

Д.С. БИРЮКОВ

## ЕЩЕ РАЗ О ЛОГИКЕ АРИАНСТВА ПРОБЛЕМАТИКА ПРИЧАСТНОСТИ И НЕОПЛАТОНИЗМ В УЧЕНИИ АРИЯ\*

---

В статье выделяются линии использования языка причастности Арием и арианами. Согласно первой линии, о Сыне говорится как о причастующем к Божеству Отца, что понимается в смысле того, что Сын не обладает Божественностью по Своей природе. Вторая линия связана с концептом непричастности: согласно которой о Сыне говорится как о непричастном Отцу и его природе. Третья линия связана с концептом причастуемых начал в Божестве: Премудрости, Слове и Силе, которым причастен Сын. Предложена реконструкция учения Ария, по которой эти начала являются универсальными и причастуемыми и для существ тварной сферы; сравнивается проявление темы причастности у Ария и Оригена; выдвинуто предположение, в каком отношении Ориген мог повлиять на Ария; указано на существенные отличия между учениями Оригена и Ария в этом отношении. Показано, что одним из таких моментов является концепт непричастуемости, отсутствующий в концептуальном аппарате Оригена, но появляющийся у Ария. С учетом факта того, что этот концепт был введен в неоплатоническую философию и использовался в похожем значении старшим современником Ария Ямвлихом, а также с учетом наличия в учении Ямвлиха учения о генадах, понимаемых как универсальные причастуемые реалии, допускается наличие линии, связанной с доктриной Ямвлиха, в философско-богословском языке арианской доктрины.

*Ключевые слова:* причастность, универсалии, неоплатонизм.

---

### *Предварительные замечания*

В 1983 г. Рован Вильямс опубликовал статью «Логика арианства», где попытался реконструировать связь арианского учения с категориальным и логическим аппаратом античной философской традиции. В настоящей статье мы в определенном отношении следуем подходу Вильямса и предлагаем свою трактовку некоторых обсуждаемых им вопросов.

---

\* Исследование выполнено при финансовой поддержке Российского научного фонда (Проект № 16-18-10202).

Также настоящее исследование выполнено в русле наших предшествующих разработок в отношении тематики причастности и универсального в античной и восточно-христианской традиции<sup>1</sup>. Нами выделены три парадигмы понимания концепта причастности в античной философии: платоническая (вертикальная), аристотелевская (горизонтальная) и неоплатоническая. Платоническая парадигма указывает на то, что некое сущее — причастующее — обладает определенным свойством в меньшей мере, чем то, что является воплощением этого свойства — причастуемое, при том что причастуемое свойство выступает в роли трансцендентной причины для причастующего<sup>2</sup>. Аристотелевская парадигма причастности указывает на отношение индивида к виду / родам, составляющим природу, носителем которой является этот индивид, так же как на отношение вида к вышележащим родам; в рамках этой парадигмы идет речь о том, что индивид причастен своим видам и родам, и виды — родам<sup>3</sup>. Неоплатоническая парадигма причастности, являющаяся уточнением платонической парадигмы и введенная в античную философию, вероятно, Ямвлихом, включает в себя понятие непричастуемого, указывающее, в рамках платонической парадигмы причастности, на трансцендентность причины по отношению к причиненному и незатронутость причины порождением причиненного<sup>4</sup>.

Обсуждая предысторию концептов, обнаруживающихся у Ария, мы будем ссылаться также на линии понимания тематики причастности у Оригена. В другом исследовании, посвященном концепту причастности у Оригена<sup>5</sup>, нами выделяются следующие линии использования Оригеном этого концепта. Это линии, связанные с двумя магистральными дискурсами причастности: природным и индивидуальным. Дискурс природной причастности находит свое проявление, когда идет речь о причастности сущих тварного мира по их природным способностям к Божеству, либо о причастности сущих материального мира по их природным качествам к началам и логосам, содержащимся в умном мире. Дискурс индивидуальной причастности может использоваться в контексте речи об отношении Лиц Троицы или о соединении человека с Божеством.

---

<sup>1</sup> См. напр.: БИРЮКОВ (2014).

<sup>2</sup> Ср.: ПЛАТО, *Phaedo* 100c; 101c; 102b; *Symp.* 211b1-5; *Resp.* 472c2, 476d1-2; *Parm.* 158a.

<sup>3</sup> АРИСТ., *Topica* 121a10-15.

<sup>4</sup> Подробнее неоплатоническая парадигма причастности будет обсуждена *ниже*.

<sup>5</sup> БИРЮКОВ, Парадигмы причастности у Оригена [в печати].

В рамках дискурса *природной причастности* у Оригена возможно различить четыре линии. Это:

- $P^1$  — линия, предполагающая порядок природных причастностей видов тварного сущего к Лицам Троицы; согласно этому порядку, все сущее причастно к Богу-Отцу по бытию, а умное сущее причастно к Сыну по умной способности<sup>6</sup>. В рамках этого дискурса Бог-Отец и Бог-Сын выступают в роли универсальных причастуемых причин для множества сущих;
- $P^2$  — линия, предполагающая, что все тварное сущее природным образом причастно к логосам, содержащимся в Логосе-Премудрости<sup>7</sup>, хотя и модус причастности к Логосу умного сущего отличается от модуса причастности остального сущего; этот дискурс предполагает, что Логос-Премудрость неким образом содержит универсалии-до-вещей;
- $P^3$  — линия, согласно которой все умные сущие обладают природной способностью к соединению с Богом; в рамках этого дискурса утверждается, что Божественная природа, общая для Отца, Сына и Святого Духа, выступает в роли универсального причастуемого начала в отношении природной способности умных сущих к соединению с Богом<sup>8</sup>;
- $P^4$  — линия, согласно которой все люди природно причастны конституирующей человеческую природу способности — способности к мышлению<sup>9</sup>. Здесь используется аристотелевская парадигма причастности.

В рамках дискурса *индивидуальной причастности* у Оригена я различаю две линии. Это:

- $I^1$  — линия, связанная с темой отношений Лиц Троицы: Сын причастует к Божеству Отца<sup>10</sup>, а Святой Дух — к свойствам Сына<sup>11</sup>;
- $I^2$  — линия, связанная с темой соединения праведных людей с Богом. Внутри этой линии различаются еще две линии. Это:
- $I^{2a}$  — линия, в рамках которой индивидуальное соединение разумного существа с Богом описывается на языке причастно-

<sup>6</sup> ORIGEN, *De Princ.* I, 3. 8: 272-283, по изд.: ORIGÈNE (1980), p. 162; *De Princ.* I, 3. 6: 155-171, по изд.: ORIGÈNE (1980), p. 154.

<sup>7</sup> ORIGEN, *De Princ.* I, 2. 2; I, 3. 6; I, 4. 4-5; *In Joan.* I, 19. 109 – 115, I, 34. 243-246; I, 37. 268-270; XIX. 22. 147, по изд.: ORIGÈNE (1966); *C. Cels.* V, 19 и 39, VI. 64.

<sup>8</sup> ORIGEN, *De Princ.* IV, 4. 9 (36): 337-368.

<sup>9</sup> ORIGEN, *In Joan.* I, 37. 273. 1-5.

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, 2. 17. 4-6.

<sup>11</sup> *Ibid.*, II, 10. 76. 1-7.

сти к Святому Духу<sup>12</sup>. В отношении природной причастности эта линия коррелирует с линией  $P^1$ ;

$P^{2b}$  — линия, в рамках которой индивидуальное соединение разумного существа с Богом описывается на языке причастности к Божественной сущности, отсылающем к 2 Пет. 1:3–4<sup>13</sup>. В отношении природной причастности эта линия коррелирует с линией  $P^3$ .

Теперь следует перейти к собственно учению Ария и специфике понимания проблематики причастности в арианской доктрине.

