

Г. Е. Захаров

## TOMUS DAMASI: ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И БОГОСЛОВСКОЕ СОДЕРЖАНИЕ\*

Статья посвящена изучению одного из важнейших вероучительных памятников эпохи арианских споров — Tomus Damasi. Автор предпринимает попытку реконструкции истории создания текста и контекстуального анализа его богословского содержания. В результате он приходит к выводу, что Tomus Damasi является вероопределением Римского собора 382 г., созванного императором Грацианом при поддержке свт. Дамаса Римского и свт. Амвросия Медиоланского. Данный собор должен был иметь общецерковный характер, но фактически его решения можно рассматривать как фиксацию консолидированной позиции западного епископата на завершающем этапе арианских споров. В Tomus Damasi осуждается широкий круг ересей как субординационистского, так и монархианского толка. Положительное богословское учение текста основывается на тезисе о единстве Божества и субстанции Пресвятой Троицы, которая является единым Богом. Несмотря на то, что учение о единстве Троицы обозначено в тексте несколько более определенно, чем учение о различии Божественных Лиц, Tomus Damasi не дает оснований для выводов о наличии промонархианских тенденций в римской богословской традиции IV в.

**Ключевые слова:** Дамас I, Tomus Damasi, Римский собор 382 г., ересь, триадология, христология, патристика, арианские споры, папство, раннее христианство.

Несмотря на то, что в центре внимания в рамках церковного общения на рубеже 70-х и 80-х гг. IV в. оказались церковно-политические вопросы, связанные с замещением Антиохийской и Константинопольской кафедр, и восточные, и западные никейцы стремились поставить точку в арианских спорах и явить всей Церкви вероучительный консенсус. Восточный епископат смог сформулировать согласованную интерпретацию никейской веры на соборах в Антиохии (379) и Константинополе (381 и 382). В рамках богословских постановлений этих соборов утверждалось фундаментальное вероучительное согласие никейцев Востока и Запада, никейское учение о единой сущности и Божестве Троицы дополнялось исповеданием Трех Божественных Ипостасей<sup>1</sup>, осуждался широкий спектр еретических учений как субординационистской (евномиянство, арианство, евдоксианство (омийство), духоборчество), так и промонархианской (савеллианство, маркеллианство, фотинианство) направленности. Среди осужденных ересей оказывается также учение Аполлинария, которое имело не тринитарный, а христологический характер (1-й канон Константинопольского собора 381 г.).

На роль итогового соборного вероопределения западного епископата может претендовать т. н. Tomus Damasi<sup>2</sup>. Данный текст сохранился в двух латинских версиях, а также в греческом переводе, который приводит в своей «Церковной истории»

---

*Георгий Евгеньевич Захаров* — кандидат исторических наук, заведующий кафедрой систематического богословия и патрологии, доцент кафедры всеобщей истории Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (g.e.zakharov@gmail.com).

\* Статья подготовлена в рамках проекта «Взаимоотношения Восточных и Западных Церквей в эпоху арианских споров», осуществляемого при поддержке Фонда развития ПСТГУ.

<sup>1</sup> См. послание Константинопольского собора 382 г. к западным епископам (Theodoret, Hist. eccl., V.9).

<sup>2</sup> Различные варианты текста и их сравнительный анализ см. в работе: [Reutter, 2009, 381–426]. См. также: [Riedinger, 1984, 634–637].

блж. Феодорит Кирский (Theodoret, Hist. eccl., V.11). Первая версия текста включает латинский перевод Никейского символа. К нему с помощью приписки, указывающей на созыв в Риме собора, который добавил к Никейскому символу некий текст, раскрывающий учение о Святом Духе (post hoc, concilium quod in urbe Roma congregatum est a catholicis episcopis addiderunt de Spiritu Sancto), присоединяются две серии анафематизмов: анафематизмы 1–8 начинаются со слова *anathematizamus*. Анафематизмы 10–24 содержат резолюцию: *hereticus est*. Исключение составляет 14-й анафематизм, направленный против утверждающих, что во время распятия страдание испытывал Бог, а не плоть и душа, которые были восприняты Христом. Этот анафематизм завершается словами *non recte sentit* и направлен, судя по всему, против учения Аполлинария<sup>3</sup>. 9-й «анафематизм» (если его можно так назвать) не содержит ни слов *anathematizamus*, ни *hereticus est*. Он посвящен не вероучительным, а дисциплинарным нарушениям, а именно направлен против епископов, переходящих с кафедры на кафедру (*eos quoque qui de ecclesiis ad ecclesias migraverunt*). Таким епископам предписывается вернуться на те кафедры, на которые они были изначально поставлены. Если же на нее уже рукоположен другой епископ, то епископ-«мигрант» (*alio transmigrante*) может вернуть себе престол только после его смерти (*tamdiu vacet sacerdotii dignitate qui suam deseruit civitatem, quamdiu successor eius quiescat in Domino*). Вторая латинская версия, в целом соответствующая и греческому переводу текста, отличается от первой, во-первых, тем, что она представляет не продолжение Никейского символа, а самостоятельное исповедание веры. Причем перед указанием на созыв Дамасом в Риме собора помещается заглавие, указывающее на то, что текст был послан Дамасом Павлину Антиохийскому (*confessio fidei catholicae quam papa Damasus misit ad Paulinum Antiochenum episcopum*; в греческой версии также уточняется, что Павлин в это время находился в Фессалонике — *ἐν τῇ Μακεδονίᾳ ὅς ἐγύετο ἐν Φεσσαλονίκῃ*). Во-вторых, вторая серия анафематизмов завершается во второй версии фразой *anathema sit*, что более гармонирует с первой серией. В то же время в 23-м анафематизме второй версии сохраняется выражение *hereticus est*, что позволяет рассматривать вторую версию как результат переработки первой. Между вариантами текста отмечены и другие несущественные различия.

