758

Профессоръ А. Спасскій.

ИСТОРІЯ

ДОГМАТИЧЕСКИХЪ ДВИЖЕНІЙ

ВЪ ЭПОХУ ВСЕЛЕНСКИХЪ СОБОРОВЪ

(въ связи съ философскими ученіями того времени).

I.

ТОМЪ ПЕРВЫЙ

ТРИНИТАРНЫЙ ВОПРОСЪ

(Исторія ученія о св. Троицѣ).

ИЗДАНІЕ ВТОРОЕ.

СЕРГІЕВЪ ПОСАДЪ.

Изданіе книжнаго магазина М. С. Елова.

1914.

Пров. 1960

25

ФУНДАМЕНТАЛЬНАЯ
БИБЛИОТЕКА
Общественных наук
Академии наук СССР
235
60.

с. 7:

Типографія Свято-Троицкой Сергіевой Лавры.

ВВЕДЕНІЕ.

Исторія ученія о св. Троицѣ въ первые три вѣка христіанства.

Взятое въ общемъ, ученіе о св. Троицѣ[1]) въ до-никейскій періодъ производитъ впечатлѣніе очень пестрой мозаики, слагающейся изъ разнообразныхъ богословскихъ системъ и воззрѣній. Въ этомъ періодѣ мы еще не видимъ тѣхъ оформившихся и послѣдовательно развивающихся направленій, какія выступаютъ предъ нами въ исторіи тринитарныхъ споровъ IV-го вѣка. Богословская мысль здѣсь идетъ какъ бы ощупью, не по однимъ какимъ-либо опредѣленнымъ русламъ, но разбрасываясь во всѣ стороны, дѣлая неловкій шагъ впередъ и вновь отступая назадъ. Каждый церковный писатель строитъ свою систему богословія, пытается самостоятельно проникнуть въ глубину христіанскаго ученія о Тріединомъ Богѣ и разъясняетъ его сообразно духу времени, своему философскому образованію и индивидуальнымъ наклонностямъ. Такое состояніе ученія о Троицѣ въ до-никейскій періодъ объясняется тѣми условіями, при которыхъ христіанская мысль должна была начинать свою богословскую работу. Она почерпала свое содержаніе изъ Св. Писанія и Св. Преданія, то-есть, изъ тѣхъ же источниковъ, которыми питалась и вся позднѣйшая догматическая дѣятельность церкви, но оба эти источника еще не предлежали ей въ томъ обработанномъ и удобномъ для пользованія видѣ, какой

[1]) Предлагаемый здѣсь краткій обзоръ ученія о св. Троицѣ въ первые три вѣка христіанства преслѣдуетъ не столько ученую, сколько пропедевтическую цѣль. Онъ хочетъ только подготовить читателя къ изученію догматическихъ движеній IV вѣка, и потому не даетъ полнаго изложенія догматическихъ системъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ, но затрогиваетъ лишь тѣ пункты, которые отразились такъ или иначе на дальнѣйшемъ развитіи. При огромности литературы и детальной разработкѣ всѣхъ относящихся сюда вопросовъ, авторъ отнюдь не претендуетъ на какую-либо оригинальность этого отдѣла, однако смѣетъ думать, что нѣкоторыя новыя наблюденія его не останутся совсѣмъ безполезными для будущихъ изслѣдователей въ этой области.

былъ приданъ имъ къ IV-му вѣку. Изученіе Св. Писанія въ первые три вѣка еще не достигло высоты, необходимой для всесторонних богословскихъ построеній; правильныхъ, научно обоснованныхъ пріемовъ толкованія его еще не существовало; экзегетика только что зарождалась и собирала матеріалъ для будущаго. Обращаясь къ Писанію съ богословскими запросами, недисциплинированная наукой и опытомъ мысль не могла сразу освоиться со всей полнотой его содержанія и часто поражалась отдѣльными его мѣстами, какой-либо одной стороной, на которой, затѣмъ и основывала свои умозрѣнія. Съ другой стороны и руководство церковнаго преданія не могло обезпечивать богослововъ этого времени отъ погрѣшностей и односторонности. Свое ученіе церковь предлагала въ символахъ или правилахъ вѣры, но по своей краткости и элементарности эти символы были совершенно недостаточны для того, чтобы руководствовать богословскимъ умозрѣніемъ. Церковный учитель этого времени долженъ былъ богословствовать за свой страхъ, полагаясь на свое личное убѣжденіе и чувство увѣренности. Такимъ образомъ, самыя условія, при которыхъ зарождалась богословская мысль христіанства, открывали широкую дверь субъективизму въ систематизаціи ученія церкви и дѣлали неизбѣжнымъ тотъ индивидуализмъ въ пониманіи догмата о Троицѣ, какой наблюдается у всѣхъ церковныхъ писателей до-никейскаго періода. Поэтому-то, въ до-никейскую эпоху, строго говоря, мы имѣемъ дѣло не съ церковнымъ ученіемъ о Троицѣ, то-есть, не съ такимъ ученіемъ, которое было бы принято и авторизировано самой церковью, но съ рядомъ мало зависимыхъ другъ отъ друга, своеобразныхъ богословскихъ построеній, излагающихъ это ученіе съ большей или меньшей чистотой и совершенствомъ.

I.

Апологетическая теологія и Ириней.

Первый опытъ теоретическаго построенія ученія о св. Троицѣ предлагаютъ апологеты [1]). Какъ извѣстно, задача

[1]) Литература объ апологетахъ очень обширна. Перечень ея см., въ Real-Encycl. Hauck'a 3 Aufl. въ относящихся къ нимъ отдѣламъ, а также

генераціи апологетовъ, возглавляемая именемъ Іустина Философа, состояла въ томъ, чтобы не только защитить христіанство отъ возводимыхъ на него обвиненій, но и представить его ученіе, какъ истинную философскую [1]), чистую и возвышенную по содержанію, божественную по происхожденію. Согласно этой задачѣ, апологеты не всѣ пункты христіанскаго вѣроученія раскрывали съ одинаковой полнотой, но выдѣляли и разъясняли только тѣ стороны его, по которымъ оно соприкасалось съ главными запросами философской мысли ихъ эпохи и на этихъ сторонахъ показывали превосходство его предъ человѣческими ученіями. Эта черта сказалась и на ученіи апологетовъ о Троицѣ; они берутъ это ученіе не во всемъ его объемѣ—такъ ученія о св. Духѣ они касаются лишь стороной и вообще не обращаютъ на него большого вниманія,—и на первый планъ выдвигаютъ не троичность Божества, но единство Его, защищаютъ и раскрываютъ ученіе о Божественной монархіи. Въ общемъ видѣ ученіе апологетовъ о Богѣ и Логосѣ Его можно представить въ слѣдующемъ видѣ. Существо Божіе они опредѣляютъ крайне абстрактно: Богъ есть неизмѣняемый(ἄτρεπτος) и вѣчно сущій (ἀεὶ ὄν, ὁ ὄντως ὤν) [2]), невидимый, безстрастный и непостижимый [3]),

у Uberweg'a Grundriss d. Geschichte d. Philosophie, bearbeitet und herausgeg. v. Heinze, 9 Aufl., Berlin, 1905, 2 Th. Die mittlere oder patristische und scholastische Zeit. Эта часть исторіи философіи представляетъ собой собственно учебникъ патрологіи, важный главнымъ образомъ въ библіографическомъ отношеніи, по точности и полнотѣ своихъ указаній (объ апологетахъ см. ss. 50—52). Апологетами занимаются, конечно, и всѣ Lehrbuch'и Dogmengeschichte: изъ нихъ отмѣтимъ A. Harnack'a (3 Aufl. Leipzig 1894, 1 B. ss 455—570), гдѣ помѣщенъ обширный и полный интересныхъ свѣдѣній и оригинальныхъ разсужденій отдѣлъ объ апологетахъ. Изъ существующихъ трудовъ объ Іустинѣ Философѣ наиболѣе цѣннымъ является Engelhardt'a Das Christenthum Iustin's d. Martyres. Erlangen, 1878, доселѣ еще не утратившее своего научнаго значенія. О другихъ апологетахъ см Gross. Die Gotteslehre d. Theophilus v. Antiochien, Chemnitz 1896; Steuer. Die Gottes und Logoslechre d. Tatian. Leipzig, 1893. Pommrich, Des Apologets Theophilus v. Antiochien Gottes und Logoslechre. Dresden. 1902.

[1]) Just. d. c. Tryph., c. 8: *ταύτην μόνην εὑρίσκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον* (Otto, Corpus apologetarum, t. 1, p. 2; Jenae, 1877, p. 32); *ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία* Tatian, Otto, VII, Jenae, 1851, p. 133.

[2]) Just. Apol. 1, 13; Otto, 1, 1, p. 42; cp. Theoph. ad Autol. 1, 11; Otto, VIII. p. 112.

[3]) Athen. Supplic. 10, Otto, VII, 44.

пребывающій выше небесъ и никому не являющійся [1]) и не объемлется (*αχωριστος*) никакимъ мѣстомъ, ни даже всѣмъ міромъ [2]). Онъ одинъ безначаленъ, неизмѣненъ, неописуемъ и неизъяснимъ [3]), и ни въ чемъ не нуждается [4]) и, собственно говоря, никакое имя къ Нему не приложимо [5]). Но Онъ не есть какой-либо метафическій абстрактъ. Въ единомъ Богѣ, Отцѣ и виновникѣ всего искони существуетъ Логосъ (слово), которое есть умъ, или идея Его [6]). Какъ умъ и мысль, Логосъ не отдѣлимъ отъ Отца и вѣчно соприсутствуетъ въ Немъ и съ Нимъ [7]), потому что невозможно представить себѣ, что Богъ въ какой-либо моментъ Своего бытія былъ лишенъ разума [8]). Первоначально этотъ Логосъ существуетъ въ Богѣ, внутри или въ собственныхъ нѣдрахъ Отца, въ сердцѣ Отца [9]), подобно тому, какъ и у человѣка бываютъ внутреннія мысли, не проявившіяся еще въ членораздѣльныхъ звукахъ, не осуществившіяся во внѣ [10]). Въ первый моментъ Своего бытія Онъ есть Слово внутреннее, *λόγος ενδιάθετος* [11]) сокрытое въ Отцѣ, какъ Его премудрость. Когда же Богъ восхотѣлъ сотворить міръ, то прежде всѣхъ твореній Онъ родилъ изъ Себя этотъ Логосъ, какъ нѣкоторую разумную силу (*γεγέννηκε.. δύναμιν τινὰ ἐξ αἰτοῦ λογικὴν*) [12]), какъ бы произнесъ его, но не лишился при этомъ Логоса и всегда

---

[1]) Just. Dial. c. Tryph. c. 56; *τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μενόντας καὶ οὐδενὶ ὀφθέντος* Otto II (ed. 1877), 186.

[2]) Just. Dial, c. Tryph., c. 126, 127; Otto (1877) I, 2, p. 456.

[3]) Theoph. ad. Autol. 1, 3. 4. (Otto, VIII, ed. 1865) p. 8—12.

[4]) Theoph., ad. Autol. II, 10: *αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος ὢν καὶ ἀνενδεὴς ων* (Otto, ibid., p. 78); cp, Athenog. Suppl: *ἀνενδεὴς καὶ ἀπροσδεής* (Otto, ibid, p. 58).

[5]) Just. Dial. c. Tryph., c. 126, (Otto, ibid., p. 452); cp. Ap. 1, 10. 63; II, 10, 12, 13.

[6]) Athen. Suppl., c. 10: *ἐν ἰδέα καὶ ἐνεργείᾳ* (Otto, ibid. p. 48): *νοῦς καὶ λόγος* (ibid); Theoph. ad Autol. II: *νοῦν καί φρόνησιν ὄντα* (Otto, ibid. p. 118).

[7]) Theoph. ad. Autol., ibid., Athenog. Suppl., c. 10: *ἐξ ἀρχῆς γὰρ ὁ θεὸς νοῦς, ἀιδίως ὢν, εἶχεν ἐν ἑαυτῷ τὸν λόγον* (Otto, ibid., 46) Just. Dial. c. 62: *ὁ λόγος πρὸ πάντων ποιημάτων συνὼν (τῳ θεῷ)*, Otto, p. 218.

