

начало в обыденном смысле слова, то бытие творения в *начале* очевидным образом не укладывается в привычные схемы мысли. При этом сами отцы Церкви означенные темы никогда не разрабатывали сами по себе, никогда не разворачивали их ближайших смысловых последствий в отношении категории времени, поэтому соответствующая реконструкция также невозможна. Мы видели, что соседство и смешение принципиально новых смыслов и привычных античных ходов приводили к логическим трудностям и концептуальным недоработкам. Убедительно заявленная некоторыми отцами Церкви тема «совместного творения» зависает, и даже не удерживается в своей смысловой «чистоте» и последовательности. Поэтому возможность решения (если таковое существует) проблемы начала творения и связанной с ней проблемы времени (скажем заодно, и проблемы пространства) следует искать не на почве античного интеллектуального наследия, будь то философского или богословского. Необходимо привлечь иной историко-философский материал, чтобы прояснить и договорить сказанное в патристике. Предельно же кратко и максимально упрощенно сказанное в патристике можно подытожить следующим образом: есть некоторое неопределенное время, а также можно заключить, что по крайней мере в *начале* творения времени нет.

Д. С. БИРЮКОВ

ФИЛОСОФСКИЕ КАТЕГОРИИ И ЗНАЧЕНИЕ КОПУЛЫ «ЕСТЬ» В «СИНТАГМАТИОНЕ» АЭЦИЯ-АРИАНИНА¹: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ БЭКГРАУНД

Аэций — представитель и один из лидеров, вместе с его учеником Евномием, церковно-политической партии аномеев, или неоариан (по имени основателя арианского движения — Ария),

¹ Мы пишем здесь: «Аэция-арианина», чтобы не было возможности принять Аэция, о сочинениях которого пойдет речь в статье, за известного античного доксографа Аэция.

© Д. С. Бирюков, 2008

игравшей одну из важнейших ролей на второй стадии арианских споров в середине — второй половине IV в., в итоге которых неoарианское движение было признано еретическим. Неoариане² продолжили, развили и в чем-то изменили учение, выработанное на первой стадии арианских споров (320–340-е годы) Арием и его последователями. Так же как их предшественники, неoариане утверждали, что Христос — не истинный Бог и не обладает природой такой же, как у Бога-Отца, но имеет тварную природу. В противовес учению Ария о непознаваемости людьми и Сыном сущности Бога, неoариане делали акцент на том, что сущность Бога выражает имя «Нерожденный», а сущность Сына — «Порождение», или «Рожденный» (что еще не дает возможности утверждать вслед за православными оппонентами неoариан, что таким образом они учили о познаваемости Самого Бога; неoарианская доктрина предполагала познаваемость именно Его сущности).

Основное сочинение, в котором излагаются взгляды Аэция, — это его «Синтагматсион»³, изданный в конце 359 г.

² Православные оппоненты Аэция и Евномия называли их «аномеями» (Василий Кесарийский. Против Евномия 29 500. 27), т. е. «неподобниками», однако это некорректное название, так как, во-первых, и Арий утверждал, что Христос неподобен Богу, и, во-вторых, в определенном отношении, согласно Аэцию и Евномию, Христос подобен Богу (по воле). Поэтому мы, следуя за современным исследователем, будем называть Аэция и Евномия неoарианами, а их учение — «неoарианским»; обсуждение этого вопроса см. в изд.: *Wiles M. Archetypal Heresy: Arianism through the Centuries*. Oxford, 1996. P. 30–31.

³ «Синтагматсион» дошел до нас в двух редакциях. Одна — в составе «Панариона» Епифания Кипрского; часть «Панариона» Епифания, содержащая «Синтагматсион», сохранилась также в составе «Тезауруса» Никиты Акомината (PG 139 1396Bff). Другая версия «Синтагматсиона» сохранилась в составе «Диалогов о Троице» Псевдо-Афанасия (PG 28 1173–1201). Эта версия независима от той, что представлена у Епифания, и в ней недостает некоторых секций. Современное критическое издание «Синтагматсиона» было осуществлено в первой половине XX в. Г. Барди (*Bardy G. L'Héritage Littéraire D'Aetius // Revue D'Histoire Ecclésiastique*. 1928. Vol. 24. P. 809–827), а также в составе издания «Панариона» Епифания Кипрского К. Холлем (в серии: *Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*. Vol. III. Berlin, 1928. P. 351–360). Затем в 1968 г. «Синтагматсион» Аэция издал Л. Уикхэм с учетом всех доступных на то время рукописей (*Wickham L. The Syntagmaton of Aetius the Anomean // The Journal of Theological Studies*. 1968. Vol. XIX. P. 532–569). Издание Л. Уикхэма, кроме собственно критического издания, предисловия и перевода «Синтагматсиона» на английский язык, сопровождается обширными комментариями к каждой секции; иногда прочтение Л. Уикхэма некоторых выражений Аэция отличается от прочтения Г. Барди и К. Холля. Также

Как показал Т. Копечек⁴, «Синтагматрон» полемически заострен против позиций двух церковных течений середины IV в., представлявших наибольшую опасность для Аэция и его партии: омиусиан, или подобосущников (т. е. исповедающих, что Сын подобен по сущности Отцу), в лице Василия Анкирского и Георгия Лаодикийского, и единосущников, т. е. партии утверждающих, что Сын единосущен Отцу, главным представителем которой был Афанасий Александрийский.

Более или менее аргументированная критика Василием Анкирским и Георгием Лаодикийским доктрины неоариан высказана, в основном, в «Памятной записке Василия, Георгия и их приверженцев» (358 г.), приводимой у Епифания⁵. В частности, в этом документе опровергается возможность применения понятий «нерожденность–рожденность» к Лицам Божества и доказывается необходимость использования понятий «Отец» и «Сын»:

...Эти странные поборники ереси [т. е. аномеи] стараются пустить в ход два положения: во-первых, они не говорят об Отце и Сыне, но — о Нерожденном и Рожденном, думая таким образом ввести в Церковь еретические софизмы. Те же, кто мудры в божественных делах, знают, что именование «Нерожденный» ниже, чем «Отец», ибо под «нерожденным» разумеется то, что еще не родилось (*οὐκ ἐγεννήθη*), но это понятие отнюдь не означает, является ли [обозначаемое] Отцом⁶.

Далее в этом тексте утверждается, что именование «Отец» «полнее», чем «Нерожденный», так как оно, с одной стороны, ука-

имеет некоторую ценность перевод «Синтагматрона» в составе относительно недавнего нового перевода «Панариона» на английский язык Ф. Уильямсом (The Panarion of Eriphanius of Salamis. Book II and III (Sects 47–80, De Fide) / Transl. by F. Williams (Nag Hammadi Studies. 35; Nag Hammadi and Manichaean Studies. 36). Leiden; New York; Köln, 1994. P. 508–513), в составе которого переведен и «Синтагматрон». Имеется также русский перевод «Синтагматрона» в составе дореволюционного издания «Панариона» Епифания Кипрского (Творения святого Епифания Кипрского. На восемьдесят ересей Панарий, или Ковчег. Ч. V. М., 1882 (Творения святых отцев. Т. 50). С. 65–76), однако этот перевод является неудовлетворительным, так как нередко неверно передает мысль Аэция и используемую им терминологию.