В первой серии анафематизмов осуждаются учения Савеллия (анаф. 2), Ария и Евномия (анаф. 3), Фотина и Эвиона (анаф. 5), а также течение македониан, как происходящее от ереси Ария (*Macedonianos, qui de Arrii stirpe venientes non perfidiam mutaverunt sed nomen* — анаф. 4). Без указания имен ересиархов осуждаются духоборчество<sup>4</sup>, учение Аполлинария о том, что во Христе разумная душа (*pro hominis anima rationabili et intellegibili*) была заменена Божественным Логосом (анаф. 7), учение о двух сынах, т. е. о личностной нетождественности Бога Сына и воплотившегося Христа (анаф. 6) и, судя по всему, идеи Маркелла Анкирского<sup>5</sup>.

Вторая серия анафематизмов, в сущности, фиксирует положительное богословское учение собора, включающее исповедание единства Лиц Пресвятой Троицы по божеству (*divinitatem*), могуществу (*potentiam*), величию (*maiestatem*), власти (*potestatem*),

<sup>3</sup> Относительная мягкость к аполлинарианам могла объясняться переговорами, которые Дамас вел с какой-то их частью о возвращении в лоно Кафолической Церкви. Возможно, уже во время работы Римского собора 382 г. этот вопрос обсуждался, и Дамас поручил Иерониму Стридонскому составить вероучительную формулу, которую аполлинариане должны были подписать, отказываясь тем самым от своей ереси. Блж. Иероним употребил в этом тексте по отношению к Христу выражение *homo dominicus*, что вызвало ожесточенные споры (Rufinus, *De adulteratione librorum Origenis*, 45–46).

<sup>4</sup> В анаф. 1 осуждаются все, кто не исповедует единство Святого Духа с Отцом и Сыном по сущности и власти (*unius potestatis esse adque substantiae*). Примечательно, что такая позиция напрямую не приписывается «македонианам».

<sup>5</sup> В анаф. 8 осуждаются те, кто мыслит Божественное Слово — Бога Сына (*Verbum Filium Dei*) — через расширение и сужение (*extensione aut collectione*) отделенным от Отца, несубстанциональным и конечным (*a Patre separatum, insubstantivum finem habiturum*).

славе (*gloriam*), господству (*dominationem*) и царству (*regnum*), а также субстанции (*substantiam*), воле (*voluntatem*) и истине (*veritatem*) (анаф. 20, 24). Подчеркивается обладание Лицами (*tres personae*) Троицы единым действием и свойствами (анаф. 21 — *aequales, semper viventes, omnia continentes visibilia et invisibilia, omnia potentes, omnia iudicantes, omnia vivificantes, omnia facientes, omnia salvantes*), Их совечность (анаф. 10) и соучастие в деле творения (анаф. 19). Бог Сын исповедуется рожденным от субстанции Отца (анаф. 11 — *Filium natum de Patre, id est de substantia divina ipsius*) и равным Ему (анаф. 12 — *Patri aequalem*), Святой Дух также от нее происходит (анаф. 16 — *de divina substantia*) и не является творением (анаф. 18). Ему подобает такое же поклонение, как и Отцу и Сыну (анаф. 22). Все три Лица вместе при этом исповедуются единым Богом. Учение о трех богах (*Patrem Deum dicens et Deum Filium eius et Deum sanctum Spiritum deos dicere et non propter unam divinitatem et potentiam quam credimus et scimus Patris et Filii et Spiritus sancti, ita dicit Deum*) или исповедание только Отца единым Богом провозглашаются недопустимыми: «[Тот, кто,] отделяя Сына или Святого Духа, таким образом считает возможным говорить о единственном Боге Отце или так верует во единого Бога, во всех отношениях является еретиком или даже иудеем» (*subtrahens autem Filium aut Spiritum sanctum ita solum aestimet Deum Patrem dici aut ita credit unum Deum: hereticus est in omnibus, immo Iudaeus*) (анаф. 24). Боговоплощение не приводит к отделению Сына от Отца (анаф. 13), при этом страдание на кресте Сын Божий испытывает не как Бог, а как человек, обладающий плотью и душой (анаф. 14). Христос во плоти восседает одесную Отца и во плоти придет судить живых и мертвых (анаф. 15).

В научной литературе нет согласия в вопросе о том, когда именно был создан *Tomus Damasi* и каково было его предназначение. С Римским собором 382 г. его создание связывают П. Галтье [Galtier, 1936, 385–418, 563–578] и Л. Филд [Field, 2004, 176–188]. Большинство исследователей (Э. Шварц [Schwartz, 1960, 79–82], Э. Каспар [Caspar, 1930, 230], Дж. Досетти [Dossetti, 1967, 108], П.-П. Иоанну [Joannou, 1972, 218–219], Ш. Пиетри [Pietri, 1976, 834–840, 873–880], М. Симонетти [Simonetti, 1975, 432], Р. Гризон [Gryson, 1980, 116–117] приписывают текст Римскому собору 377(8) г., на котором, по сообщению ряда источников, было осуждено учение Аполлинария (Rufinus, *Hist. eccl.*, II.20; Sozom., *Hist. eccl.*, VI. 25; Theodoret., *Hist. eccl.*, V. 10). По мнению Г. Барди, вторая серия анафематизмов была создана ок. 371 г., первая — на Римском соборе 378 г. [Bardy, 1933, 208]. А. де Аллэ относит первую серию к середине 70-х гг. IV в., а вторую — к Римскому собору 377(8) г. [Halleux, 1990, 122–123, 161, 184]. Л. Абрамовски полагает, что на Римском соборе до 379 г. было создано не дошедшее до нашего времени дополнение к Никейскому символу, близкое по содержанию к т. н. Никео-Константинопольскому символу. Вводная часть этого сочинения, указывающая на то, что Римский собор добавил к Никейскому символу некий текст, посвященный Святому Духу, сохранилась в составе *Tomus Damasi*. На Антиохийском соборе 379 г. данная формула была переработана в исповедание 150 отцов, которое впоследствии, вероятно, было утверждено на Константинопольском соборе 381 г. В Риме же, напротив, дополнение к Никейскому символу было заменено на *Tomus Damasi* ввиду обострения отношений с мелетианами, а также из-за стремления укрепить связи с Павлином Антиохийским, отрицавшим необходимость дополнения Никейского символа [Abramowski, 1992, 481–513]. К. Маркшис относит вторую серию анафематизмов (10–24) к Римскому собору 378 г., а первую серию (1–9), по его мнению, более позднюю, — к Римскому собору 382 г. На позднюю датировку первой серии указывают упоминание македониан, отсутствующее в текстах 70-х гг. IV в., а также содержание 6-го анафематизма, осуждающего учение о двух сынах, которое, по мнению исследователя, направлено против христологии Диодора Тарсийского [Markschies, 1995, 142–165]. С. Гербер, напротив, считает, что к 379 г. были созданы только 1–8-й анафематизмы, а вторую серию считает позднейшим добавлением [Gerber, 2000, 136–145]. У. Ройттер полагает, что первоначальная редакция текста, включавшая Никейский символ, 1-й анафематизм и комментарии к Никейскому символу (анафематизмы 10–24), была создана на Римском соборе ок. 375 г. Затем она была