[8]) Tatian, Or. 5—Otto, p. 26.

[9]) Theoph. ad. Aut. II, 10: *ἐν τοῖς ἰδιοῖς σπλάγχνοις* (Otto, ibid., p. 78; *ἐν καρδία τοῦ θεοῦ* (ibid. II, 22; Otto, p. 118).

[10]) Cp. Tat. Orat. 5 (Otto, p. 26).

[11]) Theoph. II, 10: *τὸν λόγον ἐνδιαθέτον* cp. II, 22 (cit. loc.).

[12]) Just. Dial. c. Tryph. c. 61 (Otto, ibid., p. 212).

бесѣдуетъ съ Нимъ [1]). Это рожденіе Логоса прежде всѣхъ тварей не есть отсѣченіе или истеченіе (*κατὰ μερισμὸν, ο' κατά ἀποκοπήν*) [2]). Какъ мы, произнося слово, рождаемъ его не чрезъ отсѣченіе отъ нашего существа,—не такъ, чтобы находящееся внутри насъ слово или мысль уменьшилась при этомъ [3]),—такъ и Богъ родилъ Логоса безъ всякаго умаленія для Себя, какъ бы извлекъ Его изъ Себя, вслѣдствіе чего Оно стало Словомъ проявленнымъ, (*λόγος προφορικός*) [4]). Какъ рожденный или проявленный во внѣ, Логосъ съ этого момента существуетъ уже не внутри только Бога, но подлѣ Бога и у Бога, есть отличная отъ Него ипостась, нѣчто иное по числу [5]), другой Богъ, *θεός ἕτερος* или *δεύτερος* [6]) какъ происшедшій отъ Бога, ипостасное Слово, Онъ есть перворожденный Сынъ Его [7]) и Богъ [8]). Чрезъ Него Богъ сотворилъ міръ и человѣка и промышляетъ о нихъ.

Въ своемъ ученіи о Логосѣ апологеты не были самостоятельны. Идея Логоса, введенная въ греческую филосо-

[1]) Theoph ad. Autol. II, 22: (*οὐ κενοθεὶς ὁ θεὸς*) *τοῦ λόγου, ἀλλὰ... τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ πάντως ὁμιλῶν* (Otto, ib p. 118).

[2]) Tat. Or. c. 5 (Otto, ibid., p. 24). Ср. Just. Dial. c. 61.

[3]) Just. Dial. c. Tryph., c. 61. (Otto, ibid., s. 214).

[4]) Tatian, Orat. c. 22: *τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησε προφορικόν, πρωτότοκον πάσης κτίσεως*, (Otto, ibid., p. 118). Ср. Just. Dial. b. 61; Tatian, Orat. 5, Самые термины: *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικὸς* изобрѣтены стоиками (см. ниже цитированныя сочиненія по исторіи ученія о Логосѣ), но въ примѣненіи только къ человѣку. Какъ относился къ этимъ Филонъ—вопросъ спорный. „Филонъ ни въ одномъ мѣстѣ не пользуется этимъ различіемъ", заявляетъ Zeller (cit. op., s. 433). Heinze (cit. op. 5, 232—235) указалъ нѣсколько выраженій, въ которыхъ какъ будто проглядываетъ попытка ввести это различіе въ понятіе Логоса (*διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ πάντι καὶ ἐν ἀνθρώπου φύσει*... непосредственно потомъ въ человѣкѣ различаются *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορικὸς* De vita Mos. III, 11, 154), хотя бы и въ образныхъ выраженіяхъ (Уримъ и Туммимъ первосвященника означаютъ (*ἀληθεία καὶ δήλωσις*), но самъ долженъ былъ сознаться, что изъ боязни низвести Божественное въ человѣческое, Филонъ въ примѣчаніи къ Логосу не употреблялъ этихъ выраженій (s. 234).

[5]) Just. Dial., c. 128: *ἀριθμῷ ἕτερον τι* (Otto, ib,, p. 460).

[6]) Just. Dial.: *ἕτερος θεός* (c. 55); *θεὸς καὶ κύριος ἕτερος* (c. 55); Otto, ibid. pp. 184. 186.

[7]) *Υἱὸς τοῦ θεοῦ*—терминъ, часто употребляющійся у Іустина (напр. Ap. 1, 63, Dial. 58 и др.).

[8]) Jus. Dial. c. 61: *αὐτός ὢν οὗτος ὁ θεὸς ἀπὸ τοῦ πατρὸς ὅλων γεννηθεὶς* (Otto, ibid. p. 214) ср. c. 128: *θεὸς θεοῦ υἱὸς ὑπάρχων* (*Χριστός*)—Otto, p. 258.

фію Гераклитомъ и отчасти использованная Платономъ и стоиками, свою полную обработку нашла у Филона, самаго выдающагося представителя такъ называемой іудейско-александрійской философіи. Опредѣляя крайне отвлеченно Божеское существо и противополагая Бога и міръ, какъ взаимно исключающія себя понятія, Филонъ первый создалъ и оформилъ идею о Логосѣ, какъ посредникѣ между Богомъ и міромъ. Съ одной стороны Логосъ его стоитъ въ самомъ тѣсномъ отношеніи къ абсолютному Божества: Онъ есть Логосъ Божій [1]) и образъ Его [2]), тѣнь и мѣсто жилища Его, первое рожденіе Его [3]), второй Богъ [4]); съ другой стороны Онъ есть мысль Бога о мірѣ конечномъ или совокупность божественныхъ идей (*κόσμος νοητός*) [5]), осуществляющихъ въ мірѣ, печать, оттискомъ которой является все существующее, первообразъ всѣхъ вещей и человѣка и потому составляетъ собой переходъ или посредника (*μεσίτης*) между абсолютнымъ Богомъ и міромъ [6]). Усвоить себѣ эту идею Логоса для апологетовъ было тѣмъ. естественнѣй, что они по своему историческому положенію въ отношеніи къ христіанству занимали ту же позицію, что и Филонъ въ отношеніи къ іудейству. Какъ Филонъ стремился соединить ветхозавѣтное откровеніе путемъ аллегорическаго толкованія священныхъ еврейскихъ писаній съ лучшими результатами греческой мысли, такъ и христіанскіе апологеты ставили своею цѣлью оправдать христіан-

---

[1]) *Οὐδὲν ἂν εἰπει (τις) τὸν ποιητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος* De mund. opif. Mangey 1. 4.

[2]) *Εἰκὼν θεοῦ* De cont. ling. Philonis opera, ed. Wenland, Berl., 1897, II, 257.

[3]) *Πρωτογόνος λόγος*, ibid.

[4]) *Τὸν δεύτερον θεόν*, Eus. Praep. Ev. VII, 13. 1. Даже Богъ, хотя въ относительномъ смыслѣ: *οὗτος γὰρ ἡμῶν τῶν ἀτελῶν ἂν εἴη θεὸς*— (de alleg.—Zeller, 422); *ὁ θεῖος λόγος* (de alleg., Op. Phil, ed. Cohn Berlin. 1886, p. 114.

[5]) De mundi opif., Mangey, 1, 4.

[6]) Мы заимствуемъ изъ ученія Филона лишь то, что нужно для нашихъ цѣлей. Подробности см. у Zeller'a—Die Philosophie d. Griechen, 3 Th. 2 Abtheil, 3 Aufl., Leipzig, 1903, 385—468. Heinze, die Lehre v. Logos in der griech. Philosophie. Oldenburg, 1872, 204—298. Aall. Geschichte d. Logosidee in der griech. Philosophie. Reisland, 1896. Siegfried. Philosoph. v. Alexandria, Ienae, 1875. Проф. М. Муретовъ. Философія Филона Александрійскаго въ отношеніи къ ученію Іоанна Богослова о Логосѣ. Москва, 1885. Трубецкой. Ученіе о Логосѣ въ его исторіи, 98—157 (годъ изданія не помѣченъ).

ское ученіе не только какъ согласное съ наиболѣе цѣнными выводами греческой философіи, но и какъ превышающее по своему содержанію и происхожденію [1]). Ничто не было такъ пригодно для этой цѣли, какъ идея Логоса, и апологеты тѣмъ увѣреннѣе воспользовались ею, что самый терминъ Логоса для обозначенія Сына Божія еще ранѣе ихъ былъ реципированъ въ евангеліи Іоанна [2]).

Заимствованную у Филона идею Логоса апологеты самостоятельно развили въ христіанскомъ духѣ. Они сдѣлали ее центральнымъ пунктомъ христіанской религіи и съ этой точки зрѣнія освѣтили всѣ вопросы не только чисто-религіознаго характера, но историко-культурнаго. Въ воззрѣніяхъ апологетовъ на Логоса должно различать двѣ стороны: а) ихъ ученіе о Логосѣ,—какъ культурной, прогрессивно-исторической силѣ и b) ученіе о Христѣ, какъ воплотившемся Логосѣ. Прежде всего Логосъ есть источникъ добра, блага и всего разумнаго въ мірѣ и человѣкѣ. Все, что въ душѣ человѣка и въ прошлой его исторіи есть цѣннаго и возвышеннаго, ведетъ свое происхожденіе отъ Логоса. «Всему человѣческому роду всѣяно *(ἔμφυτον)* сѣмя Его *(σπέρμα τοῦ λόγου)* [3]). Логосу причастенъ *(μετέσχε)* весь родъ человѣческій». «Согласно съ Логосомъ *(μετὰ λόγου)* жили Сократъ и Гераклитъ и имъ подобные

[1]) Неудивительно поэтому, что ихъ зависимость отъ Филона простирается не только на идею Логоса, но гораздо дальше. Можно сказать, что главная сумма терминовъ и идей, находящихся въ ихъ распоряженіи создана Филономъ. Такъ въ композиціи абстрактнаго понятія о Богѣ они въ общемъ повторяютъ его терминологію, хотя и не идутъ до крайности (*τὸ δραστήριον δ τῶν ὅλων νοῦς* (*ὁ θεός*) *ἐστιν εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος, κρείττων ἢ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἢ ἐπιστημὴ ἢ κρείττων ἢ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ το καλόν*. De opit. mundi, Phil. op. ed. Cohn, Berl., 1896, p. 2. 3. Такихъ выраженій у апологетовъ не встрѣчается. Но всѣ ихъ другія опредѣленія Божества: *ἀγένητος, ἀφθάρτος, ἀπροσδεής, ἀκαταλήπτος* и др. пр. встрѣчаются у Филона (De leg. all., ibid. s. 144 и др.). Точно также и мысль о томъ, что никакое имя неприлжимо къ Богу, и если возможно дать какое либо наименованіе Ему, то только *ὁ ὤν* высказана уже Филономъ (см. напр. *οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπα ἐπ*) *ἐμου κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόζεστι τό εἶναι* (De vita Mos. 1, 14 Phil Oper., ed. Cohn, Berl. 1902, 11, 132); *τὸ ὂν ἄρρητόν ἐστι* De mut. nom., Phil. Op. ed. Wenland, III, 159). Ниже мы еще будемъ имѣть случай отмѣтить ихъ зависимость отъ Филона. Подробности см. у Sugfried'a cit. op. s. 332 fg.

[2]) См. напр. Theoph. ad. Autol. II, 22: *Ἰωάννης λέγει ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος*.

[3]) Ap. 11, 8 ср. 10: *λόγος, ὁ ἐν παντὶ ὢν* (Otto, I, 1, 228).

