четвертую сирмийскую формулу, составленную в присутствии императора Констанция и подписанную Урсакием и Валентом.⁸⁸² В целом Германию удастся убедительно показать, что он не является изобретателем или ретранслятором некоего нового еретического учения, а проповедует формулу, традиционную по своему происхождению и подтвержденную соборными постановлениями и императором. О реакции на послание Германия его адресатов остается только гадать, поскольку не сохранились свидетельства о развитии спора после написания этого текста.

Вряд ли может вызвать удивление тот факт, что конфликт Германия с Урсакием, Валентом, Гаем и Павлом привлек пристальное внимание многих исследователей истории арианских споров. В историографии было предложено несколько различных вариантов интерпретации рассматриваемых событий. Ж. Цейллер считал причиной конфликта Германия с Урсакием и Валентом его эволюцию в сторону никейской веры.⁸⁸³ М. Мелен хотя и противопоставлял в богословском отношении послания Германия, написанные в 366 г., подписанной им второй сирмийской формуле,⁸⁸⁴ но все же полагал, что говорить о сближении сирмийского епископа с омоусианством не вполне корректно. По мнению французского исследователя, «доктринальная эволюция» Германия носила ограниченный характер и в его посланиях 366 г. заметно влияние евсевианских догматических формул времен его юности.⁸⁸⁵ Другие исследователи интерпретировали

«эволюцию» Гермения как сближение с омиусианами.⁸⁸⁶ Р. П. К. Хансон, трактуя действия Гермения как отход от омиинства, указывает на близость его новых доктринальных воззрений богословию Антиохийского собора 341 г.⁸⁸⁷ Д. Х. Уильямс, настаивая на гетерогенном характере омиинства,⁸⁸⁸ подчеркивает близость богословия Гермения учению Сирмийских соборов 351 и 359 гг. и, в отличие от других исследователей, отказывается усмотреть в действиях сирмийского епископа какой-либо разрыв с той традицией, которой он придерживался до этого.⁸⁸⁹ По мнению Д. Х. Уильямса, Гермений оставался и в 366 г. на «церковной платформе «омиинства»".⁸⁹⁰ Кроме того, американский исследователь определенно отвергает любые попытки интерпретировать послания 366 г. как доказательство сближения Гермения с омоусианством или омиусианством.⁸⁹¹ Столь же определенно отрицает обоснованность любых попыток сближения доктрины Гермения с никейским учением и Н. Б. Мак-Линн, по мнению которого доктринальные разногласия между Гермением и Урсакием и Валентом были менее значимы, чем оставшаяся неизменной общая основа их богословских воззрений.⁸⁹²

Чтобы ответить на вопрос, в какой мере можно говорить об эволюции богословских взглядов или даже о резком разрыве Гермения с омиинской традицией, необходимо сопоставить содержание посланий Гермения 60-х гг. IV в. с теми вероучительными текстами, которые были подписаны сирмийским епископом в 50-е гг. IV в. Свидетельства источников позволяют говорить о том, что Гермений так или иначе принимал участие в составлении или обсуждении первой, второй и четвертой сирмийских формул, а также никской формулы 359 г.⁸⁹³ Первый из этих вероучительных текстов представляет, как уже отмечалось, воспроизведение четвертой антиохийской формулы 341 г., к которому был добавлен ряд анафематизмов антиарианской и антимонархианской направленности. Хотя исповедание Гермения текстуально не повторяет четвертую антиохийскую (первую сирмийскую) формулу, оно оказывается близко к ней по своему содержанию.

И в том и в другом тексте⁸⁹⁴ подчеркивается сверхвременность рождения Бога Сына,⁸⁹⁵ уникальность Его отношений с Богом Отцом⁸⁹⁶ и Его Божественное достоинство.⁸⁹⁷ Однако есть и достаточно тонкое, но, на наш взгляд, существенное отличие: в четвертой антиохийской (первой сирмийской) формуле Бог Сын называется Словом, Премудростью, Силой, Жизнью и Истинным Светом, и эти имена очевидным образом указывают на то, что Бог Сын открывает в Себе Бога Отца, являя Себя миру,⁸⁹⁸ – идея, безусловно, чрезвычайно укорененная в восточной, оригенистской богословской традиции. В исповедании же Гермения те же самые слова – «сила», «жизнь», «премудрость», а также «любовь», «величие», «слава» и «знание» – трактуются не как имена Бога Сына, а как Его свойства, благодаря которым Он является во всем подобным Богу Отцу.⁸⁹⁹ Таким образом, в центре внимания оказывается не идея посредничества, а идея подобия. В своем послании к иллирийским епископам Гермений развивает эту тему и указывает на то, что библейские имена «Путь» (viam), «Дверь» (ianuam), «Камень преткновенения» (lapidem offensionis), «Камень соблазна» (petram scandalī), «Основание» (fundamentum), «Рука» (brachium et manum), «Премудрость» (sapientiam), «Слово» (verbum), «Агнец» (agnus), «Овца» (ovem), «Пастырь» (pastorem), «Священник» (sacerdotem), «Жизнь» (vitam) и «День» (diem) не описывают образ рождения Бога Сына от Бога Отца, а обозначают Его силы и действия.⁹⁰⁰ Д. Х. Уильямс трактует эти слова в христологической перспективе,⁹⁰¹ однако, учитывая, что Гермений упоминает в ряду других и такие имена Бога Сына, как Слово и Премудрость, представляется более вероятной несколько иная интерпретация этого фрагмента: речь, вероятно, идет о получившей широкое распространение в восточной части христианского мира идее о различии Божественной сущности и энергий (разумеется, понятие «сущность» у самого Гермения отсутствует).⁹⁰² Таким образом, Гермений здесь указывает, судя по всему, на различие между отношениями Бога Отца и Бога Сына и отношением Последнего к тварному миру. И хотя Гермений не постулирует единство действия Лиц Пресвятой Троицы, он явно противопоставляет здесь отношения Бога Отца

и Бога Сына Божественной икономии и энергийному явлению Божества, приближаясь, таким образом, к никейским авторам.

Если сопоставить содержание посланий Герминия со второй сирмийской формулой, то развитие этого мотива в текстах сирмийского епископа представляется особенно знаковым. Если в своем исповедании Герминий говорит о подобии Бога Сына Богу Отцу, в том числе и по величию и славе, то во второй сирмийской формуле подчеркивается, что в этом отношении Бог Отец превосходит Бога Сына.⁹⁰³ И хотя нельзя быть полностью уверенным, что Герминий здесь намеренно полемизирует со второй сирмийской формулой,⁹⁰⁴ это очевидное разночтение представляется чрезвычайно показательным.

Что касается четвертой сирмийской формулы, то именно ссылаясь на нее, Герминий пытается обосновать законность своей приверженности словам «подобен во всем», однако, раскрывая значение этого выражения, сирмийский епископ уходит далеко за рамки этого расплывчатого исповедания веры. Его послания можно интерпретировать как своеобразные толкования на четвертую сирмийскую формулу, выдержанные в духе переосмысленного Герминием традиционного «богословия образа», которое, как уже отмечалось, в самой формуле практически не находит прямого отражения. Что касается никской формулы, то именно на нее ссылаются противники Герминия, и он, хотя прямо не отвергает этот вероучительный текст, явно отдает предпочтение его прототипу.

Большое значение для понимания богословской позиции Герминия имеет еще один текст, который парадоксальным образом также относится к 366 г. Речь идет о «Диспуте мирянина Гераклиана с Герминием, епископом сирмийским» (*Altercatio Heracliani Laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*).⁹⁰⁵ На первый взгляд «Диспут» явно противоречит посланиям в самом существенном пункте: в нем прямо заявляется, что Бог Сын не подобен во всем Богу Отцу.⁹⁰⁶ Это утверждение привело М. Симонетти, а за ним Д. Х. Уильямса и К. Маркшиса, к выводу, что на самом деле «Диспут» не является точной фиксацией реплик участников спора, а дошел до нашего времени в

пристрастной переработке, принадлежащей перу проницательно настроенного автора.⁹⁰⁷ Не пытаясь сейчас решить вопрос о том, присутствуют ли в тексте «Диспута» какие-либо вставки и искажения, отметим, что указанную фразу необходимо рассмотреть в том полемическом контексте, в котором она появляется перед нами. Для Гермения, епископская деятельность которого проходила в городе, где чрезвычайно сильными были позиции фотиниан, именно монархианство, скорее всего, и представлялось главной опасностью для церковного правосмысла.⁹⁰⁸ Говоря об отношениях Бога Отца и Бога Сына, Гермений подчеркивает, что он не мыслит Сына таким же, как Отец (*sed talem non dico, qualem Patrem*).⁹⁰⁹ Своего оппонента же он упрекает в том, что тот считает Отца, Сына и Святого Духа одним Богом.⁹¹⁰ Речь идет, таким образом, вероятно, о не различении Лиц Пресвятой Троицы и именно этого, судя по всему, опасается Гермений, впрочем, не отождествляя искусственно позицию Гераклиана с фотинианством и прямо называя его омоусианином.⁹¹¹ Исходя из всего сказанного выше, можно прийти к выводу, что утверждение Гермения о том, что Бог Сын не подобен во всем Богу Отцу, следует понимать именно в контексте антимонархианской полемики. Следует также подчеркнуть, что и в своих посланиях Гермений сопровождает слова о подобии Бога Сына Богу Отцу во всем некоторыми уточнениями. В исповедании веры указываются свойства, раскрывающие характер этого подобия. В послании же к епископам Иллирика подчеркивается, что Сын подобен Отцу во всем, исключая нерожденность (*excepta innativitate*), которая является личным и несообщимым свойством Бога Отца. Вероятно, именно неразличения личных свойств со стороны своего омоусианского оппонента Гермений страшится, когда произносит, казалось бы, противоречащую его собственным настойчивым утверждениям фразу, а также настаивает на том, что Отец не таков, как Сын, одновременно признавая Его совершенное подобие Отцу.

Утверждение, что Сын не во всем подобен Отцу, как и заявление о том, что Сын не таков, как Отец, являются частью своеобразного исповедания веры, которое Гермений произносит

во время диспута с Гераклианом.⁹¹² Это исповедание интересно было бы сопоставить с другим, уже упоминавшимся исповеданием Герминия, приведенным в труде свт. Илария Пиктавийского.⁹¹³ В исповедании «Диспута» несколько больше внимания уделяется Богу Отцу, который называется нерожденным, невидимым, бессмертным, безначальным и бесконечным.⁹¹⁴ Эти апофатические свойства указывают на то, что Бог Отец абсолютно трансцендентен и не имеет никакой внешней причины Своего бытия. В символе, цитируемом свт. Иларием, подчеркиваются иные Его свойства: всемогущество, единственность и вечность (последнее, впрочем, как раз и включает безначальность и бесконечность).⁹¹⁵ Таким образом, и в том и в другом исповедании содержится учение об уникальности бытия и абсолютном превосходстве Бога Отца, однако если в исповедании «Диспута» Герминий ограничивается отрицательными Его характеристиками, то в исповедании, цитируемом свт. Иларием, он приводит и катафатические свойства. Впрочем, в обоих исповеданиях Отец прямо не противопоставляется Сыну, который в исповедании «Диспута» традиционным образом называется Богом от Бога и Светом от Света (*Deum ex Deo, lumen ex lumine*), «получившим начало раньше веков от Отца» (*ante saecula initium (habere) ex Patre*).⁹¹⁶

Следует также подчеркнуть, что основной темой спора между Герминием и Гераклианом были не вопросы, связанные с взаимоотношениями Бога Отца и Бога Сына, а пневматологические проблемы. И это обстоятельство вряд ли может вызвать удивление, учитывая, что во второй половине IV в. пневматология оказывается в центре богословских дискуссий. Однако сопоставить пневматологические высказывания Герминия во время диспута с Гераклианом с пневматологией его посланий не представляется возможным, поскольку в последних учение о Святом Духе не получает никакого развития.⁹¹⁷ Что же касается высказываний на пневматологические темы в «Диспуте», то в данном пункте учение Герминия оказывается радикально субординационистским. Святой Дух для Герминия безусловно является творением,⁹¹⁸ он отрицает Его Божественное

достоинство,⁹¹⁹ и называет Его «князем ангелов и архангелов»⁹²⁰, рассматривая Святого Духа, таким образом, как главу иерархии служебных духов. В этом пункте своего учения, который Германий предпочел не заострять в своих посланиях, сирмийский епископ был крайне далек от сторонников никейской веры, чего нельзя сказать об омиусианах, часть которых также не признавала Божество Святого Духа.⁹²¹

В целом можно прийти к выводу, что первое впечатление о том, что учение сирмийского епископа, выраженное в «Диспуте», было намного радикальнее, чем в посланиях, является обманчивым. Речь идет не о двух разных этапах развития богословских воззрений сирмийского епископа, а о двух сторонах одной и той же доктрины, которая представляет собой личностное и, если так можно выразиться, творческое переосмысление характерных для восточной богословской традиции мотивов. Причиной же кажущихся несоответствий являются различия в воззрениях оппонентов, с которыми в двух рассматриваемых случаях полемизирует Германий. В полемике с омиусианами сирмийский епископ подчеркивает нетождественность и неравенство Бога Сына Богу Отцу и тварность Святого Духа, в полемике же с омиийскими епископами он концентрирует свое внимание на Их совершенном подобии друг другу.

Однако «Диспут мирянина Гераклиана с Германием, епископом сирмийским» важен для нас не только как источник, содержащий ценные сведения о пневматологии Германия и позволяющий уточнить его взгляд на отношения между Богом Отцом и Богом Сыном. Этот текст позволяет приблизиться к пониманию психологического состояния Германия в 366 г. Одним словом оно может быть охарактеризовано как растерянность. Во время диспута Германий несколько раз меняет свое отношение к своему оппоненту, то призывая вырвать у него зубы за его богохульства⁹²² и надменно отрицая его право спорить с епископом,⁹²³ то, напротив, всячески восхваляя Гераклиана за его достоинства, по-отечески жалея его,⁹²⁴ и вспоминая о том, что именно он, Германий, совершил его крещение.⁹²⁵ Особенно показательна при этом концовка

диспута. Германий клеймит своего оппонента как еретика – омоусианина (*omousianus est*), но когда народ призывает отвести к консуляру и казнить трех подсудимых (*Consulari offerantur et occidantur*), Германий меняет гнев на милость, заявляет, что ту ошибку, которую совершили эти миряне, совершили и многие епископы,⁹²⁶ утихомиривает толпу и дает подсудимым свое благословение.⁹²⁷ Показательно также, что Германий считает учителями в ереси Гераклиана Евсевия Верцелльского и Илария Пиктавийского,⁹²⁸ при этом сам Германий указывает, что предоставил свое исповедание веры некоему Евсевию и тот его одобрил.⁹²⁹ Р. П. К. Хэнсон полагает, что речь в данном случае идет о Евсевии Кесарийском,⁹³⁰ но представляется все же более обоснованной традиционная точка зрения, что Германий здесь имеет в виду уже упомянутого в диспуте Евсевия Верцелльского.⁹³¹ Если это так, то, очевидно, Германий пытался наладить (и не без успеха) контакты с омоусианским епископством, при этом ведя борьбу с омоусианами в своей собственной общине. Показательно также, что Германий, несмотря на подобного рода контакты с никейцами, явно не считает их принадлежащими к «его церкви», вступить в которую во время диспута он предлагает Гераклиану (*convertere ad ecclesiam nostram*).⁹³² Таким образом, это свидетельство указывает на то обстоятельство, что длительное противостояние между никейцами и омиами рассматривается сирмийским епископом уже не просто как внутрицерковный конфликт, а как конфликт двух различных «церквей», впрочем, как можно судить на основании действий самого Германия, еще четко не размежевавшихся между собой.

Противоречивость и непоследовательность церковно-политической позиции сирмийского епископа косвенно находит свое отражение и в послании Германия к иллирийским епископам, одним из адресатов которого оказывается оскорбленный его клириками Палладий. Следует также отметить, что вовсе не Германий был инициатором конфликта с Валентом и Урсакием. Несмотря на уверенность в своей правоте и открытое исповедание учения о подобии Бога Сына во всем Богу Отцу, Германий первоначально пытался

уклониться от обсуждения спорных вопросов. Таким образом, и послания, и «Диспут» рисуют образ мятущегося епископа, пытающегося сохранить верность традиции умеренного восточного «консерватизма» в условиях, когда одни его коллеги отказываются от омийского компромисса и возвращается к Никее, а другие, по сути дела, отступают от попыток достигнуть всеобщего мира и цепляются за букву никско-ариминского символа, лишенного какого-либо определенного богословского содержания, и даже идут на контакт с евномианами.⁹³³ Кроме того, как уже было отмечено, в регионе вновь усиливаются сторонники ереси Фотина. В этой ситуации, когда почва фактически уходит из-под ног сирмийского епископа, Германий ищет опору в традиции – традиции в первую очередь восточной – и именно в ее свете трактует омийский компромисс 359 г. В этом своем направленном на примирение традиционализме Германий в чем-то был более последовательным «омием», чем Урсакий и Валент, уповавшие на букву ариминских постановлений, интерпретируемых как незыблемые и не требующие разъяснений и дополнений, но утратившие стремление ко всеобщему примирению, замкнувшись в своем ариминском фундаментализме. В то же время Германий, очевидно, осознавал, что верность традиции сама по себе не может привести к достижению подлинного согласия в вере. Опираясь на традицию, а точнее, на традиционное «богословие образа», Германий сделал шаг вперед, шаг в сторону подлинного богословского синтеза, который на Аримино-Селевкийском соборе даже не пытались осуществить. Этот важный шаг заключался в том, что Германий сформулировал в своих посланиях идею качественного различия отношений Бога Отца и Бога Сына, с одной стороны, и Бога Сына и тварного мира – с другой. Как и свт. Афанасий, Германий проводит отсутствующую у Оригена «демаркационную линию», и проводит ее, естественно, не так, как это сделал Арий, рассматривавший Бога Сына как высшее творение.⁹³⁴ Однако в своей пневматологии Германий все же остался на антиомоусианских позициях, однозначно включив Святого Духа в рамки тварного мира. Подводя итог настоящему разделу,

стоит отметить, что вопрос о том, отступает ли Гермений от омийства в 366 г. или нет, по сути дела, теряет всякий смысл в свете всего сказанного выше. Омийство так и не стало после Аримино-Селевкийского собора сплоченной церковно-политической партией. Здание новой имперской ортодоксии, которое Констанций созидал, прикладывая огромные усилия и преодолевая множество препятствий, так и не было достроено и разрушилось вскоре после его смерти. Так называемые омии давали постановлениям 359–360 гг. различные трактовки и даже опирались на различные догматические документы, будь то четвертая сирмийская формула, никская формула или константинопольский символ. Показательно также и отсутствие каких-либо определенных свидетельств о контактах в 60–70-е гг. IV в. иллирийских омиев с их восточными союзниками акакианами. Члены возникшего в 357 г. блока, ставшего ядром омийского течения, были теперь разделены в политическом отношении, и их волновали отныне совершенно разные проблемы.

Завершая настоящую главу, следует отметить, что 50–70-е гг. IV в. имеют особое значение в истории арианской смуты, поскольку сам характер противостояния в этот период качественно меняется. Если в предшествующий период камнем преткновения является вопрос о виновности или невиновности (причем как в ересь, так и в канонических и даже гражданских преступлениях) отдельных церковных деятелей, то начиная с конца 50-х гг. IV в. в центре внимания оказывается собственно вопрос об общецерковном вероучении, его письменной фиксации и соборном подтверждении. Очевидно, именно осознание необходимости достижения вселенского согласия по вопросу об общеобязательных основах вероучения и подвигла императора Констанция и епископов из его окружения созвать новый «вселенский» собор в Аримине и Селевкии и попытаться утвердить на нем новую форму ортодоксии. Однако эта попытка, которая и привела к возникновению омийства, так и не увенчалась успехом. Историческое поражение омийства было обусловлено, на наш взгляд, целым рядом различных, но взаимосвязанных причин. Омийские вероучительные формулы

(четвертая сирмийская, никская и константинопольская) носили компромиссный и неопределенный характер. Их целью было замалчивание вызывавших споры проблем, а не подлинное их богословское разрешение. Омийство стремилось вобрать в себя различные и даже противоборствующие доктринальные течения чисто механически, без подлинного синтеза разнообразных богословских традиций. Попытка сделать новые вероучительные формулы приемлемыми для всех (или почти для всех, исключая монархиан и отчасти так называемых «аномеев») привела к тому, что никто из участников спора не мог найти в них адекватное воплощение своих богословских взглядов. Формулы, открытые для интерпретации в контексте различных традиций, сами по себе оказывались парадоксальным образом нетрадиционными, что сделало их более чем уязвимыми для критики со стороны оппонентов. Показательно также, что неясность омийских формул породила разногласия даже в стане самих омиев, что и проявилось ярким образом в споре между Гермением и Урсакием и Валентом. Этот подробно рассмотренный в настоящей главе эпизод церковно-политической борьбы середины 60-х гг. IV в. указывает еще на одну слабую сторону омийского течения – на то обстоятельство, что роль своеобразного фундамента новой «ортодоксии» в рамках омийства оказалась закреплена за фигурой императора Констанция, поставленного в каком-то смысле даже выше собора, если учитывать то обстоятельство, что Ариминский и Селевкийский соборы должны были именно к нему направить свои делегации и именно в присутствии императора принять окончательное и общеобязательное для всей Церкви решение. Однако смерть Констанция в 361 г. и, как следствие, формальная незавершенность его дела, проявившаяся в том числе и в том, что на Западе и на Востоке омии считали нормативными разные вероучительные формулы, а также нежелание всех ближайших преемников императора (кроме Валента) продолжать его политику, очевидно, разрушили хрупкие связи между доверенными старому императору епископами и способствовали отходу от омийства тех представителей епископата, чье присоединение к

вероучительному компромиссу было мотивировано только стремлением (или необходимостью) продемонстрировать свою лояльность Констанцию. Таким образом, историческое поражение омиинства стало одновременно и провалом попыток превратить фигуру императора в зримое воплощение единства Церкви.

Однако неверно было бы утверждать, что омиинский компромисс рубежа 50–60-х гг. IV в. не способствовал разрешению арианских споров. Своеобразная «теологизация» конфликта привела к консолидации противостоящих омиинских течений и прояснению церковно-политического горизонта. Ответом на омиинскую попытку заново сформулировать общеобязательный символ веры стало обращение несогласных, т.е. омоусиан и омиусиан, к наследию уже освященных авторитетом времени Никейского собора 325 г. и Антиохийского собора 341 г.⁹³⁵ Богословская же работа Великих Каппадокийцев увенчалась подлинным синтезом двух этих традиций и возникновением к концу 70-х гг. IV в. нового вселенского вероучительного консенсуса, который, по словам о. Георгия Флоровского, сочетал в себе «правду непреклонных никейцев и правду восточного консерватизма».⁹³⁶ Впоследствии этот консенсус получил одобрение императорской власти в лице Феодосия и Грациана, но необходимо подчеркнуть, что достигнут он был первоначально чисто церковными средствами, в первую очередь через личные контакты епископов, причем без созыва общецерковного собора.

Глава 3. Церковно-политическая ситуация в Иллирике на рубеже IV и V вв.

Конец 70-х – 90-е гг. IV в. имели переломное значение в истории омийско-никийского противостояния, как в масштабах всей Церкви, так и в отдельно взятом Балкано-Дунайском регионе. В 379 г. на Антиохийском соборе фактически восстанавливается общение между восточными и западными никейцами,⁹³⁷ и, опираясь именно на этот вновь обретенный консенсус, новый восточный император Феодосий, принявший крещение от сторонника никейской веры фессалоникийского епископа Асхолия,⁹³⁸ а за ним и старший август Грациан начинают выстраивать курс своей церковной политики.⁹³⁹ В результате омийское течение, сформировавшееся в свое время как партия лояльных церковной политике императорской власти епископов, парадоксальным образом лишается императорской поддержки. 10 января 381 г. император Феодосий провозглашает «ариан» вне закона.⁹⁴⁰ Кафолическими христианами (*christianorum catholicorum nomen*), согласно императорскому закону, изданному 28 февраля 380 г., признаются лишь те, кто верит одинаково с римским епископом Дамасом (*pontifi sem Damasum*) и «александрийским епископом Петром, мужем апостольской святости» (*Petrum Alexandriae episcopum virum apostolicae sanctitatis*), придерживающимися никейской веры.⁹⁴¹

Однако ошибочно было бы полагать, что победа никейского течения в его противостоянии с омиями была целиком и полностью делом рук новых властителей Империи. Не меньшее, а может быть, и большее значение в этой борьбе имела активная церковно-политическая деятельность никейского епископата, а также, разумеется, богословский прорыв, который был осуществлен Великими Каппадокийцами и позволил большей части восточных епископов принять никейскую веру. На Западе согласие в целом установилось еще в предыдущие десятилетия, в силу того что большая часть местного епископата отошла от ариминских решений и вернулась на

никейские позиции.⁹⁴² Однако в расположенном между восточной и западной частями христианского мира Балкано-Дунайском регионе ситуация все еще оставалась сложной.

Свидетельства источников не позволяют однозначно определить, каким было численное соотношение между омийскими и никейскими епископами в Иллирике. Ясным остается одно: противостояние между церковными течениями здесь было все еще достаточно острым. В этой связи представляется целесообразным, насколько это позволяют источники, попытаться взглянуть на конфликт глазами обеих противоборствующих сторон. В начале настоящей главы речь пойдет о восприятии церковно-политической ситуации в регионе в конце IV в. сторонниками никейского течения, а также об их попытках добиться здесь окончательной победы. Далее будет предпринята попытка реконструировать представления омиев о своем церковно-политическом положении, своих противниках, традиции прошлого и перспективах своего течения.

3.1. Иллирийский епископат и никейское течение в конце IV в.

3.1.1. Церковно-политическая ситуация в Иллирике в конце IV в. в восприятии католических авторов

Ни в одном из сочинений никейских авторов не присутствует сколько-нибудь полное и подробное описание церковно-политической ситуации в Балкано-Дунайском регионе в конце IV в. В то же время реконструировать представления никейцев на этот счет можно на основании отрывочных (в первом случае) и косвенных (во втором) свидетельств свт. Амвросия Медиоланского и свт. Никиты Ремесианского. Свт. Амвросий, некоторое время до своего крещения и рукоположения служивший в Сирмии в качестве адвоката,⁹⁴³ и затем уже во время своего епископства многократно вмешивавшийся в «иллирийские дела», был, вероятно, хорошо осведомлен о ситуации в регионе, однако при оценке его свидетельств необходимо учитывать полемическую направленность сочинений, в которых они присутствуют. Именно этим можно объяснить некоторую противоречивость свидетельств свт. Амвросия о степени «зараженности» иллирийских церквей арианской ересью. В послании к императорам, написанном по поводу осуждения на Аквилейском соборе 381 г. иллирийских омиев Палладия и Секундиана, свт. Амвросий был склонен представлять последних как маргиналов, занимающих периферийные кафедры,⁹⁴⁴ и приверженных ереси, которая потерпела поражение уже и на Востоке.⁹⁴⁵ Кафедрой этих епископов представляются свт. Амвросием как своеобразные «бреши» в непрерывной «зоне» церковного общения (а значит, и согласия в вере), включающей пространство от Фракии до атлантического побережья, т.е. всю западную часть Римской империи.⁹⁴⁶ В то же время в своем письме к епископу Констанцию свт. Амвросий указывает на то, что иллирийские беженцы, прибывшие в Италию, представляют, в силу своей приверженности арианству, серьезную угрозу для католических общин.⁹⁴⁷ Таким образом, можно прийти к выводу, что медиоланский епископ считает еретиками значительную часть населения Иллирика.

В своем сочинении *De fide*, адресованном императору Грациану, свт. Амвросий подчеркивает, что области от Фракии до прибрежной Дакии и паннонской Валерии уstraшены одновременно и «словами нечестивцев», и варварскими набегами.⁹⁴⁸ Идея взаимосвязи между варварами и «арианами» в дунайских провинциях Империи получила развитие и в послании проведенного под руководством свт. Амвросия Аквилейского собора 381 г. к императору Грациану, где в сотрудничестве с готами обвиняется «арианский» епископ Юлиан Валент.⁹⁴⁹ Следует также отметить, что арианство было не единственной распространенной в Иллирике ересью, вызывавшей беспокойство отцов собора. В том же послании они упоминают и о фотинианах, которые, несмотря на соответствующий запрет со стороны императора, продолжают проводить свои собрания в Сирмии.⁹⁵⁰ Свт. Амвросий и отцы Аквилейского собора просят Грациана реализовать свой антиеретический закон на практике и пресечь проведение этих соборщ. Таким образом, если суммировать приведенные выше свидетельства свт. Амвросия, то можно заключить, что Иллирик представляет собой в восприятии медиоланского святителя регион, где сложилась чрезвычайно сложная церковно-политическая ситуация: здесь прочно пустили корни арианская и фотинианская ереси и, хотя вряд ли можно утверждать, что абсолютное большинство населения Иллирика было чуждо кафолической веры, иллирийское духовенство и даже миряне, в связи с их оттоком из дунайских областей, вызванным варварскими вторжениями, представляют собой угрозу для церковного мира в других областях Империи. Подобного рода восприятие церковно-политической ситуации в иллирийских провинциях побуждало свт. Амвросия к активным действиям, направленным на укрепление никейских позиций в регионе.

В отличие от свт. Амвросия, взгляд которого, несмотря на проведенные в прошлом годы в Сирмии и тесные контакты с иллирийским епископатом в настоящем, был все-таки взглядом извне, свт. Никита Ремесианский сам был епископом одной из дакийских кафедр и, кроме того, единственным известным никейским иллирийским церковным писателем рубежа IV и V вв.

Однако следует сразу подчеркнуть, что дошедшие до нас его сочинения, в которых есть некоторые указания на церковно-политическую ситуацию в Иллирике, носят катехизический характер. Соответственно, в отличие от сочинений свт. Амвросия, тон этих текстов очень сдержан, а язык лаконичен.

Сложно сказать, принимал ли когда-либо свт. Никита активное участие в борьбе с иллирийскими «арианами». Подобного рода информация в источниках отсутствует, если не считать весьма спорное и мало о чем говорящее упоминание некоего Nichae в уже рассмотренном выше послании Гермения Сирмийского.⁹⁵¹ В то же время можно однозначно говорить о том, что Никейский собор был для ремесианского епископа столпом правой веры, и в этом он был совершенно согласен с большей частью епископата других регионов.⁹⁵² Раскрывая для своих читателей основы троического учения, свт. Никита, естественно, говорит и о ересь. Однако эти упоминания носят иллюстративный характер. Он говорит о еретиках прошлого Арии⁹⁵³ и Савеллии (Sabellio Patripassiano),⁹⁵⁴ упоминает Фотина,⁹⁵⁵ но умалчивает о современных ему предводителях «арианских» общин, с которыми полемизирует свт. Амвросий. Впрочем, одна ересь вызывает, судя по всему, у свт. Никиты живую обеспокоенность. Речь идет о македонианах и тех, кто разделяет их духоворческие убеждения (Macedoniani vel eorum in hac curiositate participes).⁹⁵⁶ Судя по всему, это течение тоже приобрело себе сторонников в Иллирийском регионе (на что указывают также и «арианские» памятники, которые будут рассмотрены ниже (3.2)).⁹⁵⁷ Следует также отметить, что по существу позиция македониан была весьма близка взглядам Гермения, которые он высказывал в ходе своей полемики с Урсакием и Валентом. Вполне возможно, что в Иллирике получила некоторое распространение и такая «смягченная» трактовка омиизма. В целом свидетельства свт. Никиты не оставляют ощущения того, что его католическая община представляла собой своеобразную «осажденную крепость» в «арианском» окружении.⁹⁵⁸ В то же время ситуация в регионе была, очевидно, достаточно сложной, и вероучительный консенсус, к которому пришло большинство епископов как на

Западе, так и на Востоке, здесь на рубеже IV и V вв. еще в полной мере не восторжествовал.

3.1.2. Иллирик и церковно-политическая деятельность свт. Амвросия Медиоланского

Географическая близость Иллирика к Италии, тесные, в том числе и церковные, связи между двумя регионами, а также, вероятно, проведенные в Сирмии годы побуждали восшедшего в 374 г. на медиоланскую кафедру свт. Амвросия к активным действиям, направленным на привлечение иллирийского епископата к никейскому течению. Житие святого, написанное Паулином, повествует о поездке свт. Амвросия в Сирмий, имевшей место в начале его епископского правления.⁹⁵⁹ Свт. Амвросий, согласно свидетельству Паулина, принял здесь участие в выборах нового сирмийского епископа (вероятно, после кончины Герминия) и, несмотря на противодействие вдовствующей императрицы Юстины и «арианской» партии,⁹⁶⁰ смогла провести на кафедру главного города Иллирика своего кандидата – Анемия,⁹⁶¹ сторонника никейского течения. Хотя определить точную дату этого события не представляется возможным, большинство исследователей считает в целом достоверным рассказ Паулина о вмешательстве свт. Амвросия в дела сирмийской кафедры.⁹⁶² Исключение, насколько нам известно, составляет лишь Д. Х. Уильямс, который ставит под сомнение тот факт, что недавно возведенный на медиоланский престол в качестве компромиссной фигуры свт. Амвросий мог столь решительно вмешаться в дела Сирмийской кафедры, чтобы сокрушить здесь «ариан».⁹⁶³ Однако следует отметить, что если взглянуть на события, связанные с избранием Анемия, в контексте «иллирийской ситуации», т.е. учитывая сильные позиции омиев в регионе, покровительство им императрицы Юстины, а также тот факт, что непосредственным предшественником Анемия на кафедре был, вероятно, Герминий, судя по всему, так и не перешедший на никейские позиции, для избрания на Сирмийский престол сторонника никейского течения необходимо было не только вмешательство извне, но и лояльное или, по крайней мере, нейтральное отношение к такого рода действиям свт. Амвросия императора

Грациана. Все это заставляет отнести с доверием к сообщению Паулина.

В современной историографии с личностью Анемия зачастую связывается проведение так называемого Иллирийского собора, о котором сообщает блаж. Феодорит Кирский. В его «Церковной истории» приводятся три связанных с собором документа: послание императоров Валентиниана, Валента и Грациана к епископам асийского округа, Фригии и Карофригии-Пакацианы,⁹⁶⁴ исповедание Иллирийского собора,⁹⁶⁵ а также соборное послание иллирийских епископов к своим асийским коллегам, в котором присутствует призыв к отказу от духоворчества и присоединению к никейскому течению.⁹⁶⁶ Кроме того, в послании содержится свидетельство о низложении целого ряда омиийских епископов региона.⁹⁶⁷

Подлинность всех трех указанных источников вызывает сомнение.⁹⁶⁸ Особенно это касается исповедания веры, в котором используется нехарактерная для западного омоусианства «каппадокийская» терминология.⁹⁶⁹ Тон соборного послания также может вызвать недоумение, поскольку в нем иллирийские епископы, по сути, берут на себя роль наставников своих асийских коллег и учат их правоверию, притом что церковно-политическая ситуация в Иллирике также была далека от благополучия.⁹⁷⁰ Удивление, кроме того, вызывает тот факт, что среди осужденных епископов не оказалось известных нам омиийских епископов региона Палладия и Секундиана.⁹⁷¹ Что касается императорского послания, то оно написано в совершенно несвойственном для императорских документов стиле и отличается подчеркнутым вниманием к богословию,⁹⁷² при этом Валентиниан I, которого, судя по всему, блж. Феодорит и считает автором послания, как известно, придерживался нейтралитета в церковной политике,⁹⁷³ и вряд ли стал бы открыто поддерживать никейцев в их борьбе с омиями и духоворцами, да еще во владениях своего брата, приверженного омийству. Чтобы преодолеть эти трудности, Ж. Цейллер выдвинул предположение, что под Валентинианом в данном случае имеется в виду Валентиниан II, малолетний сын Валентиниана I, а настоящим инициатором проведения собора

был император Грациан, занимавший, по мнению историка, открыто проникийскую позицию. Таким образом, собор следует отнести не к 374–375, а к 378 г. При этом он должен был иметь место до гибели императора Валента в битве при Адрианополе.⁹⁷⁴ Однако такие современные исследователи, как Н. Мак-Линн и Д. Х. Уильямс, полагают, что Грациан в начале своего правления занимал нейтральную позицию в церковно-политической борьбе, а все документы собора являются фальсификацией.⁹⁷⁵ Впрочем, почему некие неизвестные фальсификаторы⁹⁷⁶ избрали именно Иллирик как место проведения этого собора, учитывая сложную ситуацию в регионе (что не прибавляло авторитета его епископам), остается в таком случае неясным.

Как бы то ни было, отмечает И.-М. Дюваль, нет никаких оснований считать, что собор проходил именно в Сирмии и был связан с личностью Анемия.⁹⁷⁷ Если уж признать, что собор действительно был созван, то более вероятным местом его проведения могла быть Македония, епископат которой в течение всего конфликта занимал проникийскую позицию и мог, соответственно, считать себя вправе писать своим асийским коллегам в таком властном тоне.

В научной литературе с деятельностью Анемия и свт. Амвросия в Иллирике, а также с Иллирийским собором часто связывается свидетельство Палладия Ратиарского, который ставит в упрек свт. Амвросию и другим участникам Аквилейского собора составление или одобрение некоего «богохульства, подтвержденного в Сирмии» (*talem blasphemiam aput Sirmium confi rmandam duxistis*), именуемого также «формулой, включенной в вероизложение» (*expositio libello inserta*), которое омийский епископ осуждает как тритеистское.⁹⁷⁸ Учитывая, что приведенные Палладием выражения этого документа не совпадают с исповеданием Иллирийского собора, Ж. Цейллер отказывается видеть в приведенных Палладием словах точную цитату из какого-либо никейского памятника и связывает упомянутое *expositio* с посланием папы Дамаса.⁹⁷⁹ Сирмийский собор, таким образом, лишь подтвердил провозглашенную ранее на Римском соборе 369(70) г. доктрину. Р. Гризон,

отвергающий подлинность соборного послания, считает приведенные Палладием слова искаженной цитатой из настоящего вероопределения собора.⁹⁸⁰ Н. Мак-Линн, а вслед за ним Д. Х. Уильямс и К. Маркшис полагают, что под «сирмийским богохульством» в данном случае подразумевается трактат *De fide*, представленный свт. Амвросием Грациану на пути в Сирмий и там же переданный императором Палладию.⁹⁸¹

Однако следует отметить, что у всех приведенных выше предположений есть слишком явные слабые стороны. Так, отождествление «сирмийского богохульства» с трактатом медиоланского епископа представляется натянутым, ведь текст не был составлен в Сирмии, а лишь представлен императору по этому пути в город, поэтому вряд ли мог бы ассоциироваться преимущественно с ним. То же можно сказать и о версии Ж. Цейллера, основанной на существовании некоего гипотетического *libellus* Дамаса. Что же касается интерпретации Р. Гризона, то она целиком и полностью основывается на недоказуемом предположении, что тот никейский памятник, на который ссылается Палладий, был действительно плодом творчества упоминаемого блж. Феодоритом Иллирийского собора. На наш взгляд, свидетельство Палладия может быть с большим основанием связано, и здесь следует согласиться с И. М. Дювалем,⁹⁸² с избранием Анемия на престол и иллирийской поездкой свт. Амвросия. Впрочем, и этот тезис носит гипотетический характер и вряд ли может быть соответствующим образом аргументирован, поскольку единственным основанием для подобного рода сближения является ассоциирование этого «богохульства» одновременно и с Сирмием, и с личностью свт. Амвросия.

Как бы то ни было, восхождение на главную иллирийскую кафедру никейского епископа, появление в регионе некоего исповедания веры, вызвавшего столь негативную реакцию у Палладия, а также проведение в Иллирике собора (если он действительно имел место) или (если собор все-таки был плодом чьего-то воображения) даже сам факт того, что современники были готовы приписать епископату региона подобного рода акцию, свидетельствуют об активизации

никейского течения в иллирийских провинциях и об обострении противостояния между омиями и никейцами. При этом последние нашли в этой борьбе мощную поддержку в лице свт. Амвросия и италийского епископата.

Возможность вновь активно вмешаться в никейско-омийское противостояние в Иллирике представилась свт. Амвросию в 381 г., когда в Аквилее по повелению императора Грациана был созван собор, на который прибыли два иллирийских епископа – Палладий Ратиарский и Секундиан Сингидунский.⁹⁸³ Первоначально предполагалось, что собор будет собранием не только западного, но и восточного епископата. При этом Палладий уверяет, что был приглашен на собор лично императором и согласился в нем участвовать только после того, как император дал ему обещание, что на собор приедут восточные епископы, на поддержку которых он, вероятно, рассчитывал.⁹⁸⁴ Однако, прибыв в Аквилею, Палладий обнаружил, что ситуация кардинальным образом изменилась: на собор съехались только западные, проникийски настроенные епископы,⁹⁸⁵ и вместо диспута о вере он превратился в судебный процесс, в роли обвиняемых на котором предстали Палладий и Секундиан, а в роли судей – остальные собравшиеся епископы во главе с местным епископом Валерианом и свт. Амвросием. В рамках настоящего исследования вряд ли есть смысл подробно рассматривать ход соборного заседания, запечатленный в дошедшем до наших дней протоколе,⁹⁸⁶ а также в соборных посланиях⁹⁸⁷ и комментариях Палладия и Максимиана,⁹⁸⁸ поскольку история этого италийского собора важна здесь в той мере, в какой позволяет представить развитие противостояния между никейским и омийским течениями в Балкано-Дунайском регионе. Чрезвычайно дискуссионными являются также вопросы о том, кто был инициатором созыва собора (Палладий и Секундиан⁹⁸⁹ или сам император),⁹⁹⁰ и какова была причина изменения первоначального императорского плана его проведения (исключительно ли обращение к Грациану свт. Амвросия⁹⁹¹ или решение императора Феодосия о созыве Константинопольского собора 381 г., что делало невозможным проведение

Аквилейского собора во «вселенском» формате)⁹⁹². В любом случае очевидно, что превращение собора в судебный процесс над двумя еретиками как нельзя лучше соответствовало планам свт. Амвросия и позволяло ему надеяться на то, что никейское течение после осуждения Палладия и Секундиана укрепит свои позиции в Иллирике.

В современной историографии, как это справедливо подчеркивает И. М. Дюваль, все более заметной становится тенденция к негативному восприятию личности и деятельности свт. Амвросия, который зачастую предстает в исследованиях в образе «политика», мало интересующегося сутью богословского спора и не стремящегося понять своих оппонентов.⁹⁹³ Н. Мак-Линн в своей монографии, посвященной деятельности свт. Амвросия, доходит даже до того, что утверждает, что свт. Амвросий, осознавая слабость своей богословской позиции, представленной в *De fide*, и еще не пользуясь в это время безраздельным влиянием на императора Грациана,⁹⁹⁴ сознательно создавал иллюзию императорской поддержки своим убеждениям и провел собор таким образом, чтобы на нем не было места свободной дискуссии о вере.⁹⁹⁵ При подобного рода интерпретации событий, безусловно навеянной «Апологией» Палладия, не принимается во внимание то обстоятельство, что свт. Амвросий ни в коей мере не мог воспринимать двух иллирийских епископов в качестве равных участников дискуссии и соответственно ни о каких свободных богословских дебатах, о необходимости проведения которых говорит Палладий,⁹⁹⁶ не могло быть и речи. Для свт. Амвросия богословский консенсус был уже достигнут, ведь большинство западных и восточных епископов к тому моменту приняли никейский символ в качестве истинного вероопределения.⁹⁹⁷ Идея проведения вселенского собора, на котором вновь был бы поставлен вопрос о вере, вряд ли могла бы вызвать воодушевление у свт. Амвросия. Палладий и Секундиан были для него маргиналами, противящимися вселенскому согласию и не желающими осудить арианскую ересь, что он и потребовал от них сделать на соборе.⁹⁹⁸ В этой ситуации исход собора был предрешен: ратиарский и сингидунский епископы осуждены как

«ариане»,⁹⁹⁹ а отцы собора попросили Грациана реализовать соборное решение об их низложении и о поставлении на их место кафоликов.¹⁰⁰⁰ Было ли это решение собора претворено в жизнь, остается неясным. Скорее всего, Палладий и Секундиан по неизвестным причинам сохранили свои кафедры, поскольку Палладий не упоминает в «Апологии» о том, что был лишен своего престола.

Следует также отметить, что Аквилейский собор может рассматриваться не только как момент решающего столкновения между свт. Амвросием и иллирийскими омиями, но и как один из эпизодов внутри иллирийского омийско-никейского противостояния, поскольку наряду с итальянскими, галльскими и африканскими епископами в Аквилею прибыли и иллирийские никейцы во главе с епископом Анемием Сирмийским.¹⁰⁰¹ Как и другие сторонники свт. Амвросия, иллирийские епископы определенно выступили против двух своих коллег, что указывает на остроту и бескомпромиссность церковно-политической борьбы в Балкано-Дунайском регионе. Епископ Анемий даже пытался представить себя в роли выразителя мнения иллирийского епископата, напомнив о столичном характере своей кафедры (к вопросу об исторических основаниях подобного рода притязаний мы еще вернемся в следующей главе).¹⁰⁰² Следует также подчеркнуть, что Аквилейский собор был, вероятно, последним церковным собранием, в котором принимали участие представители иллирийского омийства. И сам этот факт, какое бы соотношение сил между омиями и никейцами ни установилось к тому моменту в Балкано-Дунайском регионе, указывает на маргинализацию омийского течения и превращение его в одну из многих еретических сект, которая более уже не могла претендовать на то, чтобы навязать свою доктрину вселенской Церкви.

Участие свт. Амвросия в «иллирийских делах» не ограничивалось его борьбой с «арианами». На рубеже 80-х и 90-х гг. IV в. в Иллирике, а точнее в Дакии, появилась новая ересь, носившая мариологический и, вероятно, христологический характер. Речь идет о доктрине епископа Боноса, занимавшего

кафедру Сердики или Наисса.¹⁰⁰³ Ж. Цейллер, следуя Марию Меркатору и Геннадию Массилийскому,¹⁰⁰⁴ интерпретирует эту ересь как развитие фотинианской доктрины, впрочем подчеркивая, что в поздних источниках между боносианами и фотинианами¹⁰⁰⁵ проводится различие, что отразилось и на практике приема бывших адептов этих ересей в Кафолическую Церковь.¹⁰⁰⁶ Однако следует подчеркнуть, что утверждение о приверженности Боноса какой-либо форме адопцианства отсутствует в основном источнике, созданном еще при жизни ересиарха, – *Epistola de causa Bonosi*.¹⁰⁰⁷ Авторство этого послания одними исследователями приписывается свт. Амвросию (374–397),¹⁰⁰⁸ а другими – папе Сирицию (384–399).¹⁰⁰⁹ Если учитывать, что первый упоминается в послании в третьем лице (*fratrem nostrum Ambrosium*),¹⁰¹⁰ то предположение о принадлежности письма перу Сириция представляется более правдоподобным, если, конечно, послание не носило коллективного характера. В послании ересь Боноса характеризуется как чисто мариологическая. Он обвиняется в том, что отрицал вечную девственность Пресвятой Богородицы и считал упоминаемых в Священном Писании братьев Христа сыновьями Иосифа и Марии, появившимися на свет после рождения Спасителя («из того же девственного чрева, из которого по плоти родился Христос, произошел другой плод» – *ex eodem utero virginali, ex quo secundum carnem Christus natus est, alius partus effusus est*).¹⁰¹¹ Судя по всему, обвинение Боноса в фотинианстве в этой связи было результатом логического развития подобного рода воззрений: исходя из его мариологии, Боносу приписали представление о Христе как о простом человеке, а следовательно, и адопцианство.

Из уже упомянутого послания становится известно, что в 391(2) г. дело Боноса было рассмотрено на Капуанском соборе, который, однако, возложил обязанность вынести окончательное решение по делу ересиарха на епископов соседних с его кафедрой областей, в первую очередь на «македонцев» во главе с фессалоникийским епископом Анисием.¹⁰¹² Анисий и его коллеги также осудили Боноса и лишили его епископского

достоинства (*post iudicium vestrum*).¹⁰¹³ Осужденный не подчинился и попробовал апеллировать к свт. Амвросию (*misisset ad fratrem nostrum Ambrosium, qui eius sententiam consuleret*), который, впрочем, отказался от личного вмешательства в это дело, призвав Боноса подчиниться соборному решению (*neque contra sententiam vestram tentandum aliquid*).¹⁰¹⁴ Следует отметить, что, несмотря на нежелание свт. Амвросия принимать на себя роль посредника и уж тем более апелляционной инстанции, сам факт обращения к нему Боноса указывает на авторитетность медиоланского епископа в Иллирике и, вероятно, на его прямую или опосредованную вовлеченность в конфликт.

Однако, как становится известно из переписки папы Иннокентия I (401–417), Бонос не только не подчинился соборному решению, но и продолжил совершать Таинства, в том числе и рукополагать клириков. Причем часто к нему обращались за рукоположениями лица, которые осознавали, что не смогут добиться получения священства в Кафолической Церкви из-за своей порочности (*in Catholica noverant se propter vitia sua non posse suscipere ordinationem*). Будучи рукоположенными Боносом, который поставлял клириков «без разбора и какого-либо собеседования» (*passim et sine discussione*), они затем предпринимали попытки вернуться в Кафолическую Церковь уже в сущем сани.¹⁰¹⁵ Все это вызвало большую смуту в иллирийских церквях, потребовавшую вмешательства папы Иннокентия. В своем послании к наисскому епископу Маркиану (*Marciano episcopo Naissitano*) 409 г. папа устанавливает следующий порядок: действительными считаются лишь поставления, совершенные Боносом до его формального осуждения.¹⁰¹⁶ Однако в своем послании к македонским епископам 414 г. Иннокентий заявляет, что практика приема клириков, рукоположенных Боносом, была проявлением своеобразной икономии фессалоникийского епископа Анисия и македонского епископата (*Anysii quondam fratris nostri aliorumque consacerdotum summa deliberatio*), и, следовательно, она имеет временный характер («как лекарство

и из-за временной необходимости было установлено» – pro remedio ac necessitate temporis statutum est).¹⁰¹⁷

Следует также отметить, что практика незаконных рукоположений со стороны Боноса может быть интерпретирована как часть предпринятых им мер, направленных, с одной стороны, на укрепление позиций его раскольничьей общины в Балкано-Дунайском регионе, а с другой – на дестабилизацию обстановки в общинах, возглавляемых его противниками. Обращения же как самого Боноса, так и его оппонентов к своим римскому и медиоланскому коллегам могут свидетельствовать о большом авторитете италийских кафедр в католических общинах Иллирика, а также о невыработанности практики принятия соборных решений на региональном уровне и запутанности взаимоотношений между местными епископами, что и побуждало их обращаться к внешним авторитетам.

3.2. Омийские общины в Иллирике на рубеже IV и V вв.: церковно-политическое положение, богословская традиция и проблемы самоидентификации

3.2.1. Иллирийские омии и церковно-политическая ситуация рубежа IV и V вв.

70 – 80-е гг. IV в. были сложным временем для иллирийских омиев, именуемых кафолическими авторами «арианами», которые превращаются в этот период в маргинальное течение, не признанное императорской властью и оказавшееся за рамками Кафолической Церкви. Позиции последней, в свою очередь, все более усиливаются в Иллирике. Сложная церковно-политическая ситуация, в которой «арианские» общины оказались в период правления императоров Грациана и Феодосия I, подталкивала их к ведению более активной полемики с оппонентами и более четкому выражению своих богословских и церковно-политических воззрений. На рубеже IV и V вв. иллирийскими «арианскими» авторами был создан целый ряд сочинений как откровенно полемического, так и экзегетического и гомилетического характера, с помощью которых можно попытаться проследить эволюцию богословских взглядов «ариан», а также представить, каким образом «арианские» авторы воспринимали положение своих общин и в какой мере они осознавали свою связь с теми или иными доктринальными течениями предшествующей эпохи.

Важнейшим источником, позволяющим нам приблизиться к пониманию указанных выше проблем, является т.н. «Апология» Ратиарского епископа Палладия, дошедшая до нашего времени в составе компилятивного полемического сочинения епископа Максимиана, направленного против свт. Амвросия Медиоланского (*Dissertatio Maximini contra Ambrosium*).¹⁰¹⁸ Этот текст приобретает в рамках настоящего исследования особое значение, поскольку нам известно историческое лицо, являющееся его автором, и в силу этого можно попытаться взглянуть на содержащиеся в нем сведения в свете известной по другим источникам истории противостояния Палладия со свт. Амвросием Медиоланским.¹⁰¹⁹ Авторство других крупных сочинений, рассматриваемых рядом исследователей как памятники иллирийской «арианской» традиции, так называемых

«Богословских фрагментов» из Боббио,¹⁰²⁰ *Sermo Arrianorum*¹⁰²¹ и арианских Толкований на Евангелие от Луки, Евангелие от Матфея и Книгу Иова,¹⁰²² не может быть установлено со всей определенностью, что, естественно, делает невозможным их в полной мере контекстуальное прочтение. Свидетельства Палладия позволяют утверждать, что ряд епископов Иллирика, Фракии и Италии был объединен в конце IV в. в рамках своеобразной коалиции. Ее члены воспринимали себя как представителей истинной Кафолической Церкви, противоборствующей добившимся признания своей ортодоксальности со стороны императорской власти еретикам – омоусианам: «И хотя ты (т.е. свт. Амвросий) таким образом упомянул Авксентия, что не уточнил, о ком ты говоришь, о ныне здравствующем ли, т.е. об (Авксентии) Доросторском, или об (Авксентии) Медиоланском, который почил, не получив себе преемника, однако да станет тебе известно, что как Палладий Ратиарский, так и Авксентий среди других союзников святого, достойного всяческого почтения и преданнейшего вере учителя Демофила, где бы ни было угодно организовать дебаты, с помощью всемогущего Бога, даруемой через едиnorodного Его Иисуса Бога нашего, не уклонятся от участия в славном и спасительном состязании».¹⁰²³ В 380 г. Демофил, сначала епископ Берои, а затем преемник Евдоксия на константинопольском престоле, был изгнан императором Феодосием из восточной столицы Империи, после того как отказался поставить подпись под никейским символом.¹⁰²⁴ В то же время, как видно из приведенного выше отрывка, именно Демофила Палладий воспринимает в качестве главы того течения, к которому он сам принадлежит. Остальные правоверные епископы для Палладия – это *consortes* Демофила. В качестве главы «арианского» течения бывший константинопольский епископ де факто был признан и Феодосием, поскольку именно он представлял «ариан» на т.н. «соборе ересей» созванном императором в Константинополе в 383 г.¹⁰²⁵ Объясняется ли лидирующее положение Демофила в среде епископата Балкано-Дунайского региона исключительно тем обстоятельством, что он занимал ранее

константинопольскую кафедру и продолжал восприниматься своими сторонниками как законный епископ восточной столицы Империи, или здесь определяющую роль играли его личные качества и авторитет, установить не представляется возможным. Как невозможно определить и саму природу этого лидерства: шла ли речь лишь о простом первенстве чести, или Демофил обладал властью осуществлять реальное руководство единоверными ему епископами в Балкано-Дунайском регионе и даже за его пределами.

Апология» Палладия, а также другие источники содержат сведения лишь о двух иллирийских епископах – «арианах», т.е. о самом Палладии Ратиарском и его коллеге Секундиане Сингидунском.¹⁰²⁶ Именно Палладий и Секундиан, как уже отмечалось выше, предстали в роли обвиняемых на Аквилейском соборе 381 г. В «Апологии» всячески подчеркиваются достоинства обвиняемых,¹⁰²⁷ один из которых (т.е. Палладий) «был известен как епископ тогда уже 35 лет, после одиннадцати лет пресвитерства» (*nam unus eorum post undecim annos presbyterii triginta quinque annorum tunc cognoscebatur episcopus*),¹⁰²⁸ а другой (т.е. Секундиан), будучи с юных лет клириком (*alter ab adolescentia clericus*), перед тем как стать епископом, прошел все ступени священства (*per singulos gradus ad episcopatum*).¹⁰²⁹ И Палладий Ратиарский, и Секундиан Сингидунский могут быть отождествлены с церковными деятелями, участвовавшими в конфликте между Герминием и Урсакием и Валентом, т.е. с епископом Палладием (кафедра которого в источниках не указана) и пресвитером Секундианом. Последний, вероятно, занял сингидунскую кафедру сразу после кончины Урсакия.¹⁰³⁰ В актах Аквилейского собора утверждается, что Палладий был рукоположен фотинианами и осужден вместе с ними,¹⁰³¹ – таким образом, начало его священнического служения было, возможно, не столь уж незапятнанным, как он сам хочет это изобразить.¹⁰³² Впрочем, обвинение Палладия в связях с фотинианами, вероятно, появляется здесь неслучайно: фотиниане находились на момент проведения Аквилейского собора вне закона, их собрания были запрещены императорским законодательством.

В том же духе можно интерпретировать и утверждение свт. Амвросия о том, что ересь Палладия тождественна ереси Евномия.¹⁰³³ Последняя также была запрещена императорской властью.¹⁰³⁴

Свое течение и Палладий, и авторы «Богословских фрагментов» и Толкований на Евангелие от Луки и на Евангелие от Матфея воспринимают как истинную Кафолическую Церковь,¹⁰³⁵ а себя, соответственно, как истинных христиан (Nos vero cristiani),¹⁰³⁶ в отличие от неистинных – т.е. различных еретиков.¹⁰³⁷ Впрочем, Палладий считал для себя возможным называть христианами и своих омоусианских оппонентов,¹⁰³⁸ что впоследствии отрицал Максимин, отказывавший омоусианам в праве совершать Крещение, Евхаристию и Таинство Священства.¹⁰³⁹

Как «истинным христианам», Палладию и его единоверцам не требовалось какого-либо специального самоназвания. Использование в их отношении понятия «ариане», ставшего уже традиционным у их противников, они всячески порицали.¹⁰⁴⁰ Во время Аквилейского собора Палладий и Секундиан даже заявляли, что вообще не знают, кто такой Арий.¹⁰⁴¹ Вряд ли эти утверждения стоит воспринимать буквально. И, как показывает «Апология», Палладий отрицал, что он является арианом, не потому, что негативно воспринимал учение александрийского пресвитера,¹⁰⁴² оценку догматического содержания зачитанного на соборе послания которого он считал задачей предстоящего «всеобщего собора» (concilii generalis examine).¹⁰⁴³ Причиной подобного рода отмежевания, вероятно, является укоренившаяся традиция называть ереси именами их основателей, в то время как кафолические христиане не могли называться по имени какого-либо, пусть даже и очень авторитетного, человека, ведь Главой истинной Церкви является Сам Христос¹⁰⁴⁴. Таким образом, назваться «арианином» для Палладия фактически означало то же самое, что самому заявить о своем нахождении за церковной оградой.

«Истинная Церковь», отождествленная с «арианским» течением, претерпевает в момент написания рассматриваемых нами сочинений гонения со стороны своих противников,

«называющих себя православными».¹⁰⁴⁵ Показательно, что хотя в «Апологии» Палладия в роли главного врага истинных христиан выступает свт. Амвросий Медиоланский, которого ратиарский епископ даже называет «сеятелем зла» (*sator malorum*),¹⁰⁴⁶ слугой антихриста (*Anticristi ministro*) и т. п.,¹⁰⁴⁷ а в «Богословских фрагментах» основная критика адресована таким западным никейским авторам, как свт. Илариус (*vanissimus Hilarius*),¹⁰⁴⁸ Фебадий (*Foebadi Aquitani socio Hilari*) и тот же свт. Амвросий (*item Ambrosius quemadmodum confi rmauit suprascribta Hilari et Foebadi*),¹⁰⁴⁹ «ариане» не дают «ереси» своих противников название, образованное от имени одного из этих епископов.¹⁰⁵⁰ Они, вероятно, осознают, что никейское течение никак нельзя вместить даже мысленно в узкие рамки какой-либо маргинальной секты и приписать ее доктрину какому-либо одному создателю – ересиарху. Показательно также, что в роли предводителей и вдохновителей противного течения выступают именно западные, латиноязычные епископы. Это обстоятельство позволяет нам утверждать, во-первых, что иллирийские «ариане» связывали себя в большей мере с латиноязычным Западом, чем с греко-язычным Востоком, а во-вторых, что никейская вера была в их восприятии в большей мере «западным» явлением. В этой связи показательно, что Палладий во время процесса в Аквилее указывает на необходимость участия «восточных епископов» в решении вопроса об истинной вере.¹⁰⁵¹ Очевидно, он считает «восточных» своими потенциальными союзниками, – впрочем, границы значения термина «восточные» у Палладия оказываются неясными: возможно, он имеет в виду своих коллег и союзников из Фракии Демофила Константинопольского и Авксентия Доросторского, а возможно, и рассчитывает (вряд ли основательно, учитывая успехи новоникейского движения) на поддержку со стороны большей части епископов восточных провинций, тяготевших ранее к тринитарному субординационизму в той или иной его форме.

Следует также отметить, что приведенные выше свидетельства позволяют сделать еще один важный вывод: хотя гонения против «ариан» были осуществляемы

императорской властью и проводились в соответствии с императорским законодательством, омиийские авторы склонны были игнорировать этот очевидный факт и обвинять в совершаемых против них насильственных действиях не императоров, а епископов, придерживающихся никейской традиции. Во время Аквилейского собора и после него Палладий продолжает уповать на милость императора Грациана и никак не осуждает его за то, что он не сдержал обещания созвать вселенский собор.¹⁰⁵² Главный враг для него – свт. Амвросий, от критики же императора ратиарский епископ явно уклоняется. В «Богословских фрагментах» императоры также не рассматриваются в качестве гонителей, вместо этого «арианский» автор напоминает о благоволении к их течению императора Констанция, послание которого некоему собору цитируется в этом сочинении.¹⁰⁵³

Никейская вера отвергается Палладием как савеллианство. Данное обвинение мотивировано тем, что никейцы, в данном случае свт. Амвросий, якобы не признают отличительные свойства Божественных Лиц.¹⁰⁵⁴ Этот вывод Палладий делает, исходя, вероятно, из никейского учения о равенстве и единосущии Ипостасей Пресвятой Троицы.¹⁰⁵⁵ Однако именно это перенесение принадлежащих, по мнению Палладия, только Богу Отцу свойств на Бога Сына и Святого Духа позволит ратиарскому епископу обвинять своих оппонентов также и в тритеизме.¹⁰⁵⁶ В связи с этим Палладий говорит о никейском учении как о «богохульстве». В данном случае речь идет о некоем «богохульстве, подтвержденном в Сирмии» (*blasphemia apud Sirmium confirmata*), которое он ставит в упрек свт. Амвросию и его сторонникам.¹⁰⁵⁷ Таким образом, ничуть не смущаясь этого очевидного противоречия, Палладий приписывает никейцам приверженность двум совершенно взаимоисключающим, но в равной мере еретическим доктринам.¹⁰⁵⁸ Сам же ратиарский епископ пытается избежать обвинения в тритеизме (которое очевидным образом могло быть выдвинуто в отношении его собственной доктрины, в рамках которой Сын именовался Богом, но его единосущие Отцу отрицалось) с помощью указания на то, что Божественные

свойства могут быть приписаны Богу Сыну не в собственном смысле, а в силу того, что Он исполняет волю Бога Отца и творит Его дела.¹⁰⁵⁹ Следует также отметить, что Палладий подчеркивает свое несогласие не только с никейской триадологией, но и с христологией. Он порицает свт. Амвросия за отвержение учения о страдании Самого Бога Слова, а не только Его плоти.¹⁰⁶⁰ Этот факт указывает нам на стремление Палладия вступить в противостояние с омоусианами на всех возможных «фронтах полемики», хотя даже во второй сирмийской формуле различия в собственно христологических взглядах никейцев и антиникейцев явным образом сглаживались.

Если в «Апологии» Палладия, созданной по конкретному поводу, главным объектом критики является никейская доктрина, а если точнее, то богословие свт. Амвросия Медиоланского, папы Дамаса¹⁰⁶¹ и некое «сирмийское богохульство»,¹⁰⁶² то «Богословские фрагменты» и «Толкование на Евангелие от Луки» дают нам намного более полную картину. В роли главных противников истинной веры в «Богословских фрагментах» выступают «те, кто называют себя православными», т.е. никейцы, а также македониане. При этом последние, по мнению автора, оказываются ближе к истине, чем первые. И «православные», и македониане утверждают, что нет никаких различий между Богом Отцом и Богом Сыном, однако расходятся в своем пневматологическом учении. «Православные» приравнивают во всем Святого Духа к Отцу и Сыну, македониане же, как и сам автор, исповедуют, что Святой Дух был сотворен Отцом через Сына.¹⁰⁶³ Подобного рода схема, представляющая македониан в качестве промежуточного звена между «истинными христианами» и «теми, кто называют себя православными», грешит явным упрощением. Автор проводит знак равенства между македонианским учением о подобии Бога Сына Богу Отцу во всем (его разделял, как мы помним, и Герминий) и никейским учением о равенстве Божественных Лиц.¹⁰⁶⁴ Подобного рода заявление позволяет утверждать, что в трактовке формулы «подобен во всем»

поздние иллирийские «ариане» явно были согласны с Урсакием и Валентом, косвенно отвергая учение Гермения.

Кроме «называющих себя православными» и македониан в «Богословских фрагментах» в качестве еретиков упоминаются также и фотиниане, которые порицаются за утверждение, что «Иисус Христос существует в силу того, что рожден от Марии, а до того Он не существовал», интерпретируя, таким образом, имя «Иисус Христос» как принадлежащее только человечеству или плоти.¹⁰⁶⁵ В этой критике фотинианства, если сопоставить ее с критикой Палладием христологии свт. Амвросия, скорее всего, присутствует скрытый выпад против омоусиан. В «Толковании на Евангелие от Луки» Фотин также упоминается, но на этот раз вместе с Павлом Самосатским и Эвионом¹⁰⁶⁶: «Да устыдится Павел, Фотин и Эвион, потому, что Тот, Которого зачала и родила Мария, не есть человек, получивший бытие от Марии, сын человеческий, но наречется Сыном Всевышнего».¹⁰⁶⁷ В «Толковании» содержится в подобном же духе выдержанное порицание Маркиона за то, что он учил о призрачности тела Христова.¹⁰⁶⁸ Таким образом, можно прийти к выводу, что, в отличие от «Богословских фрагментов» и, в особенности, от «Апологии» Палладия, упоминания доктрин еретиков в «Толковании на Евангелие от Луки» имеют иллюстративный и даже, если так можно выразиться, «академический» и риторический характер. Речь здесь идет не о полемике с оппонентами, в настоящий момент представляющими угрозу для того богословского течения, сторонником которого и был автор этого сочинения.¹⁰⁶⁹

3.2.2. Проблема преемственности омиийской традиции в Иллирике

Рассмотрев проблему восприятия иллирийскими антиникийскими авторами той церковно-политической ситуации, в которой они оказались на рубеже IV и V вв., обратимся теперь к другому важному для понимания церковной истории этого периода вопросу, а именно к вопросу о том, в какой мере иллирийские «ариане» рубежа IV и V столетий ассоциировали себя с «классической» омиийской церковной традицией, восходящей к соборам эпохи императора Констанция, и какое место отводили своему течению в исторической перспективе тринитарных споров постникийского периода. Следует подчеркнуть, что этот вопрос является чрезвычайно дискуссионным в научной литературе. Так, если В. Н. Самуилов¹⁰⁷⁰ и Р. П. К. Хэнсон,¹⁰⁷¹ рассматривают позднюю омиийскую традицию как непосредственное продолжение омиийской традиции середины IV столетия, то М. Мелен¹⁰⁷² и М. Симонетти,¹⁰⁷³ постулируют разрыв между ними: в интерпретации этих исследователей доктрина Палладия и Секундиана, а также их «восточных» союзников Авксентия Доросторского и Ульфилы является намного более определенной и радикальной (субординационистской), чем невнятное и компромиссное учение Урсакия и Валента. М. Симонетти прямо связывает радикализацию иллирийской богословской традиции с влиянием на нее учения Евномия.¹⁰⁷⁴ Некоторые другие исследователи отчасти также разделяют подобного рода мнение.¹⁰⁷⁵

Для решения вопроса о том, насколько корректно говорить о преемственности между омиийским течением, оформившимся в конце правления императора Констанция, и враждебными никейской вере и именуемыми кафолическим епископатом и императорской властью «арианскими» церковными общинами Балкано-Дунайского региона на рубеже IV и V вв., необходимо определить отношение последних к «омиийским» церковным соборам середины IV столетия и сопоставить богословие этих

соборов с доктриной, выраженной в латинских «арианских» памятниках рубежа IV и V вв. Однако для начала представляется целесообразным, учитывая, что, как уже отмечалось, у поздних иллирийских «ариан» отсутствовало какое-либо специальное самоназвание, определить, в какой мере в принципе применим в их отношении термин «омии». Исходя из происхождения самого понятия «омийство», требуется установить наличие или отсутствие в доктрине поздних иллирийских «ариан» учения о подобии Бога Сына Богу Отцу. Эта идея присутствует в «Апологии» Палладия: «Если мы исповедуем, что Сын сказал: «Все, что Отец делает, это и Сын делает также» (Ин 5.19), как же говорим, что Он неподобен?».¹⁰⁷⁶ Как видно из контекста, отрицание учения о неподобии здесь мотивировано в большей мере антинекейской полемикой, чем внутренней логикой богословия ратиарского епископа, однако следует отметить, что и в богословии Урсакия и Валента это понятие не занимало, если судить по второй сирмийской формуле (где оно отсутствует), сколько-нибудь значимого места. Приверженность учению о подобии со стороны мурсийского и Сингидунского епископов в 60-е гг. IV в. была, вероятно, мотивирована стремлением сохранить неизменными постановления Ариминского собора. Следует также подчеркнуть, что в отличие от Урсакия и Валента, которые, говоря о подобии Бога Сына Богу Отцу, не раскрывали значение этого термина, Палладий определенно говорит здесь лишь о подобии по действию. Любые трактовки этого термина в духе учения омиусиан или Гермения Сирмийского исключаются.

Учение о подобии Бога Сына Богу Отцу присутствует и в сочинении находившегося с ним в общении Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфила», что позволяет нам предположить, что приверженность термину «подобный» была характерной, пусть, вероятно, и не самой значимой особенностью богословия рассматриваемого доктринального течения.¹⁰⁷⁷ В этой связи представляется вполне обоснованным обозначение иллирийских и фракийских «ариан» рубежа IV и V вв. как «омиев».

Однако отношение «поздних» омиев к сформулировавшему омийскую доктрину Аримино-Селевкийскому собору может показаться парадоксальным.¹⁰⁷⁸ В рассматриваемых позднеомийских памятниках конца V в. отсутствуют какие-либо определенные упоминания о нем, а также о его основных деятелях: Урсакии, Валенте и Герминии. Исключение, возможно, составляет лишь содержащаяся в «Богословских фрагментах» цитата из послания Констанция некоему собору, впрочем, это мог быть и какой-то иной собор, созданный в период правления этого императора.¹⁰⁷⁹ Это «молчание об Аримине» вызывает особое удивление в контексте Аквилейского процесса, когда Палладию и Секундиану, как кажется, необходимо было подкрепить свою позицию каким-либо авторитетом, однако Палладий предпочитает, как это видно из соборных актов¹⁰⁸⁰ и из его «Апологии»,¹⁰⁸¹ говорить о необходимости созыва нового (так и не состоявшегося в Аквилее) вселенского собора, на который должны прибыть как восточные, так и западные епископы. Таким образом, можно сделать вывод, что ариминские постановления он по какой-то причине считает недостаточными или несовершенными, однако на вопрос о том, в чем же, по его мнению, заключаются эти недостаточность и несовершенство, ответить, исходя из высказываний Палладия на соборе и его «Апологии», не представляется возможным. Следует также отметить, что идею о необходимости созыва нового вселенского собора разделяли не только омийские, но и новоникейские церковные деятели, например свт. Василий Великий.¹⁰⁸² Но примечательно и то, что свт. Василий и Палладий принципиальным образом расходятся в понимании задач, стоящих перед будущим собором. Если, по мнению свт. Василия, собор нужен для примирения противоборствующих течений на Востоке, при этом западные епископы должны выступить в роли посредников в спорах своих восточных коллег,¹⁰⁸³ то в интерпретации Палладия главная задача собора – установить правую веру, и, судя по всему, с его точки зрения именно восточным в этом вопросе должно принадлежать решающее слово.¹⁰⁸⁴

В силу того что Палладий уповает на новый собор как на некий механизм, способный вывести Церковь из кризисного состояния и отстоять правую веру, его взгляд всецело обращен в будущее и его отношение к церковной истории как далекого, так и недавнего прошлого оказывается не выраженным ни в его репликах на Аквилейском соборе, ни в его «Апологии».

