

ВТОРАЯ СИРМИЙСКАЯ ФОРМУЛА: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ

IV столетие в истории Римской империи прошло под знаком роста влияния христианской церкви, ставшей основной духовной силой позднеантичного общества, которое все более и более превращалось в общество христианское. В то же время жизнь церкви и Империи в этот период была омрачена арианской смутой, которая стала причиной также и острейшего церковно-политического кризиса, нашедшего свое проявление в длительной церковно-политической борьбе, в которую были вовлечены не только духовенство, но и гражданская власть, и значительная часть населения Империи. С кризисом такого масштаба церковь еще никогда не сталкивалась на протяжении своей трехсотлетней истории.

Особую остроту арианскому кризису придавало то обстоятельство, что императорская власть не могла безучастно наблюдать за борьбой различных течений, не только потому, что эта борьба ставила под вопрос сохранение единства Империи, но также и потому, что для самих императоров, как и для всех христиан, судьба церкви и ее учение не могли быть безразличны. В IV столетии императорская власть выработала целый ряд различных стратегий церковной политики, однако совершенно особое место в контексте истории арианской смуты занимает попытка со стороны императора Констанция II примирить противоборствующие группы на основе вероучительного компромисса, который получил в научной литературе название «омийство». Это компромиссное учение, приобретшее характер официально признанной ортодоксии на Аримино-Селевкийском (359 г.) и Константинопольском (360 г.) соборах, предполагало признание Бога Сына подобным (греч. ὁμοιος, лат. *similis*) Богу Отцу без уточнения характера этого «подобия»¹.

Следует отметить, что в историографии присутствуют различные интерпретации сущности «омийства». Если М. Симонетти рассматривает его по преимуществу как политический альянс², то Р.П.К. Хэнсон видит в нем самостоятельное богословское течение, доктрина которого была выражена во второй сирмийской формуле 357 г. и в Никео-Константинопольском символе 359–360 годов³. Расхождения между исследователями в интерпретации «омийства», на наш взгляд, объясняются тем, что это понятие используется в историографии для описания двух тесно связанных, но все же различных явлений церковной жизни. Если рассматривать в качестве официального омийского вероопределения Никео-Константинопольский символ 359–360 годов, то нужно иметь в виду, что он не содержит сколько-нибудь полного и четкого изложения богословских воззрений своих создателей, усилия которых были, напротив, направлены на поиск совершенно нейтральных

¹ Формулы, принятые на сирмийском совещании 359 г., а также на Аримино-Селевкийском и Константинопольском соборах см. *Ath. De synod.* 8; 29; 30; *Socrat. Hist. eccl.* II. 37, 40, 41.

² *Simonetti M. Arianesimo latino // Studi Medievali.* 1967. VIII. Fasc. 2. P. 682–683.

³ *Hanson R.P.C. The Search for the Christian Doctrine of God. The Arian Controversy,* 318–381. L.–N.Y., 2007. P. 557, 575.

формулировок, которые могли бы устроить именно в силу своей неопределенности и открытости для различных трактовок всех или почти всех участников конфликта.

В то же время омиийский компромисс во многом был подготовлен группой как восточных, так и западных епископов, которые вполне могут рассматриваться как представители в большей или в меньшей степени единого богословского течения, в доктрине которого идея подобия Бога Сына Богу Отцу, насколько об этом можно судить, не занимала центрального места. Возникновение этого течения может быть связано с созданием в 357 г. так называемой второй сирмийской формулы, а также с Антиохийским собором 358 г. под председательством епископа Евдоксия, одоббившим это вероопределение. На наш взгляд, изучение второй сирмийской формулы, обнародованной будущими «омиями» еще до создания компромиссного и неопределенного Никео-Константинопольского символа (359–360 гг.) и его прототипа – четвертой сирмийской формулы (359 г.), имеет особое значение в исследовании истории арианской смуты.

Латинский текст второй сирмийской формулы дошел до нашего времени в составе крупного историко-полемического сочинения Илария Пиктавийского «О соборах или о вере восточных». Греческий текст приводится в «Послании о соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской» Афанасия Александрийского, а также в «Церковной истории» Сократа Схоластика⁴. Афанасий и Сократ Схоластик указывают, что первоначально формула была составлена на латинском языке (Ῥωμαϊστὶ) и лишь затем переведена на греческий. В преамбуле к формуле заявляется, что она была составлена в Сирмии⁵ 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

⁴ *Hilar.* De synod. 11; *Ath.* De synod. 28; *Socrat.* Hist. eccl. II. 30. Созданию второй сирмийской формулы предшествовал ряд соборов, созданных по инициативе императора Констанция, одной из основных задач политики которого в этот период стало урегулирование церковных дел в западной части Империи. Речь, в первую очередь, идет о большом (по преимуществу восточном по своему составу) Сирмийском соборе 351 года, низложившем епископа этого города Фотина за его монархианские воззрения и утвердившем на сирмийской кафедре епископа Гермения (*Ath.* Hist. arian. 74). О Сирмийском соборе 351 г. см. *Ath.* De synod. 27; *Hilar.* De synod. 38; *Socrat.* Hist. eccl. II. 30; *Sozom.* Hist. eccl. IV. 6. 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. Затем, после перемещения императора в Галлию, а потом в Италию центр церковной политики также сместился. На соборах в Арелате (353 г.) и Медиолане (355 г.) значительная часть западного омоусианского епископата подписалась под осуждением Афанасия Александрийского. В довершение своего успеха император отправил в ссылку в Балкано-Дунайский регион предводителей омоусианского течения еп. Осия Кордубского и папу Либерия. Об Арелатском и Медиоланском соборах см. *Sulp. Sever.* Chron. II. 39; *Hilar.* Liber ad Const. I. 6. Анализ свидетельств о ссылке Осия и Либерия см. в кн.: *Hanson.* Op. cit. P. 334–341.