(ἐο ὅμοιοι αὐτοῖς);пересказывать ихъ дѣйствія или имена было бы утомительно» [1]). «И послѣдователи стоическихъ ученій были прекрасны (κόσμιοι) въ своей нравственной системѣ (καθ' ἠθικῶν λόγον) а также въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ и поэты, по причинѣ сѣмени Логоса, насажденнаго во всемъ родѣ человѣческомъ; таковъ былъ Гераклитъ, таковъ Музоній, современникъ нашъ и другіе» [2]). Итакъ, эллинскіе философы и поэты, имена которыхъ было бы утомительно пересчитывать, дѣйствовали подъ вліяніемъ Логоса, и ихъ произведенія есть прекрасное (κόσμιον) проявленіе разумнаго начала, царствующаго въ мірѣ. Это былъ крупный шагъ не только въ исторіи богословскаго творчества, но и въ исторіи обще-человѣческой мысли. Эллинизмъ въ его лучшихъ выраженіяхъ и христіанство происходятъ изъ одного источника и служатъ одной цѣли—воцаренія Логоса въ мірѣ. Вся прошлая культура человѣчества была примирена съ христіанской религіей и неразрывно связана съ ней [3]).

О „λόγος σπερματικός" и „τα σπέρματα (λόγου) (сѣмена Логоса)», разсѣянномъ по всему міру и человѣчеству, учили уже стоики и на немъ основывали свой универсализмъ и космополитизмъ [4]). Но въ это стоическое ученіе апологеты внесли существенную перемѣну, придавшую ему чисто-христіанскій характеръ. Логосъ, дѣйствующій въ мірѣ и человѣкѣ, есть Христосъ перворожденный Бога (πρωτότοκος τοῦ θεοῦ) [5]). Логосъ (Слово) есть первородный Божій, Іисусъ Христосъ, Учитель нашъ [6]). «Іисусъ Христосъ, единый собственно Сынъ, родившійся отъ Отца, Логосъ Его, первенецъ и Сила по волѣ Его сдѣлался человѣкомъ» [7]). «Въ Немъ явился людямъ «весь Логосъ (πᾶς λόγος) [8]) во всецѣломъ своемъ видѣ (τὸ ὅλον τὸ λογικόν) [9]).

---

[1]) Ap. 1, 46, Otto, ibid., p. 128.
[2]) Ap. II, 8. Otto, ibid., p. 226.
[3]) Ср. A. Harnack, Dogmengesch. 1, 481.
[4]) См. вышецитированные труды по исторіи ученія о Логосѣ въ греческой философіи.
[5]) Ap. 1, 46.—Otto, p. 128.
[6]) Ap. 1, 21.—Otto, p. 62.
[7]) Ap. I, 23.—Otto, ibid. p. 62
[8]) Ap. II, 8. –Otto, p. 222.
[9]) Ap. II, 10.—Otto, p. 224.

Всѣ другіе люди обладаютъ лишь сѣменемъ Логоса (*σπέρματα τοῦ λόγου*) [1]) или частью его (*μέρος λόγου*) [2]). Только во Христѣ воплотился и сдѣлался человѣкомъ весь Логосъ. Личность Христа здѣсь получаетъ, такимъ образомъ, универсальное значеніе, простирающееся на весь міръ и на все человѣчество. Онъ есть «Сила Божія» (*δύναμις θεοῦ*) [3]). первая сила послѣ Отца всѣхъ (*πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα τῶν πάντων*), чрезъ котораго Богъ сотворилъ міръ [4]). «Онъ находился во всемъ, дѣйствовалъ въ пророкахъ [5]) и въ лучшихъ представителяхъ эллинской культуры, поскольку она выразилась въ философіи, поэзіи и законодательствѣ. «Христосъ есть Логосъ Божій, Которому причастенъ весь родъ человѣческій» [6]), такъ что «жившіе согласно съ Логосомъ, были христіанами, хотя бы и считались за безбожниковъ» [7]). «Все, что когда-либо сказано и открыто философами и законодателями, все это сдѣлано имъ по мѣрѣ нахожденія и созерцанія Слова (*κατὰ λόγου μέρος δἰ, εὑρέσεως καὶ* [8]) *θεωρίας*) Отсюда возникаетъ, быть можетъ, единственное во всемъ мірѣ притязаніе, что все, что сказано гдѣ-либо хорошаго, принадлежитъ намъ христіанамъ [9]). Въ самомъ дѣлѣ, всѣ люди были причастны Логосу, но и лучшіе изъ нихъ владѣли только «частью» Слова [10]), познавали «отчасти сродное съ посѣяннымъ Логосомъ Божіимъ (*ἀπὸ μέρους τοῦ σπερματικοῦ θείου λόγον συγγενές*“ [11]), не знали «всего, относящагося къ Логосу (*πάντα τὰ τοῦ λόγου*[12]), а потому заблуждались, противорѣчили себѣ и хотя могли видѣть истину, но темно (*αμυδρῶς*) [13]). Лишь когда «истинный Логосъ (*ορθός λόγος*)“ пришелъ въ лицѣ Христа, Онъ сообщилъ людямъ полное вѣдѣніе о

---

[1]) Ap. II, 8.—Otto, p. 226.
[2]) Ap. II, 8.—ibid.
[3]) Ap. I, 14.—Otto, p. 46.
[4]) Ap. I, 32.—Otto, p. 98.
[5]) Ap. II, 10.—Otto, ibid, I, 1, p 228.
[6]) Ap. I, 46.—Otto, p. 128.
[7]) Ibid.
[8]) Ap. II, 10.—Otto, p. 226.
[9]) Ap. II, 13.—Otto, p. 238.
[10]) Ap. II, 8.—Otto, p. 226.
[11]) Ap. II, 13.—Otto, p. 248.
[12]) Ap. II, 10.—Otto, p. 226.
[13]) Ap. II, 10—13.

Богѣ и показалъ, что не всѣ мнѣнія хороши, но одни худы, а другія хороши [1]). Итакъ, очевидно, христіанское ученіе возвышеннѣе (*μεγαλειότερον*) всякаго человѣческаго ученія, потому что явившійся ради христіанъ Христосъ по всему былъ Логосомъ *τὸ λόγικον τὸ ὅλον*), т.-е. по тѣлу, по слову и по душѣ [2]). Поэтому, одни только христіане обладаютъ истиннымъ вѣдѣніемъ и правильнымъ путемъ жизни, такъ какъ они руководствуются въ своемъ поведеніи «не частью, посѣяннаго въ нихъ Логоса (*οὐ κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος*»), но «знаніемъ и созерцаніемъ всего Логоса (*τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅ ἐστι Χριστοῦ, γνῶσιν καὶ θεωρίαν*) принадлежащаго Христу [3]).

Вообще говоря, въ порядкѣ мыслей, господствующихъ у апологетовъ, не было мѣста для ученія о Св. Духѣ, и если все-таки они говорятъ о Немъ, то въ этомъ нужно видѣть только слѣды вліянія общехристіанской традиціи, мало понятной имъ. Упоминаніе о Немъ встрѣчается вообще тамъ, гдѣ они приводятъ тринитарную формулу; такъ, напр., у Іустина (Ap. 1, 13): «мы знаемъ, что Отъ (Христосъ) сынъ истиннаго Бога и поставляемъ Его на второмъ мѣстѣ (*ἐν δεύτερα χώρᾳ*), а Духа пророческаго на третьемъ мѣстѣ (*ἐν τρίτει τάξει*)“ [4]); «мы прославляемъ (изъ евхаристической молитвы) Творца всего чрезъ Сына Его Іисуса Христа и чрезъ Св. Духа»; у Аѳинагора-христіане исповѣдуютъ Бога Отца и Бога Сына и Духа и признаютъ ихъ единство въ Силѣ (*τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν*) и различіе въ порядкѣ (*καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν*) [5]), но никакой теологической рефрексіи они съ этими формулами не соединяютъ [6]). У Іустина вообще Духъ, дѣйствовавшій въ пророкахъ, называется «пророческимъ (*πνεῦμα προφητικόν*) но онъ мало чѣмъ отличается отъ Логоса: упомянувъ это названіе Духа, Іустинъ тотчасъ же замѣчаетъ:

---

[1]) Ap. II, 9.—Otto, p. 222. 224.
[2]) Ap. II, 10.—Otto, p. 224.
[3]) Ap. II, 8.—Otto, p. 222.
[4]) Ap. I, 13.—Otto, ibid. p. 42.
[5]) Athen. Supplic., c. 10, Otto, VII, p. 48.
[6]) За исключеніемъ Ѳеофила (ad Autol. II, 10): (первые) три дня творенія были образцы (*τύποι*) Троицы, Бога и Его Слова и Его премудрости (?) а въ четвертый человѣка (!). Otto, VIII, 102. Theoph. ad Autol. 11, Otto, ibid., VIII, p. 132.

«а что пророчествующіе были вдохновлены не инымъ чѣмъ, какъ Логосомъ Божіимъ, съ этимъ и вы, думаю, согласитесь»[1]). Замѣчательнѣе ученіе о Св. Духѣ Таціана, до нѣкоторой степени предвосхищающаго воззрѣнія Иринея: духъ сначала обиталъ въ человѣкѣ съ душой, но потомъ оставилъ ее, потому что она не захотѣла слѣдовать ему; духъ Божій не во всѣхъ существуетъ, но пребываетъ въ нѣкоторыхъ, праведно живущихъ[2]).

Сдѣлавъ идею Логоса центральнымъ пунктомъ христіанства, апологеты первые стали на тотъ путь, по которому пошло дальнѣйшее развитіе богословской мысли въ области выясненія ученія о Св. Троицѣ и облегчили ихъ задачи. Но въ томъ видѣ, въ какомъ они сами изложили свои воззрѣнія на Логоса, они не избѣжали многихъ недостатковъ. И прежде всего, философское понятіе о Логосѣ было понятіемъ космологическимъ, а не богословскимъ: оно нужно было философіи для того, чтобы объяснить происхожденіе конечнаго изъ безконечнаго и наполнить ту бездну, какою она отдѣляла міръ отъ Бога. Богъ философіи не нуждался ни въ какомъ посредствующемъ началѣ въ родѣ Логоса, какъ не нуждался и въ самомъ бытіи міра; въ Немъ нуждался міръ для своего происхожденія. Это космологическое понятіе о Богѣ апологеты перенесли изъ области философіи въ богословіе. Рожденіе Сына отъ Отца у нихъ происходитъ во времени и не по требованію Божескаго существа, а, можно сказать, по нуждѣ обстоятельствъ, для сотворенія міра. «Какъ начало всѣхъ твореній, говоритъ Іустинъ, Богъ родилъ изъ Себя Логоса, какъ нѣкоторую разумную Силу»[3]). Рожденіе Сына, значитъ, ставится апологетами въ

---

[1]) Ap. 1, 32; ср. с. 35. „Исаія по вдохновенію Духа пророческаго“ и тотчасъ же с. 37: „отъ движущаго ихъ Логоса Божія“. Здѣсь сказывается вліяніе Филона, учившаго также о пророческомъ Духѣ и недостаточно отличавшаго его отъ Логоса (См. de gigant. 287, 290. De profug 477. Zöckler. Phil. v. Alexandria. Hauck. Real. Encykl. 3 Aufl., XV, 358.

[2]) Or. с. 13,—Otto, 58—762.

[3]) Dial. с. 61. Ср. cf 1, 6: „Логосъ, сосуществовавшій и рожденный прежде всѣхъ вѣковъ, когда Богъ вначалѣ все черезъ Него создалъ и украсилъ“. (Otto, I, 1, p. 213. 214). Самое различіе между *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφορϛκός* основывалось у апологетовъ на моментѣ творенія міра.