### **Доктрина Ария**

Началу арианских споров послужило толкование Арием<sup>14</sup> места из книги Притч: «Господь создал меня в начале путей Своих» (Притч 8:22 по LXX), в связи с чем Арий начал проповедовать учение о том, что Сын-Логос по своей природе относится к области сотворенного, и утверждать, что «было, когда не было Сына»; это стало камнем преткновения среди христиан.

Когда споры об учении Ария стали охватывать народ Александрии, епископу Александрии Александру был сделан донос на Ария. Сначала Александр не воспринял это обвинение всерьез и занял нейтральную позицию, посчитав данный вопрос одним из тех, которые могут обсуждаться в Церкви и о которых возможны публичные диспуты<sup>15</sup>. Затем, когда Арий обвинил в савеллианстве самого Александра из-за слов, произнесенных последним: «Святая Троица есть в Троице Единица», утверждая в противовес Александру, что «было, когда не было Сына», — Александр окончательно встал на сторону осуждающих учение Ария и запретил ему проповедовать свое учение<sup>16</sup>. Однако Арий, который был весьма популярен в александрийской среде, не внял запрещениям Александра. Тогда Александр созвал собор из подвластных ему епископов Египта и Ливии (318 г.) и отлучил Ария и поддерживающих его еписко-

<sup>12</sup> Напр.: *De Princ.* II, 6. 3.

<sup>13</sup> *Ibid.*, IV, 4. 9. (36): 337-368.

<sup>14</sup> Арий родился ок. 256 г.; по происхождению он был ливийцем. Арий учился в богословской школе Лукиана в Антиохии, но с начала IV в. жил в Александрии, где стал пресвитером и даже был кандидатом на епископскую кафедру Александрии, однако, отказался от епископства в пользу его будущего противника и оппонента Александра Александрийского (см.: PHILOSTORGIUS 1. 3; EPIPH., *Panar.* 69. 1-6; SOZOM., *Hist.* 1. 15; THEOD., *Hist.* 1. 2).

<sup>15</sup> SOZOM. *Hist.* 1. 15.

<sup>16</sup> SOCR. *Hist.* 1. 5.

пов, а также в *Окружном послании* объявил об это всем Церквам<sup>17</sup>. Вероятно в это время<sup>18</sup> Арий создал свое сочинение, называемое *Талия (Пир)*<sup>19</sup>, являющееся важнейшим источником в отношении его доктрины. Запрещение учения Ария Александром Александрийским послужило распространению споров по всему христианскому Востоку и привело к тому, что арианские споры приобрели общецерковное значение. Арий с соратниками отправился на Восток; он остановился в Кесарии Палестинской и встретил благожелательное отношение со стороны известного церковного историка и интеллектуала Евсевия, епископа Кесарийского. Арий написал письмо Евсевию Никомедийскому, призывая его, как «соллукианиста», т.е. соученика по школе Лукиана, вступить в борьбу. В этом письме он полемизирует с Александром и излагает свое учение. Арий обвиняет Александра в том, что согласно ему, «Сын сосуществует Богу нерожденно; Он — всегда рождаемый и нерожденно-рожденный (ἀγεννητογενής)». Свое собственное учение о Сыне Арий излагает следующим образом:

Сын и не нерожден, и ни в каком смысле не есть часть Нерожденного<sup>20</sup>, и не произошел из чего-либо предсуществовавшего, но по воле и совету [Божию] был прежде времен и прежде веков совершенный Бог, однородный, неизменяемый. Однако Его не было прежде, чем Он был рожден, или сотворен, или определен, или основан, ибо до рождения Он не существовал<sup>21</sup>.

Арий здесь отвергает (неверно понимаемое им<sup>22</sup>) учение Александра Александрийского о том, что «нерожденность» относится не

<sup>17</sup> *Ibid.*, 1. 6.

<sup>18</sup> См.: LÖHR (2006), part 1, p. 556-557.

<sup>19</sup> Арий создал *Талию* в целях популяризации своих идей, и потому это сочинение написано в стихотворное манере (анализ стихотворного метра см. в статье: WEST [1982], p. 98-105). Важнейшими первоисточниками по учению Ария являются следующие места из трактатов Афанасия Александрийского, где приводятся, в частности, фрагменты из *Талии*: *De syn.* 15; *Ad ep. Aeg. et Lib.* 12; *C. Ar.* 1. 5-6, 9. Издание фрагментов из *Талии* см. в книге: BARDY (1936), p. 217-295, а также в указанной выше статье Мартина Веста; фрагменты в издании Мартина Веста (с переводом на английский язык) см. также в статье: LÖHR (2006), part 2, p. 134-146. Относительно источников учения Ария см. также письмо Ария к Евсевию епископу Никомедийскому: THEOD., *Hist.* 1. 5, а также письмо Ария к Александру Александрийскому: *De syn.* 15; *Ad ep. Aeg. et Lib.* 16 = EPIPH. *Panar.* 69. 7.

<sup>20</sup> То есть собственно Бога.

<sup>21</sup> THEOD. *Hist.* 1. 5.

<sup>22</sup> Сам Александр Александрийский отрицал, что учит о нерожденности Сына. В отличие от Ария, Александр разводил концепты, с одной стороны, «рожденности» и «тварности», и, с другой, — «нерожденности» и

только к Богу-Отцу, но и к Сыну, и настаивает на том, что «нерожденность» характерна только для Бога как такового, в то время как Сын — рожден, или сотворен. Тем не менее, как видно из данной цитаты, Арий говорит и что Сын — «совершенный Бог», однако Бог не в онтологическом смысле, но по чести, т.е. по сравнению с другими тварями<sup>23</sup>. Арий отстаивает волонтаристское понимание способа происхождения Сына: Сын не «рождается» Богом, но Он сотворен Его волею, причем сотворен, как и все тварное сущее, «из ничего». В словах Ария о том, что, с одной стороны, Сын произошел «прежде времен», а с другой, — «Его не было прежде, чем Он был рожден», нет противоречия, так как Арий, видимо, следовал взгляду, выраженному в *Тимее* (38b), но, как отмечает Кристофер Стивд<sup>24</sup>, легко гармонируемому с Писанием (Быт 1:14), согласно которому физическое время зависит от движения небесных тел<sup>25/26</sup>.

«вечности» (ср. в его послании к Александру еп. Константинопольскому: «...Потому и мы веруем, что Сын всегда от Отца; ибо Он есть «сияние славы и образ ипостаси» Отчей» [Евр 1:3]. Но да не принимает никто слова «всегда» в смысле нерожденности, как думают люди с поврежденными чувствами души: ни «был», ни «всегда», ни «прежде век» — не одно и то же с нерожденностью. Для выражения нерожденности человеческий разум не в состоянии создать никакого имени» [THEOD. *Hist.* 1. 4, по изд.: THEODORET (1954), p. 21. 13-19, пер. по изд.: ФЕОДОРИТ (1993), с. 34, с изменениями]; из этой цитаты следует также, что, согласно Александру, концепту нерожденности не может соответствовать какого-то значения в человеческом языке, поскольку люди, как таковые, относятся к сфере произведенного и не могут представить, что есть нерожденное). Согласно Александру, хотя Сын рождается Отцом, это рождение — вечно и оно не делает Сына относящимся к области тварного. Поэтому Александр учил о «безначальном рождении» Отцом Сына (см.: THEOD. *Hist.* 1.4, THEODORET [1954], p. 22. 8-9). Учение о вечном вневременном рождении Сына Богом-Отцом, вероятно, было заимствовано Александром у Оригена (см. *De princ.* I, 2. 2). Однако Ориген, в отличие от Александра, считал, что Бог вечно производит не только Сына, но и космос.