отправлена Павлину Антиохийскому и упоминается в письме Дамаса к нему. Вторая версия текста с осуждением ересей и переходов епископов с кафедры на кафедру была подготовлена, скорее всего, на Римском соборе 377(8) г. и стала ответом на письмо 263 свт. Василия Великого, настаивавшего на осуждении ересей Евстафия Севастийского, Аполлинария и Маркелла Анкирского. Текст был также послан Павлину. Впоследствии в первую версию текста были включены недостающие фрагменты из второй версии [Reutter, 2009, 404–426].

Несмотря на то, что атрибуция *Tomus Damasi* Римскому собору 382 г. не пользуется большой популярностью в историографии, на наш взгляд, именно такое решение проблемы происхождения текста наилучшим образом соотносится с его содержанием и историческим контекстом. Римский собор 382 г. был созван императором Грацианом (Hieron., Ep., 108.6; Theodoret., Hist. eccl., V.9) при поддержке римского папы Дамаса и свт. Амвросия Медиоланского (Ambros., Ep. ex. coll., 9(Maur. 13).6.). Это была уже вторая попытка Грациана организовать общецерковный собор епископов Запада и Востока. За год до этого он призвал западных и восточных епископов в Аквилею, однако его восточный сопративитель Феодосий I сорвал этот план, проведя в Константинополе сепаратный собор (II Вселенский собор 381 г.). Аквилейский собор прошел без участия восточных епископов и даже Римской Церкви. Римский собор 382 г. был, судя по всему, более представительным<sup>6</sup>. Однако его общецерковный статус вновь оказался под вопросом из-за проведения Феодосием нового параллельного собора в Константинополе. Константинопольский собор 382 г. направил в Рим делегацию из трех епископов и довольно пространное и учтивое послание, в котором восточные епископы одновременно указывали на вероучительное согласие с западными и на свою самостоятельность в вопросе замещения важнейших кафедр (Theodoret., Hist. eccl., V.9).

В пользу атрибуции *Tomus Damasi* Римскому собору 382 г. можно привести следующие аргументы:

1. На это косвенно указывает Феодорит, поместивший текст *Tomus* после послания Константинопольского собора 382 г.

2. Анафематизмы 1–8 в целом соответствуют перечню ересей в 1-м каноне Константинопольского собора 381 г. Можно отметить также отдельные параллели между текстом *Tomus* и посланием Константинопольского собора 382 г.<sup>7</sup> Как уже было отмечено, делегация из Константинополя участвовала в Римском соборе, и данные соответствия могут рассматриваться как следы ее влияния на соборное богословие.

3. 9-й канон, направленный, очевидно, против Мелетия Антиохийского, первоначально рукоположенного на Севастийскую кафедру и занимавшего какое-то время кафедру Берии Сирийской (Socrat., Hist. eccl., II.44; Sozom., Hist. eccl., IV.25, 28; Theodoret., Hist. eccl., II.31), вряд ли мог быть принят до Антиохийского собора 379 г., на котором было восстановлено общение между Римом и восточными никейцами. Скорее его провозглашение можно объяснить нарушением на Константинопольском соборе 381 г. соглашения между Мелетием и Павлином и рукоположением на место Мелетия

---

<sup>6</sup> В соборе принимали участие важнейшие западные епископы Амвросий Медиоланский, Валериан Аквилейский, Бриттон Тревирский, Асхолий Фессалоникийский и Анемий Сирмийский, а также восточные епископы Павлин Антиохийский и Епифаний Кипрский (Hieron., Ep., 108.6; Theodoret., Hist. eccl., V.9).

<sup>7</sup> Так, исповедание веры в Три Лица Пресвятой Троицы и в том, и в другом (анаф. 24) тексте связывается с крещальной формулой. Круг ересей, осужденных в послании (савеллианство, арианство, евномианство, духоборчество, учение Аполлинария), также в целом совпадает с *Tomus Damasi*. У. Ройттер считает, что *Tomus Damasi*, напротив, был использован составителями послания Константинопольского собора 382 г. [Reutter, 2009, 419–423]. Против подобного предположения говорит то, что в самом тексте послания приведенное в нем исповедание веры соотносится не с каким-либо западным собором (что было бы уместно, учитывая, что послание направлено западным епископам), а с исповеданием Антиохийского и Константинопольского соборов (379 и 381 гг.).

Флавиана (Socrat., Hist. eccl., V.5,9; Sozom., Hist. eccl., VII.3,11). Актуальность данному правилу придавал также переход в 379 г. свт. Григория Богослова, рукоположенного ранее во епископа Сасим, в Константинополь<sup>8</sup>.

4. Римский собор 378 г. рассматривается как собор против ереси Аполлинария. В Tomus Damasi данная тема не является центральной, а сам Аполлинарий вообще не упоминается.

5. Если Tomus Damasi был издан до 379 г., встает вопрос, почему он не вошел в подборку римских вероучительных формул Exemplum synodi (текст см. в работе: [Reutter, 2009, 249–251]), подтвержденных на Антиохийском соборе 379 г.?

6. Римский собор 382 г., при всей его претенциозности, очевидно, должен был издать вероучительный документ. В нашем распоряжении нет иного вероучительного текста, который мог быть приписан данному собору.