⁴ *Kopceček Th.* A History of Neo-Arianism: In 2 Vols. T. I: The Philadelphia Patristic Foundation, 1979. P. 119ff, 188ff, 224ff.

⁵ *Епифаний.* Панарион. 73. 12–22; здесь и далее перевод наш.

⁶ Там же. 73. 14.

зывает на отличие от Сына, а с другой — в представлении об Отце заключается представление о Сыне.

Важно отметить, что в «Записке» критика понятия «нерожденности» основана на положении, что «нерожденность» предполагает то, что субъект, к которому прилагается это понятие, еще не пришел в бытие, не «родился». Как мы увидим, опровержению такого представления будут отведены несколько секций из «Синтагматона» Аэция.

Другой момент, представляющий большую важность для богословского учения омиусианской партии и критикуемый Аэцием — это учение об особенностях, которые различают Ипостаси Отца, Сына и Духа. Это учение знаменует важнейший вклад омиусианской партии в богословскую мысль эпохи. Представление о Троице как трех различных Ипостасях бытовало в богословском языке и до омиусиан. Выражение «три Ипостаси» имеет платонический бэкграунд⁷, оно было введено в богословие Оригеном⁸ и поддержано, в частности, Арием⁹; оно указывало на то, что Отец, Сын и Дух суть различные бытийные реальности. Однако именно омиусиане предложили язык «особенностей» для более адекватного и философски точного выражения различия Ипостасей Троицы; этот язык вскоре был подхвачен Василием Кесарийским и Каппадокийскими отцами. Итак, в «Записке» Василия Кесарийского и Георгия Лаодикийского в качестве прояснения того, что же понимается под понятием «ипостаси», говорится:

Восточные для того говорят об ипостасях, чтобы прояснить существенные и действительно существующие особенности Лиц <...> Восточные именуют особенности существующих Лиц «ипостасями», не признавая эти ипостаси тремя началами, или тремя богами¹⁰.

⁷ См. обзор: *Lilla S. The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity // Studies on Plato and the platonic Tradition / Essays Presented to J. Whittaker. Ed. by M. Joyal. Aldershot, 1997. P. 127–189.*

⁸ *Ориген. Толкование на Иоанна 2. 10.*

⁹ См.: *Талию Ария у Афанасия в О соборах 16.*

¹⁰ *διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφειστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν. ... εἰκότως ὑφειστώσας καὶ ὑπάρχοντος καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, τὰς ἰδιότη τας ὡς προσηγήκαμεν προσώπων ὑφειστώτων ὑποστάσεις*

Ипостась здесь ставится в соответствии с некой особенностью (*ιδιότης*); предполагается, что каждой Ипостаси Троицы соответствует индивидуальная и характерная только для Нее особенность, отличающая Ее от остальных.

Обратимся теперь к взглядам одного из главнейших врагов Аэция на богословском и церковно-политическом фронте — Афанасия Александрийского. В контексте предыстории положений, представленных в «Синтагматоне» Аэция, интересны два сочинения Афанасия — «Послание о Соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской» (или просто «О соборах») и «О постановлениях Никейского собора» (или «О постановлениях»).

Сочинение «О соборах» было опубликовано около 350 г. В этом сочинении Афанасий защищал выражения «из сущности» и «единосущный», использованные в Символе веры отцами Никейского собора, от критики ариан и последователей Евсевия Кесарийского, которые нападали на употреблявших эти выражения из-за того, что они отсутствуют в Писании¹¹. Объясняя, что эти термины выражают правую веру даже несмотря на то, что они не используются в богословском смысле в Писании, Афанасий противопоставляет «единосущие» «иносущию» (т.е. понятию, указывающему на то, что Отец и Сын различны по сущности), критикуя и отвергая последнее¹²; а в заключительной части своего сочинения Афанасий высказывается о понятии «Нерожденный», указывая на возможности различного его понимания, но в целом принимая его¹³.

В сочинении «О постановлениях Никейского собора», изданном в 359 г. (однако до издания Аэцием «Синтагматона»), Афанасий снова рассуждает о «нерожденности». Сначала Афанасий различает значения, в которых может употребляться это понятие:

ὀνομάζουσιν οἱ ἀνατολικοί, οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς Θεοὺς λέγοντες
(Епифаний. Панарион 73. 16).

¹¹ См. : Ayres L. Athanasius' Initial Defense of the Term 'Ὀμοουσιότης: Rereading the *De Decretis* // Journal of Early Christian Studies. 2004. 12:3. P. 337–359.

¹² Афанасий. О соборах 23–24.

¹³ Там же, 46.

Слышал я, что наименование это имеет разные значения. Говорят, что «нерожденным» называется то, что еще не было рождено, но может быть рождено, и еще то, что не существовало и не может родиться в бытие, и в-третьих, обозначается этим словом то, что хотя существует, однако же не рождено, не имеет начала бытию, но бессмертно [или: нетленно] и пребывает вечно¹⁴.

Затем Афанасий говорит, что и ариане, вероятно, должны отвергнуть первые два из перечисленных значений этого понятия, но, принимая третье значение нерожденности, указывающее на то, что нечто не имеет причины для своего бытия, они нечестиво относят Сына к сфере рожденного, а значит — сотворенного. В итоге Афанасий предлагает еще одно значение «нерожденности» — «по делам», т.е. когда нечто, будучи противоположно «рожденному», является источником его бытия; в этом отношении и Сын, как Творец тварного мира, также в определенном смысле есть нерожденный:

...Кто таким образом называет Бога нерожденным, тот именует Его по самим делам, означая, что Он не только не рожден, но что Он — Творец вещей рожденных [или: созданных], тот знает, что Слово — инаково относительно таковых, и есть единственное собственное Отчее порождение, Которым все родилось и состоится¹⁵.

Таким образом, со стороны противников Аэция имели место две — равно неприемлемые для него — полемические трактовки нерожденности: 1) как понятия, которое указывает на то, что нечто еще не пришло в бытие, не «родилось», и 2) как понятия, которое определяется и конструируется в противовес рожденному (= тварному), то есть отталкиваясь от представления о тварном бытии.

Рассмотрим теперь положения, представленные в «Синтагматоне».

Во множестве секций из «Синтагматона» Аэция поясняется, что в отношении Бога есть «нерожденность» (*ἀγέννητος*). Аэций доказывает, что 1) «нерожденность» не есть некое *лишение*, *στέρησις*, вопреки тому, что и сама форма этого слова: *ἀ-γέννητος*,

¹⁴ Афанасий. О постановлениях Никейского собора 28.

¹⁵ Там же, 29.

казалось бы, указывает на это; 2) «нерожденность» не есть *ничто*, как можно было бы понять, если принять, что «нерожденность» указывает на лишение, т.е. отсутствие определенного положительного качества (рожденности), и 3) «нерожденность» также не является и неким *обладанием*, т.е. не есть качество, содержащееся в сущности, которая им *обладает*; иначе говоря, нерожденность не относится к Богу как качество к сущности, но оно есть всецелое выражение сущности.