<sup>23</sup> Вероятно, в рамках арианской доктрины имел место запрет на то, чтобы называть Христа «истинным Богом», см.: ATHAN., *C. Ar.* 1. 9; это выражение могло прилагаться только к Отцу. Однако иногда из политических соображений ариане могли поступиться этим принципом, см.: ATHAN., *Ad ep. Aeg. et Lib.* 5.

<sup>24</sup> STEAD (1964), p. 26-27.

<sup>25</sup> Следует отметить, однако, что Р. Грэгг и Д. Гро придерживаются иной, чем К. Стэд, точки зрения относительно утверждения Ария, что Сын произошел прежде времен. Они считают, что оно указывает на учение Ария о том, что Сын избран Отцом в качестве Единородного до начала времен по предведению Отца о неизменной благой воле Христа (GREGG, GRON [1984], p. 313, n. 45). Однако нам представляется более подходящей

В словах: «...Он был рожден, или сотворен» проявляется важный момент для всей истории арианских споров. Два греческих слова: γεννητός (от γεννάω производить, рождать) и γενητός (от γίγνομαι, возникать, становиться) могут пониматься как синонимично, так и нет. Общеарианская тенденция заключается в том, чтобы отождествлять, когда речь идет о Сыне, γεννητός и γενητός, что подразумевает тварность Сына и рожденность Его во времени (т.е. если Сын «рожден», то значит — «сотворен»)²⁷. Представители антиарианской партии, как правило, различали эти понятия, употребляя γεννητός для указания на вечное рождение Сына Богом-Отцом и не допуская приложения этого понятия к тварному миру, а γενητός — для указания на тварность сотворенного Богом мира, но не прилагая его к Сыну.

**Линии использования языка причастности,  
универсальные реалии в Боге и области тварного сущего  
у Ария и ариан**

Определенные положения своего учения Арий и его последователи формулировали, используя концепт причастности.

Можно выделить несколько линий использования языка причастности Арием и арианами.

1) Линия, в рамках которой для того, чтобы сделать акцент на тварной природе Сына, о Нем говорится как о *причастующем* к Божеству Отца, что понимается в смысле того, что Сын не обладает Божественностью *по Своей природе*. Имеются следующие свидетельства в этом отношении (нередко не вполне ясно, имеет ли место пересказ Афанасием слов Ария или цитата). Это: 1а) слова Ария, что хотя Сын и именуется Богом, он есть Бог не истинный, но по причастности к благодати (λέγεται θεός, ἀλλ' οὐκ ἀληθινός ἐστιν ἀλλὰ μετοχή χάριτος)²⁸. 1б) Слова Ария о том, что Сын-Христос — не истинный Бог, но Он был соделан Богом по причастности (οὐκ ἔστιν ἀληθινός θεός ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχή καὶ αὐτὸς ἐθεοποιήθη)²⁹. 1с) В трактате *К епископам Египта и Ливии* Афанасия приводятся

---

трактовка К. Стида, учитывающая акцент на космологической функции Сына в учении Ария.

²⁶ В христианской литературе подобная тема имеется у Климента Александрийского, см.: *Protr.* 63. 1, 102. 1, а также: БИРЮКОВ (2013), с. 113. Эта тема возникает и у Евномия — лидера ариан во время второго этапа арианских споров, см.: *Apol.* 10, а также: VAGGIONE (2000), p. 142-143, SALANHAN (1958), p. 439.

²⁷ См. старую, но до сих пор важную статью: PRESTIGE (1923).

²⁸ ATHAN., *C. Ar.* 1. 6. 1, по изд.: ATHANASIOS (1998), p. 115, ср.: *C. Ar.* 3. 15.

²⁹ *Ibid.*, 1. 9. 5, по изд.: ATHANASIOS (1998), S. 118.

следующие слова Ария: οὐδὲ θεὸς ἀληθινός ἐστιν ὁ Χριστός, ἀλλὰ μετοχή καὶ αὐτὸς ὡσπερ καὶ οἱ ἄλλοι πάντες λέγεται θεός<sup>30</sup>, которые, как нам кажется, имеют смысл только если понимать их так, что Христос не есть истинный Бог, но Он именуется Богом в силу причастности (к Богу), в отношении чего Он подобен всем другим людям<sup>31</sup>.

2) Линия, связанная с концептом *непричастуемости*. Арий утверждает, что Сын существует отдельно от Отца сам по себе и не причастен Отцу никаким образом (καὶ διηρημένον ἐστιν πατὴρὸς υἱὸς καθ' ἑαυτὸν καὶ ἀμέτοχος κατὰ πάντα)<sup>32</sup>. Похожую мысль высказывает арианин Евсевий Никомедийский в его послании к Павлину Тирскому, где он говорит, что Сын — не из сущности Нерожденного (Отца) и непричастен природе Нерожденного (καθόλου τῆς φύσεως τῆς ἀγεννήτου μὴ μετέχον)<sup>33</sup>. Также, согласно Арию, сущности Отца, Сына и Святого Духа непричастуемы друг для друга (ἀλλότριαι καὶ ἀμέτοχοί εἰσιν ἀλλήλων αἱ οὐσίαι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος)<sup>34</sup>.

3) Линия, в соответствие с которой о Сыне говорится как о причастующем к Божественным свойствам. Учение Ария включает в себя представление, согласно которому Христос не является в собственном смысле Премудростью, Логосом (Словом) и Силой Божиими, но Бог имеет собственную и присущую Ему Премудрость, Логос и Силу; Сын же произведен Божественной Премудростью и Логосом ради создания космоса через Него, и причастует (μετέχει) по благодати к божественным Премудрости, Логосу и Силе. В силу этой причастности, Сын называется именами Премудрости, Логоса (Слова) и Силы, в действительности будучи Премудростью, Словом и Силой только по имени, а не по сути<sup>35</sup>. Таким образом, согласно

<sup>30</sup> ATHAN., *Ad ep. Aeg. et Lib.* 12. 4, по изд.: ATHANASIOS (1996), S. 52.

<sup>31</sup> То есть я понимаю это высказывание как содержащее положение о том, что все люди причастны к Богу (принимая форму «μετοχή» как деятельный причины). Иное возможное понимание этого высказывания, по которому все люди именуется Богом, я нахожу бессмысленным.

<sup>32</sup> *Fr.* 3, по изд.: WEST (1982), p. 102 (ср.: LÖHR [2006], part 2, p. 135-136).

<sup>33</sup> ATHANASIOS (1934), S. 16.

<sup>34</sup> ATHAN., *C. Ar.* 1. 6. 4, по изд.: ATHANASIOS (1998), S. 115.

<sup>35</sup> См.: *Ibid.*, 1. 5. 5-6, по изд.: ATHANASIOS (1998), S. 114 (δύο γοῦν σοφίας φησὶν εἶναι, μίαν μὲν «τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν τῷ θεῷ», τὸν δὲ υἱὸν ἐν αὐτῇ τῇ σοφίᾳ γεγενῆσθαι ταύτης τε μετέχοντα ὀνομάσθαι μόνον σοφίαν καὶ λόγον. «ἢ σοφία γάρ», φησί, «τῇ σοφίᾳ ὑπῆρξε σοφοῦ θεοῦ θελήσει». οὕτω καὶ λόγον ἕτερον εἶναι λέγει παρὰ τὸν υἱὸν ἐν τῷ θεῷ, καὶ τούτου μετέχοντα τὸν υἱὸν ὀνομάσθαι πάλιν κατὰ χάριν λόγον καὶ υἱὸν αὐτόν... ἢ μὲν μία τοῦ θεοῦ ἐστὶν ἰδία φύσει καὶ αἰδίος· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἐστὶν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεων ἐστὶ); *C. Ar.* 2. 37.