Судя по всему, собор объединил в рамках единого документа несколько текстов, что объясняет существование в его рамках двух серий анафематизмов, разрываемых анафематизмом 9. Затем, уже после завершения собора, текст был отредактирован, стандартизирован и разослан его участникам. Этим объясняется то обстоятельство, что вторая версия текста дошла до нашего времени как послание Дамаса к Павлину.

Что касается свидетельств источников, которые теоретически могут быть соотнесены с Tomus Damasi [Reutter, 2009, 408–410, 423–425], то некое исповедание веры, упоминаемое в послании Дамаса к Павлину<sup>9</sup>, в его же послании к неким восточным адресатам, направленном против сторонника Аполлинария еп. Беритского Тимофея<sup>10</sup>, и в одном из посланий свт. Василия Великого<sup>11</sup>, на наш взгляд, можно отождествить с посланием Римского собора начала 70-х гг. IV в. Confidimus quidem [Захаров, 2016, 7–20]. Свидетельство Феодора Мопсуестийского о постановлениях Римского собора, посвященных учению о Святом Духе, принятых в период гонений (очевидно, речь идет о притеснениях никейцев при императоре Валенте) и одобренных на Востоке (Dossetti, 1967, 107), можно связать с фрагментом Non nobis quidquam, дополняющим никейскую веру (Nicaeni concilii fidem inviolabilem per omnia retinentes) исповеданием единства Святого Духа с Отцом и Сыном (in nullo Spiritum Sanctum separamus, sed perfectum in omnibus, virtute honore maiestate deitate cum Patre conveniamur et Filio) (Reutter, 2009, 251). Данный текст, на наш взгляд, мог быть создан на Римском соборе 378 г., осудившем ересь Аполлинария. Он также был одобрен на Антиохийском соборе 379 г. в составе подборки Exemplum synodi<sup>12</sup>. С данной подборкой, в свою очередь, может быть связан упомянутый в постановлении Константинопольского собора 382 г. «свиток западных», с которым участники собора выражают свое согласие, наряду с неким вероучительным текстом, принятым на Антиохийском соборе 379 г. (περί

<sup>8</sup> Этот акт, очевидно, не одобрял папа Дамас. См. его послание к Асхолию Фессалоникийскому (Reutter, 2009, 441–448).

<sup>9</sup> В своем послании к Павлину Антиохийскому Дамас указывает на необходимость одобрения исповедания веры, содержащегося в некоем послании (huic epistolae). Папа пересылает его Павлину (fidem misimus) и настаивает на том, чтобы Павлин представлял его на подпись всякому, кто захочет вступить в общение с ним и через него – с Римским престолом (his qui in ea suscribentes tibi, id est nobis per te, voluerint sociari). При этом Дамас указывает на соборный характер данного текста (quod tibi consensus noster liberum in suspiciendo tribuat exemplum) (Damasus. Per filium meum. См.: [Reutter, 2009, 351, 355]).

<sup>10</sup> В этом тексте есть указание на некий данный Римской кафедрой образец (τύπον) веры для каждого христианина (Theodoret., Hist. eccl., V.10).

<sup>11</sup> В письме свт. Василия к египетским епископам упоминается исповедание веры (τῆς πίστεως τὸν τύπον), которое является основанием согласия Запада как с мелетианами, так и с египетскими никейцами (Basil. Ep., 265.3).

<sup>12</sup> У. Ройттер ставит под сомнение факт одобрения Exemplum synodi Антиохийским собором 379 г., однако указание исследовательницы на то, что в 379 г. возвращенные из ссылки мелетиане не были склонны идти на уступки западным никейцам, выглядит не очень убедительно [Reutter, 2009, 344–349].

τοῦ τόμου τῶν δυτικῶν, καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδέξαμεθα)<sup>13</sup>. Что касается сообщения папы Вигилия о провозглашении на Римском соборе (convenientibus in urbem Romam catholicis episcopis) при участии свт. Амвросия (beatae recordationis Ambrosio Mediolanensis civitatis antistite) неких вероопределений (cum perspectis prodecessoris nostri beatae recordationis Damasi synodalibus constitutis), касающихся учения о Святом Духе (post Nicaenum concilium de Spiritu Sancto tractantibus) (Vigilius, Constitutum II.26. PL. 69. Col. 176), то данное свидетельство может быть отнесено к Римскому собору 382 г., поскольку содержит прямое указание на анаф. 6 Tomus Damasi.

Есть также основания предполагать, что Tomus Damasi был впоследствии утвержден на соборе иллирийского епископата в Сирмии. Против решений этого собора ополчился омиийский епископ Палладий Ратиарский, говоривший даже о богохульстве, подтвержденном в Сирмии (talem blasphemiam apud Sirmium confirmandam) и изложенном в формуле, включенной в вероопределение (expositio libello inserta). Палладий приписывает участникам собора приверженность тритеизму<sup>14</sup>. Несмотря на очевидную несправедливость этого обвинения, которое вступает в противоречие с тезисом Палладия о тождественности учения никейцев модалистской ереси Савеллия (Diss. Max., 99), изложение позиции участников собора напоминает Tomus Damasi, особенно же анаф. 21 (см. также анаф. 10, 12, 17, 19, 20).

Если наша атрибуция Tomus Damasi Римскому собору 382 г. верна, то встает вопрос о возможном участии одного из самых значимых латинских богословов эпохи — свт. Амвросия — в составлении данного текста. Подобное участие считает вполне вероятным П. Галтье [Galtier, 1936, 563–578]. Его мнению следует и М. М. Казаков, который вообще рассматривает Дамаса лишь как номинального председателя собора, а реальное лидерство приписывает свт. Амвросию [Kazakov, 2010, 100]. К. Маркшис высказывает сомнения по поводу возможности приписки авторство Tomus Damasi Медиоланскому епископу [Markschies, 1995, 162–164]<sup>15</sup>. На наш взгляд, скептицизм немецкого исследователя следует признать оправданным. Безусловно, и в плане богословского содержания, и в плане терминологии текст в целом демонстрирует сходство с наследием свт. Амвросия. В первую очередь речь идет об акцентированном внимании к проблеме единства власти Пресвятой Троицы, заметном в анаф. 1 и 20. В своих сочинениях «О вере» и «О Святом Духе», являющихся важнейшими памятниками омиийско-никейской полемики рубежа 70-х и 80-х гг. IV в., Медиоланский епископ