Этого нельзя сказать о других позднеомийских текстах. В «Богословских фрагментах», кроме уже упомянутой цитаты из письма Констанция к некоему собору, присутствуют цитаты и из сочинений других авторитетных авторов прошлого: Феогида Никейского, Дионисия Александрийского и Афанасия Аназарбского.¹⁰⁸⁵ Что же касается отношения автора (или авторов) «Богословских фрагментов» к наследию Аримино-Селевкийского собора, то он явно не считает, в отличие от Урсакия и Валента, себя связанным его постановлениями и неоднократно использует, причем не только в полемическом контексте, запрещенный собором термин *substantia*.¹⁰⁸⁶

Еще больше внимания демонстрации укорененности поддерживаемой им доктрины в церковной традиции уделяет Максимин, в составе сочинения которого, собственно говоря, и дошла до нашего времени «Апология» Палладия. Максимин ссылается в своих комментариях к актам Аквилейского собора на св. Киприана Карфагенского (Cyprianus beatissimus martur),¹⁰⁸⁷ он упоминает также о соответствии доктрины своего течения «божественному учению Ария», а также о том, что так учил и Евсевий Кесарийский.¹⁰⁸⁸ Кроме того, именно благодаря Максимино до нашего времени дошло уже упоминавшееся сочинение Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфины»³. Авторитет готского епископа, которого Авксентий сравнивал с ветхозаветными праведниками (Иосифом, Моисеем, царем Давидом, пророком Елисеем), а также с Самим Христом,¹⁰⁸⁹ используется для демонстрации преемственности между периодом соборной активности середины IV в. и временами, когда о главе оийского течения оказались Демофил, Палладий и Авксентий.¹⁰⁹⁰ В своих примечаниях к сочинению Авксентия и «Апологии» Палладия Максимин даже повествует о совместной поездке Ульфины, Палладия и

Секундиана (ad Oriente perrexisse memoratos episkopos cum Vulfila episkopo; Hulfila ceterisque consortibus) в Константинополь, ко двору Феодосия (ad comitatum Theodosi inperatoris; ad alium comitatum; ingressus in civitatem Constantinopolitanem), очевидно, с целью подачи апелляции на незаконные, с точки зрения омиев, решения Аквилейского собора и для участия в обещанном теперь уже якобы императором Феодосием новым соборе (recogitarent de concilio promisso a Theodosio imperatore; eis promissum fuisset concilium).¹⁰⁹¹ Р. Гризоном было убедительно показано, что данное свидетельство являлось плодом вымысла Максимиана, тенденциозно интерпретировавшего свидетельство Авксентия о кончине Ульфилы в Константинополе.¹⁰⁹² Следует также подчеркнуть, что Палладий сам нигде не упоминает об Ульфиле, поэтому получившее распространение в научной литературе мнение, что ратиарский епископ, как, впрочем, и Секундиан, принадлежали к некоему целостному ульфилианскому течению или школе, вряд ли можно признать обоснованным.¹⁰⁹³

Все указанные выше цитаты, ссылки и исторические натяжки имеют своей целью доказательство того, что Палладий и Секундиан не были сторонниками одной из многочисленных маргинальных групп, отделившихся от Кафолической Церкви. Напротив, Максимин представляет их носителями истинной церковной традиции, согласной с доникейскими отцами, авторитетными восточными богословами эпохи тринитарных споров и наследием церковных соборов эпохи императора Констанция. Таким образом, Максимин фактически конструирует целостную и не прерывную традицию, которая может быть противопоставлена традиции никейской. Не забывает Максимин и об Ариминском соборе, поскольку церковно-политическое положение омийских общин в начале V в. не позволяло ему, в отличие от Палладия, даже мечтать о созыве нового вселенского собора, где позиция омиев была бы услышана.¹⁰⁹⁴ В своем диалоге с блж. Августином Максимин определенно заявляет, что его вера есть вера Ариминского собора.¹⁰⁹⁵ Таким образом, можно с полным основанием говорить об эволюции самосознания омийского епископата на рубеже IV и V вв.: в

конце 70-х – начале 80-х гг. IV в. омиийские епископы в лице Палладия и Секундиана все еще надеются, что в недалеком будущем они одержат историческую победу над никейцами и, заручившись поддержкой императорской власти, навяжут Кафолической Церкви свое понимание ортодоксии. В начале V в. такой надежды больше нет, омийство окончательно превращается в маргинальную группу, взгляд предводителей которой (в данном случае Максимиана) всецело обращен в прошлое, в котором они ищут доказательства своего права на существование.

Однако проблема преемственности между ранними и позднеомиийскими течениями не может быть решена только посредством констатации того факта, что поздние омии осознавали свою связь с их предшественниками, поскольку факт осознания наличия или отсутствия преемственности еще ничего не говорит о ее характере и границах. В связи с этим необходимо обратиться к сравнительному анализу богословского содержания раннеомиийских и позднеомиийских текстов, что позволит ответить на вопрос, в какой мере можно говорить о ранних и поздних омиях как о представителях единого в доктринальном отношении течения. Следует подчеркнуть, что сами тексты, богословское содержание которых предстоит сравнить, относятся к совершенно различным жанрам церковной литературы. Большинство предомийских и раннеомиийских памятников, как было показано выше, представляет собой вероучительные символы и формулы. Целью их создания была сжатая фиксация основных догматических истин, причем зачастую в чрезвычайно расплывчатой и неясной форме, которая могла бы устроить представителей различных доктринальных течений. Раннеомиийских текстов, в которых вероучение излагалось бы более пространно и четко, до нашего времени практически не сохранилось. Исключение составляет лишь уже подвергавшееся детальному анализу в предыдущей главе послание Гермения к епископам Иллирика. Позднеомиийские памятники, которые сохранились до нашего времени в намного большем числе, чем раннеомиийские, хотя большинство из них и носит анонимный

характер, напротив, почти все выдержаны в полемическом духе. В них внимание читателя акцентируется именно на тех вопросах, которые вызывают споры между омиями и никейцами. Подобного рода полемическая заостренность позднеомийской литературы легко может быть объяснена изменением церковно-политического положения омийского епископата и их общин. В то же время мы можем говорить и о радикализации омийской доктрины в этих новых, сложных для омиев условиях. В первую очередь эта тенденция проявляется в распространении (хотя и не повсеместном) в позднеомийских сочинениях тезиса о тварности Бога Сына, который отсутствует не только в расплывчатых омийских формулах рубежа 50-х и 60-х гг. IV в., но и во второй сирмийской формуле и более ранних евсевианских памятниках.¹⁰⁹⁶ Несмотря на то что учение о тварности Бога Сына приписывалось таким омийским епископам, как Урсакий и Валент, их никейскими оппонентами и даже Герминием, как справедливо отмечает М. Мелен, предводители иллирийского омийства сами никогда не выражали свою приверженность подобного рода идеям.¹⁰⁹⁷ В то же время учение о тварности Бога Сына присутствует в целом ряде позднеомийских сочинений, а именно в «Апологии» Палладия,¹⁰⁹⁸ трактате состоявшего с Ратиарским епископом в общении Авксентия,¹⁰⁹⁹ а также в «Богословских фрагментах».¹¹⁰⁰ Относительно Палладия есть основания утверждать, что он приходит к представлениям о тварности Бога Сына не сразу, а лишь в ходе полемики против свт. Амвросия, поскольку еще во время Аквилейского собора ратиарский епископ считал возможным отрицать подобного рода учение.¹¹⁰¹ Отметим также, что постулируемый Авксентием факт приверженности учению о тварности Бога Сына Ульфилой также может быть поставлен под сомнение в виду отсутствия соответствующих слов в предсмертном исповедании веры готского епископа,¹¹⁰² а также ввиду того, что это учение вряд ли может быть согласовано с подписанным Ульфилой константинопольским символом 360 г.¹¹⁰³ Кроме того, приверженность готов учению о тварности Бога Сына прямо отрицает и блж. Феодорит Кирский.¹¹⁰⁴ Отсутствует оно и в

сравнительно недавно открытом латинском арианском сочинении, написанном, вероятно, готским автором, а возможно, и самим Ульфиллой.¹¹⁰⁵ Следует подчеркнуть, что прямо о тварности Бога Сына нигде не говорит и Максимин. Таким образом, приведенные выше свидетельства показывают, что тезис о тварности Бога Сына появляется в омиийской литературе в момент наиболее острого противостояния с никейцами на рубеже 70-х и 80-х гг. IV в. и носит явно полемический характер, однако он, судя по всему, не имеет оснований как в раннеомиийской иллирийской традиции, так и в учении Ульфилы и, если судить по Максимино, не получит развития в богословии последующего поколения омиев. Некоторая доктринальная эволюция омиийского течения заметна также в вопросе об отношении бытия Бога Сына ко времени. Этот вопрос был ключевым в мировоззрении Ария, так что о. Георгий Флоровский даже посчитал возможным назвать арианство «ересью о времени».¹¹⁰⁶ Однако следует отметить, что позиция Ария по этому вопросу выглядит крайне противоречивой. В «Талии» присутствует утверждение о том, что Бог Сын рожден во времени: «Песнославим Его (Бога Отца) безначальным ради рожденного во времени»,¹¹⁰⁷ в послании же к еп. Александру указывается, что Бог Сын рожден до начала времен.¹¹⁰⁸ Последнее утверждение содержится практически во всех евсевианских и омиийских формулах, особое же развитие оно получило в четвертой сирмийской формуле 359 г. и константинопольском символе 360 г. Кроме того, вечность бытия Бога Сына была недвусмысленно подтверждена Валентом во время последнего заседания Ариминского собора,¹¹⁰⁹ а также Демофилом, учившим о вневременном (ἀχρόνως) характере Его рождения.¹¹¹⁰ В этом омиийские богословы, судя по всему, следовали учению Оригена, который писал: «Каким же образом кто-то, кто все же умеет мыслить или думать о Боге нечто благочестивое, может думать или верить, что Бог Отец некогда или даже самое короткое время существовал, не порождая этой Премудрости?». ¹¹¹¹

Позиция представителей позднего омиийства по этому вопросу кажется крайне неопределенной. М. Мелен полагал, что

хронологическое понимание предшествования бытия Отца бытию Сына не было свойственно позднему иллирийскому омиивству, однако следует отметить, что в источниках присутствуют свидетельства как косвенно подтверждающие, так и прямо опровергающие это мнение.¹¹¹² Во время Аквилейского собора Палладию был задан прямой вопрос: «Говоришь ли ты, что Христос сотворен или что вечен есть Сын Божий?» (Cristum dicis esse craeatum aut sempiternum dicis esse Filium Dei?).¹¹¹³ Палладий уклонился от ответа, Максимин же приводит аргументы, которые должны показать, что причиной бытия Бога Сына является Бог Отец. Он указывает, что само слово «Христос» («Помазанник») предполагает существование Помазующего, «равно и (слово) Сын указывает, что Он имеет Отца» (adaeque et Filius se Patrem habere demonstret).¹¹¹⁴ Аргументы Максимиана, естественно, бьют мимо цели, поскольку он силится доказать то, что не отрицают его противники. Далее Максимин приводит слова евангелиста Иоанна: «В начале было Слово» – и интерпретирует их как доказательство того, что Сын имеет начало и Сам является этим началом: «Сам есть истинно Начало, Который был, в Котором Бог создал небо и землю...».¹¹¹⁵ В диалоге с блж. Августином Максимин заявляет: «Поскольку Сын был в начале, Отец был до начала и без начала...».¹¹¹⁶ Р. Гризон интерпретирует эти слова Максимиана как свидетельство того, что омиийский богослов не различает начало хронологическое и онтологическое и трактует творение Сына как временный акт.¹¹¹⁷ Однако вполне возможно, что под словом *principium* здесь подразумевается предшествование по причине, а не по времени.¹¹¹⁸ Если же Максимин считал, что бытие Бога Отца предшествует бытию Бога Сына по времени, то совершенно неясным тогда становится его утверждение, что он придерживается веры Ариминского собора 359 г. В заключительном же акте деяний Ариминского собора присутствует такая фраза: «Если кто не скажет, что Сын совечен Отцу, да будет анафема».¹¹¹⁹

Что касается Палладия, то в своей «Апологии» он прямо отрицает совечность Бога Сына Богу Отцу, но приписывает бытию Сына бесконечность. Таким образом, бытие Сына имеет

начало, но не имеет конца. Отец вечен Сам по Себе, бытие Сына бесконечно по воле Отца: «Или же, быть может, потому ты считаешь, что мы говорим, (что Сын) неподобен, что мы не говорим, что (Сын) совечен Нерожденному и собесконечен Отцу?»;¹¹²⁰ «Напротив, если вечен Бог Сын. Сказано тебе, что написано ведь об Отце: «Вечна также Его сила и Божество» (Рим 1. 20), о Сыне же: «Перворожденный всего творения» (Кол 1. 15), то есть ранее всего Рожденный и... бесконечный, о бесконечности же так было сказано Марии ангелом: «И царствию Его не будет конца» (Лк 1. 33) и как еще (сказано) Самим Сыном о Себе: «Сын пребывает вечно (Ин 8. 35)»".¹¹²¹

В «Богословских фрагментах» и Бог Сын, и Бог Отец именуются вечными (*sempiternus*), однако уточняется, что Отец «вечен, будучи без начала и без конца» (*sempiternus, qui est sine initio et sine fine*), Сын же не имеет конца, но имеет начало: «Мы же, таким образом, говорим, что Сын вечен, так как, хотя Сын и имеет начало, конца Он иметь не будет, но будет пребывать в вечности и дарует вечность всем прочим добрым».¹¹²² В *Sermo Arrianorum* предшествование бытия Отца бытию Сына определенно понимается как предшествование во времени: «Но и Бог без начала предвидел Себя будущим Отцом Единородного Бога Сына Своего».¹¹²³ Таким образом, можно констатировать тот факт, что в позднеомийской традиции получает распространение учение о невечности (но довременности) рождения Бога Сына, которое отсутствовало в большей части раннеомийских памятников, а иногда даже прямо отрицалось омийскими епископами. Это обстоятельство позволяет нам определенно говорить о радикализации омийской богословской традиции на рубеже 70-х и 80-х гг. IV в.

Подобного рода радикализация, как уже отмечалось, интерпретировалась рядом исследователей как результат влияния на омийское богословие доктрины Евномия. Однако, несмотря на то что известно о контактах с Евномием Валента Мурсийского, аналогичные свидетельства применительно к Палладию и Секундиану в источниках отсутствуют. Кроме того, хотя явный субординационизм позднего омиизма действительно приближает его к евномизму (как, впрочем, и

богословию Ария), однако в другом существеннейшем для понимания богословия как Евномия, так и поздних омиев аспекте эти традиции расходятся. Речь идет о проблеме богопознания: если Евномий учил о полной познаваемости Бога Отца, вся сущность Которого заключена в слове «Нерожденный»,¹¹²⁴ то для учения о Боге Отце поздних омиев был свойственен очевидный апофатизм и, хотя они и активно использовали в своих богословских сочинениях понятие «Нерожденный»¹¹²⁵ (как, впрочем, и никейцы),¹¹²⁶ они вряд ли считали, что в этом понятии заключается все существо Бога Отца.¹¹²⁷ Таким образом, если какое-то влияние евномианства на позднее омийство и имело место, то это влияние носило чрезвычайно ограниченный характер. Приведенные выше свидетельства показывают, что по крайней мере в двух моментах: в вопросе об образе происхождения Бога Сына и об отношении Его бытия ко времени – богословие омийских епископов рубежа 7-х и 80-х гг. IV в. оказывается намного более радикальным, чем богословие Урсакия, Валента и Гермения, с одной стороны, и Максимиана – с другой, и это вряд ли может вызвать удивление, ведь именно на эти годы, как уже отмечалось, пришлось обострение богословской полемики и церковно-политической борьбы между омиями и никейцами, и многие тезисы были сформулированы в сочинениях омийских авторов с явно вызывающей и даже провокационной резкостью и радикализмом. Впрочем, следует отметить, что эти годы вряд ли стоит интерпретировать как время разрыва преемственности богословской традиции, поскольку одна базовая особенность богословия ранних иллирийских омиев получила развитие и в позднеомийской традиции. Речь идет о трактовке характера взаимоотношений между Лицами Пресвятой Троицы. Выше уже отмечалось, что во второй сирмийской формуле Урсакий и Валент осуществили своеобразную попытку перейти от «богословия сущности» к «богословию отношения», при этом последнее интерпретировалось ими в первую очередь как «богословие власти». Подобного рода взгляд на взаимоотношения Бога Отца и Бога Сына можно встретить и у омийских богословов рубежа 70-х и 80-х гг. IV в. Он явно

присутствует в сочинениях Палладия, Авксентия и Максимиана, но наиболее полное выражение получает в «Богословских фрагментах». В интерпретации позднеомийских авторов Бог Отец господствует над всем и делегирует Свою власть полностью подчиненному Ему Богу Сыну, Который и осуществляет руководство мирозданием.¹¹²⁸ Бог Сын выступает, таким образом, в роли посредника между всемогущим Богом Отцом и всем творением (*mediatorem esse inter Deum Patrem omnipotentem et omnem creaturam*).¹¹²⁹ В этом деле Богу Сыну помогает Святой Дух, не обладающий божественным достоинством и полностью подчиненный Богу Сыну.¹¹³⁰ Святой Дух освящает творения Бога Сына¹¹³¹ и руководит Церковью, раздавая ее членам благодатные дары.¹¹³² Интерпретация отношений между Лицами Пресвятой Троицы как отношений господства и подчинения делает возможным использование в богословии поздних омиев понятий, заимствованных из политической сферы. Так, Бог Отец именуется императором, в то время как Бог Сын называется «царем» (или «королем»),¹¹³³ таким образом, отношения между Первым и Вторым Лицами Пресвятой Троицы уподобляются отношениям римского императора и зависимого правителя (вероятно, предводителя германских федератов Империи).

Подчеркнутый тринитарный субординационизм в богословии поздних омиев – *hiérarchie univercelle des êtres* – рассматривался крупнейшим специалистом по латинскому арианству М. Меленом как проявление рационализма, чуждого библейской традиции, при этом исследователь указывал на сходство богословского иерархизма Палладия и Авксентия с философией неоплатонизма.¹¹³⁴ Однако следует отметить, что идея иерархии в богословии поздних омиев, в отличие от неоплатонизма и его христианской версии – оригенизма, не имеет гносеологического или тем более мистического характера. Первостепенную роль в богословии поздних омиев, как мы видим, играет идея абсолютного господства Бога Сына над мирозданием и Бога Отца над Богом Сыном и, следовательно, над всем тварным бытием. Только через эту жесткую духовную

иерархию человек способен приблизиться к единому и истинному, но абсолютно трансцендентному Богу, т.е. Богу Отцу.

Впрочем, в богословии Максимиана тринитарный субординационизм поздних омиев был смягчен идеей единства в любви Отца, Сына и Святого Духа, которая заменяет в его богословии идею господства и подчинения, но и это единство не носит онтологический характер. Максимин понимает его как согласие (*concordes atque unianimes*)¹¹³⁵ неравных по Своему достоинству Лиц.¹¹³⁶ «Арианский» богослов полностью уподобляет единство Лиц Пресвятой Троицы единству людей в Церкви: «Без сомнения, если у всех верующих есть единое сердце и душа, почему же тогда не сказать, что Отец, Сын и Святой Дух в согласии, гармонии, любви и единомыслии являются одним целым?». ¹¹³⁷ Следует также отметить, что мнение Р. Гризона о том, что идея единства в любви, напоминающая вторую антиохийскую формулу, была свойственна всей иллирийской «арианской» традиции, вряд ли может быть признано обоснованным.¹¹³⁸ Некоторые ее отголоски можно обнаружить (впрочем, в явно субординационистском контексте) лишь в «Богословских фрагментах»: «И потому Сын мыслится в недрах Отчих, что Он познается в любви и власти Его, Который всем обладает, Сам будучи беспредельным» (*Et ideo intellegitur Filius in sinu Patris, quod sentitur in caritate adque in potestate illius qui omnia tenet, ipse autem est infinitus*).¹¹³⁹

В подчеркнутом субординационизме поздних омиев и их трактовке Лиц Пресвятой Троицы как индивидуальностей, связанных только внешне, посредством воли и силы (независимо от того, мыслятся ли отношения Лиц Пресвятой Троицы как отношения подчинения или любви), заключается фундаментальное отличие их доктрины от богословия Великих Каппадокийцев, в соответствии с учением которых вся Пресвятая Троица открывается в Своем едином действии, неизреченном Троическом Свете, причастность которому в духовном опыте становится возможна для каждого человека. Наиболее ясно учение о Божественном Свете было раскрыто свт. Григорием Богословом: «Бог есть свет высочайший, недоступный, несказанный, ни умом не постигаемый, ни словом

не изрекаемый, просвещающий всякую разумную природу По мере нашего очищения Он представляется нам, по мере представления возбуждает к Себе любовь, по мере любви нашей вновь умопредставляется; Он созерцаем только Сам Собою и постижим только для Себя, изливаясь лишь в малой степени на то, что вне Его. Я говорю о свете, созерцаемом в Отце, Сыне и Святом Духе, богатство Которых есть одноприродность и единое излияние светлости» .¹¹⁴⁰

Подводя итог настоящей главе, следует отметить, что, несмотря на отрывочность свидетельств источников, можно с уверенностью утверждать, что церковно-политическая ситуация в Иллирике на рубеже IV и V вв. оставалась достаточно сложной и борьба различных доктринальных течений в регионе сохраняла свой накал. Это обстоятельство отличает Иллирик от большинства других регионов христианского мира, где уже к началу V в. явным стало преобладание никейского течения, пользовавшегося, кроме того, поддержкой императорской власти. Позиции никейцев в Иллирике также очевидным образом укрепились в рассматриваемый нами период, что проявилось в том числе и в утверждении в Сирмии – столице Иллирика – епископа Анемия, доверенного лица свт. Амвросия Медиоланского. В то же время недостаток свидетельств источников не позволяет в полной мере представить ход никейско-омийского противостояния в регионе и определить, какое из течений численно в нем преобладало. Омийство, очевидно, пустило в дунайских провинциях Империи глубокие корни, и представители этого течения были в Иллирике даже в неблагоприятной для себя политической ситуации (а может быть, и благодаря этому) более активны в своем богословско-литературном творчестве, чем их никейские оппоненты. Для сравнения, если литературное наследие иллирийских омиев рубежа IV и V вв. включает множество различных по своей жанровой принадлежности сочинений, позволяющих детально реконструировать их вероучение, то среди иллирийских никейцев был, насколько нам известно, лишь один епископ, занимавшийся богословско-литературным творчеством, – свт. Никита Ремесианский. Впрочем, именно богословское наследие

иллирийских омиев позволяет определить, в чем состояла слабость этого доктринального течения. Омийство было достаточно гетерогенно по своей сути. И речь идет не только о богословских разночтениях (например, в вопросе о временности или вечности и тварности или нетварности Бога Сына), но и о различном отношении к наследию Ариминского собора и, как следствие, о различном понимании перспектив и характера омийского течения. Действия Максимиана, направленные на то, чтобы провести своеобразную линию преемственности, идущую от Ария, Евсевия Кесарийского и Феогнида Никейского через Ариминский собор к Палладию и Секундиану, представляются весьма искусственной попыткой сконструировать некую целостную и альтернативную в отношении никейской церковную традицию из очень различных по своему характеру элементов. В богословском плане свойственная омиям трактовка отношений между Лицами Пресвятой Троицы как основанных на внешнем согласии или даже подчинении вряд ли могла создать конкуренцию богословскому синтезу Великих Каппадокийцев.

Таким образом, сохранение омиями прочных позиций в Иллирике может быть объяснено не внутренней силой их традиции, а активностью их епископата, в то время как никейское течение укрепляло свое влияние в регионе в основном благодаря поддержке извне, главным образом от италийского никейского епископата и в первую очередь от свт. Амвросия Медиоланского и римских епископов. Однако окончательный исход омийско-никейского противостояния в Иллирике зависел не только от политической и литературной деятельности епископата противоборствующих течений и их укорененности в регионе, но и от исхода церковно-политической борьбы на общецерковном, вселенском уровне, а здесь победа никейцев, как отмечалось, была уже свершившимся фактом. Каким бы ни было соотношение сил внутри Иллирика, в общецерковном масштабе омии, безусловно, превратились в одно из многочисленных маргинальных течений, оказавшихся за рамками Кафолической Церкви. Это проявилось в первую очередь в том, что им так и не удалось созвать после поражения в Аквилее новый общецерковный собор, а значит, и

претендовать всерьез на то, чтобы предложить вселенской Церкви свой вариант решения волновавших ее богословских проблем. Не были на это способны, естественно, и другие доктринальные течения, присутствующие в Иллирике, т.е. фотиниане и боносиане (последние, вероятно, никогда на это и не претендовали). Таким образом, какой бы сложной ни была церковно-политическая ситуация в Иллирике на рубеже IV и V вв., лишь одно из представленных в регионе течений могло с полным правом претендовать на обще-церковный, вселенский характер, и в этом заключалось неоспоримое превосходство никейцев над их оппонентами.

Глава 4. Арианский кризис и развитие церковной организации в Паннонии и Дакии в IV – начале V вв.

Арианская смута, вовлекшая в себя не только епископат и клир, но также гражданские власти Империи и значительную часть ее городского населения, безусловно, определила вектор развития духовной и общественной жизни позднеантичного мира в IV столетии. Следует также отметить, что этот небывалый по своему масштабу конфликт проходил на фоне стремительной христианизации античного общества, что предполагало не только обращение в новую веру значительной части населения Империи, но и интеграцию церковных институтов в ее государственную систему как на общеимперском, так и на региональном и локальном уровнях. Эти получившие начало еще в доникейский период интеграционные процессы, являя собой в силу своей незавершенности фактор нестабильности в жизни Церкви, с одной стороны, развивались и качественно преобразовывались во многом в соответствии с вектором, заданным арианской смутой, а с другой – придавали доктринальной борьбе еще и общественно-политический характер. Кроме того, арианская смута сама по себе превратилась достаточно скоро (в силу вызванного ею раскола в среде епископата и церковного народа) в церковно-политическую и в каком-то смысле даже еkkлезиологическую проблему, вставшую перед церковным сознанием. Таким образом, тринитарные споры стали толчком к преобразованию традиционных церковных институтов, спровоцировали попытки их включения в имперский контекст и вызвали к жизни первые проекты установления четких механизмов и принципов сохранения и осуществления единства Кафолической Церкви. Какие специфические черты и какое значение приобрели указанные выше тенденции и процессы в жизни Балкано-Дунайского региона, мы и попытаемся рассмотреть в рамках настоящей главы.

4.1. Епископат в духовной и общественной жизни населения Иллирика в IV – начале V в.

4.1.1. Епископ, клир и церковный народ: церковная организация иллирийского города

Как и в других регионах Римской империи, в Паннонии и Дакии IV – начала V в. жизнь Церкви была теснейшим образом связана с жизнью позднеантичного города. Именно города выступают в роли основных центров церковной жизни и церковного управления.¹¹⁴¹ Примечательно также, что в канонах Сердикского собора 343 г., значительную часть участников которого составляли епископы из балкано-дунайских провинций Империи, содержится запрет на поставление епископов в малых городах и в сельской местности (*si aut vicus aliquis aut modica civitas*), поскольку, по мнению отцов собора, подобного рода практика вела к обесцениванию епископского сана (*ad hoc ut vilescat nomen episcopatus*).¹¹⁴²

Церковная организация каждой конкретной местной церкви предполагала наличие в ней трех важнейших элементов: епископа, клира (т.е. пресвитериума и диаконата), к которому примыкала группа церковнослужителей – чтецы (*lectores*), экзорцисты (*exorcistae*), аколиты (*acolythi*) и иподиаконы или субдиаконы (*subdiaconi*)¹¹⁴³ – и церковного народа, в рамках которого важнейшее место занимали представители местной власти и знатнейшая часть горожан. Возглавляя местную церковь,¹¹⁴⁴ епископ был безусловным духовным, а в некотором смысле и общественным лидером города, в чем проявлялось свойственное для христианской традиции личностное и сакраментальное понимание единства: епископ в евхаристическом собрании занимает «место Бога» (*εἰς τόπου θεοῦ*), в то время как пресвитеры – «место собора апостолов» (*εἰς τόπου συνόδου τῶν ἀποστόλων*).¹¹⁴⁵ Впрочем, власть епископа не носила абсолютный (даже в церковной сфере) и авторитарный характер, что также вытекало из христианского «персонализма». Отношения между епископом, клиром и церковным народом имели «диалогический» характер, что прекрасно иллюстрирует *Altercatio Heracliani cum Germinio*, рисующая нам картину церковной организации Сирмия в 60-е гг.

IV в. Епископ, согласно этому источнику, вершит суд над обвиняемыми в ереси не единолично, а облакает его в форму публичного диспута, в котором участвуют его клирики (*episcopo sedente in cathedra cum omni clero*), а также церковный народ во главе с знатнейшей его частью (*coram omni populo et maioribus natu populi* – вероятно, речь идет о куриалах).¹¹⁴⁶ Сам по себе тот факт, что значительная часть населения города оказывается вовлеченной в доктринальный спор, показывает, сколь быстрыми темпами шла христианизация городского населения Сирмия в IV столетии. Однако еще более примечательно в этой связи обвинение, которое наряду с обвинениями в ереси предъявляется Гераклиану и его товарищам. Им ставится в вину то, что они возбуждали мятеж и из одного народа сделали два (*seditionem fecerunt, et de uno populo duos fecerunt*).¹¹⁴⁷ Это обвинение показывает, что в сознании людей того времени церковный мир в отдельно взятом городе был необходимым условием сохранения его населением внутреннего единства. Отсюда вытекает и чрезвычайно нетерпимое и агрессивное отношение собравшихся на суд горожан к обвиняемым. Толпа требует фактически отвести их к консуляру и казнить (*consulari offerantur et occidantur*),¹¹⁴⁸ и лишь миролюбивые действия Гермения в финале диспута предотвращают кровавую расправу.¹¹⁴⁹ Этот факт также показывает, что хотя епископ и советуется со своим клиром и народом и информирует их о своих действиях и решениях, он может не идти на поводу у толпы: последнее и решающее слово принадлежит именно ему.¹¹⁵⁰

Другой специфической особенностью городских церковных общин рассматриваемой эпохи была их открытость для внешних влияний. Представительная функция, безусловно, принадлежала епископу, который принимал участие в церковных соборах, посещал по необходимости (а в реальности зачастую и без таковой) императорский двор.¹¹⁵¹ Еще одной типичной ситуацией, указывающей нам на открытость церковной общины, были выборы и поставление епископа, предполагавшие участие в них других епископов.¹¹⁵² Кроме того, сам поставляемый епископ необязательно должен был

происходить из того города, церковную общину которого он должен был возглавить.¹¹⁵³ В IV в. бывали случаи, когда епископ мог быть поставлен на кафедру или смещен с нее по указанию императора¹¹⁵⁴ или по решению собора.¹¹⁵⁵ Однако в регионе сохранялась и процедура епископских выборов, – таким образом, церковная община сама брала на себя ответственность за своего нового предстоятеля. Пример тому – выборы епископа Анемия в Сирмии. Эти выборы, как уже отмечалось, стали настоящим полем битвы между различными внутренними и внешними силами: местной никейской общиной, поддержанной свт. Амвросием Медиоланским, и омийской общиной и епископатом, опиравшимся на императрицу Юстину.¹¹⁵⁶

Внешние вмешательства и внутренние конфликты в городах Иллирика, как и в городах других регионов, приводили к возмущениям и беспорядкам среди клира и народа.¹¹⁵⁷ При этом нет никаких оснований считать, что эти возмущения имели какую-либо социально-экономическую подоплеку. Причины этих столкновений имели церковный характер и были напрямую связаны с арианскими спорами, что указывает на значительную степень вовлеченности городского населения в этот доктринальный, по своей сути, конфликт. В то же время следует отметить, что практически во всех известных нам случаях камнем преткновения оказывается фигура местного епископа и мятежи и возмущения являются либо выражением поддержки и приверженности ему, либо протестом против его воззрений и действий.

4.1.2. Епископат и политическая элита Иллирика

В IV в. христианизация охватывала постепенно практически все социальные слои населения Империи, и высший слой здесь не был исключением, особенно если учитывать приверженность новой вере большинства императоров рассматриваемой эпохи. Хорошее образование, управленческий опыт и богатство делали представителей местной бюрократии и членов их семей наиболее подходящими кандидатами на получение священного сана. В то же время распространенная практика вступления духовенства в брак вела к формированию специфического «духовного слоя», представители которого также воспринимались как потенциальные кандидаты на рукоположение. Так или иначе, описанные выше тенденции находят свое выражение в постановлениях двух соборов, созванных в Балкано-Дунайском регионе: в канонах Сердикского собора 343 г. и послании Иллирийского собора, который якобы имел место в 70-е гг. IV в. Каноны Сердикского собора показывают, что, с одной стороны, устойчивый характер приобретает практика поставления во епископы лиц, занимавших до этого гражданские посты и отличавшихся богатством и образованием, а с другой – получает распространение представление о том, что перед епископским поставлением кандидат должен был пройти все ступени священства, причем это мыслилось не как формальность, а как своеобразное испытание, которое должно было занять длительное время: «Полагаю необходимым следить со всякой точностью и тщанием, чтобы кто-либо богатый или ученый, удаляемый епископского сана от гражданского служения, был поставляем только после того, как совершит служения чтеца, диакона и пресвитера, чтобы он, проходя через каждую степень, если будет признан достойным, мог взойти на высоту епископства».¹¹⁵⁸ Это предписание указывает на то, что отцы собора, осознавая неизбежность возведения на епископскую должность представителей местной знати, видят в этой практике серьезную опасность для церковного благочиния и

стремятся четко разделить церковную власть от гражданской. Согласно их предписаниям, обладатель высокого чина сразу не мог получить епископский сан, а должен был начать путь своего церковного служения с самой низшей ступени церковной иерархии. Впрочем, в реальности имели место даже случаи избрания на епископский престол некрещеных, о чем красноречиво свидетельствует пример свт. Амвросия Медиоланского.¹¹⁵⁹

Если каноны Сердикского собора, указывая на необходимость прохождения для кандидатов всех ступеней священства, утверждают единство многоступенчатой церковной иерархии, то в послании Иллирийского собора епископ и клир фактически противопоставлены друг другу. Отцы собора предписывают поставлять епископов «из вельмож, если они держатся здравого учения, в противном случае избирать их из пресвитеров. Равным образом и пресвитеры и диаконы должны быть избираемы из духовного сословия, а не из сенаторского или военного, чтобы они были неукоризненны во всех отношениях».¹¹⁶⁰ Таким образом, получается, что клир приобретает характер закрытой социальной группы, в то время как епископский сан может быть получен как ее представителями, так и представителями местной знати, при этом преимущество отдается второй, что указывает на отделение в социальном плане епископского сана от широкой группы духовенства и церковнослужителей. Разумеется, любые предписания соборов не могли охватить все многообразие жизненных ситуаций и отражают скорее не реальное положение дел, а некие идеальные представления своих авторов, однако, несмотря на существенные разночтения, и сердикские каноны, и послание Иллирийского собора указывают на притягательность епископского престола для высших слоев городского населения, а значит, и на авторитетность и значимость роли епископов в общественной жизни позднеантичных иллирийских городов.

Другим важным аспектом процесса интеграции епископата в политическую элиту позднеантичного общества было засвидетельствованное в источниках тесное взаимодействие между епископами и местным чиновничеством и знатью.

Наиболее показательными примерами в данном случае являются присутствие знати на диспуте Герминия с Гераклианом, а также участие вельможи Виталия (*Vitalis u .c. militantis in officio sublimis prefecturae*) в конфликте между Герминием и Урсакием и Валентом.¹¹⁶¹ I

4.1.3. Варварские вторжения рубежа IV и V вв. и развитие новых форм епископского служения

Гуннское вторжение в Северное Причерноморье в начале 70-х гг. IV в. нарушило и без того хрупкий баланс сил на дунайских рубежах Империи. В 376 г. с согласия императора Валента на римскую территорию переселяются спасающиеся от гуннов тервинги (и, вероятно, другие готские группы Подунавья). В 377 г. они поднимают восстание против римских властей, присоединив к себе гревтунгские и аланские отряды, возглавляемые Алафеем и Сафраком.¹¹⁶² Один из готских отрядов во главе с Фарнобием, а также присоединившиеся к нему тайфалы ушли в Иллирик, где и были разбиты римским полководцем Фригеридом.¹¹⁶³ В 378 г. готы наносят римской армии во главе с императором Валентом поражение в битве при Адрианополе.¹¹⁶⁴ Затем варварские группы растекаются по балканским провинциям Империи и предают их жестокому разграблению.¹¹⁶⁵ Императорам Грациану и Феodosию после достаточно длительного военного противостояния удается заключить федератские договоры с отдельными варварскими группами: в 380 г. готоаланская группа Алафея и Сафрака, приняв статус федератов Империи, расселяется в Паннонии,¹¹⁶⁶ а в 382 г. подобное же решение принимает основная часть готов (будущих везегов). Они заключают мир с Империей и расселяются императором Феодосием во Фракии и Прибрежной Дакии.¹¹⁶⁷ Затем, уже в начале V в., везеговы также продвинулись в Паннонию, оттуда и совершили два своих похода в Италию.¹¹⁶⁸ В 20-е гг. V в. в Паннонию переместится основная часть гуннской орды.¹¹⁶⁹

Указанные выше события, несомненно, имели эпохальное значение в истории античного мира. Можно фактически говорить о том, что в 70–80 гг. IV в. в Подунавье исчезла четкая граница, отделявшая варварские земли от Империи. Римский и варварский миры пришли в теснейшее взаимодействие, оказались включенными в единое пространство. Результатом их интеграции станет исчезновение на Западе института Империи и

формирование варварских королевств. Кардинальное изменение политической и этнической ситуации в Иллирике, и в особенности вызванный нашествиями упадок иллирийских городов, естественно, отразятся и на церковной жизни региона.

В новых условиях для иллирийского как кафелического, так и омийского епископата было вполне естественно направить свои усилия на то, чтобы обратить размещившихся в римских провинциях варваров в христианскую веру или, если они уже были христианами, заняться их евангелизацией. Впрочем, следует подчеркнуть, что миссионерская активность иллирийского епископата была направлена не только на вновь прибывшие варварские группы, но и на автохтонное сельское население Иллирика, на тот момент, очевидно, еще слабо охваченное христианизацией. Так, свт. Никита Ремесианский, кафедра которого находилась в Дакии, проповедовал и среди «гетов» (*Getae currunt* – «прибегают геты») и «скифов» (*ad tuos fatus Scythia mitigatur* – «по твоим предсказаниям размягчается Скиф»), под которыми, вероятно, подразумевались готы,¹¹⁷⁰ и среди «даков» (*currunt... uterque Dacus* – «прибегают... и те и другие даки») и «бессов» (*callidos auri legulos in aurum / vertis, et Bessos imitatis ipse, / e quibus vivum fodiente verbo / eruis aurum* – «сведущих в золоте старателей ты обращаешь в золото и сам подражаешь бессам, из которых с помощью раскапывающего (землю) слова ты выкапываешь живое золото»), т.е. среди местного гето-фракийского по своему происхождению населения. Результатом проповеди свт. Никиты Ремесианского становится, в интерпретации Паулина Ноланского, интеграция варваров в римское общество: «В безмолвной части света через тебя варвары учатся взывать ко Христу с римским сердцем и жить безукоризненно в безмятежном мире» (*Orbis in muta regione per te / Barbari discunt resonare Christum / corde Romano, placidamque casti / vivere pacem*).¹¹⁷¹

Группа Алафея и Сафрака, расселившаяся в Паннонии, была, судя по всему, обращена в христианство епископом Иовии Аманцием (*nomen Amanti*).¹¹⁷² По крайней мере, в его надгробной надписи сообщается о его проповеди среди неких «двух народов» (*bis denis binis populis presedit in annis*) и об

обращении неких «двух вождей» (*dignus ita geminis ducibus consortia sacra paticipare fidei concilio regere*).¹¹⁷³ В тесное взаимодействие с готами в Паннонии вступил также и омиийский епископат. Так, свт. Амвросий Медиоланский упрекал своего противника Юлиана Валента в том, что тот, захватив незаконно кафедру Петовиона у епископа Марка (*nam primo Patavione superpositus fuerat sancto viro Marco, admirabilis memoriae sacerdoti*),¹¹⁷⁴ затем предал город готам, в результате чего он был разрушен.¹¹⁷⁵ Кроме того, медиоланский епископ упрекает Юлиана Валента за то, что он, «как утверждают, надевший по языческому обычаю еще ожерелье и браслет, осквернившийся готским нечестием, осмелился предстать пред лицом римского войска» (*qui etiam torquem, ut asseritur, et brachiale, Gothica profanatus impietate, more indutus gentilium, ausus sit in conspectu exercitus prodire Romani*).¹¹⁷⁶ Исследователи по-разному определяют степень достоверности этого свидетельства, которое, безусловно, укладывается в рамки свойственной для свт. Амвросия тенденции интерпретировать варварские вторжения и разорение балканских провинций Империи как наказание за приверженность части населения Иллирика и Фракии арианской ереси.¹¹⁷⁷ Однако само по себе это обстоятельство не предполагает автоматически, что свт. Амвросий намеренно искажает факты (которые император Грациан, адресат письма, мог бы и проверить), чтобы придать больший вес своему возникшему в ходе антиарианской полемики построению. Кроме того, в нашем распоряжении есть и другие свидетельства, указывающие на тесные контакты местного омиийского епископата с готами, которые уже к этому моменту, по большей части, исповедовали «арианство».¹¹⁷⁸ Достаточно вспомнить, что автором своеобразного панегирика готскому епископу Ульфиле был его ученик омиийский епископ Доростора (диоцез Фракия) Авксентий,¹¹⁷⁹ а омиийский епископ начала V в. Максимин во время диспута с блж. Августином заявил, что был послан в Гиппон германским (готским)¹¹⁸⁰ предводителем Сегисвультотом (*missus a comite Segisvulto*).¹¹⁸¹

Впрочем, неверно было бы утверждать, что церковное окормление готов-ариан совершалось силами исключительно

местного, «римского» омийского епископата, который, таким образом, совершал своеобразное предательство интересов Империи, власти которой поддерживали никейскую веру, и переходил на сторону ее врагов, исповедовавших «арианство». Во-первых, нам известен тот факт, что маргский епископ (судя по всему, кафолик) предал город гуннам: в данном случае вряд ли можно говорить о каких-то религиозных мотивах предательства.¹¹⁸² Так что вполне возможно, что и действия Юлиана Валента скорее объяснялись боязнью за свою жизнь или, что тоже не исключено, стремлением сдержать ярость готов после захвата города. Во-вторых, омийские епископы вряд ли склонны были противопоставлять интересы готов интересам Рима, ведь и группа Алафея и Сафрака, и везеготы имели официальный статус федератов Империи.¹¹⁸³ Король везеготов Аларих (395–410), вероятно, вообще претендовал на верховную военную и административную власть в регионе.¹¹⁸⁴ В-третьих, по крайней мере, у везеготов (а, возможно, и у других варварских групп) существовал собственный, готский по своему происхождению епископат. Об этом можно судить на основании упоминания Созоменом и Олимпиодором везеготского епископа Сигесария, который, как явствует из этих свидетельств, входил в окружение Алариха, а затем и его преемника Атаульфа (410–415).¹¹⁸⁵ И хотя Созомен упоминает Сигесария, повествуя о событиях, имевших место в Италии, а Олимпиодор – в Испании, вероятно, Сигесарий стал епископом везеготов еще в Иллирике, а возможно, и во Фракии. Некоторые исследователи связывают его с кругом Ульфилы,¹¹⁸⁶ впрочем, это предположение не находит каких-либо подтверждений в источниках. По свидетельству Иордана, везеготы в этот период обращают в арианство родственные им племена гепидов и остроготов, пребывавшие в тот момент в Подунавье,¹¹⁸⁷ и, вероятно, именно от готов гепиды и остроготы получают церковную иерархию.

В случае с Сигесарием, как, возможно, хотя бы отчасти и в случае с Максимином и Юлианом Валентом, мы сталкиваемся со значительной трансформацией института епископата в новом «варварском» контексте. Если в Империи институт епископата

был теснейшим образом связан с жизнью городов и носил территориальный характер, то епископы, служившие среди варваров, становятся «племенными» (гентильными) епископами, притом что эти «племена» (gentes) зачастую перемещаются в пространстве на большие расстояния. Как отмечает Р. Матизен, оторванность «варварского» арианского епископата от городов приведет впоследствии к превращению уже в варварских королевствах епископов в военных капелланов и придворных священнослужителей.¹¹⁸⁸ Подобного рода тенденция наблюдается только в среде преследуемого властями Империи омийского епископата. Кафолический же епископат, несмотря на свою засвидетельствованную источниками миссионерскую активность, сохраняет прочную связь с городскими центрами Иллирика даже в условиях их упадка, вызванного варварскими нашествиями.

4.2. Иллирийские соборы IV в.: принципы созыва и функционирования

4.2.1. Региональные иллирийские соборы IV в

. В своей незавершенной работе «Церковные соборы и их происхождение» выдающийся канонист и эkkлeзиолог о. Николай Афанасьев утверждал, что к началу IV в. церковные соборы, неразрывно связанные изначально с конкретным евхаристическим собранием, превращаются в церковно-правовой институт, стоящий над местными церквами. Как писал исследователь: «Во второй половине III века возникновение собора как правового института находится в процессе образования. К началу IV века этот процесс закончится: собор явится как совещание епископов с различным объемом правовой власти».¹¹⁸⁹ Если принять подобного рода взгляд на эволюцию института собора, то следует рассматривать церковные соборы IV столетия как собрания, обладающие четкими принципами созыва и функционирования, наделенные юридически определенными полномочиями, решения которых автоматически или при соблюдении определенной процедуры одобрения получали бы законную силу. Кроме того, эти собрания должны были бы быть регулярными и включающими в область осуществления своих властных полномочий определенную территорию (от отдельной провинции до всей Империи и прилегающих к ней варварских стран). Последним двум требованиям, казалось бы, удовлетворяют провинциальные соборы, созывать которые дважды в год предписывается в 5-м правиле Никейского собора 325 г.¹¹⁹⁰ Таким образом, речь может идти о попытке создания на местном уровне регулярно функционирующего высшего органа церковного управления. О подобного рода институтах вселенского или регионального масштаба в никейских канонах речи нет.¹¹⁹¹ Судя по всему, мысли о предании вселенским или сверхпровинциальным соборам регулярного характера в IV в. ни у кого не возникало: сверхпровинциальные соборы собирались только при появлении неких общецерковных проблем, создававших угрозу для церковного единства.

Однако IV столетие как раз и было веком таких проблем и угроз, а значит, и периодом чрезвычайной интенсификации соборного движения на сверхпровинциальном уровне. Что же касается регулярных провинциальных собраний епископов, то о проведении таких соборов в Паннонии или Дакии в IV в. ничего доподлинно неизвестно.¹¹⁹² Из всех прошедших в Иллирике в IV в. соборов лишь два могут с некоторым основанием интерпретироваться как региональные: Сингидунский собор 366 г., созванный Урсакием и Валентом и их сторонниками, чтобы рассмотреть учение сирмийского епископа Герминия, и некий гипотетический Иллирийский собор 70-х гг. IV в., сама реальность которого ставится многими исследователями под сомнение.¹¹⁹³ Что касается Сингидунского собора, то следует отметить некоторые характерные его особенности. Во-первых, инициатива созыва этого собора принадлежала, судя по всему, епископату, что в целом не было свойственно соборному движению в Иллирике. Во-вторых, собор, очевидно, не ограничивался ни рамками какой-либо одной провинции, ни даже рамками одного диоцеза, поскольку на нем присутствовали как паннонские, так и дакийские епископы. Примечательно также в этой связи, что город, где проходил собор, т.е. Сингидун, находился в Дакии, а кафедра обвиняемого, т.е. Сирмий, – в Паннонии. Насколько можно судить на основании послания собора, круг его участников был чрезвычайно ограничен, и он, естественно, никак не может рассматриваться как собрание всего иллирийского епископата. В-третьих, собор был созван по экстраординарному поводу и, насколько об этом можно судить на основании соборного послания, его целью было выразить некоторую озабоченность по поводу высказываний Герминия, а не сместить его с кафедры, что, вероятно, объясняется отсутствием у участников собора соответствующих возможностей.

Что же касается Иллирийского собора, то состав его участников (если этот собор не является историческим вымыслом), как и место его проведения не могут быть определены. Стоит отметить лишь, что дошедшие до нас документы, связанные с этим собором, указывают на то, что он

был проведен при поддержке, а вероятно, и по инициативе императорской власти, и его интересы отнюдь не ограничивались пределами Иллирийского региона, о чем можно судить на основании соборного послания к асийским епископам.

4.2.2. Сверхрегиональные иллирийские соборы IV в.

Все остальные соборы, проходившие в Паннонии и Дакии, имели, исходя из их состава и обсуждаемых проблем, сверхрегиональный характер и были инициированы императорской властью.¹¹⁹⁴ Подобного рода соборы при этом сильно различаются между собой как по своему масштабу, так и по форме проведения. Самым многочисленным и в каком-то смысле претенциозным собором, прошедшим в Иллирике в эпоху арианской смуты, стал, без сомнения, Сердикский собор 343 г., созванный императорами Константом и Констанцием. Собор планировался как вселенский и предполагалось, что Запад и Восток будут представлены на нем в равных пропорциях. Следует также отметить, что круг вопросов, которые должны были быть разрешены собором, также был определен императорами. О провале этого первоначального замысла было уже достаточно много сказано в главе I настоящей работы, здесь же отметим, что, несмотря на претензии западных никейских отцов представить свое собрание как общецерковное, в рамках канонической традиции Церкви этот собор рассматривается как поместный.¹¹⁹⁵ Таким образом, в данном случае мы сталкиваемся с очевидным несоответствием изначального замысла организаторов собора и его участников позднейшей церковной рецепции.

В 50-е гг. IV в. единственным центром соборной активности не только в пределах Иллирика, но и в масштабе всей Империи становится Сирмий, в котором часто пребывает Констанций. Император, придававший большое значение церковным проблемам и стремившийся взять на себя руководство церковными делами, в каком-то смысле начинает экспериментировать с соборными формами. В 351 г. в Сирмии проходит большой собор, на который съезжаются близкие императору восточные епископы, а также лояльные ему епископы Иллирика. Император лично присутствует на заседании. Как уже отмечалось в главе I, состав и форма проведения Сирмийского собора позволяют поставить его в

один ряд с «общевосточными» соборами III–IV вв.¹¹⁹⁶ В некоторых из них ранее уже принимали участие отдельные представители иллирийского епископата. Новизна собора 351 г. с точки зрения формы его проведения заключается в привлечении Констанцием к участию в нем в качестве арбитров сенаторов, что указывает на отсутствие у императора четкого различия церковных и государственных проблем, а значит, и церковных и имперских институтов. Другие Сирмийские соборы 50-х гг. IV в. имели фактически еще более нетрадиционный характер. Узкий круг участвующих в этих собраниях лиц позволяет Т. Д. Барнсу вообще поставить под сомнение их соборный статус.¹¹⁹⁷ В этой связи следует отметить, что в настоящее время достаточно сложно определить, считали ли сами участники этих епископских совещаний свои собрания соборами. Кроме того, в церковной традиции отсутствуют какие-либо четкие критерии, в соответствии с которыми то или иное церковное собрание, обсуждающее «вопросы кафолической природы», признаётся или не признаётся собором. Это признание носит скорее содержательно-оценочный, чем формальный характер.¹¹⁹⁸

Как бы то ни было, епископские совещания, или «малые соборы», в Сирмии 357–359 гг. демонстрируют, с одной стороны, зависимость процесса эволюции соборных форм от хода церковно-политической борьбы, а с другой – влияние на развитие института собора процессов взаимной интеграции Церкви и Империи. Отличительной чертой всех трех Сирмийских соборов / совещаний конца 50-х гг. IV в. была их тесная связь с церковно-политическим курсом императора Констанция. Сирмийский собор 357 г., судя по всему, представлял собой своеобразную комиссию, состоявшую из западных (в основном местных) и лояльно настроенных в отношении императора епископов, которые должны были принять исповедание веры долгое время находившегося в оппозиции к курсу церковной политики Констанция Осия Кордубского. Сирмийские соборы / совещания 358–359 гг., включавшие как иллирийских, так и восточных епископов, были призваны преодолеть возникший в это время раскол в среде

лояльного императору епископата. Все три рассматриваемых собора провозгласили догматические формулы, последняя из которых, т.е. четвертая сирмийская формула 359 г., была составлена по указанию и при непосредственном участии императора и была предназначена стать основой нового общецерковного символа веры.

Ограниченность круга участников и закрытость Сирмийских соборов 357–359 гг., а также то обстоятельство, что место их проведения, состав и цели определялись вектором императорской политики, позволяют Ш. Пьетри сопоставить придворные соборы эпохи императора Констанция и возникший в конце IV в. в Константинополе особый тип собора – *synodos endemousa*, участниками которого были епископы из различных областей христианского мира, находившиеся в данный момент в столице.¹¹⁹⁹ Однако следует отметить, что председателем *synodos endemousa* был константинопольский архиепископ,¹²⁰⁰ и потому они носили в большей степени не «имперский», а «патриарший» характер, что отличает эти соборы от епископских совещаний при дворе императора Констанция. Впрочем, и в том и в другом случае мы имеем дело с соборами, с одной стороны не претендующими в силу своей закрытости и малочисленности на какой-либо вселенский статус, а с другой – не привязанными к каким-либо региональным границам.

В целом рассмотренные здесь формы соборной активности в Иллирике в IV в. позволяют утверждать, что в эту эпоху не существовало некой иерархически упорядоченной «соборной системы», включающей соборы разного уровня с четко определенной и ограниченной областью применения власти и полномочиями. В практике проведения соборов отсутствовала регулярность,¹²⁰¹ их созыв был обусловлен потребностью момента, т.е. конкретной церковно-политической ситуацией, которая и препятствовала возникновению каких-либо готовых соборных форм и жестко установленных норм их проведения. Инициатором созыва соборов могли выступать как гражданские, так и церковные власти,¹²⁰² и во многом от них, а также от проблем, которые предстояло разрешить, и от конкретных политических обстоятельств зависел круг их участников и место

их проведения. Принятие собором (даже самым представительным) тех или иных решений не гарантировало их всеобщее признание, а значит, и их реализацию. Последняя зависела в ближайшей перспективе главным образом от отношения к собору императорской власти, в долгосрочной же исторической перспективе – от рецепции этих решений церковным сознанием, что напрямую было связано с их соответствием церковной традиции и личным авторитетом его участников. В этой связи следует признать правоту о. Георгия Флоровского, который утверждает, что «соборы IV века были все еще собраниями, созванными по случаю (occasional meetings) или индивидуальными событиями (individual events) и их окончательный авторитет был все еще обусловлен их согласием с «Апостольским Преданием»¹²⁰³. Таким образом, на надепископальном (региональном и вселенском, а в каком-то смысле и на провинциальном) уровне в церковном строе IV столетия отсутствовал какой-либо определенный центр власти, призванный сохранять церковное единство, которое поддерживалось не автоматически, с помощью какого-либо церковно-правового механизма, а через общение и согласие епископата и руководимых ими местных церквей. Зримым же свидетельством этого согласия как раз и были церковные соборы.

4.3. Иллирийский епископат и проблема сохранения единства Церкви в период арианской смуты

4.3.1. Проблема единства Церкви в экклезиологии евсевиан и никейцев в первой половине IV в.

Всякий конфликт предполагает наличие не только несогласия между противоборствующими сторонами, но и некоего общего «пространства», в рамках которого происходит столкновение. Поэтому и начало арианских споров как внутрицерковного конфликта было бы невозможно без присутствия в сознании христиан IV – V вв. общих фундаментальных представлений о том, что являет собой Церковь. В IV столетии термин «Церковь» (ἐκκλησία, ecclesia) использовался для обозначения двух тесно между собой связанных, но все-таки различных понятий. В единственном числе это слово обозначало главным образом сакраментальное и мистическое сообщество, Тело Христово, хранительницу истины. И именно в этом смысле свт. Никита Ремесианский определяет Церковь как «собрание всех святых» (*Ecclesia quid aliquid, quam sanctorum omnium congregatio?*),¹²⁰⁴ а восточные отцы Сердикского собора видят в ней единство духа и союз любви.¹²⁰⁵ Однако отдельные церковные (евхаристические) общины, возглавляемые епископами,¹²⁰⁶ представляют собой автономные единицы и также именуется церквями.¹²⁰⁷ Таким образом, практически для всех христиан, независимо от их богословской позиции, Церковь мыслилась в христологических и сотериологических категориях и являла собой в первую очередь сакраментальную и мистическую реальность. В то же время она рассматривалась и как существующее в истории сообщество – союз местных церквей, скрепленный единством общения и общей унаследованной от апостолов кафолической традицией (на что, как мы видели, постоянно указывают участники арианских споров). Этот союз был призван охватить всю вселенную, но исторически был теснейшим образом связан с Римской империей, в рамках которой он возник и в пределах которой располагалось большинство христианских общин.

Трактовка церковного единства как союза местных церквей превращала арианскую смуту в условиях разделения этого

союза на два блока в серьезную экклезиологическую проблему. При этом парадоксальным образом практически все указанные выше общие для всех христиан экклезиологические представления вели к постановке вопросов, которые как раз и сделали неизбежным столкновение различных церковных течений в период арианского кризиса. Так, среди христиан не было единства в понимании того, как должны строиться отношения между отдельными местными церквами, а также между Церковью и Империей. Единое апостольское предание интерпретировалось представителями противоборствующих доктринальных течений совершенно различным, а иногда и противоположным образом, что вело к неизбежным богословским спорам, касавшимся самых основ христианской веры. И, что, вероятно, самое главное, христиане IV в. совершенно по-разному определяли для себя, какое из христианских сообществ являет собой Кафолическую Церковь: представители каждого богословского течения мыслили именно себя как носителей апостольской веры и членов истинной Церкви Христовой, отвергая своих противников как еретиков.

Арианская смута была фактически первым в истории Церкви кризисом вселенского масштаба: до этого практически все ереси и расколы носили региональный или локальный характер и борьба с ними также шла на местном уровне, что не исключало рецепцию решений одних местных церквей или соборов другими церквами, но здесь, как правило, затруднений не возникало. Так, были осуждены, как указывают восточные участники Сердикского собора, ересь Валентина, новацианство, савеллианство и ересь Павла Самосатского.¹²⁰⁸ Однако арианская смута, став во многом из-за вовлечения в нее императорской власти и, как следствие, возникновения института вселенского собора, конфликтом общецерковного масштаба, привела к расколу епископата на два враждебных друг другу и в целом равных по своей силе блока. Причем никейское течение пользовалось, как известно, особой поддержкой в западной, а евсевиянское – в восточной частях Империи, и, таким образом, возникла угроза окончательного разделения союза кафолических местных церквей на две

враждебные друг другу группы, каждая из которых претендовала бы с равным правом на преемство по отношению к Церкви доникейской эпохи.

Самым простым, казалось бы, вариантом выхода из кризисной ситуации было создание общецерковного механизма решения проблем вселенской значимости, чему, естественно, способствовало и развитие процессов взаимной интеграции Церкви и Империи, особенно если учитывать, что последняя, в отличие от первой, обладала институтом, зримо являющим ее единство, т.е. императорской властью. Однако препятствием для установления подобного рода механизма был сам церковный конфликт, ради разрешения которого этот механизм мог бы быть создан: ни одно из противоборствующих течений не могло рассчитывать на то, чтобы его «рецепт» преодоления смуты мог бы быть воспринят противоположной стороной. Впрочем, сами подобного рода попытки не могут не привлечь наше внимание, поскольку позволяют отчасти представить еkkлесиологические и церковно-политические воззрения участников арианских споров.

В научной литературе нет единого мнения о том, существовали ли какие-либо различия в церковно-политических воззрениях между сторонниками никейского и антиникейского (евсевианского, омийского) течений. В. Туми пытается продемонстрировать, что никейцы в лице папы Юлия и свт. Афанасия сохранили верность традиционной, по мнению исследователя, еkkлeзиологии, основанной на принципе апостоличности, в то время как евсевиане были сторонниками концепции «имперской Церкви», т.е. единого церковно-имперского сообщества во главе с христианским императором.¹²⁰⁹ Именно эту новую концепцию церковно-государственных отношений исследователь считает возможным отождествить со встречающимся в источниках понятием «евсевианская ересь», причем саму эту ересь В. Туми связывает и с Евсевием Никомидийским, и с Евсевием Кесарийским.¹²¹⁰ Другие исследователи (например, Р. П. К. Хэнсон и М. Симонетти) полагают, что в отношении представителей противоборствующих доктринальных течений к

императорской власти не было существенных различий: и те и другие были готовы принять вмешательство императора в церковные дела, если оно способствовало их торжеству над противниками. Власти императора в церковной сфере в IV в. не было альтернатив. Протесты против церковной политики императоров раздавались лишь из стана тех, против кого их действия были направлены.¹²¹¹ Сложная и изменчивая церковно-политическая ситуация IV в. заставляет критически отнестись и к тому и к другому присутствующим в научной литературе взглядам.

Особенно это относится к оценке евсевиян как сторонников концепции «имперской Церкви». Евсевиянский подход к преодолению конфликта основывался не на делегировании высшей власти в церковных делах императору, поскольку евсевияне, как и никейцы, стремились ограничить практику обращения к нему епископов,¹²¹² а на абсолютизации значения церковного собора. Решение о низложении того или иного епископа может, в их интерпретации, быть принято только собором и отменено бóльшим по своему представительству собором епископов.¹²¹³ При этом речь идет в последнем случае не о вселенских соборах, а о соборах региональных, чьи решения, насколько об этом можно судить на основании послания восточных отцов Сердикского собора, должны были автоматически получать одобрение епископата иных частей христианского мира.¹²¹⁴

Подход никейцев в той мере, в какой он находит свое выражение в канонах и посланиях Сердикского собора, предполагал формирование иного, несколько более сложного механизма преодоления церковных разделений. Апелляционные каноны Сердикского собора, безусловно, заслуживают детального исследования, в рамках которого они были бы рассмотрены в широком историко-правовом контексте.¹²¹⁵ И поскольку мы не можем уделить этой теме достаточно внимания в настоящей работе, то ограничимся лишь указанием на несколько моментов, важных для понимания истории арианской смуты не только во вселенском масштабе, но и в рамках Балкано-Дунайского региона, поскольку

значительная часть участников этого собора, как уже отмечалось, представляла именно его. Таким образом, можно отчасти приблизиться к пониманию церковно-политической позиции иллирийского епископата на данном этапе арианской смуты.

1. Хотелось бы отметить, что принципиальным отличием церковно-политической позиции западных отцов Сердикского собора от взглядов их оппонентов была характерная для них идея наличия в Церкви единого организационного центра, роль которого отводится первенствующей по чести Римской кафедре. Эта позиция находит свое выражение в трех канонах собора, которые предписывают в случае несогласия епископа, осужденного провинциальным собором (*congregati episcopi regionis ipsius*) со своим низложением судьям (*ab his qui examinarunt*) или же (в латинской версии) ближайшим к той провинции епископам (*ab episcopis qui in proxima provincia morantur*) обратиться к римскому епископу (*Romano episcopo*), который, если сочтет нужным (*si iudicaverit inovandum esse iudicium* – в греческой версии безлично: «если это требуется» – *εἰ δέοι*), может созвать новый собор из епископов соседних провинций (в греческой версии: *διὰ τῶν γειτνίων τῇ ἐπαρχίᾳ ἐπιοχότων*; в латинской сказано просто: «даст судей» – *det iudices*; затем уже в 7-м каноне уточняется, что речь идет о епископах из сопредельных провинций (*in finitima et propinqua provincia sunt*) и прислать на него своих легатов (*ex latere suo presbyterum mittat*).¹²¹⁶ Безусловно, в данном случае речь идет лишь о практике церковной апелляции, однако более общее, хотя и более туманное выражение «экклезиология единого центра» находит в соборном послании: «Будет очевидно, что прекрасно и совершенно правильно, если священники Господни из каждой конкретной провинции будут обращаться к главе, то есть к престолу апостола Петра» (*Hoc enim optimum et valde congruentissimum esse videbitur, si ad caput, id est ad Petri apostoli sedem, de singulis quibusque provinciis Domini referant sacerdotes*).¹²¹⁷ Следует отметить, что идея наличия в Церкви единого центра еще не означает, что этот центр приобретает абсолютный характер. В этой связи особенно примечательно,

что римскому первосвященнику не дается право разбирать спорные вопросы самостоятельно: он должен, если это требуется, лишь созвать новый собор для окончательного разрешения дела. Таким образом, механизм, предлагаемый отцами Сердикского собора, предполагает установление баланса сил между единым центром – Римской кафедрой – и епископатам отдельных областей христианского мира, выражающим свою волю через провинциальные соборы.¹²¹⁸ Подобного рода концепция, судя по всему, в наибольшей степени соответствовала устремлениям епископата тех регионов, где не было одного-единственного признанного церковного центра. К числу таких регионов относился и Иллирик, поэтому, вероятно, неслучайным было то, что один из апелляционных канонов (4-й) был провозглашен от лица наисского епископа Гауденция (*Gaudentius episcopus dixit*).

2. Основанием для наделения римской кафедры указанными полномочиями было, по мысли отцов собора, почтение к апостолу Петру (*ut sanctissimi apostoli Petri memoriam honoremus*).¹²¹⁹ Таким образом, в данном случае мы сталкиваемся с обоснованием первенства римского первосвященника с помощью принципа апостоличности.¹²²⁰ Следует отметить, что эта ставшая впоследствии традиционной идея в первой половине IV в. еще не получила, судя по всему, полного признания и в самом Риме. Так, в своей полемике с евсевианами папа Юлий обосновывает свое право на пересмотр дела свт. Афанасия не с помощью указания на свое преемство по отношению к первоверховному апостолу (хотя и утверждает, что возвещает то, что принял от ап. Петра – ὁ γὰρ παρεῖλήφαμεν παρὰ τοῦ μαχαρίον Πέτρον τοῦ ἀποστόλου), а ссылкой на древний обычай (ἔθος) обращаться с жалобами на александрийского епископа к епископу римскому («прежде писали нам и здесь уже решалось, кто прав».¹²²¹ Следует также подчеркнуть, что отношение к примату римского епископа в Иллирике в середине – второй половине IV в. было неоднозначным. Так, Урсакий и Валент в конце 40-х гг. IV в. принесли покаяние Юлию, тем самым, вероятно, в тот момент признав его верховное главенство над собой.¹²²² Признание

особого места римского епископа в жизни Церкви проявилось, вероятно, и в настойчивых попытках доверенных императору Констанцию епископов склонить папу Либерия к осуждению свт. Афанасия.¹²²³ Однако в конце IV в. Палладий будет резко осуждать властные притязания папы Дамаса,¹²²⁴ и отвергнет эксклюзивное право папы считаться преемником апостола Петра.¹²²⁵

3. Неясность выражений сердикских канонов (особенно терминологическая неясность в апелляционных канонах),¹²²⁶ их диалогический характер, а также упоминание лишь одного императора,¹²²⁷ указывают на то, что отцы собора не рассчитывали на всеобщее признание своих решений (что было вполне понятным, учитывая их конфликт с евсевианами). В связи с этим каноны могут рассматриваться скорее как результат фиксации предварительного обсуждения, чем как окончательное и претендующее на общеобязательную силу соборное постановление. В этой связи нет ничего странного в том, что сердикские каноны не получили в IV в. широкого признания даже на Западе,¹²²⁸ не говоря уж о восточной части христианского мира, где они вряд ли могли бы быть восприняты положительно даже многими никейцами.

4.3.2. Экклезиологические воззрения омиев и никейцев во второй половине IV в.

Если в 40-е гг. IV в. и никейцы, и евсевiane (в чем бы их ни обвиняли) в целом стремились установить определенные границы взаимной интеграции Церкви и Империи, то в 50-е гг. IV в., после того как император Констанций становится единодержавным правителем Римского государства, ситуация существенным образом меняется. Вновь можно говорить о попытке введения своеобразной «экклезиологии единого центра», однако место римского епископа теперь занимает римский император, ищущий выход из церковного кризиса и, как это показал Сирмийский собор 351 г., форсирующий процесс интеграции церковных и имперских институтов. Хотя экклезиологические воззрения императора и не получили какого-либо письменного выражения и теоретического обоснования, если не считать вызвавшее резкую критику у свт. Афанасия именование в преамбуле к четвертой сирмийской формуле Констанция «вечным василевсом» (τοῦ αἰώνιου),¹²²⁹ сам принцип проведения двойного Аримино-Селевкийского собора показывает, что император рассматривал именно себя как своеобразный экклезиологический центр.¹²³⁰ Впрочем, он не абсолютизировал свою власть в церковной сфере, опираясь на достаточно широкую группу лояльных ему епископов и используя для реализации своей церковно-политической программы традиционный институт собора (несмотря на не традиционность его форм в период правления Констанция). Таким образом, как и в случае с Сердикскими канонами, в рамках этой концепции император как руководящий центр и соборы епископов двух частей христианского мира формировали сложный механизм, использование которого, как известно, так и не привело к прекращению арианской смуты. Стоит также отметить, что в омиийской традиции второй половины IV в. фигура императора Констанция занимала чрезвычайно важное место. Его участие в тех или иных соборах могло быть дополнительным аргументом в пользу истинности их

решений, впрочем, омиийские формулы рассматривались все-таки как соборные определения, а не как постановления императора.¹²³¹ Отметим, что имя императора Констанция было включено в готский церковный календарь (Kustanteinus thiudanis),¹²³² что свидетельствует о его почитании как святого «арианами».

Однако Констанций был не единственным императором, активно вмешивавшимся в ход церковно-политической борьбы. Сторонник никейского течения Феодосий Великий действовал еще более настойчиво, чем его предшественник, недвусмысленно определяя критерии принадлежности к Кафолической Церкви в имперском законодательстве.¹²³³ В этой связи встает вопрос: можно ли вообще говорить о различии во взглядах на место императора в жизни Церкви между сторонниками и противниками никейской веры? И то и другое течение в благоприятной для себя ситуации опиралось на поддержку императора и одобряло его достаточно активное участие в церковно-политической борьбе на своей стороне. Однако существенные различия в отношении к императорской власти между никейцами и омиями становятся очевидными, если сопоставить поведение сторонников этих течений в неблагоприятной для себя политической ситуации: как уже отмечалось, омии обвиняли в своих бедах никейский епископат, но умалчивали о действиях против них императорской власти,¹²³⁴ никейцы же открыто выступали против «проарианской» политики императоров, отрицали их право вмешиваться в дела Церкви,¹²³⁵ и даже сравнивали Констанция с антихристом.¹²³⁶

Следует также отметить, что торжество никейцев над омиями не стало результатом действий Феодосия, который опирался, как уже было указано, на широкую группу достигших согласия в вероучительных вопросах епископов. Арианская смута была преодолена благодаря интенсивным личным контактам епископата Востока и Запада, и основой для восстановления церковного единства стал богословский синтез отцов Каппадокийцев, позволивший разрешить те проблемы, которые были главным предметом арианских споров. Таким

образом, преодоление смуты было вызвано не созданием некоего стройного механизма, позволявшего Церкви автоматически сохранять свое единство, а следствием проявления воли к единству и согласию значительной части епископата и церковного народа. И в этом смысле можно говорить о том, что церковное единение в конце IV в. было осуществлено на основании принципов, выработанных еще в доникейский период, а не стало следствием интеграции церковных и имперских институтов.

4.4. Централизация системы церковного управления Иллирика в IV – начале V в.

4.4.1. Проблема формирования митрополий в Паннонии и Дакии в IV – начале V в.