зависимость отъ творенія міра, и если бы Богъ не восхотѣлъ создать міра, то и рожденіе Логоса, проявленіе его во внѣ въ качествѣ отдѣльной ипостаси было бы излишне; внѣ отношенія къ міру Логосъ остался бы внутреннимъ содержаніемъ Бога, только свойствомъ Его природы [1]). Поэтому нельзя не сознаться, что и самое бытіе ипостаснаго Логоса у апологетовъ оказалось менѣе мотивированнымъ съ логической стороны, чѣмъ бытіе Логоса въ философскихъ системахъ. У Филона необходимость Логоса основывалась на понятіи о матеріи, какъ началѣ несовмѣстимомъ или противоположномъ и даже самобытномъ въ отношеніи къ абсолютному; апологеты же, стоя на почвѣ христіанской, держались иного взгляда на матерію, признавали Бога Творцомъ міра, учили о твореніи изъ ничего [2]) и потому логически не вынуждались при объясненіи происхожденія міра принимать еще особый актъ рожденія Логоса, какъ орудія для міротворенія.— Другой недостатокъ логологіи апологетовъ, разсматриваемой собственно съ теологической стороны, состоитъ въ ихъ абстрактномъ понятіи о Божествѣ, опредѣлившемъ собой отношеніе Логоса къ нему. Опредѣленія, какія они усвоиваютъ Божеству, взяты изъ философіи, а не изъ Библіи. Лишь одинъ Богъ владѣетъ полнотой бытія [3]) и всѣми свойствами безпредѣльности. Такое понятіе о Богѣ необходимо вело апологетовъ-къ тому, чтобы признать Логосъ началомъ меньшимъ и низшимъ по сравненію съ абсолютнымъ Богомъ, подчинить Его Богу. И здѣсь апологеты платили дань философіи своего времени, въ которой Логосъ, какъ первый шагъ отъ абсолютнаго къ міру, представлялъ Собой существо низшаго порядка, приближающееся къ тварямъ. Такъ Логосъ рождается силою,

[1]) „Богъ прежде сотворенія былъ одинъ Tat,. or. 5.—Otto, p. 20.

[2]) Just: *ποιητὴς τῶν ὅλων* cfr. 1, 63; Dial. cc. 55. 56 и др Theoph. *ἐν οὐκ ὄντων τὰ Πάντα ὁ θεὸς ἐποίησε* (Ad Autol. II, 10): *κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων* (Ad Autol. I, 4). Таціанъ (or. c. 5): „матерія не безначальна: она получила начало и ни отъ кого-либо произошла, а произведена единымъ Творцомъ". У Іустина эта мысль не высказана ясно.

[3]) Онъ одинъ *ἀγέννητος, ἀτρέπτος καὶ ὢν* и потому *ὄντως θεὸς* дѣйствительный и истинный Богъ (Ap. 1, 13; Otto, I, 1, p. 42. Ср. Dial., c. 5: *μόνος γὰρ ἀγεννήτος καὶ ἀφθάρτος θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεὸς ἐστὶ* (Otto, I, 2, 27).

волею или хотѣніемъ Отца [1]), что сближаетъ происхожденіе Его съ происхожденіемъ тварей. Онъ есть перворожденное дѣло Божіе [2]), служитель Отца всѣхъ [3]). Какъ происшедшій отъ Отца, Онъ подчиненъ Ему [4]), есть иной Богъ [5]), находится на другой степени, *ἐν δευτερᾲ χώρᾳ* [6]) и имѣетъ Своимъ Господомъ Отца. Въ нѣкоторыхъ случаяхъ Логосъ изображается апологетами не въ такой мѣрѣ обладающимъ божескими свойствами, какъ Отецъ. «Богъ и Отецъ всего,—пишетъ Θеофилъ,—необъятенъ и не находится въ какомъ-либо мѣстѣ, ибо нѣтъ мѣста успокоенія Его; Логосъ же Его, чрезъ который Онъ все сотворилъ, будучи Его силой и премудростью; Онъ ходилъ въ раю и бесѣдовалъ съ Адамомъ [7])». Та же мысль встрѣчается и у Іустина: «не думайте, говоритъ онъ, чтобы Самъ нерожденный Богъ сходилъ откуда нибудь. Неизреченный Отецъ никуда не приходитъ, не вмѣстимъ даже въ цѣломъ мірѣ [8])». Такимъ образомъ, оказывается, что въ отношеніи къ вездѣсущію Отецъ и Сынъ не равны между Собой: Отецъ настолько безпредѣленъ, что не можетъ являться въ какомъ-либо мѣстѣ и видѣ, Логосъ же можетъ. Отсюда прямо должно было слѣдовать ученіе о неравенствѣ Отца и Логоса (воплотившагося въ Христѣ) по существу, и если сами апологеты далеки были отъ этого вывода, то на это нужно смотрѣть, какъ на недостатокъ логической послѣдовательности съ ихъ стороны.

Понятно, что ученіе, осложненное столь важными недостатками, не могло пройти безслѣдно, не вызвавъ собой

---

[1]) Just. Dial., c, 128.

[2]) *Ἔργον πρωτότοκον* (Tat. Or., c. 5; Otto, VI, p. 22).

[3]) Just. Dial., c. 58: *ὑπερετοῦντα τῷ τῶν ὅλων πατρί* (Otto, I, 2, p. 202).

[4]) Dial., cap. 126: *τῷ πατρὶ καὶ κυρίῳ τεταγμένος καὶ ὑπερετῶν τῇ τῇ βουλῇ αὐτοῦ* (Otto, I, 2, p. 454).

[5]) Dial. c. 56: „постараюсь доказать вамъ (слово Іустина), что въ Писаніи упоминается кромѣ Творца всего другой Богъ и Господь *(ἕτερος θεὸς καὶ κύριος)*"; также: *ἄλλος θεὸς ἢ κύριος* Otto, 1, 2. 186); *θεός ἕτερος ἐστι τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ* (ibid., p. 192); *ἕτερος θεὸς παρὰ τὴν ποιητὴν ὅλων* (Apol. 1, 63).

[6]) Just Dial. c, 17—Otto, p. 62.

[7]) Ad. Autol., 11, 22—Otto, p. 118.

[8]) Dial., c. 127,—Otto, p. 456. Въ этомъ толкованіи ветхозавѣтныхъ богооткровеній, какъ и въ примѣненіи аллегорическаго метода къ толкованію Библіи, апологеты были послѣдовательными учениками Филона (См. Siegfried, cit. op. s. 335 fgg).

реакціи въ христіанскомъ обществѣ. Оно нашло себѣ отпоръ въ монархіанскихъ ученіяхъ, развившихся въ концѣ второго вѣка, но косвенно съ нимъ полемизуетъ уже Иринеи [1]), епископъ Ліонскій. Въ ряду церковныхъ писателей второго вѣка Иринеи занимаетъ особое мѣсто. Выходецъ изъ Малой Азіи, ученикъ Поликарпа и Игнатія, онъ внесъ новую струю въ догматическое ученіе церкви, сдѣлавшуюся важнѣйшимъ факторомъ въ дальнѣйшемъ развитіи догматики. Противникъ всякой спекуляціи, рѣшительно отстранявшій отъ себя всѣ метафизическія проблемы, онъ является позитивистомъ и традиціоналистомъ въ области теологіи, опирается на разсказы старцевъ [2]), св. Писаніе и преданіе [3]) и во главѣ своего полемическаго труда противъ гностиковъ ставитъ символъ вѣры [4]), требуя отъ своихъ читателей безусловнаго послушанія словамъ св. Писанія. Непримиримый врагъ гностицизма, онъ все-таки многому научился отъ него, и его теологія въ тѣхъ особенностяхъ, въ какихъ она отличается отъ апологетовъ, опредѣлилась его полемикой съ гносисомъ. Въ противоположность гностическимъ системамъ, учившимъ о безконечныхъ истеченіяхъ Божества, онъ не только настаиваетъ на единствѣ Божескаго существа, но и опредѣляетъ его, какъ совокупность всѣхъ идеальныхъ свойствъ. «Богъ есть весь духъ, весь чувство (sensuabilitas), вся мысль (ennooëna), весь разумъ, весь глазъ, весь свѣтъ и источникъ всякихъ благъ» [5]). «Отецъ не мыслимъ безъ ума», но умъ есть Отецъ и Отецъ—умъ (sed nus Pater et Pater nus) [6]) «Богъ существуетъ, какъ весь умъ и весь Логосъ (totus existens mens, et totus exi-

[1]) Объ Иринеѣ см. Duncler. Des heiliges Irinäus Christologie. Gottingen. 1843. Kunze. Die Gotteslehre des Irenaeus. Leipzig. 1891. Klebba. Antropologie des hl. Irinaus. Munster. 1894. Harnack. Lehrbuch d. Dogmengeschichte, I, 507—590. Loofs. Leitfaden zur Studien d. Dogmengeschichte. 3 Aufl. Halle., 1893; ss. 90—97.

[2]) См. Haer. II, 28. 5; IV, 27. I; V, 33, 3. 4 и др.

[3]) См. Haer. III, I, 3—5 гл. Migne, gr. s. t. VII, сс.—248—286.

[4]) Haer. III, IV, 2—Migne, ibid. c. 855. 857.

[5]) Haer. II, 13. 4. Migne, gr. s. t. VII, c. 744. Въ этихъ опредѣленіяхъ Иринея можно подмѣтить стремленіе замѣнить Платоно-филоновское понятіе о Богѣ, лежавшее въ основѣ апологетическаго богословія стоическимъ.

[6]) Haer. II, 17. 7. Migne, ibid., p. 764.

stens logos); мысль есть Логосъ Его, и Логосъ есть умъ (mens) и всеобъемлющій умъ есть Самъ Отецъ (omnia concludens mens ipse est Pater [1]). Такое конкретное понятіе о Богѣ отнимало у Иринея всякую возможность допустить какое-либо развитіе или измѣненіе во внутренней жизни Божества: «Богъ не имѣетъ въ Себѣ ничего древнѣйшаго или позднѣйшаго (nec aliud antiquius, nec posterius), но пребываетъ всегда равнымъ, подобнымъ себѣ и сохраняющимъ себя въ единствѣ (sine perseverante), и въ Немъ нѣтъ мѣста ни для какого внѣшняго проявленія (emissio), совершающагося въ постепенности (ordinationis) [2]) И Ириней рѣшительно отвергаетъ ученіе апологетовъ о λόγος ενδιάθετος и λόγος προφορικός, раскрывая его антропоморфическую подкладку. «Они говорятъ,—обращается онъ съ негодованіемъ къ послѣдователямъ Василида,—что отъ Ума происходитъ Логосъ и Жизнь, создатели этой плиромы, представляя произведеніе Логоса, т.-е., Слова (Logi id est verbi) на подобіе человѣческихъ свойствъ (affectione hominum) и дерзко строя догадки о Богѣ, какъ будто они измыслили что-либо великое, говоря, что Умомъ произведенъ Логосъ; между тѣмъ всѣ знаютъ, что это прилично говорить только о людяхъ» [3]). Вмѣстѣ съ этимъ и понятіе его о Логосѣ получило совсѣмъ иной смыслъ. Онъ Сынъ Божій всегда сосуществующій Отцу (semper coëxistens Patri)[4]). «Логосъ, т.-е. Сынъ всегда былъ съ Отцомъ» [5]). Космологическій принципъ въ понятіи Логоса, господствовавшій у апологетовъ, Ириней старается устранить и на мѣсто его поставить онтологическую идею о Логосѣ, какъ постоянномъ самооткровеніи Божества. «Никто не можетъ знать Отца, если Логосъ Бога или Сынъ Его не откроетъ Его [6]). «Чрезъ свой Логосъ, который есть Сынъ Его, чрезъ Него Отецъ открывается и объявляется всѣмъ» [7]); всегда

[1]) Haer. II, 28. 5. Migne, ibid., p. 808.
[2]) Haer. II, 13, 8. Migne, ibid., p. 746. 747.
[3]) Haer. ibid., и дальше: „чѣмъ же будетъ различаться Слово Божіе или лучше Самъ Богъ, который есть это Слово, отъ слова человѣческаго, если оно имѣетъ одинъ и тотъ же ходъ и порядокъ происхожденія (ordinationem et emissionem generationis)? ср. II, 28, 6.
[4]) Haer. II, 30, 9. Migne, ibid , p. 823.
[5]) Haer. IV, 20, 3. Migne, ibid., p. 1053. ср, III, 18. 1; IV, 20. 7 и др.
[6]) Haer. IV, 6. 3. Migne, ibid., p. 987.
[7]) Haer. IV, 30. 9. Migne, ibid., p. 823.