<sup>13</sup> См. канон 5, приписываемый II Вселенскому Собору, но принадлежащий Константинопольскому собору 382 г. [Л'Юилье, 2005, 209–213]. Судя по всему, помимо подборки из текстов Римских соборов Антиохийский собор 379 г. составил пространное вероопределение, основное содержание которого отражено в послании Константинопольского собора 382 г., раскрывающего учение о единстве Божества и трех Ипостасях. Нельзя исключить также, что с Антиохийским собором связано и создание Никео-Константинопольского символа, который, как показывает Р. Штаатс, вообрал в себя некоторые элементы традиционного римского Символа. Именно в 379 г. мелетиане были склонны активно развивать диалог с западными никейцами. В 381 г. такой потребности не было. Так что вполне вероятно, что Константинопольский собор 381 г. одобрил Символ, созданный за два года до этого [Staats, 1990, 209–221].

<sup>14</sup> По утверждению Палладия, в данном тексте исповедовалась вера в трех всемогущих, вечных, равных, истинных, содействующих друг другу, сопредельных, неразличимых и неотделимых друг от друга и не имеющих для себя ничего невозможного богов (vos tres omnipotentes deos credendos duxistis, tres sempiternos, tres aequales, tres veros, tres cooperarios, tres consensores, tres indifferentes, tres inresolutos, tres nihil impossibilitatis habentes) (Diss. Max., 128–129).

<sup>15</sup> В то же время К. Маркшис рассматривает Tomus Damasi как памятник т. н. «латинского новоникейства», одним из наиболее ярких представителей которого он считает свт. Амвросия [Markschies, 2000, 238–264]. На наш взгляд, данный термин может ввести в заблуждение, поскольку используемая западными никейцами в этот период формула «una substantia — tres personae» на самом деле может совмещаться как с миаипостасной (староникейской), так и с триипостасной (новоникейской) традицией. Как показывает А. де Аллэ, полной рецепции каппадокийской тринитарной терминологии на латинском Западе так и не произошло [Halleux, 1990, 113–214].

многократно подчеркивает единство власти и господства Пресвятой Троицы (*potestas una est Trinitatis; una deitas et Patris et Fili et una dominatio probaretur*) (Ambros., *De fide*. I.8,26. Ср. Ambros., *De Spiritu Sancto*, I.30,40), которое для него является логическим следствием единсуция Божественных Лиц. Сами слова «Бог» и «Господь» обозначают власть (*Deus enim et Dominus nomen magnificentiae, nomen est potestatis*). Богом является Тот, Кто господствует над всем, Кто обозревает все и Кого все страшатся (*Dominus ergo et Deus, uel quod dominetur omnibus uel quod spectet omnia et timeatur a cunctis*) (Ambros., *De fide*, I.7). В другом месте святитель связывает понятия «Бог» и «Господь» с идеей господства (*et qui Deus, Dominus, et qui Dominus, Deus, quia et in dominatione divinitas et in divinitate dominatus est*) (Ambros., *De Spiritu Sancto*, III.107). Однако внимание к теме власти характерно и для другого текста Дамаса — *Ea gratia*, который относится к середине 70-х гг. IV в. и не может быть приписан влиянию свт. Амвросия. Использование и в текстах свт. Амвросия, и в *Tomus Damasi* понятия *substantia*<sup>16</sup> для обозначения единства Троицы и *persona*<sup>17</sup> для обозначения Лиц также может рассматриваться как аргумент в пользу авторства свт. Амвросия, однако, на наш взгляд, в данном случае мы имеем дело со своеобразным мейнстримом латинской традиции, восходящей еще к Тертуллиану (*Tertull., Adv. Prax.*, 12), несмотря на эксперименты с терминологией в более ранних текстах Дамаса<sup>18</sup>. Участие свт. Амвросия в составлении *Tomus Damasi*, таким образом, следует признать возможным, но недоказанным.

Если попытаться оценить в целом вклад *Tomus Damasi* в развитие богословской мысли, то стоит отметить, что учение о единстве Троицы оказывается выражено в данном памятнике намного более внятно, чем учение о различии Лиц. В тексте прямо отвергается представление об Отце как о едином Боге. Понятие «единый Бог» соотносится со всей Пресвятой Троицей (анаф. 24). В отличие от сочинений свт. Амвросия<sup>19</sup>, в данном памятнике не обозначены определенные свойства Божественных Лиц и они не отделяются от свойств сущности. Отсутствует в *Tomus Damasi* и ясное учение о монархии Бога Отца как основании единства Троицы, что, впрочем, характерно и для свт. Амвросия [Фокин, 2014, 343].

<sup>16</sup> В Томосе Дамаса многократно используется понятие *substantia*, причем в греческом варианте анафематизмов (*Theodoret., Hist. eccl.*, V.11) оно всегда переводится как οὐσία, однако в употреблении этого понятия Дамас следует, очевидно, «староникейской», а не каппадокийской традиции, поскольку пишет о рождении Бога Сына от сущности Отца (*de substantia Patris, de substantia divina*) (*Tomus Damasi* — текст Никейского символа, а также анафематизмы 11 и 16). Таким образом, как и свт. Афанасий (*Athan. Alex., Or. contr. ar.* III.5,6), Дамас соотносит Божественную сущность в первую очередь со Отцом, однако в другом месте он говорит о единой субстанции всех Лиц Троицы (*Tomus Damasi. An.* 24). Сходное словоупотребление мы находим у свт. Амвросия. Он прямо отождествляет понятия *substantia* и οὐσία (*usian graece aut latine substantiam dicimus*) (Ambros., *De fide*, I.128). В то же время и свт. Амвросий, и составители *Tomus Damasi*, цитируя Никейский символ, используют термин *substantia* не только для перевода греч. οὐσία, но и для ὑπόστασις (*aut ex alia substantia uel usia*) (Ambros., *De fide*, I.120).