Апостольские правила предписывают «епископам всякого народа знать первого среди них».¹²³⁷ Каноны Никейского собора 325 г. свидетельствуют о существовании в начале IV в. в восточной части христианского мира церковных провинций или епархий, объединявших несколько местных церквей, возглавляемых епископами.¹²³⁸ Во главе церковной провинции стоит епископ ее главного города – митрополит. Церковная провинция, таким образом, соответствует как по своим границам, так и по системе организации имперской провинции в том виде, в каком она существовала после реформ Диоклетиана и Константина. Однако подобного рода система сложилась в начале IV в., судя по всему, только на Востоке. В западной же части Империи митрополичья организация получила распространение лишь позднее.¹²³⁹ На это указывают, в частности, каноны Сердикского собора: в греческой версии есть ряд упоминаний о прерогативах митрополита, в латинской же о такого рода институте речи нет.¹²⁴⁰ Особенно в этой связи показателен 17-й канон по латинской версии или 14-й по греческой: если в греческом тексте речь идет о возможности для изринутого из Церкви гневливым епископом пресвитера или диакона прибегнуть к суду митрополита (ἐπὶ τὸν ἐπίσκοπον τῆς μητροπόλεως τῆς αὐτῆς ἐπαρχίας), то в латинской версии он должен обратиться к соседним епископам (finitimos rogare episcopos).¹²⁴¹ Что же касается Иллирика, который был в IV в. своеобразным мостом между западной и восточной частями христианского мира, то ввиду противоречивости и отрывочности имеющихся свидетельств источников исследователи по-разному решают вопрос о том, получила ли здесь какое-то распространение система митрополичьих округов. В работах В. В. Болотова,¹²⁴² В. Н. Самуилова,¹²⁴³ Й. Лучича¹²⁴⁴ и Д. Х. Уильямса¹²⁴⁵ термин «митрополит» используется по отношению к епископу Сирмия. К. Маркшис присваивает митрополичье достоинство не только сирмийскому епископу,¹²⁴⁶ но и епископу

Ратиарии,¹²⁴⁷ полагая, видимо, что к концу IV в. развитая система митрополичьих округов уже существовала в регионе. Противоположного мнения придерживается Н. Мак-Линн, который, подчеркивая малочисленность и удаленность друг от друга церковных центров Иллирика, констатирует отсутствие между ними иерархических отношений.¹²⁴⁸

Ж. Цейллер полагает, что в законченном виде митрополичьих провинций в Паннонии и Дакии в IV в. не существовало. В последней они сложились лишь к 20-м гг. V в. с центрами в Виминации, Ратиарии, Сердике и Скупии,¹²⁴⁹ о чем свидетельствует, по мнению исследователя, перечень адресатов послания к иллирийским епископам папы Целестина (422–433).¹²⁵⁰ В Паннонии митрополичьи округа не успели сформироваться до варварских вторжений, результатом которых было разрушение церковной организации региона.¹²⁵¹ Впрочем, в IV в. благодаря своему статусу императорской резиденции и центра иллирийской префектуры особую роль в церковной жизни Паннонии, как полагает Ж. Цейллер, играл Сирмий.¹²⁵² Однако о митрополичьем статусе этой кафедры Ж. Цейллер если и упоминает иногда, то с большими оговорками,¹²⁵³ указывая также на влияние в регионе Аквилеи и Медиолана.¹²⁵⁴ По мнению исследователя, в Иллирике фактически отсутствовала кафедра, которая выступала бы в роли связующего звена между отдельными епископиями и Римским престолом, осуществлявшим патриаршую власть на Западе.¹²⁵⁵ Изложенные выше суждения Ж. Цейллера фактически без изменений воспроизводит в своей работе «Церковь в Римской империи в IV-V вв.» Ж. Годме.¹²⁵⁶ Во втором томе многотомной «Истории Церкви» (данный раздел был подготовлен Ж. Р. Паланком) речь также идет об отсутствии развитой системы сверхепископальной организации в Паннонии и Дакии, однако о двух городах: о Сирмии (для Паннонии)¹²⁵⁷ и о Сердике (для Дакии),¹²⁵⁸ говорится как о митрополиях, хотя последняя мыслится как находящаяся в зависимости от Фессалоникийской кафедры – церковного центра соседней Македонии. Впрочем, и кафедры Дакии, и кафедры Паннонии Ж.-Р. Паланк считает находящимися в конце IV в. под влиянием

Медиолана, который он даже именует «высшей митрополией итало-иллирийских епископий». Однако влияние Медиолана, в интерпретации исследователя, объяснялось исключительно личным авторитетом свт. Амвросия Медиоланского и сошло на нет при его преемниках.¹²⁵⁹

На наш взгляд, следует полностью согласиться с теми исследователями, которые полагают, что существование митрополий в том виде, в каком этот институт получил развитие на Востоке, никак не засвидетельствовано источниками относительно Паннонии (исключая, возможно, Далмацию, о чем будет сказано ниже). В Дакии же митрополии появились лишь в начале V в.¹²⁶⁰ Однако констатация этого факта приводит к постановке вопроса о том, в чем заключается причина подобного рода неразвитости церковной организации региона? Ссылки на принадлежность Иллирика к Западу вряд ли можно рассматривать в качестве удовлетворительного объяснения, поскольку, как уже было показано выше, деление христианского мира на западную и восточную части носило условный характер и ничем не подкреплялось на институциональном уровне. Кроме того, судя по всему, определенные предпосылки для формирования митрополичей кафедры в Сирмии в начале IV в. все-таки существовали. Косвенно на это указывает текст подписи епископа сирмийского Домна под постановлениями Никейского собора. Домн именует себя не епископом Сирмия, а епископом Паннонии (*Domnus Pannoniae*), что, вероятно, расширяет его юрисдикцию до границ всего паннонского диоцеза.¹²⁶¹ Следует, правда, отметить, что и в данном случае Домн не позиционирует себя в качестве митрополита в классическом «восточном» смысле. Если бы весь диоцез Паннония вошел бы в сферу властной компетенции сирмийского епископа, речь могла бы идти здесь скорее о повторении египетской модели, в рамках которой верховная церковная власть над всем Египтом принадлежала епископу Александрии.¹²⁶² Однако до конца IV в. со стороны сирмийских епископов не наблюдается каких-либо попыток утвердить свою власть над епископиями Балкано-Дунайского региона. Особенно ярко отсутствие подобного рода властных прав проявляется во

время конфликта Герминия с Урсакием и Валентом в 366 г.¹²⁶³ Герминий, которого некоторые исследователи именуют митрополитом, сам так себя не называет и в ходе спора не выражает никаких претензий на бóльшую власть, чем его оппоненты. Это обстоятельство может показаться странным, учитывая, что Сирмий в IV в. был, как одна из резиденций императора и место расположения иллирийской префектуры (включавшей Паннонию, Дакию и Македонию), безусловным политическим и административным центром всего Иллирика.¹²⁶⁴ В Сирмии опять же в силу длительного присутствия здесь императора Констанция в 50-е гг. IV в. проходило большинство соборов и епископских совещаний. Однако именно те факторы, которые способствовали возвышению Сирмий как церковного и политического центра, а именно присутствие здесь императора и связанная с этим соборная активность, не способствовали, на наш взгляд, формированию здесь центра митрополичьей власти, основной функцией которой была координация контактов местных церквей и решение спорных вопросов. Пока император присутствовал в Сирмии и пока здесь часто собирались совещания авторитетных на вселенском уровне и доверенных ему епископов, в координационной деятельности сирмийского епископа не было нужды: он просто включался в круг доверенного императору епископата, но не был самостоятельной фигурой и никак не мог претендовать на роль церковного главы Иллирика.

Вмешательство свт. Амвросия в епископские выборы в Сирмии, судя по всему, стало толчком к изменению в самосознании сирмийских епископов, отныне основных проводников никейского влияния в регионе. На Аквилейском соборе 381 г. Анемий Сирмийский однозначно говорит о своей кафедре как о главном городе Иллирика, подчеркивая тем самым свое превосходство над обвиняемыми иллирийскими омийскими епископами Палладием и Секундианом, а также стремясь, видимо, получить одобрение (возможно, и молчаливое) своим притязаниям от собора.¹²⁶⁵ Означает ли это высказывание Анемия, что он мыслил себя в качестве митрополита в традиционном смысле слова? Ответ может быть

только отрицательным, поскольку речь шла о юрисдикции сирмийского епископа не над епископиями провинции Паннония II и даже не над диоцезом Паннония, а над территорией всей иллирийской префектуры. На это указывает тот факт, что кафедры Палладия и Секундиана, против которых, очевидно, в первую очередь было направлено это высказывание сирмийского епископа, относились с точки зрения имперского административного деления к диоцезу Дакия.

Претензии сирмийских епископов так и остались нереализованными, поскольку вскоре начавшиеся варварские нашествия привели к разрыву как связей между кафедрами внутри региона, так и традиционных связей Иллирика с Италией.¹²⁶⁶ Единственное исключение составляет кафедра Салоны, епископ которой Эзихий в период понтификата папы Зосима (417–418) вышел на связь с Римским престолом (*exigit dilectio tua praeceptum apostolicae sedis*)¹²⁶⁷ и, насколько об этом можно судить на основании ответа папы, фактически выполнял в Далмации функции митрополита.¹²⁶⁸

4.4.2. Иллирийский епископат и Фессалоникийский викариат: попытки упорядочения церковной организации региона на рубеже IV и V вв.

В то время как, по замечанию Ш. Пьетри, Паннония, Далмация и Норик стали в начале V в. «Церковью молчания»,¹²⁶⁹ Дакия все более и более вовлекается в орбиту влияния Фессалоникийской кафедры, которая, и до того являясь важнейшим церковным центром Македонии,¹²⁷⁰ теперь, после того как сюда был перенесен центр префектуры Иллирик, с полным основанием могла претендовать на региональное первенство.¹²⁷¹ Однако сложно сказать, удалось бы Фессалонике своими силами создать на Балканах патриархат восточного типа, если бы не настойчивое стремление Римского престола превратить фессалоникийских архиепископов в своих представителей в регионе. Как уже отмечалось выше, никейский епископат Иллирика в ходе церковно-политической борьбы, вызванной арианской смутой, часто прибегал к помощи своих италийских коллег, в первую очередь епископов Рима и Медиолана. И если влияние последнего после кончины свт. Амвросия существенно ослабло, то Рим, насколько об этом можно судить на основании папских посланий, напротив, укрепил свои позиции в регионе. Римские епископы неоднократно вмешивались во внутренние дела иллирийских церквей, действуя через посредство епископов Фессалоники. Так, папа Сириций (384–399) в своем послании к Фессалоникийскому епископу Анисию (383–406(7)) предписывает ему взять под свой контроль епископские рукоположения в Иллирике,¹²⁷² и придерживаться при этом канонов Никейского собора и римской практики (*secundum Nicaenae synodi statuta vel ecclesiae Romanae*) – т.е. рукополагать во епископов только представителей клира.¹²⁷³ Как справедливо указывают такие исследователи, как В. Грюмель, Ш. Пьетри и С. Л. Гринслейд, речь в данном случае еще не идет об установлении постоянного викариата, поскольку сфера власти Анисия определена очень расплывчато, а его

компетенция ограничивается только вопросом поставления епископов.¹²⁷⁴ Но послание Сириция определенно указывает на установление иерархической связи между двумя кафедрами: римский епископ делегирует фессалоникийскому некие новые полномочия, укрепляя, таким образом, как его положение, так и свой авторитет в регионе.

При папе Иннокентии I (401–417) связь между Римом и Фессалоникой приобретает еще более устойчивый и определенный характер. Иннокентий называет Руфа Фессалоникийского своим заместителем для иллирийских церквей (*nostra vice per suprascriptas ecclesias*).¹²⁷⁵ При этом четко обозначаются провинции, входящие в сферу его юрисдикции: Ахайя, Фессалия, Новый и Старый Эпир, Крит, Дакия Средиземноморская, Дакия Прибрежная, Мёзия, Дардания и Превалянтана (*per Achaiae, Thessaliae, Epiri veteris, Epiri novae, et Cretae, Daciae Mediterraneae, Daciae Ripensis, Moesiae, Dardaniae et Praevali ecclesias*).¹²⁷⁶ Таким образом, весь диоцез Дакия (наряду с Македонией) оказывается в церковном отношении под верховной властью епископа Фессалоники. Впрочем, Иннокентий говорит о Руфе как о «первом среди примасов», подтверждая, таким образом, власть местных митрополитов (*salvo eorum primatu*).¹²⁷⁷ Руф Фессалоникийский получает право созыва епископских совещаний (*quos veilis episcoporum socios quibuscumque ecclesiis assumas tecum*). Кроме того, именно к нему необходимо теперь направлять все прошения, обращенные к папе. Руф же должен решать в каждом случае, направить ли письмо в Рим (*aut tuo concilio ad nos usque perveniendam esse*) или разрешить проблему самостоятельно (*aut per tuam experientiam quidquid illud est finietur*).¹²⁷⁸ Следует также отметить, что Иннокентий утверждает, что, наделяя Руфа этими полномочиями, он не вводит ничего нового (*non primitus haec ita statuentes, sed praecessores nostros apostolicos imitati*), а лишь подтверждает привилегии, данные епископам Фессалоники Асхолию и Анисию (*beatissimis Acholio et Anysio*).¹²⁷⁹ своими предшественниками Дамасом, Сирицием и Анастасием (*praedecessores mei episcopi, id est, sanctae memoriae Damasus, Siricius atque supra memoratus*

vir).¹²⁸⁰ В то же время основанием для подобного рода делегирования власти служит не первенствующее положение Фессалоникийской кафедры в регионе, а личные достоинства фессалоникийских епископов (*pro eorum meritis*).¹²⁸¹ Эти слова папы Иннокентия, как подчеркивает В. Грюмель, указывают на то, что при нем викариат имел еще персональный характер.¹²⁸² Создание же викариата в полном смысле этого слова исследователь связывает с периодом понтификата папы Бонифация I (418–422), который обосновывает его существование с помощью принципа апостоличности: заботу об иллирийских церквях Фессалоникийской церкви, а не лично ее епископу поручает Апостольский престол (*super provinciis apostolicae sedis injunctum*), а значит, и сам апостол Петр (*vice sua beatus apostolus Petrus ecclesiae Tessalonicensi cuncta commisit*).¹²⁸³ Папа вновь повторяет уже данное Сирицием предписание, чтобы никто не осмеливался рукополагать епископов в Иллирике без согласия архиепископа Фессалоники (*episcopos per Illyricum citra conscientiam coepiscopi nostri Rufi nullus ordinare praesumat*).¹²⁸⁴ Следует также подчеркнуть, что подобного рода аргументы стали ответом на попытку в 421 г. со стороны властей Восточной Римской империи ввести Восточный Иллирик под верховную власть Константинопольского престола.¹²⁸⁵ Обращение западного императора Гонория к его восточному коллеге Феодосию II привело ее к провалу.¹²⁸⁶

С какого бы момента мы ни начинали отсчитывать историю существования Фессалоникийского викариата, совершенно очевидно, что на рубеже IV и V вв. местные церкви Дакии оказались частью сложной иерархической системы, во главе которой стоял римский епископ, обладавший верховной юрисдикцией над Дакией и Македонией, однако в силу пространственной удаленности Рима от Балкан (*longis intervallis disternatis a me ecclesias*),¹²⁸⁷ и, как следствие, нерегулярности контактов между Апостольским престолом и иллирийскими кафедрами он действовал здесь через своего представителя – архиепископа Фессалоники, который находился в церковно-организационном отношении в совершенно уникальном на тот момент положении: он не был

митрополитом (если речь идет не о провинции Macedonia I), поскольку главенствовал фактически над двумя диоцезами. Однако, согласно распоряжениям Сириция, Иннокентия и Бонифация, он пользовался в пределах всего Восточного Иллирика рядом прерогатив митрополита (созыв совещаний епископов, контроль за епископскими поставлениями). И в то же время он не был и патриархом, поскольку его полномочия проистекали не из регионального примата самой Фессалоникийской кафедры, а были делегированы ему Римом.

В чем была причина возникновения подобного рода причудливой системы? На завершающем этапе своего формирования Фессалоникийский викариат, безусловно, стал орудием в борьбе Римского престола за сохранение его влияния на Балканах в условиях усиления Константинополя. Однако не вполне обоснованным выглядит предположение Ш. Пьетри, что властные притязания архиепископов новой столицы Империи стали главной побудительной причиной для возникновения альянса между Римом и Фессалоникой.¹²⁸⁸ В послании Сириция, при котором получил оформление союз Рима и Фессалоники, присутствуют явные указания на внутренние нестроения как на причину расширения полномочий фессалоникийского архиепископа,¹²⁸⁹ но нет и намека на вражду к Константинополю. Следует также обратить внимание на то, что Иннокентий явно стремится упорядочить уже существующую у местных епископов практику апелляции к Римскому престолу. Инициатива идет, таким образом, от самих иллирийских епископов, видящих в Римском престоле высшую апелляционную инстанцию и единый властный центр (что соответствовало духу, но не букве канонов Сердикского собора), а папа фактически стремится перенести значительную часть связанной с этим нагрузки и ответственности на архиепископа Фессалоники, сохранив свои прерогативы верховного судьи и высшего церковного авторитета в регионе.

Как воспринималась установленная Римом система викариата епископатом иллирийских провинций? Епископат Ахайи, безусловно, тяготился властью фессалоникийских епископов и даже фактически поднял против нее «мятеж»,

пытаясь заручиться поддержкой Константинополя.¹²⁹⁰ Что же касается епископата Дакии, то система викариата вряд ли могла быть воспринята положительно епископами главного дакийского города – Сердики. Можно вполне определенно говорить о тесных контактах сердикского епископа Юлиана с константинопольским архиепископом Несторием и о поддержке его позиции во время христологических споров, завершившихся осуждением Нестория и Юлиана на Третьем Вселенском соборе в Эфесе в 431 г.,¹²⁹¹ что привело к разрыву между Сердикой и Римом. Однако сложно сказать, чем объясняется подобного рода поведение Юлиана: желанием ли освободиться от римской и фессалоникийской опеки или богословскими мотивами. В любом случае, по справедливому утверждению Ж. Цейллера, несторианство не пустило в Дакии глубокие корни.¹²⁹² Подводя итог настоящей главе, необходимо подчеркнуть, что в основе организации церковных общин Иллирика, как и церковных общин других регионов, лежал персоналистический и сакраментальный принцип единства церковного народа со своим епископом, который являл в евхаристическом собрании образ Самого Христа, Телом Которого является Церковь. Церковное понимание единства как единства с Личностью Христа и Его образом – епископом – кардинальным образом отличается от той трактовки социального единства, которая была свойственна для античного общественного сознания, предполагавшего объединение людей не вокруг конкретной личности, а вокруг абстрактной идеи гражданского коллектива (греч. πόλις, рим. res publica). И хотя христианство не несло с собой некоего нового социально-политического порядка, общественные отношения в период поздней античности естественным образом эволюционировали под влиянием христианской веры в сторону их большей персонализации. Однако в раннехристианскую эпоху Церковь, в отличие от Римского государства, не обладала четкой и упорядоченной системой организации. Отдельные евхаристические общины во главе с епископами являли собой автономные местные церкви, в то время как на вселенском уровне у Церкви не было одного земного главы. Христианский мир представлял собой союз

находившихся между собой в общении через своих епископов евхаристических общин, каждая из которых являла Церковь во всей ее полноте, хотя местные церкви были неравны друг другу по своему историческому значению. На региональном уровне деятельность отдельных епископов координировал в восточных областях митрополит, но на Западе, в том числе и в Иллирике, такая система начинает устанавливаться лишь к концу изучаемого нами периода. Церковные соборы эпохи арианской смуты также носят харизматический и ситуативный характер, безусловно являясь формой общения епископов и местных церквей, а не стоящим над местными церквами коллегиальным церковно-правовым институтом. В основе единства Церкви, таким образом, лежал персоналистический принцип согласия ее членов, но церковное согласие, как и всякое другое, могло быть легко разрушено богословским разномыслием и церковно-политическими трениями, а также взаимным недоверием и непониманием. В этих условиях арианская смута, разделившая епископат и управляемые ими местные церкви на несколько «блоков», стала опаснейшим вызовом для католического сознания Церкви, единство которой было заповедано Самим Христом и непосредственно вытекало из ее тринитарного учения: «Да будут все едино как Ты, Отче, во Мне и Я в Тебе» (Ин. 17:21). И хотя преодолеть затяжной кризис Церкви удалось главным образом с помощью традиционных средств: через активные контакты епископата и обретение вероучительного консенсуса, ставшего результатом небывалого взлета богословской мысли, однако и в процессе церковно-политической борьбы, и уже после окончательного торжества никейской веры возникали различные проекты установления единого центра церковной власти, который бы мог автоматически сохранять церковное единство на вселенском уровне и представитель которого стал бы при возникновении спорных вопросов своеобразным гарантом ортодоксии. Речь идет фактически о возникновении новой формы экклезиологии — «экклезиологии единого центра», которая естественным образом могла вызвать наибольшие симпатии у епископата тех

частей христианского мира, где отсутствовал подобного рода центр на региональном уровне.

Иллирик принадлежал в полной мере к числу таких регионов, поэтому, вероятно, неслучайно, что иллирийский епископат проявлял очевидную тягу к подобного рода модели церковного единства. Так, омийский епископат Иллирика сыграл важную роль в осуществлении курса церковной политики императора Констанция, который мыслил свою персону как своеобразный эклезиологический центр. Никейский епископат тяготел к более церковной модели, которая предполагала делегирование определенных властных полномочий первенствующему по чести римскому епископу.¹²⁹³ При этом если выработанный Сердикским собором механизм так и не стал функционировать, то постепенно сформировавшаяся на рубеже IV и V вв. система Фессалоникийского викариата стала опытом реализации этих эклезиологических принципов на региональном уровне, чему, вероятно, способствовало установление еще в период арианской смуты теснейших связей между никейским епископатом Иллирика и италийскими кафедрами. Формирование этого нового римо-фессалоникиоцентричного порядка не привело к тому, что на Балканах возникла единая «Поместная Церковь». Фессалоникийский архиепископ не был самостоятельным лицом и был обязан папе своими постоянно подтверждаемыми и видоизменяемыми полномочиями. Укрепление власти фессалоникийских епископов было негативно воспринято значительной частью местного епископата, который отчасти переориентировался на Константинополь. Кроме того, Паннония оказалась за рамками викариата в силу ее политического и административного отделения от Дакии и Македонии и разорения ее важнейших церковных центров во время варварских нашествий.

В общем и целом «эклезиология единого центра», в тех формах, в которые она получила в IV – начале V в., не вела автоматически к разрушению традиционного церковного порядка, в основе которого находилась автономная местная церковь, возглавляемая епископом, и была вполне

естественной реакцией части епископата на затяжной и чрезвычайно опасный для единства Церкви арианский кризис и сопутствующие ему расколы и нестроения. Однако от этой новой экклезиологии было очень легко перейти к экклезиологии тотальной централизации, когда этот единый центр перестал бы выполнять просто координационные и, таким образом, вспомогательные функции (т.е. способствовать осуществлению кафолического единства Церкви в общении и согласии ее членов) и превратился бы в единственный источник церковной власти, авторитет которого приобрел бы абсолютный характер и общение с которым стало бы восприниматься как критерий принадлежности к Кафолической Церкви. Подобного рода видение церковного единства, некоторые элементы которого заметны в посланиях пап начала V в., безусловно, вело к деформации традиционного церковного строя. Однако стремление к порядку в данном случае грешило очевидным утопизмом: единство Церкви не могло основываться ни на каком ином фундаменте, кроме как на согласии епископата и руководимых им местных церквей хотя бы потому, что составляющие любое сообщество люди являются свободными и разумными личностями и не могут стать элементами некоего механизма. Единый центр мог лишь укрепить связи церквей и облегчить их координацию, но он не мог полностью снять опасность новых расколов и ересей, не мог гарантировать церковное единство, сам тая для него определенные опасности, поскольку злоупотребления носителей высшей власти в Церкви и, что еще хуже, их отклонение от ортодоксального учения могли привести к расколам намного более глубоким и труднопреодолимым, чем те, которые случались доселе.

Заключение

Как и в других регионах позднеантичного мира, IV – начало V в. в Иллирике прошли под знаком стремительной христианизации общественной жизни. В первую очередь речь идет о городах, которые и были доселе основными элементами социально-политической системы Римской империи. Приведенные свидетельства источников показывают, что к середине IV столетия христианская вера была принята значительной частью населения иллирийских городов (хотя точное соотношение между христианами и язычниками в регионе установить не представляется возможным) и церковная сфера жизни отныне была уже неотделима от общественной. Стремительность процесса христианизации иллирийских городов не может не удивлять, поскольку положение христианства в Балкано-Дунайском регионе в доконстантиновский период, судя по имеющимся свидетельствам, не было прочным: христианские общины формируются здесь, вероятно, только в III в. При оценке роли христианства в духовной и общественной жизни Иллирика в изучаемую эпоху необходимо иметь в виду то обстоятельство, что христианство не было просто отвлеченным, абстрактным учением, оно с самого начала являло собой общину верующих, находящихся в общении со Христом и между собой (это общение имело как сакраментальное, так и историческое измерения), т.е. Церковью. Таким образом, христианство несло не только новые для вчерашних язычников вероучительные истины. Неизбежным следствием обращения в христианство было вхождение в Церковь, а значит, и воцерковление жизни человека в том числе и в ее социальном аспекте. Таким образом, когда обращение в новую веру становится массовым явлением, встает вопрос о месте Церкви в стремительно христианизирующемся позднеантичном обществе.

Христианство не несло с собой некоего нового готового общественного строя, поэтому в корне неверно было бы интерпретировать христианизацию как своеобразную социально-

политическую революцию. Однако процессы христианизации безусловно вели к трансформации существовавших общественных отношений, а также порождали новое понимание социального единства. Речь идет в первую очередь об «универсализации» сознания, поскольку в сакраментальном и мистическом смысле все местные христианские общины были тождественны друг другу и через свои местные церкви все христиане становились членами единой Церкви – мистического Тела Христова. Этот христианский «универсализм», будучи важным аспектом учения о кафоличности Церкви, естественным образом гармонировал с универсализмом имперским и способствовал преодолению локальной замкнутости самосознания городских коллективов. Другим важным следствием христианизации была персонализация идеи социального единства, которое понималось применительно к Церкви как единство не с абстрактным социальным целым, а с личностью Христа и с его образом, т.е. с епископом как с главой местной церкви. Подобного рода экклезиологическое учение не могло не способствовать и переосмыслению роли императора в осуществлении единства Империи.

Однако на деле здесь мы встречаемся с чрезвычайно сложной экклезиологической проблемой, которая встает перед церковным сознанием как раз в изучаемый период, причем в Иллирике, как в регионе, где часто пребывает император, данная проблема встает особенно остро. Речь идет о том, какое место император-христианин должен занять в жизни Церкви, и шире – как должны соотноситься между собой два «универсальных» сообщества: Церковь и Империя. Проблема осложняется еще и тем чрезвычайно важным обстоятельством, что внутренняя организация Церкви кардинальным образом отличалась от устройства Империи. В отличие от последней, в Церкви не было института, который бы зримо являл и поддерживал ее единство, которое понималось как единство в общении, единство множества автономных местных церквей, возглавляемых епископами, равными друг другу по крайней мере в сакраментальном аспекте. Коллективный орган — собор епископов – в этот период (и это прекрасно иллюстрирует

история иллирийских соборов) носил харизматический, а не церковно-правовой характер и являл собой скорее одну из форм церковного общения, чем стоящий над местными церквами правовой институт.

Весь этот спектр проблем встал перед церковным сознанием особенно остро с началом одного из самых масштабных кризисов в истории Церкви, традиционно называемого арианской смутой. Однако было бы неверно, на наш взгляд, сводить его целиком и полностью к церковно-политическому противостоянию. Арианские споры от начала и до конца сохраняли свой доктринальный, богословский характер, однако поскольку арианская смута создала явную угрозу разделения Церкви на два практически равных блока, каждый из которых с основанием претендовал бы на свою преемственность по отношению к доникейской традиции, экклезиологические и церковно-политические аспекты смуты также необходимо учитывать. Следует также подчеркнуть, что арианская смута вобрала в себя целый ряд различных по своему масштабу и специфике конфликтов регионального и личностного характера, которые напрямую не были связаны с ее тринитарной и христологической проблематикой. В случае с Иллириком ситуация была особенно сложной, поскольку, в отличие от «Востока», в Балкано-Дунайском регионе не сложилось системы митрополий и какие-либо сильные церковные центры, которые могли бы взять на себя координирующие функции на региональном уровне, отсутствовали, что предоставляло иллирийским епископам в контексте доктринальных споров больше свободы в действиях и суждениях.

Кроме того, Иллирик являл собой своеобразную буферную зону между церквами, традиционно рассматривавшимися как западные, и церквами, считавшимися восточными. В результате иллирийский епископат был вовлечен в соборное движение как в той, так и в другой части христианского мира. Впрочем, значение этого обстоятельства не стоит преувеличивать. Христиане IV столетия не ощущали себя членами двух находящихся между собой в общении Восточной и Западной

Церквей. В своем мистическом и сакраментальном аспектах Кафолическая Церковь мыслилась как единая. Единым считалось и истинное предание веры, полученное от апостолов и сохраняемое попечением епископов, возглавляющих отдельные местные церкви, пребывающие в общении между собой. Отдельные епископы, как и подчиненные им церкви-общины, могли рассматриваться как «западные» или «восточные», однако это географическое соотнесение не имело абсолютного характера. Восток плавно перетекал в Запад, а Запад в Восток, образуя непрерывную ткань тела Церкви. Иллирик, таким образом, был мостом, а не границей между восточной и западной частями христианского мира.

В целом историю арианской смуты можно условно разделить на два этапа, исходя из проблематики конфликта: первый период, охватывающий 20-е – начало 50-х гг. IV в., можно обозначить как «спор о лицах». В этот период в центре внимания противостоящих сторон находится вопрос о правоверии, нравственной чистоте и обоснованности политических действий отдельных лиц (Ария, свт. Афанасия, папы Юлия, Евсевия Никомидийского, Маркелла Анкирского, Фотина Сирмийского, Урсакия Сингидунского, Валента Мурсийского и т.п.). Осуждение или оправдание указанных церковных деятелей отдельными епископами приводит к их зачислению в рамки противоборствующих течений никейского (афанасианского) или евсевианского, при этом представители этих двух течений совершенно по-разному интерпретируют причины и сущность разделившего Церковь конфликта. Если для евсевиан речь идет о неоправданном вмешательстве западного епископата в восточные дела, то для никейцев причина конфликта – интриги евсевиан, покровительствующих арианской ереси и плетущих козни против защитников ортодоксии (понимаемой иногда очень специфическим образом, как показывает исповедание веры западных отцов Сердикского собора). Следует при этом отметить, что противоборствующие течения не обладали «партийным» самосознанием (никто не мыслил себя членом какой-то обособленной группы, поскольку обособление – свойство ереси, но всякий считал себя членом

единой Кафолической Церкви) и, как следствие, «партийной» организацией, дисциплиной и четкими границами. Отсюда также вытекает проблема условности любых обозначений, применяемых по отношению к церковным течениям IV в.

Своеобразной кульминацией (но не переломным моментом) в истории арианских споров первого периода стал, безусловно, Сердикский собор 343 г., приведший к разрыву евхаристического общения между сторонниками и противниками свт. Афанасия. При этом в ходе конфликта часть никейцев приходит к мысли о необходимости расширения властных полномочий первенствующего по чести римского епископа, т.е. речь идет о возникновении такого явления, которое может быть обозначено как «экклезиология единого центра», которая, судя по всему, могла быть положительно воспринята епископатом в первую очередь тех регионов, где подобного центра не было на региональном уровне, в том числе и епископатом Иллирика, который был широко представлен на Сердикском соборе. Впрочем, последствия сердикского раскола были смягчены последующим единодушным осуждением как евсевианами, так и никейцами ереси Фотина Сирмийского, чему способствовали и политические обстоятельства второй половины 40-х гг. IV в., а именно усиление давления западного императора Константа на своего брата – восточного императора Констанция.

Второй период арианских споров – вторая половина IV в. – прошел под знаком поисков путей богословского и церковно-политического разрешения конфликта, который теперь интерпретируется как «спор о вере». Хотя так или иначе абсолютно все христиане исходили из идеи единства Церкви и континуитета и неизменности ее Предания, полученного от апостолов, и рассматривали искажение или изменение этого Предания как ересь, однако различные течения давали этому общему Преданию самые разные интерпретации и соответственно предлагали различные модели разрешения конфликта. Так, два наиболее крупных и претендовавших (в отличие от изначально маргинальных групп, например, фотиниан и боносиан) на «соборный» статус течения этой эпохи – никейское и омийское – придерживались противоположных

взглядов на искомое церковное единение. Если для омиев (за исключением, пожалуй, более традиционалистски и творчески настроенного Гермения Сирмийского) решением проблемы был доктринальный компромисс всех противоборствующих течений и их формальное, можно сказать, даже «механическое» объединение на созванном императором Констанцием вселенском соборе (Аримино-Селевкийский собор 359 г.), который провозгласил своеобразный «вероучительный минимум», то никейцы искали подлинного католического консенсуса, который мог быть осуществлен только через богословский синтез, с одной стороны, традиционный (т.е. укоренный в Предании Церкви), а с другой – новаторский, т.е. творчески раскрывающий это Предание во всей его полноте. Вероучительный консенсус, ставший результатом богословских трудов Отцов Каппадокийцев, был достигнут вполне традиционными средствами – через личные контакты епископов и, как следствие, не привел к возникновению некоего правового механизма преодоления церковных разделений. Церковно-политические проблемы, придавшие арианским спорам особую остроту, так и не были разрешены в ходе этого противостояния, однако возникшая в контексте арианской смуты новая эkkлeзиoлoгичeская модель, основанная на идее существования в Церкви единого центра власти в лице римского епископа или императора, получит развитие в последующие эпохи.

Места для омиев в рамках Католической Церкви после принятия никейской веры подавляющим большинством епископов Востока и Запада, а также императорской властью, разумеется, не осталось. Омийское течение теряет свой «соборный» характер и маргинализируется. Вероучение омиев, кроме того, становится более радикальным, что, впрочем, можно трактовать как результат развития тринитарного субординационизма, не столь явно присутствующего и в богословских формулах предшествующей эпохи (особенно во второй сирмийской формуле). Однако не во всех регионах никейцам удается одержать в равной мере убедительную победу над своими противниками. В Иллирике омии и на рубеже IV и V вв. сохраняют сильные позиции, их епископат проявляет

чрезвычайную активность в том числе и на богословско-полемическом поприще. Никейцы же, напротив, творчески пассивны (исключение составляет лишь свт. Никита Ремесианский) и во многом опираются на поддержку извне (от свт. Амвросия Медиоланского и римских епископов). Впрочем, сохранение церковно-политического напряжения в Иллирике не могло поколебать торжество никейцев во вселенском масштабе.

На рубеже IV и V вв. Иллирик теряет свое значение одного из центров имперской политики и становится периферией римского и христианского мира. Причиной тому стали варварские нашествия, которые привели к оттоку населения из региона и к упадку в нем городской жизни. Подобного рода обстоятельства не могли не отразиться и на церковной жизни Паннонии и Дакии. Епископат полностью (как нередко было у омиев) или частично теряет свой «городской» характер и переориентируется на миссионерскую деятельность среди сельского населения Иллирика и расселившихся в его пределах варварских племен. «Периферизация» региона, а также многочисленные внутренние конфликты подталкивают иллирийских кафедральных епископов к по иску руководящего центра вовне. В результате, в то время как на Востоке идет постоянная борьба за влияние между крупнейшими церковными центрами (Александрией, Антиохией, Константинополем), вследствие чего к середине V в. формируется система патриархатов, церкви Балкан входят в сферу влияния далекого Рима, использующего для утверждения своей власти и авторитета в регионе архиепископов Фессалоники. Таким образом, ослабление кафедр Иллирика способствует усилению Римского престола и развитию римоцентрической экклезиологии и концепции Петрова первенства, что имело огромное значение в истории всего христианского мира.

Сокращения

- ВДИ – Вестник древней истории. М., 1937–1941, 1946.
ПЭ – Православная энциклопедия. М., 2000.
AASS Martii – Acta Sanctorum quotquot toto in orbo coluntur, vel a catholicis scriptoribus celebrantur. Martii. Antverpiae, 1668.
ACO – Acta Conciliorum Oecumenicorum. Strasburg; Berlin; Leipzig, 1914–1974.
Ambros. De fide – *Ambrosius Mediolanensis. De fide.*
Ambros. Ep. – *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae.*
Amm. Marcell. – Ammiani Marcellini Rerum gestarum libri qui supersunt.
Ath. Ad Antioch. – *Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos.*
Ath. Apol. contr. ar. – *Athanasius Alexandrinus. Apologia contra arianos.*
Ath. De synod. – *Athanasius Alexandrinus. Epistula de synodis in Arimino et in Seleucia Isaurica.*
Ath. Ep. ad ep. Aeg. – *Athanasius Alexandrinus. Ad episcopos Aegypti et Libyæ epistula encyclica.*
Ath. Ep. ad Afros – *Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros.*
Ath. Ep. ad Epict. – *Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum episcopum Corinthi.*
Ath. Ep. ad Rufi nianum. – *Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Rufi nianum episcopum.*
Ath. Hist. arian. – *Athanasius Alexandrinus. Historia Arianorum ad monachos.*
Ath. Or. contr. arian. – *Athanasius Alexandrinus. Orationes contra Arianos.*
Aug. Ep. – *Augustinus Hipponensis. Epistulae.*
Basil. Ep. – *Basilus Cesariensis Cappadociae (Magnus). Epistulae.*
Bonif. I. Ep. – *Bonifacius I, papa. Epistulae.*
Caelest. I. Ep. – *Caelestinus I. Epistulae.*
CCSL – Corpus Christianorum. Series latina. 1953.
CIL – Corpus Inscriptionum Latinarum. Berlin, 1863.

Claud. Claudian. – *Claudius Claudianus*.
Clem. Rom. Ep. I ad Corinth. – *Clemens Romanus*. Epistula I ad Corinthios.
 Conl. cum Max. – Aurelii Augustini Conlatio cum Maximino.
 CSEL – Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1866 .
 CTh. – Codex Theodosianus.
Cyprian. Ep. – *Cyprianus Carthaginiensis*. Epistulae.
 DHGE –Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques. P. 1912.
Diss. Max. – Dissertatio Maximini contra Ambrosium.
 DTC – Dictionnaire de théologie catholique. P. 1903–1950. 15 t.
Euseb. De Eccl. Theol. – *Eusebius Pamphilus*. De Ecclesiastica theologia.
Euseb. Hist. eccl. – *Eusebius Pamphilus*. Historia ecclesiastica.
Epiphan. Panarion – *Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus*. Adversus haereses = Panarion.
Gennad. Massil. De script. eccl. – *Gennadius Massiliensis*. De scriptoribus ecclesiasticis.
Gesta Conc. Aquil. – Gesta Concilii Aquiliensis.
Greg. Nyss. Vita Macrinae – *Gregorius Nyssenus*. Vita Macrinae.
Greg. Theol. Or. – *Gregorius Nazianzenus (Theologus)*. Orationes.
Hieron. De vir. illustr. – *Eusebius Hieronymus*. De viris illustribus.
Hieron. Dial. adv. Lucif. – *Eusebius Hieronymus*. Dialogus adversus Luciferianos.
Hilar. Contra Const. – *Hilarius Pictaviensis*. Liber contra Constantium.
Hilar. De synod. – *Hilarius Pictaviensis*. Liber de Synodis sev de Fide Orientalium.
Hilar. Fr. – Hilarius Pictaviensis. Fragmenta historica.
Hydat. – *Hydatius Lemicus*. Continuatio chronicorum Hieronymianorum.
Ignat. Ep. ad Magnes. – *Ignatius Antiochenus*. Epistula ad Magnesios.

Ignat. Ep. ad Rom. – *Ignatius Antiochenus*. Epistula ad Romanos.

Ignat. Ep. ad Smyrn. – *Ignatius Antiochenus*. Epistula ad Smyrnaeos.

Innoc. I. Ep. – *Innocentius I, papa*. Epistulae.

Ioann. Chrys. Ep. – *Ioannes Chrysostomus*. Epistulae.

Iord. Get. — *Iordanes*. Getica.

Iren. Adv. Haer. – *Irenaeus*. Adversus haereses.

Marcellinus Comes. Chron. – *Marcellinus Comes*. Chronicon.

Marius Mercator. Appendix ad contrad. Nest. – Dissertatio Marii Mercatoris, seu Appendix ad contradictionem XII anathematismi nestoriani.

Mansi. – Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio Ed. I. D. Mansi. Florentiae; Venetiae, 1759–1769.

MGH. A. A. – Monumenta Germaniae Historica. Auctores Antiquissimi. Berlin, 1826.

Niceta Remes. – *Niceta Remesianensis*.

Olympiod. – *Olympiodorus*. Fragmenta.

Orig. De principiis – *Origenes*. De principiis.

Oros. – *Paulus Orosius*. Historiarum adversus paganos libri VII.

PG – Patrologiae cursus completus. Series Graeca. P. 1857–1866. 161 t.

Philostorg. Hist. eccl. – *Philostorgius*. Historia ecclesiastica.

Phoebad. Liber contra Arianos – *Phoebadius*. Liber contra Arianos.

PL – Patrologiae cursus completus. Series Latina. P. 1844–1864. 221 t.

PLS – Patrologiae cursus completus. Series Latina: Supplementum. P. 1958–1974. 5 vol. in 18 pt.

SC – Sources chrétiennes. P. 1942

Siric. Ep. – *Siricius, papa*. Epistulae.

Socrat. Hist. eccl. – *Socrates Scholasticus*. Historia ecclesiastica.

Sozom. Hist. eccl. – *Sozomenus*. Historia ecclesiastica.

Sulp. Sev. Chron. – *Sulpicius Severus*. Chronicon.

Sulp. Sev. Vita s. Mart. – *Sulpicius Severus*. De vita beati Martini liber unus.

Theodoret. Hist. eccl. – *Theodoretus Cyrrhensis.* Historia ecclesiastica.

Victor Vit. De persecut. – *Victor Vitensis.* Historia persecutionis Africae provinciae.

Vigil. Taps. Contra Eutychetem – *Vigilius Tapsensis.* Contra Eutychetem libri quinque.

Zosim. Ep. – *Zosimus, papa.* Epistulae.

Zosim. – *Zosimus.* Historia nova.

Библиография

Источники

Авксентий Доросторский. О вере, жизни и кончине Ульфины. Вступ. Ст., пер. и коммент. Г. Е. Захарова). Вестник ПСТГУ. Серия II. 2011. N 4 (41). С. 105–116.

Аммиан Марцеллин. Римская история. Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. СПб. 2000. *Афанасий Великий*, свт. Творения: в 4 т. М. 1994.

Иордан. О происхождении и деяниях гетов (Getica). Вступ. ст., пер. и коммент. Е. Ч. Скржинской. СПб. 2001.

Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. М. 2009. *Олимпиодор*. История. Вступ. ст. пер., коммент., указат. Е. Ч. Скржинской. СПб. 1999.

Павел Орозий. История против язычников. Кн. VI-VII. Пер. с лат., коммент., указат. и библи. В. М. Тюленева. СПб. 2003.

Созомен. Церковная история. СПб. 1851.

Сократ Схоластик. Церковная история. М. 1996.

Сульпиций Север. Сочинения. М. 1999.

Феодорит Кирский, блж. Церковная история. М. 1993.

Фотия патр. Константинопольского сокращение церковной истории Филосторгия. СПб. 1854.

Acta Conciliorum Oecumenicorum. T. I: Concilium universale Ephesenum. A. 431. Vol. IV: Collectio Casinensis. Strasburg; Berlin; Leipzig, 1923.

Acta Concilii Toletani Tertii. PL. 84. Col. 341–359.

Actes du concile d'Aquilée. SC. 267. P. 1980. P. 330–383.

Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi. Caspari C. P. Kirchenhistorische anecdota: nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften. Vol. I. Christiania, 1883. S. 133–147; PLS. T. I. P. 345–350.

Ambrosius Mediolanensis. De Fide ad Gratianum Augustum Libri Quinque. PL. 16. Col. 527–698.

Ambrosius Mediolanensis. Epistulae prima classis. PL. 16. Col. 875–1050.

Ammianus Marcellinus. Roman history. Vol. I-III. Cambridge; London, 1982–1986.

Athanasius Alexandrinus. Ad episcopos Aegypti et Libyæ epistula encyclica. PG. 25b. Col. 537–593.

Athanasius Alexandrinus. Apologia contra Arianos. PG. 25. Col. 247–410.

Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros. PG. 26. Col. 1029–1048.

Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum episcopum. PG. 26. Col. 1049–1070.

Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Rufinianum episcopum. PG. 26. Col. 1179–1182.

Athanasius Alexandrinus. Historia Arianorum ad monachos. PG. 25. Col. 691–796.

Athanasius Alexandrinus. Epistula de Synodis in Arimino et in Seleucia Isaurica. PG. 26. Col. 681–794.

Athanasius Alexandrinus. Epistolæ Heortasticæ. PG. 26.

Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus Arianos. PG. 26. Col. 12–525.

Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos. PG. 26. Col. 795–810.

Augustinus Hipponensis. Contra Sermonem Arianorum. PL. 42. Col. 683–708.

Augustinus Hipponensis. Epistolæ. PL. 33. Col. 61–1094.

Basilus Cesariensis Cappadociae (Magnus). Epistolæ. PG. 32. Col. 219–1112.

Blockley R. The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Vol. II. Liverpool, 1983.

Bonifacius I, papa. Epistolæ et decreta. PL. 20. Col. 749–784.

Caelestinus I, papa. Epistolæ et decreta. PL. 50. Col. 417–558.

Calendarium Gothicum. PL. 18. Col. 878–880.

Canones Concilii Antiocheni. Mansi. T. 2. P. 667–678.

Canones Concilii Nicaeni. Mansi. T. 2. P. 1307–1320.

(Canones Concilii Sardiciensis). Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002. P. 212–255.

Claudius Claudianus. Selected Works. 1976; 1972. Vol. I-II.

Clemens Romanus. Epistula I ad Corinthios. PG. 1. Col. 199–329.

Code Théodosien. Livre XVI. SC. 497. P. 2005.

- Conlatio S. Aurelii Augustini cum Maximino Arianorum episcopo. CCSL. 87A. Turnhout, 2009. P. 383–470; PL. 42. Col. 709–742.
- Commentarius in Job. PG. 17. Col. 371–521.
- Constitutions apostoliques. SC. 320. P. 1985; 329. P. 1986; 336. P. 1987.
- Consularia Constantinopolitana. MGH. A. A. IX. Berlin, 1892. P. 205–247.
- Corpus Inscriptionum Latinarum. Vol. V. Berlin, 1872.
- Cyprianus Carthaginensis*. Liber de unitate Ecclesiae. PL. 4. Col. 493–520; SC. 500. P. 2006.
- Cyprianus Carthaginensis*. Epistulae. PL. 4. Col. 191–438.
- Damasus I, papa. Epistulae. PL. 13. Col. 347–376.
- Dissertatio Maximini contra Ambrosium. Kauffmann F. Aus der Schule des Wulfila. Strassburg, 1899. S. 67–90; SC. 267. P. 1980. P. 204–327.
- Documenta conciliorum Galliae. PL. 84. Col. 237–302.
- Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus*. Adversus haereses (Panarion). PG. 41–42. Eunomii Apologia. PG. 30. Col. 835–870.
- Eusebius Pamphilus*. De Ecclesiastica theologia. PG. 24. Col. 827–1048.
- Eusebius Pamphilus*. Historia ecclesiastica. PG. 20. Col. 45–904.
- Eusebius Pamphilus*. Oratio Eusebii de laudibus Constantini in ejus tricennalibus habita. PG. 20. Col. 1315–1439.
- Expositio Euangelii secundum Lucam. CCPL. 87. Turnhout, 1982. P. 199–225.
- Fragmenta theologica. CCSL. 87. Turnhout, 1982. P. 229–265; PL. 13. Col. 593–630.
- Gennadius Massiliensis*. De scriptoribus ecclesiasticis. PL. 58. Col. 1059–1120.
- Gregorius Nazianzenus (Theologus)*. Orationes. PG. 36; SC. 250. P. 2008; 358. P. 1990.
- Gregorius Nyssenus*. Vita Macrinae. PG. 46. Col. 949–999.
- Hieronymus*. De viris illustribus. PL. 23. Col. 181–206.
- Hieronymus*. Dialogus adversus Luciferianos. PL. 23. Col. 153–182.

Hilarius Pictaviensis. Contra Constantium imperatorem Liber Unus. PL. 10. Col. 577–606; SC. 334. P. 1987.

Hilarius Pictaviensis. Fragmenta historica. PL. 10. Col. 619–723.

Hilarius Pictaviensis. Liber de Synodis sev de Fide Orientalium. PL. 10. Col. 479–546.

(Hilarius Pictaviensis.) S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera. Pars quarta, Tractatus mysteriorum, Collectanea Antiariana Parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium), Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium), Hymni, Fragmenta minora, Spuria. Ed. A. Feder. CSEL. 65. Vindobonae, 1916.

Hydatius. Chronica. MGH A. A. T. XI. Berlin, 1898. Vol. II. P. 1–36.

Irenaeus. Contra haereses libri quinque. PG. 7a. Col. 433–1118; 7b. Col. 1119–1225.

Ioannes Chrysostomus. Epistulae. PG. 52.

Ignatius Antiochenus. Epistulae genuinae. PG. 5. Col. 624–729.

Innocentius I, papa. Epistulae et decreta. PL. 20. Col. 463–612.

Iordanes. Getica. MGH. A. A. Berlin, 1882. T. V. Pars 1.

Julien l'Empereur. Oeuvres complètes. Vol. I. 2. P. 1924.

Marcellinus Comes. Chronicon. MGH. A. A. T. XI. Berlin, 1894. Vol. II. P. 37–108.

Marius Mercator. Nestorii blasphemiarum capitula XII. PL. 48. Col. 907–932.

Monumenta vetera ad Arianorum doctrinam. PL. 13. Col. 557–593.

(Niceta Remesianensis. Opera). Burn A. E. Niceta of Remesia, His Life and Works. Cambridge, 1905.

Olympiodorus. Fragmenta. Photius. Bibliothèque. Vol. I. P. 1959. P. 166–187.

Opus Imperfectum in Matthaeum. PG. 56. Col. 611–946.

Origenes. De principiis. PG. 11. Col. 111–413; SC. 252. P. 1978.

Passio s. Irenaei. AASS. Martii T. III. Antverpiae, 1668. P. 556–557.

Paulinus. Vita S. Ambrosii. PL. 14. Col. 27–46.

Paulinus Nolanus. Poemata. XVII. PL. 61. Col. 437–709.

- Paulus Orosius*. Historiarum adversus paganos libri VII. PL. 31. Col. 661–1174 .
- Philostorgius*. Historia ecclesiastica. PG. 65. Col. 459–638.
- Phoebadius*. Liber contra arianos. PL. 20. Col. 13–30.
- Possidius*. Vita S. Augustini. PL. 32. Col. 33–66.
- Prisca*. PL. 56. Col. 745–816.
- Sermo Arrianorum*. CCSL. 87A. Turnhout, 2009. P. 160–175; PL. 42. Col. 677–684.
- Sermons ariens inédits*. Recherches Augustiniennes. 1992. Vol. 26. P. 143–179.
- Siricius, papa*. Epistulae et decreta. PL. 13. Col. 1151–1196.
- Socrates*. Historia ecclesiastica. PG. 67. Col. 29–842; SC. 477. P. 2004; 493. P. 2005; 505. P. 2006; 506. P. 2007.
- Sozomenus*. Historia ecclesiastica. PG. 67. Col. 843–1630; SC. 306. P. 1983; 418. P. 1996; 495. P. 2005; 516. P. 2007.
- Sulpicius Severus*. Chronicon. PL. 20. Col. 95–160; SC. 441. P. 1999.
- Sulpicius Severus*. De vita beati Martini liber unus. PL. 20. Col. 159–176.
- Tertullianus*. Adversus Praxeam. PL. 2. Col. 153–196.
- Tertullianus*. Apologeticus. PL. 1. Col. 257–536.
- Theodoretus*. Historia ecclesiastica. PG. 82. Col. 881–1280; SC. 501. P. 2006; 530. P. 2009. Vetus interpretatio latina canonum Nicaenorum, Sardicensium et Chalcedonensium. PL. 56. Col. 823–864.
- Victor Vitensis*. Historia persecutionis Africae provinciae. PL. 58. Col. 179–260.
- Victorinus Petavionensis*. De fabrica mundi. PL. 5. Col. 301–316.
- Victorinus Petavionensis*. Scolia in Apocalypsin beati Joannis. PL. 5. Col. 317–344.
- Vigilius Tapsensis*. Contra Eutychetem libri quinque. PL. 62. Col. 95–154.
- Zosimus, papa*. Epistulae et decreta. PL. 20. Col. 639–686.
- Zosimus*. Histoire nouvelle. Livres IV-VI. P. 1979; 1986; 1989

Исследования

Афанасьев Н., протопр. Две идеи вселенской церкви. Путь. 1934. N 45. С. 16–29.

Афанасьев Н., протопр. Церковные соборы и их происхождение. М. 2003.

Бер И., свящ. Становление христианского богословия: путь к Никее. Тверь. 2006.

Бессмертный Ю. Л. Коллизия микро- и макроподходов и французская историография 90-х годов XX в. Историк в поиске. Микро и макроподходы к изучению прошлого. М. 1999. С. 10–30.

Бирюков Д. С. Рационализм и его пределы в арианском учении. SCOLN. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск. 2008. Т. II. Вып. 2. С. 213–226.

Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских соборов. М. 2007.

Болотов В. В. Либерий, еп. Римский, и Сирмийские соборы. Христианское чтение. 1891. Ч. 1. С. 304–315, 434–459, Ч. 2. С. 61–79; 266–282, 386–394.

Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб. 1999.

Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии). СПб. 2003.

Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Н. Новгород. 1996. С. 230–241.

Василий (Кривошеин), архиеп. Экклезиология свт. Василия Великого. Церковь Владыки Василия (Кривошеина). Н. Новгород. 2004. С. 220–245.

Гарнак А. История догматов. Раннее христианство. Т. II. М. 2001.

Дагрон Ж. «Восточный цезаропапизм» (история и критика одной концепции). GENNAДИОС, к 70-летию академика Г.Г. Литаврина. М. 1999. С. 80–99.

Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время: Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб. 2003.

Дюшен Л. История древней Церкви. Т. II. М. 1914.

Зайцев Д. В. Валент и Урсакий. ПЭ. Т. 6. М. 2003. С. 525–527.

Зайцев Д. В. Иллирик // ПЭ. Т. 22. М. 2009. С. 320–322.

Захаров Г. Е. Везеготы и Кафолическая Церковь в первой половине V века. Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2008. N 3 (28). С. 7–17.

Захаров Г. Е. Вторая сирмийская формула: исторический контекст и богословское содержание. ВДИ. 2010. N 2. С. 149–165.

Захаров Г. Е. Омийство и становление королевской власти у везеготов. Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2008. N 4 (29). С. 11–25.

Захаров Г. Е. Переход через Дунай как пересечение границы готского мира: к проблеме обращения готов в арианство. Древнейшие государства Восточной Европы. 2009. М. 2010. С. 371–383.

Захаров Г. Е. Послания Гермения Сирмийского: текст и историко-богословский комментарий. Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2012. N 1 (44). С. 111–120.

Захаров Г. Е. Сочинение епископа Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфила» как памятник латинской арианской традиции конца IV века. Вестник РГГУ.

2008. N 12/08 (Кентавр. N 5). С. 58–80.

Захаров Г. Е. Тринитарные споры IV в. в свете неопатристического синтеза прот. Георгия

Флоровского. Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2011. N 1 (38). С. 118–128.

Захаров Г. Е. Церковь в системе общественной жизни балкано-дунайского региона в IV-V вв.: Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М. 2011.

Илларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М. 1998.

Колосовская Ю. К. Паннония в I-III вв. М. 1973.

Колосовская Ю. К. Христианские общины позднеимперского города на Дунае. Человек и общество в античном мире. М. 1998 С. 224–266.

Копылов И. А. Арианская церковь в Вандальской Африке V-VI вв. по данным «Истории гонений» епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения. Новый исторический вестник. 2006. N 2 (15).

Копылов И. А. Церковь в системе организации власти и общества в Вандальской Африке (V-VI вв.): Автореферат кандидатской диссертации. М. 2006.

Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб. 1998.

Лавров В. В. Епископ Ульфила и развитие готской литературы. Интеллектуальная элита античного мира. СПб. 1995. С. 67–70.

Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V вв. СПб. 2007.

Лепти Б. Общество как единое целое. О трех формах анализа социальной целостности. Одиссей. Человек в истории. М. 1996. С. 148–164.

Лосский В. Н. Боговидение. М. 2003.

Марков К. Духовен живот в българските земи през късната античност (IV-V век). София. 1995.

Милин М. О једној христолошкој расправи у Сирмију IV века. Starinar. 1998. XLIX. 203–214.

Милин М. Прилози познавању хришћанства у Сирмију. Starinar. 2000. L. 253–259. Митрофанов А. Ю. История церковных соборов в Италии (IV-V вв.). М. 2006.

Митрофанов А. Ю. Становление самостоятельной арианской церкви на рубеже IV-V вв. Вестник СПбГУ. Сер. 2. 2006. Вып. 4. С. 212–218.

Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием: Автореферат кандидатской диссертации. М. 2005.

Михайлов П. Б. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров. Альфа и Омега. 2007. N 1 (48). С. 59–67.

Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан. 1991.

Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. I: Возникновение католической традиции (100–600 гг.). М. 2007.

Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М. 2005.

Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М. 1998.

Репина Л. П. От «истории одной жизни» к «персональной истории». История через личность: историческая биография сегодня. М. 2005. С. 55–74.

Самуилов В. Н. История арианства на латинском западе. СПб. 1890.

Сидоров А. И. Арианство в свете современных исследований. ВДИ. 1988. № 2. С. 86–97. *Скурат К. Е., Грацианский М. В., Фокин А. Р. и др.* Амвросий, свт. еп. Медиоланский. ПЭ. Т. 2. М. 2001. С. 119–135.

Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад. 1914.

Сюзюмов М. Я. Проблема социально-политической сущности арианства. Сборник материалов научной сессии вузов Уральского экономического района. Исторические науки. Свердловск, 1963. С. 178–183.

Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. СПб. 2005

Удальцова З. В. Источники по истории Византии IV – первой половины VII в. История Византии. Т. I. М. 1967. С. 5–65.

Удальцова З. В. Развитие исторической мысли. Культура Византии. IV – первая половина VII в. М. 1984. С. 191–221.

Флоровский Г. прот. Восточные Отцы IV века. *Флоровский Г. прот.* Восточные Отцы Церкви. М., 2005.

Флоровский Г. прот. Восточные Отцы V–VIII веков. *Флоровский Г. прот.* Восточные Отцы Церкви. М. 2005.

Флоровский Г. прот. Затруднения историка-христианина. *Флоровский Г. прот.* Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб. 2005. С. 671–707.

Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М. 2010.

Фокин А. Р. Викторин Петавский. ПЭ. Т. 8. М. 2004. С. 458–461.

Alföldy A. Tracce del Cristianesimo nell'epoca delle grandi migrazioni in Ungheria. Rom. 1938.

Ayres L. Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, N.Y. 2004.

Bardy G. Bonosius. DGHE. Vol. IX. P. 1937. P. 1093–1094.

Bardy G. Bonosus. DHGE. Vol. IX. P. 1937. P. 1096–1097.

Bardy G. L'Occident en face de la crise arienne. Irénikon 1939. T. 16. N 5. P. 385–424.

Bardy G. Sur un synode de l'Illyricum (375). Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. 1912. Vol. 2. P. 259–274.

Bardenhewer O. Geschichte der altkirchlichen Literatur. Vol. 3. Darmstadt. 1962.

Barnard L. W. The council of Serdica: 343 A. D. Sofia, 1983.

Barnes M. R. DÚnamij and the anti-monistic Ontology of Nyssan's Contra Eunomium. Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from The 19th International Conference on Patristic Studies. September, 5–10, 1983. Cambridge. 1985. P. 327–333.

Barnes M. R. The Background and Use of Eunomius' Causal Language. Arianism after Arius. Essays on the Development of the IV Century Trinitarian Conflicts. Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburg. 1993. P. 217–36.

Barnes M. R. The Fourth Century as Trinitarian Canon. Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community. Ed. L. Ayres; G. Jones. London; N.Y. 1998. P. 47–67.

Barnes T. D. Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire. Cambridge. 1993.

Barnes T. D. The Collapse of the Homoeans in the East. Studia Patristica. 29. Leuven. 1997. P. 3–16.

Barnes T. D. The New Empire of Diocletian and Constantine Cambridge, L. 1982.

Batiffol P. La paix constantinienne et le catholicisme. P. 1929.

Bavant B. La ville dans le nord de l'Illyricum (Pannonie, Mésie I, Dacie et Dardanie). Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Roma. 1984. P. 245–287.

Beckwith C. L. Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate. Oxford. 2008.

Behr J. Formation of Christian Theology. Vol. II: The Nicene Faith. Crestwood. 2004. Pt. 1.

Behr J. Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West. Harvard Theological Review. 2007. Vol. 100: 2. P. 145–152.

Beskow P. Rex Gloriae: The Kingship of Christ in the Early Church. Stockholm; Göteborg; Uppsala. 1962.

Bouhot J. P. Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus Imperfectum in Matthaeum. Vigiliae Christianae. 1970. Vol. 24. P. 197–209.

Bratož R. Christianisierung des Nordadria und Westbalkanraumes in 4. Jahrhundert. Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit. (Situla 4). Ljubljana. 1996. S. 299–362.

Bratož R. Martino e i suoi legami con la Pannonia cristiana. Cristianesimo nella storia. 2008. 29. P. 283–316.

Brennecke H. C. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). Berlin, N.Y. 1984.

Brennecke H. C. Homéens. DHGE. Vol. XXIV. P. 1993. P. 932–960.

Brennecke H. C. Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Tübingen. 1988.

Burn A. E. Niceta of Remesiana, His Life and Works. Cambridge. 1905.

Campenhause H., von. Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker. Berlin; Leipzig. 1929. *Caspar E.* Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. I. Tübingen. 1930.

Cedilnik A. Das Illyricum im 4. Jh. Zusammenfassung. Göttinger Forum für Altertumswissenschaft 9 (2006) 37–72. URL: <http://gfa.gbv.de/dr,gfa,009,2006,a,05.pdf>

Chauvot A. Les migrations des barbares et leur conversion au christianisme. Histoire du Christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 861883.

Chauvot A. Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle AP. J. C. P. 1998.

Crouzel H. Théologie de l'Image de Dieu chez Origène. P. 1956.

De Clercq V. Osius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period. Washington. 1954.

Delcogliano M. Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341. Journal of Early Christian Studies. 2006. 14: 4. P. 459–484.

Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen. 1996.

Duchesne L. Histoire ancienne de l'Église. Vol. II. Paris. 1908.

Duval N. Sirmium «ville imperial» ou «capitale»? XXVI Corso di cultura sull'arte ravennate e bizantina. Ravenna, 1979. P. 53–90.

Duval Y. M. La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini: à la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem. *Duval Y. M.* L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney. 1998. P. 51–103.

Duval Y. M. Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325–400.) *Duval Y. M.* L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney. 1998. P. 331–379.

Duval Y. M. Sur l'Arianisme des Ariens d'Occident. *Duval Y. M.* L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney. 1998. P. 145–163. *Duval Y. M.* Sur quelques études récents concernant Ambroise et l'arianisme occidental. *Duval Y. M.* L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney. 1998. P. 1–39.

Duval Y. L'Afrique: Aurélius et Augustin. Histoire du christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 799–812.

Duval Y., Pietri L. L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques. Histoire du Christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 127–154.

Dvornik F. Byzance et la primauté romaine. P. 1964.

Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Washington. 1966. Vol. II.

Ermoni V. Acaciens. DHGE. Vol. I. P. 1912. P. 249–250.

Falbo G. Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli. Roma. 1989. *Fernandez G.* Athanasius of Alexandria and Liberius of Rome. Analysis of the letter «pro deifi cio timore» of Liberius in the light of the edict of Arles of 353. Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from the 19-th International Conference on Patristic Studies. September 5–10, 1983. Oxford. 1985. P. 303–311.

Florovsky G. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. An Introduction. Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60. Geburtstage am 17 November 1967. Leiden. 1967. S. 177–88.

Florovsky G. The Concept of Creation in Saint Athanasius. Studia Patristica. Vol. 6. Part. 4. Berlin. 1962. P. 36–57.

Gaudemet J. L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles). P. 1958.

Giesecke H. E. Die Ostgermanen und der Arianismus. Leipzig. 1939.

Gigli G. L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II. Roma, 1949.

Greenslade S. L. The Illyrian Churchs and the Vicariate of Thessalonica, 378–95. Journal of Theological Studies. 1945. XLVI. P. 17–30.

Grumel V. L'Illyricum de la mort de Valentinien Ier (375) à la mort de Stilicon (408). Revue des études byzantines. 1951. T. IX. P. 1952. P. 5–46.

Grumel V. Les origines de vicariat apostolique de Thessalonique. Actes XIle Congr. int. ét. byz. Ochrid II. Beograd, 1964. P. 451–461.

Gryson R. Introduction/ Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. (SC. 267). P. 1980. P. 25–200.

Gryson R. Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329. Étude critique. *Gryson R.* Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne. Leuven, 2008. P. 445–470.

Gryson R. Les sources relatives au Concile d'Aquilée de 381. *Gryson R.* Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne. Leuven. 2008. P. 397–407.

Gummerus J. Die Homousianische Partei: Bis zum Tode des Konstantius: ein Beitrag zur Geschichte des Arianischen Streites in den Jahren 356–361. Leipzig. 1900.

Gwatkin H. M. Studies of Arianism. Cambridge, L. 1900.

Gwynn D. M. The Eusebians. The Polemic of Athanasios of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy». Oxford. 2007.

Hajjar J. Le synode permanent (synodos endemousa) dans l'Eglise Byzantine des origines au XI siècle. Roma, 1962.

Hall S. G. The Creed of Sardica. *Studia Patristica*. Vol. XIX. Leuven, 1989. P. 173–184.

Hamman A. Saint Hilaire estil témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère? Hilaire et son temps. P. 1968 P. 43–50.

Hammond-Bammel C. P. From the School of Maximinus: the Arian Material in Paris M.S. Lat. 8907. *Journal of Theological Studies*. 1980. Vol. 21. Pt. 2. P. 391–403.

Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. London. 2005.

Hefele K. Conciliengeschichte. Bd. I. Freiburg. 1873.

Hefele K. Histoire des Conciles d'après les documents originaux. T. I.2. P. 1907.

Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford. 2002. *Hildebrandt H.* Early Christianity in Roman Pannonia – Facts among Fiction? *Studia Patristica*. Leuven. 2006. P. 59–64.

Hunt E. D. Did Constantius II have «Court Bishops»? *Studia Patristica*. Vol. 19. Leuven. 1989. P. 86–90.

Hunt J. M. Constantius II in the Ecclesiastical Historians. New York, 2010.

Ioniță I. Archéologie des Goths en Roumanie: paganism et christianisme. Clovis. Histoire et mémoire. Vol: Le baptême de Clovis, l'événement. P. 1997. P. 154–170.

Joannou P. P. Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert. Stuttgart. 1972.

Jones A. H. M. Were Ancient Heresies National or Social Movements in Dis-guise? *Journal of Theological Studies*. 1959. Vol. 10. Pt. 2. P. 280–298.

Le monde byzantin. T. 1. L'empire romain d'Orient. 330641. P. 2004.

Kannengiesser Ch. Arius and the Arians. *Kannengiesser Ch.* Arius and Athanasius: two Alexandrian Theologians. Aldershot. 1991. P. 456–475.

Kauffmann F. Aus der Schule des Wulfi la. Strassburg. 1899.

Kelly J. N. D. Early Christian Creeds. Harlow. 1981.

Klein R. Constantius II und die christliche Kirche. Darmstadt. 1977.

Kölling W. Geschichte der arianischen Häresie. Bd. I-II. Gütersloh, 1874–1883.

Kopecek Th. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge. 1979. Vol. I-II.

Le Bachelet X. Acace le Borgne ou de Césarée. DTC. Vol. I. 1. P. 1909. P. 290.

Le Bachelet X. Acaciens. DTC. Vol. I. 1. P. 1909. P. 290–291.

Leroux J. M. Acace, évêque de Césarée de Palestine (341–365). *Studia Patristica*. Vol. 8. Berlin. 1966. P. 82–85.

Lienhard J. T. Acacius of Caesarea: Contra Marcellum. Historical and Theo-logical Considerations. *Cristianesimo nella storia*. 1989. 10. P. 1–22.

Lienhard J. T. Acacius of Caesarea's Contra Marcellum: Its Place in Theology and Controversy. *Studia Patristica*. Vol. 19. Leuven. 1989. P. 185–188.

Lienhard J. T. The «Arian» controversy: some categories reconsidered. *Doc-trines of God and Christ in the Early Church*. N.Y.; L. 1993. P. 415–437.

Lienhard J. T. Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology. Washington. 1999.

Lippold A., Kirsten E. Donauprovinzen. *Reallexikon für Antike und Christen-tum*. Bd. IV. Stuttgart. 1959. S. 147–189.

Löhr W. A. Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchen-parteien: Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts. Bonn, 1986.

Löhr W. A. A Sense of Tradition: the Homoiousian Church Party. Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts. Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburgh, 1993. P. 81–100.

Lučić J. Illyricum. DHGE. Vol. 25. P. 1995. P. 854–868.

Lumpe A. Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität. Annuario Historiae Conciliorum. 1970. Bd. 2. H. 1. S. 1–21.

Lyman R. A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism. Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts. Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburgh. 1993. P. 45–62.

Maraval P. Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure. Histoire du christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 921–936.

Marin E. Acace de Césarée ou le Borgne. DHGE. Vol. I. P. 1912. P. 240–241.

Marot H. Conciles anténicéens et conciles oecuméniques. Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise. Paris. 1960. P. 19–43.

Markschies Ch. Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.). Tübingen. 1995.

Mathisen R. W. Barbarian Bishops and the Churches 'in barbaricis gentibus' during Late Antiquity. Speculum. 1997. Vol. 72. P. 664–695.

Mathisen R. W., Sivan H. S. Forging a New Identity: the Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418–507). The Visigoths. Studies in Culture and Society. Ed. A. Ferreiro. Brill; Leiden; Boston; Köln. 1999. P. 1–62.

McLynn N. B. Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital. Berkeley, 1994. McLynn N. B. From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch. Journal of Early Christian Studies. 1996. N 4. P. 477–493.

McLynn N. B. The «Apology» of Palladius: Nature and Purpose. Journal of Theological Studies. 1991. Vol. 42. 1. P. 52–76.

Meslin M. Germinius, évêque de Sirmium. DHGE. Vol. XX. P. 1984. P. 984–985.

Meslin M. Les Ariens d'Occident, 335–430. P. 1967.

Meslin M. Hilaire et la crise arienne. Hilaire et son temps. P. 1969. P. 19–42.

Mócsy A. Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of Roman Empire. L.; Boston. 1979.

Monachino V. Il primato nella controversia Ariana. Miscellanea Historiae Pontificiae. Vol. XXI. Roma. 1959. P. 17–89.

Moreira A. Potamius de Lisbonne et la controverse arienne. Louvain, 1969.

Newman J. H. The Arians of the Fourth Century. L.; N.Y.; Bombay; Calcutta. 1908.

Palanque J. R. La prefecture du prétoire d'Illyricum au IV^e siècle. Byzantion. 1951. T. XXI. Fasc. 1. P. 5–14.

Palanque J. R. Saint Ambroise et l'empire romain. P. 1933.

Palanque J. R., Bardy G., de Labriolle P. De la paix constantinienne à la mort de Théodose. P. 1936.

Paredi A. Politica di S'Ambrogio. Milano. 1974.

Peterson E. Il monoteismo come problema politico. Brescia. 1983.

Pietri Ch. De la partitio de l'Empire chrétien à l'unité sous Constance: la querelle arienne et le premier «césaropapisme». Histoire du christianisme. T. II. P. 1995. P. 289–335.

Pietri Ch. La politique de Constance II: un premier césaropapisme ou l'imitatio Constantini? L'Eglise et l'empire au IV^e siècle. Genève. 1989. P. 113–173.

Pietri Ch. Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organization, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). Roma. 1976.

Piganiol A. L'Empire Chrétien. P. 1972.

Pouchet J. R. Le combat pour la paix des Églises. Un leitmotiv épistolaire de saint Basile. Recherches et tradition : mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel. P. 1992. P. 211–227. *Quasten J.* Patrology. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, 1986. *Rapp C.* Imperial Ideology in the Making:

Eusebius of Caesarea on Constantine as «Bischof». *Journal of Theological Studies*. 1998. Vol. 49. Pt. 2. P. 685–695.

Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–84). *Leben und Werk*. Tübingen. 2009.

Riedmatten H. de. Démophile de Bérée. *DHGE*. Vol. XIV. P. 1960. P. 212–216.

Rouche M. Clovis. P. 1998.

Schäferdiek K. L'arianisme germanique et ses conséquences. Clovis. Histoire et mémoire. Vol.: Le baptême de Clovis, l'événement. P. 1997. P. 185–197.

Schäferdiek K. Wulfi la. Von Bischof von Gotien zum Gotenbischof. Schäferdiek K. Schwellenzeit: Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmitt. Berlin; N.Y. 1996. S. 1–40.

Schlatter F. W. The Author of the Opus Imperfectum in Matthaeum. *Vigiliae Christianae*. 1988. Vol. 42. P. 364–375.

Schlatter F. W. The Opus Imperfectum in Matthaeum and the Fragmenta in Lucam. *Vigiliae Christianae*. 1985. Vol. 39. P. 384–392.

Schneemelcher W. Serdika 342. Ein Beitrag zum Problem Ost und West in der Alten Kirche. *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*. Thessaloniki 1974. S. 338–364.

Schwartz E. *Gesammelte Schriften*. 4: Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts. Berlin. 1960.

Senjak Z. Niceta von Remesiana: christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien. Freiburg. 1975.

Simonetti M. Arianesimo latino. *Studi Medievali*. 1967. VIII. Fasc. 2. P. 663–744.

Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975.

Simonetti M. La politica antiariana di Ambrogio. *Ambrosius Episcopus*. Milano. 1976. P. 266–285.

Simonetti M. L'arianesimo di Ulfila. *Romanobarbarica*. I. Roma. 1976. P. 297–323.

Simonetti M. Osservazioni sull' «Altercatio Heracliani cum Germinio». *Vigiliae Christianae*. 1967. 21. P. 39–58.

Simonetti M. *Studi sull'arianesimo*. Roma. 1965.

Slusser M. Traditional Views of Late Arianism. *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian*

Conflicts. Edinburgh. 1993. P. 3–30.

Speller L. A. New Light on the Photinians: the Evidence of Ambrosiaster. *Journal of Theological Studies*. 1983. Vol. 34. Pt. 1. P. 99–113.