(semper) существуя съ Отцомъ, Сынъ Отца издревле (olim) и даже искони (ab initio) всегда открываетъ Отца ангеламъ, архангеламъ, Силамъ и всѣмъ, кому Онъ хочетъ открыться» [1]). Начатое до сотворенія міра [2]), это самооткровеніе Бога въ Логосѣ продолжается въ твореніи міра, въ исторіи человѣка и воплощеніи. «Логосъ открываетъ Бога Творца въ самомъ твореніи міра и въ образованіи человѣка» [3]). Присущій всегда всему роду человѣческому [4]), Онъ особенно возвѣщаетъ о Себѣ и Отцѣ чрезъ законъ и пророковъ, и въ послѣднее время сдѣлавшись видимымъ и осязаемымъ, явилъ всѣмъ людямъ своего Отца, потому что Отецъ есть невидимое Сына, а Сынъ есть видимое Отца [5]). Какъ ипостасное откровеніе Божества, Логосъ представляетъ собой отдѣльную личность, и въ каждый моментъ своего бытія есть не только Логосъ Отца, существующій въ Немъ, но Сынъ Его, имѣющій личную самостоятельность [6]). Будучи образомъ Отца и выраженіемъ Его существа, Онъ несравнимъ ни съ какой тварью [7]) и противостоитъ ей, какъ Творецъ ея [8]), раздѣляетъ съ Отцомъ свойства невидимости и непознаваемости [9]) и пребываетъ съ Отцомъ въ неразрывномъ отношеніи. «Сынъ въ Отцѣ и имѣетъ въ Себѣ Отца» [10]). «Откровеніе Сына есть познаніе Отца» [11]). «Никто не можетъ знать Отца, если Слово Божіе, т.-е. Сынъ Его не откро-

---

[1]) Ibid.

[2]) „Не только прежде Адама, но и прежде всего творенія Слово, пребывающее въ Отцѣ, прославляло Его". Haer., IV, 14. 1. Migne, ibid., p. 1010.

[3]) Haer. IV, 6. 6. Migne, ibid., p. 989.

[4]) Haer. III, 18. 1. Migne, ibid., p. 932.

[5]) Haer. II, 28. 6. Migne, ibid., p. 809.

[6]) Haer. III, 8, 2. nec quidem ex his, quae constituta sunt et in subjectione sunt, comparabitur Verbo Dei, per quem facta sunt omnia (Migne, ibid., p. 867. Ср. II, 28. 2; 25. 3; IV, 7. 4.

[7]) Это уже видно изъ обычныхъ для Иринея выраженій: Logos id est Filius Dei (Слово, т. е. Сынъ Божій. Примѣры уже указаны, но ихъ можно увеличить).

[8]) Haer. III, 8. 3: altera antem sunt, quae constituta, ab ea, qui constituit et ea, quae facta sunt, ab eo, qui fecit (Migne, ibid., p. 868; Migne, ibid., p. 1050), ср III, 16. 6; II, 8.

[9]) IV, 24. 2. hujus Verbum, naturalita quidet invisibilem.

[10]) Haer. III, 6. 2: Filius, qui est in Patre et habet in se Patrum (Migne, ibid., 861).

[11]) Haer. IV, 6, 3: agnitio Patri est Filii manifestatio (Migne, ibid., 988).

етъ Его, и Сына никто не можетъ познать, если Отецъ не возблаговолитъ о томъ» [1]). Отецъ прославляется Словомъ, но и самое Слово прославляется Отцомъ [2]). Поэтому, Логосъ—Сынъ есть Богъ, истинный Богъ [3]).

Никакого богословскаго или философскаго основанія для своего ученія о Логосѣ—Сынѣ Божіемъ Ириней не далъ. Напротивъ, полемизируя съ гностиками, такъ увѣренно разсуждавшими о процессахъ божественнаго рожденія, какъ будто они при этомъ были акушерами [4]), онъ рѣшительно отказывается отъ всякихъ объясненій касательно акта происхожденія Логоса отъ Отца. «Если кто спроситъ насъ: какъ же рожденъ Сынъ? — мы скажемъ ему, что никто не знаетъ того способа произведенія (prolationem), или рожденія (generationem), или наименованія (nuncupationem) или откровенія (adapertionem) и кто какъ иначе называетъ неизреченное рожденіе Его» [5]). Не философскіе, а чисто религіозные мотивы привели къ признанію полнаго Божества Логоса — Сына, и они лежатъ въ основномъ воззрѣніи его *на христіанство, какъ религію искупленія, совершеннаго разъ навсегда чрезъ воплощеніе Логоса* во *Христа*. «Сынъ Божій, единородный, творецъ всего міра сталъ плотью» [6]). «Логосъ, бывшій вначалѣ у Бога, которымъ все создано, въ послѣдніе дни соединился со своимъ созданіемъ и сдѣлался человѣкомъ, могущимъ страдать» [7]). «Христосъ разрушилъ смерть, разсѣялъ заблужденіе, уничтожилъ тлѣніе, и упразднилъ невѣдѣніе, открылъ жизнь, показалъ истину и даровалъ нетлѣніе» [8]),— вотъ главный христологическій тезисъ, защищаемый Иринеемъ. Воззрѣніе Иринея на лицо Христа и на искупительное значеніе Его заслугъ стоитъ въ связи съ ученіемъ его о составѣ человѣка, его назначеніи и паденіи, т.-е., со всѣмъ кругомъ его антропологическихъ идей и въ нихъ находитъ свое объясненіе.

---

[1]) Haer. ibid., Migne, p. 987.
[2]) Haer. IV, 14. 1; Migne, ibid., p, 1010.
[3]) Haer. II, 13. 8: Dei Verbum, immo magis ipse Deus, cum sit Verbum (Migne, ibid., p. 747; ср. II, 17. 7).
[4]) Haer. II, 28. 6: quasi ipsi obstetricaverint (Migne, ibid., p. 809).
[5]) Ibid.
[6]) Haer. V, 12. 1. Migne, ibid., p. 1151.
[7]) Haer. II, 34. 2. Migne, ibid., 835.
[8]) Haer. II, 34. 4. Migne, ibid., p. 837.

Человѣкъ созданъ по образу и по подобію Божію. Образъ Божій находится въ тѣлѣ [1]) и душѣ и не гарантируетъ человѣку ни нетлѣнія, ни безсмертія, потому что плоть одинаково способна, какъ къ тлѣнію, такъ и къ нетлѣнію, какъ къ смерти, такъ и къ жизни; точно также и душа или дыханіе жизни временно; какъ и всѣ существа, получившія начало во времени, душа то же не безсмертна, она «не есть жизнь и участвуетъ въ жизни, пока это угодно Богу». Въ этомъ состоитъ обыкновенная естественная форма бытія человѣка; для простой физической жизни вполнѣ достаточно человѣку обладать тѣломъ и душой. Но есть другая болѣе совершенная форма бытія, въ которой къ составу человѣка присоединяется Духъ Божій, сообщающій ему подобіе. «Совершенный человѣкъ состоитъ изъ трехъ частей—плоти, души и духа» [2]). Духъ есть сверхнатуральный принципъ, вводящій человѣка въ тѣсное общеніе съ Богомъ и дѣлающій его подобнымъ Ему [3]). Онъ окружаетъ совнѣ и свнутри человѣка [4]) и вслѣдствіе своего реальнаго физическаго общенія съ человѣкомъ [5]), дѣлаетъ плоть зрѣлою и способною къ нетлѣнію [6]), сообщаетъ безсмертную жизнь душѣ, приводитъ человѣка къ истинному познанію Бога [7]) и соучастію во всѣхъ благахъ, какія есть у Него [8]). Въ обладаніи этимъ духомъ и всѣхъ соединенныхъ съ нимъ благъ и находились первые люди до грѣхопаденія, но непослушаніе Богу [9]), проявленное имъ въ нарушеніи заповѣди, повле-

[1]) Плоть создана по подобію Божію (quae est plasmata secundum imaginem dei). Migne, ibid., p. 1137. Оригинальность ученія Иринея о человѣкѣ, существенно отразившаяся на ученіи о слѣдствіяхъ воплощенія, заключается въ томъ, что въ составѣ совершеннаго человѣка онъ различаетъ только два главныхъ фактора: плоть и духъ. Что же касается до души, то она не имѣетъ самостоятельнаго значенія: „духъ спасаетъ и образуетъ, а средняя между ними, т. е. душа, иногда когда слѣдуетъ духу, возвышается надъ нимъ, иногда же угождая плоти, нисходитъ въ земныя поколѣнія (Haer. V, 9. 1. Migne, ibid., p. 1144).

[2]) Haer. V, 9. 1. Migne, ibid., p. 1144.

[3]) Haer. V, 16. 2. Migne, ibid., p. 1168. 1168.

[4]) Haer. V, 12. 2. Migne, ibid, p. 1152.

[5]) „Духъ жизни“ есть сущность человѣка.

[6]) Haer. V, 12. 4. Migne, ibid., p. 1154.

[7]) Haer. IV, 20. 5. Общеніе съ Богомъ состоитъ въ познаніи Бога и наслажденіи Его благостью. Migne, ibid., p. 1036.

[8]) Haer. V, 27. 7. Migne, ibid., p. 1196

[9]) „Непослушаніе“—обычный терминъ Иринея для выраженія про-

кло за собой, какъ свое необходимое слѣдствіе, разлученіе съ Богомъ, т.-е. смерть и отчужденіе отъ Бога, сопровождавшееся лишеніемъ всѣхъ благъ, какія есть у Него [1]). Духъ животворящій былъ отнятъ отъ нихъ [2]); они утратили не только подобіе Божіе, но и образъ Его [3]). Смерть духовная и физическая стала удѣломъ падшаго человѣчества, потому что «невозможно жить безъ жизни, бытіе же жизни происходитъ отъ общенія съ Богомъ [4]). Діаволъ пріобрѣлъ власть надъ человѣкомъ и плѣнилъ его [5]), самыя дѣла человѣка стали грѣшными; пока человѣкъ живетъ, онъ живетъ для грѣха [6]); плоть (σάρξ ἁμαρτίας) стала вмѣстилищемъ грѣха, запятнавшаго плоть и повредившаго храмъ Божій [7]). Всѣ люди наслѣдуютъ это состояніе, какому подпалъ Адамъ, глава и родоначальникъ всего человѣчества, и въ самомъ рожденіи получаютъ смерть [8]).

Всѣ люди лишены славы Божіей и оправдаться своими силами не могутъ [9]). Для возстановленія первоначальнаго состоянія человѣка, необходимо, чтобы Божество вновь реально соединилось съ человѣкомъ, нетлѣнная природа составила бы собой физическое единство съ тлѣнной и сообщила ей свойства божественной жизни. «Логосъ Божій, Іисусъ Христосъ, сдѣлался тѣмъ, что и мы». «Логосъ Божій, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, въ послѣднія времена сдѣлался человѣкомъ среди человѣковъ, чтобы конецъ соединить съ началомъ, т.-е. человѣка съ Богомъ» [10]). Въ немъ Божество и человѣчество

ступка, совершеннаго первыми людьми (См. Haer. V, 16. 3: „inobedientia Dei mortem infert (V, 23, 1—Migne, ibid., p. 1185; и еще V, 23. 4 и др. (inobedientia).

[1]) Haer. V, 27. 2: separatio Dei mors... et omissio omnium quae sunt apud eum honorum (Migne, ibid., p. 1146).

[2]) Haer. V, 12. 2. Адамъ потерялъ жизнь (perdidit vitam), во Христѣ онъ снова получаетъ vivicantum Spiritum (Migne, ib., p. 1153).

[3]) Haer. III, 18. 1: quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudem esse Dei, hoc in Christo receperamus. Migne, ibid., p. 932; ср. V, 16. 2.

[4]) Haer. IV, 20. 5. Migne, ibid., p. 1036.

[5]) Haer. V, 21. 1. Migne, ibid., p. 1179.

[6]) Haer. III, 23. 6. Migne, ibid., 923.

[7]) Haer. III, 20. 2. Migne, ibid., p. 943.

[8]) Haer. V, 1. 3. Migne, ibid., 1123.

[9]) Haer. V, пред. Migne, ibid., p. 1120.

[10]) Haer. IV, 20. 4. Migne, ibid., p. 1034.