⁵ *Hilar.* De synod. 11: apud Sirmium; *Ath.* De synod. 28; *Socrat.* Hist. eccl. II. 30: ἐν Σιρμίῳ. Показательно, что в своем сочинении «О соборах или о вере восточных» 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 – De synod. 10) и т.п., но ни разу не упоминает, что формула была составлена на соборе.

Валента, Урсакия и Герминия»⁶. У Афанасия и Сократа также прибавлено, что при этом присутствовали и другие епископы (καὶ τῶν λοιπῶν)⁷, но у Илария эти слова отсутствуют. В своем сочинении «О соборах или о вере восточных» Иларий достаточно определенно заявляет о том, что авторами формулы были епископы Осий и Потамий (in sententiam Potamii atque Osii)⁸. В своем же трактате «Против Констанция» он упоминает о «вздоре Осия и прибавлениях Урсакия и Валента» (deliramenta Osii et incrementa Ursacii ac Valentis)⁹, 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)¹⁰. По свидетельству Илария, составители формулы использовали для ее распространения авторитет гражданской власти¹¹ и формула была признана частью епископата¹².

⁶ *Hilar.* De synod. 11: Cum nonnulla putaretur esse de fide disceptatio, diligenter omnia apud Sirmium tractata sunt et discussa, praesentibus sanctissimis fratribus et coepiscopis nostris, Valente, Ursacio et Germinio.

⁷ *Ath.* De synod. 28; *Socrat.* Hist. eccl. II. 30.

⁸ *Hilar.* De synod. 3. Примечательно также то, что причиной «падения» Осия, по мнению Илария (ibid. 87), была его чрезмерная забота о своем погребении (nimium sepulchri suamantem).

⁹ *Hilar.* Liber contra Constantium. 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).

¹⁰ *Hilar.* Liber contra Constantium. 26.

¹¹ *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 progumpens, id quod antea furim mussitabat, nunc non clam victrix gloriatur). Следует также отметить, что Иларий (ibid. 2) указывает, что галльским епископам формула была прислана вскоре после ее составления (missam proxime vobis ex Sirmiensi oppido). Исходя из этих свидетельств можно заключить, что формула была разослана при содействии гражданской власти в различные части Империи или, по крайней мере, римского Запада. 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) (De synod. 78). О победоносных войнах Констанция против квадов и сарматов см. *Amm. Marc.* XVII. 12–13. О местах пребывания и передвижениях Констанция в 357 г. см. *Barnes T.D.* Athanasius and Constantius. Theology and politics in the Constantinian Empire. Cambr, 1993. P. 222–223.

¹² 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) (De synod. 27). Из этого можно заключить, что формула была подписана не только участниками совещания в Сирмии, но и рядом других епископов.

Фебадий, написавший против второй сирмийской формулы целый полеми-ческий трактат, называет в качестве ее авторов Урсакия, Валента и Потамия¹³, 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*)¹⁴. О неких «письменах», вырванных «у досточтимого епископа Осия» (ἐθήρασεν παρὰ τοῦ αἰδεσίμου ἐπισκόπου Ὁσίου γραμμάτων) упоминает и омиусианский епископ Георгий Лаодикийский, имея в виду, очевидно, вторую сирмийскую формулу. Примечательно, что он трактует эти тексты как аномейские (τὸ ἀνόμοιον οὐσίαν)¹⁵. О падении Осия (а также о падении Либерия) упоминает и евномиянский историк Филосторгий, который указывает, что оба этих епископа подписались «и против единосущия, и против Афанасия» (κατὰ τοῦ ὁμοουσίου καὶ μὴν καὶ κατὰ γὰρ τοῦ Ἀθανασίου)¹⁶.

Несколько иная трактовка событий присутствует в сочинениях 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 Афанасия «О соборах»), а в том, что он в результате причиненного ему насилия «едва принял в общение Валента и Урсакия и их сторонников» (μóυις κοινωῆσαι μὲν τοῖς περὶ Οὐάλεντα καὶ Οὐρσάκιον). В отличие от Филосторгия Афанасий подчеркивает, что Осий не подписал его осуждение (μὴ ὑπογράψαι δὲ κατὰ Ἀθανασίου)¹⁷.

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 формулы¹⁸. Однако это свидетельство является ни чем иным, как попыткой произвольного восстановления контекста в ситуации, когда какая-либо точная информация о нем отсутствует¹⁹. Упоминают Сократ и Созомен также и о падении Осия, но из свидетельства Сократа оказывается неясным, какую именно из сирмийских формул он подписал, Созомен же упоминает некие τὰ Ὁσίου γραμματα, в которых отвергались слова «единосущный» и «подобосущный», имея в виду, очевидно, вторую сирмийскую формулу²⁰.

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;

¹³ *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*).

¹⁴ *Phoebad. Liber contra arianos. XXIII*.

¹⁵ *Epiph. Panarion. 73. 14*.

¹⁶ *Philostorg. Hist. eccl. IV. 3*.

¹⁷ *Ath. Hist. arian. 45*. О падении Осия см. также *Ath. Apol. contra arian. 89*; *Ath. Apol. de fuga. 5*.

¹⁸ *Socrat. Hist. eccl. II. 29*; *Sozom. Hist. eccl. IV. 6*.

¹⁹ По сути дела Сократ и Созомен превращают три разных собрания епископов в Сирмии в 351, 357 и 359 годах соответственно в один Сирмийский собор.

²⁰ *Socrat. Hist. eccl. II. 31*; *Sozom. Hist. eccl. IV. 12*.

2) ее составление так или иначе было связано с так называемым «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.