Sumruld W. A. Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilian Arianism L.; Toronto. 1994.

Thompson E. Early Visigothic Christianity. *Latomus*. 1962. T. XXI. Fasc. 3. P. 505–519; Fasc. 4. P. 794–810.

Turner C. H. The Genuineness of the Sardican Canons. *Journal of Theological Studies*. 1902. Vol. III. P. 370–397.

Twomey V. Apostolikos Thronos: The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetical Writings of Saint Athanasius the Great. Münster. 1982.

Velkov V. Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity. Amsterdam. 1977.

Weedman M. Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to map the Trinitarian Controversy. *Church History*. 2007. 76: 3. P. 491–510.

Wilkes J. J. Dalmatia. L.; Boston. 1969.

Williams D. H. Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxford. 1995. *Williams D. H.* Another Exception to Later Fourth-Century «Arian» Typologies: The Case of Germinius of Sirmium. *Journal of Early Christian Studies*. 1996. N 4. P. 335–357.

Williams D. H. Monarchianism and Photinus of Sirmium as Persistent Heretical Face of the Fourth Century. *Harvard Theological Review*. 2006. 99: 2. P. 187–206.

Williams R. Arius: Heresy and Tradition. L. 1987.

Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P. 1918.

Zeiller J. Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie. Roma. 1967.

Примечания

¹ - Как справедливо отмечает Я. Пеликан: «С одной стороны, догмат о Троице – конечный результат богословия, ибо он вобрал в себя многие темы предшествовавшего развития. Но с другой стороны, он отправная точка. На протяжении последующих столетий, в истории вероучения, догмат о Троице оставался главным» (Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Т. I: Возникновение католической традиции (100–600 гг.). М. 2007. С. 213.

² - См. об этом Jones A. H. M. Were Ancient Heresies National or Social Movements in Disguise? *Journal of Theological Studies*. 1959. Vol. 10. Pt. 2. P. 280–298. Примат «духовного» над «материальным» был характерной чертой жизни всего позднеантичного социума. Как указывает Э. Р. Доддс, «вся культура, как языческая, так и христианская, вошла в фазу, в которой религия равна жизни, а поиск Бога заслонил собой все остальные области человеческой деятельности» (Доддс Э. Р. Язычник и христианин в смутное время. СПб. 2003. С. 167.

³ - Речь идет о так называемой правобережной Дакии с центром в Сердики. Левобережная Дакия, присоединенная к Римской империи императором Траяном (98–117), была оставлена римлянами при императоре Аврелиане (270–275).

⁴ - См. об этом: Le monde byzantin. Т. 1. L'empire romain d'Orient, 330–641. P. 2004. P. 304–309; см. также Grumel V. L'Illyricum de la mort de Valentinien Ier (375) à la mort de Stilicon (408). *Revue des études byzantines*. 1951. Т. IX. P. 1952. P. 5–46; Lippold A., Kirsten E. Donauprovinzen. *Reallexikon für Antike und Christentum*. Bd. IV. Stuttgart. 1959. S. 147–189; Barnes T. D. The New Empire of Diocletian and Constantine Cambridge. L. 1982. P. 195–208.

⁵ - Gryson R. *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (SC. 267). P. 1980. P. 101.

⁶ - См. Репина Л. П. «Новая историческая наука» и социальная история. М. 1998. С. 8–72; 224–247. О проблеме соотношения личностного и социального в истории см.: Лепти Б.

Общество как единое целое. О трех формах анализа социальной целостности. Одиссей. Человек в истории. М. 1996. С. 148–164; Бессмертный Ю. Л. Коллизия макро и микро подходов и французская историография 90-х годов. Историк в поиске: Микро и макро подходы к изучению прошлого: Доклады и выступления на конференции 5–6 окт. 1998 г. М. 1999. С. 10–30. См. также Флоровский Г., прот. Затруднения историка-христианина; Флоровский Г. прот. Христианство и цивилизация: Избранные труды по богословию и философии. СПб. 2005. С. 671–707.

⁷ - О свт. Афанасии Великом см.: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Флоровский Г. прот. Восточные Отцы Церкви. М. 2005. С. 62–84.

⁸ - См. Ath. De synod. 1.

⁹ - См. Kannengiesser Ch. Arius and the Arians. Kannengiesser Ch. Arius and Athanasius: two Alexandrian Theologians. Alders hot, 1991. P. 456–475.

¹⁰ - См. Gwynn D. M. The Eusebians. The Polemic of Athanasios of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy». Oxford. 2007.

¹¹ - Athanasius Alexandrinus. Apologia contra Arianos. PG. 25. Col. 247–410.

¹² - Athanasius Alexandrinus. Historia Arianorum ad monachos. PG. 25. Col. 691–796.

¹³ - Athanasius Alexandrinus. Epistula de Synodis in Arimino et in Seleucia Isaurica. PG. 26. Col. 681–794.

¹⁴ - См. Quasten J. Patrology. Vol. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, 1986. P. 34–37.

¹⁵ - Ath. Apol. contr. ar. 1.

¹⁶ - Ath. Apol. contr. ar. 1–2, 59–60, 63–71.

¹⁷ - Ath. Apol. contr. ar. 3–19, 21–35, 37–49; 51–52, 54–58.

¹⁸ - Ath. Apol. contr. ar. 37–49.

¹⁹ - Ath. Apol. contr. ar. 61–62, 64, 66–70, 73–81, 86–87.

²⁰ - Ath. Apol. contr. ar. 82.

²¹ - Ath. Hist. arian. 74.

- 22 - Ath. Hist. arian. 44.
- 23 - Ath. Hist. arian. 1, 11, 15, 17, 35–36; 41, 45.
- 24 - Ath. Hist. arian. 5.
- 25 - Ath. Hist. arian. 15–17.
- 26 - Ath. Hist. arian. 26, 29.
- 27 - Ath. Hist. arian. 74.
- 28 - См., например: Quasten J. Op. cit. P. 62–63.
- 29 - Ath. De synod. 10–11, 29–30.
- 30 - Ath. De synod. 8, 22–28.
- 31 - Ath. De synod. 15–16.
- 32 - Ath. De synod. 44.
- 33 - Ath. De synod. 2.
- 34 - Ath. De synod. 3–6.
- 35 - Ath. De synod. 41.
- 36 - Ath. De synod. 41–54.
- 37 - Hilarius Pictaviensis. Liber de Synodis sev de Fide Orientalium. PL. 10. Col. 479–546.
- 38 - Hilarius Pictaviensis. Contra Constantium imperatorem Liber Unus. PL. 10. Col. 577–606; Hilaire de Poitiers. Contre Constance. SC. 334. P. 1987.
- 39 - Hilarius Pictaviensis. Fragmenta historica. PL. 10. Col. 619–723; S. Hilarii episcopi Pictaviensis Opera. Pars quarta, Tractatus mysteriorum, Collectanea Antiariana Parisina (fragmenta historica) cum appendice (Liber I ad Constantium), Liber ad Constantium imperatorem (Liber II ad Constantium), Hymni, Fragmenta minora, Spuria. Ed. A. Feder (CSEL 65). Vindobonae, 1916.
- 40 - Об участии свят. Илария в арианских спорах см. Meslin M. Hilaire et la crise arienne. Hilaire et son temps. P. 1969. P. 19–42.
- 41 - Hilar. De synod. 91.
- 42 - Hilar. De synod. 1–2.
- 43 - Hilar. De synod. 11.
- 44 - Hilar. De synod. 8.
- 45 - Hilar. De synod. 5, 7.
- 46 - Hilar. De synod. 12–28.

- 47 - Hilar. De synod. 29–30.
48 - Hilar. De synod. 34.
49 - Hilar. De synod. 38.
50 - Hilar. De synod. 63.
51 - Hilar. De synod. 63.
52 - Hilar. De synod. 78.
53 - Hilar. De synod. 77–91. При этом свт. Иларий приводит в своем сочинении латинский текст Никейского символа (Hilar. De synod. 84.
54 - Hilar. De synod. 91.
55 - См. Meslin M. Hilaire. P. 35–38.
56 - Meslin M. Hilaire. P. 38. Блаж. Иероним утверждает, что это сочинение было написано после смерти Констанция (см. Hieron. De vir. illustr. 100.
57 - Hilar. Contra Const. 5.
58 - Hilar. Contra Const. 7.
59 - Ibid.
60 - Hilar. Contra Const. 23.
61 - Hilar. Contra Const. 23, 26.
62 - См. Hieron. De vir. illustr. 100.
63 - CSEL. 65. P. 191–193.
64 - Meslin M. Hilaire. P. 25.
65 - Hilar. Fr. II-III.
66 - Hilar. Fr. II. 18–29.
67 - Hilar. Fr. I. 6.
68 - CSEL. 65. P. 181–186; PL. 10. Col. 557–564.
69 - Meslin M. Hilaire. P. 36.
70 - Hilar. Fr. IV-VI.
71 - Hilar. Fr. VII-X.
72 - Hilar. Fr. XI. 1–4.
73 - Hilar. Fr. XI. 5.
74 - Hilar. Fr. XII.
75 - Hilar. Fr. XIII-XV.

⁷⁶ - Duval Y.– M. La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini: à la recherche du Liber aduersus Vrsacium et Valentem. Duval Y.– M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfi eld; Singapore; Sydney, 1998. P. 81–84.

⁷⁷ - Hieron. Dial. adv. Lucif.18. См. Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М. 2010. С. 88–91.

⁷⁸ - Phoebadius. Liber contra arianos. PL. 20. Col. 13–30.

⁷⁹ - Tertullianus. Adversus Praxeam. PL. 2. Col. 153–196.

⁸⁰ - Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. L. 2005. P. 517.

⁸¹ - Phoebad. Liber contra arianos. 3.

⁸² - О жизни Фебадия см. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 516.

⁸³ - Caspari C. P. Kirchenhistorische anecdota: nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften. Vol. I. Christiania, 1883. S. 133–147; PLS. I. P. 345–350.

⁸⁴ - PLS I. P. 350. Ср. Tertullianus. Apologeticus. 21. См. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 529; Simonetti M. Osservazioni sull' «Altercatio Heracliani cum Germinio». Vigiliae Christianae. 1967. 21. P. 40.

⁸⁵ - Epiphanius Constantiensis in Cypro episcopus. Adversus haereses (Panarion). PG. 41–42. О свт. Епифании Кипрском см. Флоровский Г. прот. Восточные отцы IV века; Флоровский Г. прот. Восточные Отцы Церкви. М. 2005. С. 271–275.

⁸⁶ - Флоровский Г. прот. Восточные отцы. С. 272.

⁸⁷ - Epiphan. Panarion. 71. 1.

⁸⁸ - Epiphan. Panarion. 71. 2–4.

⁸⁹ - Epiphan. Panarion. 73. 22.

⁹⁰ - Ambrosius Mediolanensis. De Fide ad Gratianum Augustum Libri Quinque. PL. 16. Col. 527–698.

⁹¹ - Ambros. De fide. I. 1.

⁹² - См. Скурат К. Е., Грацианский М. В., Фокин А. Р. и др. Амвросий, свят., еп. Медиоланский. ПЭ. Т. 2. М. 2001. С. 121.

⁹³ - В научной литературе вызывает дискуссии вопрос о том, почему Грациан обратился к свят. Амвросию с просьбой

изложить ему его веру: была ли эта просьба мотивирована авторитетностью свят. Амвросия как крупного богослова своей эпохи, как считают Ж.-Р. Паланк и Р. Гризон, или, напротив, свят. Амвросий был вынужден оправдывать свою доктринальную позицию перед лицом омиийской критики, как полагает Н. Мак-Линн? (см. Palanque J. R. *Saint Ambroise et l'empire romain*. P. 1933. P. 50; Gryson R. *Introduction. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée (SC. 267)*. P. 1980. P. 114; McLynn N. B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley, 1994. P. 98).

⁹⁴ - Ambros. *De fi de*. I. 6. 44–45 (PL. 16. Col. 538.

⁹⁵ - Marius Mercator. *Nestorii blasphemiarum capitula XII*. PL. 48. Col. 907–932.

⁹⁶ - Marius Mercator. *Appendix ad contrad. Nest.* 13, 15, 17.

⁹⁷ - *Dissertatio Maximini contra Ambrosium*. Kauffmann F. *Aus der Schule des Wulfila*. Strassburg. 1899. S. 67–90; *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. SC. 267. P. 1980. P. 204–327.

⁹⁸ - *Diss. Max.* 1–40.

⁹⁹ - *Diss. Max.* 41–63. См. также: Авксентий Доросторский. О вере, жизни и кончине Ульфины (Вступ. статья, пер. и коммент. Г. Е. Захарова). *Вестник ПСТГУ*. Сер. II. 2011. N 4 (41). С. 105–116.

¹⁰⁰ - *Diss. Max.* 64–80. По версии Ф. Кауффманна и Ж. Цейллера, комментарии Максимиана были созданы им еще в молодости на основании свидетельств участников Аквилейского собора 381 г. Однако более вероятным выглядит предположение Р. Гризона о том, что они были написаны намного позднее, возможно, даже во второй или третьей четверти V в. На это указывают многочисленные неточности и несообразности в тексте Максимиана: очевидно, он знал о событиях начала 80-х гг. IV в. не от их очевидцев, а только из документов (см. Kauffmann F. *Op. cit.* S. XXIV; Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain*. P. 1918. P. 488; Gryson R. *Scolies*. P. 76–79; Gryson R. *Les sources relatives au Concile d'Aquilée de 381*; Gryson R.

Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne. Leuven, 2008. P. 405.

¹⁰¹ - Diss. Max. 81–140.

¹⁰² - Diss. Max. 141–143. Говоря о принадлежности 4-й части схолий Палладию и 5-й Максимино, мы исходили из реконструкции текста Р. Гризона. По мнению бельгийского исследователя, текст «Апологии» Палладия распадается на две части: фрагмент трактата против *De fide* свят. Амвросия, написанного Палладием в 379 г., и фрагмент апологии осужденных в Аквилее епископов, составленной между 381 и 384 гг. Р. Гризон отвергает с помощью детального филологического анализа мнение Ф. Кауффманна о принадлежности этих текстов перу Максимиана и убедительно доказывает, что их автором является Палладий (несмотря на его упоминания в тексте в третьем лице). Подобного же мнения придерживаются и Ж. Цейллер, М. Мелен и К. П. Хаммонд-Баммель. Н. Мак-Линн, поддерживая в целом реконструкцию Р. Гризона, пытается показать, что между двумя фрагментами, принадлежащими Палладию, наличествует содержательная связь. Палладий неслучайно приводит в своем сочинении против Аквилейского собора фрагмент своего трактата против *De fide*, поскольку целью его участия в этом соборе была, по мнению исследователя, демонстрация на основании этого текста богословской некомпетентности свят. Амвросия. В самом тексте «Апологии» исследователь обнаруживает упоминание (впрочем, весьма туманное и спорное) указанного сочинения медиоланского епископа (речь идет о так называемом сирмийском богохульстве – Diss. Max. 128–129). Что касается финального «Примечания», то, хотя Ф. Кауффманн и Ж. Цейллер считали его обычной глоссой, не принадлежащей Максимино, Р. Гризон утверждает обратное, демонстрируя сходство содержания «Примечания» с текстом комментариев Максимиана к сочинению Авксентия (см. Kauffmann F. Op. cit. S. XXIV; XXXV-XXXVI; XXXIX; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 483–490; Meslin M. Les Ariens d'Occident, 335–430. P. 1967. P. 111–112; Hammond-Bammel C. P. From the School of Maximinus: the Arian Material in Paris M.S. Lat. 8907. Journal of

Theological Studies. 1980. Vol. 21. Pt. 2. P. 391–403; Gryson R. Scolies. P. 91–96, 97–100; Gryson R. Les sources. P. 401–407; McLynn N. B. The «Apology» of Palladius: Nature and Purpose. Journal of Theological Studies. 1991. Vol. 42. 1. P. 52–76.

¹⁰³ - По мнению К. П. Хаммонд-Баммель, дошедший до нашего времени компилятивный сборник был составлен следующим образом: после Аквилейского собора в «арианской» среде был создан сборник текстов, включавший соборные акты, текст Авксентия и сочинение (сочинения) Палладия. Копия этого сборника попала к Максимино, который оставил на полях свои примечания. Затем неизвестный переписчик (возможно, один из учеников Максимиана) скопировал комментарии Максимиана, а также тексты Авксентия и Палладия в маргиналии рукописи, содержащей первые две книги *De fide* и акты Аквилейского собора (см.: Hammond-Bammel C. P. From the school of Maximinus: the Arian material in Paris M.S. Lat. 8907. Journal of Theological Studies. 1980. 21. Part 2. P. 391–403). По мнению Р. Гризона, «Апология» Палладия является копией, а комментарии Максимиана представляют собой оригинальный текст, внесенный в рукопись его автором (Gryson R. Sources. P. 404).

¹⁰⁴ - Diss. Max. 14, 40, 140.

¹⁰⁵ - Dis Max. 42, 63 .

¹⁰⁶ - Diss. Max. 41, 141. См. Gryson R. Scolies. P. 149–165.

¹⁰⁷ - См. воспроизведение этого издания в «Патрологии» Ж. П. Миня: PL. 13. Col. 593–630.

¹⁰⁸ - Gryson R. Scripta arriana latina I (CCSL. 87). Turnhout, 1982. P. 229–265.

¹⁰⁹ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 497; Meslin M. Les Ariens. P. 124–126. М. Симонетти оставляет вопрос об авторстве открытым, Simonetti M. Arianesimo latino. Studi Medievali. 1967. VIII. Fasc. 2. P. 690. В. Самуилов считает автором этого памятника Максимиана (см. Самуилов В. История арианства на латинском Западе. СПб. 1890. С. 125–129).

¹¹⁰ - Gryson R. Scripta. P. XXV.

¹¹¹ - Ibid.

¹¹² - PL. 42. Col. 677–684; Hombert P. M. Scripta arriana latina II (CCSL. 87 A). Turnhout, 2009. P. 160–175.

¹¹³ - Meslin M. Les Ariens. P. 130–132.

¹¹⁴ - Augustinus. Contra Sermonem Arianorum. PL. 42. Col. 683–708.

¹¹⁵ - PL. 42. Col. 709–747; Hombert P. M. Scripta arriana latina II (CCSL. 87 A). Turnhout, 2009. P. 383–470э

¹¹⁶ - См., например: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 482; Meslin M. Les Ariens. P. 92–93; Simonetti M. Arianesimo latino. P. 688–689 (исследователь проявляет большую осторожность, впрочем, считает тождество двух Максиминов вероятным); McLynn N. B. From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch. Journal of Early Christian Studies. 1996. N 4. P. 477–493. Ж. Цейллер и М. Симонетти считают Максимиана готом, М. Мелен же выступает против этого предположения.

¹¹⁷ - Gryson R. Scolies. P. 69–75.

¹¹⁸ - Hydat. 120. См., например: Hammond-Bammel C. P. Op. cit. P. 401. М. Мелен и Р. Гризон скептически относятся к этому предположению (см. Meslin M. Les Ariens. P. 96; Gryson R. Scolies. P. 68.

¹¹⁹ - Bern A. E. Niceta of Remesiana, His Life and Works. Cambridge, 1905. P. LXX (в работе опубликованы все известные сочинения свят. Никиты).

¹²⁰ - Gennad. Massil. De script. eccl. XXII.

¹²¹ - Ibid.

¹²² - См. Burn A. E. Op. cit. P. LIX-LXXX.

¹²³ - PL. 52. Col. 847–864; 865–874. Под именем того же автора в «Патрологии» Миня опубликован трактат свят. Никиты Ремесианского De diversibus appellationibus (трактат посвящен библейским именам Бога Сына) (см. PL. 52. Col. 863–866).

¹²⁴ - Sermons ariens inédits. Recherches Augustiniennes. 1992. Vol. 26. P. 143–179.

¹²⁵ - Gryson R. Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329. Étude critique. Gryson R. Scientiam salutis.

Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne Leuven, 2008. P. 470.

¹²⁶ - Opus Imperfectum in Matthaeum. PG. 56. Col. 611–946.

¹²⁷ - Expositio Euangelii secundum Lucam. Gryson R. Scripta arriana latina I (CCPL. 87). P. 199–225.

¹²⁸ - Commentarius in Job. PG. 17. Col. 371–521.

¹²⁹ - Ж. Цейллер говорит об авторстве Максимиана только в отношении Opus Imperfectum. Оба сочинения приписывает Максимиану М. Мелен. Р. Гризон скептически высказывается по поводу возможности подобного рода «расширения» наследия Максимиана. Н. Мак-Линн рассматривает Opus Imperfectum как произведение одного из иллирийских единомышленников Максимиана. Ф. В. Шлаттер приписывает авторство текста диакону Анниану, связанному с пелагианскими кругами. Ж. П. Буо полагает, что у Opus Imperfectum было несколько авторов (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 479–480, 488, 505; Meslin M. Les Ariens. P. 180, 226; Gryson R. Scolies. P. 69; McLynn N. B. From Palladius. P. 483; Schlatter F. W. The Author of the Opus Imperfectum in Matthaeum. Vigiliae Christianae. 1988. Vol. 42. P. 364–375; другие предположения автора: Schlatter F. W. The Opus Imperfectum in Matthaeum and the Fragmenta in Lucam. Vigiliae Christianae. 1985. Vol. 39. P. 384–392; Bouhot J. P. Remarques sur l'histoire du texte de l'Opus Imperfectum in Matthaeum. Vigiliae Christianae. 1970. Vol. 24. P. 197–209.

¹³⁰ - Гипотеза Ж. Цейллера. М. Мелен, Р. Гризон и Н. Мак-Линн ограничиваются указанием на происхождение автора из дунайских провинций Римской империи (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 500–501; Meslin M. Les Ariens. P. 146; 148–149; Gryson R. Scripta. P. XXIII; McLynn N. B. From Palladius. P. 482.

¹³¹ - Sulpicius Severus. Chronico. PL. 20. Col. 95–160; SC. 441. См. также Тюленев В. М. Рождение латинской христианской историографии. СПб. 2005. С. 101–145.

¹³² - Sulp. Sev. Chron. XXXV. 1.

¹³³ - Sulp. Sev. Chron. XXXIX. 2–3.

- 134 - Sulp. Sev. Chron. XXXIX. 3–7.
135 - Sulp. Sev. Chron. XLI; XLIII–XLIV.
136 - Sulp. Sev. Chron. XXXVIII. 4–7.
137 - Sulp. Sev. Chron. XXXV. 5.
138 - Sulp. Sev. Chron. XXXV. 5.
139 - Philostorgius. *Historia ecclesiastica*. PG. 65. Col. 459–638; Socrates. *Historia ecclesiastica*. PG. 67. Col. 29–842; SC. 477, 493, 505, 506; Sozomenus. *Historia ecclesiastica*. PG. 67. Col. 843–1630; SC. 306, 418, 495, 516; Theodoretus. *Historia ecclesiastica*. PG. 82. Col. 881–1280; SC. 501; 530. См. также Кривушин И. В. Ранневизантийская церковная историография. СПб. 1998; Удальцова З. В. Развитие исторической мысли. Культура Византии. IV – первая половина VII в. М. 1984. С. 191–221.
140 - Quasten J. *Op. cit.* P. 530–532.
141 - Philostorg. *Hist. eccl.* II. 11; III. 12.
142 - Philostorg. *Hist. eccl.* II. 6; IV. 12.
143 - Philostorg. *Hist. eccl.* II. 3.
144 - Philostorg. *Hist. eccl.* I. 2.
145 - Philostorg. *Hist. eccl.* I. 9.
146 - Philostorg. *Hist. eccl.* VIII. 11; Add. 13.
147 - Philostorg. *Hist. eccl.* IV. 3.
148 - Philostorg. *Hist. eccl.* IV. 10.
149 - Philostorg. *Hist. eccl.* IX. 8.
150 - См.: Кривушин И. В. Указ. соч. С. 15–19.
151 - Socrat. *Hist. eccl.* V. 24.
152 - Socrat. *Hist. eccl.* I. 18. Впрочем, И. В. Кривушин выделяет в рамках «Церковной истории» Сократа и другую тематическую линию: историю Христианской Империи, в рамках которой в центре внимания оказываются не епископы, а василевс (см.: Кривушин И. В. Указ. соч. С. 152–157).
153 - Socrat. *Hist. eccl.* II. 20.
154 - Socrat. *Hist. eccl.* I. 23.
155 - При этом Сократ обвиняет Сабина в замалчивании фактов, которые могли бы выставить «ариан» в

неблагоприятном свете (см. Socrat. Hist. eccl. II. 17; IV. 22.

156 - Socrat. Hist. eccl. II. 20.

157 - Socrat. Hist. eccl. II. 30.

158 - Socrat. Hist. eccl. II. 36.

159 - Socrat. Hist. eccl. II. 37–41.

160 - Кривушин И. В. Указ. соч. С. 19–24.

161 - Там же. С. 161–168.

162 - Sozom. Hist. eccl. III. 18.

163 - Sozom. Hist. eccl. III. 11–13.

164 - Sozom. Hist. eccl. IV. 6; 15.

165 - Sozom. Hist. eccl. IV. 9.

166 - Sozom. Hist. eccl. IV. 12.

167 - Sozom. Hist. eccl. IV. 15.

168 - См. Флоровский Г. прот. Восточные Отцы V-VIII веков. Флоровский Г. прот. Восточные Отцы Церкви. С. 406–416; Кривушин И. В. Указ. соч. С. 24–28.

169 - Theodoret. Hist. eccl. IV. 30.

170 - Theodoret. Hist. eccl. V. 40. Характерной особенностью подхода блаж. Феодорита к историописанию является декларируемое им стремление скрывать прегрешения единоверцев (см. Theodoret. Hist. eccl. V. 34.

171 - Theodoret. Hist. eccl. I. 2.

172 - Theodoret. Hist. eccl. II. 31.

173 - Theodoret. Hist. eccl. II. 3.

174 - Theodoret. Hist. eccl. V. 18. См. также Theodoret. Hist. eccl. V. 20.

175 - Theodoret. Hist. eccl. II. 7–8.

176 - Theodoret. Hist. eccl. II. 18–20.

177 - Theodoret. Hist. eccl. II. 8.

178 - Theodoret. Hist. eccl. II. 21.

179 - Theodoret. Hist. eccl. IV. 8–9.

180 - Amm. Marcell. XXXI. 16. 9. См. также: Удальцова З. В. Развитие. С. 135–138; Лукомский Л. Ю. Аммиан Марцеллин и

его время. Аммиан Марцеллин. Римская история. Пер. с лат. Ю. А. Кулаковского и А. И. Сонни. СПб. 2000. С. 18–21.

181 - Amm. Macell. XV. 7. 7.

182 - Amm. Macell. XV. 7. 9–10.

183 - Amm. Macell. XV. 7. 7–8.

184 - Amm. Macell. XVI. 10.

185 - Olympiodorus. Fragmenta. Photius. Bibliothèque. Vol. I. P. 1959. P. 166–187.

186 - Скржинская Е. Ч. «История» Олимпиодора. Вступ. ст. пер., коммент., указат. СПб. 1999. С. 84.

187 - Olympiod. 1.

188 - Olympiod. 28.

189 - Olympiod. 18.

190 - Olympiod. 26.

191 - Blockley R. The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Vol. II. Liverpool, 1983. P. 230, 261.

192 - Iordanes. Getica. MGH. A. A. B. 1882. T. V. Pars 1.

193 - О жизни и литературных трудах Иордана см. Скржинская Е. Ч. Иордан и его «Getica»; Иордан. О происхождении и деяниях готов. «Getica». Вступ. ст., пер., коммент. Е. Ч. Скржинской. СПб. 2001. С. 9–58.

194 - Iord. Get. 132–133.

195 - Paulinus. Vita S. Ambrosii. PL. 14. Col. 27–46.

196 - Paulinus. Vita S. Ambrosii. 11.

197 - Possidius. Vita S. Augustini. PL. 32. Col. 33–66.

198 - Possidius. Vita Augustini. 17.

199 - Sulpicius Severus. De vita beati Martini liber unus. PL. 20. Col. 159–176.

200 - Sulp. Sev. Vita s. Mart. VI.

201 - Eusebius Hieronymus. De viris illustribus. PL. 23. Col. 181–206.

202 - Gennadius Massiliensis. De scriptoribus ecclesiasticis. PL. 58. Col. 1059–1120.

203 - Hieron. De vir. illustr. XCVIII.

- 204 - Hieron. De vir. illustr. C.
- 205 - Gennad. Massil. De script. eccl. XXII.
- 206 - Paulinus Nolanus. Poemata. XVII. PL. 61. Col. 483–490.
- 207 - Ath. Apol. contr. ar. 21–35.
- 208 - Ath. Apol. contr. ar. 37–49; Hilar. Fr. II. 1–13; Theodoret. Hist. eccl. II. 8; см. также собрание диакона Феодосия: PL. 56. Col. 840–850.
- 209 - Hilar. Fr. III.
- 210 - Ath. De synod. 10–11; 55; Hilar. Fr. VII–IX; Socrat. Hist. eccl. II. 37; Theodoret. Hist. eccl. II. 19–20; Sozom. Hist. eccl. IV. 18.
- 211 - Hilar. Fr. X.
- 212 - Hilar. Fr. XI. 1–4.
- 213 - Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos. PG. 26. Col. 795–810.
- 214 - Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros. PG. 26. Col. 1029–1048.
- 215 - Hilar. Fr. XII. 3.
- 216 - Hilar. Fr. XIV.
- 217 - Theodoret. Hist. eccl. IV. 9.
- 218 - Ambrosius Mediolanensis. Ep. 1012. Ambrosius Mediolanensis. Epistulae prima classis. PL. 16. Col. 875–1050.
- 219 - Ath. De synod. 55; Socrat. Hist. eccl. II. 37.
- 220 - Julien l'Empereur. Oeuvres complètes. Vol. I. 2. P., 1924. P. 174175 (Ep. 40).
- 221 - Theodoret. Hist. eccl. IV. 8.
- 222 - PL. 13. Col. 591–593.
- 223 - PG. 26. Col. 1354–1355.
- 224 - Athanasius Alexandrinus. Ad episcopos Aegypti et Libyæ epistola encyclica. PG. 25b. Col. 537–593.
- 225 - Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Rufinianum episcopum. PG. 26. Col. 1179–1182.
- 226 - Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Epictetum episcopum. PG. 26. Col. 1049–1070; Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Rufinianum episcopum. PG. 26. Col. 1179–1182.

- ²²⁷ - PL. 56. Col. 839–840 (собрание диакона Феодосия).
- ²²⁸ - Ath. Apol. contr. ar. 58; Hilar. Fr. II. 20; Sozom. Hist. eccl. III. 23–24.
- ²²⁹ - Epiphan. Panarion. 73. 12–22.
- ²³⁰ - Hilar. Fr. XV.
- ²³¹ - Hilar. Fr. VI. 5–7.
- ²³² - Hilar. Fr. VI. 8–9.
- ²³³ - PL. 13. Col. 347–349. Греч, перевод: Sozom. Hist. eccl. VI. 23; Theodoret. Hist. eccl. II. 22.
- ²³⁴ - Ambros. Ep. 2.
- ²³⁵ - Ambros. Ep. 56. О проблеме авторства см. главу III настоящей монографии.
- ²³⁶ - Siricius, papa. Epistula et decreta. PL. 13. Col. 1151–1196 (Ep. 4).
- ²³⁷ - Innocentius I, papa. Epistula et decreta. PL. 20. Col. 463–612 (Ep. 1; 13; 16–17).
- ²³⁸ - Zosimus, papa. Epistula et decreta. PL. 20. Col. 639–686 (Ep. 9).
- ²³⁹ - Bonifacius I, papa. Epistula et decreta. PL. 20. Col. 749–784 (Ep. 13–15).
- ²⁴⁰ - Caelestinus I, papa. Epistula et decreta. PL. 50. Col. 417–558 (Ep. 3).
- ²⁴¹ - См. Удальцова З. В. Источники по истории Византии IV – первой половины VII в. История Византии. Т. I. М. 1967. С. 59.
- ²⁴² - Code Théodosien. Livre XVI. SC. 497. P. 2005.
- ²⁴³ - Cth. 16,1,2 (28 февраля 380 г.); 16,1,3 (30 июля 381 г.); 16,5,6 (10 января 381 г.).
- ²⁴⁴ - CTh. 16,5,6 (10 января 381 г.); 16,5,12 (25 июля 383 г.); 16,5,11 (3 декабря 383 г.).
- ²⁴⁵ - CTh. 16,5,6 (10 января 381 г.); 16. 5. 8 (19 июля 381 г.); 16,5,16 (9 августа 388 г.); 16,5,11 (25 июля 383 г.); 16,5,12 (3 декабря 383 г.).
- ²⁴⁶ - CTh. 16,5,8. (19 июля 381 г.).

- ²⁴⁷ - СTh. 16,5,11 (25 июля 383 г.); 16,5.,2 (3 декабря 383 г.); 16,5,15 (14 июня 388 г.).
- ²⁴⁸ - СTh. 16,5,13 (21 января 384 г.).
- ²⁴⁹ - СTh. 16,5,22 (15 апреля 394 г.).
- ²⁵⁰ - СTh. 16,4,1 (23 января 386 г.); 16,4,3 (18 июля 392 г.).
- ²⁵¹ - СTh. 16,4,2 (16 июня 388 г.).
- ²⁵² - СTh. 16,1,4 (23 января 386 г.).
- ²⁵³ - СTh. 16,2,45 (14 июля 421 г.).
- ²⁵⁴ - Книга Правил святых апостолов, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М., 2009. С. 173 –184.
- ²⁵⁵ - См. текст двух латинских и греческой версий канонов в работе: Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002. P. 212–255.
- ²⁵⁶ - Turner C. H. The Genuineness of the Sardican Canons. Journal of Theological Studies. 1902. Vol. III. P. 376.
- ²⁵⁷ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 252.
- ²⁵⁸ - De Clercq V. Ossius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period. Washington, 1954. P. 380.
- ²⁵⁹ - Caspar E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. I. Tübingen, 1930. S. 155–165.
- ²⁶⁰ - Hefele K. Histoire des Conciles d'après les documents originaux. T. I. 2. P. 1907. P. 760.
- ²⁶¹ - Hess H. The Early Development. P. 117–123.
- ²⁶² - Barnard L. W. The council of Serdica: 343 A.D. Sofia, 1983. P. 100.
- ²⁶³ - Книга Правил. С. 174–175.
- ²⁶⁴ - Об истории рецепции канонов Сердикского собора см. Hess H. Op. cit. P. 124–142; Turner C. H. Op. cit. P. 370–397; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces... P. 247–252; Barnard L. W. Op. cit. P. 97–98.
- ²⁶⁵ - Turner C. H. Op. cit. P. 370–397. См. также Barnard L. W. Op. cit. P. 98.
- ²⁶⁶ - Каноны 1–2 (греч. и лат.).

- ²⁶⁷ - Каноны 6 (греч.) – 5 (лат.); 10 (греч.) – 13 (лат.).
- ²⁶⁸ - Каноны 7 (греч.) – 8 (лат.); 8 (греч.) – 9 (лат.); 9 (греч.) – 9–10 (лат.).
- ²⁶⁹ - Канон 13 (греч.) – 16 (лат.).
- ²⁷⁰ - Каноны 3, 4, 5 по греческой и 3, 4, 7.
- ²⁷¹ - Actes du concile d'Aquilée. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. (SC. 267). P. 1980. P. 330–383; см. также: Митрофанов А. Ю. История церковных соборов в Италии (IV-V вв.). М. 2006. С. 224–275.
- ²⁷² - Перечисленные ниже формулы дошли до нашего времени в составе сочинений свт. Афанасия Великого, свт. Илария Пиктавийского, Сократа Схоластика, блаж. Феодорита Кирского, *Altercatio Heracliani* и *Dissertatio Maximini*. См. соответствующие разделы настоящего обзора. См. также специальное исследование Дж. Н. Д. Келли Kelly J. N. D. *Early Christian Creeds*. Harlow, 1981.
- ²⁷³ - О двух исповеданиях веры Гермения Сирмийского см. гл. II настоящей работы.
- ²⁷⁴ - См. также: Захаров Г. Е. Вторая сирмийская формула: исторический контекст и богословское содержание. ВДИ. 2010. N 2. С. 149–165.
- ²⁷⁵ - О раннем этапе развития историографии истории арианских споров см. Slusser M. *Traditional Views of Late Arianism. Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*. Edinburgh, 1993. P. 3–30.
- ²⁷⁶ - Newman J. H. *The Arians of the Fourth Century*. L. N. Y.; Bombay; Calcutta, 1908. 3.
- ²⁷⁷ - Gwatkin H. M. *Studies of Arianism*. Cambridge, L. 1900.
- ²⁷⁸ - Гарнак А. История догматов. Раннее христианство. Т. II. М. 2001. С. 269–296.
- ²⁷⁹ - Newman J. H. *Op. cit.* P. 1–25.
- ²⁸⁰ - *Ibid.* P. 18.
- ²⁸¹ - Epiphan. *Panarion*. 73.
- ²⁸² - Newman J. H. *Op. cit.* P. 297–311.
- ²⁸³ - Newman J. H. *Op. cit.* P. 306, 336.

- 284 - Ibid. P. 335–336.
- 285 - Ibid. P. 336.
- 286 - Gwatkin H. M. Op. cit. P. 17.
- 287 - Ibid. P. 26, 60, 273–274.
- 288 - Ibid. P. 273.
- 289 - Ibid. P. 194.
- 290 - Gwatkin H. M. Op. cit. P. 56–57.
- 291 - Ibid.
- 292 - Ibid. P. 66.
- 293 - Ibid. P. 67.
- 294 - Ibid.
- 295 - Ibid. P. 67–68.
- 296 - Ibid. P. 68.
- 297 - Гарнак А. Указ. соч. С. 277.
- 298 - Там же. С. 275, 278.
- 299 - Там же. С. 277.
- 300 - Там же. С. 278.
- 301 - Там же.
- 302 - Там же. С. 277.
- 303 - Там же. С. 279.
- 304 - Гарнак А. Указ. соч. С. 280.
- 305 - Там же. С. 283.
- 306 - Там же. С. 285.
- 307 - Там же. С. 286.
- 308 - Там же. С. 290.
- 309 - Там же.
- 310 - Там же. С. 290–291.
- 311 - Лебедев А. П. Вселенские соборы IV и V вв. СПб. 2007. Первое издание вышло в свет в 1879 г.
- 312 - Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских соборов. М. 2007. 10
- 313 - Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914.

- 314 - Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV века.
Флоровский Г., прот. Восточные Отцы Церкви. М. 2005.
- 315 - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 51.
- 316 - Там же. С. 44.
- 317 - Там же. С. 47–48.
- 318 - Там же. С. 108–110.
- 319 - Там же. С. 109.
- 320 - Там же. С. 21–23.
- 321 - Там же. С. 105.
- 322 - Лебедев А. П. Указ. соч. С. 106.
- 323 - Болотов В. В. История Церкви. С. 32–34.
- 324 - Там же. С. 45.
- 325 - Там же. С. 32.
- 326 - Там же. С. 75–103.
- 327 - Там же. С. 104–161.
- 328 - Там же. С. 92–93.
- 329 - См., например: Болотов В. В. История Церкви. С. 89,
106.
- 330 - Болотов В. В. История Церкви. С. 89.
- 331 - Там же. С. 108–109.
- 332 - Там же. С. 116–117.
- 333 - Там же. С. 121–122; 132–141.
- 334 - Там же. С. 160.
- 335 - Спасский А. А. Указ. соч. С. 150, 167.
- 336 - Спасский А. А. Указ. соч. С. 152.
- 337 - Там же. С. 172.
- 338 - Там же. С. 270.
- 339 - Там же. С. 244.
- 340 - Там же. С. 277.
- 341 - Там же. С. 335.
- 342 - Там же. С. 325.
- 343 - Там же. С. 346, 353, 377.
- 344 - Спасский А. А. Указ. соч. С. 368.

- ³⁴⁵ - Там же. С. 406.
- ³⁴⁶ - Там же. С. 416.
- ³⁴⁷ - Там же. С. 414–415.
- ³⁴⁸ - Там же. С. 487.
- ³⁴⁹ - Там же. С. 566.
- ³⁵⁰ - Там же. С. 641.
- ³⁵¹ - Флоровский Г. прот. Восточный Отцы IV в. С. 51–53. См. подробнее: Захаров Г. Е. Тринитарные споры IV в. в свете неопатристического синтеза прот. Георгия Флоровского. Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2011. N 1 (38). С. 118–128. О. Георгий фактически ничего не говорит о содержательном уточнении никейского богословия в творениях Великих Каппадокийцев, полагая, что их главной заслугой перед Церковью было лишь прояснение богословского языка (см. Там же. С. 57, 120).
- ³⁵² - Там же. С. 58, 67.
- ³⁵³ - Флоровский Г. прот. Восточный Отцы IV в. С. 42–45; Florovsky G. The Concept of Creation in Saint Athanasius. *Studia Patristica*. Vol. 6. Part. 4. Berlin, 1962. P. 36–57.
- ³⁵⁴ - Palanque J.-R., Bardy G., de Labriolle P. De la paix constantinienne à la mort de Théodose. P. 1936; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P. 1918; Duchesne L. Histoire ancienne de l'Église. Vol. II. P. 1908 (рус. изд. Дюшен Л. История древней Церкви. Т. II. М. 1914); Bardy G. L'Occident en face de la crise arienne. *Irénikon* 1939. T. 16. N 5. P. 385–424; De Clercq V. Osius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period. Washington, 1954.
- ³⁵⁵ - Нем. изд. Hefele K. Conciliengeschichte. Bd. I. Freiburg, 1873. Доп. фр.изд. Hefele K. J. Histoire des Conciles d'après les documents originaux. T. I.2. P. 1907.
- ³⁵⁶ - Batiffol P. La paix constantinienne et le catholicisme. P. 1929; Palanque J. R. Saint Ambroise et l'empire romain. P. 1933.
- ³⁵⁷ - Термины «арианство» и «ариане» часто используются почти всеми упомянутыми выше авторами и понимаются чрезвычайно широко (исследователи говорят о «чистом арианстве» или «строгом арианстве» –De Clercq V. Op. cit. P.

465; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 276), что, впрочем, можно наблюдать также у протестантских и православных авторов XIX – перв. пол. XX в. Понятие «омийство» зачастую употребляется католическими церковными историками как синоним евсевианства, хотя очевидно, что понятие «подобный» начинает играть значимую роль в богословии лишь на рубеже 50-х и 60-х гг. IV в. (см.: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 276; Battifol P. Op. cit. P. 527). Понятие «аномейство» используется некоторыми католическими исследователями при интерпретации второй сирмийской формулы, в которой учение о не подобии Бога Сына Богу Отцу отсутствует (Hefele K. J. Histoire. P. 915–916; Battifol P. Op. cit. P. 494; De Clercq V. Op. cit. P. 480).

³⁵⁸ - Bardy G. L'Occident en face de la crise arienne. Irénikon 1939. T. 16. N 5. 385–424. Г. Барди трактует само понятие «единосущный» как западное по своему происхождению (р. 386–389), а ортодоксальное тринитарное учение в его завершенной форме соответственно как синтез латинского учения о единосущии и греческого о трех ипостасях (р. 424). См. также Дюшен Л. Указ. соч. С. 150.

³⁵⁹ - Battifol P. Op. cit. P. 525–527.

³⁶⁰ - Hefele K. Histoire. P. 757; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 240–241; Дюшен Л. Указ. соч. С. 151; De Clercq V. Op. cit. P. 362–376.

³⁶¹ - Hefele K. Histoire. P. 915–916; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 277–281; De Clercq V. Op. cit. P. 463–525; Battifol P. Op. cit. P. 511–515.

³⁶² - Battifol P. Op. cit. P. 487.

³⁶³ - Дюшен Л. Указ. соч. С. 142.

³⁶⁴ - Там же. С. 89–90.

³⁶⁵ - Там же. С. 139.

³⁶⁶ - Там же. С. 153.

³⁶⁷ - Там же. С. 192.

³⁶⁸ - Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. R. 1975.

³⁶⁹ - Ibid. P. 553, 566.

- 370 - Ibid. P. 559.
- 371 - Ibid. P. 60, 559.
- 372 - Ibid. P. 60.
- 373 - Ibid. P. 559.
- 374 - Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. P. 559.
- 375 - Ibid. P. 560.
- 376 - Ibid. P. 348–349.
- 377 - Ibid. P. 349.
- 378 - Ibid. P. 566.
- 379 - Ibid. P. 567.
- 380 - Meslin M. Les Ariens d'Occident, 335–430. P. 1967. См. также развернутую рецензию на эту книгу: Duval Y. M. Sur l'Arianisme des Ariens d'Occident. Duval Y. M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 145–163.
- 381 - Meslin M. Les Ariens. P. 253–259, 264.
- 382 - Ibid. P. 271.
- 383 - Ibid. P. 259.
- 384 - Ibid.
- 385 - Ibid. P. 259–260.
- 386 - Meslin M. Les Ariens. P. 291.
- 387 - Ibid.
- 388 - Meslin M. Hilaire et la crise arienne. Hilaire et son temps. P. 1969. P. 33.
- 389 - Ibid. P. 42.
- 390 - Pietri Ch. De la partitio de l'Empire chrétien à l'unité sous Constance: la querelle arienne et le premier «césaropapisme». Histoire du christianisme. T. II. P. 1995. P. 289–335; Pietri Ch. La politique de Constance II: un premier césaropapisme ou l'imitatio Constantini? L'Eglise et l'empire au IV^e siècle. Genève, 1989. P. 113–173.
- 391 - Pietri Ch. Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organization, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). Roma. 1976.

³⁹² - Сидоров А. И. Арианство в свете современных исследований. ВДИ. 1988. N 2. С. 86–97.

³⁹³ - Сюзюмов М. Я. Проблема социально-политической сущности арианства. Сб. материалов научной сессии вузов Уральского экономического района: Исторические науки. Свердловск, 1963. С. 178–183.

³⁹⁴ - Там же. С. 180.

³⁹⁵ - Исследователь использует именно такие понятия; таким образом, взгляд М. Я. Сюзюмова основывается, в сущности, на традиционной никеоцентрической интерпретации арианских споров, переосмысленной в марксистском ключе.

³⁹⁶ - Там же. С. 180–182.

³⁹⁷ - Там же. С. 182.

³⁹⁸ - Сюзюмов М. Я. Указ. соч. С. 183.

³⁹⁹ - Klein R. Constantius II und die christliche Kirche. Darmstadt, 1977.

⁴⁰⁰ - Ibid. S. 93.

⁴⁰¹ - Ibid. S. 51, 64.

⁴⁰² - Ibid. S. 111.

⁴⁰³ - Löhr W. A. Die Entstehung der homöischen und homöousianischen Kirchenparteien: Studien zur Synodalgeschichte des 4. Jahrhunderts. Bonn, 1986; Löhr W. A. A Sense of Tradition: the Homoiousian Church Party. Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts. Edinburgh, 1993. P. 81–100.

⁴⁰⁴ - Brennecke H. C. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II: Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). Berlin; N.Y. 1984; Brennecke H. C. Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche Tübingen, 1988; Brennecke H. C. Homéens. DHGE. Vol. 24. P. 1993. P. 932–960.

⁴⁰⁵ - Brennecke H. C. Homéens. P. 933 ; Brennecke H. C. Studien. S. 2.

⁴⁰⁶ - Brennecke H. C. Hilarius. S. 31.

⁴⁰⁷ - Ibid. S. 31–33.

- 408 - Ibid. S. 318–322.
- 409 - bid. S. 323–324.
- 410 - Brennecke H. C. Studien. S. 13–23.
- 411 - Löhr W. A. Die Entstehung. S. 2.
- 412 - Löhr W. A. Die Entstehung. S. 24.
- 413 - Ibid. S. 25.
- 414 - Ibid. S. 45–52.
- 415 - Ibid. S. 101.
- 416 - Meslin M. Les Ariens. P. 287–288.
- 417 - Löhr W. A. Die Entstehung. S. 134–135.
- 418 - Ibid. S. 160–161.
- 419 - Löhr W. A. A Sense. P. 82.
- 420 - Löhr W. A. A Sense. P. 83–99.
- 421 - Ibid. P. 99.
- 422 - Twomey V. Apostolikos Thronos: The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetical Writings of Saint Athanasius the Great. Münster, 1982. P. 409, 412–415, 453–455.
- 423 - Ibid. P. 417; 561.
- 424 - Lienhard J. T. The 'Arian' controversy: some categories reconsidered. Doctrines of God and Christ in the Early Church. N.Y.; L. 1993. P. 422.
- 425 - Ibid. P. 425–427.
- 426 - Ibid. P. 422–425.
- 427 - Ibid. P. 422, 425.
- 428 - Ibid. P. 437 (точнее, после 361 г.).
- 429 - Ibid. P. 436–437.
- 430 - Hanson R. P. C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381. L. 2005. P. 99–128 (первое изд. вышло в 1988 г.).
- 431 - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 598.
- 432 - Ibid. P. 31.
- 433 - Ibid. P. 46, 59.
- 434 - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 598.

- ⁴³⁵ - Ibid. P. 346. Исследователь использует понятие «омийское арианство» (p. 558).
- ⁴³⁶ - Ibid. P. 128.
- ⁴³⁷ - Ibid. P. 171–172.
- ⁴³⁸ - Ibid. P. 273.
- ⁴³⁹ - Ibid. P. 275.
- ⁴⁴⁰ - Ibid. P. 306.
- ⁴⁴¹ - Ibid. P. 306–314.
- ⁴⁴² - Ibid. P. 313–315.
- ⁴⁴³ - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 324–325.
- ⁴⁴⁴ - Ibid. P. 417–458.
- ⁴⁴⁵ - Ibid. P. 459–506.
- ⁴⁴⁶ - Ibid. P. 507–516.
- ⁴⁴⁷ - Ibid. P. 516–519.
- ⁴⁴⁸ - Ibid. P. 519–526.
- ⁴⁴⁹ - Ibid. P. 531–556.
- ⁴⁵⁰ - Ibid. P. 676–737.
- ⁴⁵¹ - Ibid. P. 598–636.
- ⁴⁵² - Ibid. P. 557–597.
- ⁴⁵³ - Ibid. P. 791–823.
- ⁴⁵⁴ - Ibid. P. 872; 678–679.
- ⁴⁵⁵ - Ibid. P. 875.
- ⁴⁵⁶ - Ibid. P. 870.
- ⁴⁵⁷ - Ibid. P. 870; 872. Р. П. К. Хэнсон считает возможным говорить даже о «теологической революции» (p. 875.).
- ⁴⁵⁸ - См. Behr J. Formation of Christian Theology. Vol. II: The Nicene Faith. Crestwood, 2004. Pt. 1. P. 16; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 874. Ср. Hilar. De synod. 64.
- ⁴⁵⁹ - Behr J. The Nicene Faith. Pt. 1. P. 1.
- ⁴⁶⁰ - Ibid. P. 2–8; 16–17.
- ⁴⁶¹ - Williams D. H. Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxford, 1995. P. 37.
- ⁴⁶² - Ibid. P. 235–236. Следует отметить, что определенный отход от никеоцентризма проявляется также в особом внимании

исследователей конца XX – начала XXI в. к истории Сердикского собора, а также к истории неортодоксальных доктринальных течений. О Сердикском соборе см. Schneemelcher W. *Serdika* 342. Ein Beitrag zum Problem Ost und West in der Alten Kirche. *Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik*. Thessaloniki, 1974. S. 338–364; Hall S. G. The Creed of Sardica. *Studia Patristica*. Vol. XIX. Leuven, 1989. P. 173–184; Barnard L. W. The council of Serdica: 343 A.D. Sofia. 1983; Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002. См. также литературу о различных доктринальных направлениях эпохи арианских споров: Kopecek Th. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge, 1979. Vol. I-II; Williams R. Arius: Heresy and Tradition. L. 1987; Williams D. H. Another Exception to Later Fourth-Century “Arian” Typologies: The Case of Germinius of Sirmium. *Journal of Early Christian Studies*. 1996. N 4. P. 335–357; Williams D. H. Monarchianism and Photinus of Sirmium as Persistent Heretical Face of the Fourth Century. *Harvard Theological Review*. 2006. 99: 2. P. 187–206; Barnes T. D. The Collapse of the Homoeans in the East. *Studia Patristica*. 29. Leuven, 1997. P. 3–16; Delcogliano M. Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341. *Journal of Early Christian Studies*. 2006. 14: 4. P. 459–484; Weedman M. Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to map the Trinitarian Controversy. *Church History*. 2007. 76: 3. P. 491–510. См. также два сборника статей, специально посвященных арианству: *Arianism. Historical and Theological Reassessments*. Papers from the 19 th International Conference on Patristic Studies. September 5–10, 1983. Oxford. 1985; *Arianism after Arius. Essays on the Development of the IVth Century Trinitarian Conflicts*. Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburg. 1993.

⁴⁶³ - Williams D. H. Ambrose. P. 5–7, 233–234.

⁴⁶⁴ - Ibid. P. 10.

⁴⁶⁵ - Williams D. H. Ambrose. P. 10, 234–235.

⁴⁶⁶ - Ibid. P. 8.

⁴⁶⁷ - Ayres L. *Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*. Oxford; N.Y. 2004.

- ⁴⁶⁸ - Ibid. P. 135, 431.
- ⁴⁶⁹ - Ibid. P. 136, 433.
- ⁴⁷⁰ - Ibid. P. 434–435.
- ⁴⁷¹ - Ibid. P. 434. Критику этого положения Л. Айреса см. в статье о. Иоанна Бера: Behr J. Response to Ayres: The Legacies of Nicaea, East and West. *Harvard Theological Review*. 2007. Vol. 100: 2. P. 145–152.
- ⁴⁷² - Ayres L. Op. cit. P. 105–110.
- ⁴⁷³ - Ibid. P. 432.
- ⁴⁷⁴ - Ibid. P. 433.
- ⁴⁷⁵ - Ibid. P. 109–110, 123.
- ⁴⁷⁶ - Gwynn D. M. The Eusebians. The Polemic of Athanasios of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy». Oxford. 2007. См. также Lyman R. A Topography of Heresy: Mapping the Rhetorical Creation of Arianism. *Arianism after Arius: Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*. Edinburgh, 1993. P. 45–62; Barnes M. R. The Fourth Century as Trinitarian Canon. *Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community*. Ed. L. Ayres; G. Jones. L.; N.Y. 1998. P. 47–67. Следует отметить, что концентрация внимания на деятельности свт. Афанасия и других никейцев, направленной на «конструирование» арианской смуты, без исследования аналогичной деятельности их противников представляет собой не преодоление традиционного «афанасио и никеоцентризма», а лишь одну из его форм. Осмысление конфликта невозможно отделить от него самого, поэтому если речь и может идти о «конструировании» смуты, традиционно обозначаемой как арианская, то этот процесс носил не монологический, а диалогический характер.
- ⁴⁷⁷ - McLynn N. B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley, 1994.
- ⁴⁷⁸ - Gwynn D. M. The Eusebians. P. 249.
- ⁴⁷⁹ - McLynn N. B. *Ambrose*. P. 106–137.
- ⁴⁸⁰ - Barnes T. D. *Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire*. Cambridge, 1993. P. 168–169.
- ⁴⁸¹ - Ibid. P. 179.

⁴⁸² - Ibid. P. 174.

⁴⁸³ - Ibid. P. 170.

⁴⁸⁴ - Ibid. P. 173.

⁴⁸⁵ - Митрофанов А. Ю. История церковных соборов в Италии (IV-V вв.). М. 2006.

⁴⁸⁶ - Михайлов П. Б. Святитель Иоанн Златоуст как участник арианских споров. Альфа и Омега. 2007. N 1 (48). С. 59–67; Михайлов П. Б. Анализ философской аргументации в полемике св. Василия Великого с Евномием: Автореф. канд. дис. М. 2005; Бирюков Д. С. Рационализм и его пределы в арианском учении. SCOLN. Философское антиковедение и классическая традиция. Новосибирск, 2008. Т. II. Вып. 2. С. 213–226; Митрофанов А. Ю. Становление самостоятельной арианской церкви на рубеже IV-V вв. Вестник СПбГУ. Сер. II. 2006. Вып. 4. С. 212–218; Буданова В. П. Готы в эпоху Великого переселения народов. СПб. 1999; Копылов И. А. Арианская церковь в Вандальской Африке V-VI вв. по данным «Истории гонений» епископа Виктора из Виты: иерархия и особенности вероучения. Новый исторический вестник. 2006. N 2 (15); Копылов И. А. Церковь в системе организации власти и общества в Вандальской Африке (V-VI вв.): Автореф. канд. дис. М., 2006; Лавров В. В. Епископ Ульфилы и развитие готской литературы. Интеллектуальная элита античного мира. СПб. 1995. С. 67–70.

⁴⁸⁷ - Самуилов В. Н. История арианства на латинском западе. СПб. 1890. Кроме того, выдающимся российским церковным историком В. В. Болотовым было написано специальное исследование по истории Сирмийских соборов середины IV в.: Болотов В. В. Либерий, еп. Римский и Сирмийские соборы. Христианское чтение. 1891. Ч. 1. С. 304–315. 434–459; Ч. 2. С. 61–79, 266–282, 386–394.

⁴⁸⁸ - Kauffmann F. Aus der Schule des Wulfila. Strassburg, 1899. S. 67–90.

⁴⁸⁹ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes. P. 205–518. См. также уже отмеченную работу Г. Барди: Bardy G. L'Occident en face de la crise arienne. Irénikon 1939. T. 16. N 5. 385–424.

⁴⁹⁰ - Giesecke H. E. Die Ostgermanen und der Arianismus. Leipzig, 1939. S. 41–55.

⁴⁹¹ - Meslin M. Les Ariens d'Occident. 335–430. P. 1967.

⁴⁹² - Simonetti M. Arianesimo latino. Studi Medievali. 1967. VIII. Fasc. 2. P. 663–744.

⁴⁹³ - Simonetti M. Osservazioni sull' «Altercatio Heracliani cum Germinio». Vigiliae Christianae. 1967. 21. P. 39–58; Hammond-Bammel C. P. From the School of Maximinus: the Arian Material in Paris M.S. Lat. 8907. Journal of Theological Studies. 1980. 21. Pt. 2. P. 391–403; Gryson R. Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée. SC. 267. P. 1980; Gryson R. Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329. Étude critique; Gryson R. Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne. Leuven, 2008. P. 445–470; Gryson R. Les sources relatives au Concile d'Aquilée de 381; Gryson R. Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne. Leuven, 2008. P. 397–407; McLynn N. The «Apology» of Palladius: Nature and Purpose. Journal of Theological Studies. 1991. Vol. 42. 1. P. 52–76; Милин М. О једној христолошкој расправи у Сирмију IV века. Starinar. 1998. XLIX. 203–214.

⁴⁹⁴ - Duval Y. M. Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325–400); Duval Y. M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 331–379; Милин М. Прилози познавању хришћанства у Сирмију. Starinar. 2000. L. 253–259.

⁴⁹⁵ - Simonetti M. La politica antiariana di Ambrogio. Ambrosius Episcopus. Milano, 1976. P. 266–285; Sumruld W. A. Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfi lian Arianism. L.; Toronto, 1994; Marksches Ch. Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.). Tübingen, 1995; McLynn N. From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch. Journal of Early Christian Studies. 1996. N 4. P. 477–493; Williams D. H. Another Exception to Later Fourth-Century «Arian» Typologies: The Case of Germinius of Sirmium. Journal of Early Christian Studies.

1996. N 4. P. 335–357; Williams D. H. Monarchianism and Photinus of Sirmium as Persistent Heretical Face of the Fourth Century. *Harvard Theological Review*. 2006. 99: 2. P. 187–206; Bratož R. Martino e i suoi legami con la Pannonia cristiana. *Cristianesimo nella storia*. 2008. 29. P. 283–316.

⁴⁹⁶ - Duval Y. M. *Sur l'Arianisme des Ariens d'Occident.*; Duval Y. M. *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 145–163; Duval Y. M. *Sur quelques études récents concernant Ambroise et l'arianisme occidental*; Duval Y.-M. *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 1–39. В последней статье И. М. Дюваль совершенно справедливо, на наш взгляд, показывает опасность гиперкритического отношения к личности и сочинениям свят. Амвросия Медиоланского (р. 3), поскольку гиперкритический подход в равной (если не в большей) мере ведет к искажению исторической реальности, чем попытки идеализации истории Древней Церкви. Во втором случае речь может идти о некритическом и буквальном восприятии традиции, а в первом, о ее произвольном отрицании и деконструкции.

⁴⁹⁷ - Самуилов В. Указ. соч. С. 52–53, 121, 129.

⁴⁹⁸ - Duval Y. M. *Sur l'Arianisme des Ariens d'Occident*; Duval Y. M. *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 152.

⁴⁹⁹ - Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 557–579.

⁵⁰⁰ - Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 676, 682–684.

⁵⁰¹ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 270, 291, 298–299.

⁵⁰² - Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 685; Meslin M. *Les Ariens*. P. 299.

⁵⁰³ - Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 743–744; Simonetti M. *La crisi*. P. 442.

⁵⁰⁴ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 309, 320.

⁵⁰⁵ - *Ibid.* P. 301; 322–324.

⁵⁰⁶ - *Ibid.* P. 330–352.

⁵⁰⁷ - Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 684–744; Simonetti M. *L'arianesimo di Ulfila Romanobarbarica*. I. R. 1976. P. 297–323.

- ⁵⁰⁸ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 13–15.
- ⁵⁰⁹ - Ibid. P. 303, 308, 324.
- ⁵¹⁰ - Gryson R. *Scolies*. P. 1730200; Sumruld W. A. *Op. cit.* P. 46–61.
- ⁵¹¹ - McLynn N. *From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch*. *Journal of Early Christian Studies*. 1996. N 4. P. 477–493.
- ⁵¹² - Исключение составляет, вероятно, лишь работа словенской исследовательницы А. Цедильник, внимание которой сосредотачивается на описании событийной истории: Cedilnik A. *Das Illyricum im 4. Jh. Zusammenfassung*. *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft* 9 (2006) 37–72. URL: <http://gfa.gbv.de/dr.gfa,009,2006a,05.pdf>.
- ⁵¹³ - Alföldy A. *Tracce del Cristianesimo nell'epoca delle grandi migrazioni in Ungheria*. R. 1938; Greenslade S. L. *The Illyrian Churches and the Vicariate of Thessalonica*, 378–395. *Journal of Theological Studies*. 1945. XLVI. P. 17–30; Grumel V. *Les origines de vicariat apostolique de Thessalonique*. *Actes XIIe congr. int. ét. byz.* Ochrid II. Beograd, 1964. P. 451–461; Senjak Z. *Niceta von Remesia: christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien*. Freiburg, 1975; Марков К. *Духовен живот в болгарските земи през ксната античности (IV-V в.)*. София, 1995; Lučić J. *Illyricum*. *DHGE*. Vol. 25. P. 1995. P. 854–868; Bratož R. *Christianisierung des Nordadria und Westbalkanraumes in 4. Jahrhundert*. *Westillyricum und Nordostitalien in der Spätromischen Zeit*. (Situla 4). Ljubljana, 1996. S. 299–362; Колосовская Ю. К. *Христианские общины позднеимперского города на Дунае*. *Человек и общество в античном мире*. М. 1998 С. 224–266; Hildebrandt H. *Early Christianity in Roman Pannonia Facts among Fiction?* *Studia Patristica*. Leuven, 2006. P. 59–64.
- ⁵¹⁴ - Wilkes J. J. *Dalmatia*. L.; Boston, 1969. P. 427–435; Колосовская Ю. К. *Паннония в I-III вв.* М. 1973. С. 204–207; Velkov V. *Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity*. Amsterdam, 1977; Mócsy A. *Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of Roman Empire*. L.; Boston, 1979. P. 325–336; Duval N. *Sirmium «ville imperial» ou «capitale»? XXVI*

Corso di cultura sull'arte ravennate e byzantine. Ravenna, 1979. P. 53–90.

⁵¹⁵ - Palanque J. R., Bardy G., de Labriolle P. De la paix constantinienne à la mort de Théodose. P. 1936. P. 475–477
Gaudemet J. L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles). P. 1958. P. 387; Duval Y., Pietri L. L'Occident et ses marges danubiennes et balkaniques. Histoire du Christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 127–154; Maraval P. Constantinople, l'Illyricum et l'Asie Mineure. Histoire du christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 921–936.

⁵¹⁶ - Thompson E. Early Visigothic Christianit. Latomus. 1962. T. XXI. Fasc. 3 P. 505–519; Fasc. 4. P. 794–810; Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии). СПб. 2003; Chauvot A. Les migrations des barbares et leur conversion au christianisme. Histoire du Christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 861–883. Особое значение в этой связи также имеет статья Р. Матизена, в которой исследователь прослеживает эволюцию института епископской власти у христианизированных германских племен (в т.ч. и обитавших в Подунавье) и приходит к выводу, что епископат у них потерял свой городской, территориальный характер. «Варварские епископы» были пастырями племенных групп, зачастую перемещавшихся в пространстве, и выполняли функции капелланов или придворного духовенства (см. Mathisen R. W. Barbarian Bishops and the Churches 'in barbaricis gentibus' during Late Antiquity. Speculum. 1997. Vol. 72. P. 664–695).

⁵¹⁷ - Основной труд Ж. Цейллера был посвящен церковной истории дунайских провинций в раннехристианскую эпоху: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P. 1918. В этой работе историк рассматривает, в частности, проблемы христианизации региона в доникейский период (р. 27–128) и в эпоху варварских нашествий (р. 417–587), историю отдельных епископских кафедр (р. 129–204) и общие тенденции эволюции церковной организации дунайских провинций (р. 364–376), историю готоиллирийской христианской письменной традиции (р. 465–518) и арианских споров в Иллирике (р. 205–343). См. также специальное исследование Ж. Цейллера по церковной истории Далмации: Zeiller J. Les origines

chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie. R. 1967. По мнению Ж. Цейллера, особая историческая значимость иллирийского арианства заключается не в нем самом, а в том обстоятельстве, что именно в дунайских провинциях в арианство обратились многие варварские племена, впоследствии переселившиеся на территорию Западной Римской империи и сформировавшие на ее территории варварские королевства (Ж. Цейллер полагает, что историческое значение варварского арианства было выше арианства римского). При этом церковная организация одного из них, Везеготского королевства в Испании, даже после обращения везеготов в католическую веру сохранила специфические особенности, свойственные иллирийскому арианству, а именно тесный союз Церкви и государства, генетически восходящий к традиции подчинения арианского епископата императору (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 589–590).

⁵¹⁸ - О христианизации Балкано-Дунайского региона, и в особенности о гонениях на христиан, см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P. 1918. P. 53–125; Mócsy A. Pannonia and Upper Moesia. A History of the Middle Danube Provinces of Roman Empire. L.; Boston, 1979. P. 325–328; Wilkes J. J. Dalmatia. L. Boston. 1969. P. 427–430; Lučić J. Illyricum. DHGE. Vol. 25. P, 1995. P. 862; Колосовская Ю. К. Паннония в I–III вв. М. 1973. С. 204–207; Колосовская Ю. К. Христианские общины позднеимперского города на Дунае. Человек и общество в античном мире. М. 1998 С. 224–266; Hildebrandt H. Early Christianity in Roman Pannonia – Facts among Fiction? Studia Patristica. Vol. 39. Leuven, 2006. P. 59–64.

⁵¹⁹ - Самое раннее указание на существование в Иллирике епископских кафедр связано с именем первого известного нам иллирийского мученика, епископа Цибал Евсевия, пострадавшего во время гонений императора Валериана (253–260). В Сирмии на рубеже IV и V вв. епископствовал св. Ириней, казненный в период Великого гонения (303), не менее известен и принявший мученическую кончину примерно в то же время епископ Сискии Квирин. Епископом Петовиона был известный

латинский экзегет Викторин, также пострадавший во время гонения (см. Mócsy A. Op. cit. P. 325–328).

⁵²⁰ - Об этом см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 31–32.

⁵²¹ - AASS. Martii. T. 3. P. 557.

⁵²² - О Викторине Петавском см. Hieron. De vir. illustr. 74. Текст «Толкований на Откровение» (Scolia in Apocalypsin beati Joannis) и «Трактата о сотворении мира» (De fabrica mundi) Викторина Петавского см. в PL 5. Col. 301–344. См. также: Zeiller. J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 205–214; Фокин А. Р. Викторин Петавский. ПЭ. Т. VIII. М. 2004. С. 458–461.

⁵²³ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 291.

⁵²⁴ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 160–161.

⁵²⁵ - Ath. Hist. arian. 5.

⁵²⁶ - В послании восточных епископов, прибывших на Сердикский собор, указывается, что в Тирском соборе участвовали епископы «из Македонии, Паннонии, Вифинии и всех областей Востока» (advenerunt episcopi de Macedonia et de Pannonia, Bythinia et omnibus partibus Orientis) (Hilar. Fr. III. 7). Об участии в соборе Урсакия и Валента, которые даже были включены в состав следственной комиссии, отправившейся для расследования обвинений против свт. Афанасия в Мареотиду, см.: Ath. Apol. contr. ar. 28, 73; Socrat. Hist. eccl. I. 31; Theodoret. Hist. eccl. II. 16.

⁵²⁷ - На это указывается в послании восточных епископов, прибывших на Сердикский собор 343 г.: «Не смутился Протоген, епископ Сердики, вступить в общение с Маркеллом еретиком, чью и секту и дурное учение на соборе, подписав четыре постановления епископов, собственными устами сам осудил» (Nec confundebatur Protogenes Serdicae episcopus communicare Marcello haeretico, cujus et sectam et reprobum sensum, in concilio quater sentiis episcoporum subscribens, propria voce ipse damnaverat (Hilar. Fr. III. 14). Об осуждении Протогеном Маркелла см. также: Hilar. Fr. III. 3; кроме того, восточные отцы

называют Протогена в ряду тех епископов, которые подписали осуждение Павла Константинопольского, а затем вступили с ним в общение (*in Paulum Constantinopolitanum sententiam dederunt et illi postea communicaverunt*). Об осуждении в Константинополе Маркелла еще при жизни императора Константина см. Socrat. Hist. eccl. I. 36. Павел Константинопольский был лишен кафедры и заменен на Евсевия Никомидийского в самом начале правления императора Констанция II (337–361), (см.: Socrat. Hist. eccl. II. 7). О Константинопольских соборах 336 и 338(9) гг. см. Hanson R. P. C. *The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy, 318–381*. L. 2005. P. 218.

⁵²⁸ - Восточные епископы осудили преемника Кириака Гауденция, за то, что он, вопреки действиям своего предшественника (*immemorem decessoris sui Cyriaci subscribentis sententiis in sceleratos digne inlatis* «не помнящий о предшественнике своем Кириаке, подписавшем достойно установленные против преступников постановления»), вступил в общение с Павлом Константинопольским и Маркеллом Анкирским (см. Hilar. Fr. III. 27). См. также Sozom. Hist. eccl. III. 11.

⁵²⁹ - О противостоянии двух соборов см. Monachino V. *Il primato nella controversia Ariana. Miscellanea Historiae Pontificiae*. Vol. XXI. R. 1959. P. 33–40; Pietri Ch. *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organization, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. R. 1976. Vol. I. P. 199–216; Twomey V. *Apostolikos Thronos: The Primacy of Rome as Reflected in the Church History of Eusebius and the Historico-Apologetical Writings of Saint Athanasius the Great*. Münster, 1982. P. 381–425; Hanson R. P. C. *Op. cit.* 270–273, 284–293.

⁵³⁰ - Ath. Apol. contr. ar. 1: ἐν τῇ μεγάλῃ συνόδῳ («на большом соборе»); Socrat. Hist. eccl. II. 20: «вселенский собор, в Сардики, городе иллирийцев».

⁵³¹ - Инициатива созыва собора принадлежала Константу. Он обратился к брату с письменной просьбой об этом. По Сократу, Констанций охотно согласился, однако в среде

восточных епископов идея проведения собора сочувствия не вызвала (см.: Socrat. Hist. eccl. II. 20).

⁵³² - Theodoret. Hist. eccl. II. 4.

⁵³³ - Примечательно, что в послании западных епископов папе Юлию вопрос о вере рассматривается как основной (*ante omnia de sancta fi de et de integritate veritatis*). В то же время в реальности на соборе в большей степени обсуждались вопросы, связанные с отдельными лицами, а также методами церковно-политической борьбы. Г. К. Бреннеке полагает, что внесение императорами в повестку дня вопроса о вере было мотивировано позицией восточного епископата, который стремился к осуждению ереси Маркелла Анкирского, но, как подчеркивает исследователь, не к ниспровержению никейской веры, к которой редко в тот момент обращались и на Западе. Введение пункта о вере в повестку собора стало, по мнению Г. К. Бреннеке, своеобразной ценой, которую Констант должен был уплатить своему брату за то, что собор проходил в его владениях (см.: Brennecke H. C. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Berlin, N.Y. 1984. S. 29–33). В то же время свидетельство о первостепенной значимости вероучительных вопросов содержится в послании именно западных епископов, которые могли рассматривать свою борьбу «против покровителей арианской ереси» – *χτὰ τῶν προῤυσταμένων τῆς Ἀρειανῆς* – Ath. Apol. contr. ar. 40), также как и восточные свою борьбу против ереси Маркелла Анкирского, именно в рамках «вопроса о вере».

⁵³⁴ - Hilar. Fr. II. 11.