Как мы показали, каждый из этих вопросов был спровоцирован противниками Аэция. Однако каждый из этих спорных моментов имеет свою предысторию на философском поле, предшествующем или даже почти современном участникам арианских споров. В этом плане важно то, что Аэций для прояснения указанных спорных вопросов использует не язык богословия, как его оппоненты, а именно философский язык, отсутствующий в речи его противников, и таким образом он пытается подвести под спорные вопросы философские основания и перевести полемику в философское русло.

Можно сказать, что не в последнюю очередь эта «философизация» богословского дискурса, интенция философичности, которую мы наблюдаем в «Синтагматоне» Аэция, вынудила его будущих противников, Каппадокийских отцов, выработать *философско*-богословский аппарат, опираясь на который и в IV в., и в последующие столетия, разрабатывалась догматическая база византийского богословия и философии.

Итак, рассмотрим те секции «Синтагматона», которые могут прояснить специфику использования Аэцием философского категориального аппарата; ниже мы приводим перевод важных секций, а затем даем их толкование.

Если сущность Бога была видоизменена и называется «рожденным», то сущность Его не есть неизменна, потому что видообразование Сына совершено чрез изменение¹⁶.

¹⁶ εἰ δὲ μετασχηματισθεῖσα ἡ οὐσία τοῦ θεοῦ γέννημα λέγεται, οὐκ ἀμετάβλητος ἡ οὐσία αὐτοῦ, τῆς μεταβολῆς ἐργασαμένης τῆν τοῦ υἱοῦ εἰδοποίησιν (Синтагматон 8 (Wickham)).

Если нерожденность указывает относительно Бога на лишение (*στερήσεώς*) и нерожденность есть ничто (*μηδέν*), то какой разум станет отнимать от не-сущего (*τοῦ μὴ ὄντος*) ничто (*τὸ μηδέν*)? А если означает сущее (*ὄν*), то кто может отделить сущего Бога, Того, Который есть¹⁷, от Его самого?¹⁸

Если лишение есть отъятие обладания, то нерожденность в Боге есть или лишение обладания, или обладание лишения. Но если она есть лишение обладания, то каким образом то, что не при-
суще (*μὴ προσόν*) Богу, будет к Нему сопричислено?

Если же нерожденность есть обладание, то необходимо предположить рожденную сущность, которая, получивши это обладание, могла бы именоваться нерожденной. Если же рожденная сущность была причастна нерожденной, то, претерпев утрату того, чем она обладала, она лишилась нерожденности¹⁹. Эта сущность была бы рожденной, нерожденность же есть обладание.

Если же «порождение» (*τὸ γέννημα*) указывает на переход (*παρόδου*) [из небытия в бытие²⁰], то, очевидно, оно означает известное обладание, будет ли оно преобразованием из какой-либо сущности, или же будет тем, чем называется, [то есть] порождением²¹.

¹⁷ Ср. Исх. 3:14 по древнееврейскому тексту: «Я есмь Тот, Кто Я есмь».

¹⁸ *Εἰ στερήσεώς ἐστὶ δηλωτικὸν ἐπὶ θεοῦ τὸ ἀγέννητον, μηδὲν δὲ εἶη τὸ ἀγέννητον, πῶς λόγος ἂν ἀφαιρήσειε τοῦ μὴ ὄντος τὸ μηδέν; εἰ δὲ ὄν σημαίνει, τίς ἂν χωρίσειεν ὄντος θεόν, ὅπερ ἐστὶν αὐτὸν ἑαυτοῦ* (Синтагматрон 19 (Wickham)).

¹⁹ Holl: рожденности.

²⁰ Таково понимание этого места Л. Уикхэмом.

²¹ *Εἰ αἱ στερήσεις ἕξεόν εἰσιν ἀφαιρέσεις, τὸ ἐπὶ θεοῦ ἀγέννητον ἦτοι στέρησίς ἐστιν ἕξεως ἢ ἕξις στερήσεως. ἀλλ' εἰ μὲν στέρησίς ἐστιν ἕξεως, πῶς ἂν τὸ μὴ προσόν ὡς προσόν τῷ θεῷ συναριθμηθῆ-σεται; εἰ δὲ ἕξις ἐστὶ τὸ ἀγέννητον, ἀνάγκη προῦποθέσθαι γεννητὴν οὐσίαν, ἢ οὕτως ἕξις προσλαβοῦσα ἀγέννητος ὀνομάζεται. εἰ δὲ ἡ γεννητὴ ἀγεννήτου οὐσίας μετέσχευ, ἕξεως ὑπομείνασα ἀποβολὴν ἀγεννησίας ἐστέρηται. εἴη ἂν οὖν οὐσία μὲν γεννητὴ, τὸ δὲ ἀγέννητον ἕξις.*

*εἰ δὲ τὸ γέννημα παρόδου ἐστὶ δηλωτικόν, δηλὸν ὅτι ἕξεώς ἐστὶ σημαντικόν, ἂν τε μεταπέπ-
λασται ἐξ οὐσίας τινός, ἂν τε τοῦτό ἐστιν ὃ λέγεται, γέννημα* (Синтагматрон 20 (Wickham)).

Если нерожденность есть обладание и рожденность обладание, то хотя сущности первее обладаний, обладания, будучи вторыми, тем не менее предпочтительнее [сущностей]²².

Если всякая сущность есть нерожденная, какова, например, сущность Бога-Вседержителя, то как можно называть одну сущность претерпевающей, другую — не претерпевающей? Если же в нерожденной природе одна сущность пребывает выше количества и качества, и просто какого-либо изменения (*μεταβολῆς*), а другая должна быть претерпевающей, и в то же время она неотличима в сущности [от первой], то необходимо допустить, что вышеуказанное различие — случайно, или же, что более сообразно, назвать содельвающую (*τὴν ποιῶσαν*) сущность нерожденной, а изменяемую — рожденной²³.

Если нерожденная природа есть причина рожденной, в то время как нерожденное есть ничто, то каким образом ничто может быть причиной родившегося?²⁴

Если нерожденность есть лишение, а лишение есть утрата обладания, а утрата совершенно уничтожает [вещь] или изменяет в другую, то как же можно, допуская изменение или уничтожение, именовать Божию сущность названием нерожденности?²⁵

²² Εἰ τὸ ἀγέννητον ἕξις καὶ τὸ γεννητὸν ἕξις, αἱ μὲν οὐσίαι τῶν ἕξεων πρώται, αἱ δὲ ἕξεις τῶν οὐσιῶν, εἰ καὶ δεύτεραι, ἀλλ' οὖν γε προτιμότεραι (Синтагматιον 21 (Wickham)).