<sup>17</sup> (*Tomus Damasi. An.* 21). Ср.: *Ea gratia* (Reutter, 2009, 250). В тринитарном значении в трактате «О вере» свт. Амвросий использует понятие *persona* всего два раза, противопоставляя его понятию *natura*. *Persona* обозначает уникальность каждого из Лиц Троицы, *natura* — Их общую сущность (*personarum distinctio et naturae unitas; singularitas ad personam pertinet, unitas ad naturam*) (Ambros., *De fide*, III.126; V.46).

<sup>18</sup> В *Ea gratia* Дамаса вместо *substantia* используется греч. понятие *usia* (Reutter, 2009, 250), в *Non nobis quidquam — essentia* (Reutter, 2009, 251), однако в самом раннем догматическом тексте Дамаса — *Confidimus quidem* — речь идет именно о единой *substantia* Пресвятой Троицы (Reutter, 2009, 249).

<sup>19</sup> Рождение Сына свт. Амвросий интерпретирует как *proprietas* — личное свойство — Бога Отца (*proprietaem uerae generationis ostenderet; generatio in paterna proprietate, non in iure est potestatis*) (Ambros., *De fide*, IV.88,90). Само имя «Отец» обозначает Того, Кто рождает (Ambros., *De fide*, II.18), а рождение обуславливает различие Отца и Сына (Ambros., *De fide*, I.16). Свт. Амвросий также противопоставляет *substantia* (как эквивалент греч. οὐσία) и личные свойства (*species*) — нерожденность и рожденность (*ingeniti autem, ut tu vis, vel geniti adpellatio*), указывающие на «образ бытия» (*quo modo sit*) (Ambros., *De incarnationis Dominicae sacramento*, 100).

Отсутствие баланса между двумя сторонами тринитарного парадокса в наследии свт. Дамаса дало повод М. Винценту рассматривать его как сторонника монархианства, традиционного, по мнению ученого, для Римской Церкви [Vinzent, 2013, 273–286]. Исследователь усматривает истоки римского монархианства в богословских спорах рубежа II и III вв., когда обвинение в приверженности патрипассианским воззрениям было выдвинуто против пап Зефирина и Каллиста. В период арианских споров промонархианский уклон римской традиции укрепился благодаря влиянию миаипостасной доктрины Маркелла Анкирского, поддержанной римскими епископами. На наш взгляд, богословское содержание *Tomus Damasi* входит в существенное противоречие с обозначенными выше тезисами М. Винцента. Во-первых, как уже было показано, в данном тексте отвержение субординационизма в арианском и евномианском вариантах уравнивается осуждением различных толков монархианства. Имя Маркелла не называется, но, как уже отмечалось, приписываемые ему тезисы осуждаются. При этом отвергается представление о несамостоятельности бытия (*insubstantivum / ἀνυλόστατον*) Бога Сына (анаф. 8). Во-вторых, в тексте отсутствуют следы миаипостасной доктрины. Его составители мыслят в латинских, а не в греческих категориях. Они не осуждают принятое в среде восточных епископов различие понятий *ὁὐσία* и *ὕποστασις*, но не устанавливают жесткие нормы перевода *ὕποστασις* на латинский язык.

Являя собой опыт фиксации соборного консенсуса в форме анафематизмов, *Tomus Damasi* не был призван сформулировать цельную и последовательную богословскую концепцию, а скорее обозначить границы ортодоксии. С богословской точки зрения составители текста не достигли той же степени парадоксальной ясности в раскрытии тринитарного учения, которую мы находим, например, у свт. Григория Богослова, фактически основывающего единство Троицы на уникальных свойствах Ипостасей, а именно на рождении Сына и исхождении Святого Духа от Отца и Их «возвращении» к Своей Первопричине (Greg. Theol., Or., 29.2). *Tomus Damasi* являет нам более простое видение Троического единства, основанное на единстве Божества и власти. Не восприняв в полной мере каппадокийскую трактовку Никейской веры, Римский собор в то же время и не отверг ее, сохранив приверженность латинским богословским категориям.

## Источники и литература

### Источники

1. Ambros., Ep. ex. coll. — *Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2015. Т. IV (2). С. 317–499.
2. Ambros., De fide — *Ambrosius Mediolanensis. De fide* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2015. Т. V. С. 19–419.
3. Ambros., De Spiritu Sancto — *Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2016. Т. VI. С. 17–281.
4. Ambros., De incarnationis Dominicae sacramento — *Ambrosius Mediolanensis. De incarnationis Dominicae sacramento* // *Амвросий Медиоланский, свт. Собрание творений*. М., 2015. Т. V. С. 421–501.
5. Athan. Alex., Or. contr. ar. — *Athanasius Alexandrinus. Orationes adversus Arianos* // PG 26. P., 1857. Col. 11–526.
6. Basil., Ep. — *Basilii Cesariensis Cappadociae (Magnus). Epistulae* // PG 32. P., 1857. Col. 219–1112.
7. Greg. Theol., Or. — *Grégoire de Nazianze. Discours 27–31* (SC. 250). P., 2008.
8. Hieron., Ep. — *Hieronymus. Epistulae* // PL 30. P., 1846. Col. 13–308.



9. Rufinus: *De adulteratione librorum Origenis* — Rufinus. De adulteratione librorum Origenis // PG 17. P., 1857. Col. 615–632.
10. Rufinus, Hist. eccl. — Rufinus. Historia ecclesiastica // PL. 21. P., 1849. Col. 461–540.
11. Diss. Max. — [Dissertatio Maximini contra Ambrosium] Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée (SC. 267) / Éd. R. Gryson. P., 1980.
12. Socrat., Hist. eccl. — Socrates. Historia ecclesiastica // PG. 67. P., 1864. Col. 29–842.
13. Sozom., Hist. eccl. — Sozomenus. Historia ecclesiastica // PG. 67. P., 1864. Col. 843–1630.
14. Tertull., Adv. Prax. — Tertullianus. Adversus Praxean // PL. 2. P., 1844. Col. 153–196.
15. Theodoret., Hist. eccl. — Theodoretus. Historia ecclesiastica // PG. 82. P., 1864. Col. 881–1280.
16. Vigilius: *Constitutum* — Vigilius, papa. Constitutum pro damnatione trium capitulorum // PL. 69. P., 1865. Col. 143–178.