⁵³⁵ - Ath. Apol. contr. ar. 44; по Сократу, в переговорах также участвовал и Протоген (см. Socrat. Hist. eccl. II. 20).

⁵³⁶ - В интерпретации Сократа (Socrat. Hist. eccl. II. 20) именно в Филиппополе и состоялся собор восточных епископов, поскольку они якобы покинули Сердику сразу после того, как получили от Осия и Протогена отказ удалить из собрания Афанасия и Павла. В то же время исповедание веры восточных епископов было составлено, скорее всего, еще в Сердики. По крайней мере так заявили в преамбуле к нему сами составители

текста (см. Hilar. De synod. 34). Об этом см. Barnard L. W. The council of Serdica: 343 A.D. Sofia. 1983. P. 70. Отметим также, что присутствие Павла Константинопольского на соборе не подтверждается соборными документами.

⁵³⁷ - Восточные епископы повторили свои анафематизмы против Маркелла Анкирского, Павла Константинопольского и свт. Афанасия Александрийского, присовокупив к ним осуждение вступивших с ними в общение епископов Юлия Римского, Осия Кордубского, Протогена Сердикского, Гауденция Наисского и Максимиана Трирского: «Поэтому Юлия (епископа) города Рима, Осия, Протогена, Гауденция и Максимиана из Трира осудил весь собор в соответствии с древнейшим законом как инициаторов общения с Маркеллом и Афанасием и другими преступниками и еще связавших себя с убийствами Павла Константинопольского и кровавыми его деяниями» (unde Iulium urbis Romae, Ossium et Protogenem et Gaudentium et Maximinum a Triveris damnavit omne concilium secundum antiquissimam legem ut auctores communionis Marcelli et Athanasii ceterorumque sceleratorum, quique etiam homicidiis Pauli Constantinopolitani (et) cruentis actibus eius communicaverunt) (Hilar. Fr. III. 27). Западные отцы осудили епископов Василия Анкирского, Григория Александрийского, Квинтиана Газского, Феодора Гераклийского, Наркисса Нерониадского, Акакия Кесарийского, Стефана Антиохийского, Урсакия Сингидунского, Валента Мурсийского, Минофанта Эфесского и Георгия Лаодикийского за то, что они «держатся арианского безумия» (της Ἀρείου μανίας – comprehensi sunt furoris Ariani) и «за принесенные на них жалобы» (διὰ τὰ ἐπενεχθέντα αὐτοῖς ἐυχλήματα – propter objecta crimina) (Ath. Apol. contr. ar. 49; Hilar. Fr. II. 8).

⁵³⁸ - Hilar. De synod. 34 (четвертая антиохийская формула: Ath. De synod. 25). Бог Отец назван в формуле «Всемогущим, Создателем и Творцом всяческих» (omnipotentem, creatorem et factorem universorum), «от Которого именуется всякое отцовство на небе и на земле» (Еф 3. 15). О Боге Сыне говорится, что Он был рожден от Отца раньше всех веков (ante omnia saecula), Бог от Бога, Свет от Света (Deum ex Deo, Lumen ex Lumine), «через Которого сотворено все, что на небе и на земле, видимое и

невидимое» (Кол 1. 16), Который есть Слово и Премудрость, и Сила и Жизнь и истинный Свет (*verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum*)». О Святом Духе говорится лишь как об Утешителе, Которого Христос обещал послать своим ученикам. Чтобы оградить себя от обвинений в арианстве, восточные отцы присоединили к формуле два анафематизма. В первом осуждались те, кто «говорят, что Сын Божий из несущих, или из иной сущности, но не от Бога, или что было когда-то время или век, когда не было (Сына)» (*qui dicunt de non extantibus esse Filium Dei, vel ex alia substantia, et non ex Deo et quod erat aliquando tempus aut saeculum quando non erat*). Второй анафематизм был направлен против утверждающих, что существуют три бога (*tres esse deos*), что Христос не есть Бог, что Он не был Христом и Сыном до начала времен, что Он является одновременно Отцом, Сыном и Святым Духом (против савелиан), что Он не рожден (*innascibilem*). Примечательно также, что порицаются те, кто утверждает, что «не по (Своему) намерению и не по (Своей) воле Отец родил Сына» (*neque concilio neque voluntate Pater genuerit Filium*). В этом последнем пункте восточные отцы действительно разошлись во мнениях с никейцами, поскольку свят. Афанасий учил, что «Сын есть от природы, а не от произволения» (*Ant. Or. contr. ar. III. 66*).

⁵³⁹ - На авторство Осия и Протогена указывает тот факт, что именно они были составителями письма к папе Юлию, оправдывающего это исповедание веры? и утверждающего, что оно ни в чем не противоречит никейскому символу (см. PL. 56. Col. 839–840; Sozom. Hist. eccl. III. 12). Текст формулы: Theodoret. Hist. eccl. II. 8. О богословском содержании исповедания веры Осия и Протогена см. здесь разд. I. 2. 3.

⁵⁴⁰ - Ath. Ad Antioch. 5. По указанию свт. Афанасия, на Сердикском соборе «некоторые, утверждая, что никейское исповедание веры недостаточно, составили новое исповедание веры, но отцы собора не приняли его, рассудив, что никейский символ «ни в чем не имеет недостатка». Поэтому свят. Афанасий призывает запретить читать и ссылаться на это новое, распространяемое от имени сердикских отцов исповедание. Следует отметить, что степень достоверности

этого свидетельства свт. Афанасия по-разному оценивается в научной литературе. Так, В. Де Клерк признаёт его полную достоверность. Дж. Н. Д. Келли и Л. В. Барнард оспаривают его, утверждая, что рассматриваемый вероучительный текст, все же получил одобрение большей части или даже всех отцов Сердикского собора. Л. Айрес полагает, что речь вряд ли может идти о провозглашении исповедания всем собранием. Ему представляется более вероятным, что текст был составлен «лидерами собора» для опровержения некоего сочинения Урсакия и Валента, предположение о существовании которого было выдвинуто С. Дж. Холлом. De Clercq V. *Ossius of Cordova. A Contribution to the History of Constantinian Period*. Washington, 1954. P. 369–371; Kelly J. N. D. *Early Christian Creeds*. Harlow, 1981. P. 279; Barnard L. W. *Op. cit.* P. 87; Ayres L. *Op. cit.* P. 124; Hall S. G. *The Creed of Sardica. Studia Patristica. Vol. XIX*. Leuven, 1989. P. 173–184.

⁵⁴¹ - Об этом см. Barnard L. W. *Op. cit.* P. 58–59.

⁵⁴² - Сохранились следующие подписи епископов диоцеза Дакия: Protogenes a Dacia de Serdica, Vitalisa Dacia Ripensi de Aquis, Paregorius a Dardania de Scupis, Gaudentius a Dacia de Naiso, Machedonius a Dardania de Ulpianis, Calvus a Dacia Ripensi de Castramartis, Valens a Dacia Ripensi de Isco (см. Hilar. Fr. II. 15. CSEL. 65. P. 131–139). Кроме того, в Дакии располагался и Сингидун, епископ которого Урсакий присоединился к восточным, однако его подпись отсутствует под посланием восточных епископов (см. Hilar. Fr. III. 29. CSEL. 65. P. 74–78). В то же время его присутствие на соборе вряд ли может быть поставлено под сомнение, поскольку он упоминается в Окружном послании западных отцов (Ath. Apol. contr. ar. 48–49) как один из епископов, препятствовавших восточным соединиться с западными. См. также: Meslin M. *Les Ariens d'Occident*. 335–430. P. 1967. P. 74.

⁵⁴³ - Hilar. Fr. II. 15, CSEL 65. P. 131–139. Аргументы в пользу того, что Евтерий занимал именно сирмийскую кафедру см. в работе: Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 144.

⁵⁴⁴ - Hilar. Fr. III. 29, CSEL. 65. P. 78. Подпись Валента занимает последнее место среди подписей восточных отцов (Valens episcopus a Mursa, opto vos in Domino bene valere («Валент, епископ Мурсы, желаю вам здравствовать о Господе»)).

⁵⁴⁵ - CSEL 65. P. 48.

⁵⁴⁶ - Об учении Фотина и его значении в развитии латинской богословской традиции постникийского периода см. Williams D. H. Monarchianism and Photinus of Sirmium as Persistent Heretical Face of the Fourth Century. Harvard Theological Review. 2006. 99: 2. P. 187–206; Simonetti M. Studi sull'arianesimo. R. 1965. P. 135–159; Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. R. 1975. P. 202–206; Speller L. A. New Light on the Photinians: the Evidence of Ambrosiaster. Journal of Theological Studies. 1983. Vol. 34. Pt. 1. P. 99–113; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 235–238. Созомен кратко резюмирует учение Фотина следующим образом: «Фотин говорил, что Бог есть один, Вседержитель, сотворивший все Своим Словом, а предвечного рождения и бытия Сына не допускал, утверждая, что Христос получил бытие от Марии» (Sozom. Hist. eccl. IV. 6). Сходным образом учение Фотина характеризует и свят. Епифаний Кипрский: «Слово, говорит, было в Отце, но Сын не был. И еще: одожди Господь от Господа (Быт. 19, 24), т.е. Слово, сущее во Отце; и еще: видх грядущего на облацх, яко Сына человеческого (Дан 7. 18). Это, по его словам, сказал пророк, предвозвещая, что тогда, как Сын, Он не существовал, но что Христос, родившийся от Духа Святого и Марии, должен был быть назван Сыном после рождения от Марии и явления во плоти» (Epiphan. Panarion. 71. 2). Следует отметить, что в настоящий момент достаточно сложно восстановить в полной мере богословскую систему Фотина, поскольку, как и в случае с другими ересиархами-монархианами, его учение излагается оппонентами в упрощенном виде и зачастую, приравнивается к учению других, более древних или, наоборот, более поздних еретиков. Доктрина Фотина отождествлялась зачастую восточными епископами с доктриной его учителя Маркелла Анкирского. Так, Антиохийский собор 344 г. осудил одновременно и Фотина

(именуемого отцами собора Скотином (Skoteinoà), в этом проявляется игра слов: Фотин – «светлый», Скотин – «темный») и его учителя за то, что они «под мнимым предлогом установить единоначалие, подобно иудеям, отвергают предвечное бытие, Божество и нескончаемое царство Христа», не проводя различий между их доктринами (см. Ath. De synod. 26). О различиях в учении Маркелла и Фотина см. Болотов В. В. История Церкви. С. 162–174; Simonetti M. Studi. P. 157. В то же время учение Фотина отождествлялось зачастую и с ранними монархианскими (адопцианскими и модалистскими) ересями Монтана, Праксея, Савелия и, в особенности, Павла Самосатского. Так, Сократ и Созомен указывают, что Фотин был осужден Сирмийским собором 351 г. как сторонник Савелия Ливийского и Павла Самосатского (см. Socrat. Hist. eccl. II. 29; Sozom. Hist. eccl. IV. 6). С ересью последнего учение Фотина сближает и свят. Епифаний, утверждая, что сирмийский епископ пошел даже далее своего антиохийского предшественника (Eriphan. Panarion. 71. 1). Марий Меркатор сближает учение Фотина одновременно и с патрипассианством, и с ересью Павла Самосатского, и с позднейшим несторианством: «Фотин же держался одинакового мнения с безумнейшим Несторием. Он не отрицал, что Слово Божие существует в субстанции, но (полагал, что) Оно извне особенным образом обитало в Иисусе, в Том, Кто от Марии посредством обычного рода супружества был рожден, и через Него творило на земле те чудеса, о которых мы читаем в Евангелии. Этот безумнейший называл Его Словоотцом, не зная, что Его первым назвал Сыноотцом Праксей, а вскоре и Монтан, со своей Приской и Максимилой (так Его) называли». Marius Mercator. Appendix ad contrad. Nest. 17: Photinus autem insanissimo Nestorio parem sententiam tenuit, Verbum Dei quidem non negans esse in substantia, sed hoc extrinsecus in isto, qui ex Maria more communi conjugum natus est, Jesu inhabitasse peculiariter, et omnia illa per hunc fecisse in terris miracula, quae in Evangeliiis legimus. Logopētorā vero, quod hic insanissimus dicit, nesciens quid loquatur ufopeōtorā Praxeas primus, inde post non multum Montanus, cum sua Prisca et Maximilla pronuntiant. Далее Марий Меркатор утверждает, что

единственное различие между учением Фотина и Павла Самосатского заключается лишь в том, что последний учил о Слове как о «произнесенном» (*prolativum*) и «с властью творящем» (*potestatis effectivum*), но не как о «самостоятельно сущем» (*substantivum*) (*Ibid.* 19). Против сведения учения Фотина к «простому адопционизму» справедливо предостерегает М. Симонетти, который указывает, что доктрина Фотина включала в себя идею о полноте воплощения Логоса, Который, родившись от Пресвятой Богородицы, превращается в Сына Божия (см. Simonetti M. *La crisi*. P. 204–205, а также: Simonetti M. *Studi*. P. 15–159).

⁵⁴⁷ - Hilar. *Fr.* II. 19: «Фотин, епископ сирмийский, вскормленный Маркеллом, ведь был некогда при нем и диаконом» (*Photinus Sirmiensis episcopus fuita Marcello imbutus, nam et diaconus sub eo aliquandiu fuit*).

⁵⁴⁸ - Ath. *De synod.* 26.

⁵⁴⁹ - Митрофанов А. Ю. История церковных соборов в Италии (IV-V вв.). М., 2006. С. 119–126.

⁵⁵⁰ - Hilar. *Fr.* II. 21.

⁵⁵¹ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 264–265; Kelly J. N. D. *Op. cit.* P. 281; Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 313.

⁵⁵² - Hefele K. J. *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*. T. I. 2. P. 1907. P. 850–851; Дюшен Л. *История древней Церкви*. T. II. М. 1914. С. 157; Fernandez G. *Athanasius of Alexandria and Liberius of Rome. Analysis of the letter «pro deifi cio timore» of Liberius in the light of the edict of Arles of 353. Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from the 19-th International Conference on Patristic Studies. September 5–10, 1983. Oxford, 1985. P. 303–311; Duval Y. M. *Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325–400)*. Duval Y. M. *L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident*. Aldershot; Brookfi eld; Singapore; Sydney, 1998. P. 343. См. также: Schwartz E. *Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*. Schwartz E. *Gesammelte Schriften*. 4. *Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Berlin. 1960. S. 23.*

⁵⁵³ - По мнению В. В. Болотова и Т. Д. Барнса, в рассматриваемом фрагменте труда свт. Илария речь идет о Сирмийском соборе 351 г. (см. Болотов В. В. Либерий, епископ Римский и Сирмийские соборы. Христианское чтение. 1891. Ч. 1. С. 304–315, 434–459; Barnes T. D. Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire. Cambridge, 1993. P. 231, а также: Beckwith C. L. Hilary of Poitiers on the Trinity. From De Fide to De Trinitate. Oxford, 2008. P. 39.

⁵⁵⁴ - Hilar. Fr. II. 24: «Ведь мне предоставляется третий случай, чтобы веру, которую они изложили в начале послания, я изобличил как коварную, еретическую и источающую яд, сокрытый во вкрадчивых выражениях» (*Nam tertius mihi locus praestat, ut fi dem, quam epistolae primordio condiderunt, fraudulentam, haereticam, et verbis blandientibus veneno interior suff usam esse demonstrem*). Цитирование исповедания веры Сирмийского собора свт. Иларий завершает следующими словами: «Таким образом, в связи с тем что беспечность читателей или простота неученых была пленена столь мягкими утверждениями, одним и тем же согласием на выторгованную подпись она может быть вовлечена и в порицание Фотина, и в обвинение Афанасия, и в осуждение кафолической веры» (*Ut cum securitas legentium; vel indoctorum simplicitas tam mollibus fuerit intercepta principiis; uno eodemque subscriptionis elicita assensu, in Photini animadversionem, in Athanasii reatum, in damnationem fi dei catholicae transeatur*).

⁵⁵⁵ - Hilar. Fr. II. 24.

⁵⁵⁶ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 264–265.

⁵⁵⁷ - Ibid. P. 264; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 313.

⁵⁵⁸ - Hilar. De synod. 34–63. О взаимоотношениях свт. Илария с восточными епископами см. Weedman M. Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy. Church History. 2007. 76: 3. P. 491–510.

⁵⁵⁹ - Fernandez G. Op. cit. P. 303–305.

⁵⁶⁰ - См. Socrat. Hist. eccl. II. 25, 28, 32; Sozom. Hist. eccl. IV. 4, 7; Sulp. Sev. Chron. II. 38. 5.

⁵⁶¹ - Socrat. Hist. eccl. II. 29; Sozom. Hist. eccl. IV. 6.

⁵⁶² - Hilar. Fr. VI. 6.

⁵⁶³ - См. Hamman A. Saint Hilaire est-il témoin à charge ou à décharge pour le pape Libère? Hilaire et son temps. P. 1968. P. 48–49.

⁵⁶⁴ - См. например: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 277; Palanque J. R., Bardy G., de Labriolle P. De la paix constantinienne à la mort de Théodose. Paris, 1936. P. 154–155; Hamman A. Op. cit. P. 45; Pietri Ch. Roma Christiana. T I. P. 2 57; Duval Y.-M. Aquilée et Sirmium. P. 345.

⁵⁶⁵ - Ath. De synod. 28; Socrat. Hist. eccl. II. 30; Sozom. Hist. eccl. IV. 6.

⁵⁶⁶ - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 361–362.

⁵⁶⁷ - Brennecke H.-C. Hilarius. S. 95.

⁵⁶⁸ - Fernandez G. Op. cit. P.

⁵⁶⁹ - Batiffol P. La paix constantinienne et le catholicisme. Paris. 1929. P. 514–515.

⁵⁷⁰ - Brennecke H. C. Hilarius. S. 105. Немецкий исследователь противопоставляет свою интерпретацию позиции Ж. Цейллера и М. Мелена, рассматривавших Урсакия и Валента уже в этот период как одних из основных представителей евсевиянского течения (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 271; Meslin M. Les Ariens. 67. 268). Примечательно, что свт. Епифаний называет председателем собора, который он, впрочем, путает с Сердикским собором западных епископов, Василия Анкирского (Eriphan. Panarion. 71. 1).

⁵⁷¹ - Вряд ли можно признать основательными утверждение Г. К. Бреннеке о том, что Герминий был другом Урсакия и Валента (Brennecke H. C. Hilarius. S. 96), а также мнение Р. П. К. Хэнсона, что Герминий был настроен в это время антиникейски (Hanson R. P. C. Op. cit. P. 325). В источниках отсутствуют свидетельства как подтверждающие, так и опровергающие подобные предположения.

⁵⁷² - Eriphan. Panarion. 71. 1: «Он (Фотин) упросил императора Констанция, как напрасно изверженный, чтобы

опять назначили ему судей, перед которыми он мог бы доказать, что неправильно извержен».

⁵⁷³ - Socrat. Hist. eccl. II. 30.: «Итак, по воле василевса назначен был день, собрались находившиеся там епископы и немалое число сенаторов, которым присутствовать на диспуте приказал василевс. При них Фотину противостоял тогдашний предстоятель Анкирской церкви Василий, и скорописцы записывали слова их. Велика была словесная борьба между ними, но наконец Фотин остался побежденным и подвергнут осуждению. Ср. Sozom. Hist. eccl. IV. 6: «Когда в назначенный день собрались епископы и, по повелению василевса, явились судии, которые при дворе превосходили в то время всех своими познаниями и достоинством; тогда состязание с Фотином принял на себя анкирский епископ Василий. После продолжительной борьбы посредством вопросов и ответов с той и другой стороны, между тем как скорописцы записывали слова обоих, Василий одержал верх». Из слова Созомена становится ясно, что сенаторы выступали в роли арбитров и именно им предстояло определить, насколько аргументирована была позиция противоборствующих сторон. Таким образом, благодаря действиям императора процедура соборного обсуждения фактически соединялась со светским судом, а сам собор превратился в мероприятие общегосударственной важности.

⁵⁷⁴ - Eriphan. Panarion. LXXI. 1: Фалассий, Датиан, Кереалий, Тавр, Маркеллин, Евантий, Олимпий и Леонтий.

⁵⁷⁵ - Eriphan. Panarion. LXXI. 2–4.

⁵⁷⁶ - Sozom. Hist. eccl. IV. 6.

⁵⁷⁷ - Ath. De synod. 27; Socrat. Hist. eccl. II. 30; Hilar. De synod. 38. Текст четвертой антиохийской формулы см.: Ath. De synod. 25.

⁵⁷⁸ - Так, 3-й анафематизм направлен против тех, кто отрицает участие Бога Сына в творении мира, 4-й против утверждающих, что от Девы Марии родился Нерожденный Бог или Его часть; (*innascibilem Deum, vel partem ejus, de Maria natum esse*); 5-й против полагающих, что до воплощения Бог Сын существовал лишь по предвидению и предопределению,

(*secundum praescientiam vel praedestinationem*), не был рожден раньше веков от Отца и не пребывал у Бога (*apud Deum*); 6-й против полагающих, что Божественная сущность (*substantiam Dei*) может расширяться и сжиматься (*dilatari et contrahi*); 7-й против верящих в то, что Сын был сотворен расширяющейся сущностью (*dilatata substantiam*), или называющих Сына подобного рода сущностью (т.е. расширением субстанции Отца); 8-й против тех, кто называл Сына внутренним или произнесенным Словом (*insitum vel prolativum verbum*); 9-й против тех, кто полагал, что Сын есть только человек (*hominem solum*), рожденный от Марии; 10-й, по сути, повторяет 4-й и направлен против тех, кто считает, что от Пресвятой Богородицы родился Нерожденный Бог. В 11-м и 12-м анафематствуются те, кто полагает, что Слово, воплотившись и, будучи распято, подверглось изменениям (*demutationem*). В 13, 14, 15, 16-м анафематизмах осуждаются отрицающие традиционную трактовку ряда мест Ветхого Завета как указаний на Бога Сына. В 18-м анафематизме отвергается учение о том, что Отец, Сын и Святой Дух являются одним Лицом (*unam personam*). В 19, 20 и 21-м анафематизмах отрицается тождественность Святого Духа с Богом Отцом и Сыном. Анализ анафематизмов Сирмийского собора 351 г. см. в работе: Lienhard J. T. *Contra Marcellum: Marcellus of Ancyra and Fourth-Century Theology*. Washington, 1999. P. 178–181.

⁵⁷⁹ - В 1-м анафематизме осуждаются те, кто полагает, что Бог Сын произошел «из несущих» (*de nullis extantibus*) или из «иной сущности» (*de altera substantia*), а не от Бога, а также те, кто утверждает, что было время, когда не было Сына (*erat tempus vel saeculum quando non erat*). Показательно, что и греч. ὑπόστασις, и греч. οὐσία (6-й анафематизм) переводятся здесь на латинский как *substantia*. Судя по всему, эти термины воспринимались как синонимы не только западными, как об этом свидетельствует вероопределение Сердикского собора, но и восточными отцами (хотя, возможно, подобного рода неразличение нужно приписать свят. Иларию). В 24-м анафематизме отвергается мнение, что Сын был сотворен как прочая тварь (*unum aliquid de creatura factum*). 23-й

анафематизм может быть отнесен как к арианам, так и к монархианам: «Если кто, слова, сказанные к опровержению идолов и тех, кто не суть боги “Я Бог первый, и Я же Бог новейший, и кроме Меня нет Бога” (Ис 44. 6), к опровержению мыслит Единородного раньше веков Бога, в соответствии с воззрениями иудеев, да будет анафема» (Siquis, quod dictum est: Ego Deus primus, et ego Deus novissimus, et praeter me non est Deus, ad destructionem idolorum dictum et eorum qui non sunt dii, in destructionem uninigeniti anteaecula Dei iudice intelligat: anathema sit). В этой связи примечательна характеристика богословия собора у Г. К. Бреннеке, который определяет его как «умеренный антиарианский оригенизм» (Brennecke H. C. Hilarius. S. 104).

⁵⁸⁰ - Meslin M. Les Ariens. P. 270. О традиционном и консервативном характере первой сирмийской формулы см. также Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 271; Löhr W. A. Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalsgeschichte des IV Jahrhunderts. Witterschlick; Bonn, 1986. S. 37–38. К. Л. Беквиз усматривает в первой сирмийской формуле субординационизм, облеченный в умеренные термины (см. Beckwith C. L. Op. cit. P. 37). Дж. Н. Д. Келли считает возможным даже говорить о «примирительном» характере формулы (см. Kelly J. N. D. Op. cit. P. 282). В то же время Р. П. К. Хэнсон, не считая первую сирмийскую формулу «проарианской», рассматривает ее как антиникейскую и, возможно, даже как в некоторой степени направленную против богословия свт. Афанасия (см. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 328–329). Однако сам факт наличия столь различных толкований формулы показывает, что ее авторы стремились держаться своеобразной *Via Media* (отсюда и открытость формулы для различных интерпретаций), понимаемой, естественно, в «восточном» ключе и по крайней мере явным образом не вступали в противоборство со своими западными коллегами.

⁵⁸¹ - Οὐ γὰρ συντάσσομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποτάττομεν τῷ Πατρὶ, – non enim exaequamus vel comparamus Filium Patri, sed subjectum intelligimus.

⁵⁸² - Si quis nolente Patre natum dicat Filium: anathema sit. Non enim nolente Patre coactus Pater, vel naturali necessitate ductus, cum nollet genuit Filium: sed mox voluit, sine tempore et impassibiliter ex se eum genitum demonstravit.

⁵⁸³ - О богословии свят. Афанасия Александрийского см. Флоровский Г. прот. Восточные Отцы IV века. Флоровский Г. прот. Восточные Отцы Церкви. С. 77–84.

⁵⁸⁴ - Hilar. De synod. 39–60 (особенно 51); Вигилий Тапский называет этот собор даже «кафолическим собором, собранным со всего Востока в Сирмии против Фотина» (catholici concilii apud Sirmium contra Photinum ex toto Oriente congregati) (Vigil. Taps. Contra Eutychetem. V. 3).

⁵⁸⁵ - В настоящее время богословские споры первой половины IV столетия зачастую интерпретируются в научной литературе как противостояние двух богословских традиций, условно обозначаемых как миаипостасная и диоипостасная. О терминах miahypostatic и dyohypostatic см. статью Дж. Т. Линхарда: Lienhard J. T. The «Arian» controversy: some categories reconsidered. Doctrines of God and Christ in the Early Church. N.Y. L. 1993. P. 87–109. См. также: Brennecke H. C. Hilarius. S. 42; Löhr W. A. Die Entstehung. S. 24.

⁵⁸⁶ - См. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 271; Meslin M. Les Ariens. P. 270; Batiffol P. Op. cit. P. 457. Г. К. Бреннеке и В. А. Лёр выступают против подобного рода интерпретации (см. Brennecke H. C. Hilarius. S. 104; Löhr W. A. Die Entstehung. S. 38).

⁵⁸⁷ - Hilar. Fr. III. 12.

⁵⁸⁸ - Следует отметить, что эти древние установления сводятся, по мнению восточных, к следующему принципу: «Однако деяния наших отцов подтверждают, что постановления всех справедливо и законно действующих соборов должны быть подтверждаемы» (Verum omnium concilium iuste legitimeque actorum decreta firmanda maiorum nostrorum gesta consignant) (Hilar. Fr. III. 26).

⁵⁸⁹ - Ath. Apol. contr. ar. 41; 48 (Hilar. Fr. II. 1; 7). Сам Сердикский собор именуется свят. Афанасием собором

епископов Запада и Востока (Ath. Apol. contr. ar. 36).

⁵⁹⁰ - См. послание Сердикского собора к Александрийской церкви: Ath. Apol. contr. ar. 37. См. также список епископов – сторонников свт. Афанасия, присутствовавших на Сердикском соборе или постфактум утвердивших его решения: Ath. Apol. contr. ar. 50.

⁵⁹¹ - В окружном послании Сердикского собора речь идет о «восставшей против правой веры ненавистной арианской ереси» (*contra rectam fidei insurgentes Arianae haeresis doctrinas*) (Ath. Apol. contr. ar. 49; Hilar. Fr. II. 8). Описывая бедствия церквей, вызванные насильственными действиями своих противников, западные епископы утверждают, что все это было содеяно «не ради чего иного, как ради ненавистной арианской ереси» (*propter iniquam atque execrabilem haeresim Ariomanitarum*) (Ath. Apol. contr. ar. 45; Hilar. Fr. II. 11).

⁵⁹² - См. например: Ath. Apol. contr. ar. 2, 36, 40, 48.

⁵⁹³ - Ath. Apol. contr. ar. 40; 43. Кроме того, западные епископы именуют своих противников просто «арианами» (*Ariani haeretici*) (Ath. Apol. contr. ar. 44; Hilar. Fr. II. 1). См. также: Hilar. Fr. II. 11: *Arrianam et Eusebianam heresim*.

⁵⁹⁴ - Ath. Apol. contr. ar. 37, 45.

⁵⁹⁵ - В. Туми фактически отождествляет «евсевиянскую ересь» (*Eusebiana haeresis*) и «имперскую Церковь» (автор использует немецкий термин *Reichskirche*), противопоставляя их «апостолической традиции» (см.: Twomey V. Op. cit. P. 414, 415, 453, 455). Ср. Battifol P. Op. cit. P. 525–527.

⁵⁹⁶ - Battifol P. Op. cit. P. 434. Примечательно, что и П. Батиффоль, и В. Туми подчеркивают, что католический Сердикский собор не был просто собором западных епископов, но включал и восточных представителей и, таким образом, выходил за региональные рамки (см. Battifol P. Op. cit. P. 432; Twomey V. Op. cit. P. 444).

⁵⁹⁷ - Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914. С. 332; Simonetti M. La crisi. P. 176–177; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 306;

Barnard L. W. Op. cit. P. 132. См. также: Löhr W. A. Die Entstehung. S. 24; Brennecke H. C. Hillarius. S. 46.

⁵⁹⁸ - А. А. Спасский и Р. П. К. Хэнсон считают возможным говорить даже об автономных «Восточной» и «Западной Церквах» (см.: Спасский А. А. Указ. соч. С. 332; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 306).

⁵⁹⁹ - Simonetti M. La crisi. P. 565; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 849–856.

⁶⁰⁰ - Simonetti M. La crisi. P. 177; Barnard L. W. Op. cit. P. 132; Марков К. Духовен живот в българските земи през късната античност (IV-V век). София, 1995. С. 35. См. также: Schneemelcher W. Serdika 342. Ein Beitrag zum Problem Ost und West in der Alten Kirche. Gesammelte Aufsätze zum Neuen Testament und zur Patristik. Thessaloniki, 1974. S. 338–364. Против искусственного сближения событий 343 и 1054 гг. предостерегал в свое время еще Ж. Цейллер (см.: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 257–258).

⁶⁰¹ - Simonetti M. La crisi. P. 177; Barnard L. W. Op. cit. P. 132.

⁶⁰² - О составе Сердикского собора см. раздел 1.1.1.

⁶⁰³ - Socrat. Hist. eccl. II. 22.

⁶⁰⁴ - Sozom. Hist. eccl. III. 13.

⁶⁰⁵ - Hilar. Fr. III. 26: «Ведь получил же подтверждение от восточных собор, созванный в городе Риме против еретиков Новата, Савелия и Валентина, и напротив то, что было на Востоке решено относительно Павла Самосатского, было подписано всеми» (Nam in urbe Roma sub Novato et Sabellio et Valentino haereticis factum concilium ab Orientalibus confirmatum est. Et iterum in Oriente, sub Paulo a Samosatis quod statutum est, ab omnibus est signatum). Ср. аргументацию отцов Антиохийского собора 341 г. против вмешательства папы Юлия в дело свт. Афанасия: Sozom. Hist. eccl. III. 8; Socrat. Hist. eccl. II. 15.

⁶⁰⁶ - Marot H. Conciles anténicéens et conciles oecuméniques. Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise. P. 1960. P. 19–43.

⁶⁰⁷ - Об Антиохийских соборах 263–269 гг. см.: Афанасьев Н., протопр. Церковные соборы и их происхождение. М., 2003. С. 168–178, а также: Бер И., свящ. Становление христианского богословия: путь к Никее. Тверь, 2006. С. 171–193.

⁶⁰⁸ - См. раздел. 1.1.1. Об участии в соборе Урсакия и Валента см.: Ath. Apol. contr. ar. 28, 73; Socrat. Hist. eccl. I. 31; Theodoret. Hist. eccl. II. 16.

⁶⁰⁹ - Об этом см. раздел 1.1.1.

⁶¹⁰ - На это указывал еще Ж. Цейллер, который писал, что на Сирмийском соборе 351 г. «история Павла Самосатского повторялась во всех деталях» (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 270).

⁶¹¹ - О «деле Фотина» и событиях, связанных с Сирмийским собором 351 г. см. раздел 1.1. О деле Павла Самосатского см. Euseb. Hist. eccl. VII. 27–30; Epiphani. Panarion. 65.

⁶¹² - Euseb. Hist. eccl. VII. 29; Epiphani. Panarion. 71. 1. См. также: Socrat. Hist. eccl. II. 30; Sozom. Hist. eccl. IV. 6. В роли противника Павла Самосатского выступил ритор Малхион, глава антиохийской школы.

⁶¹³ - В случае с Павлом Самосатским потребовалось обращение к императору Аврелиану, который распорядился отдать церковный дом поставленному на место Павла епископу Домну, поскольку он находился в переписке с епископами Италии и Рима (см. Euseb. Hist. eccl. VII. 30).

⁶¹⁴ - См. раздел 1.2.3.

⁶¹⁵ - Ath. Apol. contr. ar. 40, 43.

⁶¹⁶ - Ath. Apol. contr. ar. 2.

⁶¹⁷ - Ath. Apol. contr. ar. 1.

⁶¹⁸ - Так, Р. Уильямс пишет в своей работе «Арий: ересь и традиция»: «“Арианство” как целостная система, основанная одной великой фигурой и поддержанная его учениками, представляет собой фантазию, а если точнее, фантазию, основанную на полемике никейских авторов, в первую очередь Афанасия» (Williams R. Arius: Heresy and Tradition. L. 1987. P. 82). В наиболее резкой форме идею о совершенной неадекватности афанасианской интерпретации арианского

спора недавно высказал Д. М. Гвинн, который даже предложил в своей работе особый термин для обозначения якобы «сконструированной» свт. Афанасием «арианской ереси»: «афанасианское Арианство» (Athanasian Arianism) (Gwynn D. M. The Eusebians. The Polemic of Athanasios of Alexandria and the Construction of the «Arian Controversy». Oxford, 2007. P. 169, 232–248). Об отношении «ариан» к личности Ария см. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 123–128.

⁶¹⁹ - Ath. Ep. ad ep. Aeg. 7. М. Мелен высказывал сомнения по поводу достоверности этого свидетельства, в то же время полагая, что Урсакий и Валент были теснейшим образом связаны с «кланом двух Евсевиев». (Meslin M. Les Ariens. P. 72). См. также: Cedilnik A. Op. cit. S. 41–42. Об использовании в полемическом контексте идеи о связи Урсакия и Валента с Арием см. Barnes M. R. The Fourth Century as Trinitarian Canon. Christian Origins: Theology, Rhetoric and Community. Ed. L. Ayres; G. Jones. L. N.Y. 1998. P. 58.

⁶²⁰ - Bardy G. L'Occident en face de la crise arienne. Irénikon. 1939. Vol. 16. No 5. P. 393. См. также: Bratož R. Martino e i suoi legami con la Pannonia cristiana. Cristianesimo nella storia. 2008. 29. P. 298–299. В. Келлинг предполагает, что Урсакий и Валент обучались у Ария не в Иллирике, а еще в Александрии (см. Kölling W. Geschichte der arianischen Häresie. Bd. II. Gütersloh, 1883. S. 262).

⁶²¹ - Ath. Apol. contr. ar. 48.

⁶²² - Hilar. Fr. II. 12.

⁶²³ - С. Дж. Холл трактует все исповедание веры западных епископов как своеобразное опровержение аргументов, выдвинутых Урсакием и Валентом против учения Маркелла Анкирского, однако подобного рода интерпретация может рассматриваться только как гипотеза, поскольку в тексте источника Урсакий и Валент упоминаются лишь один раз (см. Hall S. G. Op. cit. P. 173–184). Авторы текста обвиняют их в том, что они учили, что «Слово вместе с Духом было распято, убито, умерло, воскресло...» (Theodoret. Hist. eccl. II. 8. 37). Сложно сказать, также, что именно в этом утверждении вызывало

осуждение западных отцов: отождествление Второго и Третьего Лиц Пресвятой Троицы, и тогда западные отцы ошибочно рассматривали Урсакия и Валента как скрытых савелиан (подобного мнения придерживаются Ж. Цейллер, В. Де Клерк и Л. В. Барнард), или же (как полагают М. Симонетти, В. А. Лёр, С. Дж. Холл и Р. П. К. Хэнсон) их учение о Воплощении, точнее так называемая Логос-саркс христология, характерная для александрийской школы, но мало распространенная на Западе (см.: Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les province.* P. 240; De Clercq V. *Op. cit.* P. 374; Barnard L. W. *Op. cit.* P. 88; Simonetti M. *La crisi.* P. 184; Löhr W. A. *Die Entstehung.* S. 22–23; Hall S. G. *The Creed of Sardica. Studia Patristica. Vol. XIX.* Leuven, 1989. P. 181; Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 303). Следует отметить, что трактовка рассматриваемой фразы как обвинения в савеллианстве или скорее даже бинитаризме совершенно не согласуется с характеристикой Урсакия и Валента как «змей, рожденных от арианского аспида» (Theodoret. *Hist. eccl.* II. 8. 37). Интерпретация же рассматриваемого фрагмента как указания на то, что Урсакий и Валент придерживались «Логос-саркс христологии» кажется более оправданной. Однако подобного рода трактовка текста привела С. Дж. Холла к неожиданным выводам. По мнению исследователя, сами западные отцы, по сути, не различали Бога Слово и Святого Духа (Hall S. G. *Op. cit.* P. 182–183, а также: Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 303; Ayres L. *Op. cit.* P. 125). Нельзя не признать, что для подобного рода вывода есть серьезные основания. Хотя отцы собора исповедуют традиционным образом (Θμολογοῦμεν) Бога Слово «Силой Отца» и далее «истинным Богом, Премудростью и Силой» (Theodoret. *Hist. eccl.* II. 8. 43), в другом месте они упоминают о Слове-Духе (Theodoret. *Hist. eccl.* II. 8. 40). Впрочем, правильность передачи текста формулы в данном месте ставит под сомнение и С. Дж. Холл (Hall S. G. *Op. cit.* P. 182) (в тексте, изданном в серии *Sources Chrétiennes* (SC. 501), – Λόγος Πατρός). Кроме того, в рассматриваемой формуле содержится еще одна фраза, которая может быть истолкована в бинитаристском ключе: «Мы верим и принимаем, что Святой Дух есть Утешитель, Тот Самый, Которого нам Сам Господь

обещал и послал. И мы верим, что Он был нам послан и что Он (Святой Дух) не страдал, но человек, в которого Он облекся...» (Theodoret. Hist. eccl. II. 8. 48). В то же время вероятной кажется интерпретация текста, предложенная в примечании к французскому переводу «Церковной истории» блаж. Феодорита, который был издан в серии Sources Chrétiennes: подлежащим к ἐνεδύσθαι является не τὸ ἄνθρωπον Πνεῦμα, а Κύριος (SC. 501. P. 373). Сама возможность подобного рода истолкования спорного текста свидетельствует о том, что интерпретация С. Дж. Холла не носит безальтернативный характер и не может быть признана полностью обоснованной, исходя из имеющихся свидетельств.

⁶²⁴ - Ath. Apol. contr. ar. 48.

⁶²⁵ - См. письмо отцов Сердикского собора к папе Юлию. В этом письме отцы собора указывают, что «Валент, оставив (свою) церковь, восхотел захватить другую церковь» (Valens relicta ecclesia ecclesiam aliam invadere voluisset) и, прибыв в Аквилею, произвел возмущение в этом городе (quo seditionem commovit). Во время смуты был растоптан (conculcatus) и через три дня скончался (die tertia defecit) бывший в это время в городе епископ Виатор (Viator). По утверждению отцов Собора, «причиной (его) смерти, во всяком случае, был Валент, который произвел беспорядок, который вызвал смуту» (causa utique mortis fuit Valens, qui perturbavit, qui sollicitavit) (Hilar. Fr. II. 12). Практика перехода с одной кафедры на другую была недвусмысленно осуждена в первом каноне собора: «...не подобает епископу из своего города переходить в другой город» (non liceat episcopo de civitate sua ad aliam transire civitatem). (Prisca. PL. 56. Col. 775). И. М. Дюваль полагает, что целью Валента был не только переход на более значимую кафедру, но и превращение Аквилеи в центр распространения арианства в долине По и Венетии. Однако примечательно, что отцы Сердикского собора сами не высказывают таких предположений. Их целью скорее является указание на безнравственность их противника (см. Duval Y.M. Aquilée et Sirmium. P. 340).

⁶²⁶ - В приведенном в труде Сократа письме Константа к Констанцию содержится следующая угроза: «Если же ты не

со согласишься на это (возвратить престолы Афанасию Александрийскому и Павлу Константинопольскому), то знай, что я сам приду туда и без твоего согласия и возвращу им престолы их» (Socrat. Hist. eccl. II. 22). Об изменении отношения Констанция к свят. Афанасию см. Ath. Apol. contr. ar. 54–55; Socrat. Hist. eccl. II. 23.

⁶²⁷ - В письме к папе Юлию Урсакий и Валент сообщают об этом следующее: «Еретика же Ария, а также пособников его, которые говорят, что было время, когда не было Сына, которые говорят, что Сын из ничего, и которые отрицают, что Сын Божий существовал раньше веков, как и в первой записке нашей, которую мы составили в Медиолане, и ныне и всегда анафематствуем» (*Haereticum vero Arium, sed et satellites ejus, qui dicunt, erat tempus quando non erat Filius, et qui dicunt ex nihilo Filium, et qui negant Dei Filium ante saecula fuisse, sicut per priorem libellum nostrum, quem apud Mediolanum porreximus, et nunc et semper anathematizasse*) (Hilar. Fr. II. 20; PL 10. Col. 647–648). Греческий текст писем Урсакия и Валента к Юлию и Афанасию см. в «Защитительном слове против ариан» свят. Афанасия и в «Церковной истории» Созомена: Ath. Apol. contr. ar. 58; Sozom. Hist. eccl. III. 23–24.

⁶²⁸ - Hilar. Fr. II. 19.

⁶²⁹ - См. по этому поводу: Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. I. P. 235.

⁶³⁰ - Hilar. Fr. II. 20.

⁶³¹ - Hilar. Fr. II. 20.

⁶³² - Ath. Hist. arian. 29.

⁶³³ - Socrat. Hist. eccl. II. 24: «...предоставив епископу Юлию покаянную грамоту, они признали единосущие...». Следует отметить, что для Сократа свойственно неверно и в утрированном виде пересказывать те или иные тексты догматического содержания. Так, церковный историк приписывает отцам «Филиппопольского» (восточного Сердикского) собора исповедание учения о неподобии Бога Сына Богу Отцу, хотя в самой соборной догматической формуле

нельзя обнаружить и намека на подобные идеи (см. Socrat. Hist. eccl. II. 20).

⁶³⁴ - Meslin M. Les Ariens. P. 267.

⁶³⁵ - Так, В. Келлинг утверждает, что Урсакий и Валент вообще не имели интереса к теологическим проблемам и что они во всем следовали за императором Констанцием (см. Kölling W. Op. cit. S. 262).

⁶³⁶ - Hilar. Fr. III. 3: «Ведь существует же книга постановлений, написанная епископами против него (Маркелла Анкирского), в этой же книге те, кто ныне пребывают с самим Маркеллом и ему благоволят, то есть Протоген, епископ города Сердики, и Кириак из Наисса, подписали это осуждение собственноручно» (*namque liber sententiarum extat in ipsum ab episcopis conscriptus, in quo libro etiam isti, qui nunc ipso sunt Marcello atque illi favent, id est Protogenes Sardicae civitatis episcopus et Cyriacus a Naiso, in ipsum sententiam manu propria conscripserunt*). Hilar. Fr. III. 14: «Не смутился Протоген, епископ Сердики, вступить в общение с Маркеллом еретиком, чью и секту и дурное учение на соборе, подписав четыре постановления епископов, собственными устами сам осудил» (*Nec confundebatur Pritogenes Serdicae episcopus communicare Marcello haeretico, cujus et sectam et reprobum sensum, in concilio quater sentiis episcoporum subscribens, propria voce ipse damnaverat*). Кроме того, имя Протогена присутствует в списке епископов, осудивших Павла Константинопольского, но затем вступивших с ним в общение (*in Paulum Constantinopolitanum sententiam dederunt et illi postea communicaverunt*. Hilar. Fr. III. 27).

⁶³⁷ - Особую значимость фигуры Протогена среди отцов Сердикского собора подчеркивают Ж. Цейллер и М. Симонетти. В. Де Клерк возражает против того, чтобы Протоген был поставлен в один ряд с Осием в качестве сопредседателя собора (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces...234; Simonetti M Lacrisi. P. 188; De Clercq V. Op. cit. P. 333). Идея, что Протоген обладал на соборе особым статусом, вытекает из свидетельств Созомена и Послания восточных епископов. Sozom. Hist. eccl. III. 12: «...Осия и Протоген,

которые в то время между западными епископами, собиравшимися в Сардике, были главными...» Восточные епископы в своем послании постоянно упоминают Осия и Протогена вместе как главных виновников сердикского раскола (см. Hilar. Fr. III. 14, 15, 16, 18, 19). Они даже обозначают своих противников, как «тех, кто были с Протогеном и Осией» (qui cum Protogene et Ossio fuerunt) (Hilar. Fr. III. 15). В то же время подобного рода свидетельства не находят себе соответствий в историко-полемиических сочинениях свт. Афанасия, который подчеркивает особую роль Осия Кордубского в борьбе с «евсевианами», называя его даже в одном из своих трудов «отцом епископов». (Ath. Hist. arian. 42).

⁶³⁸ - Об этом можно судить на основании их письма к папе Юлию, где они подчеркивают свою верность никейской вере («...мы придерживаемся и имеем то писание, которое содержит кафолическую веру, принятую в Никее...» – *tenemus et habemus illam scripturam, quae continent catholicam fidei factam apud Nicaeam*) и оправдывают составление нового вероучительного текста необходимостью опровержения трех новых аргументов (*ex illis tribus argumentis*) «учеников Ария» (*discipuli Ariani*), а также потребностью создания более пространный руководств для «учителей и катехизаторов» (*omnes docentes et catechizantes*) (PL. 56. Col. 839–840). См. также пересказ содержания письма у Созомена: *Sozom. Hist. eccl. III. 12.*

⁶³⁹ - Theodoret. *Hist. eccl. II. 8. 39*: «Едина есть ипостась Отца и Сына и Святого Духа, которую сами еретики называют “усия”». Это утверждение носит, безусловно, полемиический характер и направлено не только против учения Ария, но и против восточной «оригенистской» богословской традиции в целом (см. Brennecke H. C. *Hilarius. S. 42*).

⁶⁴⁰ - Löhr W. A. *Die Entstehung. S. 22*; Brennecke H. C. *Hilarius. S. 42*. См. также: Hall S. G. *Op. cit. P. 173–184*. Р. П. К. Хэнсон оставляет вопрос о возможном влиянии Маркелла на исповедание Осия и Протогена открытым (см. Hanson R. P. C. *Op. cit. P. 303*). О полном соответствии исповедания «*regula fidei*, передаваемым с начала христианских времен» писал В. Де Клерк (*De Clercq V. Op. cit. P. 376*).

⁶⁴¹ - О доникейском монархианстве см. Williams D. H. Monarchianism. P. 189–191.

⁶⁴² - Simonetti M. La crisi. P. 167.

⁶⁴³ - См. разд. I. 1. 1. настоящей работы. См. также Hilar. Fr. III. 27: «(Собор осудил) Гауденция как предавшего забвению предшественника своего Кириака, подписавшего постановления, достойно установленные против преступников, и как впутавшегося в преступления Павла, которого еще и защищал неосторожно» (Gaudentium autem ut immemorem decessoris sui Cyriaci subscribentis sententiis in sceleratos digne inlatis commixtumque criminibus Pauli, quem etiam imprudenter defendebat).

⁶⁴⁴ - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 294–295.

⁶⁴⁵ - PG. 26. Col. 1354–1355.

⁶⁴⁶ - Sulp. Sev. Chron. II. 40. См. также: Hilar. Contra Const. 2 (PL. 10. Col. 579).

⁶⁴⁷ - О победоносных войнах Констанция против квадов и сарматов см. Amm. Marcell. XVII. 12–13. О политике Констанция в отношении варварских племен см. Chauvot A. Opinions romaines face aux barbares au IV^e siècle AP. J.C. P. 1998. P. 157–164.

⁶⁴⁸ - Об участии Валента в Арелатском соборе 353 г. свидетельствует Сульпиций Север (Sulp. Sev. Chron. II. 39), который указывает, что «Валент и его сообщники стремились прежде всего к провозглашению анафемы против Афанасия, не осмеливаясь состязаться о вере» (Sed Valens sociique ejus prius Athanasii damnationem extorquere cupiebat, de fi de certare non ausi).

⁶⁴⁹ - По свидетельству Сульпиция Севера (Sulp. Sev. Chron. II. 39), на Медиоланском соборе 355 г. Урсакий и Валент сыграли главную роль. Пытаясь навязать западным отцам осуждение свт. Афанасия, но при этом опасаясь возмущения народа (metu plebis), они переместили соборное заседание во дворец (intra palatium). При этом Валент всячески пытался продемонстрировать епископам, что его действия полностью поддерживаются Константином. Для этого он, по свидетельству

Сульпиция Севера, выпустил вместе с Урсакием послание (очевидно, догматическое) от имени императора (*epistolam sub imperatoris nomine emittunt*). Хотя этот текст был отвергнут народом, Урсакий и Валент смогли с помощью хитрости избежать дискуссий о вере с никейцами (*praestantissimos viros a certamine submovere*). Свят. Иларий же указывает на резкое и властное поведение Валента на соборе. Так, по его свидетельству, когда епископ Дионисий Медиоланский начал составлять свое исповедание веры, «Валент грубо вырвал из его рук перо и бумагу, восклицая, что не может быть такого, чтобы что-то появилось на свет отсюда» (*Valens calamum et chartam e minibus ejus violenter extorsit, clamans non posse fieri, ut aliquid inde gereretur*) (Hilar. Liber ad Const. I. 6). В результате, как об этом свидетельствует соборное послание к Евсевию Верцелльскому, свят. Афанасий (*Athanasii sacrilegi*) был осужден собором наряду с Маркеллом и Фотином (*haereticorum Marcelli et Photini*), многие западные епископы-никейцы были отправлены в ссылку. Лат. текст источника: Митрофанов А. Ю. История. С. 126–127.

⁶⁵⁰ - Анализ свидетельств о ссылке Осия и Либерия см. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 334–341.

⁶⁵¹ - Hilar. De synod. 11; Ath. De synod. 28; Socrat. Hist. eccl. II. 30.

⁶⁵² - Hilar. De synod. 11: apud Sirmium; Ath. De synod. 28; Socrat. Hist. eccl. II. 30. Чрезвычайно показательно, что в своем сочинении «О соборах, или О вере восточных» свт. Иларий говорит об «извергающейся из Сирмия ереси» (*prorumpentem a Sirmio haeresim* – Hilar. De synod. 8), о «богохульстве, недавно написанном в Сирмии» (*in ea ipsa scripta proxime apud Sirmium blasphemia* – Hilar. De synod. 10) и т.п. но ни разу не упоминает, что формула была составлена на соборе.

⁶⁵³ - Hilar. De synod. 11: Cum nonnulla putaretur esse de fi de disceptatio, diligenter omnia apud Sirmium tractata sunt et discussa, praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris, Valente, Ursacio et Germinio.

⁶⁵⁴ - Ath. De synod. 28; Socrat. Hist. eccl. II. 30.

⁶⁵⁵ - Hilar. De synod. 3. Примечательно также, что причиной «падения» Осия, по мнению свят. Илария, была его чрезмерная забота о своем погребении (*nimum sepulchri sui amantem*. Hilar. De synod. 87).

⁶⁵⁶ - Hilar. Contra Const. 23. Это выражение встроено в несколько туманную фразу, цель которой, упрекнуть Констанция в непоследовательности его церковной политики: «Ты же (император Констанций) принимаешь перед лицом вздора Осия и прибавлений Урсакия и Валента осуждения твоих исправлений, но скоро постановляешь, что все у тебя должно быть исправлено или, скорее осуждено» (*Suscipis etiam adversum deliramenta Osii et incrementa Ursacii ac Valentis emendationum tuarum damnationes: sed mox emendanda tua omnia esse, vel potius damnanda constituis*).

⁶⁵⁷ - Hilar. Contra Const. 26.

⁶⁵⁸ - Hilar. De synod. 78: «Но, в самом деле, ересь, распространяющаяся теперь с помощью обращения гражданской власти, тем, что прежде она передавала шепотом, теперь она, как победительница, открыто хвалилась» (*At vero nunc publicae auctoritatis professione haeresis prorumpens, id quod antea furtim mussitabat, nunc non clam victrix gloribatur*). Следует также отметить, что свт. Иларий указывает, что галльским епископам формула была прислана вскоре после ее составления (*missam proxime vobis ex Sirmiensi oppido* – Hilar. De synod. 2). Исходя из этих свидетельств, можно заключить, что формула была разослана гражданской властью в различные части Империи или по крайней мере Запада. Свят. Иларий также указывает, что для придания авторитетности своим мнениям составители формулы использовали императора, отвлеченного в это время военными действиями: «Обманули же незнающего царя, так что он, занятый войнами, обнародовал столь вероломное вероопределение и установил форму веры Церквам, еще не будучи обновленным (крещением)» (*Fefellerunt enim ignorantem regem, ut istiusmodi perfidiae fidem bellis occupatus exponeret, et credendi formam Ecclesiis nondum regeneratus imponeret*) (Hilar. De synod. 78). О местах пребывания и передвижения Констанция в 357 г. см. Barnes T.

D. Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire. Cambridge, 1993. P. 222–223.

⁶⁵⁹ - Свят. Иларий указывает, что епископы, подписавшие формулу, затем от нее отказались: «...и тех, кто эту ересь составили в Сирмии или составленное приняли, (восточные епископы) принудили признать свое невежество и подписать такого рода решения» (et eos, qui hanc apud Sirmium haeresim conscripserant, vel conscriptam susceperant, ignorationem confitentes ad subscriptionem decretorum talium coegerunt) (Hilar. De synod. 27). Из этого можно заключить, что формула была подписана не только участниками совещания в Сирмии, но и рядом других епископов.

⁶⁶⁰ - Phoebad. Liber contra arianos. III: «Но нужно обратиться к Урсакию, Валенту и Потамию, так как часто этими же словами исповедовали Единственного Бога, прибегая к хитроумному коварству» (Sed respiciendum ad Ursacium et Valentem et Potamium, quia saepenumero iisdem verbis unicum Deum subdola fraude confessi sunt).

⁶⁶¹ - Phoebad. Liber contra arianos. XXVIII.

⁶⁶² - Epiphan. Panarion. 73. 14.

⁶⁶³ - Philostorg. Hist. eccl. IV. 3

⁶⁶⁴ - Ath. Hist. arian. 45. О падении Осия см. также: Ath. Apol. contr. ar. 89.

⁶⁶⁵ - Socrat. Hist. eccl. II. 29; Sozom. Hist. eccl. IV. 6.

⁶⁶⁶ - По сути дела Сократ и Созомен превращают три разных собрания епископов в Сирмии 351, 357 и 359 гг. соответственно в один Сирмийский собор.

⁶⁶⁷ - Socrat. Hist. eccl. II. 31; Sozom. Hist. eccl. IV. 12.

⁶⁶⁸ - Необходимо отметить, что особое место в историографии занимает чрезвычайно дискуссионный вопрос о том, была ли вторая сирмийская формула подписана папой Либерием, однако поскольку эта проблема не является предметом исследования в рамках настоящей работы, то в приведенном ниже кратком обзоре историографии она затрагиваться не будет.

⁶⁶⁹ - По мнению Л. Дюшена, вторая сирмийская формула представляла собой не символ веры, а «богословскую декларацию». Сходного мнения придерживался и А. А. Спасский. В. В. Болотов называет вторую сирмийскую формулу «трактатом». По мнению Т. Д. Барнса, отвергающего, как будет сказано ниже, соборный статус сирмийского совещания 357 г., вторая сирмийская формула также, соответственно, не является официальным соборным определением. Д. Х. Уильямс называет вторую сирмийскую формулу *position paper* (см. Duchesne L. *Histoire ancienne de l'Église*. Т. II. Р. 1908. Р. 284; Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914 (1995). С. 344; Болотов В. В. История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007. С. 102; Barnes T. D. *Athanasius and Constantius. Theology and politics in Constantinian Empire*. Cambridge, 1993. Р. 139; Williams D. H. Another Exception to Later Fourth-Century «Arian» Typologies: The Case of Germinius of Sirmium. *Journal of Early Christian Studies*. 1996. No 4. Р. 343; Williams D. H. *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*. Oxford, 1995. Р. 19).

⁶⁷⁰ - Gwatkin H. M. *Op. cit.* Р. 161–162; Спасский А. А. Указ. соч. С. 343 (Г. М. Гуоткин и А. А. Спасский склоняются к тому, что текст формулы был составлен Потамием); Batiffol P. *Op. cit.* Р. 477; De Clercq V. *Op. cit.* Р. 519–525; Moreira A. *Potamius de Lisbonne et la controverse arienne*. Louvain, 1969. Р. 145; 158–159 (исследователь отрицает авторство Потамия, но не его признание формулы, составителем которой он склонен считать Герминия); Brennecke H. C. *Hilarius*. S. 316; Meslin M. *Les Ariens*. Р. 276–277; Meslin M. *Hilaire et la crise arienne. Hilaire et son temps*. Р. 1968. Р. 30; Hanson R. P. C. *Op. cit.* Р. 346; Pietri Ch. *De la partitio*. Р. 324; Ayres L. *Op. cit.* Р. 137. М. Симонетти полагает, что присутствие на Сирмийском соборе 357 года кого бы то ни было из епископов, кроме Урсакия, Валента и Герминия, не может быть доказано (см. Simonetti M. *La crisi*. Р. 229–230).

⁶⁷¹ - К. Гефеле называет сирмийское совещание 357 г. «вторым большим собором в Сирмии». Дж. Ньюман именует его «конференцией». Т. Д. Барнс отрицает его соборный статус (по

мнению исследователя, в 50-х гг. IV в. в Сирмии имел место только один собор – собор 351 г.), в соборном статусе сирмийского совещания 357 г. сомневается также Л. Айрес. Другие исследователи (к примеру, Г. М. Гуоткин, М. Симонетти, Р. П. К. Хэнсон и К. Л. Беквиз) предпочитают говорить о «малом соборе» (см. Hefele K. J. Histoire. P. 899 (Hefele K. Conciliengeschichte. Bd. I. Freiburg, 1873. S. 676); Newman J. H. Arians of IV century. L.; N.Y. Bombay and Calcutta. 1908. P. 425; Barnes T. D. Op. cit. P. 231–232; Ayres L. Op. cit. P. 137; Gwatkin H. M. Op. cit. P. 161; Simonetti M. La crisi. P. 229; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 343; Beckwith C. L. Op. cit. P. 55). Своеобразная интерпретация проблемы присутствует в работе Ш. Пьетри. По мнению исследователя, выбор Сирмия как места проведения собора, получивший якобы одобрение у императора, а также то обстоятельство, что собор проходил в узком составе, указывают на своеобразную «победу» иллирийских епископов Урсакия, Валента и Гермения над их восточными коллегами, которых им удалось «опередить», избежав созыва большого собора (une grande assemblée), поскольку в противном случае при разработке вероучительной формулы им пришлось бы считаться «с епископами основных кафедр Востока» (Pietri Ch. De la partitio. P. 323–324. Ср. Simonetti M. Lacrisi .P. 230).

⁶⁷² - В. Самуилов, А. А. Спасский и Дж. Н. Д. Келли полагают, что император присутствовал на соборе, Г. М. Гуоткин, В. Де Клерк, А. Морейра и Р. П. К. Хэнсон ставят это под сомнение. Р. Кляйн полагает, что формула была провозглашена в присутствии Констанция, но император был столь поглощен проблемами на дунайской и восточной границах, что не имел времени заниматься доктринальными вопросами (см. Самуилов В. История арианства на латинском западе. СПб. 1890. С. 53; Спасский А. А. Указ. соч. С. 343; Kelly J. N. D. Op. cit. P. 285; Gwatkin H. M. Op. cit. P. 161; De Clercq V. Op. cit. 463; Moreira A. Op. cit. P. 107; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 344; Klein R. Constantius II und die christliche Kirche. Darmstadt, 1977. S. 63–64).

⁶⁷³ - По мнению Ж. Цейллера, вторая сирмийская формула в силу своей близости к «строгому арианству» переходит за

рамки «простого омийства», которое исследователь приравнивает к евсевианству. О радикализме формулы писал также Г. Барди. М. Мелен видит во второй сирмийской формуле явное отрицание учения о подобии Бога Сына Богу Отцу по сущности и в связи с этим говорит о ее близости к аномейству, однако указывает, что она не проповедовала открыто учения аномеев. По мнению М. Мелена, составление второй сирмийской формулы было для Урсакия, Валента и Гермения своеобразным отступлением от *Via Media*, однако речь шла не о радикализации их взглядов, а о более ясном их выражении. Кроме того, исследователь полагает, что в формуле сохраняется свойственный евсевианству библеизм (*aspect biblique*). К. Л. Беквиз подчеркивает ее бескомпромиссный характер. О фактически аномейском характере формулы писали К. Гефеле, Г. М. Гуоткин, П. Баттифоль, А. Морейра, В. Де Клерк, Дж. Н. Д. Келли и И.-М. Дюваль. Л. Дюшен указывал на ее близость и учению Ария и учению Аэция. Ш. Пьетри отмечал, что формула имела традиционный арианский, а не аномейский характер. В. Самуилов, называвший вторую сирмийскую формулу «арианской формулой веры», в то же время четко отделял ее доктрину от учения и омоусиан, и омиусиан, и аномеев. Hefele K. J. *Histoire*. P. 915–916; Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 1918. P. 276; Bardy G. *L'Occident*. P. 414; Meslin M. *Les Ariens*. P. 278; Beckwith C. L. *Op. cit.* P. 56; Gwatkin H. M. *Op. cit.* P. 162; Batiffol P. *Op. cit.* P. 494; Moreira A. *Op. cit.* P. 111; De Clercq V. *Op. cit.* P. 480, 514; Kelly J. N. D. *Op. cit.* P. 287; Duval Y.-M. *Aquilée et Sirmium*. P. 348; Duchesne L. *Op. cit.* P. 285; см. также Cedilnik A. *Op. cit.* P. 58; Pietri Ch. *De la partitio*. P. 324; Самуилов В. Указ. соч. С. 53–54.

⁶⁷⁴ - Самуилов В. Указ. соч. С. 53; Спасский А. А. Указ. соч. С. 343; Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 276; Meslin M. *Les Ariens*. P. 276–278; Pietri Ch. *De la partitio*. P. 323.

⁶⁷⁵ - Brennecke H. C. *Hilarius*. S. 315–316.

⁶⁷⁶ - *Ibid.* S. 318.

⁶⁷⁷ - *Ibid.* S. 320.

⁶⁷⁸ - Ibid. S. 318. Речь идет главным образом о терминологии. В другой своей работе Г. К. Бреннеке называет формулу западной попыткой выразить евсевиевское субординационистское богословие (*la recherche eusébienne de la théologie subordinationniste*) с помощью «библейского языка» и избежать спекуляций вокруг терминов «сущность» и «ипостась» (см. Brennecke H. C. *Homéens*. DHGE. Vol. 24. P., 1993. P. 935).

⁶⁷⁹ - Brennecke H. C. *Hilarius*. S. 323–324.

⁶⁸⁰ - Löhr W. A. *Die Entstehung*. S. 47–48.

⁶⁸¹ - Ibid. S. 49–50.

⁶⁸² - Ibid. S. 61–62.

⁶⁸³ - Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 674; Simonetti M. *La crisi*. P. 233. Ср. Gummerus J. *Die Homousianische Partei: Bis zum Tode des Konstantius: ein Beitrag zur Geschichte des Arianischen Streites in den Jahren 356–361*. Leipzig, 1900. S. 57. М. Симонетти рассматривает вторую сирмиюскую формулу как своеобразную противоположность четвертой антиохийской формуле 341 г. (Simonetti M. *La crisi*. P. 231; Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 670).

⁶⁸⁴ - Simonetti M. *La crisi*. P. 230.

⁶⁸⁵ - Simonetti M. *La crisi*. P. 233.

⁶⁸⁶ - Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 557, 567.

⁶⁸⁷ - Ibid. P. 561, 575.

⁶⁸⁸ - Ibid. P. 347. Против того чтобы трактовать вторую сирмиюскую формулу как официальное исповедание целостного омиевского течения, решительно выступает Д. Х. Уильямс (см. Williams D. H. *Ambrose*. P. 19).

⁶⁸⁹ - Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 557. Еще более определенно о влиянии Евсевия Кесарийского на доктрину омиев писал В. Самуилов. По мнению исследователя, вторая сирмиюская формула также вписывается в рамки учения Евсевия Кесарийского (за исключением отрицания термина «сущность») (см. Самуилов В. *Указ. соч.* С. 54).

⁶⁹⁰ - Здесь и далее текст формулы цитируется в латинском варианте, приведенном в сочинении «О соборах» свт. Илария (Hilar. *De synod.* 11), однако первая фраза у свт. Илария явно

искажена. И в греческом тексте, приведенном в сочинениях свт. Афанасия (Ath. De synod. 28) и Сократа (Socrat. Hist. eccl. II. 30.), и в латинском варианте, цитируемом Фебадием (Phoebad. Liber contra arianos III: unum, inquit, constat Deum omnipotentem Patrem), речь идет о «всемогущем Отце», а не о «всемогущем и Отце».

⁶⁹¹ - Hilar. De synod. 38: Si quis autem Patrem et Filium duos dicit deos: anathema sit (Ath. De synod. 27); Socrat. Hist. eccl. II. 30: εἰ τις τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν δύο λέγει θεοὺς ἀνάθεμα ἔστω.

⁶⁹² - Рим. 3. 29–30: «Неужели Бог есть Бог Иудеев только, а не язычников? Конечно, и язычников; Потому что один Бог, Который оправдывает обрезанных по вере и необрезанных через веру» (цитата приводится в синодальном переводе).

⁶⁹³ - Hilar. De synod. 11: Quod vero quosdam aut multos movebat de substantia, quae graece usia appellatur, id est (ut expressius intelligatur), homousion, aut quod dicitur homoeusion, nullam omnino fieri oportere mentionem.

⁶⁹⁴ - В. А. Лёр видит в этих словах аллюзию на исповедание веры отцов Сердикского собора 343 г. где указывается, что «имя Отца более имени Сына» (Theodoret. Hist. eccl. II. 8. 45. Löhr W. A. Die Entstehung. S. 49).

⁶⁹⁵ - Nulla ambiguitas est, maiorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate, et ipso nomine Patris maiorem esse Filio, ipso testante, Qui me misit, major me est. Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, maiorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his quae ipsi Pater subiecit.

⁶⁹⁶ - Пятая антиохийская формула (Ath. De synod. 26): «Посему, веруя во всесовершенную и святейшую Троицу, т.е. в Отца и Сына и Духа Святого, и именуя как Отца Богом, так и Сына Богом, исповедуем не двух богов, но единое достоинство Божества, и единое, совершенное согласие Царства; потому что один Отец всеначальствует вообще над всеми, даже и над самим Сыном, а Сын покорствуя Отцу, исключая Его, царствует над всеми, которые под Ним и сотворены Им, и по Отчему изволению обильно дарует святым благодать Святого Духа» В

данном случае, несмотря на явный субординационизм, акцент делается не на превосходстве Отца, а на послушании Ему Сына и согласии Лиц Пресвятой Троицы. Первая сирмийская формула (Hilar. De synod. 38; Ath. De synod. 27; Socrat. Hist. eccl. II. 30): «Не уравниваем и не уподобляем Сына Отцу, но считаем подчиненным (Ему)». (non enim ehaequamus vel comparamus Filium Patri, sed subjectum intelligimus). Акакий Кесарийский называет Бога Сына Царем, добровольно подчинившим Себя Царю Отцу (см. Eriphan. Panarion. 72. 7). Приведенные цитаты показывают, что иллирийские епископы не были новаторами в своем субординационизме, однако именно в составленном ими тексте идея подчиненности Бога Сына Богу Отцу занимает центральное место, а идея единства Пресвятой Троицы обходится молчанием.

⁶⁹⁷ - Phoebad. Liber contra arianos. III (...dicimus illos hoc loco non tam unum Deum professos, quam unum Patrem omnipotentem. Namque et eadem constantia Filium nolunt et Deum tamen Filium confi tentur. Puto suscepisse alterum non negabunt, et idcirco integrum illis est in hac sua perfidia, non fi de, unum Deum Patrem, quam unum Deum dicant).

⁶⁹⁸ - Cujus Filii generationem, ut ante dictum est, neminem scire nisi Patrem suum.

⁶⁹⁹ - В. А. Лёр видит в этих словах попытку сближения традиционной восточной «Логос-саркс христологии» с учением Сердикского собора о том, что Бог Сын воспринял целого человека (см. Löhr W. A. Die Entstehung. S. 50.)

⁷⁰⁰ - Ipsum autem Filium Dei Dominum et Deum nostrum, sicuti legitur, carnem vel corpus, id est, hominem suscepisse ex utero virginis Mariae, sicut angelus praedicavit. Ut autem Scripturae omnes docent, et praecipue ipse magister gentium apostolus, hominem suscepisse de Maria Virgine, per quem compassus est.

⁷⁰¹ - Unum constat Deum esse omnipotentem Patrem, sicut per universum orbem creditur et unicum Filium ejus Jesum Christum Dominum salvatorum nostrum, ex ipso ante saecula genitum... Deum ex Deo, lumen ex lumine... Ipsum autem Filium Dei Dominum et Deum nostrum, sicuti legitur, carnem vel corpus, id est, hominem

suscepisse ex utero virginis Mariae, sicut angelus praedicavit... Paracletus autem Spiritus per Filium est; qui missus venit juxta promissum, ut apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctifi caret.

⁷⁰² - Во второй антиохийской формуле Бог Сын называется «безразличным образом Отчего Божества, Отчей сущности, воли, силы и славы». (Ср. пятая антиохийская формула (Ath. De synod. 26; Socrat. Hist. eccl. II. 19): «Ибо мы верим, что непосредственно и неразрывно соединены Они (Бог Отец и Бог Сын) между собою, и друг от друга неотлучны; потому что всецелый Отец носит в лоне Своем Сына, и всецелый Сын привержен и прилеплен к Отцу, и Один непрестанно упокоевается в недрах Отчих»).

⁷⁰³ - Löhr W. A. Die Entstehung. S. 47.

⁷⁰⁴ - См. разд. 3.2.2. настоящей работы.

⁷⁰⁵ - Sozom. Hist. eccl. IV. 12. По мнению Ш. Пьетри, Евдоксий оказал Урсакию, Валенту и Гермению медвежью услугу, поскольку его субординационизм был намного более радикален, чем субординационизм второй сирмийской формулы (см. Pietri Ch. La politique de Constance II: un premier césaropapisme ou l'imitatio Constantini? L'Eglise et l'empire au IV siècle. Genève. 1989. P. 166).

⁷⁰⁶ - Hilar. De synod. 2. Основными критиками второй сирмийской формулы в стане никейцев были, как известно, свт. Иларий и Фебадий. Однако эти авторы в своем восприятии формулы не вполне согласны между собой. Свт. Иларий прямо обвиняет ее составителей в арианских заблуждениях, приписывая им отрицание божественного достоинства Сына (Deus esse Filius negaretur), а также учение о том, что Сын происходит не от Отца, а из ничего (ex nihilo ut creatura) или из иной сущности (ex alia essentia ut consequentia creaturarum) (Hilar. De synod. 10). По мнению же Фебадия, ересь в формуле присутствует неявным образом и часто под видом на первый взгляд вполне православных выражений. В этой связи особенно показательна следующая его фраза: «Да не считает кто-нибудь, следовательно, что такими словами совершенствуется

кафолическое вероопределение, если мы и одного Бога Отца исповедуем, и не отрицаем, что Сын – Бог. Можно ведь и так говорить, что Бог Отец есть единый Бог, что будет один Отец, а не один Бог. Можно и так называть Сына Богом, что Он не будет Богом» (*Ne quis ergo putet his verbis perfici catholicam professionem, si et unum Deum Patrem confitemur, et Deum Filium nonnegamus. Potest enim et Deus Pater sic unus Deus dici, ut sit unus Pater, non Deus unus. Potest et sic Filius Deus dici, ut Deus non sit* – Phoebad. *Liber contra arianos. III*). Кроме того, Фебадий приписывает своим оппонентам мнения о рождении Бога Сына во времени (*initium... ad tempus habere credatur*) и Его подчиненности наряду с прочими творениями Отцу (*cum omni creatura subjectus Deo refertur*) (Phoebad. *Liber contra arianos. II*).