снова соединились вмѣстѣ въ одномъ лицѣ. Какъ посредникъ между Богомъ и человѣкомъ, Онъ долженъ былъ имѣть сродство съ тѣмъ и другимъ: «если бы не человѣкъ побѣдилъ врага человѣческаго, то врагъ не былъ бы побѣжденъ законно; и опять, если бы не Богъ даровалъ спасеніе, то мы не имѣли бы его прочно, и если бы человѣкъ не соединился съ Богомъ, то онъ не могъ сдѣлаться причастнымъ нетлѣнія [1]). Христосъ долженъ быть и есть истинно человѣкъ и истинно Богъ» [2]). Въ Немъ произошло «единеніе Логоса Божія со своимъ созданіемъ» [3]), совершилось смѣшеніе и общеніе (commixtio et communio) Бога и человѣка [4]). Смертная и тлѣнная природа человѣка «соединилась съ нетлѣніемъ и безсмертіемъ, когда нетлѣніе и безсмертіе сдѣлалось тѣмъ, что и мы, чтобы тлѣнное поглощено было нетлѣніемъ и смертное безсмертіе» [5]). Онъ возвратилъ человѣку образъ и подобіе Божіе [6]) и искупилъ людей изъ плѣна діавола Своею кровію, давъ Свои души за души наши и плоть Свою за плоть нашу [7]).

Центральнымъ пунктомъ въ ученіи Иринея о Христѣ, какъ возстановителѣ первоначальнаго общенія и единенія Бога и человѣка, является мысль о Немъ, какъ второмъ Адамѣ, заимствованная у ап. Павла, но развитая имъ въ совершенно оригинальномъ смыслѣ. Христосъ былъ второй Адамъ, воспроизведшій въ Себѣ всѣ подробности жизни перваго Адама, обычное теченіе жизни каждаго изъ его потомковъ и ставшій какъ бы итогомъ всей прошлой исторіи человѣчества. Онъ возглавилъ въ Своей человѣческой природѣ всѣхъ людей. «Невидимый Логосъ Божій становится видимымъ, необъемлемый дѣлается объемлемымъ, чуждый страданія страждущимъ и является человѣкомъ [8]), подобнымъ Адаму. Какъ первый Адамъ получилъ составъ

---

[1]) Haer. III, 18. 7. Migne, ibid., p. 953.
[2]) Haer. IV, 6. 7. Migne, ibid., p. 996.
[3]) Haer. IV, 33. 11. *τὴν ἕνωσιν τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλασμα* Migne, ibid., p. 108.
[4]) Haer. IV, 20. 4. Migne, ibid., p. 1034; ср. III, 19. 1.
[5]) Haer. III, 19. 1. Migne, ibid., p. 939. 940.
[6]) Haer. III, 18. 1. Migne, ibid., 932.
[7]) Haer. V, 1. 1. Migne, ibid., p. 1121.
[8]) Haer. III, 16. 6. Migne, ibid., p. 925.

изъ земли невоздѣланной и еще дѣвственной, такъ и Онъ, Логосъ, возстановляя въ Себѣ Адама, получаетъ рожденіе отъ Маріи, которая была дѣвой [1]). Какъ первый Адамъ, не страдавшій голодомъ, обольщенъ былъ діаволомъ и чрезъ вкушеніе преступилъ заповѣдь Божію, такъ Христосъ, возглавляя все въ Себѣ, когда послѣ продолжительнаго поста почувствовалъ голодъ, отвергъ предложеніе діавола обратить камни въ хлѣбы [2]). И въ Своемъ страданіи разрушая древнее непослушаніе человѣка, бывшее при древѣ, Онъ исправилъ чрезъ послушаніе на древѣ крестномъ [3]) и повторилъ смерть Адама, скончавшись въ тотъ день, въ который умеръ Адамъ, непослушный Богу [4]). Логосъ Божій, Христосъ пришелъ спасти всѣхъ собою и потому прошелъ чрезъ всѣ возрасты, какіе проходитъ каждый изъ потомковъ Адама, освящая всякій возрастъ соотвѣтствующимъ ему періодомъ своей жизни: сдѣлался младенцемъ для младенцевъ, юношей для юношей, старцемъ для старцевъ [5]) и затѣмъ дошелъ до смерти, чтобы быть первороженнымъ изъ смертныхъ, первѣйшимъ изъ всѣхъ и предшествующимъ всѣмъ, сошелъ въ адъ и здѣсь благовѣствовалъ о своемъ пришествіи [6]). Соединяя конецъ съ началомъ, Онъ въ Самомъ Себѣ возстановилъ всѣ народы отъ Адама распространившіеся и всѣ языки (linguas) и весь родъ людей вмѣстѣ съ самимъ Адамомъ [7]). Онъ все возстановилъ въ Себѣ, такъ что какъ въ пренебесномъ духовномъ и невидимомъ мірѣ начальствуетъ Логосъ Божій, такъ и въ видимомъ и тѣлесномъ Онъ имѣетъ начальство и первенство во всемъ [8]).

---

[1]) Haer. III, 21. 10. Migne, ibid., p. 954. 955.
[2]) Haer. V, 21. 2. Migne, ibid., p. 1179. 1180.
[3]) Haer. V, 16. 3. Migne, ibid., p. 1168.
[4]) Haer. V, 23. 2. Migne, ibid., p. 1185.
[5]) Haer. 22. 4. Migne, ibid., p. 784. На основаніи преданія старцевъ, собравшихся около Іоанна, ученика Господня, Ириней утверждалъ, что Христосъ дожилъ до преклоннаго возраста. Опору этому своему мнѣнію онъ указывалъ въ вопросѣ, обращенномъ іудеями ко Христу (Іоанн. VIII, 56. 57): „Тебѣ нѣтъ еще и пятидесяти лѣтъ, а ты уже видѣлъ Авраама?“ Слова эти могли быть сказаны,—замѣчаетъ Ириней,—только тому, кто прожилъ сорокъ лѣтъ, но еще не достигъ пятидесятаго года, и однако недалекъ отъ пятидесятаго (Haer. II, 225. 6).
[6]) Haer. IV, 27. 2. Migne, ibid., p. 1058.
[7]) Haer. III, 22. 3. Migne, ibid., p. 958.
[8]) Haer. III, 16. 8. Migne, ibid., p. 928.

Но Христосъ не есть только возстановитель (возглавленіе) Адама, каждаго въ отдѣльности человѣка и всего рода человѣческаго, но вмѣстѣ съ тѣмъ Онъ есть Искупитель и Спаситель [1]). Въ паденіи Адама діаволъ плѣнилъ весь родъ человѣческій [2]). Какъ бунтовщикъ, онъ отнялъ отъ Бога непринадлежащую ему страну, подчинилъ себѣ человѣка и чрезъ него проявляетъ свое отступничество [3]). Всѣ люди, попавшіе въ плѣнъ діаволу, раздѣляютъ его отступничество и суть слуги и ангелы его [4]). Чтобы возобладать надъ властью діавола, необходимо было самому человѣку преодолѣть его: врагъ не былъ бы побѣжденъ справедливо, если бы побѣдившій его не былъ человѣкъ [5]). Въ этихъ цѣляхъ Логосъ Божій становится человѣкомъ и возстановляетъ въ Себѣ эту древнюю и исконную вражду между діаволомъ и человѣкомъ [6]). Отсюда не только личность Христа, но вся жизнь Его получаетъ новое искупительное значеніе. Борьба съ діаволомъ наполняетъ всю жизнь Христа, осуществляется въ каждомъ Его дѣйствіи, и потому не только Его жизнь вообще, но и каждое отдѣльное событіе изъ исторіи Его имѣетъ искупительную цѣнность и становится внутренно необходимымъ. Логосъ Божій раждается отъ жены, потому что чрезъ жену діаволъ вначалѣ возобладалъ надъ человѣкомъ [7]). Въ искушеніи въ пустыни Онъ беретъ въ плѣнъ діавола [8]) и въ Своихъ страданіяхъ и смерти Самого Себя даетъ въ искупленіе за подвергшихся плѣну. «Такъ какъ отступничество (т.-е. діаволъ) несправедливо возобладало надъ родомъ человѣческимъ и людей, составляющихъ по природѣ достояніе всемогущества Божія, отчуждало отъ Него и сдѣлало своими учениками, то всемогущій Логосъ Божій, нескудный въ Своемъ правосудіи, искупилъ Свое достояніе не силою, какъ отступничество (діаволъ) возо-

[1]) Haer. III, 10. 3. Познаніе спасенія есть познаніе Сына Божія, который поистинѣ называется и есть спасеніе и Спаситель и совершеніе спасенія.
[2]) Haer. V, 21. 1. Migne, ibid., p. 1179.
[3]) Haer. V, 24. 4. Migne, ibid., p. 1188.
[4]) Haer. IV, 41. 2. Migne, ibid., p. 1115.
[5]) Haer. V, 21. 1. Migne, ibid.
[6]) Haer. V, 21. 2. Migne, ibid., 1180.
[7]) Haer. V, 21. 1. Migne, cit. col.
[8]) Haer. V, 21. 3. Migne, ibid., p. 1182.

бладало надъ нами, а такъ, чтобы ни правда не была нарушена, ни древнее созданіе Божіе не погибло. Онъ искупилъ насъ кровію Своею и далъ Свою душу за души наши и плоть Свою за плоть нашу [1]). Теорія рекапитуляціи, развитая Иринеемъ, въ этомъ кругѣ идей получаетъ новое, чисто религіозное освѣщеніе. Христосъ не только освятилъ каждый возрастъ человѣческой жизни, но и искупилъ его [2]).

Соединеніе божественнаго и человѣческаго, подобное тому commixtio Бога и человѣка, какое было во Христѣ, стало удѣломъ всѣхъ людей увѣровавшихъ въ Него. Сынъ Божій, воплотившись и сдѣлавшись человѣкомъ, даровалъ людямъ спасеніе, состоявшее, говоря кратко (in compendio) въ томъ, что потерянное людьми въ Адамѣ, т.-е. бытіе по образу и подобію Божію, люди снова получили во Христѣ [3]). Духъ животворящій (подобіе) снова возвращенъ былъ человѣку. «Господь излилъ Духа Отца для возсоединенія и общенія Бога съ человѣкомъ, Бога полагая въ человѣкѣ чрезъ Духа, и человѣка привлекалъ къ Богу чрезъ Свое воплощеніе [4]), Человѣкъ получилъ усыновленіе, сдѣлался Сыномъ Божіимъ [5]), носитъ, принимаетъ и содержитъ Сына Божія [6]). Обновленіе, полученное человѣкомъ чрезъ Духа Святаго, обнимаетъ всю его природу душевную и физическую. Благодаря наитію Св. Духа, человѣкъ становится духовнымъ и совершеннымъ, говоритъ всѣми языками, имѣетъ пророческія дарованія, для общей пользы выводитъ наружу сокровенныя тайны людей и изъясняетъ таинства Божіи [7]). Но если душѣ человѣка чрезъ наитіе Св. Духа возвращено было подобіе Божіе, то

---

[1]) Haer. V, 1. 1. Migne, ibid., p. 1171.

[2]) И здѣсь, въ этомъ ученіи о Христѣ, какъ Искупителѣ, и искупляющемъ значеніи фактовъ Его исторической жизни, Ириней предвосхитилъ основныя идеи будущей христологіи, хотя и не сумѣлъ развить ихъ въ послѣдовательную теорію.

[3]) Haer. III, 18. 1. Migne, ibid., p. 932

[4]) Haer. V, 1. 1. Migne, ibid., p. 1121.

[5]) Haer. III, 19. 1. Migne, ibid., p. 939.

[6]) Haer. III, 16. 3. Migne, ibid., p. 921.

[7]) Haer. V, 6. 1. Migne, ibid., p 1137. Въ этомъ изображеніи облагодательствованнаго человѣка не трудно разсмотрѣть черты харизматика первыхъ временъ христіанства (См. проф. И. В. Поповъ. Религіозный идеалъ св. Аѳанасія. Богосл. Вѣст. Мартъ, 1903, стр. 692 слѣд), но обоженіе (см. ниже)—это новое свойство, внесенное Иринеемъ.