²³ Εἰ πᾶσα οὐσία ἐστὶν ἀγέννητος, οἷα ἡ θεοῦ τοῦ παντοκράτορος, πῶς ἂν τὴν μὲν παθητὴν ἔρεῖ τις, τὴν δὲ ἀπαθῆ; εἰ δὲ φύσει ἀποκληρώσει ἀγεννήτου ἢ μὲν διαμένει ποσότητος καὶ ποιότητος καὶ ἀπλῶς εἰπεῖν πάσης μεταβολῆς ἀμείνων, ἢ δὲ παθῶν ἐστὶν ὑπεύθυνος, συγχωρηθεῖσα <δὲ> τὸ ἀπαράλλακτον εἰς οὐσίαν ἔχειν τῷ αὐτομάτως ἐπιτρέψαι τὸν φιλοῦντα κατὰ τὰ προεξηρημένα, ἦν τὸ γοῦν ἀκόλουθον τὴν μὲν ποιῶσαν ἀγέννητον εἰπεῖν, γεννητὴν δὲ τὴν μεταβαλλομένην (Синтагматιον 22 (Wickham)).

²⁴ Εἰ τῆς γενομένης ἢ ἀγέννητος φύσις ἐστὶν αἰτία, τὸ δὲ ἀγέννητον μηδὲν εἶη, πῶς ἂν εἶη αἴτιον τὸ μηδὲν τοῦ γεγονότος; (Синтагматιον 23 (Wickham)).

²⁵ Εἰ τὸ ἀγέννητον στέρησις, ἢ δὲ στέρησις ἕξις ἀποβολῆ ἐστὶν, ἢ δὲ ἀποβολὴ παντελῶς ἀπόλλυται ἢ μεδίσταται ἐφ' ἕτερον, πῶς οἶόν τε ἕξει μεδισταμένη ἢ ἀπολλυμένη κατονομάζεσθαι τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ, τῇ τοῦ ἀγεννήτου προσηγορίᾳ; Εἰ τὸ ἀγέννητον δηλοῖ στέρησιν μὴ προσοῦσαν τῷ θεῷ, πῶς αὐτὸν ἀγέννητον εἶναι λέγομεν, γεννητὸν δὲ μὴ εἶναι; (Синтагматιον 24 (Wickham)).

Если нерожденность указывает на лишение, не присущее (*μη προσῶσαν*) Богу, то каким образом мы скажем, что Он есть нерожденный, а не — есть рожденный?²⁶

Если нерожденное есть причина рожденного, то «порождение», обозначая бытие (*τὸ εἶναι*) и заключая [свою] причину в своей сущности, указывает на сущность, а не на обладание. И так как нерожденная природа ничего не привносит в себя, то каким образом нерожденная природа была бы не сущностью, а обладанием?²⁷

Начнем со следующего. Аэций доказывает, что нерожденность не есть лишение, т. е. что это не есть лишение некоего обладания. Об этом говорится в первом абзаце 20-й секции «Синтагматона», а также в секциях 24 и 25. Составляя свои вопросы, Аэций подразумевает, что нерожденность «присуща» Богу, и потому не есть для Него нечто извне «причисляемое». По мысли Аэция, если бы «нерожденность» была лишением некоего обладания, то Бог был бы изменяемым, а если вспомнить, что в Боге все существенно, то даже уничтожимым; Аэций не вдается в объяснения, почему это было бы именно так, однако очевидно, что здесь подразумевается аристотелевское²⁸ и стоическое²⁹ понимание категории лишения как отсутствия того, что от природы должно наличествовать.

²⁶ *Εἰ τὸ ἀγέννητον δηλοῖ στέρησιν μὴ προσῶσαν τῷ θεῷ, πῶς αὐτὸν ἀγέννητον εἶναι λέγομεν, γεννητὸν δὲ μὴ εἶναι; Εἰ τὸ ἀγέννητον δηλοῖ στέρησιν μὴ προσῶσαν τῷ θεῷ, πῶς αὐτὸν ἀγέννητον εἶναι λέγομεν, γεννητὸν δὲ μὴ εἶναι;* (Синтагматон 25 (Wickham)).

²⁷ *εἰ δὲ τὸ ἀγέννητον τοῦ γεννητοῦ αἰτίον ἐστί, τὸ εἶναι σημαῖνον τὸ γέννημα, συνεισφέρων τῇ αὐτοῦ οὐσίᾳ, τὸ αἴτιον, οὐσίας ἐστὶ δηλωτικὸν τὸ γέννημα, ἀλλ' οὐχ ἕξαισι τῆς <δ> ἀγεννήτου φύσεως οὐδὲν αὐτῇ συνεισαγωγέως, πῶς οὐκ ἂν εἴη οὐσία, ἀλλ' ἕξις ἢ ἀγεννήτος φύσις; Εἰ τὸ ἀγέννητον δηλοῖ στέρησιν μὴ προσῶσαν τῷ θεῷ, πῶς αὐτὸν ἀγέννητον εἶναι λέγομεν, γεννητὸν δὲ μὴ εἶναι;* (Синтагматон 28 (Wickham)).

²⁸ «Лишенным какого-либо обладания мы называем все способное принять, когда оно совершенно не наличествует в том, в чем от природы должно наличествовать (*ἐστέρησθαι δὲ τότε λέγομεν ἕκαστον τῶν τῆς ἕξαισι δεκτικῶν, ταν ἐν ᾧ πέφυκεν ὑπάρχειν καὶ ὅτε πέφυκεν ἔχειν μηδαμῶς ὑπάρχειν*)» (Категории 12a29–31).

²⁹ «Лишенностью в собственном смысле называется такое состояние, когда вещи, которым от природы положено нечто, не обладают им в то время, когда оно должно присутствовать самым обычным и устойчивым образом (*κυρίως δὲ στέρησις λέγεται ἐπὶ τῶν πεφυκότων μὲν ἔχειν, μὴ ἔχόντων δὲ τότε ὅτε πεφύκασι καὶ ὅτε εἰσῴδασι καὶ ἐνεστήσαντο ἔχειν*)» (SVF II, 177).

Говоря о понимании Аэцием категории «лишения», необходимо сказать о следующем. Тот факт, что категориальный аппарат, используемый Аэцием, включает в себя классическую пару категорий «лишение–обладание», т. е. *στέρησις* – *ἔξις*, почти не осознается исследователями и переводчиками. Обычно переводчики понимают *ἔξις* у Аэция как «качество», «обладание» или «состояние». Например, анонимный переводчик русского дореволюционного издания «Панариона» Епифания Кипрского передает *ἔξις* в «Синтагматоне» Аэция как «свойство», Л. Уикэхм передает *ἔξις* через слово «conditions», а Ф. Уильямс — посредством понятия «state». Оба из них обозначают нечто близкое к «состоянию». Однако, на наш взгляд, это неточный перевод данного понятия; *ἔξις* у Аэция чаще всего противопоставляется *στέρησις*, а пара *στέρησις* – *ἔξις* отсылает к одной из разновидностей противоположностей, на которую указывает Аристотель³⁰ и стоики³¹, а именно, «лишение — обладание»³².