Особый интерес в контексте настоящего исследования представляют свидетельства источников о восприятии второй сирмийской формулы в епископских кругах сразу после ее создания. Сократ (а вслед за ним и Созомен) указывает, что впоследствии епископы, составившие вторую сирмийскую формулу, обнаружили в ней много противоречий (*πολλὰ ἐναντία*) и пытались возвратить все ее экземпляры, так же и «василевс повелел указом отыскивать» (*ὁ βασιλεὺς διατάγμασιν ἐκέλευσε*) сохранившиеся тексты формулы, очевидно, стремясь ее уничтожить, однако добиться этого не удалось²¹.

Подобного рода негативное отношение к тексту второй сирмийской формулы проявилось почти сразу после ее создания в различных частях христианского мира. Формула была осуждена галльским омоусианским епископством в 358 г.²² На Анкирском соборе 358 г. против второй сирмийской формулы выступили также в недавнем прошлом союзники Урсакия, Валента и Герминия по «евсевиянскому блоку» – малоазийские омиусиане во главе с Василием Анкирским²³. Затем Василий вместе с епископами Евстафием и Элевсием прибыл ко двору Констанция в Сирмий, где новое совещание епископов (или, возможно, собор) выдвинул так называемую третью сирмийскую формулу, текст которой до нас не

²¹ *Socrat. Hist. eccl.* II. 30; *Sozom. Hist. eccl.* IV. 6.

²² *Hilar. De synod.* 2. Основными критиками второй сирмийской формулы в стане омоусиан были, как известно, Иларий и Фебадий. Однако эти авторы, в равной мере рассматривая формулу как еретическую, не вполне согласны в своих оценках присутствующих в тексте богословских утверждений. Иларий прямо обвиняет составителей формулы в отрицании божественного достоинства Сына (*Deus esse Filius negaretur*), а также в приверженности учению 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*). (*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 совершается кафолическое исповедание, 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 non negamus. 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 временности происхождения Бога Сына (*initium ...ad tempus habere credatur*) и Его подчиненности наряду с прочими творениями Отцу (*cum omni creatura subjectus Deo refertur*) (*Phoebad. Liber contra arianos.* II).

²³ Как пишет Иларий (*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 Илария, Анкирский собор проходил почти одновременно (*sub his ipsis prope diebus*) с собранием галльских епископов, отвергших вторую сирмийскую формулу (*Hilar. De synod.* 28).

дошел²⁴. По свидетельству Илария, под воздействием восточной делегации свое отношение к формуле изменили и император Констанций, и, по крайней мере, некоторые из подписавших ее епископов²⁵. Однако негативное отношение ко второй сирмийской формуле разделял далеко не весь епископат Империи. 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 (τοὺς ἐν τῇ Δύσει) стали мыслить православно (τοῦ ὀρθῶς δοξαζεῖν)»²⁶.

Следует отметить, что, несмотря на то что свидетельства источников позволяют составить достаточно ясное представление о реакции различных течений в среде епископата на провозглашение второй сирмийской формулы, история создания этого текста представляет собой темное пятно в истории арианской смуты. Не ясными остаются также изначальное предназначение текста и побудительные причины его составления, что объясняется, на наш взгляд, 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.

Большая часть исследователей согласна в том, что вторая сирмийская формула представляет собой текст своеобразной композиции, отличный от традиционной

²⁴ Созомен (Hist. eccl. IV. 15) 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). По свидетельству Созомена, формула была подписана находящимся в ссылке папой Либерием, переведенным в Сирмию из Бери, несколькими африканскими епископами, епископами с Востока, а также Урсакием, Валентом и Гермением («...изъявили свое согласие также Урсакий, Гермений Сирмийский и Валент, епископ Мурсы...» – Ὁμοίως δὲ συνήρουν καὶ Οὐρσάκιος καὶ Γερμηνίος ὁ Σιρμιού καὶ Οὐάλης ὁ Μουρσῶν ἐπίσκοπος. 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 IVth Century Trinitarian Conflicts* / Ed. M.R. Barnes, D.H. Williams. Edinburgh, 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.

²⁵ Hilar. De synod. 78: «Благодарю же Господа, что император благодаря вашим увещаниям признал заблуждение и узнал ошибку, не свою, но своих советников, через это изложение веры вашей» (Domino enim gratias, quod ignoracionem per vos admonitus Imperator agnovit, et errorem non suum, sed adhortantium, per has fidei vestrae sententias recognovit). Об отказе от формулы некоторых подписавших ее епископов см. ibid. 3, 27.

²⁶ Sozom. Hist. eccl. IV. 12. По мнению Ш. Пиетри, Евдоксий оказал Урсакию, Валенту и Гермению медвежью услугу, поскольку его субординатизм был намного более радикален, чем субординатизм второй сирмийской формулы (Pietri Ch. La politique de Constance II: un premier césaropapisme ou l'imitatio Constantini? // *L'Eglise et l'empire au IVe siècle*. Genève, 1989. P. 166).

композиции символа веры²⁷, а авторство текста принадлежит Урсакию, Валенту, Гермению и Потамию, Осий же только поставил под ним свою подпись²⁸ (при этом исследователи расходятся в оценках статуса провозгласившего формулу собора 357 г.²⁹, а также в своих ответах на вопрос о том, присутствовал ли на соборе император³⁰).