Арию, в Божестве, несмотря на то, что оно неприсутственно (в смысле слов Ария и Евсевия Никомедийского о неприсутственности Отца), есть и некие причастуемые реалии — это, по крайней мере, божественные Премудрость, Слово и Сила.

4) Также в дошедших до нас фрагментах из Ария можно встретить слова о христианах, которые являются «причастниками премудрости» (τῶν σοφίας μετεχόντων). От этих христиан Арий, по его словам, воспринял свое учение<sup>36</sup>. На наш взгляд, слова Ария «о причастниках премудрости» — неслучайны. Действительно, можно усмотреть корреляцию между этим высказыванием Ария о продвинутых христианах как причастниках премудрости и положением его доктрины, по которому Божественная Премудрость есть причастуемое начало в Боге. Это, а также некоторые другие положения учения Ария (об этом будет упомянуто *ниже*), позволяют с определенной долей уверенности утверждать, что доктрина Ария предполагает учение о том, что все люди, как и Христос, причастны к Божеству согласно своей способности разума, а некоторые — еще и по обладанию премудростью. Причем, по разумной способности люди причастны к собственному для Божества и присущему Ему Логосу, а по способности к премудрости обладающие ею люди причастны к Премудрости, собственной и присущей Божеству.

Итак, в пользу того, что доктрина Ария содержала это учение, свидетельствует, помимо указанного, следующее. Во-первых, то, что Арий, как представляется<sup>37</sup>, утверждал, что все люди причастны к Богу. Во-вторых, учение Ария о том, что Христос причастует к собственным Логосу и Премудрости Божества. И, в-третьих, приводимое Афанасием высказывание Ария: «Господь [= Христос] называется Логосом [= Разумом; λόγος] по примышлению из-за наделенных разумом, и Премудростью называется по примышлению же, из-за ода-

1, по изд.: ATHANASIUS (1998), S. 213-214 (ἄλλον μὲν εἶναι τὸν ἴδιον καὶ φύσει λόγον τοῦ πατρὸς λέγουσιν, ἐν ᾧ καὶ τὸν υἱὸν πεποίηκε, τὸν δὲ ἀληθῶς υἱὸν κατ' ἐπίνοιαν μόνον λέγεσθαι λόγον ὡς «ἄμπελον» καὶ «ὄδον» καὶ «θύραν» καὶ «ξύλον ζῶης». σοφίαν τε ὀνόματι λέγεσθαι αὐτόν φασι, ἄλλην μὲντοι εἶναι σοφίαν τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν τοῦ πατρὸς τὴν ἀγεννήτως συνυπάρχουσαν αὐτῷ, ἐν ἧ καὶ τὸν υἱὸν ποιήσας ὀνόμασε κατὰ μετουσίαν ἐκείνης σοφίαν αὐτόν); *Ad ep. Aeg. et Lib.* 12. 5, по изд.: ATHANASIUS (1996), S. 52 (οὐκ ἔστιν αὐτὸς ὁ ἐν τῷ πατρὶ φύσει καὶ ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ λόγος καὶ ἡ ἰδία σοφία, ἐν ἧ καὶ τοῦτον πεποίηκε τὸν κόσμον, ἀλλ' ἄλλος μὲν ἔστιν ὁ ἐν τῷ πατρὶ ἴδιος αὐτοῦ λόγος καὶ ἄλλη ἡ ἐν τῷ πατρὶ ἰδία αὐτοῦ σοφία, ἐν ἧ σοφία καὶ τοῦτον τὸν λόγον πεποίηκεν) и др.

<sup>36</sup> См. *Fr.* 1, по изд.: WEST (1982), p. 101-102 (LÖHR [2006], part 2, p. 134-135); *C. Ar.* 1. 5. 1.

<sup>37</sup> См. примеч. 28 и относящийся к нему текст.

ренных мудростью»<sup>38</sup>, где делается акцент на том, что способности разума и премудрости едины у Христа и людей.

Действительно, если, как мы видели, по Арию, все люди каким-то образом причастны к Богу<sup>39</sup>, при этом Отец как таковой непричастен<sup>40</sup>, но причастуемое в Боге — это Его собственные Премудрость и Логос, то имея в виду упоминание Арием людей, являющихся участниками премудрости, и его слова о том, что Христос называется Премудростью и Логосом, с одной стороны, по причастности к собственным Премудрости и Логосу Божества, и с другой, из-за наделенных разумом и премудростью людей, — можно сделать вывод, что доктрина Ария предполагала, что не только Христос, но и люди причастуют к собственному Логосу Божества (это должно распространяться на всех людей, как обладающих разумом) и к собственной Премудрости Божества (это должно распространяться только на некоторых людей — не просто разумных, но и «умудренных»).

Если же вспомнить, что Арий учит еще и о Силе Божества, причастуемой Сыном<sup>41</sup>, а также, что он, по свидетельству Афанасия, ведет речь о Сыне как об одной из *сил* тварного мира изменчивой природы, в числе которых жуки и гусеницы<sup>42</sup>, выделяя таким

<sup>38</sup> ...ἄλλος μὲν ἔστιν ὁ ἐν τῷ πατρὶ ἴδιος αὐτοῦ λόγος καὶ ἄλλη ἢ ἐν τῷ πατρὶ ἴδια αὐτοῦ σοφία, ἐν ἣ σοφία καὶ τοῦτον τὸν λόγον πεποίηκεν· αὐτὸς δὲ οὗτος ὁ κύριος κατ' ἐπίνοιαν λέγεται λόγος διὰ τὰ λογικὰ καὶ κατ' ἐπίνοιαν λέγεται σοφία διὰ τὰ σοφίζόμενα (ATHAN., *Ad ep. Aeg. et Lib.* 12. 5, по изд.: ATHANASIUS [1996], S. 52).

<sup>39</sup> Об этом было упомянуто *выше*, когда речь шла о 1-й линии использования языка причастности Арием и арианами.

<sup>40</sup> Арий и Евсевий Никомедийский говорят о непричастности Отца в отношении Христа (см. *выше*), однако, очевидно, это подразумевает непричастность Отца в том же отношении и для любой другой твари.

<sup>41</sup> Об этом см. *выше*, где говорилось о 3-й линии использования языка причастности Арием и арианами.

<sup>42</sup> «Много есть сил, и как одна по природе собственно есть Божия и вечная сила, так Христос есть не истинная Божия сила, но Он есть одна из названных сил, между которыми и жуки, и гусеницы называются не только силою, но и силою великою (Иоиль 2:25). Есть много и других сил, и он подобны Сыну, о которых воспеваает Давид, говоря: “Господь сил” (Пс 23:10). И подобно всем этим силам, и само Слово по природе изменяемо, по собственной же свободе, пока хочет, пребывает совершенным, а если пожелает, может измениться, потому что оно, как и мы, изменяемой природы (πολλαὶ δυνάμεις εἰσὶ· καὶ ἡ μὲν μία τοῦ θεοῦ ἔστιν ἴδια φύσει καὶ αἰδίος· ὁ δὲ Χριστὸς πάλιν οὐκ ἔστιν ἀληθινὴ δύναμις τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ μία τῶν λεγομένων δυνάμεων ἔστι καὶ αὐτός, ὧν μία καὶ «ἡ ἀκρίς καὶ ἡ κάμπη» οὐ δύναμις μόνον, ἀλλὰ καὶ «μεγάλη» προσαγορεύεται· αἱ δ' ἄλλαι πολλαὶ καὶ ὁμοαὶ εἰσι τῷ υἱῷ, περὶ ὧν καὶ Δαβὶδ ψάλλει λέγων· «κύριος τῶν δυνάμεων».