плоть получила образъ Божій. Это—пунктъ, на которомъ особенно настаиваетъ Ириней въ противовѣсъ гностикамъ, видѣвшимъ въ плоти источникъ зла и грѣха. «Плоть не лишена причастія художественной премудрости и силы Божіей [1]), говоритъ онъ. Уничтоженіе въ человѣческомъ тѣлѣ тлѣнности и смертности [2]) — это цѣль, къ которой онъ готовъ свести все дѣло Христа. «Христосъ пришелъ, пишетъ онъ, оживотворить плоть [3]). «Безразсудны тѣ, которые презираютъ устроеніе (dispositionem) Божіе и отрицаютъ спасеніе (salutem) плоти, говоря, что она не участвуетъ въ нетлѣніи, но если не спасается она, то и Господь не искупилъ насъ Своею кровію» [4]). Физическое пониманіе Иринеемъ дѣла возрожденія здѣсь выступаетъ со всею ясностью. «Духъ Св. овладѣваетъ плотью», проникаетъ ее собой, и плоть, воспринявшая качество Духа (qualitatem spiritus) дѣлается сообразной (conformis) Слову Божію» [5]). «Праведная плоть Христосъ примирила плоть, связанную грѣхомъ и привела въ дружбу съ Богомъ [6]), и теперь плоть человѣческая сдѣлалась членомъ Христа» [7]). Но въ земныхъ условіяхъ своей жизни человѣкъ получаетъ только «нѣкоторую часть Духа» для своего усовершенія и приготовленія къ нетлѣнію, мало-по-малу пріучаясь принимать и носить Бога; это—залогъ, который, живя въ человѣкѣ, дѣлаетъ его духовнымъ и смертное въ немъ поглощается безсмертіемъ [8]). Лишь по воскресеніи, когда человѣкъ увидитъ Бога лицемъ къ лицу (facie ad faciem) [9]), утвердится надежда нетлѣнія, настанетъ обожествленіе духа и плоти, когда люди станутъ «богами» [10]), и когда плоть человѣка, измѣнившуюся въ не-

---

[1]) Haer V, 3. 3. Migne, ibid., p. 1131.

[2]) „Преображеніе плоти состоитъ въ томъ, что она дѣлается безсмертною и нетлѣнною“ (Haer. V, 13. 3. Migne, ibid., p. 1158.

[3]) Haer. V, 12. 3. Migne, ibid., p. 1154.

[4]) Haer. V, 2. 2. Migne, ibid, p. 1125.

[5]) Haer. V, 9. 3. Migne, ibid., 1145.

[6]) Haer. V, 14. 2. Migne, ibid., p. 1162.

[7]) Haer. V, 2. 3. Migne, ibid., p. 1126

[8]) Haer. V, 8. 1. Migne, ibid., p. 1141.

[9]) Ibid. p 1142: ср. IV, 39, 3: видѣніе Бога производитъ нетлѣніе.

[10]) Haer. IV, 38 4. Не въ началѣ мы сотворены богами, но сперва людьми, а потомъ богами (Migne, ibid., p. 1108) V, 1 praef: Сынъ Божій сдѣлался тѣмъ, что и мы, дабы насъ сдѣлать тѣмъ, что Онъ (Migne,

тлѣніе и ставшую подобной духу, Господь, полный славы, представитъ Отцу [1]).

Дѣятельность Иринея падаетъ на замѣчательную эпоху въ исторіи римской культуры, характеризующуюся распаденіемъ античнаго міросозерцанія и всѣхъ прежнихъ устоевъ жизни, сказавшимся прежде всего въ оживленіи религіозныхъ стремленій и тѣсно связаннаго съ ними распространенія восточныхъ культовъ на греко-римской почвѣ. Давно утратившее вѣру въ своихъ національныхъ боговъ, отчаявшееся въ своемъ настоящемъ и не питая никакихъ надеждъ на земное будущее, люди стали искать себѣ опоры не здѣсь, на землѣ, не въ обычной своей обстановкѣ, а въ глубинѣ неба, въ религіозныхъ сферахъ. Сознаніе своей безпомощности вызывало потребность въ высшемъ покровительствѣ, и жажда непосредственнаго общенія съ Божествомъ охватила все человѣчество. Философія стала разрабатывать вопросъ о Богѣ, Его отношеніи къ міру, о душѣ, безсмертіи и способахъ достиженія его и цѣлью своей поставляла «спасеніе души [2])». Въ восточныхъ религіяхъ съ ихъ таинственными, поражавшими духъ и тѣло человѣка обрядами, люди искали и получали очищеніе души, прощеніе грѣховъ и усвоеніе себѣ духа Божія и фактически ощущали въ себѣ присутствіе Божества. Мысль о загробной жизни, о томъ, что тамъ будетъ, стала въ особенности волновать человѣчество и каждый спѣшилъ запастись здѣсь высшимъ покровительствомъ, чтобы обезпечить себѣ безсмертіе и блаженство въ будущемъ. Сами боги сдѣлались святыми [3]) и, начиная съ Эскулапа, «этого цѣлителя душъ и тѣлесъ», стали одинъ за другимъ принимать имя «Спасителей» [4])».

---

ibid., p. 1120): III, 6. 1: Богъ всталъ въ собраніи боговъ и судитъ посреди боговъ. Здѣсь говорится объ Отцѣ и Сынѣ и о тѣхъ, которые получили усыновленіе. Migne, ibid., p. 861. Такимъ образомъ, эта идея обожествленія лежитъ въ самой основѣ воззрѣній Иринея.

[1]) См. сирскій текстъ у Гарвея (См творенія Иринея Ліонскаго въ русскомъ переводѣ, стр. 714).

[2]) A. Harnack, Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei iahrhunderten. Leipzig, 1902, s. 78.

[3]) Подробности см. у Ревилля „Религія въ Римѣ при Северахъ". Москва. 1898. Буассье. Римская религія отъ Августа до Антонина. Москва. 1878.

[4]) Harnack. ibid., 77. 78. Ср. объ „Оріентализмѣ" ss. 19—22.

Искупленіе и спасеніе здѣсь на землѣ и безсмертіе и блаженство за гробомъ сдѣлались страстнымъ желаніемъ всѣхъ лучшихъ людей того времени. Уже гностики пошли навстрѣчу этому общему стремленію своей эпохи и во Христѣ, Спасителѣ и Искупителѣ, указали поворотный моментъ не только исторіи человѣчества, но и исторіи всего міра, съ котораго начинается торжество свѣта и добра и возвращеніе духа изъ узъ матеріи, но Христосъ гностиковъ былъ больше отвлеченнымъ понятіемъ, чѣмъ дѣйствительнымъ Христомъ. Ириней первый эту идею не только моральнаго, но и физическаго соединенія съ Божествомъ связалъ съ историческою личностью Христа и въ Немъ указалъ фактическое осуществленіе всѣхъ религіозныхъ чаяній, раздѣляемыхъ тогдашнимъ человѣчествомъ. Если апологеты въ лицѣ Логоса-Христа, дѣйствовавшаго во всѣхъ лучшихъ представителяхъ эллинской культуры, указали, такъ сказать, центръ интеллигентнаго или философскаго развитія человѣчества, въ которомъ примирялись христіанство и все лучшее выработанное культурой и цивилизаціей, то у Иринея Христосъ становится центромъ религіозной жизни человѣчества, высшимъ ея исполненіемъ и выраженіемъ. «Самъ Богъ сталъ человѣкомъ, божественное и человѣческое слилось вмѣстѣ, Богъ обитаетъ въ человѣкѣ не только морально, но и физически,—людямъ обезпечена безсмертная жизнь нетлѣнія плоти и обожествленіе»—это родъ мыслей вполнѣ удовлетворявшихъ всѣ тогдашнія религіозныя требованія. И быть можетъ безсознательно для себя, Ириней вообще въ своихъ богословскихъ разсужденіяхъ движется въ кругѣ идей, господствовавшихъ въ его время. Уже Пиѳагоръ и Платонъ, по свидѣтельству Плутарха, учили о нетлѣніи души[1]). Безсмертіе души признавали почти всѣ философскія школы, начиная съ Платона. Стоики учили, что душа человѣческая божественна по происхожденію, что въ Логосѣ (λόγος ὀρθός) человѣкъ пріобщается божеству, дѣлается сыномъ Божіимъ (υἱός θεοῦ—усыновленіе Иринея),

[1]) Plut. Ep. 7. Д. 392: *Πυθαγόρας, Πλάτων ἄφθαρτον τὴν ψυχὴν ἔλεγον* (Klebba, cit. op. 206). Свѣдѣніе невѣрное, но важное, какъ свидѣтельство о существованіи этихъ идей во времена Плутарха.

уравнивается съ богами и становится богомъ изъ человѣка (θεὸς ἐκ ἀνθρώπου [1])

Теологія у Иринея оказала сильное вліяніе на послѣдующую богословскую мысль. Косвенно воздѣйствовавъ на ученіе Ипполита, Тертулліана и отчасти Меѳодія Патарскаго, надлежащую оцѣнку она получила у Аѳанасія Александрійскаго. Выдвинутая имъ на первый планъ мысль о полномъ Божествѣ, открывшемся людямъ въ Христѣ, сдѣлалась у александрійскаго епископа исходной точкой для борьбы его съ ученіемъ Арія о тварной природѣ Сына Божія. Но у Иринея она не являлась центральной мыслью его системы: она была лишь теоретическимъ постулятомъ, вытекающимъ изъ его антропологическихъ воззрѣній, и не имѣла твердыхъ основаній въ его ученіи о Богѣ и Логосѣ, какъ самооткровеніе Божества. Какъ ни важны тѣ поправки, какія внесъ Ириней

---

[1]) Epist. Diss. 1, 12. 26; 1, 9. 6; Diss. II, 19. 27 (Трубецкой—48. 49). Термины „Богъ", „обожествленіе", встрѣчающіеся даже чаще въ греческой и латинской литературѣ, чѣмъ въ христіанской, нужно понимать, конечно, cum grano salis. Для наивной вѣры язычника переступить грань, отдѣляющую человѣка отъ Бога, было очень легко. Боги Греціи и Рима сходили на землю, а равно и герои человѣчества становились богами. Въ Римѣ очень рано вошло въ обычай обожествлять умершихъ (Cicero, de leg. II, 11. Gorat. 2, 21). Самъ Цицеронъ въ порывѣ скорби обоготворилъ свою дочь Пуллію (Fragm. de cons ad At. XII, 36); умершая жена военачальника въ одной надписи предстаетъ, какъ богиня (Orestius, Inscript. Lat. collect., Tur. 1828, № 4530). Отъ обожествленія умершихъ до обожествленія живыхъ оставался одинъ только шагъ. Императоры римскіе первые стали почитаться, какъ воплощенныя божества и нѣкоторые изъ нихъ серіозно разсматривали себя, какъ боговъ. Домиціанъ оффиціально распорядился, чтобы во всѣхъ документахъ именовали его: deus et dominus noster (Богъ и Господь нашъ). Въ нѣкоторыхъ философскихъ школахъ учителя почитались за божество, именно въ епикурейской школѣ. Эпиктетъ заявляетъ (Moral 16), что Діогенъ и Гераклитъ по справедливости назывались богами. Въ первомъ и во второмъ столѣтіи выступало не мало людей съ притязаніемъ на божественность или на обладаніе высшей божественной силой, какъ Симонъ Магъ или Аполлоній Тіанскій. Ученіе христіанскихъ писателей объ обожествленіи не представляло, такимъ образомъ, ничего страннаго для того времени. Оно обозначало у нихъ большею частію состояніе человѣка послѣ воскресенія съ безсмертнымъ и нетлѣннымъ тѣломъ, проникнутаго, такъ сказать, божественными силами, хотя начатки этого состоянія нѣкоторые люди могли переживать и здѣсь на землѣ. Обладая божественными свойствами нетлѣнія и безсмертія, человѣкъ однако оставался ограниченнымъ существомъ и если обладалъ божественными силами, то только по благодати, а не по существу. Ученіе объ обожествленіи людей не заключало въ себѣ, поэтому, никакого многобожія.