## Литература

17. Захаров (2016) — Захаров Г. Е. Послание Римского собора Confidimus quidem в контексте взаимоотношений Церквей Запада и Востока в 70-е гг. IV в. // Вестник ПСТГУ. Серия II. 2016. Вып. 4 (71). С. 7–20.
18. Л'Юилье (2005) — Петр (Л'Юилье), архиеп. Правила первых четырех Вселенских Соборов. М., 2005.
19. Фокин (2014) — Фокин А. Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.
20. Abramowski (1992) — Abramowski L. Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Konzil Konstantinopel zu tun? // Theologie und Philosophie. 1992. Bd. 67. S. 481–513.
21. Bardy (1933) — Bardy G. Le concile d'Antioche (379) // Revue Bénédictine. 1933. Vol. 45. P. 196–213.
22. Caspar (1930) — Caspar E. Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft. Bd. I. Tübingen, 1930.
23. Dossetti (1967) — Dossetti G. Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica. Roma, 1967.
24. Field (2004) — Field L. L. On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formulae in the Codex Veronensis LX (with critical edition and translation). Toronto, 2004.
25. Galtier (1936) — Galtier P. Le “Tome de Damase”. Date et origine // Recherches de science religieuse. 1936. Vol. 26. P. 385–418; 563–578.
26. Gerber (2000) — Gerber S. Theodor von Mopsuestia und das Nicanum: Studien zu den katechetischen Homilien. Leiden, 2000.
27. Halleux (1990) — Halleux A., de. “Hypostase” et “personne” dans la formation du dogme trinitaire (ca 375–381) // Idem. Patrologie et Oecuménisme. Leuven, 1990. P. 113–214.
28. Joannou (1972) — Joannou P.-P. Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert. Stuttgart, 1972.
29. Kazakov (2010) — Kazakov M. M. Letters of Western Bishops to the Emperor Theodosius I and Relations between Eastern and Western Churches at the End of the Fourth Century // Studia Patristica. Leuven; P.; Walpole (MA), 2010. Vol. XLIV. P. 91–104.
30. Marksches (1995) — Marksches Ch. Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche. Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.). Tübingen, 1995.
31. Marksches (2000) — Marksches Ch. Was ist lateinischer “Neunizänismus”? Ein Vorschlag für eine Antwort // Marksches Ch. *Alta Trinità beata*. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 2000. S. 238–264.
32. Pietri (1976) — Pietri Ch. Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440). Rome, 1976.
33. Reutter (2009) — Reutter U. Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk. Tübingen, 2009.

34. Riedinger (1984) — *Riedinger R.* Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im Codex Paris. gr 1115 // *Byzantion*. 1984. Vol. 54. P. 634–637.
35. Schwartz (1960) — *Schwartz E.* Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts // *Schwartz E. Gesammelte Schriften 4: Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. B., 1960. S. 1–110.
36. Simonetti (1975) — *Simonetti M.* La crisi ariana nel IV secolo. Roma, 1975.
37. Staats (1990) — *Staats R.* Die romische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379 // *Vigiliae Christianae*. 1990. Vol. 44. P. 209–221.
38. Vinzent (2013) — *Vinzent M.* From Zephyrinus to Damasus — What did Roman Bishops believe? // *Studia Patristica*. Leuven; P.; Walpole, 2013. Vol. LXIII. P. 273–286.

### **Georgy Zakharov. Tomus Damasi: Historical Context and Theological Content.**

**Abstract:** The article considers one of the most important doctrinal documents of the period of the Arian controversy: the Tomus Damasi. The author makes an attempt to reconstruct the history of the creation of this text and provides a contextual analysis of its theological content. As a result, the author comes to the conclusion that the Tomus Damasi is a confession of the Roman Council of 382, convened by the Emperor Gratian with the support of St. Damasus of Rome and St. Ambrose of Milan. This council was to have a church-wide character, but in fact its decisions can be seen as stating the consolidated position of the Western episcopate at the final stage of the Arian controversy. The Tomus Damasi condemns a wide range of heresies, both subordinationist and monarchist. The positive theological teaching of the text is based on the thesis of the unity of the Godhead and the substance of the Holy Trinity, which is the one God. Despite the fact that the doctrine of the unity of the Trinity is indicated in the text somewhat more definitively than the doctrine of the difference of the Divine Persons, the Tomus Damasi does not provide grounds to conclude about the presence of pro-Monarchian tendencies in the Roman theological tradition of the 4<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Damasus I, Tomus Damasi, Roman Council of 382, heresy, trinitarian theology, christology, patristics, Arian controversy, Papacy, Early Christianity.

*Georgy Evgen'evich Zakharov* — Candidate of Historical Sciences, Head of the Department of Systematical theology and patrology, Associate professor of the department of the World History at St. Tikhon's Orthodox University of Humanities (g.e.zakharov@gmail.com).

## **Sources and References**

### **Sources**

1. Ambros., Ep. ex. coll. — Ambrosius Mediolanensis. Epistulae extra collectionem. Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2015, vol. IV (2), pp. 317–499.
2. Ambros., De fide — Ambrosius Mediolanensis. De fide. Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2015, vol. V, pp. 19–419.
3. Ambros., De Spiritu Sancto — Ambrosius Mediolanensis. De Spiritu Sancto. Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2016, vol. VI, pp. 17–281.
4. Ambros., De incarnationis Dominicae sacramento — Ambrosius Mediolanensis. De incarnationis Dominicae sacramento // Amvrosiy Mediolanskiy, svt. *Sobranie tvoreniy* [St. Ambrose of Milan. Works]. Moscow, 2015, vol. V, pp. 421–501.