образом третий вид тварной реальности, наряду с разумными и умудренными сущими, то можно прийти к заключению, что учение Ария предполагало наличие, с одной стороны, трех универсальных реалий в Божестве: Силы, Логоса (= Разума, Слова) и Премудрости, и с другой — трех областей тварного мира: области сил, разумного и умудренного. Исходя из этого и следуя логике предыдущих рассуждений, можно предположить, что, согласно доктрине Ария, в тварном мире наличествуют три области, причастующие к соответствующим реалиям в Божестве: к собственной божественной Силе причастует все тварное сущее (либо — живое, но не разумное<sup>43</sup>); к собственному божественному Логосу причастуют носители разума; к собственной божественной Премудрости — умудренные носители разума.

***Парадигмы причастности и универсальные начала у Ария и Оригена***

Если теперь попытаться посмотреть на тему причастности у Ария через призму историко-философского и историко-богословского процесса, то можно сказать следующее. Учение Ария о том, что Сын именуется и соделан Богом по причастности, и что Он и все люди вообще причастны к Божеству, имеет очевидные платонические коннотации и соответствует платонической парадигме причастности. То же можно сказать относительно учения о причастности Христа и, вероятно, людей к собственному Логосу и собственной Премудрости Божества. Эти темы имеют определенные пересечения с доктриной Оригена. А именно, учение о причастности Сына к Богу соответствует учению Оригена о причастности Сына к Божеству Отца<sup>44</sup> (что соответствует выделенной мною линия *И'* в рамках дискурсов причастности у Оригена, см. *выше*), и возможно, Ориген повлиял на Ария в плане этой темы<sup>45</sup>. Отличие между Арием и Оригеном в этом отношении состоит в том, что по Оригену Сын обладает Божественностью и Божественными свойст-

---

καὶ τῇ μὲν φύσει, ὡς περ πάντες, οὕτως καὶ αὐτὸς ὁ λόγος ἐστὶ τρεπτός, τῷ δὲ ἰδίῳ αὐτεξουσίῳ, ἕως βούλεται, μένει καλός· ὅτε μέντοι θέλει, δύναται τρέπεσθαι καὶ αὐτὸς ὡς περ καὶ ἡμεῖς τρεπτῆς ὄν φύσεως. διὰ τοῦτο γάρ», φησί, «καὶ προγινώσκων ὁ θεὸς ἕσεσθαι καλὸν αὐτὸν προλαβὼν ταύτην αὐτῷ τὴν δόξαν δέδωκεν, ἣν ἂν καὶ ἐκ τῆς ἀρετῆς ἔσχε μετὰ ταῦτα» (ATHAN., *C. Ar.* 5. 7–8, по изд.: ATHANASIOS [1998], S. 114–115).

<sup>43</sup> Из соответствующей цитаты (см. примеч. 42) не очень понятно, относится ли Арий к «силам» тварного мира все сущее или (имея в виду упоминание жуков и гусениц) именно живое (но не разумное) сущее.

<sup>44</sup> ORIGEN, *In Joan.* II, 2. 17. 4–6, по изд.: ORIGÈNE (1966).

<sup>45</sup> Ср.: WILLIAMS (1983), p. 75.

вами Отца существенным, а не привходящим образом<sup>46</sup>, тогда как Арий, как мы видели, настаивает на обратном.

Также, если наша реконструкция учения Ария о причастности различных областей тварного мира к собственным Силе, Логосу и Премудрости Божества верна, то имеется определенное типологическое подобие между доктринами Ария и Оригена и в этом отношении. Тогда получается, что у обоих авторов определенные виды тварного сущего причастны к высшему началу, которое выступает (или в котором нечто выступает) в качестве своего рода универсального-до-вещей по отношению к сущим тварного мира: как мы видели, согласно одной из линий темы природной причастности у Оригена, все сущее причастно к Богу-Отцу по бытию, а умное сущее причастно к Сыну согласно умной способности; по Арию же, если наша реконструкция его учения верна, все сущее — либо только живое — причастует к собственной Силе, разумное причастует к собственному Разуму, а умудренное разумное — к собственной Премудрости Божества. При этом доктрина Оригена не предоставляет четкого понимания, что есть это причастуемое универсальное-до-вещей: как мы упоминали выше, Ориген как использует дискурс причастности видов тварного сущего к Лицам Троицы, так и говорит, что все тварное сущее природным образом причастно к логосам, содержащимся в божественном Логосе-Премудрости. Доктрина Ария же предлагает консистентное учение о причастуемом универсальном-до-вещей. Действительно, Арий учит о специфических причастуемых реалиях в Боге: собственных Силе, Логосе и Премудрости Божества.

В этом отношении проявляется и кардинальное различие между богословскими системами Оригена и Ария. У Оригена Сын-Логос является *причастуемым* для тварного сущего, и в силу этого выступая в роли универсальной причастуемой причины, ведь к этому Логосу причастны все разумные сущие и в Нем содержатся логосы всех вещей тварного мира. Согласно же Арию, Сын — *не причастуемый, но причастующий*; Он не соответствует никакой универсалии, но сам причастует к универсалии — собственному

---

<sup>46</sup> По Оригену, хотя Сын воспринимает Божественность и Божественные атрибуты от Отца, он обладает ими существенным, а не привходящим образом, о чем свидетельствует, например, то, что Ориген прикладывает к Сыну Божественные имена с приставкой *αὐτο-*...; его утверждения о том, что неверно говорить, что Сын причастен праведности, но — Он Сам есть Праведность, которой причастуют праведные люди (*C. Cels.* VI. 64; ср.: *De Princ.* II, 6. 6); а также его слова о том, что тогда как человеческие существа становятся Богом по причастности (*κατὰ μετουσίαν*), Христос есть Бог по сущности (*κατ' οὐσίαν*) (*In Ps. in catena*, Ps. 135, PG 12, 1656A); см.: BALAS (1975), p. 263.

Логосу Божества. Очевидно, здесь находит проявление фундаментальное различие между пониманием статуса Христа-Сына в богословских системах Оригена и Ария.

Можно указать также на еще одно кардинальное различие между учениями Оригена и Ария — касающееся собственно темы причастности. Я имею в виду концепт непричастуемого (*ἀμέθεκτος*), отсутствующий у Оригена и появляющийся у ариан — вероятно, впервые в христианской литературе. В первую очередь в связи с этим концептом, как нам кажется, можно допускать неоплатоническую подоплеку темы причастности в арианстве, каковая еще не имела места у Оригена.

### ***Неоплатонизм Ария?***

Действительно, как мы видели, согласно арианскому учению, Бог, с одной стороны, непричастуем (Он непричастуем как Отец и Нерожденный), с другой — причастуем (посредством собственных Силы, Логоса и Премудрости). Причастующим же в системе Ария является Христос, и возможно, — если наша реконструкция правдоподобна — области тварного сущего. Появление концепта непричастуемости в арианской доктрине приводит к тому, что в ней просматривается неоплатоническая триада причастности: *причастующее – причастуемое – непричастуемое*. Кроме того, причастуемые начала в Божестве (т.е. Силу, Логос и Премудрость), о которых учил Арий, можно поставить в соответствие причастующим генадам в системе Ямвлиха.

Как представляется, именно Ямвлих ввел концепт непричастуемого в философию<sup>47</sup>, и соответственно, триада причастности была сформирована в античной философии благодаря ему. Ямвлих является и вероятным автором учения о генадах, позже разработанного детально в античном платонизме Сирианом и Проклом. Ямвлих (ок. 240 – ок. 325 по Р.Х.) был старшим современником Ария (256–336 гг.) и, теоретически, мог оказать влияние на используемый Арием концептуальный аппарат<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> WALLIS (1972), p. 126-127.