²⁷ По мнению Л. Дюшена, вторая сирмийская формула представляла собой не символ веры, а «богословскую декларацию» (*Duchesne L. Histoire ancienne de l'Église. Т. II. Р., 1908. Р. 284*). Сходного мнения придерживался и А.А. Спасский (*Спасский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Сергиев Посад, 1914 (1995). С. 344*). В.В. Болотов (*Болотов В.В. История Церкви в период Вселенских Соборов. М., 2007. С. 102*) 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 (*Barnes. Op. cit. Р. 139*). Д.Х. Уильямс называет вторую сирмийскую формулу position paper. *Williams D.H. Another Exception to Later Fourth-Century «Arian» Typologies: The Case of Germinius of Sirmium. // Journal of Early Christian Studies. 1996. №4. Р. 342; idem. Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts. Oxf., 1995. Р. 19.*

²⁸ *Gvatkin H.M. Studies of Arianism. Cambr.-L., 1900. Р. 161–162; Спасский. Ук. соч. С. 343* (Г.М. Гваткин и А.А. Спасский склоняются к тому, что текст формулы был составлен Потамием); *Batiffol P. La Paix Constantinienne et le Catholicisme. Р., 1929. Р. 477; De Clercq V. Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period. Washington, 1954. 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, авторство которой он склонен приписывать Гермению); *Brennecke H.C. Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. В.,–N.Y., 1984. S. 316; Meslin M. Les Ariens d'Occident. 335–430. Р., 1967. Р. 276–278; idem. Hilaire et la crise arienne // Hilaire et son temps. Р., 1968. Р. 30; Hanson. Op. cit. Р. 346; Pietri Ch. De la partitio de l'Empire chrétien à l'unité sous Constance: la querelle arienne et le premier «цésаропapisme» // Histoire du christianisme. Т. II. Р., 1995. Р. 324; Ayres L. Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxf.–N.Y., 2004. Р. 137. М. Симонетти полагает, что присутствие на Сирмийском соборе 357 г. кого бы то ни было из епископов, кроме Урсакия, Валента и Гермения, не может быть доказано (*Simonetti M. La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975. Р. 229–230*).*

²⁹ 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 годах 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. Гваткин, М. Симонетти и Р.П.К. Хэнсон) предпочитают говорить о «малом соборе» (*Hefele K. Conciliengeschichte. Bd I. Freiburg, 1873. S. 676; Newman J.H. Arians of IV century. London–New York–Bombay–Calcutta, 1908. Р. 425; Barnes. Op. cit. Р. 231–232; Ayres. Op. cit. Р. 137; Gvatkin. Op. cit. Р. 161; Simonetti. La crisi... Р. 229; Hanson. Op. cit. Р. 343*). Своеобразная интерпретация проблемы присутствует в работе Ш. Пиетри. 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. De la partitio... Р. 323–324; ср. Simonetti. La crisi... Р. 230*).

³⁰ В. Самуилов и А.А. Спасский считают, что император присутствовал на соборе. Г.М. Гваткин, 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

Что же касается содержания текста и мотивации его авторов, то большинство исследователей трактует вторую сирмийскую формулу как манифест строгого арианства или, возможно, даже аномейства³¹. Некоторые исследователи полагают, что 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 омоусианской оппозицией³².

В то же время в научной литературе присутствуют и иные интерпретации указанных выше проблем. В первую очередь следует отметить концепцию Х.К. Бреннеке. Исходя из вполне традиционной идеи о взаимосвязи 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 императора³³, Х.К. Бреннеке затем приходит к совершенно не вписывающимся в рамки традиционной концепции оценкам богословского содержания формулы. Исследователь решительно отвергает всякие попытки интерпретации второй сирмийской формулы в аномейском ключе³⁴, указывает на ее глубокую связь с западной богословской традицией (в первую очередь с богословием Тертуллиана)³⁵ и видит во второй сирмийской формуле попытку отхода от восточного

заниматься доктринальными вопросами (*Самуилов В.* История арианства на латинском западе. СПб., 1890. С. 53; *Снацкий*. Ук. соч. С. 343; *Gvatkin*. Op. cit. P. 161; *De Clercq*. Op. cit. 463; *Moreira*. Op. cit. P. 107; *Hanson*. Op. cit. P. 344; *Klein*. Constantius II und die christliche Kirche. Darmstadt, 1977. S. 63–64).

³¹ По мнению Ж. Цейлера, вторая сирмийская формула в силу своей близости к «строгому арианству» переходит за рамки «простого омийства», которое исследователь приравнивает к евсевиянству. О радикализме формулы писали также Г. Барди и П. Батиффоль. М. Меслен 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. Меслена, составление второй сирмийской формулы было для Урсакия, Валента и Герминия 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 евсевиянству библеизм (*aspect biblique*). О фактически аномейском характере формулы писали Г.М. Гваткин, 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. Пиетри отмечал, что формула имела традиционный арианский, но 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. См. *Zeiller J.* Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire Romain. P., 1918. P. 276; *Bardy G.* L'Occident en face de la crise arienne // *Irénikon* 1939. 16. №5. P. 414; *Batiffol*. Op. cit. P. 477; *Meslin*. Les Ariens... P. 278; *Gvatkin*. Op. cit. P. 162; *Moreira*. Op. cit. P. 111; *De Clercq*. Op. cit. P. 480, 514; *Kelly*. J.N.D. Early Christian Creeds. Harlow, 1981. P. 287; *Duval Y.-M.* Aquilée et Sirmium durant la crise arienne (325–400) // *Idem*. L'extirpation de l'Arianisme en Italie du Nord et en Occident. Aldershot, Brookfield, Singapore, Sydney, 1998. P. 348; *Duchesne*. Op. cit. P. 285; *Pietri*. De la partitio... P. 324; *Самуилов*. Ук. соч. С. 53–54.

³² *Самуилов*. Ук. соч. С. 53; *Снацкий*. Ук. соч. С. 343–344; *Zeiller*. Op. cit. P. 276; *Meslin*. Les Ariens ... P. 276–278; *Pietri*. De la partitio... P. 323.

³³ *Brennecke*. Hilarius... S. 315–316.

³⁴ *Ibid*. S. 318.

³⁵ *Ibid*. S. 320.

оригенизма³⁶. Следует также подчеркнуть, что, по мнению Х.К. Бреннеке, Осий и Либерий подписали формулу не в силу направленного против них физического давления, а будучи убеждены в ее ортодоксальности³⁷.

Если Х.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 большая часть богословских идей, высказанных в тексте, находит себе соответствия в различных восточных вероучительных формулах предшествующего времени³⁸. Целью же создания текста был, по мнению исследователя, поиск путей к преодолению сердикского раскола 343 г. и примирению евсевиан с западным епископатом. Поэтому в тексте формулы присутствуют и аллюзии на исповедание веры западных отцов Сердикского собора³⁹. 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 Потамию⁴⁰.