⁷⁰⁷ - Hilar. *De synod. 12*: «Итак, когда были обнародованы столь многочисленные и столь нечестивые исповедания [т.е. вторая сирмийская формула], восточные епископы, напротив, снова собравшиеся вместе, установили определения (своих) суждений» (*His itaque tot et tantis impietatis professionibus editis, has rursum e contrario Orientales episcopi in unum congregati sententiarum definitiones condiderunt*). По свидетельству свт. Илария, Анкирский собор проходил почти одновременно (*sub his ipsis prope diebus*) с собранием галльских епископов, отвергших вторую сирмийскую формулу (Hilar. *De synod. 28*).

⁷⁰⁸ - Sozom. *Hist. eccl. IV. 15*. Созомен указывает, что было составлено сочинение, направленное против Фотина и Павла Самосатского, и к нему была присоединена формула Антиохийского собора 341 г. (видимо, вторая антиохийская формула) (см. Sozom. *Hist. eccl. IV. 15*). По свидетельству Созомена, формула была подписана находящимся в ссылке папой Либерием, переведенным в Сирмий из Бeroи, несколькими африканскими епископами, епископами с Востока, а также Урсакием, Валентом и Герминием («...изъявили свое согласие также Урсакий, Герминий Сирмийский и Валент, епископ Мурсы...»). Об омиусианской реакции на вторую сирмийскую формулу см. подробнее: Löhr W. A. *A Sense of Tradition: the Homoiousian Church Party. Arianism after Arius. Essays on the Development of the IV Century Trinitarian Conflicts*.

Ed. M. R. Barnes, D. H. Williams. Edinburg, 1993. P. 81–100;
Weedman M. Hilary and the Homoiousians: Using New Categories to Map the Trinitarian Controversy. Church History. 2007. 76: 3. P. 491–510.

⁷⁰⁹ - Hilar. De synod. 78: «Благодарю же Господа, что император, через ваши увещевания, признал заблуждение и узнал ошибку, не свою, но своих советников, через это изложение веры вашей» (Domino enim gratias, quod ignorationem per vos admonitus Imperator agnovit, et errorem non suum, sed adhortantium, per has fi dei vestrae sententias recognovit). Об отказе от формулы некоторых подписавших ее епископов см. Hilar. De synod. 3, 27.

⁷¹⁰ - Socrat. Hist. eccl. II. 30. См. также: Sozom. Hist. eccl. IV. 6.

⁷¹¹ - Так, Созомен вообще не считает самого Констанция еретиком. По утверждению церковного историка (Sozom. Hist. eccl. III. 18), он придерживался тех же богословских воззрений, что его отец Константин и брат Констант, однако был убежден некоторыми епископами использовать вместо термина «единосущный» термин «подобосущный». Созомен также цитирует послание императора Констанция к антиохийцам, где император открыто заявляет о своей приверженности омиусианству: «Вспомните прежние мои слова, когда мы рассуждали о вере: в них Спаситель наш признан Сыном Божиим и по сущности подобным Отцу» (Sozom. Hist. eccl. IV. 14). Об отношении Созомена и других церковных историков V в. к Констанцию см. диссертацию Дж. М. Ханта: Hunt J. M. Constantius II in the Ecclesiastical Historians. N. Y. 2010.

⁷¹² - В. А. Лёр отмечает, что возникновение «церковных партий» было напрямую связано с формированием в IV столетии «механизма разнообразных провинциальных и вселенских синодов и соборов» (Löhr W. A. A Sence of tradition. P. 82). Это в целом, на наш взгляд, верное утверждение немецкого исследователя требует двух существенных уточнений. Во-первых, доктринальные течения IV в. могут быть названы «партиями» лишь с некоторыми оговорками, необходимыми нам, чтобы не перенести искусственно реалии

политической жизни современного общества на раннехристианскую ситуацию: 1) церковные течения IV в. не обладали, как было показано выше, какой-либо «партийной» дисциплиной, иерархической организацией и четкими границами; 2) их представители мыслили себя как члены не одного из многих церковных течений, а одной и единственной Кафолической Церкви, рассматривая мыслящих иначе как еретиков, находящихся вне ее пределов. Во-вторых, безусловно, бытие церковных течений IV в. было теснейшим образом связано с соборной активностью этого периода. Однако нужно иметь в виду и то обстоятельство, что далеко не все течения имели возможность созывать соборы. Случай фотиниан показывает, что некоторые течения конституировались скорее не в результате соборного признания своего вероучения, а, напротив, после его соборного осуждения. Это обстоятельство позволяет нам разделить доктринальные течения IV в. на два типа: «соборные течения», которые могли претендовать на то, чтобы добиться общецерковного признания своей вероучительной традиции, и маргинальные течения, оказавшиеся в силу соборного осуждения за рамками Кафолической Церкви.

⁷¹³ - Послание императора Констанция к Антиохийской церкви против аномеев, в котором он указывает на свою приверженность учению о подобосущии, цитирует Созомен: *Sozom. Hist. eccl. IV. 14*. Это послание начинается словами: «Евдоксий пришел не от нас...».

⁷¹⁴ - См. выше. Следует отметить, что исследователи различным образом оценивают значение сирмийского совещания 358 г. Так, если Ж. Цейллер считает возможным говорить о совместной победе омиусиан и папы Либерия над иллирийскими епископами, то М. Мелен подчеркивает, что согласие с решениями совещания не представляло для Урсакия, Валента и Гермения никакой проблемы, поскольку они и сами были рады предать забвению вторую сирмийскую формулу и никто их не принуждал к принятию термина «подобосущный». Кроме того, собор подтвердил свою верность исповеданиям веры Антиохийского собора 341 г. и Сирмийского

собора 351 г., первое из которых уже было признано, по мнению французского исследователя, иллирийскими епископами, а второе было составлено при их участии (см. Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 281; Meslin M. *Ariens*. P. 282).

⁷¹⁵ - Philostorg. *Hist. eccl.* IV. 8.

⁷¹⁶ - Philostorg. *Hist. eccl.* IV. 10.

⁷¹⁷ - См. послание Гермения Сирмийского к иллирийским епископам, приведенное в «Исторических фрагментах» свт. Илария Пиктавийского: Hilar. *Fr.* XV. 3. Так называемое послание Георгия Лаодикийского цитируется в «Панарионе» свт. Епифания Кипрского (Epiphan. *Panarion*. 73. 12–22). Принадлежность послания перу Георгия Лаодикийского нельзя считать полностью доказанной (см. об этом: Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 365–366), впрочем, на это указывает сам свт. Епифаний, который, перед тем как процитировать два омиусианских документа (ἐπιστολήν), указывает, что первый принадлежит Василию Анкирскому, а второй, т.е. рассматриваемый нами текст, – Георгию Лаодикийскому вместе с Василием Анкирским и его сторонниками (Βασίλειος μὲν μίαν Γεώργιος δὲ ὁ Λαοδιχείας ἄμα Βασιλείῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ ἄλλῃ – Epiphan. *Panarion*. 73. 1). Следует также отметить, что Р. П. К. Хэнсон ставит под вопрос отождествление упоминаемого Георгием Лаодикийским совещания епископов с сирмийским совещанием 359 г. и полагает, что речь могла идти и о сирмийском совещании 358 г., выработавшем третью сирмийскую формулу, однако совпадение целого ряда деталей, о которых будет сказано ниже, делает более чем вероятным первый вариант решения проблемы.

⁷¹⁸ - Ath. *De synod.* 8.

⁷¹⁹ - Socrat. *Hist. eccl.* II. 37.

⁷²⁰ - Socrat. *Hist. eccl.* II. 30; Sozom. *Hist. eccl.* IV. 6.

⁷²¹ - Brennecke H. C. *Studien zur Geschichte der Homöer: der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche*. Tübingen, 1988. S. 14.

⁷²² - Ath. *De synod.* 3.

⁷²³ - Brennecke H. C. Studien. S. 15. Свт. Иларий Пиктавийский в своем сочинении «О соборах, или О вере восточных», написанном до создания четвертой сирмийской формулы, но после сирмийского совещания 358 г., упоминает о соборе, который должен быть созван в Анкире и Аримине (см. Hilar. De synod. 8).

⁷²⁴ - Epiphan. Panarion. 73. 22.

⁷²⁵ - Hilar. Fr. XV.

⁷²⁶ - Epiphan. Panarion. 73. 22.

⁷²⁷ - Hilar. Fr. XV. 3: praesentibus Georgio episcopo Alexandrinorum Ecclesiae, Pancratio Pelusinorum, Basilio episcopo tunc Anquiritano, praesente etiam ipso Valente et Ursacio et mea parvitate...

⁷²⁸ - Hilar. Fr. XV. 3.

⁷²⁹ - Об Акакии и акакианах см. Leroux J. M. Acace, évêque de Césarée de Palestine (341–365). Studia Patristica. Vol. 8. B., 1966. P. 82–85; Marin E. Acace de Césarée ou le Borgne. DHGE. Vol. I. P. 1912. P. 240–241; Ermoni V. Acaciens. DHGE. Vol. I. P. 1912. P. 249–250; Le Bachelet X. Acace le Borgne ou de Césarée. DTC. Vol. I. 1 P. 1909. P. 290; Le Bachelet X. Acaciens. DTC. Vol. I. 1 P. 1909. P. 290–291.

⁷³⁰ - Sozom. Hist. eccl. IV. 12–14; Philostorg. Hist. eccl. IV. 10.

⁷³¹ - Ath. De synod. 8.

⁷³² - Hilar. Fr. XV. 3: «...перед лицом упомянутого императора» (in conspectu ejusdem imperatoris), т.е. императора Констанция.

⁷³³ - Epiphan. Panarion. 73. 22: «...подходили присутствующие и благочестивый император...».

⁷³⁴ - Ath. De synod. 22–25.

⁷³⁵ - Как писал о. Георгий Флоровский, «в своем богословском исповедании св. Афанасий исходил из созерцания исторического лика Христа, Богочеловека и Спасителя, и тринитарный вопрос о рождении и единосущии Сына Божия для него есть прежде всего христологический и сотериологический вопрос, – не вопрос умозрения, но вопрос живого религиозного опыта» (Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV в. Флоровский

Г., прот. Восточные отцы Церкви. С. 67). А. Гарнак вообще считал возможным утверждать, что богословское учение святителя содержит всего одно положение: «Сам Бог сошел к человечеству» (Гарнак А. История догматов. Раннее христианство. М. 2001. Т. II. С. 275).

736 _

737 - Löhr W. A. Die Entstehung. S. 101.

738 - Об этом см. выше – 1.3.2.

739 - Слова ὁμοῦς χάτὰ πάντα присутствуют уже в пятой антиохийской формуле (см. Ath. De synod. 26. VI).

740 - Brennecke H. C. Studien. S. 17; Löhr W. A. Die Entstehung. S. 100. В. А. Лёр, со ссылкой на сохранившиеся фрагменты Акакия Кесарийского, указывает, что в данном случае идея подобия Бога Сына Богу Отцу не предполагала Их полного сходства и неразличимости, а подразумевала совершенное послушание Бога Сына воле Бога Отца. О «богословии образа» см. Delcogliano M. Eusebian Theologies of the Son as the Image of God before 341. Journal of Early Christian Studies. 2006. 14: 4. P. 459–484; Lienhard J. T. Acacius of Caesarea: Contra Marcellum. Historical and Theological Considerations. Cristianesimo nella storia. 1989. 10. P. 1–22; Lienhard J. T. Acacius of Caesarea's Contra Marcellum: Its Place in Theology and Controversy. Studia Patristica. Vol. 19. Leuven, 1989. P. 185–188. 1.

741 - См. например: «Подобным образом и Сын Божий, уничив Себя в Своем равенстве Отцу и указывая нам путь к познанию Его, делается отпечатленным образом сущности Его, дабы мы, не имевшие возможности видеть славу чистого света, присущую величию Божества Его, могли бы получить доступ к созерцанию божественного света при виде сияния Его, благодаря тому, что Он делается для нас этим сиянием» (Tali quadam similitudine exinaniens se Filius de aequalitate Patris et viam nobis cognitionis ejus ostendens, figura expressa substantiae ejus efficitur, uti qui in magnitudine Deitatis suae positam gloriam merae lucis non poteramus aspicere, per hoc quod nobis splendor efficitur, intuendae lucis divinae viam per splendoris capiamus

aspectum); «Итак, смотри, не потому ли о Сыне Божиим, Который именуется Словом и Премудростью, и Который Один познал Отца и открывает Его тем, кому захочет, то есть тем, кто становятся способны познать Само Слово и Премудрость, в силу самого того факта, что Он делает Бога познаваемым и постигаемым, говорят, что Он являет образ сущности или ипостаси Его» (Et vide ne forte, quoniam Filius Dei, qui et Verbum ejus et Sapientia dicitur et qui solus novit Patrem, et revelat quibus vult, id est qui capaces Verbi ipsius et Sapientiae fiunt, secundum hoc ipsum, quod intellegi atque agnosci facit Deum, figuram substantiae vel subsistentiae eius dicatur exprimere) (Orig. De principiis. I. 2. 8).

⁷⁴² - Как уже отмечалось ранее, во второй антиохийской формуле Бог Сын называется «безразличным образом Отчего Божества, Отчей сущности, воли, силы и славы» (Ath. De Synod. 23); «Образом Отчего Божества» „ именует Бога Сына Евсевий Кесарийский (Euseb. De Eccl. Theol. 1. 2); Акакий Кесарийский называет Бога Сына «неотличимым образом воли, силы и славы» Отца (Eriphan. Panarion. 72. 7).

⁷⁴³ - См., например: «Так, поскольку Сын есть образ Отца, то необходимо представлять себе, что Божество Отца и свойственное Ему есть бытие Сына» (Ath. Or. contr. arian. III. 5).

⁷⁴⁴ - Eriphan. Panarion. 73. 22.

⁷⁴⁵ - Ibid.: χατὰ πάντα δέ, οὐ μόνον χατὰ τὴν βούλησιν, ἀλλὰ χατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ χατὰ τὴν ὑπαρξιν καὶ χατὰ τὸ εἶναι ὡς Υἱὸν χατὰ τὰς θείας γραφάς, Πευῖμα ἔχ Πευῖματος, ζωὴν ἔχ ζωῆς, φωῆς ἔχ φωτός, θεὸν ἔχ θεοῦ, ἀληθινὸν Υἱὸν ἐξ ἀληθινὸν Πατρός, σοφίαν Υἱὸν ἔχ σοφουῦ θεοῦ καὶ Πατρός, καὶ χαθάρπαξ χατὰ πάντα τὸν Υἱὸν ὁμοιον τῷ Πατρί, ὡς υἱὸν πατρί.

⁷⁴⁶ - Simonetti M. Arianesimo latino. P. 675. Сходного мнения придерживался и Дж. Н. Д. Келли: Kelly J. N. D. Op. cit. P. 290–291.

⁷⁴⁷ - Kopecek T. A. A History of Neo-Arianism. Cambridge, 1979. Vol. I. P. 180–181.

⁷⁴⁸ - Meslin M. Les Ariens. P. 285; Löhr W. A. Die Entstehung. S. 101; Brennecke H. C. Studien. S. 20, 22; cp. Zeiller J. Les origines

chrétiennes dans les provinces. P. 280.

⁷⁴⁹ - Meslin M. Les Ariens. P. 284.

⁷⁵⁰ - См. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 284.

⁷⁵¹ - Brennecke H. C. Studien. S. 13, 15–16, 23.

⁷⁵² - Ibid. S. 13, 15. См. также: Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 8–9.

Исследователь рассматривает омийскую богословскую традицию как редуцированную омиусианскую.

⁷⁵³ - Brennecke H. C. Studien. S. 21–22.

⁷⁵⁴ - Hilar. Fr. XV. 3: «...и со всем его (Марка Аретузского) исповеданием мы все согласились и собственноручно подписали его» (*cujus integrae professioni consensimus omnes et manu nostra subscripsimus*).

⁷⁵⁵ - Philostorg. Hist. eccl. IV. 10; Socrat. Hist. eccl. II. 37; Sozom. Hist. eccl. IV. 16.

⁷⁵⁶ - Ath. De synod. 8. При этом, по свидетельству Сульпиция Севера, Урсакий и Валент продолжали трактовать церковный конфликт как результат несогласия епископов Востока и Запада («да и кто положит конец раздорам, если то, что устроило восточных, не нравится западным?») (*et quis discordiarum finis foret, si, quae Orientalibus placuisset, Occidentalibus displiceret?* – Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 4).

⁷⁵⁷ - Ath. De synod. 8–11; Hilar. Fr. VII. 4; VIII.

⁷⁵⁸ - Ath. Ep. ad Epict. 1. Ж. Цейллер и М. Мелен полагают, что Гай был епископом Саварии и именно с ним связан эпизод, о котором повествуется в Житии святого Мартина Сульпиция Севера (Sulp. Sev. Vita s. Mart. VI. 4). В этом сочинении рассказывается о посещении Мартином Саварии – родного города святого. За приверженность никейской вере святой был публично высечен розгами и изгнан из города. Сульпиций Север указывает, что св. Мартин был единственным, кто решился выступить «против неверности священников» (*adversus perfidiam sacerdotum*). Множественное число в данном случае указывает на то, что к разряду неверных автор относит не

только местного епископа, но и других епископов региона (Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 299; Meslin M. *Les Ariens*. P. 64–65. О Гае см. также: Bratož R. Martino. P. 306–308). Установить точное время посещения св. Мартином Саварии не представляется возможным. Р. Братож полагает, что речь может идти о первой половине 358 г. А. Цедильник относит этот эпизод к 356 г. (Bratož R. Martino. P. 298; Cedilnik A. *Op. cit.* S. 52).

⁷⁵⁹ - Об Урсакии и Валенте отцы собора говорят как о тех, кто «некогда были заподозрены в [приверженности] этой самой арианской ереси» (*in suspicionem ejusdem haereseos Arianae venerunt aliquando*). (Hilar. Fr. VIII. 2). Здесь и далее послание ариминских отцов к императору Констанцию цитируется по латинскому оригиналу, приведенному в «Исторических фрагментах» свт. Илария Пиктавийского. Греч. текст источника см. Ath. De synod. 10; Socrat. Hist. eccl. II. 37; Sozom. Hist. eccl. IV. 18; Theodoret. Hist. eccl. II. 19

⁷⁶⁰ - Sulp. Sev. Chron. II. XLI. 2, 5.

⁷⁶¹ - Сульпиций Север говорит об Иллирике как об области наибольшего распространения арианской ереси (*Cum haeresis Ariana per totum orbem et maxime intra Illyricum pullulasset*) (Sulp. Sev. Vita s. Mart. VI. 4).

⁷⁶² - Ath. De synod. 8. О приверженности ариминских отцов никейской вере см. их послание к императору Констанцию: «Мы же полагаем, что не следует искажать что-либо [принадлежащее] святым, и тем, кто участвовал в Никейском соборе вместе со славной памяти Константином, отцом Благочестия твоего» (*Nefas enim duximus sanctorum aliquid mutilare, et eorum qui in Nicaeno tractatu consederant una cum gloriosae memoriae Constantino patre pietatis tuae*) (Hilar. Fr. VIII. 1).

⁷⁶³ - Hilar. Fr. VII. 4.: «...они, присутствующие, нашим голосом были осуждены» (*voce nostra damnantes eos praesentes*). Греч. текст: Ath. De synod. 11 (следует отметить, что имя Авксентия пропущено в латинском, но присутствует в греческом варианте текста). Урсакий, Валент и их союзники

обвинялись в том, что они «возмутили все церкви» (*omnes ecclesias turbaverunt*) и «хотели ниспровергнуть Никейский собор» (*subvertere enim volunt tractatum habitum apud Nicaeam*).

⁷⁶⁴ - Ath. De synod. 9. По мнению Г. К. Бреннеке, это свидетельство свт. Афанасия не соответствует действительности, поскольку не находит подтверждения в документах собора. Немецкий исследователь считает, что Урсакий и Валент были настроены антиариански, но не готовы были принять миаипостасную доктрину, сформулированную западным Сердикским собором (Brennecke H. C. Studien. S. 27–31). Впрочем, учение об одной ипостаси Пресвятой Троицы также не находит прямого выражения в документах собора.

⁷⁶⁵ - В соборном послании к императору утверждалось, что Урсакий и Валент, именуемые «возмутителями церквей» (*turbatoribus ecclesiarum*), вместе с Герминием и Гаем (*associato Germinio et Gaio* – в греч. тексте также и Авксентием) предлагали на рассмотрение «нечто новое, содержащее многое (свойственное) неправому учению» (*novum nescio quid considerandum, quod multa perversae doctrinae continebat*) (Hilar. Fr. VIII. 2). Это новое учение (*ista novitate*), по свидетельству отцов, «не только взволновало верных из народа, но и препятствует обращению неверующих» (*non solum fideles populi perturbati sunt, verum etiam infideles ad credulitatem vetantur accedere*) (Hilar. Fr. VIII. 3). Таким образом, для отцов собора все «новое» оказывается тождественно ереси, в то время как католическая вера содержится именно в древних установлениях (*instituta vetera*). Hilar. Fr. VIII. 2. Эти установления отцы просят у императора сохранить неизменными («но да останутся неповрежденными те [постановления], которые сохранились во времена отца святого твоего Благочестия и в период твоего религиознейшего правления» (*sed maneant incorrupta, quae patris sanctae pietatis tuae temporibus et tuis religiosis saeculis permanserunt*) (Hilar. Fr. VIII. 3.) и требуют от своих послов, направляющихся в Константинополь, добиваться того, чтобы «древние постановления остались крепчайшими» (*statuta vetera permanerent fortissima*) (Hilar. Fr. VIII. 2).

⁷⁶⁶ - Sulp. Sev. Chron. II. XLI. 6–7. Созомен утверждает, что проникийская делегация включала 20 человек (см.: Sozom. Hist. eccl. IV. 18).

⁷⁶⁷ - Сведения о составе делегаций см. Hilar. Fr. VIII. 5–6.

⁷⁶⁸ - Socrat. Hist. eccl. II. 37; Sozom. Hist. eccl. IV. 19.

⁷⁶⁹ - Ath. De synod. 55; Socrat. Hist. eccl. II. 37; Sozom. Hist. eccl. IV. 19.

⁷⁷⁰ - См. одобренное всеми участниками делегации заявление Реститута Карфагенского: «Вашему благоразумию известно, святейшие сослужители (мои), что, когда в Аримине было обсуждение (вопросов) о вере, страстность таким образом произвела раскол, что о священниках Божиих, по внушению диавола, возникло разногласие; также затем случилось так, что я, Реститут, и часть последовавших (за мной) епископов против братьев наших Урсакия, Валента, Гермения и Гая как против создателей зломыслия вынесли осуждение, т.е. (постановили), чтобы они были отделены от нашего общения. Но т. к. мы, представ друг перед другом лицом к лицу, все обсудили и все рассмотрели и пришли к выводу, что никто не должен быть недоволен, т.е. что в них есть кафолическая вера согласно их исповеданию, которое и все мы подписали и они никогда не были еретиками и в силу того, что единодушие в мире у Бога есть величайшая вещь, стало угодно, чтобы, по всеобщему нашему согласию, все, что в Аримине обсуждалось, было бы сочтено тщетным и полное общение с ними по милости Божьей было бы восстановлено и чтобы никто не оставался в расколе, который может или должен был бы их запятнать. И в силу того, что, как я сказал, мы здесь присутствуем, каждый должен сказать, правильно ли то, что я изложил [выше] и подписать своей рукой» – Scit prudentia vestra, consacerdotes sanctissimi, quod cum apud Arimino de fi de tractatus haberetur, contentio sic dissidium fecerat, ut de sacerdotibus Dei, diabolo immittente, discordia fieret; atque exinde factum fuerit, ut in fratres nostros ego Restitutus et pars episcoporum quae sequebatur, Ursacium, Valentem, Germinium et Gaium quasi in auctores mali intellectus, sententiam promeremus, id est, ut a nostra communione segregarentur. Sed quia in comminus positi universa tractavimus, et

universa discussimus, invenimusque quod nulli displicere debeat, id est, si dem in his catholicam juxta professionem suam, cui et nos subscripsimus omnes, neque umquam haereticos fuisse: et ideo quia pacis concordia apud Deum res est maxima, placuit ut communi consensu nostro omnia, quae apud Ariminum tractata sunt, in irritum deducantur, et communio eorum, Deo favente, integra conveniret, neque quisquam in dissidio remaneat, quod eos aut maculare possit aut debeat. Et ideo, ut dixi, quia praesentes sumus, unusquisque debet dicere an rectum sit quod prosecutus sum, et manu sua subscribere (Hilar. Fr. VIII. 5–6).

⁷⁷¹ - Текст формулы см. Theodoret. Hist. eccl. II. 21. См. также сопоставление текстов четвертой сирмийской и никской формул в работе Г. К. Бреннеке. В никском варианте сокращена фраза о вневременности бытия Бога Сына (сказано просто: «прежде всех веков и прежде всякого начала»), а также пропущено слово ἀπαθῶς (бесстрастно) в повествовании о рождении Бога Сына от Бога Отца. Кроме того, в никской формуле содержится запрет говорить о Лицах (προσώπου) Пресвятой Троицы как о единой ипостаси (μίαν ὑπόστασιν) (Brennecke H. C. Studien. S. 34).

⁷⁷² - Socrat. Hist. eccl. II. 40; Ath. De synod. 29.

⁷⁷³ - См. ниже.

⁷⁷⁴ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIII. 4: «Но с возвращением послов просящим было дозволено прибегнуть к власти императора, общение же было отвергнуто. В самом деле, когда они узнали то, что было поручено, [началось] великое смятение дел и собраний; затем понемногу большинство наших, кто по немощи ума, кто сломленные, устав от странствия, ввергли себя в руки противников, получивших превосходство теперь после возвращения послов и завладевших церковью, в то время как наши были из нее вытеснены; и когда однажды свершилось уклонение душ, отпавшие толпой переметнулись на другую сторону, количество наших сократилось вплоть до двадцати человек» (Sed regressis legatis, licet vim regiam deprecantibus, negata communio. Enimvero compertis quae decreta erant, major rerum et consiliorum perturbatio: dein paulatim plerique nostrorum, partim imbecillitate ingenii, partim taedio peregrinationis

evicti, dedere se adversariis, jam post reditum legatorum superioribus, et ecclesiam, nostris inde detrusis, obtinentibus: factaque semel inclinatione animorum, catervatim in partem alteram concessum, donec ad viginti usque nostrorum numerus imminutus est).

⁷⁷⁵ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 1.

⁷⁷⁶ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 4. Вполне возможно, что прав Г. К. Бреннеке, когда указывает, что уверенность Валента в том, что Селевкийский собор примет такие решения, была мотивирована тем обстоятельством, что омиусиане подписали «Датированную веру» во время сирмийского совещания 359 г. (Brennecke H. C. Studien. S. 33).

⁷⁷⁷ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 5.

⁷⁷⁸ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 6.

⁷⁷⁹ - Hieron. Dial. adv. Lucif. 18.5.

⁷⁸⁰ - «Если кто не признает, что Сын Божий совечен Отцу, да будет анафема» (Si quis Filium Dei non dixerit aeternum cum Patre, anathema sit). «Если кто скажет, что было время, когда не было Сына, да будет анафема» (Si quis dixerit, erat tempus quando non erat Filius, anathema sit).

⁷⁸¹ - «Если кто скажет, что Сын из несущих, а не от Бога Отца, да будет анафема» (Si quis dixerit de nullis extantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit).

⁷⁸² - «Если кто отрицает, что Христос Господь, Сын Божий рожден от Отца прежде веков, да будет анафема» (Si quis negat Christum Dominum, Dei Filium, ante saecula ex Patre genitum, anathema sit).

⁷⁸³ - «Если кто отрицает, что Сын подобен Отцу по Писаниям, да будет анафема» (Si quis negat Filium similem Patri secundum Scripturas, anathema sit).

⁷⁸⁴ - Hilar. Fr. X. 3: «Ведь и в собрании многих обращающихся к вам (т.е. к западным епископам) с упреком: “Почему вы не говорите, что Сын Божий есть творение?”, вы ответили, что святыми ариминскими (отцами) не отрицалось, что Христос – творение, но (утверждалось) что он не подобен другим творениям, т.к. в словах: “не сотворен как иные твари”,

не (утверждается) то, что Он не есть творение, но Он отделяется от прочих» (Nam in conventu multorum vos arguentium cur etiam non creaturam Dei Filium diceretis; respondistis, sanctis Ariminensibus non Christum creaturam negatum fuisse, sed dissimilem caeteris creaturis: quia in eo quod dictum sit, non esse creatum velut caeteras facturas, non quia creatio non sit, sed excipiat a ceteris). Речь идет о второй поездке делегации Ариминского Собора в Константинополь, о которой будет сказано ниже.

⁷⁸⁵ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 7.: «Тогда Валент, будто бы поддерживая наших, добавил фразу, в которой присутствовала скрытая хитрость: “Сын Божий не есть творение Отца, как прочие творения” и обман, содержащийся в этом исповедании, ввел в заблуждение слушающих. Поскольку этими словами, в которых отрицается то, что Сын подобен прочим творениям, утверждается всего лишь, что Он более совершенное (творение), чем другие» (Tum Valens tamquam nostros adjuvans, subject sententiam cui inerat occultus dolus: Filium Dei non esse creaturam sicut caeteras creaturas: fefellitque audientes fraus professionis. Etenim his verbis, quibus similis esse caeteris creaturis Filius negabatur, creatura tamen, potior tantum caeteris pronuntiabatur).

⁷⁸⁶ - Gwatkin H. M. Op. cit. P. 182.

⁷⁸⁷ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 287.

⁷⁸⁸ - Duval Y. M. La «manoeuvre frauduleuse» de Rimini: à la recherche du Liber adversus Ursacium et Valentem. Duval Y. M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 95. По мнению исследователя, Урсакий и Валент проявили тем самым явную склонность к аномейству.

⁷⁸⁹ - Meslin M. Les Ariens. P. 287–288.

⁷⁹⁰ - Williams D. H. Ambrose of Milan. P. 29.

⁷⁹¹ - Ibid. P. 34.

⁷⁹² - Löhr W. A. Die Entstehung. S. 134–135.

⁷⁹³ - Brennecke H. C. Studien. S. 39.

⁷⁹⁴ - См., к примеру, пятую антиохийскую формулу: «Подобно сему и тех, которые неблагочестно говорят, что Сын рожден не по хотению и изволению, приписывают же необходимость Богу, т.е. произвольность, чтобы Он невольно родил Сына, признаем весьма нечестивыми и чуждыми Церкви» (Ath. De synod. 26).

⁷⁹⁵ - Ath. Or. contr. arian. III. 66.

⁷⁹⁶ - Sozom. Hist. eccl. IV. 23. См. также послание омиусианской делегации к епископам, прибывшим из Аримина: Hilar. Fr. X. 1.

⁷⁹⁷ - Socrat. Hist. eccl. II. 39–40; Sozom. Hist. eccl. IV. 22; Sulp. Sev. Chron. II. XLII; Philostorg. Hist. eccl. IV. 10–11.

⁷⁹⁸ - Sozom. Hist. eccl. IV. 23.

⁷⁹⁹ - Hilar. Fr. X. 1.

⁸⁰⁰ - Sozom. Hist. eccl. IV. 23.

⁸⁰¹ - Socrat. Hist. eccl. II. 41; Sozom. Hist. eccl. IV. 24.

⁸⁰² - Ath. De synod. 30; Socrat. Hist. eccl. II. 41.: «Да и слово ипостась не следует употреблять применительно к Отцу, Сыну и Святому Духу»). Следует отметить, что, в отличие от термина «сущность», термин «ипостась» встречается в Новом Завете. Так, в Послании к евреям Бог Сын назван «сиянием славы и образом ипостаси» Бога Отца (Евр 1. 3).

⁸⁰³ - Sozom. Hist. eccl. IV. 24.

⁸⁰⁴ - Philostorg. Hist. eccl. V. 1.

⁸⁰⁵ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 290.

⁸⁰⁶ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 283, 285, 289; Meslin M. Les Ariens. P. 76–78, 291; Brennecke H. C. Studien. S. 14; Löhr W. A. Die Entstehung. S. 39. О проблеме так называемых придворных епископов в окружении Констанция см. Hunt E. D. Did Constantius II have «Court Bishops»? Studia Patristica. Vol. 19. Leuven, 1989. P. 86–90. Подобного рода интерпретация проблемы в историографии основывается на устойчивой у католических авторов IV-V вв. тенденции рассматривать императора Констанция как слабого правителя, политика которого всецело определялась его окружением. Так,

свт. Иларий в своем сочинении «О соборах» возлагает вину за его неправомыслие на епископов – императорских советников в духовных вопросах (см. Hilar. De synod. 78). Свт. Афанасий также указывает на то, что император стал поддерживать ересь, поскольку его привлекли к этому арианские епископы Урсакий, Валент, Герминий, Акакий, Евдоксий и Патрофил. Ath. De synod. 1: «...привлекли на свою сторону людей значительных и самого императора Констанция, как еретика»). См. также: Ath. Hist. arian. 31. Блаж. Феодорит уподобляет мысли (gnèmh) Констанция тростям, раскачивающимся от ветра), указывая тем самым на непостоянство мнений императора (Theodoret. Hist. eccl. II. 3). Блаж. Иероним свидетельствует о большом влиянии на императора Констанция Акакия Кесарийского (см. Hieron. De vir. illustr. XCIII). Однако наибольший интерес представляет свидетельство Сульпиция Севера, который указывает на то, что Констанций «был во всем покорен» (obnoxious quidem omnibus) арианским епископам, «но прежде всего был предан Валенту» (praecipue Valenti deditus). Чтобы объяснить доверие императора к мурсийскому епископу, Сульпиций Север приводит рассказ, как во время битвы при Мурсе с узурпатором Магненцием (351) Валент первым сообщил императору, что враг разбит. Когда же император потребовал ввести вестника, сообщившего о победе, Валент «ответил, что этим вестником был ангел» (angelum sibi fuisse nuntium respondit). Далее Сульпиций Север отмечает, что «легковерный император имел обыкновение после этого открыто говорить, что победил не благодаря мужеству войска, но заслугами Валента» (Facilis ad credendum imperator, palam postea dicere est solitus se Valentis meritis, non virtute exercitus vicisse) (Sulp. Sev. Chron. II. 38). Учитывая, что среди церковных авторов отсутствует единство в вопросе о том, кто же из епископов в действительности направлял императора Констанция в его церковной политике, подобного рода утверждения могут быть интерпретированы, с одной стороны, как полемический прием, направленный против «ариан», а с другой – как демонстрация со стороны христианских авторов их лояльности к императорской власти: император превращался из инициатора проарианского курса церковной политики в жертву

интриг своего окружения. Сульпиций Север делает акцент на особых отношениях между Констанцием и Валентом, вероятно, в силу того, что для него, как для западного автора, наиболее значимыми событиями в церковной жизни этого периода были Арелатский, Медиоланский и Ариминский соборы, на которых именно Валент представлял позицию императора, в то время как восточные соборы, где в подобной роли выступали другие епископы, естественно, не привлекали такого внимания латинского хрониста. Следует также подчеркнуть, что в источниках (причем у тех же авторов) присутствует и другой образ Констанция – образ тирана, пытающегося подчинить Церковь своей воле. Так, в своем сочинении «История ариан к монахам» свт. Афанасий Великий приводит следующие слова Осия Кордубского, обращенные к Констанцию: «Так бойся и ты, чтобы захватывать в свои руки церковные дела»). Свой протест против вмешательства императора в дела Церкви Осий мотивирует принципиальным различием сфер деятельности церковной и гражданской власти: «Посему как нам не позволено властвовать на земле, так и ты, василевс, не имеешь права воскурять фимиам» (Ath. Hist. arian. 44). См. также свидетельство свт. Илария в трактате «Против Констанция»: «Священников отдаешь под стражу, войска свои направляешь на устрашение Церкви, собираешь соборы и веру западных приводишь к нечестию... восточные же раздоры, как их создатель, питаешь» (*Sacerdotes custodiae mandas, exercitus tuos ad terrorem Ecclesiae disponis, synodos contrahis, et Occidentalium fidei ad impietatem compellis... orientales autem dissensiones artifex nutris*) (Hilar. Contra Const. 7). Что же касается Урсакия и Валента, то следует скорее согласиться с мнением Р. П. К. Хэнсона, который полагал, что эти епископы более явно, чем другие, корректировали свои взгляды в соответствии с благорасположением императора в конкретный исторический момент (см. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 591).

⁸⁰⁷ - Как верно, на наш взгляд, отмечает Р. Кляйн, Констанций согласился на это решение, поскольку полагал, что таким образом будет легче достичь конечной цели императорской политики – установления церковного мира.

Кроме того, Р. Кляйн справедливо указывает на то, что все колебания церковной политики императора и его лавирование между различными церковными партиями также определялись его последовательным стремлением к примирению противоборствующих сторон (см. Klein R. Op. cit. S. 93).

⁸⁰⁸ - Philostorg. Hist. eccl. V. 1; Socrat. Hist. eccl. II. 42; Sozom. Hist. eccl. IV. 26.

⁸⁰⁹ - Sulp. Sev. Chron. II. XLIV. 8: Ita neutra pars vicisse se penitus, aut victim putare poterat: quia fides ipsa pro Arianis, professiones vero postea abjectae pro nostris errant, praeter illam quam Valens subjunxerat, quae tum non intellecta, sero demum animadversa est.

⁸¹⁰ - Meslin M. Les Ariens. P. 67–68; см. также Williams D. H. Ambrose. P. 34; Brennecke H. C. Studien. S. 20.

⁸¹¹ - Duval Y. M. Aquilée et Sirmium. P. 352.

⁸¹² - Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 52; «другим вождем омиийства», по мнению исследователя, был Евсевий Никомидийский (см. Там же. С. 48). В. Самуилов сближает с учением Евсевия Кесарийского также позднеомийские доктрины Ульфилы и Максимиана (см. Там же. С. 121, 129).

⁸¹³ - Там же. С. 52–53.

⁸¹⁴ - Там же. С. 53. Исключение, по мнению исследователя, составляет лишь временный запрет на использование термина «сущность» и замена выражений «подобен по сущности» и «подобен во всем» на «подобен по Писаниям».

⁸¹⁵ - Simonetti M. Arianesimo latino. P. 676, 683. Ср. Meslin M. Les Ariens. P. 291.

⁸¹⁶ - Simonetti M. Arianesimo latino. P. 682.

⁸¹⁷ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 276. На фактическую тождественность евсевианства и омиийства указывает П. Баттифоль (см. Battifol P. Op. cit. P. 527).

⁸¹⁸ - Brennecke H. C. Homéens. P. 933.

⁸¹⁹ - bid. P. 937.

⁸²⁰ - Ibid. P. 933.

⁸²¹ - Ibidem.

- 822 - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 557.
- 823 - Ibid. P. 558.
- 824 - Ibid. P. 575.
- 825 - Ibid. P. 567.
- 826 - Ibid. P. 568.
- 827 - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 565.
- 828 - Ibid. P. 563.
- 829 - Ibid. P. 566–567.
- 830 - Williams D. H. Another Exception. P. 338.
- 831 - Ibid. P. 354.
- 832 - Williams D. H. Ambrose. P. 19.
- 833 - Ayres L. Op. cit. P. 138, 432.
- 834 - Ibid. P. 138.
- 835 - Epiphan. Panarion. 72. 8.
- 836 - Hilar. Fr. XI. 4: «Авксентия, Урсакия, Валента, Гая, Мегасия и Юстина мы имеем отлученными согласно вашим писаниям (т.е. посланию восточных епископов)» (*Auxentium et Ursacium ac Valentem, Gaium, Megasium et Justinum excommunicatos habemus secundum litteras vestras*).
- 837 - Ath. Ep. ad Rufinianum.
- 838 - Hilar. Fr. XII.
- 839 - Ath. Ep. ad Afros. 1; Ath. Ep. ad Rufinianum. В послании к Эпиктету свт. Афанасий сообщает об анафематствовании Авксентия Медиоланского, Урсакия, Валента и Гая на соборах в Галлии, Испании и Риме (см. Ath. Ep. ad Epict. 1).
- 840 - В послании к африканским епископам свт. Афанасий указывает, что никейская вера была подтверждена на соборах епископами Далмации, Дардании, Македонии, Эпира, Греции, Крита, Сицилии, Кипра, Памфилии, Ликий, Исаврии, Египта, Ливии и значительной частью епископата Аравии (см.: Ath. Ep. ad Afros. 1).
- 841 - Hilar. Fr. XII. 3. Точная дата и обстоятельства написания послания неизвестны. Об этом см. Duval Y. M. Aquilée et Sirmium. P. 354.

⁸⁴² - «Мы же радуемся, что Иллирик плавно повернулся к Богу, и изъявляем радость, что он, отбросив участие в безверии, которым тяготился, начал принимать то, что относится к истинному образу мысли» (Inlyricum etiam Deum clementi nutu respexisse gaudemus et consortio infidelitatis, quo gravabatur, abiecto ea, quae sunt rectae sententiae, probare coepisse gratulamur); «Благодарим Божественную милость, что согласно апостолу мы все начали мыслить одно и то же, одно и то же исповедовать» (Divini muneris gratia est, ut secundum apostolum omnes unum sapere, omnes unum confiteri coeperimus).

⁸⁴³ - «Мы оберегаем постановления Никейского собора против Ария и Савелия, за приверженность наследию которого осуждается Фотин» (Nicheni tractatus adversus Arrium Sabelliumque, cuius Fotinus partiaria hereditate damnatur, decreta servamus).

⁸⁴⁴ - «Всякий, кто, следовательно, желает иметь участие в нашем единодушии, всякий, кто желает иметь с нами нераздельный мир, пусть поспешит одобрить наши убеждения, послав без двусмысленности подпись под упомянутым нами символом и отказ от Ариминского собора» (Quicumque ergo nostrae unanimitatis optat habere consortium, quicumque individuum pacem nobiscum habere desiderat, quae sunt nostrae sententiae, conprobare festinet et fidei nobis memoratae subscriptionem et rescissionem Ariminensis concilii sine ambiguitate mittendo).

⁸⁴⁵ - «Очевидно, что творцы же арианской, или аэцианской, ереси Валент и Урсакий и остальные их соучастники не ныне начали являть себя в Иллирике, но давно были осуждены» (Auctores autem heresis Arrianae vel Aecianae Valentem et Ursacium ceterosque eorundem consortes non nunc et quod manifestari apud Inlyricum coeperunt, sed olim condemnatos esse manifestum est).

⁸⁴⁶ - McLynn N. B. Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital. Berkeley, 1994. P. 95.

⁸⁴⁷ - См. раздел 3.2.2 настоящей работы.

⁸⁴⁸ - См. раздел 1.2.2 настоящей работы.

⁸⁴⁹ - Duval Y. M. Aquilée et Sirmium. P. 355.

⁸⁵⁰ - Латинский текст послания см. PL. 13. Col. 347–349.

Греч. Пер. Sozom. Hist. eccl. VI. 23; Theodoret. Hist. eccl. II. 22.

См. также Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen, 2009. S. 299–307.

⁸⁵¹ - Ж. Цейллер относит его к 369 или 370 г., Ш. Пьетри – к 371 г.; И. М. Дюваль помещает собор в промежутке между 369 и 371 гг. (см.: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 303; Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. I. P. 777; Duval Y. M. Aquilée et Sirmium. P. 363).

⁸⁵² - Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. I. P. 777.

⁸⁵³ - Данная фраза явно свидетельствует о приверженности отцов собора универсалистской и в каком-то смысле «имперской» трактовке церковного единства. О различных трактовках церковного единства в раннехристианской традиции см. например Афанасьев Н., протопр. Две идеи вселенской церкви. Путь. 1934. N. 45. С. 16–29.

⁸⁵⁴ - «Откуда усмотрит Ваша Искренность, что этой единственной веры, которая в Никее согласно авторитету апостолов была утверждена, должно держаться с неизменной крепостью, ею с нами восточные, которые себя признают кафоликами, и западные прославляются» (Unde advertit sinceritas vestra hanc solam fidem, quae apud Nicaeam Apostolorum auctoritate fundata est, perpetua firmitate esse retinendam, hac nobiscum Orientales, qui se catholicos recognosceunt, Occidentalesque gloriari).

⁸⁵⁵ - Указывая на единство Отца, Сына и Святого Духа, отцы собора используют термины *Deitas*, *figura* и *substantia* (*unius Deitatis*, *unius figurae*, *unius credere oportet substantiae*).

⁸⁵⁶ - Об этом см. раздел 2.2.2 настоящей работы.

⁸⁵⁷ - «Мы же надеемся, что Ваша Святость, укрепленная учением апостолов, придерживается той веры и той (вере) научает народ, которая ни в чем не противоречит установлениям отцов» (*Confi dimus quidem, Sanctitatem vestram*

Apostolorum insruccione fundatam, eam tenere fidem, eamque plebibus intimare, quae a majorum institutis nulla ratione dissentiat).

⁸⁵⁸ - В своем письме к антиохийскому епископу Мелетию свт. Василий отмечает, что он «писал к иллирийским, а также к италийским и галльским епископам» после встречи с посланцем западного епископата диаконом Сабином (372); (см. Basil. Ep. 89. 1). См. также Reutter U. Op. cit. S. 299–303.

⁸⁵⁹ - Hilar. Fr. XIII.

⁸⁶⁰ - Hilar. Fr. XIV.

⁸⁶¹ - Hilar. Fr. XV.

⁸⁶² - См. Williams D. H. Another Exception. P. 356.

⁸⁶³ - Hilar. Fr. XIII.

⁸⁶⁴ - Hilar. Fr. XIV.

⁸⁶⁵ - Hilar. Fr. XIV. 1: «Когда речь идет о надежде и спасении, скорее, чем подвергнуть какому-либо порицанию, подобает воздать хвалу тем, которые пребывают [из-за этого] в беспокойстве; спасение же и надежда заключаются в первую очередь в кафолической вере. И потому, хотя ты, получив во время встречи предостережение от наших братьев и наших соепископов Валента и Павла, не захотел дать ответ о том, что молва разносит о тебе, религиознейший владыка, однако поскольку ты засвидетельствовал в своих письмах, что ты пребываешь в той же любви и готов явить нам неизменное расположение, по этой причине, собравшись вместе в Сингидуне, во второй раз этими (словами) увещеваем Святость твою, чтобы, исключив всякую недосказанность, ты соблаговолил вновь написать нам» (Cum de spe et salute sollicitudo incumbit, magis laudandi esse debent, qui solliciti sunt, quam reprehensionem aliquam sustinere; salus autem ac spes principaliter in fide catholica consistit. Et ideo, quamvis conventionem a dominis nostris fratribus et coepiscopis nostris Valente et Paulo admonitus nolueris ad id, quod rumor iacitat de te, respondere, domine religiosissime, tamen, quia litteris tuis testificatus es te in eadem caritate perseverare et paratum esse inlubatam dilectione habere erga nos ostendere, propterea in unum apud Singidunum

congregati iterum his commonefacimus sanctitatem tuam, ut omni occasione ambagum exclusa digneris rursus rescribere nobis).

⁸⁶⁶ - Hilar. Fr. XIV. 2: «Подобает, следовательно, как требуется, очевидным образом в послании твоём заявить, что ты не говорил, не говоришь и не будешь говорить, что “Сын подобен Отцу во всем, исключая нерожденность”, и чтобы то, что доставляющие письма посланцы диакон Иовиан и иподиакон Мартирий в просительном слове своём перед вышеупомянутыми владыками нашими Вален-том и Павлом утверждали, что ты исповедуешь (формулу) “Сын подобен Отцу во всем”, не стало казаться более правдоподобным» (Dignare igitur hoc, quod quaeritur, evidenter litteris tuis declarare non dixisse aut dicere vel dicturum: ‘similem esse per omnia Filium Patri excepta innativitate’, ne, quod perlatores litterarum Iovianus diaconus et Martirius subdiaconus verbo deprecationis suae ante praedictos dominos meos frateres et coepiscopos nostros Valentem et Paulum adserebant, magis credibile esse videatur, quia ‘per omnia similem esse Filium Patri’ profitearis).

⁸⁶⁷ - Hilar. Fr. XIV. 2.

⁸⁶⁸ - См. обращение в начале послания: «Религиознейшему владыке, брату Герминию Валент, Урсаций, Гай и Павел» (Domino religiosissimo fratri Germinio Valens, Ursatius, Gaius et Paulus) (Hilar. Fr. XIV. 1).

⁸⁶⁹ - Послание было доставлено Герминию пресвитером Секундианом, чтецом Пулленцием и экзорцистом Кандидианом (haec per Secundianum presbyterum, Pullentium lectorem et Candidianum exorcistam transmisimus caritati tuae – Hilar. Fr. XIV. 2).

⁸⁷⁰ - Hilar. Fr. XIV. 1: «Если же это вероизложение претерпит изменения, то очевидным образом когда-нибудь возродится нечестивое утверждение Василия, из-за которого и был созван собор и которое было заслуженно осуждено» (Si enim haec expositio inmutata fuerit, manifeste quondam Basilii perfida adsertio, propter quam synodus facta est, quae etiam merito damnata est, reparabitur). Речь, видимо, идет о том, что из учения о подобии Бога Сына Богу Отцу во всем вытекает учение о Его подобии

Отцу по сущности. Примечательно, что епископы, собравшиеся в Сингидуне, рассматривают Ариминский собор как антиомиусианский. Подобного рода интерпретация, вероятно, соответствовала позиции части епископата, боровшегося за влияние на императора Констанция, но не его самого. С такого рода взглядом на собор вряд ли согласились бы и сторонники никейской веры, по мнению которых, собор был направлен, как уже отмечалось, на ниспровержение учения о единосущии.

⁸⁷¹ - Hilar. Fr. XIV. 1.

⁸⁷² - Hilar. Fr. XIV. 2

⁸⁷³ - Hilar. Fr. XV. 1: *Dominis fratribus religiosissimis Rufiano, Palladio, Severino, Nichae, Heliodoro, Romulo, Muciano et Stercorio Germinius in Domino salutem* («Владыкам, религиознейшим братьям Руфиану, Палладия, Северину и Нике, Гелиодору, Муциану и Стеркорию Германий о Господе желает здравствовать»).

⁸⁷⁴ - Ж. Цейллер однозначно отождествляет упомянутого Палладия с епископом Ратиары, что касается остальных епископов, то, частично исправляя их имена, исследователь различает среди них Руфиниана Фессалоникийского, Никиту Ремесианского, Гелиодора Никопольского. Северин был, по мнению Ж. Цейллера, или епископом одной из восточноиллирийских кафедр, состоявшим в переписке со свт. Амвросием Медиоланским, или одним из участников Сирмийского собора 351 г. (см. Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 305).

⁸⁷⁵ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 63, 86; Duval Y. M. *Aquilée et Sirmium*. P. 359. Только в случае с Палладием оба исследователя считают предположение Ж. Цейллера не лишенным оснований.

⁸⁷⁶ - Hilar. Fr. XV. 1: «Из послания Виталия, славнейшего мужа, служащего в высокой префектуре, мы узнали, что ваша святость желает, чтобы вам было ясно засвидетельствовано, что в нашей вере вызывает недовольство у Валента, Урсация, Гая и Павла» (*Vitalis u. c. militantis in officio sublimis praefecturae relatione conperimus desiderare sanctitatem vestram significari*

vobis aperte, quid est, quod de fi de nostra Valenti, Ursatio, Gaio et Paulo displiceat).

⁸⁷⁷ - Hilar. Fr. XV. 1: «Мы это, что восприняли как переданное от отцов и из Божественных Писаний, и что некогда усвоили, и [сейчас] ежедневно проповедуем – Христа, Сына Божия, Господа нашего, подобного Отцу во всем исключая нерожденность, Бога от Бога, Света от Света, Силу от Силы, Целого от Целого, Совершенного от Совершенного, раньше веков и раньше всего, о чем можно помыслить или сказать, рожденного, Чье рождение никто не знает, кроме одного Отца, как говорит Сам Сын: “Поэтому никто не знает Сына, кроме Отца и никто не знает Отца, кроме Сына и кому Сын восхочет открыть”» (Мф 11. 27) (Nos hoc, quod et a patribus traditum accepimus et divinis scripturis, quod semel didicimus, et cotidie docemus, Christum Dei Filium Dominum nostrum per omnia Patri similem excepta innativitate, Deum de Deo, lumen de lumine, virtutem de virtute, integrum de integro, perfectum de perfecto, ante saecula et ante universa, quae intelligi vel dici possunt, genitum, cuius nativitatem nemo scit nisi solus Pater ipso Filio asserente: Quia nemo novit Filium nisi Pater, neque Patrem quis novit, nisi Filius, et cui voluerit Filius revelare). Верность Гермения традиционному «богословию образа» справедливо подчеркивает в своей статье, специально посвященной богословию Гермения Сирмийского, Д. Х. Уильямс, который указывает на созвучность воззрений Гермения в этом аспекте доктринам Оригена и Евсевия Кесарийского. Williams D. H. Another Exception. P. 349.

⁸⁷⁸ - Ин 5. 17; 5. 19; 10. 30; 14; 5. 26; 5. 21; 14. 1; 5. 22–23; 1. 14; 2Кор 4. 4.; Кол 1. 13–15; Фил 2. 5–7; Кол 2. 8–9. В двух первых цитатах из ап. Павла Бог Сын называется образом (imago) Бога Отца, в Фил 2. 5–7 о Нем говорится как о пребывающем в образе Божиим (in forma Dei esset), что приводит Гермения к выводу, что «в образе Божиим пребывает истинное Божество Отца в Сыне» (in Dei forma vera sit divinitas Patris in Filio), цитата же из Послания к Колоссянам позволяет сирмийскому епископу утверждать, что «если, следовательно, вся полнота Божества обитает во Христе» (si ergo omnis plenitudo divinitatis inhabitet in Christo), то о Нем нельзя говорить «как отчасти подобном,

отчасти же неподобном» (*ex parte similes et ex parte dissimiles*). Как видно из приведенного перечня, почти все цитаты взяты из четвертого Евангелия и посланий ап. Павла, что, впрочем, вряд ли может вызвать удивление. Особый интерес представляет также интерпретация Германием слов из книги Бытия: «Сотворим человека по образу и подобию Нашему». Именно в этих библейских словах Германий видит прямое подтверждение формулы «подобен во всем», интерпретируемой им, таким образом, в духе «богословия образа»: «Не сказал “по образу Твоему” или “по образу Моему”, чтобы не показать какое бы то ни было неподобие в Божестве Своего Сына, но потому присовокупил “по образу и подобию Нашему”, чтобы Сына Своего явить Себе во всем подобным Богом» (*Nec dixit ‘ad imaginem tuam’ vel ‘ad imaginem meam’, ne aliquam dissimilitudinem (in) Filii sui divinitate demonstraret, sed propterea coniunxit ‘ad imaginem et similitudinem nostram’, ut Filium suum sibi similem per omnia Deum manifestaret*) (Hilar. Fr. XV. 1).

⁸⁷⁹ - Hilar. Fr. XIV. 1.

⁸⁸⁰ - Hilar. Fr. XV. 1.

⁸⁸¹ - Hilar. Fr. XV. 2.

⁸⁸² - Hilar. Fr. XV. 3.

⁸⁸³ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 304. См. также: Bratož R. Martino. P. 308.

⁸⁸⁴ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 296. С точки зрения М. Мелена, разрыв Германия с жестким субординационизмом носил резкий и неожиданный характер, поскольку исследователь полностью отождествляет богословские воззрения Германия, выраженные в так называемом «Диспуте мирянина Гераклиана с Германием, епископом сирмийским» (об этом источнике речь ниже), с богословием второй сирмийской формулы. И это притом, что «Диспут» повествует о событиях января 366 г. Второй сирмийской формуле содержание посланий Германия 366 г. противопоставляет также и М. Симонетти (см. Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 678).

⁸⁸⁵ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 297. Впрочем, исследователь указывает, что интерпретация Германием четвертой сирмийской

формулы была «почти омоусианской». Следует также отметить, что М. Мелен оставляет открытым вопрос о причинах «доктринальной эволюции» Гермения (Meslin M. *Les Ariens*. P. 298).

⁸⁸⁶ - Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 80–81 (исследователь указывает, что по своему содержанию новые взгляды Гермения, порвавшего с омиизмом, соответствовали доктрине Василия Анкирского, за исключением неприятия термина *substantia*. Кроме того, он высказывает предположение, что перемена во взглядах сирмийского епископа могла быть вызвана его контактами с омиусианским посольством к папе Либерию 365–366 гг.; см. Sozom. *Hist. eccl.* VI. 10–12); Дюшен Л. Указ. соч. С. 243; Bardenhewer O. *Geschichte der altkirchlichen Literatur*. Vol. 3. Darmstadt, 1962. S. 594 (исследователь считает, что изменение позиции Гермения было вызвано влиянием на него его оппонента Гераклиана, о котором будет сказано ниже); Brennecke H. C. *Homéens*. P. 945; Duval Y. M. *La «manoeuvre frauduleuse»*. P. 94; Marksches Ch. *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)* Tübingen, 1995. S. 49, 56.

⁸⁸⁷ - Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 594–595.

⁸⁸⁸ - Williams D. H. *Another Exception*. P. 354, 357. 5

⁸⁸⁹ - *Ibid.* P. 354–356. Правда, в таком случае остается вопрос, почему именно в 366 г. позиция Гермения вызвала недоумение у Урсакия и Валента.

⁸⁹⁰ - *Ibid.* P. 354.

⁸⁹¹ - *Ibid.* P. 352–353.

⁸⁹² - McLynn N. B. *Ambrose of Milan: Church and Court in a Christian Capital*. Berkeley, 1994. P. 95–96.

⁸⁹³ - См. разделы 1.1.2; 1.3.2 и 2.1.1 настоящей работы.

⁸⁹⁴ - Для удобства сравнения текст четвертой антиохийской – первой сирмийской формулы цитируется в латинском переводе, приведенном в трактате «О соборах, или О вере восточных» свт. Илария Пиктавийского (Hilar. *De synod.* 38).

⁸⁹⁵ - Исповедание Гермения (Hilar. Fr. XIII): ante omnia genitum; первая сирмийская формула: ante omnia saecula ex Patre natus est.

⁸⁹⁶ - Исповедание Гермения: Christum Filium ejus unicum... de vero Deo Patre verum Dei Filium; первая сирмийская формула: unicum ejus Filium.

⁸⁹⁷ - Исповедание Гермения: Dominum Deum nostrum; первая сирмийская формула: Deum ex Deo.

⁸⁹⁸ - «Который есть Слово, и Премудрость, и Сила, и Жизнь и Свет истинный» (Qui est verbum, et sapientia, et virtus, et vita, et lumen verum).

⁸⁹⁹ - «...По Божеству, любви, величию, силе, славе, жизни, премудрости, знанию Отцу во всем подобен...» (...divinitate, charitate, majestate, virtute, claritate, vita, sapientia, scientia Patri per omnia similem...).

⁹⁰⁰ - Hilar. Fr. XV. 2: «Но все это мы так мыслим и говорим, так что мы мыслим силы и действия Божии, а не так, будто мы сопоставляем с такого рода именами Его божественное рождение от Отца» (Sed haec omnia sic intellegimus et dicimus, ut virtutes et operationes Filii Dei intellegamus, non ut divinam eius ex Patre nativitatem huiuscemodi nominibus comparemus).

⁹⁰¹ - Williams D. H. Another Exception. P. 349–350.

⁹⁰² - Ср. Basil. Ep. 234: «Мы уже утверждаем, что познаем Бога нашего по действованию но не даем обещания приблизиться к самой сущности (οὐσία). Ибо хотя действования Его и к нам нисходят однако же сущность Его остается неприступной (ἀπρόσιτος)». О различении Божественной сущности и энергий у свт. Василия Великого см. Лосский В. Н. Боговидение. М. 2003. С. 372–376; Василий (Кривошеин), архиеп. Проблема познаваемости Бога: сущность и энергия у св. Василия Великого. Василий (Кривошеин), архиеп. Богословские труды. 1952–1983 гг. Статьи, доклады, переводы. Н. Новгород, 1996. С. 230–241. Об употреблении понятий «воля», «сила» и «действие» в богословской литературе второй половины IV в. см. Barnes M. R. The Background and Use of Eunomius' Causal Language. Arianism after Arius. Essays on the Development of the

IV Century Trinitarian Conflicts. Ed. M. R. Barnes, D. H.; Williams. Edinburg, 1993. P. 217–236; Barnes M. R. *Dynamis and the antimonistic Ontology of Nyssan's Contra Eunomium. Arianism. Historical and Theological Reassessments. Papers from The 19th International Conference on Patristic Studies. September, 5–10, 1983. Cambridge, 1985. P. 327–333*

⁹⁰³ - Hilar. De synod. 11: «Ни у кого не может быть сомнения в том, что Отец честью, достоинством, славой и величеством и самым именем Отца больше, чем Сын, Который Сам свидетельствует: “Тот, Кто послал Меня, более Меня”» (Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate, et ipso nomine Patris majorem esse Filio, ipso testante, Qui me misit, major me est).

⁹⁰⁴ - Подобного рода предположение высказывал М. Мелен: Meslin M. *Les Ariens...* P. 296. Критику см. в статье Д. Х. Уильямса: Williams D. H. *Another Exception*. P. 347

⁹⁰⁵ - Первое издание: *Altercatio Heracliani laici cum Germinio episcopo Sirmiensi*. Caspari C. P. *Kirchenhistorische anecdotae: nebst neuen Ausgaben patristischer und kirchlichmittelalterlicher Schriften*. Vol. I. Christiania, 1883. S. 133–147; второе изд. PLS. I. P. 345–350.

⁹⁰⁶ - PLS. I. 347: «Как не во всем подобен Сын Отцу, так [не подобен] и Святой Дух Сыну» (Sicut enim non similis Filius Patri per omnia, ita nec Spiritus Sanctus Filio).

⁹⁰⁷ - Simonetti M. *Osservazioni sull' «Altercatio Heracliani cum Germinio»*. *Vigiliae Christianae*. 1967. Vol. 21. P. 48–49; Williams D. H. *Another Exception*. P. 351; Marksches Ch. *Op. cit.* S. 52, 55. Подобного рода предположение высказывал ранее и В. Н. Самуилов. Самуилов В. Н. *Указ. соч.* С. 79.

⁹⁰⁸ - Фотину благоволил Юлиан Отступник, о чем свидетельствует его письмо к сирмийскому ересиарху (Ер. 90), в котором император признаёт его «близким ко спасению» (*proximus salvari*) и хвалит за то, что тот «никоим образом не низводит во чрево» (*bene faciens nequaquam in utero inducere*) того, кого почитает Богом (*quem credidisti Deum*). Судя по всему, Юлиан позволил Фотину вернуться в Сирмий, однако после его

смерти западный император Валентиниан I изгнал Фотина из города (a Valentiniano principe pulsus Ecclesia – Hieron. De vir. illustr. 107). Косвенное подтверждение тезиса о том, что в 60-е гг. IV в. в Сирмии активизируются фотиниане, содержится в самом «Диспуте». В качестве антифотинианского полемиста, как на это указывают выкрики из толпы, выступал сам Гераклиан: «Владыка епископ! Это же он боролся против еретиков – (сторонников) помраченного Фотина. Как же теперь сам сделался еретиком?» (Domine episope! Ipse erat, qui contra haereticos tenebrosi Photini contendebat. Quomodo nunc ipse haereticus factus est?) (PLS. I. 346).

⁹⁰⁹ - PLS. I. 347.

⁹¹⁰ - PLS. I. 350: «Он еретик, потому что сказал, что Отец и Сын и Святой Дух есть целый Бог» (Haereticus est, quia Patrem et Filium et Spiritum Sanctum totum Deum dicit).

⁹¹¹ - PLS. I. 350: «Он омоусианин, не верьте ему!» (Omousianus est; nolite ei fidem habere).

⁹¹² - PLS. I. 346–347.

⁹¹³ - Hilar. Fr. XIII.

⁹¹⁴ - PLS. I. 346–347: «Об Отце говорю, что Он нерожден, невидим, бессмертен, безначален, бесконечен» (Patrem dico innatum, invisibilem, immortalem, sine initio, sine fine).

⁹¹⁵ - Hilar. Fr. XIII: «Я Герминий, епископ, верую и исповедую, что есть один истинный Бог Отец, вечный и всемогущий» (Ego Germinius episcopus credo et profiteor esse unum verum Deum Patrem, aeternum, omnipotentem).

⁹¹⁶ - PLS. I. 347. Нельзя, правда, не отметить, что «истинным Богом» в исповедании, приведенном свт. Иларием, называется только Отец, в то время как о Боге Сыне говорится как об «истинном Сыне Божиим». См. также Williams D. H. Another Exception. P. 346–347.

⁹¹⁷ - «И в Духа Святого, то есть в Утешителя, Который дан нам от Бога Отца через Сына» (Et in Spiritum Sanctum, id est Paraclitum, qui nobis a Deo Patre per Filium datus est).

⁹¹⁸ - PLS. I. 346: «Если Дух не сотворен, солгал апостол Павел, который сказал: “Все через Христа сотворено на небе и

на земле, видимое и невидимое”. Таким образом, если Дух не сотворен через Него, то не все через Него сотворено» (Si Spiritus non est creatus, mentitus est Paulus apostolus, qui dicit: Omnia per Christum creata sunt in coelo et terra, visibilia et invisibilia. Si ergo Spiritus non est per ipsum creatus, ergo non sunt omnia per ipsum creata).

⁹¹⁹ - PLS. I. 349: «Узрите, как богохульствует тот, кто назвал Богом Святого Духа...» (Videte, quemadmodum blasphematur, qui Spiritum Sanctum Deum dicit...). Кроме того, Германий иронизирует над утверждением Гераклиана о единстве Отца, Сына и Святого Духа: «Следовательно, Христос есть брат Утешителю, Духу Святому?» (Ergo frater est Christus Paraclito, Spiritui Sancto?).

⁹²⁰ - PLS. I. 347: «О Святом Духе говорю, что Он князь ангелов и архангелов» (Spiritum Sanctum dico principem angelorum, archangelorum).

⁹²¹ - Об этом см. к примеру: Hanson R. P. C. Op. cit. P. 764.

⁹²² - PLS. I. 345: «И никто у него не вырвал зубы?» (Nemo illi dentes eruit?). После этого восклицания диакон Иовиан и чтец Марин ударили Гераклиана.

⁹²³ - PLS. I. 345: «Что ты из себя представляешь, негодный раб? Ты пресвитер или диакон?» (Tu quasi quis, male serve? Presbyter es, aut diaconus es?).

⁹²⁴ - PLS. I. 346: «Хорошее сердце имеешь, и благим образом был рожден, и мы знаем тебя с детства» (Bonum cor habes, et bene natus es, et ab infantia tua novimus te).

⁹²⁵ - PLS. I. 345: «Скажи, Гераклиан! Я же тебя крестил, как же ты от меня принял (Крещение)?» (Dic, Heracliane! Ego te baptizavi; quomodo a me recepisti?) На это Гераклиан отвечает, что был крещен во имя Отца и Сына и Святого Духа (in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti), а не в «Бога большего, Бога меньшего и этого сотворенного» (in Deo maiore et in Deo minore, et hoc creato).

⁹²⁶ - PLS. I. 350: «Не надо, братья! Они не знают, что говорят. Если таково было убеждение епископов, что же

говорить о них» (Nolite, fraters! Nesciunt, quid dicunt. Si episcopis persuasum fuerat, quanto magis istis).

⁹²⁷ - PLS. I. 350: «И другие принуждали их, чтобы склонились под его руки. И они это сделали» (Et alii cogeabant eos, ut humiliarent se sub manibus ejus. Et illi sic fecerunt).

⁹²⁸ - PLS. I. 345: «Этому тебя научил тот сосланный Евсевий и Иларий, который сам сейчас вернулся из ссылки» (Hoc Eusebius ille exiliaticius te docuit, et Hilarius, qui nunc de exilio venit).

⁹²⁹ - PLS. I. 346: «Я веру свою изложил и возвестил Евсевию, и она его удовлетворила» (Ego fi dem meam exposui Eusebio et manifestavi, et placuit ei).

⁹³⁰ - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 529.

⁹³¹ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 295–296; Simonetti M. Osservazioni. P. 49. М. Мелен оставляет вопрос открытым. Meslin M. Les Ariens. P. 294–295. Д. Х. Уильямс, насколько об этом можно судить, в данном вопросе скорее склоняется к тому, чтобы поддержать позицию Ж. Цейллера и М. Симонетти (см.: Williams D. H. Another Exception. P. 352).

⁹³² - PLS. I. 346.

⁹³³ - Philostorg. Hist. eccl. IX. 8. Филосторгий повествует о том, как по пути к месту своей ссылки в Мавританию Евномий остановился в «иллирийском городе Мурсе» где епископом был «некий Валент» радушно принявший изгнанника. Затем Валент, а также маркианопольский епископ Домнин «посетили императора (т.е. Валента)» и «в трогательных выражениях изложили обстоятельства дела» Евномия. В результате ссылка была отменена. Этот эпизод указывает на влияние Валента при дворе своего венценосного тезки, несмотря на то что его кафедра находилась в западной части Империи, а также свидетельствует о готовности Валента Мурсийского, даже ставя под угрозу свою «омийскую» репутацию, вступить в союз с исповедующими радикальный субординационизм евномианами. Однако рассматриваемое свидетельство Филосторгия не позволяет нам определить, чем было мотивировано сочувствие

мурсийского епископа Евномия: идет ли речь только лишь об общей вражде к омоусианам и омиусианам или причиной подобного рода сочувствия была радикализация богословских воззрений самого Валента?

⁹³⁴ - О подходе к этому вопросу Оригена, Ария и свт. Афанасия см. Florovsky G. The Concept of Creation in St. Athanasius. *Studia Patristica*. 1962. Vol. 6. Pt. 4. P. 36–57.

⁹³⁵ - Об отношении к традиции омиусиан см. Löhr W. A. A sense of tradition. P. 81–100.

⁹³⁶ - Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в.; Флоровский Г., прот. Восточные Отцы Церкви. М., 2005. С. 102.

⁹³⁷ - См. Greg. Nyss. *Vita Macrinae*. 15; Theodoret. *Hist. eccl.* V. 9. См. также: Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 802–805; Behr J. *The Nicene Faith*. Pt. 1. P. 118.

⁹³⁸ - Socrat. *Hist. eccl.* V. 6; Sozom. *Hist. eccl.* VII. 4. Примечательно, что еп. Асхолий заявил Феодосию, что «иллирийцы» всегда были привержены никейской вере, и учение Ария к ним не проникло. Очевидно, под «иллирийцами» здесь подразумеваются жители Македонии, а не дунайских областей.

⁹³⁹ - Вопрос о том, какую позицию в отношении «ариан» занимал Грациан изначально, является предметом дискуссии в современной историографии. Так, Н. Мак-Линн указывает на трения между Феодосием и Грацианом. При этом, по его мнению, первый, не слишком хорошо представляя себе всю сложность церковно–политической ситуации, придерживался проникийского курса (под влиянием Асхолия), второй первоначально соблюдал нейтралитет и испытывал почтение как к свт. Амвросию, так и к омийскому епископу Палладия Ратиарскому (см. McLynn N. B. *Ambrose*. P. 106–124). Т. Д. Барнс предпринимает попытку пересмотреть хронологию событий, связанных с победой новоникейского течения на Востоке и приходит к выводу, что инициатором изменения церковно–политического курса был именно Грациан, а не Феодосий, а также указывает на то, что в Малой Азии, диоцезе Восток и в Египте чаша весов склонилась в пользу никейцев еще до

прихода Феодосия к власти (см. Barnes T. D. The Collapse of the Homoeans in the East. *Studia Patristica*. Vol. 29. Leuven, 1997. P. 3–16).

⁹⁴⁰ - СTh. 16. 5. 6. В законе говорится о «яде арианского святотатства» (*arriani sacrilegii venenum*). «Арианство» ставится в один ряд с фотинианством и евномианством.

⁹⁴¹ - СTh. 16. 1. 2. (28 февраля 380 г.). В законе от 30 июля 381 г. приводится достаточно длинный список восточных епископов, общение с которыми провозглашалось критерием принадлежности к Кафолической Церкви (СTh. 16. 1. 3).

⁹⁴² - О согласии западных епископов свт. Василий Великий с восхищением писал еще в 372 г. епископу Валериану Аквилейскому (которого он неточно обозначил как епископа иллирийского (см. Basil. Ep. 91).

⁹⁴³ - См. Marksches Ch. Op. cit. S. 45–57.

⁹⁴⁴ - Ambros. Ep. 12. 3: «Ведь представлялось, что в западных пределах помехи вере ставятся лишь в двух углах, т.е. в стороне прибрежной Дакии и Мезии» (*Equidem per Occidentales partes duobus in angulis tantum, hoc est, in latere Daciae Ripensis, ac Moesiae, fidei obstrepi videbatur*). Свт. Амвросий говорит о Палладии и Секундиане как о единственных еретиках на Западе: «В западных же пределах с трудом отыскиались два еретика, которые могли бы противиться святому собору» (*in Occidentalibus autem partibus vix duo haeretici, qui obviare possint sancto concilio, sint reperti*) (см.: Ambros. Ep. 12. 1).