Отметим следующий факт. Аэций приводит два определения лишения через обладание: «лишение есть отъятие обладания (*στερήσεις ἔξεών εἰσιν ἀφαιρέσεις*)» и «лишение есть утрата обладания (*στέρησις ἔξεως ἀποβολή ἐστιν*)» (Синтагматон 20; 24 (Wickham)). Вероятно, это школьные определения; но ни одного из этих определений не встречается ни у Аристотеля³³, ни у его комментаторов, ни у стоиков³⁴. Однако определение лишения через утрату:

³⁰ См. 10-ю главу «Категорий». В 4-й главе «Категорий» Аристотель говорит об «обладании» как об одной из категорий; таким образом, можно считать, что и лишение в аристотелевской системе есть категория, как разновидность «обладания», поскольку лишение у Аристотеля, как мы видели, определяется через обладание (см. цит. из Категорий 12a29–31 в предыд. прим.).

³¹ См. : SVF II, 177–179.

³² Укажем, что в известном переводе «Категорий» на английский язык, произведенным Е. М. Эгиллом (*Edghill E. M. The Works of Aristotle. Oxford, 1928*), *ἔξις* в смысле обладания передается словом «positives».

³³ Ближайшим аналогом у Аристотеля последнего определения является следующее место: «Лишением называется насильственное отъятие чего-то (*ἔτι ἡ βία, ἐκάστου ἀφαιρέσις στέρησις λέγεται*)» (Метафизика 1022b22–23), тем не менее, по смыслу не соответствующее определению, приводимому Аэцием.

³⁴ Во фрагментах стоиков имеется выражение, подобное приведенному в сн. 33 месту из Аристотеля, см. SVF II, 177. Мы осуществляли поиск по текстам Аристотеля, его комментаторов (Александра Афродисийского, Порфирия, Дексип-

«στέρησις ἕξεως ἀποβολή ἐστιν» — дословно приводится Иоанном Дамаскиным (VIII в.) в 59-й главе «Философских глав»³⁵. Отечественный комментатор «Философских глав» Д. Е. Афиногенов справедливо отмечает, что источником для этого произведения Иоанна Дамаскина, в основном, стали «Категории» Аристотеля и «Исагога» Порфирия³⁶. Но как мы видим, у Дамаскина имеется определение, отсутствующее у того и другого, но восходящее, видимо, к некоему общему с Аэцием источнику (фактически невероятно, чтобы Дамаскин стал опираться непосредственно на Аэция вследствие крайне негативного отношения к нему в патристическую эпоху из-за его еретического статуса). То, что указанное определение встречается у такого собирателя и исследователя школьных компендиумов античности, как Дамаскин, свидетельствует о том, что Аэций активно пользовался соответствующими источниками.

Одним из таких источников, подтверждающих то, что слово с отрицающей частицей не обязательно должно выражать какое-либо отсутствие, для Аэция могло служить учение Хрисиппа о языковой аномалии, заключающейся в том, что отрицающее имя может выражать некоторое положительное качество, и наоборот. Насколько нам известно, Аристотель не занимался эти вопросом; он называл отрицающее имя «неопределенным»³⁷ и интересовался его статусом в логической перспективе, а именно, в ракурсе учения о высказываниях и суждениях³⁸, но не в онтологическом контексте, т. е. в данном случае не в контексте учения о состоянии субъекта, как это было у Хрисиппа.

Позиция Хрисиппа видна из следующего фрагмента:

Нужно иметь в виду и то, что иногда также слова, не выражающие лишения, указывают на него; например, бедность — это лишенность денег, а слепота — глаз. Иногда же, напротив, сло-

па, Симпликия и др.) и стоиков при помощи компьютерной программы *Thesaurus linguae graecae*, Version 1.0e (Musaios).

³⁵ Философские главы 59. 13.

³⁶ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / Перевод и комментарии Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. Н. Сагарды. М., 2002. С. 338.

³⁷ Об интерпретации 16a33.

³⁸ Там же, 16a30–34, 20a37–40; Толика 136a5–b2.

ва, выражающие лишение, не указывают на недостаток; например: «бессмертный» (*ἀθάνατος*) — слово, имеющее лишительную (*στερητικόν*) форму выражения, не указывает на лишение: ведь мы не обозначаем этим словом человека, которому по природе положено умереть, но который затем все же не умер. В силу этого в словах, обозначающих лишение, царит полная неразбериха. Поскольку такие слова производятся добавлением *α* и *αλ* [не или бес(з)-. — *Д.Б.*], как, например, «бесприютный и «бездомный» (*ἄοικος καὶ ἀνέστιος*), то выходит, что иногда их смешивают с отрицаниями, а иногда с противоположностями... Поскольку существует такая аномальность (*τῆς ἀνωμαλίας*), Хрисипп в своем сочинении «О лишительных высказываниях» исследовал ее, а у Аристотеля этот вопрос не поставлен³⁹.

Таким образом, тезис, защищаемый Аэцием, состоящий в том, что «нерожденность», будучи отрицающим именем, тем не менее, не указывает на лишение, но указывает на некое наличие, находит свой аналог, или даже, возможно, имеет в качестве своего источника соответствующее учение Хрисиппа о том, что отрицающие имена не являются обязательно указывающими на лишение. И у Хрисиппа, и у Аэция подразумевается, что предикцирование отрицающего имени может не предполагать противоположности качеству, на которое указывает это имя, так же как и не подразумевать отрицающего суждения (т.е. высказывание *S есть не-P* не тождественно высказыванию *S не есть P*). Интересно, что то, что Аэций утверждает для «нерожденности», Хрисипп обосновывает относительно понятия «бессмертный» (*ἀθάνατος*) — оба эти понятия указывают на совершенное качество, предполагающее отсутствие перехода из небытия в бытие (в первом случае) и наоборот (во втором случае), т.е. оба понятия подразумевают некую существенную устойчивость в бытии.

Обратимся теперь к представлению о том, что отрицающее имя может не предполагать отрицательного суждения. Аэций в различных секциях «Синтагматона» оспаривает утверждение его противников, что «нерожденное» указывает на «ничто»⁴⁰. Как мы видели, утверждение о том, что «нерожденное» указывает на то,

³⁹ SVF II, 177; пер. А. А. Столярова с изм., по изд.: Фрагменты ранних стоиков: Т. I–IV. Т. II, Ч. I / Перевод и комментарии А.А.Столярова. М., 1999. С. 88–89.

⁴⁰ Синтагматон 19, 23 (Wickham).

что еще не пришло в бытие принадлежит Василию Анкирскому и Георгию Лаодикийскому⁴¹; о подобном понимании понятия «нерожденность» упоминает и Афанасий Александрийский⁴². Непонятно, связана ли эта тема в «Синтагматии» Аэция с указанным пониманием «нерожденности», высказываемым его врагами, в связи с чем Аэций философски переосмыслил данный аргумент, поняв его как утверждение, что «нерожденное» указывает на «ничто» (*μηδέν*), или Аэций спорит с какими-то другими неизвестными нам оппонентами, утверждавшими, что «нерожденный» значит «не-сущий»⁴³. В любом случае ясно, что некие оппоненты Аэция утверждали, что «нерожденность» указывает на не-сущее, в то время как, согласно Аэцию, «нерожденность» обозначает нечто сущее (*ὄν*)⁴⁴ (см.: Синтагматийон 19 (Wickham)).