В «восточном» контексте вторую сирмийскую формулу интерпретирует и М. Симонетти. По его мнению, вторая сирмийская формула была своеобразным «эдиктом терпимости» в отношении аномеев⁴¹. Кроме того, М. Симонетти рассматривает события 357 г. как результат распада единого евсевианского блока на радикальное «арианофильское» крыло, представителями которого были Урсакий, Валент и Германий⁴², и умеренное омиусианское во главе с Василием Анкирским. Таким образом, вторая сирмийская формула может быть интерпретирована как своеобразный ответ формирующемуся омиусианскому течению⁴³.

Р.П.К. Хэнсон считает вторую сирмийскую формулу важнейшим (наряду с никео-константинопольской формулой) вероучительным документом омийского течения⁴⁴. Исследователь отказывается видеть в нем (как, в целом, и во всем омийском течении) попытку примирения противоборствующих сторон⁴⁵. Напротив, по его мнению, вторая сирмийская формула имела характер «партийного» манифеста⁴⁶. Текст – в интерпретации Р.П.К. Хэнсона – написан в арианском духе, но не воспроизводит в полной мере учение Ария, богословие которого было, по мнению

³⁶ Ibid. S. 318. Речь идет, главным образом, о терминологии. В другой своей работе Х.К. Бреннеке называет формулу западной попыткой выразить евсевианское субординаристское богословие (*la recherche eusébienne de la théologie subordinationnisme*) с помощью «библейского языка» и, избегая спекуляций вокруг терминов «сущность» и «ипостась» (*Brennecke H.C. Homéens // DHGE. 24. P., 1993. P. 935*).

³⁷ Brennecke. Hilarius ... S. 323–324.

³⁸ Löhr W.A. Die Entstehung der homöischen und homöusianischen Kirchenparteien. Studien zur Synodalgeschichte des IV Jahrhunderts. Witterschlick, Bonn, 1986. S. 47–48.

³⁹ Ibid. S. 49–50.

⁴⁰ Ibid. S. 61–62.

⁴¹ Simonetti. La crisi... P. 233; *idem*. Arianesimo latino. P. 674. М. Симонетти рассматривает вторую сирмийскую формулу как своеобразную противоположность антиохийской формуле 341 г. (*Simonetti. La crisi... P. 231; idem. Arianesimo latino. P. 670*).

⁴² *Idem*. La crisi... P. 230.

⁴³ Ibid. P. 233.

⁴⁴ Hanson. Op. cit. P. 557, 567.

⁴⁵ Ibid. P. 561, 575.

⁴⁶ Ibid. P. 347. Против того, чтобы трактовать вторую сирмийскую формулу как официальное исповедание омийского течения решительно выступает Д.Х. Уильямс (*Ambrose of Milan... P. 19*).

исследователя, наряду с богословием Евсевия Кесарийского одним из источников омийской традиции⁴⁷.

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 заметен 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. Однако, чтобы избежать произвольности, неизбежной при интерпретации текста в свете «достроенного» контекста, представляется целесообразным обратиться к самому тексту формулы и сперва 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, Всемоущего и Отца» (*unum constat Deum esse omnipotentem et Patrem*)⁴⁸. 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 формуле⁴⁹, 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 подкрепляется соответствующей цитатой из Послания к Римлянам ап. Павла⁵⁰. 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 приоб-

⁴⁷ *Hanson. Op. cit.* P. 557. Еще более определенно о влиянии Евсевия Кесарийского на доктрину омиев писал В. Самуилов. По мнению исследователя, вторая сирмийская формула также вписывается в рамки учения Евсевия Кесарийского (за исключением отрицания термина «сущность»). (Ук. соч. С. 54).

⁴⁸ Здесь и далее текст формулы цитируется в латинском варианте, приведенном в сочинении «О соборах или о вере восточных» Илария (*De synod.* 11), однако отметим также, что первая фраза у Илария явно искажена. И в греческом тексте (*ἕνα Θεὸν εἶναι Πατέρα πατοκράτορα*), приведенном в сочинениях Афанасия (*De synod.* 28) и Сократа (*Hist. eccl.* II. 30) и в латинском варианте, цитируемом Фебадием (*Phoebad. Liber contra arianos* III: *unum, inquit, constat Deum omnipotentem Patrem*), речь идет о «всемоущем Отце», а не о «всемоущем и Отце».

⁴⁹ *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 Θεούς, ἀνάθεμα ἔστω*).

⁵⁰ 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).

ретают явно полемическое и, более того, антимоусианское звучание. Полемическая «заостренность» и «напряженность» далее все более и более нарастают. 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 οὐσία, т.е. (чтобы яснее понять) *homousion* или так называемый *homoeusion*, то [эти слова] не нужно совершенно упоминать»⁵¹. 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 субординатистский характер: «Нет никакой двусмысленности – Отец больше [Сына]. Ни у кого не может быть сомнения в том, что Отец честью, достоинством, славой и величеством и самим именем Отца»⁵², больше, чем Сын, Который Сам свидетельствует: «Тот, Кто послал Меня, более Меня» (Ин. 14. 28, цитата неточная). И таково [учение] кафолическое, как знает всякий, что есть два Лица Отца и Сына, Отец больший, Сын же подчинен [Отцу] со всем тем, что Ему подчинил Отец»⁵³. Следует отметить, что идея подчиненности Сына Отцу присутствует также и в пятой антиохийской (344 г.) и первой сирмийской формулах (351 г.)⁵⁴. Но если в пятой антиохийской формуле учение

⁵¹ *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.*

⁵² В.А. Лёр видит в этих словах аллюзию на исповедание веры отцов Сердикского собора 343 г., где указывается, что «само имя Отца более имени Сына» (αὐτὸ τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς μείζον ἐστὶ τοῦ Υἱοῦ). (Theodoret. Hist. eccl. II. 8. 4; *Löhr*. Op. cit. S. 49).