<sup>48</sup> Предположение о влиянии на доктрину Ария неоплатонической философии уже высказывалось в научной литературе. А именно, Рован Вильямс в своих публикациях (WILLIAMS [1983], p. 39-51; WILLIAMS [1987], p. 31 и другие) пытался найти основания некоторых формул, используемых Арием, в неоплатонизме. Эти попытки подверглись критике в статье Кристофера Стида: STEAD (1997). Согласно Вильямсу (WILLIAMS [1987], p. 31), Арий мог познакомиться с учением Ямвлиха ок. 300 г. в Сирии, когда Ямвлих учительствовал в Антиохии и Апамее. Вильямс рассматривает три выражения

Действительно, понятие непричастуемости использовалось в позднем платонизме для обозначения причины, которая, порождая подобные себе следствия, остается незатронутой этим процессом по-

Ария, в отношении которых, либо в отношении полемики вокруг которых, по мнению Вильямса, можно говорить о неоплатоническом влиянии. Это выражение τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἰδίως в отношении Сына (ATHAN., *C. Ar.* 1. 10), контекст которого, как считает Вильямс, показывает знание Арием порфириевской *Исагоги* (WILLIAMS [1983], p. 58-62), выражение μέρος ὁμοούσιον (из послания Ария к Александру Александрийскому, ATHANASIOS [1934], S. 12), которое Вильямс соотносит с *О мистериях* III, 21. 150. 9 Ямвлиха (WILLIAMS [1983], p. 63-66), и полемический концепт οὔτε δύο ἀγέννητα (ATHAN., *Or. tres c. Ar.* 14), выдвигаемый арианами против никейцев, в связи с которым Вильямс предполагает влияние комментаторов на Аристотеля (Александра Афродисийского и Порфирия) на христианских авторов (WILLIAMS [1983], p. 66-81; WILLIAMS [1987], p. 215-229). Я не буду сейчас останавливаться на подробностях аргументации Вильямса в пользу влияния неоплатонических авторов на Ария, как и полемики с аргументами Вильямса Кристофера Стида. Отмечу только, что, на мой взгляд, и Вильямс, и Сид допускают ошибки в изложении историко-философской части обсуждаемых ими вопросов в отношении тематики причастности. Так, Вильямс выделяет два смысла причастности в античной философской традиции: платоническую парадигму, предполагающую вертикальный смысл (“vertical” sense) причастности, и парадигму, которую я называю «аристотелевской», предполагающую, в противоположность вертикальному смыслу, «боковой» (“lateral”), или «горизонтальный» (horizontal) смысл причастности. При этом, во-первых, Вильямс дает неудачную формулировку для этого последнего вида причастности: «the relation between substances which are formally identical», понимая это так, что «for two substances to ‘participate’ in or with each other is for both to belong to one γένος» (WILLIAMS [1983], p. 68; неудачность этой формулировки отмечает и Сид: STEAD [1997], p. 47-48). Однако причастность в аристотелевском смысле не есть отношение между причастуемыми, но это отношение между вещью и ее сущностью, то есть между причастующим и причастуемым (*Topica* 121a10-15, 122b20-22). Во-вторых, в качестве авторов, которые вразрез с платоновской, «вертикальной» парадигмой причастности ввели новую парадигму, с горизонтальным смыслом причастности, Вильямс называет Александра Афродисийского и Порфирия, каковые, по мнению Вильямса, вводя эту парадигму, опирались на критику Аристотелем нормативного платоновского понимания причастности (WILLIAMS [1983], p. 68; WILLIAMS [1987], p. 220). Однако, как мы видели, эта новая парадигма причастности была введена самим Аристотелем (хотя, и действительно, была подхвачена Александром и Порфирием), каковой и был первым философом, кто начал говорить о причастности, имея в виду причастность индивида к собственной сущности, носителем которой он и является (*Topica* 122b20-22, см. *выше*), а не идее, трансцендентной для этого индивида. В-третьих, Вильямс утверждает, что в рамках горизонтальной причастности само понятие «причастности» понимается в метафорическом смысле

рождения<sup>49</sup>. Таковым непричастуемым в рамках нормативного учения поздних платоников, выраженного Проклом, является Единое. Имеется также промежуточное звено между Единым и многим, какое представляет собой так называемые «генады». Генады — причастуемы; они суть сущности, которые, оставаясь обособленными от последующего, тем не менее, определенным образом с ним соотносятся, т.е. уже не являются совершенно трансцендентными для многого, как это имеет место в случае Единого, какое выше бытия<sup>50</sup>. Происходя от Единого как их причины, генады подобны ему, и потому являются единствами, однако не единством как таковым, но каждая генада является тем или иным образом окачественным единством — единством того или иного бытия (генадой Ума, Души, Природы и т.п.).

В доктрине же Ямвлиха, который жил на несколько поколений раньше Прокла и который, как очевидно, является родоначальником неоплатонического учения о генадах<sup>51</sup>, насколько можно судить, генады играют следующую роль. Ямвлих учил о двух Единых. Одно Единое является абсолютно трансцендентным, непричастуемым, невыразимым, и оно не ухватываемо никаким образом — ни через утверждения, ни через отрицания. Другое Единое, представляющее собой причину сущих, как свидетельствует Прокл, описывается отрицаниями 1-й гипотезы платоновского *Парменида*, и эти отрицания апофатическим образом указывают на то, причиной чего является это Единое<sup>52</sup>. Например, высказывание «Единое не есть целое»

---

(WILLIAMS [1983], p. 68; WILLIAMS [1987], p. 217). В этом утверждении Вильямс, как представляется, исходит из того, что истинный смысл причастности — платонический, а иное использование этого понятия предполагает его несобственный смысл. Для нас же очевидно, что смысл, заложенный в аристотелевском (горизонтальном) понимании причастности, — такой же консистентный и нормативный, как и в платоническом понимании, и что античные авторы, следовавшие этой парадигме, использовали понятие причастности в собственном смысле. Ошибка же Кристофера Стида, выступившего с критикой концепции Рована Вильямса о неоплатоническом бэкграунде арианского учения, состоит в том, что Сид вообще не признает того, что Порфирий использовал какую-либо иную парадигму причастности помимо платонической. То есть Сид отрицает, что Порфирий в *Исагоге* использовал понятие причастности в горизонтальном (в нашей терминологии — аристотелевском) смысле (STEAD [1997], p. 47-48, ср. 50). Однако, как было показано *выше*, аристотелевская парадигма причастности совершенно эксплицитно проводится Порфирием в *Исагоге*.

<sup>49</sup> МЕСЯЦ (2013), с. 178.

<sup>50</sup> МЕСЯЦ (2012), p. 153-154; МЕСЯЦ (2013), с. 181. См. PROCLUS, *Theol. Plat.* 116.

<sup>51</sup> См.: DILLON (1972); DILLON (1973), p. 412-416.

<sup>52</sup> См. у Прокла: *Theol. Plat.* III, 82. 4-22.

неким образом указывает на Единое как причину целого<sup>53</sup>. Также и другие отрицания, прилагаемые к Единому в рамках 1-й гипотезы, указывают на это Единое как причину отрицаемого предиката. Судя по реконструкции С. Месяц свидетельств о доктрине Ямвлиха, представленных в основном у Прокла и Дамаския, генада в рамках учения Ямвлиха представляет собой аспект этого второго Единого в качестве причины определенного класса вещей, т.е. она является единством для того или иного вида бытия<sup>54</sup>. Будучи аспектами Единого, генады, по Ямвлиху, также описываются отрицаниями 1-й гипотезы *Парменида*<sup>55</sup>. Согласно Ямвлиху, генады являются сверхсущими (как относящиеся к предмету рассмотрения 1-й гипотезы), но при этом представляют собой причины сущностей<sup>56</sup>. Таким образом, по Ямвлиху, одно Единое, которое выше бытия и которое не ухватывается ни через утверждения, ни через отрицания в отношении него, является *непричастуемым*; другое же Единое, ухватываемое отрицаниями 1-й гипотезы *Парменида*, являющееся причиной сущего и в различных модусах причинности / причастности представляющее собой генады, — одновременно и *непричастуемо* (т.е. несоотносимо со своими последствиями), и *причастуемо* (т.е. соотносимо с последствиями) — причастуемо различными видами *причастующего* сущего<sup>57</sup>.