⁹⁴⁵ - Ambros. Ep. 12. 3: «Мы узнали притом с высочайшей радостью и ликованием, что в восточных областях, после того, как ариане, которые захватывали церкви насилием, были изгнаны, святые Божьи храмы наполнились одними только кафоликами» (*In Orientalibus autem partibus cognovimus quidem summo gaudio atque laetitia, ejectis Arianis qui Ecclesias violenter invaserant, sacra Dei templa per solos catholicos frequentari*).

⁹⁴⁶ - Ambros. Ep. 12. 3: «По всем же краям и областям от фракийских засовов вплоть до океана простирается единое и непрерывное общение верных» (*Per omnes autem tractus atque regiones a Thracorum claustris usque ad oceanum manet una et*

interminata fidelium communio). О корректировке текста см. Duval Y. M. Aquilée et Sirmium. P. 372. В «Патрологии» Миня (PL. 16. Col. 948) это место выглядит следующим образом: et vicorum claustra.

⁹⁴⁷ - Ambros. Ep. 2. 28: «У тебя там есть иллирийцы, (приверженные) пагубному арианскому учению, остерегайся их плевел: да не приближаются к верным, да не проникнут прелюбодейные семена» (Habes illic Illyrios de mala doctrina Arianorum, cave eorum zizania: non appropriquent fidelibus, non serpant adulterina semina).

⁹⁴⁸ - Ambros. De fide. II. 140.: «Разве мы не слышали, что от пределов Фракии до прибрежной Дакии, Мезии и всей паннонской Валерии вся их граница приведена в трепет в равной мере святотатственными голосами и варварскими набегами?» (Nonne de Thraciae partibus per Ripensem Daciam et Mysiam, omnemque Valeriam Pannoniorum, totum illum limitem sacrilegis partier vocibus et Barbaricis motibus audivimus inhorrentem?).

⁹⁴⁹ - Ambros. Ep. 10. 9–10. Подробнее см. раздел IV.1.3.

⁹⁵⁰ - Ambros. Ep. 10. 13: «Т.к. мы узнали, что до сих пор они (фотиниане) пытаются проводить собрания в городе Сирмии, просим, чтобы Ваша милость, запретив сейчас [этот] заговор, повелела бы оказать почтение сначала Кафолической Церкви, а затем уже Вашим законам» (Petimus, ut, quoniam in Sirmiensi oppido adhuc conventus tentare cognovimus, clementia vestra, interdicta etiam nunc coitione, reverentiam primum Ecclesiae catholicae, deinde etiam legibus vestris deferri jubeatis).

⁹⁵¹ - Hilar. Fr. XV. 1. См. также Burn A. E. Niceta of Remesiana, His Life and Works. Cambridge, 1905. P. XXXIV-XLI.

⁹⁵² - Niceta Remes. De ratione fidei. 5: «Против этой, следовательно, его извращенности и нового учения был созван Никейский собор, где, после того как были собраны и просмотрены все Писания, истина была объявлена и была записана» (Contra hanc ergo ejus perversitatem et novam doctrinam facta est Nicaena synodus, ubi omnibus collatis et decursis scripturis, veritas manifestata est, scripta est).

⁹⁵³ - Свт. Никита полагает, что Арий отрицал и Бога Сына, и Бога Отца, поскольку он утверждал, что Отец «не может родить из Себя собственного и истинного Сына» (*non potuisse de se proprium et verum Filium generare*), что Сын произошел из не-сущих (*de nullis exstantibus*), что Он скорее сотворен, чем рожден (*factum esse potius quam genitum*) и может называться Сыном только «по любви» (*propter charitatem Filius appellari*), а не потому, что Он действительно является рожденным от Отца Сыном (*non autem vere esse Filium qui de Patre sit genitus*). Угрозу со стороны арианства свт. Никита считает вполне актуальной, поскольку называет его ересью, «которая ныне строит козни кафолической вере» (*de hac haeresi, quae nunc fidei catholicae calumniatur*) (Niceta Remes. De ratione fidei. 3).

⁹⁵⁴ - Niceta Remes. De ratione fidei. 2. Савеллия свт. Никита порицает, как того и следовало ожидать, за то что он осмелился утверждать, что «Сам есть Отец Тот, Кто есть Сын, и Сам есть Святой Дух» (*ipsum esse Patrem qui est Filius; ipsum etiam esse Spiritum Sanctum*).

⁹⁵⁵ - Niceta Remes. De ratione fidei. 2: «Молчу о Фотине, который, слыша о воплощении едиnorodного Сына Божия, смирении, а также об исцеляющем нас Его страдании, посчитал Его лишь человеком, отрицал же, что Он Бог, что должен был признать, исходя из Его дел» (*Taceo de Photino, qui audiens unigeniti Filii Dei incarnationem, humilitatem, passionem quoque illam salutiferam nobis, hominem tantum eum putavit; Deum autem, quem debuit ex ipsis operibus agnoscere, denegavit*). Кроме того, свт. Никита говорит о всеобщем отвержении доктрин Савеллия и Фотина (*ab omnibus fere ecclesiis dignam errori suo sententiam detulerunt*), а также фактически приравнивает учение Фотина к иудаизму («...ни Фотин, ни иудеи не согласны с тем, что что-либо сотворено через субстанционально существующее Слово и Духа» (*...nec Photinus nec Judaei per Verbum substantivum et Spiritum concedunt esse aliquid procreatum* – Niceta Remes. De Spiritus Sancti potentia. 7).

⁹⁵⁶ - Niceta Remes. De Spiritus Sancti potentia. 2.

⁹⁵⁷ - Свт. Никита говорит, что в учении о Святом Духе многие не согласны между собой (*multi diversa sentient*. Niceta

Remes. De Spiritus Sancti potentia. 1).

⁹⁵⁸ - Н. Мак-Линн полагает, что омии сохранили свои позиции в Балкано-Дунайском регионе на рубеже IV и V вв., и новый, «никейский» порядок здесь был непрочным. Вопрос о соотношении никейского и омийского населения в Иллирике вряд ли возможно решить сколько-нибудь определенно. Кроме того, конфессиональная ситуация, вероятно, была осложнена еще и тем обстоятельством, что, как было указано выше, в регионе присутствовали также фотинианские и, вероятно, македонианские общины, к которым затем добавились боносиане (о них речь далее), см. McLynn N. Ambrose. P. 97; McLynn N. From Palladius to Maximinus: Passing the Arian Torch. Journal of Early Christian Studies. 1996. N 4. P. 479–484).

⁹⁵⁹ - Paulinus. Vita S. Ambrosii. 11.

⁹⁶⁰ - «Когда же он отправился в Сирмий для рукоположения епископа Анемия и там властью Юстины, в то время царицы, и (под давлением) множества собравшихся чуть было не был изгнан из церкви, чтобы не им, но еретиками в этой церкви был поставлен арианский епископ...» (*Sirmium vero cum ad ordinandum eriscopum Anemium perrexisset, ibique Justinae tunc temporis reginae potentia et multitudine coadunata de ecclesia pelleretur ut non ab ipso, sed ab haereticis arianus episcopus in eadem ecclesia ordinaretur...*).

⁹⁶¹ - По свидетельству Паулина, когда свт. Амвросий воссел на возвышении (*in tribunali*), к нему поднялась одна арианская дева (*una de virginibus Arianorum*), стремясь оттащить епископа за одежду к той стороне, где стояли женщины (*ad partem mulierum*), чтобы избить его и выгнать из церкви (*ab ipsis caesus de ecclesia pelleretur*). Но свт. Амвросий указал ей на то, что она не может, будь он даже недостойным епископом, простирать на него свою руку (*qualemcumque sacerdotem manus injicere*) и предупредил о грозящем ей за это Божьем Суде (*deberes vereri Dei iudicium*). На следующий день дева умерла и свт. Амвросий сопровождал ее тело к месту погребения (*alio die mortuam ad sepulcrum usque deduxit*). В интерпретации Паулина, именно это событие вызвало страх у противников святителя (*hoc factum non levem adversariis incussit metum*) и позволило «Кафолической

Церкви получить великий мир через рукоположение епископа» (pacemque magnam Ecclesiae Catholicae in ordinando episcopo tribuit).

⁹⁶² - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 309–310; Palanque J. R. Saint Ambroise et l'empire romain. P. 1933. P. 48–49; Meslin M. Les Ariens. P. 71; McLynn N. Ambrose. P. 97; Brennecke H. C. Homéens. P. 945; Paredi A. Politica di S'Ambrogio. Milano, 1974. P. 36; Пареди А. Святой Амвросий Медиоланский и его время. Милан, 1991. С. 124–125; Simonetti M. La crisi. P. 438–439; Simonetti M. La politica antiariana di Ambrogio. Ambrosius Episcopus. Milano, 1976. P. 271–272; Gryson R. Scolies. P. 107; Duval Y. M. Sur quelques études récents concernant Am-broise et l'arianisme occidental. Duval Y. M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 14–16; Duval Y. M. Aquilée et Sirmium. P. 370–371. Следует отметить, что исследователи относят к разному времени эпизод, о котором повествует Паулин: Ж. Цейллер и М. Мелен указывают, что он мог иметь место только после смерти Валентиниана I, т.е. после 375 г., когда императрица Юстина стала регентшей при малолетнем Валентиниане II. Ж. Р. Паланк, М. Симонетти и А. Пареди считают наиболее вероятной датой 376 г., а Н. Мак-Линн – 377 или 378 г.

⁹⁶³ - Williams D. H. Ambrose. P. 123–127.

⁹⁶⁴ - Theodoret. Hist. eccl. IV. 8. В послании повествуется о решениях некоего многочисленного Иллирийского собора провозгласившего веру в единосущную Троицу Асийские епископы обвиняются в послании в том, что они злоупотребляют достоинством императора)и преследуют тех, которые ревностно служат Богу Примечательно также, что в послании подчеркивается фактически, что вера императора не является критерием ортодоксальности. В подтверждение приводятся евангельские слова: «Кесареву Кесарево, а Божие Богу».

⁹⁶⁵ - Theodoret. Hist. eccl. IV. 8.

⁹⁶⁶ - Theodoret. Hist. eccl. IV. 9: «Итак, умоляем вас, братия, и не учить и не мыслить иначе; проповедуя всегда и везде, что

Троица единосущна, вы сможете наследовать царствие Божие».

⁹⁶⁷ - В конце послания приводятся имена отлученных, именуемых «арианами» Полихроний, Телемак, Фавст, Асклепиад, Аманций, Клеопатр.

⁹⁶⁸ - Ж. Цейллер отстаивает подлинность всех трех текстов. Р. Гризон и К. Маркшис рассматривают как фальсификацию исповедание веры, но защищают подлинность императорского и соборного посланий. Г. Барди, М. Мелен, Ш. Пьетри, Н. Мак-Линн и Д. Х. Уильямс считают подложными все три документа (см. Bardy G. Sur un synode de l'Illyricum (375). Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne. 1912. Vol. 2. P. 259–274 (исследователь полагает, что исповедание веры было создано независимо от посланий и искусственно присоединено к ним); Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 310–327; Meslin M. Les Ariens. P. 87; Gryson R. Scolies. P. 110; Marksches Ch. Op. cit. S. 133; Pietri Ch. Roma christiana. I. P. 784–785; McLynn N. Ambrose. P. 93–94; Williams D. H. Ambrose. P. 124–125.

⁹⁶⁹ - «Напротив, мы, согласно с нынешними соборами в Риме и Галлии, мыслим, что сущность Отца и Сына и Свято Посланник собора Эльпидий должен был, по мысли отцов, научить асийских епископов, которые «почти во всей своей области» проповедуют страшное нечестие отделяя Святого Духа от Отца и Сына), правой вере т.е. вере, «издревле изложенной в Никее и подтвержденной отцами» го Духа одна и та же в трех Лицах, т.е. в трех совершенных ипостасях».

⁹⁷⁰ - Посланник собора Эльпидий должен был, по мысли отцов, научить асийских епископов, которые «почти во всей своей области» проповедуют страшное нечестие), отделяя Святого Духа от Отца и Сына правой вере т.е. вере, «издревле изложенной в Никее и подтвержденной отцами»

⁹⁷¹ - См. Meslin M. Les Ariens. P. 86.

⁹⁷² - Некоторые исследователи усматривают в тексте следы влияния свт. Амвросия или даже приписывают ему авторство документа (см: Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 323; Palanque J. R. Saint Ambroise. P. 52–53. Р. Гризон проявляет здесь большую осторожность и усматривает

следы редакторской работы свт. Амвросия только в соборном послании. Gryson R. *Scolies*. P. 113–114.

⁹⁷³ - Socrat. *Hist. eccl.* IV. 1; Sozom. *Hist. eccl.* VI. 6.

⁹⁷⁴ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 315–325. Идея Ж. Цейллера была поддержана Ж. Р. Паланком и Р. Гризоном, но отвергнута Х. фон Кампенхаузенем и К. Маркшисом, которые полагают, что собор все же имел место еще в правление Валентиниана I в 374 или 375 г. и, возможно, еще в то время, когда епископскую кафедру в Сирмии занимал Германий (см. Palanque J. R. *Saint Ambroise*. P. 50–51; Gryson R. *Scolies*. P. 109; Campenhausen H., von. *Ambrosius von Mailand als Kirchenpolitiker*. Berlin; Leipzig, 1929. S. 33, 93–95. Marksches Ch. *Op. cit.* P. 111–113).

⁹⁷⁵ - McLynn N. *Ambrose*. P. 94–95; Williams D. H. *Ambrose*. P. 122–127.

⁹⁷⁶ - Н. Мак-Линн предполагает, что тексты были составлены никейской группой, действующей в Малой Азии и стремящейся укрепить свой авторитет (см. McLynn N. *The «Apology» of Palladius: Nature and Purpose*. *Journal of Theological Studies*. 1991. Vol. 42. Pt. 1. P. 58).

⁹⁷⁷ - Duval Y. M. *Aquilée et Sirmium*. P. 370.

⁹⁷⁸ - Diss. Max. 128–129. О богословских аспектах полемики см. раздел 3.2.

⁹⁷⁹ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 316–317. Ж. Цейллер утверждает, что эта формула была составлена на Римском соборе 369(70) г., подтверждена Антиохийским собором в 379 г., затем еще раз в Риме в 380 г., в присутствии Дамаса и свт. Амвросия, и была вставлена в так называемый *libellus*, посланный Дамасом Павлину Антиохийскому в 382 г. Затем этот документ был одобрен Константинопольским собором 382 г. Однако сам исследователь указывает, что *libellus* ныне утерян.

⁹⁸⁰ - Gryson R. *Scolies*. P. 116–119.

⁹⁸¹ - McLynn N. *The «Apology»*. P. 64–69; Williams D. H. *Ambrose*. P. 124–125; Marksches Ch. *Op. cit.* S. 133. М. Мелен высказывал предположение, что под «сирмийским

богохульством» подразумевается «разоблачение» Палладия и Секундиана, сделанное свт. Амвросием во время его встречи в Сирмии с Грацианом в 378 г. (Meslin M. *Les Ariens*. P. 87).

⁹⁸² - Duval Y. M. *Aquilée et Sirmium*. P. 370–371. Впрочем, И. М. Дюваль полагает, что под «сирмийским богохульством» имеется в виду «Томос» папы Дамаса, подтвержденный соборием, созванным в Сирмии для поставления Анемия, чтобы указать арианствующим епископам в Иллирике на свою верность никейскому символу, а также на свое согласие с восточным епископатом и Римской кафедрой.

⁹⁸³ - Императорский указ о созыве собора дошел до нашего времени в рамках протокола соборного заседания: *Gesta Conc. Aquil.* 3–4. Император утверждает, что созвал собор с той целью, чтобы «священники не были несогласными в вызывающем споры почтении к догматам» (*ambigua dogmatum reverentia ne dissideant sacerdotes*). Роль посредников (*interpretes*) в решении этих проблем император предоставляет тем же самым «первосвященникам» (*antistites*).

⁹⁸⁴ - *Gesta Conc. Aquil.* 10: «Он (Грациан во время встречи в Сирмии) сказал мне: “Иди”. Мы сказали: “Восточные собрались?” Он ответил: “Собрались”» (*Dixit mihi: «Vade»*. *Diximus: «Orientales conventi sunt?»* Ait: «*Conventi sunt*»).

⁹⁸⁵ - Кроме свт. Амвросия и Валериана Аквилейского в соборе участвовало 11 итальянских епископов, два африканских легата, а также пять галльских и четыре иллирийских епископа. Кафедра епископа Януария неизвестна (см. *Gesta Conc. Aquil.* 1, 55–64).

⁹⁸⁶ - *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. SC. 267. P. 1980. P. 330–382.

⁹⁸⁷ - *Ambrosius Mediolanensis. Ep.* 10–12. *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae prima classis*. (PL. 16. Col. 875–1050).

⁹⁸⁸ - *Scolies ariennes*. P. 204–327.

⁹⁸⁹ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 328; Palanque J. R. *Saint Ambroise*. P. 61, 78; Meslin M. *Les Ariens*. P. 88–89; Paredi A. *Op. cit.* P. 54; Simonetti M. *La crisi*. P.

441–442; Simonetti M. *La politica*. P. 274; Brennecke H. *C.Homéens*. P. 946.

⁹⁹⁰ - Gryson R. *Scolies*. P. 128–130; Williams D. H. *Ambrose*. P. 163–172; McLynn N. *Ambrose*. P. 112–113. Следует отметить, что если Р. Гризон и Н. Мак-Линн полагают, что Грациан намеревался созвать вселенский собор, то Д. Х. Уильямс утверждает, что собор с самого начала не мыслился в таких категориях. Решения о созыве Константинопольского и Аквилейского соборов были приняты Феодосием и Грацианом независимо друг от друга, а под восточными епископами, присутствие которых в Аквилее Грациан гарантировал Палладию, имеются в виду омии из восточной части владений Грациана. Кроме того, если Р. Гризон полагает, что инициатива созыва собора изначально принадлежала обоим августам, то Н. Мак-Линн видит в ней попытку Грациана продемонстрировать свое превосходство. Исследователь также допускает определенное влияние на Грациана Палладия при разработке формата собора.

⁹⁹¹ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 328–329; Palanque J. R. *Saint Ambroise*. P. 79–80; Meslin M. *Les Ariens*. P. 89; Paredi A. *Op. cit.* P. 54; Simonetti M. *La crisi*. P. 543; Simonetti M. *La politica*. P. 274. О том, что изменение формата собора произошло по совету свт. Амвросия, сообщает сам император Грациан в своем послании к отцам собора: «Ведь почему Амвросий выдающийся и заслугами своей жизни и почтением к Богу епископ града Медиолана указал: там не требуется множества, где истина не нуждается во многих, если она присутствует у немногих и он сказал, что его и епископов соседних италийских городов будет вполне достаточно, чтобы дать отпор утверждениям тех, кто [им] противятся. Мы сочли возможным [разрешить] отсутствие почтенных мужей по причине усталости, чтобы кто-нибудь или по преклонности лет, или удрученный телесной слабостью или смиренный похвальной бедностью не устремлялся бы вновь в неизведанные земли» (*Nam quod Ambrosius et vitae merito et Dei dignatione conspicuus episcopus Mediolanensium civitatis ibi multitudinem non opus esse suggerit ubi veritas non laboraret in*

pluribus, si locata esset in paucis, seque eorum qui contra astant assertionibus et sacerdotes vicinarum ex Italia civitatum satis abundeque suffi cere posse suggerit, abstinendum venerabilium virorum fatigatione-censuimus, ne quis vel maturo aevo gravis vel corporali debilitate confectus vel laudabili paupertate mediocris insuetas repetat terras) (Gesta Conc. Aquil. 4).

⁹⁹² - Gryson R. Scolies. P. 130; Brennecke H. C. Homéens. P. 946; McLynn N. Ambrose. P. 124–125; McLynn N. The «Apology». P. 70–71. Исследователи указывают на участие свт. Амвросия в выработке новой формы собора, а Н. Мак-Линн даже утверждает, что, предложив созвать собор меньшего масштаба и обосновывая это тем, что нет смысла утруждать множество епископов из отдаленных областей, чтобы рассмотреть дело двух еретиков, свт. Амвросий спас престиж Грациана в условиях, когда Феодосий фактически сорвал его изначальный амбициозный план.

⁹⁹³ - Duval Y. M. Sur quelques études récents. P. 3.

⁹⁹⁴ - Традиционно считалось, что Грациан был привержен никейской вере и до Аквилейского собора (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 320; Palanque J. R. Saint Ambroise. P. 55. Впрочем, Ж. Р. Паланк предполагает, что на короткое время в конце 70-х гг. IV в. отношения между императором и свт. Амвросием несколько осложнились. Palanque J. R. Saint Ambroise. P. 62–63.

⁹⁹⁵ - McLynn N. Ambrose. P. 98–137.

⁹⁹⁶ - См. следующий раздел 3.2.

⁹⁹⁷ - См. предыдущий раздел 3.2. Показательно, что несколько лет спустя узурпатор Максим (383–388) в письме к Валентиниану II, осудив арианство (Arianae legis), заявит, что Иллирик являет собой единственный регион, который не согласен с другими в вере (solum dissentiebat Illyricum – PL. 13. Col. 593).

⁹⁹⁸ - Палладию было предложено осудить Ария, письмо которого к еп. Александру Александрийскому читалось на соборе («тебе прочитано послание Ария; ты имеешь обыкновение отрицать, что ты арианин, либо осуди сегодня

Ария, либо защищай его» – *Arri tibi epistula lecta est; soles te Arrianum negare; aut damna hodie Arrium aut defende*). Палладий от этого уклонился (см. *Gesta Conc. Aquil.* 11). А. Пареди предполагает, что свт. Амвросий, стремясь к осуждению Палладия и Секундиана как ариан, действовал согласно императорскому законодательству, однако это как-то не вяжется с убеждением святителя, что священников должны судить только священники (см. *Gesta Conc. Aquil.* 51 – Пареди А. Указ. соч. С. 135).

⁹⁹⁹ - Подводя итог прениям по поводу Палладия (финал прений по поводу Секундиана до нас не дошел, но дело явно шло к его осуждению), свт. Амвросий заявил: «...осудим Палладия, т.к. он не захотел осудить учение нечестивого Ария и т.к. отрицал, что Сын Божий вечен и прочее, что содержится в актах (собора)» (...condemnemus Palladium, quia impii Arri noluit damnare sententiam et quia ipse Dei Filium sempiternum et cetera quae actis haerent negavit – *Gesta Conc. Aquil.* 53). Далее это решение было одобрено другими участниками собора (см. *Gesta Conc. Aquil.* 55–64). В частности, сирмийский епископ Анемий заявил: «Всякий, кто арианские ереси не осудил, необходимо является арианом. Следовательно, мы считаем его чуждым нашему общению и снова лишенным священства» (*Quicumque hereses arrianas non condemnat arrianus sit necesse est. Hunc igitur alienum etiam a nostra communione et sacerdotio denuo privandum esse censemus* – *Gesta Conc. Aquil.* 55).

¹⁰⁰⁰ - *Ambros. Ep. X. 8*: «Вашу веру, вашу славу молим, чтобы вы воздали почтение вашему владычеству и присудили защитников нечестия и предателей истины, присоединив указы вашей милости к соответствующим судебным решениям, к тому, что они должны быть изгнаны из пределов Церкви и чтобы на места осужденных посланцами нашей малости были бы избраны святые священники» (*Vestram fi dem, vestram gloriam deprecamur, ut reverentiam imperii vestri deferatis auctori, censeatisque impietatis assertores, et adulteros veritatis, datis apicibus clementiae vestrae ad judicia competentia, ab Ecclesiae arcendos esse liminibus, et ut in damnatorum locum per nostrae parvitatis legatos sancti subrogentur sacerdotes*).

¹⁰⁰¹ - В соборе кроме Анемия участвовали епископ Сиский Констанций, Амаций, епископ Иовии, и Феликс, епископ Ядера (см. *Gesta Conc. Aquil.* 76). Затем в 382 г. Анемий принял участие в Римском соборе. Этот факт указывает на то, что связи сирмийского епископа с итальянским епископатом были достаточно прочными (см. *Theodoret. Hist. eccl.* V. 9).

¹⁰⁰² - *Gesta Conc. Aquil.* 16: «Столица Иллирика один только город Сирмий. Я же епископ этого города. На того, кто не исповедует Сына Божия вечным и совечным Отцу, то есть предвечным, изрекаю анафему, а также на тех, кто равным образом (это) не исповедуют» (*Caput Illyrici nonnisi civitas est Sirmiensis. Ego igitur episcopus illius civitatis sum. Eum qui non confi tetur Filium Dei aeternum et coaeternum Patri, quod est sempiternum, anathema dico, sed etiam his qui idem non confi tentur*).

¹⁰⁰³ - Марий Меркатор прямо называет Боноса епископом Сердики (*Sardiciensis Bonosus*). Однако такие исследователи, как Ж. Цейллер и Г. Барди, считают это сообщение ошибочным и связывают Боноса с Наисской кафедрой, при этом Ж. Цейллер ссылается на то, что впоследствии предметом обсуждения стали рукоположения, совершенные Боносом именно в Наиссе (см. *Marius Mercator. Appendix ad contrad. Nest.* 15; *Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces.* P. 159; *Bardy G. Bonosus. DHGE. Vol. IX. Paris, 1937. P. 1096*). Х. фон Кампенхаузен, напротив, настаивает на том, что Бонос занимал Сердикскую кафедру (см. *Campenhause H., von. Op. cit. S.* 120).

¹⁰⁰⁴ - *Marius Mercator. Appendix ad contrad. Nest.* 15: «Таким образом, этому философу Эвиону последовал галат Маркелл, также Фотин и в последние времена Бонос Сардикский, который Дамасом, римским епископом, был предосужден» (*Hunc itaque Ebionem philosophum secutus Marcellus Galata est; Photinus quoque, et ultimis temporibus Sardiciensis Bonosus, qui a Damaso urbis Romae episcopo praedamnatus est*). В данном фрагменте Марий Меркатор не отождествляет учение Боноса с одним только фотинианством, но ставит его в один ряд с еретиками-адопцианами, начиная с эвионитов. Об эвионитах см. ниже.

Более определенно о связи, а точнее, даже о тождестве боносиан и фотиниан говорит Геннадий Массилийский: «...фотиниане, которые ныне называются боносианами» (Photinianos, qui nunc vocantur Bonosiaci) (Gennad. Massil. De script. eccl. 14).

¹⁰⁰⁵ - На активность фотиниан в Иллирике в начале V в. указывает послание папы Иннокентия I, адресованное Лаврентию, вероятно епископу Сирмия (episcopo Seniensi – Innoc I. Ep. 40. См. также Bratož R. Christianisierung. S. 355).

¹⁰⁰⁶ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 344–346. См. также: Марков К. Духовен живот. С. 37. Ж.-Р. Паланк называет Боноса «учеником фотиниан» (Palanque J. R. Saint Ambroise. P. 259). Второй Арелатский собор середины V в. предписывает «согласно постановлениям отцов» (secundum Patrum statuta) перекрещивать (baptizari) фотиниан (Photinianos) и паулиниан (Paulianistas). О боносианах (Bonitiacos) в тексте сказано как о произошедших «от того же заблуждения» (ex eodem errore venientes), однако в случае чистосердечного исповедания ими православной веры (fi dem nostram ex toto corde confessi fuerint) предписывается принимать их через миропомазание и наложение рук (chrismate et manus impositione – PL. 84. Col. 243).

¹⁰⁰⁷ - PL. 16. Col. 1172–1174.

¹⁰⁰⁸ - Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. II. P. 1080–1081. Ж. Р. Паланк считает рассматриваемый текст посланием Медиоланского Собора 393 г., созванного свт. Амвросием (См. Palanque J. R. Saint Ambroise. P. 261–262).

¹⁰⁰⁹ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 3 47; Bardy G. Bonosus. P. 1096–1097; Campenhausen H., von. Op. cit. S. 120–121; Митрофанов А. Ю. История церковных соборов. С. 358–360. С. Л. Гринслейд не отдает полного предпочтения ни одному из этих предположений (см. Greenslade S. L. The Illyrian Churchs and the Vicariate of Thessalonica, 378–395. Journal of Theological Studies. 1945. Vol. XLVI. P. 28–29).

¹⁰¹⁰ - De causa Bonosi. 2.

¹⁰¹¹ - De causa Bonosi. 3.

¹⁰¹² - De causa Bonosi. 1: «Но когда было принято подобное решение Капуанского собора, чтобы были даны судьи – (епископы), ближайшие к Боносу и его обвинителям, и в особенности македонцы, которые с епископом фессалоникийским познакомились бы с его делами и писаниями...» (Sed cum huiusmodi fuerit concilii Capuensis iudicium, ut finitimi Bonoso atque ejus accusatoribus iudices tribuerentur; et praecipue Macedones, qui cum episcopo Thessalonicensi, de eius factis vel scriptis cognoscerent....). О Капуанском Соборе см. Пареди А. Указ. соч. С. 238–239.

¹⁰¹³ - Собор запретил Боносу «вторгаться и вступать в Церковь» (interdictam sibi Ecclesiam irrumpere atque ingredi) (De causa Bonosi. 2). Впрочем, обращение македонских епископов к автору послания о деле Боноса (то ли к папе, то ли к свт. Амвросию) указывает на их некоторую неуверенность в легитимности своих решений. В свою очередь автор послания напоминает своим балканским коллегам, что именно за ними в этом вопросе оставлено последнее слово: «Вам надлежит, следовательно, принявшим на себя это судебное разбирательство, вынести обо всем решение, чтобы не дать обвинителям или обвиненному возможность убежать или ускользнуть» (Vestrum est igitur, qui hoc recepistis iudicium, sententiam ferre de omnibus, nec refugiendi vel elabendi, vel accusatoribus, vel accusato copiam dare) (De causa Bonosi. 1).

¹⁰¹⁴ - De causa Bonosi. 2.

¹⁰¹⁵ - Innoc. I. Ep. 17. 5. 12: «...они полагают, что могут через это поставление найти в Кафолической Церкви место, на которое раньше не надеялись» (...credentes se posse per istam institutionem in Ecclesia catholica invenire locum de quo ante desperaverant).

¹⁰¹⁶ - Innoc. I. Ep. 16. Послание стало ответом на обращение к папе пресвитера Германия и диакона Люпенция, которые, будучи рукоположенными Боносом, были допущены епископом Наисса Маркианом к служению, но не приняты в общение («утверждающие же, что они удержали за собой церкви, расположенные в приходах твоей любви, но не смогли удостоиться твоего общения» – asserentes se quidem ecclesias in

dilectionis tuae constitutas paroeciis retinere, sed tuum communionem non potuisse se mereri). Германий и Люпенций уверяли, что они были рукоположены до осуждения Боноса, причем в присутствии Корнелия Сирмийского и Никиты Ремесианского (*sanctae recordationis virum Cornelium episcopum Sirmiensis urbis, necnon et fratrem nostrum Nicetam, aliosque nonnullos fuisse praesentes*). Папа ссылается в своем письме на свое послание, адресованное Руфу Фессалоникийскому и, очевидно, другим иллирийским епископам (включая Маркиана). В этом послании предписывается свободно принимать тех клириков (*libenter reciperentur*), которые были поставлены Боносом до своего осуждения (*qui se ante damnationem Bonosi assererent ab eodem tam presbyteros quam diaconos ordinatos*), а теперь, осудив его ересь (*relicto atque damnato eius errore*), хотят присоединиться к Кафолической Церкви (*vellent Ecclesiae copulari*). Обращаясь лично к Маркиану, папа повторяет это свое решение.

¹⁰¹⁷ - Innoc. I. Ep. 17. 5. 9. В послании заявляется, что «при исчезновении необходимости подобает, безусловно, прекратить то, что вызывало стеснение» (*cessante necessitate, debet utique cessare pariter quod urgebat*).

¹⁰¹⁸ - Название условное. Предложено первым издателем полного текста *Dissertatio Maximini* Ф. Кауффманном (см. Kauffmann F. *Aus der Schule des Wulfila*. Strassburg, 1899. S. LIX). Текст источника в настоящей работе цитируется в реконструкции Р. Гризона по изд.: *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée*. SC. 267. P. 1980.

¹⁰¹⁹ - О проблеме авторства «Апологии» см. обзор источников.

¹⁰²⁰ - Gryson R. *Scripta arriana latina I* (CCSL. 87). P. 229–265. Первый вариант реконструкции текста, предложенный кардиналом Май: PL 13. Col. 593–630. Р. Гризон считает, что «Богословские фрагменты» представляют собой два трактата, написанных разными авторами: «Против православных и македониан» (P. 229–247) и «Наставление в истинной вере» (P. 248–265). Оба текста, по мнению исследователя, были созданы

в Иллирике (XXIV-XXV). Подробнее см. обзор источников настоящей работы.

¹⁰²¹ - *Sermo Arrianorum*. PL. 42. Col. 677–684; Hombert P. M. *Scripta arriana latina II* (CCSL. 87A). Turnhout, 2009. P. 160–175.

¹⁰²² - *Expositio Euangelii secundum Lucam*. Gryson R. *Scripta arriana latina I* (CCSL. 87). P. 199–225; *Opus Imperfectum in Matthaeum*. PG. 56. Col. 611–945; *Commentarius in Job*. PG. 17. Col. 371–521. О проблеме авторства и происхождения текстов см. обзор источников настоящей работы.

¹⁰²³ - *Diss. Max. 140*: Et quamvis Auxenti ita meministi ut non indicares de quo dixeris, utrum de superstite, id est Dorostorensi, an de Mediolanensi, qui sine successore de-cessit, tamen scito tam Palladium Ratiarensem quam Auxentium inter ceteros consortes sancto et omni reverentia digno ac fidelissimo doctori Demofilo ubicumque examen haberi placuerit, Deo omnipotente per unigenitum suum Ihesum Deum nostrum auxilium ferente, glorioso ac salutari certamini non defuturos. См. также: «Прошу, скажи определенно, Палладия, Демофила и Авксентия, которые мыслят иначе, чем ты, и которым ты обещал дать ответ, ты назвал арианами...» (*Dic, quaeso, certe Palladium, Demofilum et Auxentium, quod diversa tibi sentirent et quibus respondere promiseras, arrianos esse dixisti...*) (*Diss. Max. 88*).

¹⁰²⁴ - *Socrat. Hist. eccl. V. 7*; *Sozom. Hist. eccl. VII. 5*. О Демофиле см. Riedmatten H., de. Démophile de Bérée. *DHGE*. Vol. XIV. P. 1960. P. 212–216.

¹⁰²⁵ - *Socrat. Hist. eccl. V. 10*.

¹⁰²⁶ - Некоторые сведения есть также о петовионском епископе Юлиане Валенте, но о нем см. раздел 4.1.3.

¹⁰²⁷ - *Diss. Max. 115*: «Наконец, скажи, святейший (явная ирония. – Г. З. .), что ты усмотрел недостойного в их образе жизни, какую ошибку в речи, какой грех в исповедании веры, в чем ты смог уличить их на основании Писаний, чтобы, хотя соборы обыкновенно длятся много дней, так что при посредническом исправлении через неусыпные предостережения никто из духовного собрания не уехал бы, получив вред, ты, не теряя времени на обсуждение, за один час

посчитал необходимым осудить тех, чье продолжительное и равным образом безупречное, насколько это возможно для человеческой совести, епископство превосходит (число) твоих распущенных и нечистых лет» (Denique dic, sanctissime, quod flagitium in conversatione, quem lapsum in sermone, quod piaculum in fidei professione vidisti, in quo potuisti secundum Scribaturas eos convincere, ut cum concilia soleant plurimis diebus protrahi, ut per adsiduum monitum interveniente correctione nullus ab spirituali conventu lesus abscedat, tu sine cunctabunda deliberatione intra unam oram iudicandos putares, quorum longeuus idemque quantum humanae conscientiae interest inreprehensibilis episcopatus lascivos sordidosque tuos excideret annos).

¹⁰²⁸ - Diss. Max. 116.

¹⁰²⁹ - Diss. Max. 117.

¹⁰³⁰ - Последнее упоминание в источниках об Урсакии и Валенте относится к 371 г. см. Ath. Ep. ad Afros. 1; Ath. Ep. ad Epict. 1

¹⁰³¹ - Gesta Conc. Aquil. 49: «Валериан епископ сказал: Не принуждайте Палладия ко многому, он не может ваши истинные (убеждения) с простотой исповедовать. Его же сознание спутано двойным богохульством, ведь фотиниаками он был рукоположен и с ними осужден и ныне подвергнется еще более тяжкому осуждению» (Valerianus episcopus dixit: Nolite multum adigere Palladium, non potest vera vestra simpliciter confiteri. Ipsius enim conscientia duplici blasfemia confusa est, nam a fotiniacis est ordinatus et cum ipsis est damnatus; et nunc plenius damnabitur). Палладий ответил на это обвинение требованием представить соответствующие доказательства (Palladius dixit: Hoc proba), которых у его оппонента, очевидно, не было.

¹⁰³² - Некоторые исследователи отвергают достоверность этого свидетельства: Meslin M. Les Ariens. P. 85–86; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 595; McLynn N. B. Ambrose. P. 136. Ж. Цейллер, напротив, демонстрирует полное доверие в отношении утверждения Валериана (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 270). И. М. Дюваль допускает, что среди рукополагавших Палладия могли быть лица,

симпатизировавшие Фотину. Что же касается низложения Палладия вместе с фотинианами, то речь, по мнению исследователя, может идти о каком-либо соборе, осудившем одновременно и савеллиан, и фотиниан, и ариан (см. Duval Y. M. *Aquilée et Sirmium*. P. 76).

¹⁰³³ - Ambros. *De fide*. I. 6. 44–45 (PL. 16. Col. 538): «Но кого скорее я выберу в качестве их учителей: Евномия, Ария или Аэция? Много же имен, но одно неверие, по нечестию согласное, но несогласное в общении: неотличимое по заблуждению, но разделенное по союзам. Не понимаю, почему они не хотят объединиться. Избегают ариане лица Евномия, но защищают его безверие, следуют нечестию. Они говорят, что он широко развил то, что написал Арий. Велика же слепая необузданность! Они одобряют создателя [ереси], но отвергают совершителя. Итак, ныне они разделили себя на множество видов: одни Евномию или Аэцию, иные Палладию или Демофилу, а также Авксентию или наследникам его неверия следуют, другие иным. Разве разделился Христос? Но те, кто отделяют Его от Отца, сами пребывают в разделении между собой» (*Sed quem potissimum legam Eunomiumne, an Arium, vel Aetium ejus magistros? Plura enim nomina, sed una perfidia, impietate non dissonans, communio discordans: non dissimilis fraude, sed coitione discreta. Cur enim secum nolint convenire, non intelligo. Eunomii personam defugiunt Ariani, sed ejus perfidia asserunt, impietatem exsequuntur. Aiunt eum prodidisse effusius, quae Arius scripserit. Magna caecitatis effusio! Auctorem probant, exsecutorem refutant. Itaque nunc in plures sese diversere formas. Alii Eunomium, vel Aetium, alii Palladium vel Demophilum atque Auxentium, vel perfidiae hujus haeredes sequuntur, alii diversos. Numquid divisus est Christus? Sed qui eum a Patre dividunt, ipsi se scindunt*). Из этой фразы становится очевидным, что группа Палладия и Демофила не имеет общения с евномианами, и свт. Амвросий вовсе не собирается утверждать обратное, он лишь указывает на сходство их вероучения.

¹⁰³⁴ - Socrat. *Hist. eccl.* V. Sozom. *Hist. eccl.* VII. 1.

¹⁰³⁵ - В «Богословских фрагментах» краткое исповедание веры начинается словами «Первая глава кафолической веры»

(Primus capitulus fidei catholicae) (Fragmenta theologica. 2) (Gryson R. Scripta. P. 231). В «Толковании на Евангелие от Луки» содержится следующее восклицание: «О учение, отеческое предание, неизмерим его авторитет, размышление и сыновья почтительность, установление веры, столп истины, доверия спасение!» (O doctrina, paterna traditio, immensa ipsius auctoritas, meditatio et officiositas fili, fidei status, veritatis columna, credulitatis salus!) Fragmenta in Lucam 5.3 (Gryson R. Scripta. P. 215). Об экклезиологии Авксентия Доросторского см. Захаров Г. Е. Омийство и становление королевской власти у везеготов. Вестник ПСТГУ. Сер. II. 2008. N 4 (29). С. 18–19.

¹⁰³⁶ - Fragmenta theologica. 6 (Gryson R. Scripta. P. 237).

¹⁰³⁷ - В Opus Imperfectum говорится о двух кораблях: о корабле Божиим (navis... Dei), которым управляет Бог (habens Deum gubernatorem; или Христос – Filium Dei habet gubernatorem), а ангелы выступают в роли гребцов (angelos remiges) и который везет сонмы всех святых (portans choros omnium sanctorum) к райской пристани (ad portum paradisi), и корабле века сего (saeculi navis), который представляет собой собрание еретиков (collectio haereticorum), присваивающих себе имя Церкви (quae sibi hujus nomen Ecclesiae vindicat) (PG. 56. Col. 755–756). Эта Церковь еретиков, хоть и изобилует людьми, разумеется дурными (abundant enim perversis hominibus), поскольку злых больше, чем добрых (semper malorum major est copia quam bonorum), лишена святых (deserta est a sanctis), святости (deserta a sanctitate), веры (a fide), истины (a veritate), благодати (a gratia), духа (a spiritu), лишена Самого Бога и всех благ, которые от Него (deserta denique ab ipso Deo, et a bonis omnibus quae sunt Dei) (PG. 56. Col. 898).

¹⁰³⁸ - Gesta Conc. Aquil. 12.: «Амвросий епископ сказал: ...Наконец, ты же сам сегодня сказал: “Мы христиане пришли к христианам”, ты признал нас христианами» (Ambrosius episcopus dixit: ...Denique etiam hodie tu ipse dixisti quia “Christiani ad christianos venimus”; christianos nos probasti).

¹⁰³⁹ - Diss. Max. 76–77: «Услышат сами, как бы то ни было, согласно учению Христа, (слова): «Вот оставляется дом ваш пуст» (Мф 28. 38), в котором (т.е. в доме) не производится

истинного Крещения, не совершаются Святые Таинства и не может быть священства, поскольку они изгнали истинных священников. Ведь, наконец, если мы так не будем считать, окажется, что мы подтверждаем постановление тех, которые пустыми словами отрицали, со своей стороны, священный сан святых. Как же не будет иметь силы их постановление или их авторитет священников, если мы дадим им право совершать Крещение? Если у них есть право крестить, у них есть и рукоположенные священники: дело указывает на своего совершителя» (Audient utique secundum magisterium Cristi ab ipsis: «Ecce relinquetur vobis domus vestra deserta», in qua nec baptismum verum celebratur nec mysteria sancta conficiuntur nec sacerdotium stare potest, pulsus sacerdotibus veris. Nam denique nisi sic a nobis geratur, invenimus firmare eorum sententiam qui vacuis verbis sacerdotalem officium quantum ad ipsos sanctis denegaverunt. Quomodo non valevit eorum sententia aut auctoritas sacerdotalis, si eis baptizandi licentiam demus? Si habent licentiam baptizandi, habent et sacerdotes ordinandi; opus opificem probat). Таким образом, речь идет о полном непризнании «церковного» характера католического епископата и общин. См. также Opus Imperfectum: «Так и тот, кто не крещен, как может крестить другого? Соответственно, мы и говорим о еретиках, так как где есть вера, там есть и Церковь, где есть Церковь, там есть священник, где есть священник, там есть Крещение, где есть Крещение, там есть и христианин. Где же нет веры, там нет Церкви, где нет Церкви, там нет священника, где нет священника, там нет Крещения, где нет Крещения, там не может кто-либо быть христианином» (Sic et ipse, qui baptizatus non est, quomodo alteri potest baptismum dare? Secundum hoc et de haereticis dicimus: quia ubi est fides, illic est Ecclesia: ubi Ecclesia, ibi sacerdos: ubi sacerdos, ibi baptismum: ubi baptismum, ibi Christianus. Ubi autem fides non est, ibi non Ecclesia est: ubi Ecclesia non est, nec sacerdos est: ubi sacerdos non est, nec baptismum: ubi baptismum non est, nec Christianus fit aliquis) (PG. 56. Col. 673). Подобного рода рассуждения явно навеяны богословием св. Киприана Карфагенского (см. Cyprian. Liber de unitate Ecclesiae. 11).

¹⁰⁴⁰ - *Fragmenta theologica*. 6 (Gryson R. Scripta. P. 237): «Мы воистину христиане, на которых наложено ложное имя ариан...» (*Nos vero cristiani, quibus inpositum est falsum nomen arrianos*).

¹⁰⁴¹ - Заявление по этому поводу Палладия: «Ария я не видел и не знаю, кто он такой» (*Arrium nec vidi, nec scio qui sit* – *Gesta Conc. Aquil.* 14). Далее Палладий отказывается комментировать утверждения Ария: «Откуда я знаю, кто он такой? Я отвечаю тебе за себя» (*Unde scio qui sit? Ego pro me respondeo tibi* – *Gesta Conc. Aquil.* 31). То же самое утверждает и Секундиан: «Кем он был, не ведаю, что говорил, не знаю» (*Qui fuerit ignoro, quid dixerit nescio* – *Gesta Conc. Aquil.* 66). В своей «Апологии» Палладий именует зачитанное на соборе послание Ария «неизвестным» и отмечает, что Арий давно умер (*Arri olim mortui quae ignota esset epistulam proferres* – *Diss. Max.* 90).

¹⁰⁴² - С одной стороны, Палладий говорит, что его вера и вера его единомышленников бесславится именем Ария (*Arrii nomine infamatur* – *Diss. Max.* 95, 96), а с другой, – цитируя отрывок из послания Ария к Александру Александрийскому, оглашенный на соборе, Палладий характеризует его как воздающий «почтение всемогущему Отцу» (*reverentiam Patris omnipotentis* – *Diss. Max.* 98).

¹⁰⁴³ - *Diss. Max.* 119.

¹⁰⁴⁴ - См. 1Кор 1. 12–13: «Я разумею то, что у вас говорят: “я Павлов”; “я Аполосов”; “я Кифин”; “а я Христов”. Разве разделился Христос? Разве Павел распялся за вас? Или во имя Павла вы крестились?».

¹⁰⁴⁵ - *Fragmenta theologica*. 7 (Gryson R. Scripta. P. 239): «В высшей степени у нас есть причина выступать против тех, кто называют себя православными, которые вторглись в наши церкви и занимают (их) тираническим образом, и говорят, что Сын через все и во всем равен Богу Отцу и Святой Дух равен через все и во всем Богу Отцу и Богу Сыну; и таково есть само их утверждение, единое для почти тридцати их сект» (*Causa nobis maxime est adversus eos qui se dicunt orthodoxos, qui ecclesias nostras invaserunt et more tyrannico obtinent, dicentes aequalem esse Filium per omnia et in omnibus Deo Patri, et Spiritum*

Sanctum aequalem esse per omnia et in omnibus Deo Patri et Deo Filio; et haec ipsa adsertio eorum una est de fere triginta sectis eorum). В Opus Imperfectum речь идет не об активных гонениях (non aperte nos persequuntur), но о клевете и посягании (blasphemant nos et dicunt de nobis quae sunt probrosa – PG. 56. Col. 684).

¹⁰⁴⁶ - Diss. Max. 95.

¹⁰⁴⁷ - Diss. Max. 114.

¹⁰⁴⁸ - Fragmenta theologica. 2 (Gryson R. Scripta. P. 231).

¹⁰⁴⁹ - Fragmenta theologica. 1 (Gryson R. Scripta. P. 229–230).

¹⁰⁵⁰ - Впрочем, Авксентий Доросторский использует термин «омоусиане» (Diss. Max. 45, 49).

¹⁰⁵¹ - Gesta Conc. Aquil. 6: «Палладий сказал: ...В отсутствие сослужителей наших мы не можем говорить о вере. Амвросий епископ сказал: Кто ваши сотоварищи? Палладий сказал: восточные епископы» (Palladius dixit: ...Absentibus consacerdotibus nostris nos de fide dicere non possumus. Ambrosius episcopus dixit: Qui sunt consortes vestri? Palladius dixit: Orientales episcopi). См. также: Gesta Conc. Aquil. 10.

¹⁰⁵² - В интерпретации Палладия Грациан приказал восточным епископам прибыть на собор (Imperator noster Gratianus iussit Orientales venire – Gesta Conc. Aquil. 8), но старания свт. Амвросия помешали их приезду (Sed ne venirent tua petitio fecit —Gesta Conc. Aquil. 8), при этом Грациан оказался обманут (Quare subripuistis imperatori? – Gesta Conc. Aquil. 42). В то же время, как будет показано ниже, Палладий продолжает надеяться на пересмотр своего дела, что было бы неосуществимо без соответствующего решения императора.

¹⁰⁵³ - См. ниже.

¹⁰⁵⁴ - Diss. Max. 99: «Наконец, т.к. вы хотите видеть, подобно Савеллию, в Отце и Сыне одно и то же (Лицо), ты тотчас же, как создатель заговора, подвел к тому, что необходимо требовать (признания) в Сыне того же самого, (что есть в Отце)» (Denique quia unum eundemque et Patrem et Filium similitudine Sabelli vultis videri, statim paria de Filio tu ut auctor conspiracy exigenda duxisti). См. также: «Ты не признаешь ни

Отца, ни Сына, не признавая отличительные свойства Лиц...» (Nam nec Patrem nec Filium agnoscis, non agnoscendo propriaetates personarum...) (Diss. Max. 84).

¹⁰⁵⁵ - Палладий называет учение о Боге Сыне как о «едином, истинном Боге» (solum verum adseris) богохульством (blasfemia – Diss. Max. 100).

¹⁰⁵⁶ - Diss. Max. 129: «...вы подвели к тому, что нужно верить в трех всемогущих богов, трех вечных, трех равных, трех истинных, трех соработников, трех восседающих рядом, трех неотличимых, трех неотделимых, трех, не имеющих (для себя) ничего невозможного» (...vos tres omnipotentes deos duxistis, tres sempiternos, tres aequales, tres veros, tres cooperarios, tres consessores, tres indifferences, tres inresolutos, tres nihil impossibilitatis habentes). У Максимиана это противоречие оказывается сглажено, и он, исходя из того факта, что никейцы якобы приписывали Богу Отцу и Богу Сыну одинаковые свойства (включая личные, что определенно не соответствовало действительности), постулирует сходство их доктрины с ересью Савеллия: «Ибо непозволительно же мыслить трех в равной мере безначальных, трех вечных, т.е. трех нерожденных, трех, не имеющих происхождения, как утверждается в их собственной нечестивой книге, еще трех неразличимых, что, как бы то ни было, содержит нечестие Савеллия» (Quod quidem nefas est cogitare, tres pari aequalitate sine initio, tres sempiternos, id est tres ingenitos, tres sine origine, sicuti ipsorum libellus perfidie testatur, aut iterum tres inresolutos, quod utique Sabelli continet perfidia) (Diss. Max. 36). В «арианском» толковании на Книгу Иова никейское течение называется «троебожной ересью» (triumque deorum haeresis), «триименной сектой» (trionymae illius sectae) и «сектой Троицы» (Trinitatis sectam) (PG. 17. Col. 428).

¹⁰⁵⁷ - Diss. Max. 128. По мнению ратиарского епископа, свт. Амвросий вообще по-настоящему не верит в Бога Отца (Patrem cui in veritate non credis – Diss. Max. 85).

¹⁰⁵⁸ - О курьезности подобного рода обвинений см. Hanson R. P. C. Op. cit. P. 576.

¹⁰⁵⁹ - В данном случае речь идет о возможности наименовать Бога Сына всемогущим: «Ведь Отец же по преимуществу всемогущ, поскольку и Сына создал раньше всего и через Него все сотворил, Сын же таким образом всемогущ, что Он может все, что повелела сделать высочайшая власть Родившего Его» (*Etenim Pater quidem principaliter omnipotens est, quod et Filium ante omnia fecit et per eum cuncta creavit, Filius vero ita omnipotens ut omnia possit quae facienda sui genitoris supereminens imperavit auctoritas*) (Diss. Max. 130).

¹⁰⁶⁰ - Палладий говорит, что «соединив оба состояния, Господь славы был рас-пят, подобно тому, как само же имя Сына указывает на Божественное страдание» (*utroque statu socio Dominum gloriae crucifixum, sicuti etiam ipsa appellatio Fili indicat passionem divinam*) (Diss. Max. 107). См. также *Gesta Conc. Aquil.* 25. О христологии Палладия см. *Hanson R. P. C. Op. cit.* P. 109–110.

¹⁰⁶¹ - Diss. Max. 123–124.

¹⁰⁶² - Diss. Max. 128.

¹⁰⁶³ - *Fragmenta theologica* 7. (Gryson R. *Scripta*. P. 241): «Еще раз скажем немного (слов) против македониан, которые утверждают, что Сын подобен через все и во всем Отцу и что нет никакого различия между Отцом и Сыном, и против тех, кто себя называют православными, которые гибельным образом защищают учение о том, что Сын равен Отцу через все и во всем, так что, (говоря) об Отце и Сыне, они приходят в согласие, а о Святом Духе они мыслят по-разному, так как эти и Святого Духа через все и во всем приравнивают Отцу и Сыну, македониане же защищают учение о том, что Святой Дух был сотворен через Сына по указанию Отца, и проповедуют, что Он есть посланец и служитель Отца, как и мы (утверждаем)» (*Iterum dicamus pauca adversus macedonianos, qui dicunt Filium similem per omnia et in omnibus Patri et nullam esse differentiam inter Patrem et Filium, et adversus eos qui se dicunt orthodoxos esse, qui Filium aequalem Deo Patri per omnia et in omnibus mortifere defendant, quia de Patre et Filio convenit illis et de Spiritu Sancto dissentiunt, quia isti et Spiritum Sanctum per omnia et in omnibus coequant Patri et Filio, macedoniani autem Spiritum*

Sanctum iussu Patris per Filium creatum defendant, et nuntium et ministrum Patris eum esse praedicant, sicut et nos).

¹⁰⁶⁴ - Fragmenta theologica 9 (Gryson R. Scripta. P. 242–243): «Следовательно, являют нам (себя) македониане, которые говорят, что Сын через все и во всем равен Богу Отцу и те еще, которые себя называют православными, которые не только приравнивают Сына к Отцу, но еще и Святого Духа через все и во всем приравнивают к Отцу и Сыну ...» (Ostendant nobis ergo macedoniani, qui dicunt Filium per omnia et in omnibus aequalem esse Deo Patri, et hi etiam qui se dicunt esse orthodoxos, qui non solum Filium coequant Patri, sed etiam et Spiritum Sanctum per omnia et in omnibus coequant Patri et Filio...). Основанием для подобного рода сближения понятий автор, вероятно, считает следующее приведенное им утверждение македониан: «Сына мы называем подобным через все и во всем Богу Отцу, с теми же, кто постулируют существование различия между Светом рожденным и Светом нерожденным мы не имеем общения, т.к. мы говорим, что нет никакого различия между Богом рожденным и Богом нерожденным» (Filium similem per omnia et in omnibus Deo Patri esse dicimus, his autem qui dicunt esse differentiam inter lumen natum et inter lumen non natum non communicamus, quia nullam differentiam esse inter Deum natum et inter Deum non natum dicimus). Далее автор приводит слова предводителя македониан Сосифана (Sosifanes princeps eorum): «равный по чести, равный по силе (но не во всем! – Г. 3 .)» (aequalis honore, aequales virtute) (Fragmenta theologica. 8) (Gryson R. Scripta. P. 241).

¹⁰⁶⁵ - Fragmenta theologica. 5 (Gryson R. Scripta. P. 237): «Тех же, которые говорят: «Сколько раз Божественное Писание упоминает Иисуса Христа, оно обозначает только человека, тело и душу, а не Бога», и оттого есть Иисус Христос, что Он родился от Марии, до того же Его не было, как то утверждали Фотин и его предшественники, мы имеем отлученными от нашего общения» (Eos autem qui dicunt: "Quotiens scriptura divina Iesum Cristum commemorat, hominem tantummodo significant, corpus et animam, non Deum", et ex eo esse Iesum Cristum ex eo quod de

Maria natus est, antea non fuisse, sicus Fotinus et antecessores eius adserverunt, a communione nostra alienos habemus).

¹⁰⁶⁶ - Ересиарх с именем Эвион (Ebion) никогда не существовал, зато существовала иудео-христианская секта эвионитов, название которой происходит от еврейского слова *ebjonim*, т.е. бедные. Об эвионитах см. Euseb. Hist. eccl. III. 27.

¹⁰⁶⁷ - Fragmenta in Lucam. 1. 31 (Gryson R. Scripta. P. 205): Erubescat Paulus, Fotinus et Ebion, quia quem Maria concepit et peperit, non Mariae est et homo hominis filius, sed Filius Altissimi vacavitur.

¹⁰⁶⁸ - Fragmenta in Lucam. 5. 13 (Gryson R. Scripta. P. 219): «Да устыдится Марки-он, который на основании этого места берется защищать (учение о) призрачном и мнимом теле: Он, следовательно, не мог заразиться, в силу того что имел призрачное тело; но несчастный [очевидно, Маркион], Он не заражался потому же, почему и нас очищал [от проказы]» (Erubescat Marchio, qui de hoc loco fantasmatis et putatibi corporis adsumsit defensionem: quia fantasmatis habuit corpus, ideo inquinari non potuit; sed infelix, quia nos mundat, ipse non inquinatur).

¹⁰⁶⁹ - Наиболее представительный перечень ересей присутствует у Авксентия Доросторского. Он включает манихеев, маркианистов, монтанистов, паулиниан (т.е. сторонников Павла Самосатского), савеллиан, антропиан, патрипассиан, фотиниан, новациан, донациан (т.е. донатистов), омоусиан, омиусиан и македониан (см. Diss. Max. 49).

¹⁰⁷⁰ - Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 53, 121, 129.

¹⁰⁷¹ - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 562–579. И. М. Дюваль также указывает на сходство второй сирмийской формулы и доктрины Палладия и Авксентия. Duval Y. M. Sur l'Arianisme des Ariens d'Occident; Duval Y. M. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot; Brookfield; Singapore; Sydney, 1998. P. 152.

¹⁰⁷² - Meslin M. Les Ariens. P. 299: «Если на Западе и существовало “арианское” богословие, то его нужно искать не в тот час, когда “вся земля издала стон, проснувшись арианкой”

(фраза блж. Иеронима. – Г. З. .), а парадоксальным образом в небольших общинах, рассеянных вдоль Дуная, которых преследовала светская и церковная власть; его выражение мы найдем не у влиятельных советников в богословских вопросах императоров Констанция и Валента, а в пасторских сочинениях епископов, низложенных Амвросием или бежавших в Африку вместе с варварскими отрядами готского кондотьера».

¹⁰⁷³ - Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 685, 743.

¹⁰⁷⁴ - Ibid. P. 743–744.

¹⁰⁷⁵ - Meslin M. *Les Ariens*. P. 309. Р. Гризон считает возможным говорить о влиянии Евномия на «субординационистские исповедания веры» начиная с конца 50-х гг. IV в. (см. Gryson R. *Scolies*. P. 180).

¹⁰⁷⁶ - Diss. Max. 82: Si confitemur quod Filius dixit: Quaecumque enim Pater facit, haec et Filius similiter facit, quomodo dissimilem dicimus? Максимин понимает подобие в более «положительном» ключе: «...Отец Дух Духа родил прежде всех веков, Бог родил Бога...» (...Pater spiritus spiritum genuit ante omnia saecula, Deus Deum genuit...). Далее «арианский» автор указывает, что Бог Сын получил от Отца совершенство (perfectionem a suo genitore accepit – Conl. cum Max. XV. 15 (PL. 42. Col. 733; Hombert P. M. *Scripta*. P. 446).

¹⁰⁷⁷ - Diss. Max. 48: «И он говорил, что Сын подобен Своему Отцу не по македонианской лукавой порочности и извращенности против Писаний, но по Божественным Писаниям и Преданию» (Et Filium similem esse Patri suo non secundum macedonianam fraudulentam pravitatem et perversitatem contra Scribaturas dicebat, sed secundum divinas scribaturas et traditionem). Учение о подобии Бога Сына Богу Отцу присутствует также в *Sermo Arrianorum*. Бог Сын называется в этом тексте «подобным и подражателем» (similem et imitatoreм – 32; PL. 42. Col. 682; Hombert P. M. *Scripta*. P. 171) Бога Отца, а также «живым и истинным, собственным и до-сточестным образом всей благости и мудрости и силы Отца» (Totius bonitatis et sapientiae et virtutes Patris viva et vera, propria et condigna imago est Filius – 22. PL. 42. Col. 681; Hombert P. M. *Scripta*. P. 167). В то же время

утверждается, что «по природе и порядку, рангу и состоянию, Божественному достоинству и могуществу едиnorodный Бог отличается от Нерожденного» (*sicuti et Filius natura et ordine, gradu et adfectu, divina dignitate et potestate, unigenitus Deus alius est ab ingenito* –31. PL. 42. Col. 681–682; Hombert P. M. Scripta. P. 170–171).

¹⁰⁷⁸ - М. Мелен полагает, что Палладий и Секундиан «оставались верны вере Римини», но на чем основывается это утверждение, остается неясным (см. Meslin M. *Les Ariens*. P. 88–89, а также Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 126).

¹⁰⁷⁹ - *Fragmenta theologica*. 3 (Gryson R. Scripta. P. 234): «Таков Божественный закон, эти святыя Писания защищает Констанций, написав собору...» (*Hoc ius divinum, has scribaturas sanctas defendit Constantius scribens ad syno...*).

¹⁰⁸⁰ - См. например: «Палладий сказал: “Мы сказали, что мы докажем, что мы христиане, но на полном соборе. Мы вам не будем совсем отвечать, предваряя будущий собор”» (*Palladius dixit: Nos diximus probaturos nos christianos, sed in concilio pleno. Non vobis respondemus omnino in praeiudicium concili futuri*) (*Gesta Conc. Aquil.* 12). См. также другие высказывания Палладия по поводу предстоящего собора: *Gesta Conc. Aquil.* 11, 29, 32, 48, 54.

¹⁰⁸¹ - В «Апологии» Палладия указывается, что он прибыл в Аквилею с «надеждой на вселенский собор как восточных, так и западных» (*spe generalis tam Orientalium quam Occidentalium concilii* – *Diss. Max.* 89). Как уже отмечалось, отсутствие в Аквилее восточных епископов не позволяет, по мнению Палладия, рассматривать его как вселенский, кроме того, в интерпретации ратиарского епископа противостоящие стороны должны быть представлены на законном соборе на равных, и соборное постановление должно быть провозглашено посредниками, а не одной из сторон конфликта: «И все еще ты говоришь, что имел место собор, а также диспут между сторонами на равных там, где свирепствовало неверие, и в поругание веры одной из сторон другой стороной во враждебной атмосфере было воспрепятствовано изложить свою позицию» (*Et adhuc dicis concilium fuisse, sed et disputationem ex aequo inter*

partes habitam, ubi et infidelitas grassata et in iniuriam fidei a parte parti dominatione inimica interclusus sermo probatur!) (Diss. Max. 118). В другом месте Палладий заявляет, что «всем совершенно ясно, что разбор дела между участниками спора [не может осуществляться] противной стороной, но требует арбитража третейского судьи» (quippe cum luce aperta cunctis notum sit, quod inter disceptantes cognitio non e diverso altercantis, sed arbitrii auditoris iudicium flagitet) (Diss. Max. 114). Во время Аквилейского собора Палладий также потребовал присутствия судебных слушателей (Date auditores), причем он желал, чтобы этими слушателями стали некие «почтенные люди» (honorati). Свт. Амвросий ответил на это следующим образом: «Священники должны судить о мирянах, а не миряне о священниках» (Sacerdotes de laicis iudicare debent, non laici de sacerdotibus). Gesta Conc. Aquil. 51. Очевидно, этот аргумент не убедил Палладия, и в своей «Апологии» он предлагает вынести свое дело на суд римского сената: «Если у вас есть какая-либо уверенность в правоте своей веры, изложим веру, (которую зафиксируем) в составленных трактатах в сенате этого города в течение тридцати или сорока дней согласно с авторитетом всех Писаний» (Si confi dentiam ullam fidei geritis, aput senatum ipsius urbis fi dem continuis triginta vel quadraginta diebus secundum Scribaturarum omnium auctoritatem conscribtis tractatibus profiteamur) (Diss. Max. 139).

¹⁰⁸² - См. Василий (Кривошеин), архиеп. Экклезиология свт. Василия Великого. Церковь Владыки Василия (Кривошеина). Н. Новгород, 2004. С. 220–245. Показательно, что, как и Палладий, свт. Василий настаивает на том, чтобы собор был полным (πλήρῳ εἶναι συνόδον – Basil. Ep. 92. 3).

¹⁰⁸³ - См. «Послание к итальянским и галльским епископам» (Ep. 92), а также «Послание к западным епископам» (Ep. 263). Свт. Василий мотивирует необходимость вмешательства западных епископов в восточные дела следующим образом: «Вы же насколько далеко от нас отстоите, настолько более вы будете считаться достойными доверия в народе...» Basil. Ep. 263.2).

¹⁰⁸⁴ - Примечательно, что только вселенский собор, по мнению Палладия, имеет право провозглашать вероисповедные формулы: «Определение веры не должно быть провозглашаемо заранее, мимоходом без собора, но должно быть оставлено с соответствующей осторожностью на рассмотрение вселенского собора и восточных сослужителей, вера которых вами бесславится, как уже было сказано, именем Ария» (*Definitio fidei non esset passim sine concilio presumenda, sed auctoritati generalis concilii consortioque orientali, cuius fides a vobis – quod iam dictum est – Arrii nomine infamatur, cautela congrua reservanda*) (Diss. Max. 96).

¹⁰⁸⁵ - *Fragmenta theologica*. 4 (Gryson R. *Scripta*. P. 235). См. также Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 41–44. 3 *Fragmenta*.

¹⁰⁸⁶ - *Fragmenta theologica*. 22 (Gryson R. *Scripta*. P. 263): «Откуда же образом Бога невидимого Его проповедует, невидимой Его силой или премудростью, являющей Бога в сущности Сына» (*Unde etiam imaginem Dei invisibilis hunc apostolus praedicat, invisibilem suam virtutem sive sapientiam ostendentem Deum in substantia Filii*). В другом месте заявляется, что евангельские слова: «Я в Отце и Отец во мне» (Ин 14. 10) означают, что у Бога Отца и Сына не одна, а две разные сущности (*non unam substantiam, sed duo significant*). *Fragmenta theologica*. 17 (Gryson R. *Scripta*. P. 254). Термин *substantia* присутствует, кроме того, в Диалоге Максимиана с блж. Августином, а также в *Sermo Arrianorum*: «Следовательно, таково различие трех субстанций Отца и Сына и Святого Духа...» (*Ergo haec trium substantiarum, Patris, et Filii, et Spiritus Sancti distinctio...*) *Sermo Arrianorum*. 27 (PL. 42. Col. 681; Hombert P.-M. *Scripta*. P. 169). *Conl. cum Max.* XV. 9 (PL. 42. Col. 725; Hombert P.-M. *Scripta*. P. 430): «По Своей Божественной сущности не только для людей Сын невидим, но еще для небесных сил» (*Secundum divinitatis suae substantiam, non solum ab hominibus non videtur Filius, sed etiam nec a coelestibus virtutibus*). См. так-же *Conl. cum Max.* XV. 5 (PL. 42. Col. 725; Hombert P.-M. *Scripta*. P. 425).

¹⁰⁸⁷ - Примечательно, что, цитируя слова св. Киприана: «Ты бранишь и Бога, Который есть единственный и истинный...»

(Oblatrantem te et adversus Deum qui unus et verus est...), Максимин подчеркивает, что они подтверждают учение Ария (nonne hoc conprobavit Arrium docuisse?). Из этого Максимин делает заключение, повторяющее известное заявление отцов Антиохийского собора 341 г.: «Следовательно, определенно Арий следовал епископам, а не епископы Арию» (Constat ergo Arrium episcopos secutum fuisse, non episcopos Arrium) (Diss. Max. 14).

¹⁰⁸⁸ - Diss. Max. 40: «Это в соответствии с божественным учением христианское исповедание Ария... так и Евсевий Историограф (учит)» (Hoc secundum divinum magisterium Arrii cr(ist)iana professio... hoc et Eusebius storiografus). В приписываемом Максимино некоторыми исследователями *Opus Imperfectum* упоминается «блаженный и преславный Лукиан» (beatus atque gloriosus Lucianus), т.е. учитель Ария и Евсевия Никомидийского Лукиан Антиохийский (PG. 56. Col. 470–471).

¹⁰⁸⁹ - Diss. Max. 42–63.4; Diss. Max. 56, 57, 59, 61.

¹⁰⁹⁰ - Авксентий указывает, что Ульфила был участником многих церковных соборов («со тщанием укрепленный (в своем мнении) на многих соборах святых епископов» – in multis conciliis sanctorum episcoporum diligenter confirmatus – Diss. Max. 46).

¹⁰⁹¹ - Diss. Max. 41, 71, 141.

¹⁰⁹² - Gryson R. *Scolies*. P. 162–165.

¹⁰⁹³ - Giesecke H. E. *Die Ostgermanen und der Arianismus*. Leipzig, 1939. S. 41–49; Simonetti M. *Arianesimo latino*. P. 743; Simonetti M. *L'arianesimo di Ulfila. Romanobarbarica*. I. Roma, 1976. P. 297–323; Sumruld W.-A. *Augustine and the Arians: The Bishop of Hippo's Encounters with Ulfilian Arianism*. L.; Toronto, 1994. P. 46–61.

¹⁰⁹⁴ - В то же время представление об омиях как о сторонниках Арминского собора было зафиксировано в римском законодательстве, а затем получило развитие в эпоху «варварских» королевств. В изданном от имени Валентиниана II законе право устраивать собрания предоставлялось «тем, кто мыслят согласно тому, что во времена божественной памяти Констанция было навечно предписано Арминским собором и

подтверждено в Константинополе, когда священники были созваны со всего римского мира и вера была изложена и самими теми, о которых известно, что они (с ней) не согласны» (Damus copiam colligendi his, qui secundum ea sentient, quae temporibus divinae memoriae Constanti sacerdotibus convocatis ex omni orbe Romano expositaque fide ab his ipsis, qui dissentire noscuntur, Ariminensi concilio, Constantinopol(itano) etiam confirmata in aeternum mansura decreta sunt) (CTh. 16. 1. 4). Упоминание об Аримино-Селевкийском соборе как о собрании епископов со всего света (pontificibus de toto orbe in Arimensi concilio, vel apud Seleuciam) содержится также в антиоמוусианском законе вандальского короля Гунериха (477–484) (см. Victor Vit. De persecut. IV. 2). Кроме того, анафема на Ариминский собор (анаф. 17; PL. 84. Col. 347) присутствует в постановлениях Третьего Толедского собора 589 г., на котором везеготы перешли в кафоличество: «Если кто-либо от всего сердца не отвергнет и не осудит Ариминский собор, да будет анафема» (Quicumque Ariminense concilium non ex toto corde respuerit et damnaverit, anathema sit).

¹⁰⁹⁵ - Conl. cum Max. II (PL. 42. Col. 710; Hombert P.-M. Scripta. P. 384): «Если требуешь от меня (свидетельства) веры, то я держусь той веры, которая не только явлена, но и подтверждена подписями трехсот тридцати епископов в Аримине» (Si fi dem meam postulas, ego illam teneo fidem quae Arimini a trecentis et triginta episcopis, non solum exposita, sed etiam subscriptionibus firmata est).

¹⁰⁹⁶ - Зато это учение присутствует у Ария и Евномия. См. письмо Ария к епископу Александру Александрийскому: «...раньше (всех) времен и веков по воле Бога сотворенный и получивший жизнь и бытие от Отца» (Ath. De synod. 16) (PG. 26. Col. 709–710); ср. также у Евномия: «Ибо же и Сына ранее всего и ранее всякой твари только собственной силой и действием родил и сотворил и создал» (Apologia Eunomii. 28 (PG. 30. Col. 867–868)).

¹⁰⁹⁷ - Meslin M. Les Ariens. P. 287

¹⁰⁹⁸ - Diss. Max. 130.

¹⁰⁹⁹ - Diss. Max. 43: «Он (Бог Отец), будучи Единственным, не для разделения или умаления Божества Своего, но для явления Своей благодати и силы, одной волей и могуществом бесстрастный бесстрастно, неповреждаемый неповреждаемо, недвижимый без движения едиnorodного Бога сотворил и родил, создал и основал» (Qui cum esset solus, non ad divisionem vel diminutionem divinitatis suae, sed ad ostensionem bonitatis et virtutis suae, sola voluntate et potestate impassibiliter, incorruptibiliter incorruptibiliter et immobiliter immobiliter unigenitum Deum creavit et genuit, fecit et fundavit).