⁵³ *Nulla ambiguitas est, majorem esse Patrem. Nulli potest dubium esse, Patrem honore, dignitate, claritate, majestate, et ipso nomine Patris majorem esse Filio, ipso testante, Qui me misit, major me est. Et hoc catholicum esse, nemo ignorat, duas personas esse Patris et Filii, majorem Patrem, Filium subjectum cum omnibus his quae ipsi Pater subjecit.*

⁵⁴ *Ath. De synod. 26*: «Посему, веруя во всесовершенную и святейшую Троицу, т.е. в Отца и Сына и Духа Святого, и именую Богом как Отца, так и Сына, исповедуем не двух богов, но единое достоинство Божества, и единое, совершенное согласие Царства; один Отец всеначальствует вообще над всеми, даже и над самим Сыном, а Сын, покорствуя Отцу, царствует над всеми, кроме Него, которые под Ним и сотворены Им, и по Отчему изволению обильно дарует святым благодать Святого Духа» (Πιστεύοντες οὖν εἰς τὴν παντέλειον Τριάδα τὴν ἁγιωτάτην, τοῦτέστιν εἰς τὸν Πατέρα, καὶ εἰς τὸν Υἱὸν, καὶ εἰς τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ Θεὸν μὲν τὸν Πατέρα λέγοντες, Θεὸν δὲ καὶ τὸν Υἱὸν οὐ δύο τούτους Θεοὺς ἀλλ' ἐν ὁμολογοῦμεν τῆς θεότητος ἅξιωμα, καὶ μίαν ἀκριβῆ τῆς βασιλείας τὴν συμφωνίαν· πανταρχοῦντος μὲν καθόλου πάντων, καὶ αὐτοῦ τοῦ Υἱοῦ, μόνου τοῦ Πατρὸς· τοῦ δὲ Υἱοῦ ὑποτεταγμένου τῷ Πατρί· ἐκτὸς δὲ αὐτοῦ πάντων μετ' αὐτὸν βασιλεύοντος τῶν δι' αὐτοῦ γενομένων, καὶ τὴν τοῦ ἁγίου Πνεύματος χάριν ἀφθόνως τοῖς ἁγίοις δωρομένου πατρικῶ βουλήματι). В данном случае, несмотря на явный субординатизм, акцент делается не на превосходстве Отца, а на послушании Ему Сына и согласии Лиц Пресвятой Троицы. См. также первую сирмийскую формулу (*Hilar. De synod. 38; Ath. De synod. 27; Socrat. Hist. eccl. II. 30*): «Не уравниваем и не уподобляем

о подчиненности Бога Сына Богу Отцу вынесено в комментарии к символу, 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, 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 ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός). Следует также отметить, что провозглашение Сына Богом, присутствующее в рассматриваемой фразе, никак не может быть согласовано с заявленным в начале формулы тезисом о том, 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»⁵⁵. 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»⁵⁶. 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»⁵⁷, воспринял из утробы Девы Марии, как возвестил ангел. Как же учат все Писания и

Сына Отцу, но считаем подчиненным [Ему]» (Οὐ γὰρ συντάσσομεν τὸν Υἱὸν τῷ Πατρὶ, ἀλλ' ὑποτάγετον τῷ Πατρὶ, non enim exaequamus vel comparamus Filium Patri, sed subiectum intelligimus). Приведенные цитаты показывают, что иллирийские епископы не были новаторами в своем субординатизме, однако именно в составленном ими тексте идея подчиненности Бога Сына Богу Отцу занимает центральное место, а идея единства Пресвятой Троицы обходится молчанием.

⁵⁵ *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 confitentur. Puto suscepisse alterum non negabunt, et idcirco integrum illis est in hac sua perfidia, non fide, unum Deum Patrem, quam unum Deum dicant.*

⁵⁶ *Cujus Filii generationem, ut ante dictum est, neminem scire nisi Patrem suum.*

⁵⁷ В.А. Лёр (Op. cit. S. 50) видит в этих словах попытку сближения традиционной восточной «Логос-саркс христологии» с учением Сердикского собора о том, что Бог Сын воспринял целого человека: «Мы верим и принимаем, что Святой Дух есть Утешитель, Тот Самый, Которого нам Сам Бог 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...» (Πιστεύομεν καὶ παραλαμβάνομεν τὸν παράκλητον τὸ ἅγιον Πνεῦμα, ὅπερ ἡμῖν αὐτὸς ὁ Κύριος καὶ ἐπηγγείλατο καὶ ἐπέμψεν. Καὶ τοῦτο πιστεύομεν πεμφθέν· καὶ τοῦτο οὐ πέποιθεν, ἀλλ' ὁ ἄνθρωπος ὃν ἐνεδύσατο – *Theodoret. Hist. eccl. II. 8. 48*). Следует отметить, что представляется вероятным, что подлежащим к ἐνεδύσατο является не τὸ ἅγιον Πνεῦμα, а ὁ Κύριος. Об этом см. в комментарии к французскому переводу «Церковной истории» блаж. Феодорита. (SC. 501. P. 373). В научной литературе высказывалась и мысль о том, что сердикские отцы отождествляли Логос и Святого Духа. См. *Hall S.G. The Creed of Sardica // Studia Patristica. Vol. XIX. Leuven, 1989. P. 173–184; Hanson. Op. cit. P. 303.*

в первую очередь сам апостол – учитель языков, Он воспринял человека от Марии Девы, через которого сопострадал»⁵⁸. 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 в Святого Духа, Утешителя, посланного, чтобы Он «устраивал, обучал и освящал апостолов и всех верующих» (*Apostolos et omnes credentes instrueret, doceret, sanctificaret*).