В связи с этим уместно поставить вопрос: не связан ли отмеченный у Созомена факт, что Аэция называли «атеистом»⁴⁵, т. е. человеком, утверждающем, что Бога не существует (*ἄ-θεος*), с критической аргументацией его оппонентов, согласно которой основное для богословского дискурса Аэция понятие «нерожденность» указывает на «ничто», т. е. на несуществование Бога? Иначе говоря, то, что Аэция называли атеистом — может быть, это не просто

⁴¹ Епифаний. Панарий 73. 14.

⁴² Афанасий. О постановлениях 28.

⁴³ Предположение Р. Мортли (*Mortley R. From Word to Silence: The Way of Negation: Christian and Greek: In 2 Vols. vol. II. Bonn, 1986. P. 135*) о том, что Аэций полемизировал с современными ему неоплатоническими философами, разумеется, несостоятельно. Церковно-политическая борьба, этапом которой служило написание Аэцием «Синтагматии», была достаточно напряженной, чтобы исключить возможность полемики Аэция с «внешними», по крайней мере, в данном сочинении.

⁴⁴ Акцент Аэция на понятии «сущий», вероятно, связан с традицией неоарианской экзегезы Исх 3:14, ср.: Wiles M. Eunomius: Hair-Splitting Dialectician or Defender of the Accessibility of Salvation? // *The Making of Orthodoxy. Essays in Honour of Henry Chadwick / Ed. by R. Williams. Cambridge, 2002. P. 166.*

⁴⁵ «...В то же время у еретиков славился Аэций; он был диалектик, был сильный в искусстве силлогизмов, опытный в словопрени, беспрепятственно этим занимавшийся. За свои легкомысленные рассуждения о Боге у многих он был прозван атеистом (*Ἐν τούτῳ δὲ καὶ Ἀέτιος πρὸς τῶν ἑτεροδόξων ἐθαυμάζετο, διαλεκτικὸς τις ὢν καὶ συλλογίζεσθαι ἰκανὸς καὶ περὶ τὰς ἑριδὰς τῶν λόγων ἐσχολακῶς καὶ ἀτεχνῶς ταῦτα σπουδάζων. ἀμέλει τοι ὡς ἱεραδῖως περὶ θεοῦ διαλεγόμενος ἄθεος παρὰ τῶν πολλῶν ὠνομάζετο*)» (Созомен. Церковная история 3. 15).

риторический прием, но в данном случае за этим понятием кроется определенная содержательная нагрузка, указывающая на аргументацию противников учения Аэция и призванная выразить ее в одном слове?

Но вернемся к обсуждению философских оснований позиции Аэция.

С точки зрения философского дискурса, данная полемика восходит к спору между перипатетиками и стоиками о статусе денотата высказываний, содержащих отрицание. Истоки этого спора, однако, лежат в учении Аристотеля. Стагирит учил, что «бытие» имеет различные смыслы в соответствии со способами категориального высказывания⁴⁶. Вместе с тем Аристотель определяет «бытие» и «небытие» в пределах модуса «истинное–ложное»; в этом контексте бытие соответствует истинному, а небытие — ложному⁴⁷. Доктрина Стагирига подразумевает, что копула «есть» может иметь как экзистенциальное, так и не экзистенциальное значение, т.е. ее наличие в высказывании может служить для отражения реально существующего положения дел, а может указывать на реальность *суждения* о положении вещей.

Категориальные высказывания подразумевают экзистенциальное значение копулы. Важнейшее из них — высказывание о сущности, которое является ответом на вопрос: «*Что* есть подлежащее?». Так как значения «бытия» соответствуют способам говорения «есть», отражающим некоторое положение дел, то для данного дискурса запрещены суждения в форме «не есть», т.е. отрицающие высказывания типа: *S не есть...*, ибо для того, что «не есть» нет бытия, для него отсутствует какое-либо положение дел. В частности, определение сущности (*λόγος τῆς οὐσίας*) не может состоять из отрицающих высказываний, так как, согласно Аристотелю, когда хотят узнать сущность вещи, задают вопрос: «Что есть?» (*τί ἐστί;*), и ответ на него не может содержать высказываний о том, что не есть⁴⁸. То же самое относится и к прочим категори-

⁴⁶ Метафизика 1017a24–26.

⁴⁷ Там же, 1017a32ff; 1027b17ff.

⁴⁸ «...Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос [о сущности] присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос» (Метафизика 1007a8).

альным высказываниям, указывающим в отношении подлежащего на качество, количество, место, обладание, лишение и прочие категории. Однако данный дискурс допускает высказывания типа: *S есть не-...*, указывающие на связь субъекта с состоянием лишенности того, что могло быть ему присуще. В модусе бытия-как-истинного в этом случае допускаются только высказывания утверждающего характера: *S есть ...* (даже если утверждается некое отсутствие: *S есть не-P*), а отрицающие высказывания (*S не есть P*) будут соответствовать небытию⁴⁹. То есть в случае экзистенциального значения копулы «есть» для формы высказываний справедливо то, что *S есть не-P* ≠ *S не есть P*.

Другой вид высказываний в аристотелевой системе — когда копула «есть» не имеет экзистенциального значения, т. е. не предназначена для отражения наличествующего положения дел, но отражает реальность *суждения* о положении дел; в этом случае копула «есть» выражает не связь между подлежащим и его качеством, но она связывает субъект и предикат высказывания, которое может отражать, либо не отражать реальность. В модусе бытия-как-истинного здесь возможны как утверждения (в ситуации связанности в реальности подлежащего и его качества), так и отрицания (в ситуации их разъединенности)⁵⁰; в этом случае относительно формы высказываний справедливо то, что *S есть не-P* = *S не есть P*.

Эти положения хорошо иллюстрирует место из конца десятой книги «Категорий». Сначала, когда Аристотель ведет речь, используя дискурс категорий; он утверждает, что если Сократ «есть», то высказывания об обладании или лишенности Сократом зрения могут быть истинными или ложным, если же Сократа нет (т. е. если он «не есть»), то высказывания об обладании или лишении необходимо будут ложными⁵¹. Затем, когда Стагирит переходит от категориального дискурса к рассмотрению вопроса об утверждениях и отрицаниях, он говорит следующее:

Что же касается утверждений и отрицаний, то существует ли [вещь] или нет — всегда одно из них будет ложным, а другое истинным. Ибо ясно, что, если Сократ существует, одно из выска-

⁴⁹ Метафизика 1017a32ff.

⁵⁰ Там же, 1027b17ff.

⁵¹ Категории 13b16–27.

званий: «Сократ болен» и «Сократ не болен» — истинно, а другое ложно, и точно так же если Сократ не существует, ибо если его не существует, то — «он болен» ложно, а «он не болен» истинно⁵².