5. Athan. Alex., Or. contr. ar. — Athanasius Alexandrinus. *Orationes adversus Arianos*. PG 26, col. 11–526.
6. Basil., Ep. — Basilius Cesariensis Cappadociae (Magnus). *Epistulae*. PG 32, col. 219–1112.
7. Greg. Theol., Or. — Grégoire de Nazianze. *Discours 27–31* (SC. 250). Paris, 2008.
8. Hieron., Ep. — Hieronymus. *Epistulae*. PL 30. Col. 13–308.
9. Rufinus, De adulteratione librorum Origenis — Rufinus. *De adulteratione librorum Origenis*. PG 17. Col. 615–632.
10. Rufinus, Hist. eccl. — Rufinus. *Historia ecclesiastica*. PL 21, col. 461–540.
11. Diss. Max. — [Dissertatio Maximini contra Ambrosium] *Scolies ariennes sur le concile d'Aquilée* (SC. 267). Paris, 1980.
12. Socrat., Hist. eccl. — Socrates. *Historia ecclesiastica*. PG 67, col. 29–842.
13. Sozom., Hist. eccl. — Sozomenus. *Historia ecclesiastica*. PG 67, col. 843–1630.
14. Tertull., Adv. Prax. — Tertullianus. *Adversus Praxean*. PL 2, col. 153–196.
15. Theodoret., Hist. eccl. — Theodoretus. *Historia ecclesiastica*. PG 82, col. 881–1280.
16. Vigilus, Constitutum — Vigilus, papa. *Constitutum pro damnatione trium capitulorum*. PL 69, col. 143–178.

## References

17. Abramowski (1992) — Abramowski L. Was hat das Nicaeno-Constantinopolitanum mit dem Konzil von Konstantinopel zu tun? *Theologie und Philosophie*. 1992, vol. 67, pp. 481–513.
18. Bardy (1933) — Bardy G. Le concile d'Antioche (379). *Revue Bénédictine*. 1933, vol. 45, pp. 196–213.
19. Caspar (1930) — Caspar E. *Geschichte des Papsttums von den Anfängen bis zur Höhe der Weltherrschaft*. Vol. I. Tübingen, 1930.
20. Dossetti (1967) — Dossetti G. *Il simbolo di Nicea e di Constantinopoli: edizione critica*. Roma, 1967.
21. Field (2004) — Field L. L. *On the Communion of Damasus and Meletius: Fourth-Century Synodal Formulae in the Codex Veronensis LX (with critical edition and translation)*. Toronto, 2004.
22. Fokin (2014) — Fokin A. R. *Formirovanie trinitarnoy doktriny v latinskoy patristike* [The Formation of the Trinitarian Doctrine in the Latin Patristics]. Moscow, 2014. (In Russian).
23. Galtier (1936) — Galtier P. Le “Tome de Damase”. Date et origine. *Recherches de science religieuse*. 1936, vol. 26, pp. 385–418; 563–578.
24. Gerber (2000) — Gerber S. *Theodor von Mopsuestia und das Nicanum: Studien zu den katechetischen Homilien*. Leiden, 2000.
25. Halleux (1990) — Halleux A., de. “Hypostase” et “personne” dans la formation du dogme trinitaire (ca 375–381). Halleux A., de. *Patrologie et Oecuménisme*. Leuven, 1990, pp. 113–214.
26. Joannou (1972) — Joannou P.-P. *Die Ostkirche und die Cathedra Petri im 4. Jahrhundert*. Stuttgart, 1972.
27. Kazakov (2010) — Kazakov M. M. Letters of Western Bishops to the Emperor Theodosius I and Relations between Eastern and Western Churches at the End of the Fourth Century. *Studia Patristica*. Leuven; Paris; Walpole (MA), 2010, vol. XLIV, pp. 91–104.
28. L'Huillier (2005) — Petr (L'Yuil'e), arkhiep. *Pravila pervykh chetyrekh vselenskikh soborov* [The Disciplinary Work of the First Four Ecumenical Councils]. Moscow, 2005 (In Russian).
29. Marksches (1995) — Marksches Ch. *Ambrosius von Mailand und die Trinitätstheologie: Kirchen- und theologiegeschichtliche Studien zu Antiarrianismus und Neunizänismus bei Ambrosius und im lateinischen Westen (364–381 n. Chr.)*. Tübingen, 1995.
30. Marksches (2000) — Marksches Ch. Was ist lateinischer “Neunizänismus”? Ein Vorschlag für eine Antwort. Marksches Ch. *Alta Trinita beata. Gesammelte Studien zur altkirchlichen Trinitätstheologie*. Tübingen, 2000, pp. 238–264.
31. Pietri (1976) — Pietri Ch. *Roma Christiana. Recherches sur l'Eglise de Rome, son organisation, sa politique, son idéologie de Miltiade à Sixte III (311–440)*. Rome, 1976.
32. Reutter (2009) — Reutter U. *Damasus, Bischof von Rom (366–384). Leben und Werk*. Tübingen, 2009.

33. Riedinger (1984) — Riedinger R. Der Tomus des Papstes Damasus (CPL 1633) im Codex Paris. gr 1115. *Byzantion*. 1984, vol. 54, pp. 634–637.
34. Schwartz (1960) — Schwartz E. Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts. Schwartz E. *Gesammelte Schriften 4: Zur Geschichte der alten Kirche und ihres Rechts*. Berlin, 1960, pp. 1–110.
35. Simonetti (1975) — Simonetti M. *La crisi ariana nel IV secolo*. Roma, 1975.
36. Staats (1990) — Staats R. *Die römische Tradition im Symbol von 381 (NC) und seine Entstehung auf der Synode von Antiochien 379. Vigiliae Christianae*. 1990, vol. 44, pp. 209–221.
37. Vinzent (2013) — Vinzent M. From Zephyrinus to Damasus — What did Roman Bishops believe? *Studia Patristica*. Leuven; Paris; Walpole, 2013, vol. LXIII, pp. 273–286.
38. Zakharov (2016) — Zakharov G. E. Poslanie Rimskogo sobora *Confidimus quidem* v kontekste vzaimootnosheniy Tserkvey Zapada i Vostoka v 70-e gg. IV v. [The Roman synodal letter *Confidimus quidem* in the context of relations between the Churches of East and West (370–379)]. *Vestnik PSTGU. Seriya II*, 2016, vol. 4 (71), pp. 7–20 (In Russian).