Анализ текста второй сирмийской формулы показывает, что по своей структуре и содержанию этот памятник сильно отличается от других соборных вероучительных формул. Большинство вероучительных формул IV столетия обладает трехчастной композицией. Первая часть посвящалась Богу Отцу, вторая, обычно 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, имеющими по большей части явно полемическую направленности и нехарактерными для основной части традиционного символа веры. Причем эти пассажи фактически нарушают композиционную целостность текста и логику повествования, превращая формулу в набор отдельных тезисов, иногда повторяющих друг друга и даже вступающих друг с другом в противоречие. Исходя из своеобразия формы и содержания второй сирмийской формулы, а также 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 нами 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 одновременно, 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 вполне традиционной 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»⁵⁹. Остальные фразы

⁵⁸ *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.*

⁵⁹ *Unum constat Deum esse omnipotentem Patrem, sicut per universum orbem creditur et unicum Filium ejus Jesum Christum Dominum salvatorem 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, sanctificaret.*

формулы могут рассматриваться как своеобразные комментарии и добавления к приведенному выше реконструированному исповеданию веры.

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 Отцу⁶⁰. 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 добавлений. Парадоксальным образом оно предшествует исповеданию веры в Третье Лицо Пресвятой Троицы.

Если взглянуть, в свете подобной интерпретации текста, на приведенные выше свидетельства источников об его истории, то многое, на наш взгляд, становится более ясным. Во-первых, кажется не вполне обоснованным критическое отношение большинства исследователей к утверждению Илария о том, что Осий был одним из авторов текста. 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 Иларий рассматривает последнего как «соавтора» Осия. Комментарии, отличающиеся радикальным субординатизмом и полемическим (антимоусианским и антимиусианским) пафосом, могли быть сделаны уже при обсуждении текста в Сирмии Урсакием и Валентом. Именно поэтому Иларий, вероятно, и пишет в своем сочинении «Против Констанция» о *deliramenta Osii* и *incrementa Ursacii ac Valentis*. Урсакий, Валент и Гермений 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 авторы. Так называемое «падение» Осия, судя по всему, состояло в том, что он подписал текст в отредактированном варианте вместе с комментариями, несовместимыми с никейской верой.

⁶⁰ Характерно, что в отличие от второй сирмийской формулы, где лейтмотивом является идея различия Бога Сына и Бога Отца, а идея Их единства, напротив, не находит никакого выражения, в других символах и прибавлениях к ним, созданных в евсеианских кругах, единству Бога Отца и Бога Сына уделяется большое внимание. Так, во второй антиохийской формуле Бог Сына называется «безразличным образом Отчего Божества, Отчей сущности, воли, силы и славы» (τῆς θεότητος, οὐσίας τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως, καὶ δόξης τοῦ Πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα – *Ath. De Synod.* 23). В пятой антиохийской формуле (*Ath. De synod.* 26) содержатся следующие слова: «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 упокуется в недрах Отчих» (Πεπιστεύκαμεν γὰρ ἀμεσितεύτως αὐτοὺς καὶ ἀδιαστάτως ἀλλήλοις ἐπισυνῆφθαι, καὶ ἀχωρίστους ὑπάρχειν ἑαυτῶν· ὅλου μὲν τοῦ Πατρὸς ἐνστερισμένου τὸν Υἱὸν, ὅλου δὲ τοῦ Υἱοῦ ἐξηρητημένου καὶ προσπεφυκότος τῷ Πατρὶ, καὶ μόνου τοῖς πατρῷοις κόλποις ἀναπαυομένου διηλεκῶς).

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 нормативного исповедания веры для всей Кафолической 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, которые авторы считали 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, скорее всего, может идти о своеобразной «комиссии», которая должна была удостовериться в «ортодоксальности» Осия, а не о крупном соборе, издавшем новую вероучительную формулу.

Особого внимания требует вопрос о том, каково было отношение ко второй сирмийской формуле императора Констанция. Во-первых, хотелось бы подчеркнуть, что участие императора в работе этой 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 присутствие на 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 Илария Урсакий и Валент также использовали, вероятно с разрешения императора, авторитет гражданской 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 следует также отметить, что, внимательно 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 по сути поставила евсевиянский блок, на который император опирался в своей церковной политике, на грань раскола. В результате Констанцию пришлось мирить Урсакия, Валента и Гермения с омиусианами. В этой связи показательно приведенные выше свидетельства Сократа и Созомена, что епископы негативно восприняли формулу и император приказал ее разыскивать и уничтожать. Как уже отмечалось, Сократ указывает, что причиной негативного отношения к формуле были найденные в ней противоречия, и здесь нет ничего удивительного, поскольку противоречия в тексте действительно были, но церковно-политический аспект проблемы также не стоит сбрасывать со счетов. Следует также подчеркнуть, что Констанций, судя по имеющимся свидетельствам, занимал намного более умеренную богословскую (близкую к омиусианству)⁶¹ позицию, чем Урсакий и Валент,

⁶¹ Так, Созомен вообще не считает самого Констанция еретиком. По его утверждению (Hist. eccl. III. 18), император придерживался тех же богословских воззрений, что его отец Константин и брат Константин (ὁμοῖα τῷ πατρὶ καὶ τῷ ἀδελφῷ), однако был убежден некоторыми епископами использовать вместо термина «единосущный» термин «подобосущный». Созомен также цитирует послание императора Констанция к антиохийцам, где тот открыто заявляет о своей приверженности омиусианству: «Вспомните прежние мои слова, когда мы рассуждали о вере: в них Спаситель наш признан Сыном Божиим и по существу подобным Отцу» (Καὶ μοι τῶν πρώτων ἀναμνήσθητε λόγων, ὅτε περὶ πίστεως ἑσκοποῦμεν· ἐν οἷς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν ἀπεδείκνυτο ὁ ὕψος τοῦ Θεοῦ, καὶ κατ' οὐσίαν ὁμοῖος τῷ Πατρὶ) (Sozom. Hist. eccl. IV. 14).