Высказывание «Сократ не-болен» в случае несуществования Сократа, т. е. когда Сократ не-есть, может быть истинно только в случае, если копула имеет не-экзистенциальное значение: «Сократ не-есть болен», выражая собой реальность суждения о Сократе⁵³, отражающего реальное состояние Сократа или нет; здесь не имеет значения форма отрицающего высказывания: Сократ есть не такой-то, или Сократ не есть такой-то. Когда же речь идет о действительных состояниях Сократа, копула в высказываниях, отражающих эти состояния, имеет экзистенциальное значение, выражая связь между Сократом и его состоянием; в этом случае имеет место категориальное высказывание, и поэтому, как мы уже отмечали, при отрицающем высказывании в контексте аристотелевского подхода допустимо лишь высказывание вида: «Сократ есть не такой-то».

Таким образом, один из дискурсов в учении Аристотеля подразумевает, что субъект в высказывании с копулой «есть» может не существовать — в частности, субъект отрицающего высказывания.

Это понимание было подхвачено комментаторами Аристотеля. Александр Афродисийский полемизировал со стоическими философами, доказывая, что субъект высказывания не обязательно существует, в то время как его оппоненты — стоики⁵⁴, настаивали на существовании субъекта высказывания⁵⁵. Приведем цитаты,

⁵² Там же, 13b29–33, пер. А. В. Кубицкого, с изм.

⁵³ См. также: Об интерпретации 21a25–28.

⁵⁴ Александр не называет своих оппонентов по имени, однако данные положения в целом когерентны с логической доктриной стоиков, и исследователи по умолчанию считают, что оппонентами Александра здесь являются именно стоические философы; см.: *Crivelli P. Indefinite Propositions and Anaphora on Stoic Logic // Phronesis. 1994. Vol. XXXIX, No 2. P. 197–198; The Philosophy of Commentators, 200–600AD: In 3 Vols. Vol. 3 / Ed. by R. Sorabji. Cornell University, 2005. P. 283–284.*

⁵⁵ См.: *Александр Афродисийский. Толкование на Первую аналитику 402. 36; 403. 9.*

иллюстрирующие некоторые положения стоиков в полемике между ними и Александром:

Аристотель говорит, что отрицанием к утверждению: «Сократ есть белый» будет «Сократ не есть белый», а не «Сократ есть не белый». Но имеются люди, которые... говорят, что нельзя ставить отрицание ни впереди «есть», ни даже впереди того, что высказывается [о субъекте], но отрицание должно быть помещено перед всем утверждением или предложением. Отрицанием к «Сократ есть белый» будет: «Не тот случай, что Сократ есть белый», но не — «Сократ не есть белый»⁵⁶.

...Ибо они говорят, что [высказывания: «Каллий гуляет» и «Каллий не гуляет» могут быть ложны вместе, в то время как [на самом деле] противоположные высказывания не могут быть вместе ложными⁵⁷. Они говорят, что если Каллий не существует, то не менее ложно — «Каллий не гуляет», чем «Каллий гуляет», ибо в обоих случаях это означает: «Есть некий Каллий, и к нему относится гулять или не гулять». И «не тот случай, что Каллий гуляет» не может никогда быть ложным, когда утверждение «Каллий гуляет» — ложно⁵⁸.

Как мы видим, позиция стоиков относительно статуса субъекта высказывания в чем-то близка позиции Аристотеля относительно статуса субъекта категориальных высказываний — и в том, и в другом случае подразумевается экзистенциальное значение копулы «есть»: отрицается возможность истинностных высказываний о несуществующем субъекте, а также высказываний типа: *S не есть ...*; однако, как следует из вышеприведенной цитаты, стоики не согласны с другим дискурсом Стагирита, который подразумевает высказывания с не экзистенциальным значением копулы, и соответственно возможность несуществования субъекта истинностных высказываний. Кроме того, если у Аристотеля категориальные отрицающие высказывания типа *S есть не-P* предполагают субъект и предикат, указывающий на некое лишение, что соответ-

⁵⁶ Там же, 402. 1–8, пер. наш.

⁵⁷ Александр здесь повторяет утверждение Аристотеля; см., напр.: Категории 13b27–28.

⁵⁸ *Александр Афродисийский*. Толкование на Первую аналитику 402. 12–18, пер. наш.

ствуется в онтологическом плане подлежащему и качеству, то стоики отходят от этой субъект-предикатной схемы, фиксируя высказывания — и в утверждающем, и в отрицающем — некое наличествующее обстояние, не разлагающееся на составляющие в виде подлежащего и качества.

Позиция Аэция относительно понятия «нерожденности» как высказываемого о Боге соответствует позиции стоиков о природе высказываний, проявляющейся в данной полемике с Александром Афродисийским. Аэций доказывает, что предикциированию Богу «нерожденности» не может подразумевать Его несуществования (в противовес аргументации подобосущников), но оно указывает, скорее, на образ существования Божественного бытия. В дискурсе Аэция подразумевается, что высказывание «Бог есть нерожденный» не тождественно высказыванию «Бог не есть рожденный», т. е. в аспекте этого дискурса, $S \text{ есть не-}P \neq S \text{ не есть } P$. Ведь если бы это было так, то «нерожденность» не указывала бы на некий положительный момент в Боге, на чем настаивал Аэций, но, предполагая «рожденность», согласно «Синтагматону», имела бы ее относительно себя в качестве лишения, сама будучи обладанием; либо наоборот, «нерожденность» выступала бы как лишенность «рожденности», которая в этом случае была бы обладанием⁵⁹. Оба этих вывода не устраивают Аэция.

Таким образом, Аэций допускает лишь дискурс, подразумевающий экзистенциальное значение копулы «есть» в высказываниях о Боге, и для его доктрины является неприемлемым дискурс, согласно которому копула выражает реальность суждения о Боге; несколькими годами позже Василий Кесарийский, критикуя и опровергая сочинение ученика Аэция — Евномия, обсуждая статус понятия «нерожденность», будет использовать сразу два дискурса: один, подразумевающий экзистенциальное значение копулы «есть» в речи о Боге, другой — и важность этого дискурса Василий будет всячески акцентировать⁶⁰ — не подразумевающий ее экзистенциального значения, но указывающий на реальность суж-

⁵⁹ См.: Синтагматон 20 (Wickham).

⁶⁰ На этом дискурсе, в частности, будет построена и критика учения Евномия Григорием Нисским.

дения о Боге⁶¹. То же самое касается и речи о сущности в богословском языке Аэция и Василия. Василий, в зависимости от стоявших перед ним целей, иногда ведет речь о сущности в контексте аристотелевского дискурса, отождествляя сущность Бога и Его бытие, и подразумевая, что это может быть выражено в речи⁶², иногда же, делая акцент на непознаваемости Божией сущности, противопоставляет неизреченную сущность и изрекаемое бытие⁶³, в то время как для усиологии Аэция характерен лишь тот дискурс, в котором сущность отождествляется с бытием⁶⁴. Эта слитность, нерасчлененность сущего и его выраженности в речи, схлопывание бытия и речения, проявляющиеся в том, что копула «есть», выражающая определенное бытие, имеет только экзистенциальное значение, но не может выступать в пределах модуса истинности, характерна для дискурса Аэция, как и в целом для богословского языка неоплатонизма. В противовес данной интуиции, для богословского дискурса Василия Кесарийского, как и для Каппадокийских отцов в целом, характерен разрыв, промежуток между сущим и его выражением в речи, проявляющийся в активном использовании копулы «есть» в рамках модуса истинности, что сочетается у них и с использованием ее в экзистенциальном смысле.