Итак, как нам представляется, просматривается схема, в определенных отношениях похожая на ямвлиховскую. Арий говорит об Отце / Нерожденном как о непричастуемом для Сына с той целью, чтобы сделать акцент на несоотносимости Бога с Сыном-Христом, так же как и вообще ни с чем Им произведенным, — при том что Бог является творческой причиной Сына и всего сущего. Этот смысл концепта непричастности — то есть смысл, указывающий на несоотносимость причины с причиненным, — изначально заложен в неоплатоническом концепте непричастуемого. И когда Арий использует этот концепт, ведя речь о непричастности Сына к Отцу / Нерожденному, он отсылает к коннотациям, подобным тем, что в концепт непричастности в его приложении к высшему началу вкладывал Ямвлих, а затем и другие неоплатоники. Это кардинально отличает доктрину Ария от оригеновской: действительно, богословие Оригена не знало концепта непричастности, что согласуется с тем, что оригеновское учение предполагало взаимоотноши-

<sup>53</sup> См. у Прокла: *In Parm.* 1107. 9-20.

<sup>54</sup> MESYATS (2012), p. 165; МЕСЯЦ (2013), с. 199.

<sup>55</sup> См. у Прокла: *In Parm.* 1054. 37 – 1055. 2; 1066. 16-21; 1066. 28-33; *Theol. Plat.* III 82. 12-18.

<sup>56</sup> См. у Прокла: *In Parm.* 1066. 26-28.

<sup>57</sup> MESYATS (2012), p. 167-170.



тельность Отца и Сына и вечное произведение Богом космоса; Арий же отрицает какую-либо взаимоотноительность Бога / Отца и Сына-Христа (а тем более, Бога и мира), и по этой причине прикладывает к Божеству концепт непричастуемости<sup>58</sup>.

Возвращаясь к сравнению концептов причастности у Ария и Ямвлиха, отметим также, что природа собственных Силы, Логоса и Премудрости Божества в доктрине Ария, как очевидно, подобна природе генад у Ямвлиха. Сила, Логос и Премудрость представляют собой окачественные реалии в высшем начале и, оставаясь трансцендентными, они (если наша реконструкция верна), как и генады, являются причастуемыми началами для определенных областей сущего, причастующего к ним.

Отметим также, что можно усмотреть аналогию — хотя и не строгую — между доктринами Ария и Ямвлиха также и в плане понимания характера трансцендентности высшего начала. Как мы отмечали ранее, учение Ямвлиха о Едином, представляющем собой причину сущих (второе Единое), по свидетельству Прокла, предполагает апофатический способ описания его отношения к множеству вещей. И специфика ямвлиховой апофатики в отношении этого Единого заключается в том что, согласно ей, каждый отрицаемый предикат неявным образом указывает на то, причиной чего Единое является. Похожим образом и Арий говорит о Божестве:

Сам Бог, поскольку Он таков, для всех неизречен... Именуем же Его нерожденным ради рожденного по естеству; песнословим Его безначальным ради имеющего начало; чествуем Его вечным ради рожденного во времени — Αὐτὸς ἑοῦν ὁ θεὸς καθὼ ἐστὶν ἄρητος

---

<sup>58</sup> Это фундаментальное различие между доктринами Оригена и Ария является причиной, по которой Кристофер Стид отрицает возможность влияния на Ария неоплатонических авторов, каковые, как и Ориген, разделяли понимание, общераспространенное для нехристианской античной мысли, по которому космос вечно происходит от высшего начала: «Origen had placed the Father in an eternal relationship, not only with the Son, but even in principle with the world. Arius asserts the Father's priority, not only to the world, but to the Son. Accordingly the Son had a real and momentary beginning, even if it is not strictly a beginning in time. But this surely means that Arius stands at the furthest possible remove from the majority, or eternalist, school of Neoplatonic philosophers; from Plotinus, Porphyry, and Iamblichus» (STEAD [1997], p. 51). На мой же взгляд, расхождение в фундаментальных богословско-философских интуициях между — говоря вообще — христианскими и нехристианскими античными авторами (в том числе, Арием и Ямвлихом) совершенно не исключает возможности использования технического философского языка учений нехристианских философов христианскими авторами для своих целей. По этой причине я считаю, что указанный аргумент Стида не работает.

ἄλασιν ὑπάρχει... ἀγέννητον δὲ αὐτόν φαμεν διὰ τὸν τὴν φύσιν γεννητόν· τοῦτον ἄναρχον ἀνυμνοῦμεν διὰ τὸν ἀρχὴν ἔχοντα, αἰδίον δὲ αὐτὸν σέβομεν διὰ τὸν ἐν χρόνοις γεγαῶτα<sup>59</sup>.

Как очевидно, Арий здесь, говоря о Боге, следует стратегии, в определенном отношении подобной яввлиховой когда Ямвлих ведет речь о втором Едином: по Арию, неизреченный Бог именуется апофатически, но таким образом, что отрицаемое относительно Бога некоторым образом на Него указывает и Его являет. Четкому подобию со специфической яввлиховой апофатической стратегией именованного Единого здесь мешает — хотя и не отменяет это подобие окончательно — прилагательное к Богу имя αἰδίος («вечный»), которое, в отличие от других имен, перечисляемых Арием, не выступает в форме отрицающего именованного (как это имеет место в случае первых двух имен, приводимых Арием: ἀ-γέννητος [не-рожденный] и ἄναρχος [без-начальный]).

Итак, мы имеем следующее. 1) Ямвлих ввел в философский язык концепт непричастуемого в его приложении к высшему началу. Этот концепт с похожими коннотациями, что в античном платонизме, впервые в христианском богословии появляется в доктрине Ария. 2) Введение этого концепта Ямвлихом послужило формированию в позднем платонизме триады причастности: *причастующее–причастуемое–непричастуемое*; соответственно, эта триада прослеживается и у Ария. 3) С темой причастности в доктрине Ямвлиха связано и учение о причастуемых генадах (играющих роль универсального-до-вещей), являющихся причинами различных областей сущего. В богословской системе Ария также имеются сущности, похожие на неоплатонические генады. 4) Имеет место (не-строгое) подобие в плане специфического способа апофатического описания высшего начала у Ямвлиха и Ария.

Если иметь все это в виду, а также то, что Ямвлих был старшим современником Ария, а Арий имел репутацию человека не чуждого диалектике<sup>60</sup>, можно предположить наличие линии, связанной с доктриной Ямвлиха, в философско-богословском языке арианской доктрины, проявляющейся, в частности, и в отношении темы причастности.

#### СОКРАЩЕНИЯ

ATHAN. — ATHANASIUS ALEXANDRINUS

*De syn.* — *De synodis Arimini in Italia et Seleucia in Isauria*  
*Ad ep. Aeg. et Lib.* — *Epistula ad episcopos Aegypti et Libyae*

<sup>59</sup> ATHAN., *De syn.* 15, по изд.: ATHANASIUS (1940), S. 242.

<sup>60</sup> Ср.: SOZOM., *Hist.* 1.15: «...Арий, человек не без знания диалектики...».