и вряд ли мог положительно воспринять подчеркнутый субординатизм формулы. Богословские разногласия между Констанцием и Валентом особенно явно проявились во время подготовки четвертой сирмийской формулы (359 г.). В письме Георгия Лаодикийского указывается, что Валент, подписывая четвертую сирмийскую формулу, добавил (προσθεῖκετός) слова Ὁμοιον τὸν Ὑῖον τῷ Πατρὶ («Сын подобен Отцу»), но пропустил слова κατὰ πάντα («во всем»). Однако император принудил (ἀναγκάσας) его вписать пропущенные слова⁶².

Завершая статью, хотелось бы остановиться на богословском значении рассматриваемого нами памятника. 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 тексте формулы Бог Сын представлен не как образ Бога Отца, не как Божественный Логос, через Которого делается возможной причастность Божеству, 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 илирийского омийства⁶³. 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 «библизмом», отличает их течение как от омиусианства и омоусианства, так и от евномиианства. 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.

THE SECOND CREED OF SIRMIMUM: HISTORICAL CONTEXT AND THEOLOGICAL DOCTRINE

G.Ye. Zakharov

This article is devoted to the history of making of the second creed of Sirmium (357) and its doctrinal content. This text is one of the theological manifestos written in the epoch of the Arian controversy. The sources give us little information about the circumstances of composition and the motives of the authors of this document. Hilary of Poitiers attributes this creed to the bishops Ossius of Cordova (one of leaders of the homoousian party) and Potamius of Lisbon. According to his evidence these two bishops wrote the second creed of Sirmium in presence of three Illyrian bishops Ursacius, Valens and Germinius. But the obvious subordinationism of the creed leads the scholars to the assertion that the creed was composed by Ursacius, Valens, Germinius and Potamius, and Ossius only signed it.

⁶² *Epiph. Panarion. 73. 22.*

⁶³ *Diss. Max. 63: «(Святой Дух)... во всем подчинен и послушен Сыну, как Сын во всем подчинен и послушен Богу и Отцу Своему» (...subditum et oboedientem in omnibus Filio et Filium subditum et oboedientem in omnibus Deo Patrique Suo...). Ibid. 46: «...Отец есть Бог Господа, Сын же есть Бог всего творения» (...Patrem esse Deum Domini, Filium autem Deum esse universae creature). Fragmenta Arianorum. VIII: «Мы управляемся Отцом через Сына, так как Отец повелел Сыну, и Сын управляет нами» (regimur a Patre per Filium, quia Pater iussit Filio, et Filius regit nos).*

Modern church historians often connect the proclamation of the second creed of Sirmium with church politics of the emperor Constantius II, who struggled with the homoousian opposition in the western part of Empire. The adoption of such a radical theological manifesto is regarded as a victory of the pro-Arian party. But this interpretation of the creed does not take in consideration the original and inconsistent structure of the text which combines both traditional moderate and untraditional radical theological elements. This fact leads us to the conclusion that the second creed of Sirmium is not a new official theological confession for the whole Catholic Church but includes the traditional and moderate personal confession of faith composed by Ossius (probably in collaboration with Potamius) and the radical commentaries added by Ursacius, Valens and Germinius. After the adaptation by Ossius of a new version of his confession Illyrian bishops restored a Eucharistic communion with him.

The central idea of the theological commentaries of Illyrian bishops is that of absolute submission of all creatures to God the Son and of subordination of God the Son in all things to God the Father. Thus, in the theological aspect the second creed of Sirmium can be interpreted as an attempt to stop the theological discussion by the passage from «the theology of substance» to «the theology of relation».

© 2010 г.

А.С. Десницкий

ОБРАЗЦОВЫЙ CRUX INTERPRETUM ВЕТХОГО ЗАВЕТА: МАЛАХИЯ 2 : 15

В Ветхом Завете, как и во всех древних текстах, нередко встречаются так называемые *cruxes interpretum*, т.е. фразы, понять изначальный смысл которых почти невозможно. Нередко причиной непонимания служат редкие слова с неясным значением или же ссылки на обстоятельства, известные первым читателям и совершенно не известные сегодня. Но первая половина 15-го стиха 2-й главы книги пророка Малахии не такова: все слова здесь хорошо понятны, но их сочетание на первый взгляд не представляет никакого смысла.

Вот как выглядит этот текст: וְלֹא-אֶחָד עָשָׂה וּשְׂאֵר רֵיחָ לֹא יִמָּחַר. הָאֶחָד מִבְּקֵשׁ זֵרַע אֱלֹהִים וְ-אֶחָד מִבְּקֵשׁ זֵרַע אֱלֹהִים. Его дословный перевод на русский – «и-не-один сделал и-остаток дух к-нему и-что тот-один ищущий семя Бога». Толкований и переводов для этого места, кажется, предлагается почти столько же, сколько было толкователей и переводчиков¹, все их перечислить просто невозможно. Один из комментаторов, Д. Стюарт, делает совершенно пессимистическое, хотя и честное замечание: «Большинство комментаторов перебирают разные варианты, выбирают один и затем стараются оправдать его. Сколь бы ни был благороден мотив, но такой подход совершенно бесплоден. Я предлагаю другой подход. Я бы подсказал читателю, что, поскольку никто на самом деле не понимает смысла стиха 15а, самое худшее, что мы можем сделать, – это предположить, что он вообще может быть понят»².

¹ См. свод этих толкований в кн.: *Pohlig J.N. An Exegetical Summary of Malachi*. Dallas, 1998. P. 111–120.

² *Stuart D.M. // The Minor Prophets. An Exegetical and Expository Commentary*. Vol. 3. Zephaniah, Haggai, Zechariah, Malachi / Ed. by T.E. McComiskey. Grand Rapids, 1998.