Отметим также, что из сказанного видно, что предположение Р. Мортли⁶⁵ о том, что специфика усиологии Аэция выдает его знакомство с учением неоплатонических комментаторов Аристотеля,

⁶¹ См.: *Василий Кесарийский*. Против Евномия, PG 29 533. 35–536. 38.

⁶² «А если кто-нибудь поймет общность сущности в том смысле, что в обоих усматривается один и тот же логос бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*) — так, что если Отец, к примеру, в Своем подлежащем (*τῷ ὑποκειμένῳ*) мыслится Светом, то и сущность Единородного признается также Светом, и каким бы логосом бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*) кто ни наделил Отца, тот же самый будет соответствовать и Сыну, — если именно в таком смысле будет пониматься общность сущности, то мы это примем и скажем, что таково и наше учение» (Против Евномия, PG 29 556. 14–21); ср. PG 29 536. 29–30.

⁶³ «Станем у него [Евномия] допытываться, как он достиг уразумения сущности? Неужели из общего понятия (*ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας*)? Но оно открывает нам только бытие Божие (*τὸ εἶναι τὸν Θεόν*), а не что-бытие (*οὐ τὸ τί εἶναι*) [т. е. сущность]» (Против Евномия, PG 29 540. 13).

⁶⁴ Это видно, в частности, из речи о Сыне в 28-й секции «Синтагматона»: «Порождение», обозначая бытие (*τὸ εἶναι*), и заключая [свою] причину в своей сущности, указывает на сущность, а не на обладание».

⁶⁵ *Mortley R. From Word to Silence. Vol. II. P. 130–131.*

не имеет под собой основания. Р. Мортли обращает внимание на слова Аэция: «Если “нерожденность” указывает на сущность, то она по справедливости противопоставляется сущности рожденно-го...»⁶⁶, и соотносит их с утверждением Дексиппа, модернизовавшего усиологию Стагирита, о том, что «отрицание может являть сущность в истинном смысле»⁶⁷. Считая, что эти положения выражают одну и ту же мысль, Р. Мортли на основании этого предполагает, что Аэций пользовался комментариями Дексиппа, и вообще — вступал в диалог с неоплатониками. Однако нельзя понимать Аэция так, будто он определяет сущность Бога через отрицание, ибо, как мы видели, Аэций понимает «нерожденность» как некий положительный момент в Боге, пусть и выраженный посредством слова с отрицающей частицей.

Как мы отметили, Аэций пытался уйти от аристотелевского дискурса, который предполагает схему отношения между подлежащим и качеством как между носителем и носимым⁶⁸, в соответствии с чем построена и аристотелевская субъект-предикатная система высказываний, предполагающая субъект, соответствующий подлежащему, и предикат, соответствующий качеству. Аэций утверждает, что если бы «нерожденность» и «рожденность» были обладаниями (качествами⁶⁹), то это подразумевало бы изменяемость Сына и Бога, так как Бог, по сущности родив Сына, Сам приобрел бы свойство рожденности⁷⁰, а Сын мог бы обрести обладание нерожденностью⁷¹; то есть это означало бы, что рожден-

⁶⁶ *Εἰ τὸ ἀγέννητον οὐσίας ἐστὶ δηλωτικόν, εἰκότως πρὸς τὴν τοῦ γεννήματος οὐσίαν ἀντιδιαστέλλεται* (Синтагматон 16 (Wickham)).

⁶⁷ *τῆς ἀποφάσεως αὐτῶν τὴν κυριωτάτην οὐσίαν δηλώσει* (Дексипп. Комментарии на Категории 44. 16). Обсуждение этого учения Дексиппа также см. у Р. Мортли: *Mortley R. From Word to Silence. Vol. II. P. 91–92.* Дексипп — ученик Ямвлиха; синтезировал логическое учение Аристотеля, Плотина, Порфирия и Ямвлиха.

⁶⁸ Об этом см.: *Визит В. П.* 1) Генезис и структура квалитативизма Аристотеля. М., 1982. С. 165, 171; 2) К анализу квалитативистского типа рациональности: случай Аристотеля // Историко-философский ежегодник, 1996. М., 1997. С. 5–15. Об операторе «находиться в» у Стагирита см. 2-ю главу «Категорий».

⁶⁹ В контексте этого дискурса понятия «обладания» и «качества» синонимичные, так как здесь отсутствует противопоставление *στέρεσις* и *ἔξις*. Об «обладании» как об «обладании качеством» говорится в 15-й главе «Категорий».

⁷⁰ См.: Синтагматон 8 (Wickham), сн. 16.

⁷¹ См.: Там же 20 (Wickham), сн. 21.

ность и нерожденность могут свободно переходить от одной сущности к другой⁷², что Аэцию представляется нелепым. В конце концов, Аэций указывает, что если считать «рожденность» и «нерожденность» обладаниями, то получится, что обладания предпочтительнее сущностей, в то время как общеизвестно, что сущности первее обладаний — об этом говорится в 21-й секции «Синтагматона». В этой секции Аэций подвергает критике учение подобосущников о соответствии Ипостасям Троицы определенных ипостасных особенностей (соответствующих качествам), отличающих одну Ипостась от другой.

Здесь, на наш взгляд, мы сталкиваемся не столько с аристотелевской предпосылкой, подразумевающей, что сущность онтологически первее, чем все остальные категории⁷³, сколько с проявлением позиции, актуальной для всего корпуса «Синтагматона», в которой вообще запрещена речь о категории качества, — по крайней мере, для той области, где все есть сущность (или природа), т. е. для Бога, Сына и умных сил⁷⁴. Эта позиция напоминает, и даже, возможно, заимствована у Плотина, с его критикой учения Аристотеля о сущности и качестве в приложении их к умному миру. Если у Аристотеля сущность — а именно, вторая сущность — фактически тождественна с существенными *качествами*⁷⁵ то Плотин оспаривает подобное понимание соотношения сущности и качества — по крайней мере, для умного мира, где качества, согласно Плотину, суть после сущностей, случайны по отношению к ним, и потому сущности в качествах не нуждаются⁷⁶. Подобное понимание сущности развивал и Аэций в контексте своих богословских построений.

Таковы некоторые философские мотивы в «Синтагматоне» Аэция, который в немалой степени спровоцировал развитие философского лексикона и философского дискурса в горизонте патристики.

⁷² См.: Там же.

⁷³ Метафизика 1069a22–25.

⁷⁴ О том, что умные силы имеют определенную «природу», Аэций упоминает в Синтагматоне 31 (Wickham).

⁷⁵ См.: Категории 3b10–23.

⁷⁶ См.: Эннеады II. 6. 3; VI. 2. 4.