¹¹⁰⁰ - Fragmenta theologica. 2 (Gryson R. Scripta. P. 231): «И (верим) в то, что знающий, могущий, хотящий раньше всех веков и времен и раньше чего бы то ни было Сына Себе сотворил, основал, родил и создал и пребывает Сам Сын бесстрастным, постоянным и неизменным с Богом Отцом в вечных веках без конца» (Et quod sciens potens volens ante omnia saecula et tempora et ante omnia omnino Filium sibi creavit fundavit genuit fecit et manet ipse Filius inpartibilis immutabilis et invertibilis cum Deo Patre in sempiternis saeculis sine fine). Fragmenta theologica. 22 (Gryson R. Scripta. P. 263): «Он, Который есть целый Нерожденный Бог целого рожденного Сына создал, через Которого сотворил все...» (Qui est totus non natus Deus totum natum Filium fecit, per quem omnia creavit...). Ср. Sermo Arrianorum 2. (PL. 42. Col. 678; Hombert P.-M. Scripta. P. 160): «Установленный по воле Бога и Отца Своего раньше всех веков» (Voluntate Dei et Patris sui ante omnia saecula constitutus). Впрочем, несмотря на то что здесь явно указывается, что «установление» Сына есть результат волеизъявления Бога Отца, в тексте рождение Сына явно противопоставляется творению Святого Духа: «Следовательно, Сын от Отца был рожден: Святой Дух через Сына был сотворен» (Ergo Filius a Patre est genitus: Spiritus Sanctus per Filium est factus) (Sermo Arrianorum. 10 (PL. 42. Col. 680; Hombert P. M. Scripta. P. 165); «Отец без движения и бесстрастно по Своей воле родил Сына: Сын, без труда и не приходя в усталость, одною силою Своею сотворил Духа» (Pater immobiliter et impassibiliter volens Filium genuit: Filius sine labore et fatigatione sola virtute sua Spiritum fecit)

(Sermo Arrianorum. 26; PL. 42. Col. 681; Hombert P. M. Scripta. P. 168–169). Следует отметить, что, анализируя текст Авксентия и указывая на то, что этот автор не различает понятия «рождение» и «творение», немецкий исследователь К. Шефердик справедливо, на наш взгляд, подчеркивает, что Бог Сын не рассматривается этим автором просто как самое совершенное творение, но именуется Творцом. Таким образом, Бог Сын противопоставляется тварному миру и «пребывает на уровне Божества». В тексте Авксентия на это определенно указывает следующая фраза: «Отец же есть Творец Творца, Сын есть истинно Творец всего творения» (Patrem quidem creatorem esse creatoris, Filium vero creatorem esse totius creationis) (Diss. Max. 46). Однако подобного рода фраза присутствует и в «Богословских фрагментах»: «Рожденный Творец под Нерожденным Творцом» (Creatorem natum sub Creatore non nato). Fragmenta theologica. 22 (Gryson R. Scripta. P. 263), а также в «Апологии» Палладия: «...от Него (Отца) рожденный Бог все сотворил...» (...a se genitus Deus cuncta crearet) (Diss. Max. 138). Schäferdiek K. Wulfi la. Von Bischof von Gotien zum Gotenbischof; Schäferdiek K. Schwellenzeit: Beiträge zur Geschichte des Christentums in Spätantike und Frühmitt. Berlin; N.Y. 1996. S. 32, а также: Schäferdiek K. L'arianisme germanique et ses conséquences. Clovis. Histoire et mémoire. Vol. Le baptême de Clovis, l'événement. P. 1997. P. 185.

¹¹⁰¹ - Gesta Conc. Aquil. 43: «Час назад, вне протокола, когда читалось, что Арий назвал Христа творением, ты это отрицал» (Ante horam citra actam, cum legeretur quia Arrius dixit creaturam Christum, negasti).

¹¹⁰² - Diss. Max. 63. См. подробнее: Захаров Г. Е. Сочинение епископа Авксентия Доросторского «О вере, жизни и кончине Ульфила» как памятник латинской арианской традиции конца IV века. Вестник РГГУ. 2008. N. 12. (Кентавр. N. 5). С. 58–80. Судя по всему, богословие Авксентия было несколько радикальнее, чем богословие Ульфила (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 463). Р. Гризон также допускает возможность, что Авксентий «сформулировал некоторые идеи Ульфила в более резкой форме, чем это имел обыкновение

делать сам Ульфила», однако считает это маловероятным, поскольку, по мнению исследователя, кредо Ульфила столь же «категорично», как и изложение учения готского епископа у Авксентия (см. Gryson R. *Scolies*. P. 172).

¹¹⁰³ - Socrat. *Hist. eccl.* II. 41.

¹¹⁰⁴ - По свидетельству блж. Феодорита, готы считали, что «Отец больше Сына, но не утверждали, что Сын является творением» (Theodoret. *Hist. eccl.* IV. 37).

¹¹⁰⁵ - Étaix R. *Sermons ariens inédits. Recherches Augustiniennes*. 1992. Vol. 26. P. 143–179. См. также: Gryson R. *Les sermons ariens du Codex latinus monacensis 6329. Étude critique*; Gryson R. *Scientiam salutis. Quarante années de recherches sur l'Antiquité Chrétienne*. Leuven, 2008. P. 465. Говоря о происхождении Бога Сына, автор использует глаголы *gignere* и *constituere*. См. например: *Sermo* 7.3. («без посредника родил Тебя и без свидетеля установил» – *sine mediatore genui te et sine teste constitui*). В то же время в тексте несколько раз цитируются слова из Книги Притчей Соломоновых (8. 22): «Господь создавая в начало путей Своих в дела Своя» (*Dominus creavit me in principio viarum suarum in opera sua*). См. *Sermo* 7. 1, 3; *Sermo* 8; *Sermo* 9. 1.

¹¹⁰⁶ - Флоровский Г. прот. *Восточные Отцы*. С. 45.

¹¹⁰⁷ - Ath. *De Synod.* 15.

¹¹⁰⁸ - Ath. *De Synod.* 16.

¹¹⁰⁹ - См. раздел 2.1.2.

¹¹¹⁰ - Philostorg. *Hist. eccl.* Fr. 7.

¹¹¹¹ - Orig. *De principiis* I.2.2: *Quomodo autem extra huius sapientiae generationem fuisse aliquando Deum Patrem, vel ad punctum momenti alicuius, potest quis sentire vel credere, qui tamen pium aliquid de Deo intellegere noverit vel sentire?*

¹¹¹² - Meslin M. *Les Ariens*. P. 309.

¹¹¹³ - *Diss. Max.* 16; *Gest. Conc. Aquil.* 10.

¹¹¹⁴ - *Diss. Max.* 17.

¹¹¹⁵ - *Diss. Max.* 17: *Ipse est sane principium, qui erat, in quo Deus fecit caelum et terram.*

¹¹¹⁶ - Conl. cum Max. XV. 17. (PL. 42. Col. 734; Hombert P.-M. Scripta. P. 450): Siquidem et Filius in principio erat: Pater vero ante principium et sine principio est.

¹¹¹⁷ - Gryson R. Scolies. P. 189.

¹¹¹⁸ - Ср. у свт. Григория Богослова: «Отец же есть Отец и безначален, потому что ни от кого не имеет начала. Сын есть Сын и не безначален, потому что от Отца. Но если начало будешь разуметь относительно ко времени, то Сын и безначален, потому что Творец времен не под временем» (Greg. Theol. Or. 39. 12).

¹¹¹⁹ - Si quis Filium Dei non dixerit aeternum cum Patre, anathema sit (Hieron. Dial. Adv. Lucif. 18). Следует отметить, что в своем диалоге с блж. Августином Максимин прямо ссылается на заключительный акт Ариминского собора: «...в Аримине отцы наши, кроме всего прочего, сказали и такое: “Если кто скажет, что Сын (произошел) из ничего, а не от Бога Отца, да будет анафема”» (...in Arimino patres nostri inter cetera et hoc dixerunt: Si quis ex nihilo Filium dicit, et non ex Deo Patre, anathema sit). Conl. cum Max. XV. 13. (PL. 42. Col. 730; Hombert P.-M. Scripta. P. 437). Цитата неточная, очевидно по памяти. В оригинале этот анафематизм звучит следующим образом: Si quis dixerit de nullis exstantibus Filium, et non de Deo Patre, anathema sit (Hieron. Dial. adv. Lucif. 18).

¹¹²⁰ - Diss. Max. 82: Aut forte ideo putas dissimilem dici a nobis quia consempternum ingenito eidemque coaeternum non dicimus Patri.

¹¹²¹ - Diss. Max. 102: Rursus si se(m)piternus D(eu)s Filius. Dictum est tibi de Patre quidem scribturn esse: Sempiterna qu(o)que eius virtus et diuinitas, de Filio uero: Primo-genitus totius creationis, id est ante omnia genitus et... aeternus, etiam de aeternitate tam ange(lo) ad Mariam dicente: Et regni eius non erit finis, quam etiam ipso Filio de se: Filius manet in aeternum.

¹¹²² - Fragmenta theologica. 7 (Gryson R. Scripta. P. 239): Sempiternum autem sic dicimus Filium, quia cum initium habeat Filius, finem tamen non habiturum, sed mansurum in sempiternum et ceteris omnibus bonis sempiternitatem daturum.

¹¹²³ - Sermo Arrianorum. 33.: Sed et Deus sine principio praescius erat se unigeniti Dei pueri sui Patrem futurum (PL. 42. Col. 682; Hombert P. M. Scripta. P. 172). Ср. арианские тексты, изданные Р. Этэ: «Где был Сын прежде, чем Его родил Отец? В воле, предвидении и могуществе Отца, Отец же родил Сына, не существующего в субстанции, и не по необходимости Его родил, но Того, Кого имел, по предугнанию, в воле, Его Всемогуший подле Себя родил» (Ubi erat Filius antequam eum Pater genuisset? In voluntate et praescientia et potestate Patris. Non enim presentem in substantiam Pater Filium genuit, nec necesse ipsum genuit, sed quem in voluntate praescius habuit, hunc omnipotens apud se genuit) (Sermo 8).

¹¹²⁴ - Как отмечает В. Н. Лосский, «для Евномия “нерожденность” имеет смысл положительный: бытийствовать Самому по Себе, по собственной Своей достаточности и, если взять термин схоластический, то это – субстанция, существующая самостоятельно, как содержащая самообоснование Своего бытия, субстанция Самобытийствующая» (Лосский В. Н. Боговидение. М. 2003. С. 372).

¹¹²⁵ - Fragmenta theologica. 14 (Gryson R. Scripta. P. 250): «Необходимо знать тем, кто желают быть христианами, единого истинного Бога, Который существует без начала, единый Нерожденный, и едиnorodного Сына Его, (пребывающего) в Своей собственной и уникальным образом рожденной природе, истинного Бога подчиненного и покорного по воле и природе Нерожденному Богу и Отцу Своему» (Cognoscere itaque necessarium est eos qui volunt esse christiani unum verum Deum, qui est sine initio ingenitus solus, et unigenitum Filium eius in sua propria ac singulare genita natura verum Deum oboedientem adque subditum voluntate adque natura ingenito Deo Patrique suo). Fragmenta theologica. 17 (Gryson R. Scripta... P. 255): «Отец же есть один Нерожденный и безначальный, и нет двух безначальных богов или двух равных или двух отцов или двух братьев или двух сыновей, но один Нерожденный Бог, всемогуший Бог, Который Один есть и называется истинным Богом, и Один Благой и Один, имеющий бессмертие и

обитающий в неприступном свете» (*Pater est enim ingenitus solus et sine initium, et non sunt duo sine initium dii aut duo aequales aut duo patres aut duo filii, sed unus ingenitus Deus, omnipotens Deus, qui solus est et dicitur verus Deus, et solus bonus, et solus habens immortalitatem et lumen habitans inaccessibilem*). Ср. у Авксентия: «...различно Божество Отца и Сына, Бога Нерожденного и Бога Единородного» (*differentiam esse divinitatis Patris et Filii, Dei ingeni et Dei unigeniti*). *Diss. Max.* 46.

¹¹²⁶ - См., например, у свт. Григория Богослова: «Нерожденный», «Рожденный» и «от Отца Исходящий» (*Greg. Theol. Or. 29. 2*).

¹¹²⁷ - *Fragmenta theologica. 2* (Gryson R. *Scripta. P.* 231): «Исповедуем, верим, придерживаемся того, что Отец есть всемогущий, безначальный, нерожденный, бесстрастный, неизменный и постоянный, высочайший, возвышеннейший, бесплотный и Бог всяческих» (*Confitemur, credimus, tenemus Deum Patrem omnipotentem sine initium esse, innascibilem inpartibilem et inmutabilem esse, summum altissimum incomparabilem et omnium Deum*). *Conl. cum Max. XII* (PL. 42. Col. 716; Hombert P.-M. *Scripta. P.* 399): «...един есть несравненный, неизмеримый, беспредельный, нерожденный, невидимый...» (...*unus est, incomparabilis, immensus, infinitus, innatus, invisibilis...*). Об апофатизме Авксентия см. Захаров Г. Е. Сочинение. С. 63. См. также: Hanson R. P. C. *Op. cit.* P. 563. М. Мелен утверждает, что «вся теологическая система Палладия и Авксентия зиждется вокруг основной оппозиции между *Ingenitus* и *Genitus*, раскрывающей фундаментальное различие, отделяющее Отца от Сына» (*Meslin M. Les Ariens. P.* 308). Однако это утверждение французского исследователя вряд ли можно признать в виду приведенных выше цитат в полной мере обоснованным.

¹¹²⁸ - Об иерархическом характере взаимоотношений между Лицами Пресвятой Троицы в позднеомийской традиции см. *Gesta Conc. Aquil. 39* (слова Палладия): «Сын подчинен Отцу. Сын соблюдает заповеди Отца» (*Filius subiectus Patri. Filius praecepta Patris custodit*); «Апология» Палладия (*Diss. Max. 136*): «...Отец посылает Сына, Сын посылает Утешителя» (...*Pater*

Filium mittit, Filius mittit Paracletum); *Fragmenta theologica*. 6 (Gryson R. *Scripta*. P. 237): «Мы управляемся Отцом через Сына, т.к. Отец приказал Сыну и Сын управляет нами» (*Regimur a Patre per Filium, quia Pater iussit Filio et Filius regit nos*). В том же фрагменте утверждается, что посредством Сына (*per Filium*) Отец сотворил мир (*omnia et nos creavit*), дал закон Моисею (*dedit legem Moysi*), наставил пророков (*profetas instruxit*), совершил искупление (*redemit*) и отпустил грехи людям (*remisit nobis peccata*), дал верующим Святого Духа (*dedit nobis Pater Spiritum Sanctum*) и т.п. *Fragmenta theologica*. 17 (Gryson R. *Scripta*. P. 256): «Отец же и Сыну есть Бог, являясь Его и всего Творцом, и потому Он есть единый истинный Бог, что Он есть Бог Бога и содержит Сына в Своей власти...» (*Pater autem et Filio Deus est, cuius et auctor est et omnium, et ideo solus verus Deus, quia Dei Deus est, et tenet Filium in sua potestate...*). *Sermo Arrianorum*. 14–17 (PL. 42. Col. 680; Hombert P.-M. *Scripta*. P. 166): «Сын посылается от Отца: Дух посылается от Сына» (*Filius mittitur a Patre: Spiritus mittitur a Filio*); «Сын есть слуга Отца: Святой Дух есть слуга Сына» (*Filius minister est Patris: Spiritus Sanctus minister est Filii*); «Сын получает приказания от Отца: Святой Дух получает приказания от Сына» (*Filius iubetur a Patre: Spiritus Sanctus iubetur a Filio*); «Сын подчиняется Отцу: Святой Дух подчиняется Сыну» (*Filius subditus est Patri: Spiritus Sanctus subditus est Filio*). *Conl. cum Max.* X. (PL. 42. Col. 714; Hombert P.-M. *Scripta*. P. 393): «И что Святой Дух Сыну подчинен и что Сын Отцу подчинен как возлюбленнейший, как подчиняющийся, как Благой, рожденный от Благого» (*Et quia Filio Spiritus Sanctus est subjectus: et quia Filius Patri est subjectus, ut charissimus, ut obediens, ut bonus a bono genitus*). Ср. исповедание веры Ульфила: «...во всем подчиненного и послушного Сыну, как Сын во всем подчинен и послушен Богу и Отцу Своему...» (...*subditum et oboedientem in omnibus Filio, et Filium subditum et oboedientem et in omnibus Deo Patrique suo...*) (*Diss. Max.* 63). Ср. также у Авксентия: «Отец есть Бог Господа, Сын же Бог всего творения» (*Patrem esse Deum Domini, Filium autem Deum esse universae creature*). *Diss. Max.* 46.

¹¹²⁹ - *Fragmenta theologica*. 2 (Gryson R. *Scripta*. P. 232). Бог Сын также именуется здесь «верховным священником Бога Отца» (*summum sacerdotem esse Filium Deo Patri*). Ср. *Sermo Arrianorum*. 27 (PL. 42. Col. 681; Hombert P.-M. *Scripta*. P. 169): «Сын, слуга и верховный священник Своего Отца; воистину всех созданий Своих Господь и Бог по воле Отца» (*Filius minister et summus sacerdos est Patris sui; omnium vero operum suorum Dominus et Deus est, Patre volente*). «Служителем и исполнителем желаний Отца») называет Бога Сына и Демофил Константинопольский (*Philostorg. Hist. eccl. Fr. 7*).

¹¹³⁰ - *Fragmenta theologica*. 23 (Gryson R. *Scripta*. P. 265): «Ведь и Святого Духа мы не называем Богом, потому что так Его не называет Писание, но (говорим), что Он подчинен Богу Сыну и повинуется во всем указаниям того Сына, как и Сын (повинуется) Отцу. И как Отец всю силу и всю премудрость и благодать в сущности Сына запечатлел, так и Сын всю силу и всю премудрость по желанию Отца явил во Святом Духе. Итак, в том Святом Духе архангелы и ангелы и все духовные силы и все святые поклоняются Сыну и через Сына Отцу» (*Nam Spiritum Sanctum Deum non dicimus, quia nec scriptura dicit, sed subditum Deo Filio et mandatis illius Fili in omnibus obtemperantem, sicuti Filius Patri. Et quemadmodum Pater totam virtutem et totam sapientiam et bonitatem in substitutionem Fili consignavit, ita et Filius totam virtutem et totam sapientiam in Spiritu Sancto Patre iubente monstravit. In illo itaque Spiritu Sancto arcangeli et angeli et omnes virtutes spirituales et omnes sancti adorant Filium et per Filium Patrem*). В другом месте указывается, что Святого Духа нельзя назвать Богом, потому что Он не является Творцом (*Hic Spiritus non est Deus nec Dominus, quoniam nec Creator*), далее Святой Дух называется «службой Христа» (*non est Deus sed minister Christi*) (*Fragmenta theologica*. 19 (Gryson R. *Scripta*. P. 259). Ср. исповедание веры Ульфила: *ministerium Christi* (*Diss. Max. 63*). *Diss. Max. 138* («Апология» Палладия): «...через Сына раньше всего сотворенный освящал сотворенное» (...*per Filium ante omnia factus sanctifi caret creata*).

¹¹³¹ - *Fragmenta theologica*. 21 (Gryson R. *Scripta*. P. 262): «Этот Дух Святой, возвещенный через Священные Писания, не

признаётся ни Богом и ни Господом, ни Творцом и ни Создателем, Его не следует почитать и Ему нельзя поклоняться, но Святой Дух то, что есть и сотворено через Сына освящает и просвещает и утешает и молит за нас с несказанными воздыханиями и помогает некрепким нашим молитвам и приводит к Сыну Божию тех, кого должно привести ко Отцу» (Hic Spiritus Sanctus non Deus neque Dominus, non Creator neque Factor, non colendus neque adorandus per divinas adnuntiatus agnoscitur scripturas, sed Spiritus Sanctus qui que sunt et facta sunt per Filium sanctifi cat et inluminat et consolatur, et interpellat gemitibus inenarrabilibus pro nobis, et adjuvat infirmitatem orationis nostrae, et adducit ad Filium Dei perducendos ad Patrem). Conl. cum Max. XV. 5 (PL. 42. Col. 725; Hombert P.-M. Scripta. P. 423): «Мы же Святого Духа надлежащим образом прославляем как Учителя, Руководителя, Просветителя и Освятителя» (Nos enim Spiritum Sanctum competenter honoramus ut doctorem, ut inluminatorem, ut sanctifi cato rem). Ср. у Авксентия: «...не Создатель и не Творец, но Просветитель, но Освятитель, Учитель и Руководитель» (...non auctor neque craeator, sed inluminator, sed sanctifi cator, doctor et ducator) (Diss. Max. 52). Ср. также с «Арианскими словами», изданными Р. Этэ: «И в единого же Святого Духа, Утеши-теля, не Бога, не Господа, не Творца, не соравного Отцу и не равного Сыну, но освящающего, имеющего силу, просвещающего, открывающего, Учителя, Руководителя в познании Христа, как и Христос в познании Бога Отца Всемогущего» (Unumque etiam Spiritum Sanctum Paraclitum, non Deum nec Dominum nec Creatorem nec Patri coequalem nec Filio parem, sed sanctifi cantem, habentem virtutem, illuminatorem, monstratorem, doctorem, (ducato rem) ad scientiam Christi, sicut et Christus ad notitiam Dei Patris omnipotentis) (Sermo. 13. 3).

¹¹³² - В соответствии с учением Палладия Церковь искупается Богом Отцом благодаря Крестной Жертве Христа, но существует благодаря попечению и руководству Святого Духа: «Отец страстью Сына искупил Церковь, Святой Дух Своим попечением руководит и создает искупленную Кровью Христа Церковь, ибо Он во славу Господа Своего и устанавливает в ней епископов и устраивает служения и разделяет благодатные

дары» (Pater Fili passione Ecclesiam redimit, redemptam sanguine Christi Ecclesiam Spiritus Sanctus sua et procurat et instruit cura, quippe ipse in honorem Domini Sui et episcopos constituens in ea et ministeria dirigens et dividens gratias) (Diss. Max. 136).

¹¹³³ - Fragmenta in Lucam. 1. 3 (Gryson R. Scripta. P. 200): «...Отец славит победителя, Сын как царь просит, Отец как император дарует Духа» (...Pater honorat victorem, Filius ut rexpetit, Pater ut imperator Spiritum donat). В другом месте о Боге Сыне говорится, как о «царе, установленном царем» (rex constitutus a rege) (Fragmenta in Lucam. 4. 44). (Gryson R. Scripta. P. 212). Подобного рода высказывание присутствует и в «Богословских фрагментах»: «...рожденного царя всего творения под властью царя нерожденного...» (...regem totius creaturae natum, sub potestate regis non nati...) (Fragmenta theologica. 22 (Gryson R. Scripta. P. 263). См. кроме того: «Мы говорим так, что есть одно владычество и одна власть, что по владычеству Отца Сын все совершает, но и Святому Духу, ангелам и людям Он приказывает делать то, что хочет Отец, и приказывает Сыну, и Сын повелевает всеми другими» (Unum autem imperium et unam potestatem sic dicimus esse, quia secundum Patris imperium Filius omnia perficit, sed et Spiritui Sancto, angelis et hominibus ea imperat Filius facere secundum quod Pater vult et iubet Filio, ut Filius imperet ceteris omnibus) (Fragmenta theologica. 5 (Gryson R. Scripta. P. 236–237).

¹¹³⁴ - Meslin M. Les Ariens. P. 323. В.-А. Самралъд, напротив, полагал, что учение так называемых «ульфилиан» (Ulfilians) основывалось именно на ряде субординационистских мест Св. Писания при малой заинтересованности в «метафизических спекуляциях» (см. Sumruld W. A. Op. cit. P. 46).

¹¹³⁵ - Conl. cum Max. VI (PL. 42. Col. 712; Hombert P.-M. Scripta. P. 389).

¹¹³⁶ - Conl. cum Max. XV. 10 (PL. 42. Col. 728–729; Hombert P. M. Scripta. P. 433): «Я говорю, что один Отец согласно вышеустановленным свидетельствам един не с другим и третьим, но что Он есть единственный единый Бог» (Ego Patrem solum secundum testimonia, non cum altero et tertio dico quod unus est, sed quod solus unus est Deus).

¹¹³⁷ - Conl. cum Max. XII. (PL. 42. Col. 715; Hombert P.M. Scripta. P. 398): Sine dubio enim si omnium credentium erat cor et anima una, quare autem non Pater et Filius et Spiritus Sanctus in consensu, in convenientia, in charitate, in unanimitate, unum esse dicantur? О Сыне как «Возлюбленном» (Filius est qui diligitur) и Отце как «Любящем» (Pater est qui diligit) см. Conl. cum Max. XIII (PL. 42. Col. 718; Hombert P. M. Scripta. P. 406). Кроме того, Максимин указывает на различие между значением слов unus и unum. Первое из них указывает на «единственное число» (unus ad numerum singularitatis), т.е. единого субъекта и в отношении Троицы неприменимо, второе же означает согласие (unum ad concordiam pertinet) – Conl. cum Max. XV. 22 (PL. 42. Col. 737; Hombert P. M. Scripta. P. 458).

¹¹³⁸ - Gryson R. Scolies. P. 196–200.

¹¹³⁹ - Fragmenta theologica. 17 (Gryson R. Scripta. P. 254).

¹¹⁴⁰ - Greg. Theol. Or. 40. 5. Рус. пер. цит. по: Илларион (Алфеев), иером. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998. С. 358–359.

¹¹⁴¹ - В диоцезе Паннония существование епископских кафедр засвидетельствовано для Сирмия, Цибал, Петовиона, Мурсы, Сисции, Иовии, Ядера и Салоны. В Дакии епископские кафедры существовали в Сердице, Наиссе, Ремесиане, Ратиарии, Сингидуне, Скупии, Виминации, Аквах, Ульпиане, Кастра-Мартисе, Иске и Скутари (см. Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 129–164; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans la province romaine de Dalmatie. Roma, 1967. P. 96–109; Palanque J.-R., Bardy G., de Labriolle P. De la paix constantinienne à la mort de Théodose. P. 1936. P. 475–476; Velkov V. Cities in Thrace and Dacia in Late Antiquity. Amsterdam, 1977. P. 245–247).

¹¹⁴² - Правило 6.

¹¹⁴³ - Hilar. Fr. 14. 2; PLS. I. 345; Zosim. Ep. IX. I.2.

¹¹⁴⁴ - По выражению свмч. Киприана Карфагенского, «епископ пребывает в Церкви, а Церковь в епископе» (episcopum in Ecclesia esse et Ecclesiam in episcopo) (Cyprian. Ep. 69).

¹¹⁴⁵ - Ignat. Ep. ad Magnes. 6. См. также у св. Игнатия Антиохийского: «Все последуйте епископу как Иисус Христос Отцу, а пресвитерству как апостолам» (Ignat. Ep. ad Smyrn. 8).

¹¹⁴⁶ - PLS. I. 345. Уже св. Киприан Карфагенский утверждал, что решения в Церкви должны приниматься предстоятелями вместе с клиром (*praepositi cum clero*) и в присутствии церковного народа (*praesente etiam stantium plebe*) по всеобщему согласию (*concilii communis*) (Cyprian. Ep. 13. 2).

¹¹⁴⁷ - PLS. I. 350.

¹¹⁴⁸ - PLS. I. 350.

¹¹⁴⁹ - О финале диспута см. раздел 2.2.2. Герминий предстает в тексте в карикатурном виде. Он несколько раз оказывается поставлен Гераклианом в тупик, а после одного вопроса даже молчит якобы более часа (*Germinius tacuit horam amplius unam* – PLS. I. 346). Ср. PLS I. 347. Противоречиво и его отношение к Гераклиану: с одной стороны, он высокомерно подчеркивает отсутствие у него священного сана (*Presbyter es aut diaconus?*), а с другой – с очевидным интересом ведет с ним спор (см. PLS. I. 345). Гераклиан же, чувствуя смущение своего оппонента, также язвительно подчеркивает, что он является епископом: «Тебе подобает говорить, мне же пристало слушать» (*Te oportet dicere; me vero condecet audire*) (см. PLS. I. 346).

¹¹⁵⁰ - В этой связи вряд ли можно в полной мере согласиться с Л. В. Барнардом, который утверждает, что в IV в. в жизни Церкви доминировали власть и авторитет епископов, а позднейшее, свойственное для восточно-христианской традиции убеждение, что власть в Церкви распределяется между епископами, клиром и народом, еще не получило распространения (см. Barnard L. W. Op. cit. P. 132). Епископы, безусловно, занимали совершенно особое положение в Церкви, однако их власть основывалась на согласии церковного народа, на что и указывает диспут Герминия с Гераклианом.

¹¹⁵¹ - В канонах Сердикского собора содержится запрещение епископам посещать комитат (*ad comitatum*), если они не будут вызваны туда императором (правило 7 (греч.) – 8 (лат.)). В то же время епископам, имеющим связи при дворе (*in palatio*),

дозволяется отправлять через диакона (*per diaconum suum*) письменные прошения императору (правило 9 (греч. и лат.)). Особая функция ходатаев за своих коллег возлагается собором на епископов, церкви которых находятся в тех областях, которыми лично в этот момент управляет император (*in his regionibus morantur in quibus felix et beatus Augustus rempublicam gubernat*) (правило 9 (греч. и лат.)).

¹¹⁵² - Согласно «Апостольским правилам», епископа должны рукополагать два или три епископа (пр. 1). 4-е правило Никейского собора предписывает по возможности участвовать в поставлении епископа всем епископам соответствующей области, если же это невозможно, то поставление должны совершить три епископа, остальные же епископы должны письменно выразить свое согласие. Кроме того, для поставления необходимо утверждение митрополита (см. Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М. 2005. С. 82–91).

¹¹⁵³ - Так, как уже отмечалось выше, Фотин служил до своего возведения на сирмийскую кафедру диаконом в Анкире, а Германий Сирмийский происходил из Кизика.

¹¹⁵⁴ - Как уже отмечалось выше, Домн Сирмийский был низложен по приказу императора Константина.

¹¹⁵⁵ - Как уже было отмечено, по решению Сирмийского собора 351 г. с Сирмийской кафедры был низвержен Фотин. Другой пример попытки соборного низложения – осуждение Палладия Ратиарского и Секундиана Сингидунского Аквилейским собором. Следует также подчеркнуть, что соборное решение о низложении епископа не могло быть реализовано де-факто без поддержки светской власти.

¹¹⁵⁶ - См. раздел 3.1.2.

¹¹⁵⁷ - В 343 г. восточные епископы, прибывшие на Сердикский собор, упрекают своих противников в том, что они вызвали против них народное возмущение (*civitatis nobis concentum seditionemque conflarunt* – Hilar. Fr. III. 19). В главах I и II настоящей работы уже упоминались и другие подобные инциденты: мятеж в Сирмии при попытке сместить с кафедры

Фотина и возмущение сирмийских клириков против Гермения. О церковном народе как об одном из участников церковно-политической борьбы в IV в. см. Pietri Ch. De la partitio. P. 312–313; Hanson R. P. C. Op. cit. P. 851; Bratož R. Christianisierung. S. 316.

¹¹⁵⁸ - Правило 10 (греч.) – 13. (лат.): Et hoc necessarium arbitror, ut diligentissime tractetis, ut si forte aut dives, aut scholasticus de foro aut de administratione fuerit postulatus episcopus, non prius ordinetur, nisi ante lectoris munere, et officio diaconi, et ministerio presbyteri per ordinem fuerit perfunctus, et per singulos gradus, si dignus fuerit promoveatur ad episcopatus honorem; О необходимости последовательного прохождения всех ступеней священства перед возведением на место епископа (pontificis locum) и о недопустимости рукоположения во епископа (ad sacerdotium) монахов (ex monachorum) и мирян (laicos) по решению народной сходки (populari coetu) писал к епископу Салоны Эзихию папа Зосим (417–418) (см. Zosim. Ep. IX. 1.2). На необходимость рукоположения во епископа (catholicum episcopum) представителей клира (clericum de clero meritum ordinare) указывал Фессалоникийскому епископу Анисию и папа Сириций (384–399) (см. Siric. Ep. IV).

¹¹⁵⁹ - Paulinus. Vita S. Ambrosii 9. Впрочем, относительно Иллирика подобные прецеденты не засвидетельствованы.

¹¹⁶⁰ - Theodoret. Hist. eccl. IV. 8.

¹¹⁶¹ - Hilar. Fr. XV. 1. Следует также отметить, что свое послание к другим иллирийским епископам Гермений предполагает доставить через официала Кириака (per Cyriacum officialem) (см. Hilar. Fr. XV. 4).

¹¹⁶² - Amm. Marcell. XXXI.

¹¹⁶³ - Amm. Marcell. XXXI. 9.

¹¹⁶⁴ - Amm. Marcell. XXXI. 12–13; Oros. VII. 33. 13–15.

¹¹⁶⁵ - Amm. Marcell. XXXI. 16; Iord. Get. 141.

¹¹⁶⁶ - Iord. Get. 141.

¹¹⁶⁷ - Consularia Constantinopolitana (382): «В этот год [382] все готское племя вместе со своим королем передало себя Рومании» (Ipso anno universa gens Gothorum cum rege suo in

Romaniam se tradiderunt). О местах расселения готов см. Iord. Get. 138. См. также Вольфрам Х. Готы. От истоков до середины VI века (опыт исторической этнографии). СПб. 2003. С. 188–192.

¹¹⁶⁸ - Olympiod. 3; Iord. Get. 147.

¹¹⁶⁹ - Марцеллин Комит в своей «Хронике» сообщает, что в 427 г. «Паннонии, в течение пятидесяти лет находившиеся в руках гуннов, были отвоеваны римлянами» (*Pannoniae, quae per quinquaginta annos ab Hunnis retinebantur, a Romanis receptae sunt*) (Marcellinus Comes. Chron. An. 427). Цифра 50 лет, вероятно, может быть связана с проникновением в диоцез первых гуннских групп, чье присутствие здесь для начала V в. засвидетельствовано исторически: Zosim. V. 37. 1. (Зосим сообщает о приходе в Италию на помощь Алариху готогуннской группы Атаульфа (будущего везеготского короля) из Верхней Паннонии). О перемещении центра гуннской орды в Паннонию см. Mócsy A. Op. cit. P. 349–350.

¹¹⁷⁰ - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes. P. 558; Chauvot A. Les migrations des Barbares et leur conversion au Christianisme. Histoire du Christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 873. Впрочем, З. Сеньяк видит в скифах и гетахместное, автохтонное население: Senjak Z. Niceta von Remesia: christliche Unterweisung und christliches Leben im spätantiken Dacien. Freiburg. 1975. S. 57–58.

¹¹⁷¹ - Paulinus Nolanus. Poemata. XVII.

¹¹⁷² - Gesta Conc. Aquil. 64.

¹¹⁷³ - CIL. Vol. V. 1623 (S. 153). Показательно, что если А. Алфёльди однозначно указывает, что два народа – это римляне и варвары, но колеблется в отождествлении двух вождей с Алафеем и Сафраком, то А. Мочи, наоборот, считает несомненным, что речь идет об Алафее и Сафраке, но колеблется в вопросе, кто же имеется в виду под двумя народами: римляне и варвары или две различные варварские группы (см. Alföldy A. Tracce del Cristianesimo nell'epoca delle grandi migrazioni in Ungheria. Roma, 1938. P. 15; Mócsy A. Op. cit. P. 341, а также: Вольфрам Х. Указ. соч. С. 357–358; Chauvot A. Les migrations. P. 873).

¹¹⁷⁴ - Ambros. Ep. X. 10.

¹¹⁷⁵ - Ambros. Ep. X. 10: «Но после того как позорно он был изгнан народом и не смог остаться в Петовионе, он ныне прискакал в Медиолан после разрушения отечества, или, скажем, предательства» (*sed posteaquam deformiter dejectus a plebe est, qui Patavione esse non potuit, is nunc Mediolani post eversionem patriae, dicamus proditorem, inequitavit*). Юлиан Валент был вызван на Аквилейский собор, но предусмотрительно уклонился от прибытия на него (*declinavit sacerdotale concilium* – Ambros. Ep. X. 9).

¹¹⁷⁶ - Ambros. Ep. X. 9. Свт. Амвросий указывает, что Юлиан Валент «отвратился от римского образа жизни, если не так только имеют обыкновение появляться готские идолослужители» (*abhorret a more Romano nisi forte sic solent idololatrae sacerdotes prodire Gothorum*). Р. Матизен предполагает, что речь идет не о языческих жрецах, а о группе арианских «капелланов» (см. Mathisen R. W. *Barbarian Bishops and the Churches “in barbaricis gentibus” during Late Antiquity*. *Speculum*. 1997. Vol. 72. P. 678–679).

¹¹⁷⁷ - См. раздел 3.1.1. М. Мелен высказывает сомнения в достоверности рассказа свт. Амвросия. А. Алфёльди рассматривает описанный эпизод как результат установления естественной связи между иллирийским арианским духовенством и их единоверцами готами. К Маркшис считает возможным объяснить действия Юлиана Валента как его вероятным осознанием неизбежности готинизации Империи, так и простым стремлением избежать кровопролития (см. Meslin M. *Les Ariens*. P. 66–67; Alföldy A. *Tracce*. P. 15; Marksches Ch. *Op. cit.* S. 140).

¹¹⁷⁸ - Об этом см. Захаров Г. Е. Переход через Дунай как пересечение границы готского мира: к проблеме обращения готов в арианство. *Древнейшие государства Восточной Европы*. 2009 год. М. 2010. С. 371–383. Археологические данные указывают на широкое распространение христианства у готов еще до их переселения в пределы Империи: Ioniță I. *Archéologie des Goths en Roumanie: paganisme et christianisme*. Clovis. Histoire

et mémoire. Vol: Le baptême de Clovis, l'événement. P. 1997. P. 154–170.

¹¹⁷⁹ - Diss. Max. 55.

¹¹⁸⁰ - Possidius. Vita S. Augustini. 17: .Arianorum episcopo quodam Maximino cum Gothis ad Africam veniente.

¹¹⁸¹ - Conl. cum Max. I (PL. 42. Col. 709; Hombert P.-M. Scripta. P. 383).

¹¹⁸² - Приск сообщает, что гунны обвиняли епископа города Марг в разграблении гуннских царских гробниц и требовали у римлян выдать его. Римляне отвергли эти обвинения, в результате начались военные действия и множество городов и крепостей было опустошено гуннами. Тогда некоторые римляне стали высказывать мысль, что маргского епископа стоит все-таки выдать гуннам, чтобы из-за одного человека не страдали многие. Испугавшись этого, епископ сам отправился к гуннам и, получив обещание вознаграждения, передал город врагу— Blockley R. The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire. Vol. II. Liverpool, 1983. P. 230. Впрочем, Н. Мак-Линн усматривает и у действий маргского епископа религиозные мотивы. По мнению исследователя, большая часть жителей города все еще была «арианской» и отсюда проистекает та легкость, с которой жители Марга стали склоняться к тому, чтобы выдать епископа врагу и с которой сам епископ предает город в руки гуннов (McLynn N. From Palladius. P. 484).

¹¹⁸³ - См. Вольфрам Х. Указ. соч. С. 191.

¹¹⁸⁴ - Claud. Claudian. De bello Gothico. 535–539.

¹¹⁸⁵ - По свидетельству Созомена, Сигесарий совершает крещение узурпатора Атталы: «(Аттал), крещенный готским епископом Сигесарием, поэтому именно благоволил всем готам и Алариху». Крещение Атталы имело явное политическое значение, поскольку скрепило союз между ним и везеготским королем. Олимпиодор упоминает Сигесария, повествуя о событиях, связанных с убийством Атаульфа в 415 году. Враг и преемник Атаульфа Сингерих совершает убийство детей везеготского короля. Как пишет Олимпиодор, «он (Сингерих) истребил детей Атаульфа от первого брака, вырвав их силой из

объятий епископа Сигесара» (Sozom. Hist. eccl. IX. 9.1; Olympiod. 26).

¹¹⁸⁶ - Kauffmann F. Aus der Schule. S. LIX; Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 528–529.

¹¹⁸⁷ - Iord. Get. 133: «В дальнейшем они, движимые доброжелательством, просвещали как остроготов, так и гепидов, своих родичей, уча их преклоняться пред этим лжеучением; таким образом, они склонили все племена своего языка к признанию этой секты» (de cetero tam Ostrogothis quam Gepidis parentibus suis pro affectionis gratia evangelizantes huius perfidiae culturam edocentes, omnem ubique linguae huius nationem ad culturam huius sectae invitaverunt).

¹¹⁸⁸ - Mathisen R. W. Barbarian Bishops. P. 664–695; Mathisen R. W. Sivan H. S. Forging a New Identity: the Kingdom of Toulouse and the Frontiers of Visigothic Aquitania (418–507). The Visigoths. Studies in Culture and Society. Ed. A. Ferreiro. Brill; Leiden; Boston; Köln, 1999. P. 39–44.

¹¹⁸⁹ - Афанасьев Н., протопр. Церковные соборы и их происхождение. М. 2003. С. 178.

¹¹⁹⁰ - См. Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М, 2005. С. 91–97.

¹¹⁹¹ - См. Hajjar J. Le synode permanent (synodos endemousa) dans l'Eglise Byzantine des origines au XI siècle. Roma, 1962. P. 33.

¹¹⁹² - Единственное свидетельство, которое может рассматриваться как указание на существование в Иллирике провинциальных соборов, содержится в «Послании к африканцам» Александрийского собора 369 г., в котором утверждается, что никейская вера была подтверждена на соборах епископами Далмации и Дардании (см. Ath. Ep. ad Afros. 1).

¹¹⁹³ - Свидетельства источников о Сердикском, Сирмийских, Сингидунском и так называемом Иллирийском соборах были подробно рассмотрены в первых трех главах настоящей работы и здесь, во избежание повторов, приводиться не будут. Стоит отметить, что если в первых трех главах данного исследования история соборного движения в Иллирике рассматривалась в

контексте церковно-политической борьбы, то здесь основное внимание будет уделяться эволюции самого института собора.

¹¹⁹⁴ - О соборах этого типа см. Gaudemet J. *L'Eglise dans l'Empire Romain (IV-V siècles)*. P. 1958. P. 453.

¹¹⁹⁵ - Книга Правил святых апостол, святых Соборов Вселенских и Поместных и святых отец. М. 2009. С. 173–184.

¹¹⁹⁶ - Об общевосточных соборах доникейской эпохи см. Marot H. *Conciles anténicéens et conciles oecuméniques. Le Concile et les conciles. Contribution à l'histoire de la vie conciliaire de l'Eglise*. P. 1960. P. 19–43.

¹¹⁹⁷ - Barnes T. D. *Athanasius*. P. 231.

¹¹⁹⁸ - О. Николай Афанасьев дает понятию «собор» следующее определение, которое, впрочем, может быть воспринято лишь в рамках православной экклезиологии: «Собор есть церковное собрание как собрание членов Церкви со Христом для обсуждения и решения вопросов католической природы» (Афанасьев Н., протопр. Церковные соборы. С. 40). Отметим также, что латинские авторы использовали для обозначения понятия «собор» сразу два термина: *concilium* и *synodus*. Последний был заимствован из греческого. А. Лумпе указывает, что эти термины достаточно рано стали использоваться как синонимы, однако прослеживает у некоторых авторов и тенденцию к их смысловому различению: термин *synodus* используется предпочтительно в отношении Никейского собора, а также ряда общеимперских соборов (*Reichsynoden*) и менее многочисленных соборов, проведение которых было инициировано императорами (*kaiserlicher Partikularsynoden*) (см. Lumpe A. *Zur Geschichte der Wörter Concilium und Synodus in der antiken christlichen Latinität*. *Annuaire Historiae Conciliorum*. 1970. Bd. 2. N. 1. S. 6–7, 13).

¹¹⁹⁹ - Pietri Ch. *De la partitio*. P. 312. Ж. Гайар также упоминает, говоря о предыстории *synodos endemousa*, о соборах при дворе императора в эпоху арианских споров (см. Hajjar J. *Op. cit.* P. 43).

¹²⁰⁰ - См. Hajjar J. *Op. cit.* P. 179; Gaudemet J. *Op. cit.* P. 454. Ж. Годме сравнивает *synodos endemousa* с папскими Римскими

соборами.

¹²⁰¹ - Несколько иная ситуация складывается в римской Африке, где региональные соборы на рубеже IV и V вв. становятся регулярными (ежегодными) (см. например: Duval Y. L'Afrique: Aurélius et Augustin. Histoire du christianisme. Vol. II. P. 1995. P. 801–803).

¹²⁰² - Как справедливо указывает Т. Д. Барнс, соборы могли собираться вообще без оглядки на императора (см. Barnes T. D. Athanasius. P. 170). Судя по всему, именно так обстояло дело в случае с Сингидунским собором 366 г. (и, возможно, Сирмийским собором 347(8) г., если он вообще имел место), остальные же иллирийские соборы проходили при активном участии императорской власти.

¹²⁰³ - Florovsky G. The Authority of the Ancient Councils and the Tradition of the Fathers. An Introduction. Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60. Geburtstage am 17 November 1967. Leiden, 1967. S. 179.

¹²⁰⁴ - Niceta Remes. Explanatio Symboli. 10. Далее свт. Никита раскрывает свое определение Церкви: «От начала же века патриархи ли, Авраам ли, Исаак и Иаков, пророки ли, апостолы ли, мученики ли, другие праведники ли, которые были, есть и будут, суть единая Церковь, т.к. одной верой и образом жизни они освящены, запечатлены одним Духом, соделаны единым Телом, Главой же это-го Тела является Христос, как утверждается и как написано» (Ab exordio enim saeculi sive patriarchae, sive Abraham Isaac et Jacob, sive prophetae, sive apostoli, sive martyres, sive caeteri iusti qui fuerunt, qui sunt, qui erunt, una Ecclesia sunt, quia una fi de et conversatione sanctificati, uno spiritu signati, unum corpus effecti sunt: cuius corporis caput Christus sicut perhibetur et scriptum est). Однако участие в жизни Церкви и общение со святыми, по свт. Никите, возможно для всех верующих: «Следовательно, верь, что в этой одной Церкви ты достигнешь общения со святыми. Узнай, что существует одна эта Кафолическая Церковь, установленная во всем мире, держаться общения которой ты должен твердо» (Ergo in hac una Ecclesia crede te communionem consecuturum esse sanctorum. Scito unam hanc esse Ecclesiam

catholicam in omni orbe terrae constitutam; cujus communionem debes firmiter retinere).

¹²⁰⁵ - Hilar. Fr. III. 1: «...чтобы святая и Кафолическая Церковь Господня, лишенная всех разногласий и расколов, единство духа и узы любви везде сохраняла через истинную веру...» (...ut sancta Domini et catholica Ecclesia dissensionibus omnibus et schismatibus carens unitatem spiritus et vinculum caritatis ubique conservet per fidem rectam...). Западные отцы Сердикского собора также рассматривают Кафолическую Церковь как хранительницу истинной веры (τὴν ὀρθὴν πίστιν τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ – Ath. Apol. contr. ar. 38, 42). См. также Ath. Apol. contr. ar. 37; 41 (τὴν τῇ καθολικῇ Ἐκκλησίᾳ διδασχάλιαν).

¹²⁰⁶ - Оправдав свт. Афанасия, Маркелла и Асклепу, отцы Сердикского собора написали послание к пастве каждого из них (ad unamquamque eorum provinciam), «чтобы народ каждой церкви знал чистоту своего епископа» (ut cognoscerent singularum ecclesiarum plebes sacerdotis sui integritatem); (Hilar. Fr. II. 8; Ath. Apol. contr. ar. 49). В канонах Сердикского собора (канон 11-й по греческой версии и 14-й по латинской) епископу воспрещается оставлять доверенную ему церковь (assignatam sibi ecclesiam).

¹²⁰⁷ - Так, к примеру, восточные отцы Сердикского собора называют себя предстоятелями святейших церквей и руководителями народов (ecclesiis sanctissimis praesedemus populisque rectores – Hilar. Fr. III. 21). В интерпретации западных отцов Сердикского собора «Управителем церквей» (gubernator Ecclesiarum Dominus) является Христос, таким образом, идея множественности церквей, не входя в противоречие с идеей церковного единства, приобретает в восприятии никейских епископов не только церковно-политический, но и экклезиологический характер: Христос объединяет в Себе и через Себя все местные церковные общины, которые оказываются в сакраментальном смысле тождественными друг другу (см. Ath. Apol. contr. ar. 44; Hilar. Fr. II. 1). Западные епископы упоминают также о «тяжелых и горьких обидах и нестерпимых и незаконных поношениях», соделанных церквам (graves et acerbas iniurias, intolerabiles etiam et nefarias

contumelias ecclesiis fecissent) (Hilar. Fr. II. 11). См. также Ath. Apol. contr. ar. 40, 45; Hilar. Fr. II. 4. Впрочем, западные отцы говорят и о «многих оскорблениях и неправдах», которые понесла Кафолическая Церковь – Ath. Apol. contr. ar. 38; 42). См. также Ath. Apol. contr. ar. 37, 40, 41. Папа Юлий в своем послании к евсевианам подчеркивает, что «страдали не малые какие церкви, а те, которыми апостолы лично управляли» – Ath. Apol. contr. ar. 35), что предполагает градацию местных церквей по степени их значимости исходя из принципа апостоличности. В начале V в. папа Иннокентий I говорит о «всех церквях на Востоке и Западе» (omnesque per Orientem Occidentemque ecclesias) (Innoc. I. Ep. 17. 1). Об употреблении понятия «Церковь» у свт. Василия Великого см. Василий (Кривошеин), архиеп. Экклесиология свт. Василия Великого. Церковь Владыки Василия (Кривошеина). Н. Новгород, 2004. С. 220–245; Pouchet J.-R. Le combat pour la paix des Églises. Un leitmotiv épistolaire de saint Basile. Recherches et tradition: mélanges patristiques offerts à Henri Crouzel. P, 1992. P. 211–227.

¹²⁰⁸ - Hilar. Fr. III. 26: «Ведь восточными был одобрен собор, созванный в Риме против еретиков Новата, Савеллия и Валентина. И, с другой стороны, (собор), созванный на Востоке против Павла Самосатского, всеми был подтвержден» (Nam in urbe Roma sub Novato et Sabellio et Valentino haereticis factum concilium ab Orientalibus confirmatum est. Et iterum in Oriente, sub Paulo a Samosatis quod statutum est, ab omnibus est signatum).

¹²⁰⁹ - Twomey V. Op. cit. P. 426–427. Интересно сопоставить этот тезис В. Туми с утверждением Э. Шварца, что Reichskirche сформировалась еще при императоре Константине и определяющую роль в этом сыграл Никейский собор 325 г. (см. Schwarz E. Op. cit. S. 11).

¹²¹⁰ - Twomey V. Op. cit. P. 455.

¹²¹¹ - Hanson R. P. C. Op. cit. P. 854; Simonetti M. La crisi. P. 564–567.

¹²¹² - В 12-м каноне Антиохийского собора (вероятно, 341 г.) пресвитеру или диакону, низверженному епископом, или

епископу, низверженному собором, запрещается «беспокоить... слух василевса».

¹²¹³ - 12-й канон Антиохийского собора. Однако в 14-м каноне уточняется, что вопрос о низложении епископа может быть вынесен митрополитом на суд епископов соседних провинций лишь в случае расхождения во мнении о виновности или невиновности обвиняемого среди епископов его провинции. Если же епископы провинции решат дело единогласно, то их постановление не подлежит пересмотру и «пребывает твердо» (μένειν βεβαίαν) (канон 15).

¹²¹⁴ - Как уже указывалось выше, восточные епископы ссылались на практику взаимного одобрения решений епископата Запада и Востока в доникейский период. Общий же принцип они формулируют следующим образом: «Но деяния наших предков подтверждают, что решения всех справедливо и законно действующих соборов должны быть признаваемы» (Verum omnium conciliorum iuste legitimeque actorum decreta firmata maiorum nostrorum gesta consignant) (Hilar. Fr. III. 26).

¹²¹⁵ - Отчасти подобного рода анализ присутствует в монографии Г. Хесса: Hess H. The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica. Oxford, 2002.

¹²¹⁶ - В латинской версии – каноны 3, 4, 7, в греческой – каноны 3, 4, 5.

¹²¹⁷ - Hilar. Fr. II. 9.

¹²¹⁸ - В этой связи следует согласиться с Г. Хессом, который, признавая связь канонов с делом свт. Афанасия, в то же время подчеркивает, что речь идет не об оправдании уже совершенных римским епископом действий, как считают, например, Л. Дюшен, Ш. Пьетри, Э. Каспар и Г. К. Бреннеке, а о попытке установления принципиально новой процедуры церковной апелляции. Как справедливо указывает Г. Хесс, ни Тирский собор, осудивший свт. Афанасия, ни Римский собор, его оправдавший, не были соборами провинциальными (см. Hess H. Op. cit. P. 190; Duchesne L. Histoire. P. 224–225; Caspar E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der

Weltherrschaft. Bd. I. Tübingen, 1930. S. 160–165; Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. I. P. 220–231; Brennecke H. C. Hilarius. S. 44).

¹²¹⁹ - Канон 3.

¹²²⁰ - О принципе апостоличности см. Dvornik F. Byzance et la primauté romaine. P. 1964. P. 33–50.

¹²²¹ - Ath. Apol. contr. ar. 35.

¹²²² - См. раздел 1.2.3.

¹²²³ - См. раздел 1.3.1–2.

¹²²⁴ - Палладий упрекает Дамаса в том, что он принимает на себя роль «принцепса епископата» (*princeps episcopatus*), и указывает на его неоправданное принятие в общение епископа Салоны Леонтия, осужденного свт. Амвросием и его сторонниками (см. Diss. Max. 124–125).

¹²²⁵ - Diss. Max. 123: «Как он (Дамас) не указал и вы не поняли, что престол Петра у всех епископов одинаковый и общий, т.к. упомянутый святой апостол в равной мере по Божественному достоинству не только епископа города Рима, но и всех посвятил, он же не только не требовал никакого преимущества среди соапостолов, но, напротив, служил им, поскольку знал, что они по равному от Господа благоволению были избраны к апостольскому служению?» (*Cur non et ipse advertit et vos intellegitis Petri sedem omnibus episcopis et aequalem esse et communem, siquidem memoratus sanctus apostolus eandem non solum urbis Romae episcopo, sed etiam cunctis divina dedicaverit dignatione, ipse etiam non solum nullam praerogativam inter coapostolos vindicaverit sibi, verum etiam officiosus fuerit eis, utpote quos pari dignatione Domini ad officium apostolatus cognosceret delectos?*).

¹²²⁶ - 6 Некоторую двусмысленность можно усмотреть в первую очередь в 4-м каноне, где речь идет о пересмотре решений, принятых епископами, «находящимися в близлежащих местах» (*qui in vicinis locis commorantur*), и далее предписывается не поставлять на место осужденного другого епископа (*alter episcopus non ordinetur*), пока определение по делу не произнесет римский епископ (*nisi causa fuerit in iudicio episcopi Romani determinata*). Неясность выражений позволяет

П. П. Иоанну утверждать, что в этом каноне речь идет о превращении римского епископа в апелляционную инстанцию второго уровня: папе якобы позволено отменять решения сверхпровинциальных соборов (см. Joannou P. P. *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*. Stuttgart, 1972. S. 86). Впрочем, более вероятно, что речь идет о той же процедуре, что и в других двух апелляционных канонах: римский епископ в случае обращения к нему имеет право созвать сверхпровинциальный собор для пересмотра решения провинциального и, пока пересмотр дела не будет произведен, кафедру обвиняемого не может занять другой епископ (см. Hefele K. J. *Histoire des conciles*. Vol. I. 2. P. 1907. P. 768–771; Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes*. P. 245–247; Monachino V. *Op. cit.* P. 42–43; Hess H. *Op. cit.* P. 190; Barnard L. W. *Op. cit.* P. 113; 118; Falbo G. *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*. Roma, 1989. P. 341). Кроме того, между канонами есть и некоторые другие несоответствия. Так, в 3-м каноне речь идет об осуждении епископа (*adiudicatus fuerit*), а в последующих более конкретно о его низложении (4-й канон: *depositus fuerit*; какайрекí; 5-й (7-й) канон: *de gradu suo deiecerint*), (об этом см. Caspar E. *Op. cit.* S. 162). В 3-м каноне, как уже отмечалось, правом обращения к папе наделены судьи и (в латинской версии) также епископы соседних областей, однако в 5-м (7-м в латинской версии) каноне речь идет об обращении к папе самого обвиняемого (*confugerit ad beatissimum Urbis episcopum*).

¹²²⁷ - См. уже приведенную выше цитату из 9-го канона. Упоминание одного «благочестивейшего императора» (*religiosissimi imperatoris*) встречается также в 7-м (по греческой версии) или 8-м (по латинской) каноне.

¹²²⁸ - См. Turner C. H. *The Genuineness of the Sardican Canons*. *Journal of Theological Studies*. 1902. Vol. III. P. 370–397, а также Battifol P. *Op. cit.* P. 442; Duchesne L. *Op. cit.* P. 226–227 (рус. пер. с. 153).

¹²²⁹ - Ath. *De synod.* 8. В своем комментарии к формуле свт. Афанасий обрушивается с критикой на это выражение и упрекает составителей текста в том, что они «отрицающие

вечного Сына назвали (Констанция) вечным василевсом» (αἰώνιον δὲ αὐτὸν βασιλέα ἐῖρήχασιν οἱ τὸν Υἱὸν αἰδίου ἀρνούμενοι) (Ath. De synod. 3). Следует отметить, что наименование Констанция «вечным василевсом», вероятно, появилось в четвертой сирмийской формуле неслучайно. По указанию Аммиана Марцеллина, сам Констанций имел обыкновение себя называть «моей вечностью» (Aeternitatem meam) и «господином всего мира» (orbis totius se dominum appellaret) (Amm. Marcell. XV. 1. 3; см. также Pietri Ch. L'Eglise et l'empire. P. 148). Некоторые исследователи считают возможным проводить определенную связь между осознанием со стороны Констанция своей власти над Церковью и его покровительством тринитарным субординационистам (см. Pietri Ch. De la partitio. P. 311–312; Gigli G. L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II. Roma, 1949. P. 102, а также: Rouche M. Clovis. P. 1998. P. 379). В данной ситуации есть большой соблазн приписать всем евсевианам и омиям детально разработанную в сочинениях Евсевия Кесарийского (особенно в De laudibus Constantini) концепцию, в рамках которой Империя рассматривается как образ небесной монархии, а император Константин как друг Божий и монарх, заимствующий образ своего царствования у Логоса – Правителя мира (см. PG. 20. Col. 1324). Однако, как справедливо указывает М. Симонетти, в условиях нехватки данных нет оснований утверждать, что другие «ариане» разделяли церковно-политические взгляды кесарийского епископа (см. Simonetti M. La crisi. P. 564, а также Beskow P. Rex Gloriarum: The Kingship of Christ in the Early Church. Stockholm, Göteborg, Uppsala, 1962. P. 319). О концепции Евсевия см. Peterson E. Il monoteismo come problema politico. Brescia, 1983. P. 61–62; Dvornik F. Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background. Washington, 1966. Vol. II. P. 614–622; Rapp C. Imperial Ideology in the Making: Eusebius of Caesarea on Constantine as «Bishop». Journal of Theological Studies. 1998. Vol. 49. Pt. 2. P. 685–695. См. также Дагрон Ж. «Восточный цезаропапизм» (история и критика одной концепции). ГЕННАДИОС, к 70-летию академика Г. Г. Литаврина. М. 1999. С. 84–85. Судя по всему, у евсевиан и омиев не было какой-то

разработанной церковно-политической доктрины, речь шла просто о демонстрации своей лояльности поддерживавшему их императору. Определенные представления о связи тринитарной проблематики спора с его последствием, расколом, – существовали у никейцев. Так, западные отцы Сердикского собора утверждали, что их противников, которые «отделяют Сына и отчуждают Слово от Отца», «необходимо отделить от Кафолической Церкви и (считать) чуждыми имени христиан» (*Separantes enim Filium, et alienantes Verbum a Patre, separari ab Ecclesia catholica oportet, et alienos esse a nomine Christiano*), (Hilar. Fr. II. 8; Ath. Apol. contr. ar. 49). Отрицание единства Пресвятой Троицы оборачивается, таким образом, отпадением от единства церковного.

¹²³⁰ - См. раздел 2.1.2. В своем послании к делегации Ариминского собора Констанций указывает, что он всегда имеет особое попечение о «божественном и досточтимом законе», и что делами, связанными с божественным законом, надобно заниматься «с душой, свободной от всякой заботы» Поэтому, отправляясь в поход против варваров, император повелевает епископам дожидаться его возвращения в Адрианополе (си. Ath. De synod. 55; Socrat. Hist. eccl. II. 37).

¹²³¹ - Так, в своей полемике с Герминием Урсакий и Валент ссылаются на Ариминский собор, а не на решения императора Констанция (см. Hilar. Fr. XIV). Соответствующая цитата приведена в разделе 2.2.2.

¹²³² - PL. 18. Col. 878–879. См. также Вольфрам Х. Указ. соч. С. 125–126.

¹²³³ - См. введение к главе 3 настоящей работы. См. также обзор источников.

¹²³⁴ - См. раздел 3.2.1.

¹²³⁵ - Так, в своем сочинении «Истории ариан к монахам» свт. Афанасий Великий приводит следующие слова Осия Кордубского, обращенные к Констанцию: «Так бойся и ты, чтобы захватывать в свои руки церковные дела». Свой протест против вмешательства императора в дела Церкви Осий мотивирует принципиальным различием сфер деятельности церковной и

гражданской власти: «Посему как нам не позволено властвовать на земле, так и ты, василевс, не имеешь власти воскурять фимиам»; Ath. Hist. arian. 44. Сам же свт. Афанасий пишет об этом следующее: «Много было прежде соборов, много было составлено церковных определений, но ни отцы никогда не требовали участия василевса, ни василевс не вдавался в дела Церкви»; Ath. Hist. arian. 52. См. также свидетельство свт. Илария в сочинении «Против Констанция»: «Священников отдаешь по стражу, войска свои направляешь на устрашение Церкви, собираешь соборы, и веру западных приводишь к нечестию... восточные же раздоры, как их создатель, питаешь...» (*Sacerdotes custodias mandas, exercitus tuos ad terrorem Ecclesiae disponis, synodos contrahis, et Occidentalium fidem ad impietatem compellis... orientales autem dissensions artifex nutris...*); Hilar. Contra Const. 7.

¹²³⁶ - Ath. Hist. arian. 74. См. также: Hilar. Contra Const. 1. Об отождествлении Констанция с антихристом см.: Barnes T.D. Athanasius. P. 150–151.

¹²³⁷ - Правило 34.

¹²³⁸ - Правила 4, 6.

¹²³⁹ - См., например Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes. P. 364.

¹²⁴⁰ - Каноны 6 и 14 по греческой версии и каноны 5 и 17 по латинской.

¹²⁴¹ - В 6-м каноне митрополит называется также «экзархом провинции» (τοῦ ἑξάρχου τῆς ἐπαρχίας).

¹²⁴² - Болотов В. В. Либерий. С. 456. Исследователь называет Сирмий митрополией Нижней Паннонии.

¹²⁴³ - Самуилов В. Н. Указ. соч. С. 77. Исследователь говорит о Герминии как о «митрополите Иллирика».

¹²⁴⁴ - Lučić J. Illyricum. DHGE. Vol. 25. P. 1995. P. 865.

¹²⁴⁵ - Д. Х. Уильямс именует Фотина митрополитом Паннонии, а Герминия митрополитом Мезии II (безусловно ошибочное утверждение, если учитывать, что эта провинция располагалась в диоцезе Фракия) или Паннонии II (см. Williams D. H. Monarchianism. P. 192; Williams D. H. Another Exception. P.

353; Williams D. H. Ambrose. P. 72). М. Мелен называет Сирмий «императорской резиденцией и религиозной метрополией» (Meslin M. Les Ariens. P. 67).

1246 - Marksches Ch. Op. cit. S. 111.

1247 - Ibid. S. 110.

1248 - McLynn. N. Ambrose. P. 96.

1249 - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 368.

1250 - Caelest. I. Ep. III.

1251 - Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 364.

1252 - Ibid. P. 365.

1253 - Ibid. P. 144, 365–366.

1254 - Ibid. P. 365.

1255 - Ibid. P. 366.

1256 - Gaudemet J. Op. cit. P. 387.

1257 - Palanque J. R. Bardy G. de Labriolle P. Op. cit. P. 475

1258 - Ibid. P. 476.

1259 - Ibid. P. 477. Х. фон Кампенхаузен также подчеркивает значимость влияния Медиолана в Иллирике, предпочитая при этом говорить о двойной римско-миланской гегемонии в регионе. Кроме того, исследователь полагает, что борьба между Римом и Медиоланом за влияние в Иллирике должна была иметь своим косвенным следствием соперничество Фессалоники, поддерживаемой первым, и Сирмия, тесно связанного со вторым (см. Campenhausen H., von. Op. cit. S. 118–120).

1260 - Папа Иннокентий называет фессалоникийского епископа «первым среди самих примасов» (et inter ipsos primates primus), что означает, судя по всему, существование в подконтрольных ему областях, т.е. в Македонии и Дакии, митрополичьих округов (Innoc. I. Ep. 13. 2, об этом см. Grumel V. Les origines de vicariat apostolique de Thessalonique. Actes XIIe congr. int. ét. byz. Ochrid II. Beograd, 1964. P. 457. Показательна также подпись епископа Сердики Юлиана под одним из

документов, связанных с Эфесским собором 431 г. Iulianus episcopus Sardicensis metropolitanus suscripsi (ACO. T. I. Vol. IV. P. 31).

¹²⁶¹ - Prisca. PL. 56. Col. 773.

¹²⁶² - 6-е правило Никейского собора 325 г.

¹²⁶³ - См. раздел 2.2.2.

¹²⁶⁴ - О Сирмии как политическом центре см. Duval N. Sirmium «ville imperial» ou «capitale»? XXVI Corso di cultura sull'arte ravennate e byzantine. Ravenna, 1979. P. 53–90; Bavant B. La ville dans le nord de l'Illyricum (Pannonie, Mésie I, Dacie et Dardanie). Villes et peuplement dans l'Illyricum protobyzantin. Roma, 1984. P. 245–287.

¹²⁶⁵ - Gesta Conc. Aquil. 16: «Глава Иллирика есть только город Сирмий. Я же епископ этого города» (Caput Illyrici nonnisi civitas est Sirmiensis. Ego igitur episcopus illius civitatis sum).

¹²⁶⁶ - См. Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. II. P. 1085. Впрочем, сирмийская кафедра просуществовала по крайней мере до 40-х гг. V в., когда город был razoren гуннами. Сирмийский епископ упоминается у Приска (см. Blockley R. C. Fragmentary. P. 261 (Fr. 11), а также Zeiller J. Les origines chrétiennes dans les provinces. P. 373). А. Алфёльди предполагает, что епископия в Сирмии могла существовать и во второй половине V в., когда город находился под контролем остроготов и гепидов. Alföldy A. Trasse. P. 6.

¹²⁶⁷ - Zosim. Ep. IX. I. 1. Епископ Салоны просит у папы совета по поводу практики избрания во епископы монахов и мирян на народных сходах. Папа осуждает подобного рода практику и одобряет позицию Эзихия, которая, по мнению папы, согласна с предписаниями отцов и апостольского престола (tecum faciunt praescepta Patrum, tecum apostolicae sedis auctoritas), авторитет которых, таким образом, ставится на один уровень (см. Zosim. Ep. IX. I. 2). Следует отметить, что епископ Эзихий состоял также в переписке со свт. Иоанном Златоустом и блж. Августином (см. Ioann. Chrys. Ep. 183; Aug. Ep. 197, 199).

¹²⁶⁸ - Zosim. Ep. IX. II. 4. Папа просит епископа Салоны сделать его послание известным епископам не только его

провинции, но и соседних областей (*non tantum eorum qui in ea provincia sunt, sed etiam qui vicinis dilectioni tuae provinciis adjuduntur*), что, вероятно, можно интерпретировать как указание на существование церковной провинции (митрополии) Далмация.

¹²⁶⁹ - Pietri Ch. *Roma Christiana*. Vol. II. P. 1083.

¹²⁷⁰ - Канон 16 (по греческой версии) или 20 (по латинской) Сердикского собора начинается словами: «Вам известно, дорогие братья, сколь велик и значителен град (митрополия) Фессалоники» (*non ignoratis, fratres charissimi, quanta et qualis sit Thessalonicensium civitas*).

¹²⁷¹ - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 369; о проблеме раздела Иллирика между Восточной и Западной империями см. Palanque J. R. *La prefecture du prétoire d'Illyricum au IV^e siècle*. Byzantion. 1951. Т. XXI. Fasc. 1. P. 5–14; Grumel V. *L'Illyricum de la mort de Valentinien I^{er} (375) à la mort de Stilicon (408)*. *Revue des études byzantines*. 1951. Т. IX. P. 1952. P. 5–46.

¹²⁷² - Siric. Ep. 4: «...совершенно непозволительно без твоего согласия поставлять в Иллирике епископов» (*nulla licentia esset sine consensu tuo in Illyrico episcopos ordinare*).

¹²⁷³ - Об этом см. раздел 4.1.2 настоящей работы.

¹²⁷⁴ - Grumel V. *Les origines*. P. 454; Pietri Ch. *Roma Christiana*. Vol. II. P. 1074–1075; Greenslade L. S. *Op. cit.* P. 26; 29. Л. С. Гринслейд полагает, что меры, предпринятые Сирицием по укреплению своей власти в Иллирике, могли быть вызваны ростом влияния в регионе как епископов Константинополя, так и епископов Медиолана. Ж. Цейллер, напротив, отсчитывает время существования викариата именно с периода понтификата папы Сириция (см. Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 369).

¹²⁷⁵ - Innoc. I. Ep. 13. 3.

¹²⁷⁶ - Innoc. I. Ep. 13.

¹²⁷⁷ - Innoc. I. Ep. 13. 3.

¹²⁷⁸ - Innoc. I. Ep. 13. 3.

¹²⁷⁹ - Innoc. I. Ep. 13. 2

1280 - Innoc. I. Ep. 1 (письмо обращено еще к Анисию).

1281 - Innoc. I. Ep. 13. 2.

1282 - Grumel V. Les origines. P. 460. Ш. Пьетри полагает, что установление викариата Иннокентием носило ситуативный характер и было связано с невозможностью из-за сложной политической обстановки в начале его понтификата осуществлять непосредственное руководство иллирийскими церквами. Когда же такая возможность появилась, то викариат был временно предан забвению (см. Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. II. P. 1089–1095). Восстановлен же и окончательно утвержден он был уже папой Бонифацием I. (см. Ibid. P. 1105, 1117 –1119).

1283 - Bonif. I. Ep. 13. 1. См. также Bonif. I. Ep. 14–15.

Общение с Римским престолом фактически приравнивается папой к общению с ап. Петром (*beati Petri communione*) (см. Bonif. I. Ep. 15. 6).

1284 - Bonif. I. Ep. 14. 4.

1285 - CTh. 16. 2. 45. Закон предписывает иллирийскому епископату (*per omnes Illyrici provincias*) решать спорные вопросы (*dubietatis*) на епископских собраниях (*conventui sacerdotali sanctoque iudicio*), поставив о них в известность «почтеннейшего мужа святейшего закона, первосвященника града Константинополя, который радуется прерогативам ветхого Рима» (*virī reverentissimi sacrosanctae legis antistitis urbis Constantinopolitanae, quae Romae veteris praerogativa laetatur*).

1286 - Bonif. I. Ep. X-XI (переписка между Гонорием и Феодосием).

1287 - Innoc. I. Ep. 13. 2.

1288 - Pietri Ch. Roma Christiana. Vol. II. P. 1069, 1090, 1105.

Кроме того, исследователь считает возможным утверждать, что установление викариата было единственной возможностью сохранить свободу балканских церквей. Однако власть Фессалоники и Рима над местными епископами и митрополитами вряд ли была менее обременительной, чем власть Константинополя, если бы она установилась в регионе (см. Ibid. P. 1133–1134).

¹²⁸⁹ - Siric. Ep. 4: «Многое же произошло там через распрю между епископами, случившуюся из-за рукоположений, которые необходимо было произвести, что твоя любовь сама лучше знает» (*Multa enim gesta sunt illic per contentionem ab episcopis in ordinationibus faciendis, quod tua melius charitas novit*). См. также Grumel V. *Les origines*. P. 454.

¹²⁹⁰ - Об этом см. Pietri Ch. *Roma Christiana*. Vol. II. P. 1106–1112; Grumel V. *Les origines*. P. 461.

¹²⁹¹ - ACO. T. I. Vol. IV. P. 204. См. об этом подробнее: Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 354–357; Pietri Ch. *Roma Christiana*. Vol. II. P. 1136–1139.

¹²⁹² - Zeiller J. *Les origines chrétiennes dans les provinces*. P. 356.

¹²⁹³ - Идея превратить Рим в своеобразный координационный центр возникла, разумеется, не на пустом месте, учитывая, что уже св. Игнатий Богоносец называл Римскую церковь «первенствующей в любви», а св. Климент Римский считал для себя возможным вмешаться в дела церкви Коринфа (см. Ignat. Ep. ad Rom. Prol; Clem. Rom. Ep. I ad Corinth. 1). Говоря об особом историческом значении Римской церкви, св. Иринеи Лионский указывает, что «по необходимости, к этой церкви, благодаря ее начальной значимости, обращается всякая церковь, т.е. повсюду верующие, так как в ней апостольское предание всегда сохранялось верующими повсюду» (*Ad hanc enim ecclesiam propter potentiolem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio*), (Iren. Adv. Haer. III. 3. 2). Св. Киприан Карфагенский называет Рим «первенствующей церковью, откуда произошло единство священства» (*ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est*), (Cyprian. Ep. 59. 14. 1).