- C. Ar.* — *Contra Arianos*  
*Or. tres c. Ar.* — *Orationes tres contra Arianos*
- CLEMENS ALEXANDRINUS  
*Protr.* — *Protrepticus*
- EPIPH. — EPIPHANIUS  
*Panar.* — *Panarion*
- EUNOMIUS  
*Apol.* — *Apologia*
- ORIGENES  
*De Princ.* — *De Principiis*  
*C. Cels.* — *Contra Celsus*  
*In Joan.* — *Commentarii in evangelium Joannis*
- PLATO  
*Resp.* — *Respublica*  
*Parm.* — *Parmenides*  
*Symp.* — *Symposium*
- PROCLUS  
*In Parm.* — *In Platonis Parmenidem*  
*Theol. Plat.* — *Theologia Platonica*
- SOCR. — SOCRATES SCHOLASTICUS  
*Hist.* — *Historia ecclesiastica*
- SOZOM. — SOZOMENUS  
*Hist.* — *Historia ecclesiastica*
- THEOD. — THEODORETUS  
*Hist.* — *Historia ecclesiastica*

#### БИБЛИОГРАФИЯ

##### Издания

- ATHANASIUS (1934) — ATHANASIUS: *Werke. Herausgegeben im Auftrag der Kirchenväter-Kommission der preussischen akademie der wissenschaften. Dritter Band. Erster Teil. Urkunden zur Geschichte des Arianischen Streites 318–328, Urkunde 8*, ed. von Hans-Georg OPITZ (Berlin – Leipzig, 1934).
- ATHANASIUS (1940) — ATHANASIUS: *Werke. Vol. 2. I*, ed. H.G. OPITZ (Berlin, 1940).
- ATHANASIUS (1996) — ATHANASIUS: *Werke, Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil*, ed. D.U. HANSEN, K. METZLER, and K. SAVVIDIS (Berlin – N.Y.: De Gruyter, 1996).
- ATHANASIUS (1998) — ATHANASIUS: *Werke, Band I. Die dogmatischen Schriften, Erster Teil, 2. Lieferung*, ed. K. METZLER and K. SAVVIDIS (Berlin – N.Y.: De Gruyter, 1998).
- BARDY (1936) — BARDY, G., *Recherches sur Saint Lucien d'Antioche et son école* (P., 1936).
- LÖHR (2006), part 2 — LÖHR, W., “Arius Reconsidered (Part 2)”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006).

- ORIGÈNE (1980) — ORIGÈNE, *Traité des principes. T. I (Liv. I-II)*, Introd., texte critique de la Philocalie et de la version de Rufin, traduction par H. CROUZEL et M. SIMONETTI (Quaderni di Vetera Christianorum, 12), (P.: Cerf, 1980).
- ORIGÈNE (1966) — ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean*, ed. C. BLANC (Sources chrétiennes 120), (P.: Cerf, 1966).
- THEODORET (1954) — THEODORET, *Kirchengeschichte*, ed. L. PARMENTIER, F. SCHEIDWEILER (Die griechischen christlichen Schriftsteller, 44), 2nd edn., (Berlin: Akademie-Verlag, 1954).
- WEST (1982) — WEST, M.L., “The Metre of Arius’ *Thalia*”, *The Journal of Theological Studies* 33 (1982).

#### Исследования

- БИРЮКОВ (2014) — БИРЮКОВ, Д.С., “Иерархии сущего в патристической мысли. Григорий Нисский и Дионисий Ареопагит”, *Государство, религия, церковь в России и за рубежом* 3 (2014).
- БИРЮКОВ (2013) — БИРЮКОВ, Д.С., “Представления в области естествознания и тема научного познания у Климента Александрийского в интеллектуальном контексте эпохи”, *Вестник Русской христианской гуманитарной академии* 14:3 (2013).
- МЕСЯЦ (2013) — МЕСЯЦ, С.В., “Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах”, *ПЛАТОНИКА ЗНТНМАТА. Исследования по истории платонизма*, под общ. ред. В.В. ПЕТРОВА (М.: Кругъ, 2013).
- ФЕОДОРИТ (1993) — ФЕОДОРИТ, ЕПИСКОП КИРСКИЙ, *Церковная история* (История христианской Церкви в произведениях ее писателей 1), (М., 1993).
- BALAS (1975) — BALAS, D., “The idea of participation in the structure of Origen’s thought. Christian transposition of a theme of the Platonic tradition”, *Origeniana. Premier colloque international des études origéniennes (Montserrat, 18-21 Sept. 1973)* (Quaderni di Vetera Christianorum, 12), (Bari, 1975).
- CALANHAN (1958) — CALANHAN, J. “Basil Caesarea a New Source for st. Augustine’s Theory of Time”, *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958).
- DILLON (1972) — DILLON, J., “Iamblichus and the origin of the doctrine of henads”, *Phronesis* 17 (1972).
- DILLON (1973) — DILLON, J., “Appendix B”, *Platonis Dialogos Commentariorum Fragmenta* (Leiden, 1973).
- GREGG, GROH (1984) — GREGG, R., GROH D. “The Centrality of Soteriology in Early Arianism”, *Studia Patristica* XV (1984).
- LÖHR (2006), part 1 — LÖHR, W., “Arius Reconsidered (Part 1)”, *Zeitschrift für Antikes Christentum* 10 (2006).
- MESYATS (2012) — MESYATS, S., “Iamblichus’ exegesis of “Parmenides” hypotheses and his doctrine of divine henads”, *Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*, ed. E. AFONASIN, J. DILLON and J. FINAMORE (Leiden: Brill, 2012).
- PRESTIGE (1923) — PRESTIGE, L., “ἀγέν[v]ητος and γεν[v]ητός and kindred words, in Eusebius and the Early Arians”, *The Journal of Theological Studies* 24 (1923).

- STEAD (1964) — STEAD, C., “The Platonism of Arius”, *The Journal of Theological Studies* 15 (1964).
- STEAD (1997) — STEAD, C., “Was Arius a Neoplatonist?”, *Studia Patristica* 32 (1997).
- VAGGIONE (2000) — VAGGIONE, R., *Eunomius of Cyzicus and the Nicene Revolution* (Oxford, 2000).
- WALLIS (1972) — WALLIS, R.T., *Neoplatonism* (L.: Duckworth, 1972).
- WILLIAMS (1983) — WILLIAMS, R., “The Logic of Arianism”, *Journal of Theological Studies* 34 (1983).
- WILLIAMS (1987) — WILLIAMS, R., *Arius: Heresy and Tradition* (L., 1987).
- БИРЮКОВ Дмитрий Сергеевич** — кандидат философских наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики»; университет Падуи, [dbirjuk@gmail.com](mailto:dbirjuk@gmail.com)

## SUMMARY

### ONES AGAIN ON THE LOGIC OF ARIANISM

#### THE TOPIC OF PARTICIPATION AND NEOPLATONISM IN THE DOCTRINE OF ARIUS

Dmitry BIRIUKOV

The article treats the modi of the use of the language of participation by Arius and his followers. According to the first modus, the Son is said to participate in the divinity of the Father, which is understood in the sense that the Son does not possess divinity according to His own nature. The second modus is associated with the concept of non-participation: the Son is said to not participate in the Father and His nature. The third modus is related to the concept of participated realities in the Godhead — Wisdom, Word, and Power, in which the Son participates. A reconstruction of Arius' doctrine is proposed, according to which these realities are universal principles, participated in by the beings of the created realm. The possible explanation of the way in which Origen might have influenced Arius is proposed, while significant differences between Origen and Arius are outlined. One such difference is the concept of non-participation, absent in Origen's conceptual framework, but appearing in Arius. Since this concept first emerged in the Neoplatonic philosophy being used in a similar way by Iamblichus, the elder contemporary of Arius, who also elaborated the doctrine of henads, understood as universal participated entities, the assumption that Iamblichus' doctrine might have influenced the philosophical and theological language of the Arian doctrine is made.

*Key words:* participation, universals, Neo-Platonism.

**Dmitry BIRIUKOV**, PhD (Philosophy), National Research University Higher School of Economics, Padova University, [dbirjuk@gmail.com](mailto:dbirjuk@gmail.com)