въ ученіе апологетовъ, онъ во многихъ отношеніяхъ [1]) остается еще ученикомъ и продолжателемъ ихъ дѣла. Существо Божіе онъ опредѣляетъ такъ же отвлеченно, какъ и апологеты. «Богъ недосягаемъ и безпредѣленъ [2]), необъятенъ и непостижимъ [3]); Онъ ни въ комъ не нуждается [4]), неизреченъ и стоитъ выше всякихъ наименованій [5]). Правда, Логосъ его всегда существуетъ съ нимъ, но всегда самъ по себѣ еще не означаетъ вѣчнаго бытія Логоса въ Богѣ. [1]). „Semper et ab initio“ у него, какъ мы видѣли, опредѣляется моментомъ, когда появились ангелы, архангелы и пр., когда данъ былъ внѣшній объектъ для откровенія Божества. Логосъ становится, такимъ образомъ, какъ и у апологетовъ, переходной стадіей отъ необъемлемаго абсолютнаго бытія къ міру, началомъ посредствующимъ между Божествомъ и тварями. И эту мысль Ириней развиваетъ почти въ тѣхъ же выраженіяхъ, что и апологеты. Логосъ ниже Бога и является орудіемъ Его. Отецъ все творитъ и создаетъ Словомъ Своимъ [6]). Логосъ—рука Отца, способъ, какимъ Онъ входитъ въ соприкосновеніе съ міромъ [7]) и неизмѣримый Отецъ принимаетъ мѣру въ Сынѣ [8]). Невидимое Отца становится видимымъ въ Сынѣ [9]). Отецъ посылаетъ, а Сынъ посылается [10]). Отецъ выше всего и есть глава Христа [11]), который отъ Него получаетъ Свою власть [12]), и относительно знанія превосходитъ Его [13]). Порожденіе Отца и подобіе Его, Сынъ, во всемъ служитъ Ему [14]). Безъ сомнѣнія, всѣ

---

[1]) **Такъ напр. ученіе его о душѣ и духѣ животворящемъ предвосхищено, какъ мы видѣли, уже Таціаномъ, Ѳеофилъ училъ также объ обожествленіи людей по смерти. Непослушаніе, какъ главная вина прародителей, указано Аѳинагоромъ.**

[2]) Haer. II, 25. 4.—Migne, ibid., p. 799.

[3]) Haer. II, 17. 11.—Migne. ibid., p. 767.

[4]) Haer. IV, 14. 2.—Migne, ibid., p. 1011.

[5]) Haer. II, 13. 4.—Migne, ibid., p. 744.

[6]) Haer. IV, 20 4.—Migne, ibid., p. 1034.

[7]) Haer. III, 21. 10.—Migne, ibid., p. 955.

[8]) Haer. IV, 4. 2.—Migne, ibid, p. 982.

[9]) Haer. IV, 6. 6.—Migne, ibid., p. 989.

[10]) Haer. IV, 6. 3.—Migne, ibid., p. 988.

[11]) Haer. V, 18. 2.—Migne, ibid., p. 1173.

[12]) Haer. V, 18. 3.—Migne, ibid. p. 1174.

[13]) Haer. II, 28. 2.—Migne, ibid., p. 812.

[14]) Haer. IV, 7. 4.—Migne, ibid., 993.

эти мысли мало вяжутся съ тѣмъ ученіемъ Иринея о Логосѣ—Сынѣ Божіемъ, какое изложено выше, но все же они показываютъ, что того субординаціонизма, который составлялъ недостатокъ ученія апологетовъ, Иринею не удалось преодолѣть [1]). О трансцедентальной Троицѣ Ириней такъ же мало зналъ, какъ и апологеты.

Пораженный и испуганный свободой гностической мысли, Ириней преувеличилъ ограниченность человѣческаго ума и довелъ ее до nec plus ultra. Что дѣлалъ Богъ до творенія міра — это извѣстно Ему одному; какъ рождается Сынъ отъ Отца—никто не знаетъ и не можетъ знать. Точно также и вопросъ о томъ, почему, если все сотворено Богомъ, нѣкоторыя и даже большая часть тварей пребывала и пребываетъ въ покорности своему Отцу, и какой природы тѣ, которые согрѣшили, и тѣ, которые пребываютъ въ покорности — надо предоставить Богу и Его Слову [2]). Нельзя указать почти ни одного болѣе или менѣе важнаго пункта въ богословіи, относительно котораго Ириней не высказалъ бы такого или иного ограничительнаго сужденія. Онъ хотѣлъ наложить искусственные узы на человѣческій умъ, разъ навсегда связать его авто-

[1]) Ириней во многихъ мѣстахъ говоритъ о Св. Духѣ и на основаніи символа вѣры ясно отличаетъ Богъ отъ Отца и Сына (IV, 20, 1—12, III, 17. 3). Его имя стоитъ вообще въ тѣсной связи съ промыслительной дѣятельностью Бога о спасеніи человѣка. Какъ и Сынъ, Онъ былъ у Отца прежде всякаго творенія (IV, 20. 3) и служилъ орудіемъ и рукой при созданіи міра (IV, praef. 20. 1. V, 6. 1). Онъ является также самооткровеніемъ Отца въ мірѣ: „Отецъ видимъ пророчески чрезъ Духа, видимъ чрезъ Сына по усыновленію (Haer. IV, 20. 5)". Его роль по отношенію къ Сыну вообще низшая, посредствующая и подготовительная. Духъ приготовляетъ человѣка къ Сыну Божію, а Сынъ приводитъ къ Отцу, Отецъ же даруетъ нетлѣніе въ жизнь вѣчную (ibid.) и обратно: Отецъ хочетъ и повелѣваетъ, Сынъ дѣйствуетъ и исполняетъ, а Духъ питаетъ и исполняетъ (IV, 38. 3)". Субординаціонизмъ, наблюдаемый въ ученіи о Сынѣ, выдерживается и здѣсь. Сынъ есть глава Духа, какъ Отецъ есть глава Сына (V, 20. 2). Но при этомъ болѣе или менѣе опредѣленномъ ученіи о духѣ, вытекающемъ изъ желанія объяснить символьную формулу, встрѣчаются и другія мнѣнія, показывающія, какъ еще мало былъ выясненъ этотъ пунктъ христіанскаго богословія. „Пророческій Духъ (выраженіе апологетовъ, употребляемое Иринеемъ) у него такъ же, какъ и у апологетовъ мало отличается отъ Логоса, дѣйствовавшаго въ тѣхъ же пророкахъ. Самое понятіе о личности Духа у него неопредѣленно; Ис. 65, 1 означаетъ помазующаго Отца и помазаннаго Сына и помазаніе, которое есть духъ (unctio, qui est Spiritum. III, 18. 3).

[2]) Haer. II, 28. 3. 5. 7.—Migne, ibid., p. 805—810.

ритетомъ символа и преданія и отнять у него право на рѣшеніе тѣхъ вопросовъ, которые наиболѣе волновали тогдашнюю мысль. И понятно, что эта попытка не удалась.

II.

Монархіанскія движенія конца второго и начала третьяго вѣка.

Годы, послѣдовавшіе за Иринеемъ, образуютъ собой замѣчательный періодъ въ исторіи развитія догматическихъ воззрѣній за первые три вѣка христіанства. Борьба съ гностицизмомъ, напрягшая всѣ силы церкви, уже заканчивалась и наиболѣе блестящіе гностическіе учителя, увлекавшіе собой толпы христіанъ, сходили со сцены; гностическія школы перестали сливаться съ церковью, выдѣлились изъ нея и составили особыя общества, которыя по своей обособленности уже были неопасны для церкви. Между тѣмъ энергія богословской мысли, вызванная полемикой съ гностицизмомъ, не могла ослабнуть вмѣстѣ съ паденіемъ гностицизма. Она поддерживалась и питалась свѣжими силами интеллигентнаго язычества, начавшаго съ половины второго вѣка выдѣлять много исповѣдниковъ христіанства. Не отвлекаемая внѣшними задачами, христіанская мысль въ эту мирную эпоху обращается къ своему собственному содержанію и стремится понять его въ положительной формѣ, независимо отъ апологетическихъ и полемическихъ цѣлей. Вотъ въ эту-то эпоху предъ христіанскимъ сознаніемъ со всею силою обрисовался тотъ вопросъ, который и лежалъ въ основѣ всѣхъ догматическихъ движеній древне-вселенской церкви, вопросъ о томъ, что мы должны думать о Христѣ: чей Онъ Сынъ?

Теорія о Христѣ, какъ воплотившемся Логосѣ, выработанная, главнымъ образомъ, въ цѣляхъ апологетическихъ, не удовлетворяла возникшимъ теперь потребностямъ богословской мысли. Она не отвѣчала научнымъ интересамъ, потому что, принимая ипостаснаго Логоса рядомъ съ Богомъ въ то время, когда слово ипостась равнялось по значенію слову «сущность», она не сохранила строгаго единства Божескаго существа, на чемъ настаивала тогдашняя философія. Не отвѣчала она и инте-

ресамъ вѣры, потому что, понимая Логоса, какъ орудіе въ дѣлѣ творенія и искупленія, она этимъ самымъ поставляла Его ниже Отца и чрезъ это умаляла божеское достоинство Христа. Занявшаяся своимъ собственнымъ содержаніемъ, богословская мысль ясно чувствовала эту обоюдную недостаточность апологетической христологіи, и Ириней Ліонскій, какъ мы видѣли, уже энергично высказывался противъ развитаго апологетами ученія о „λόγος ἐνδιάθετος и λόγος προφορικὸς“ и стремился доказать полное Божество въ лицѣ Христа. Но Ириней стоялъ еще на апологетической почвѣ и раздѣлялъ всѣ вытекающіе изъ этого положенія недостатки. Чтобы пополнить или исправить апологетическую формулу богословской мысли тогдашняго времени естественнѣе всего было пойти двумя путями: или въ интересахъ науки отвергнуть ипостасное бытіе Логоса и во Христѣ признать человѣка, въ которомъ не воплотилось, а только дѣйствовало Божество, или въ интересахъ вѣры утвердить существенную Божественность Христа, признавши Его воплощеніемъ единаго Бога Отца. Отвѣтомъ и полнымъ выраженіемъ этихъ вновь возникшихъ потребностей и были, такъ называемыя, монархіанскія ученія, широкимъ потокомъ разлившіяся въ церкви въ концѣ второго и началѣ третьяго вѣка. Они явились, такимъ образомъ, прямымъ логическимъ послѣдствіемъ поступательнаго процесса богословской мысли конца второго вѣка и обозначили собой новую стадію ея развитія. Историческая необходимость ихъ ясно проглядываетъ изъ тѣхъ двухъ наблюденій, что монархіанскія ученія появляются вдругъ и на различныхъ концахъ христіанскаго міра и разомъ распадаются по тѣмъ двумъ теченіямъ, по которымъ и должна была пойти богословская мысль: одни изъ нихъ модалисты-динамисты утверждаютъ, что Христосъ есть простой человѣкъ ψιλὸς ἄνθρωπος, въ которомъ дѣйствовала особая Божественная Сила; другіе же, монархіане-модалисты, учатъ, что Христосъ есть Самъ Богъ Отецъ, принявшій плоть ради нашего спасенія. Отсюда ясно, что сущность монархіанскаго движенія лежала не столько въ ученіи о Троицѣ, сколько въ христологіи, и что подъ условнымъ терминомъ монархіанства или антитринитаризма разумѣются два діаметрально

противоположныя направленія, совпадавшія только въ одномъ изъ своихъ конечныхъ выводовъ—въ отрицаніи идеи Логоса и связанномъ съ ней ученіи о Троицѣ.

Происхожденіе монархіанскихъ ученій скрывается отъ историческаго наблюденія въ недостаточно извѣстныхъ обстоятельствахъ церковной жизни второй половины втораго вѣка. На сценѣ исторіи они появляются сразу, какъ фактъ вполнѣ сформировавшійся. Въ концѣ этого вѣка представители обѣихъ фракцій монархіанства одновременно приходятъ въ Римъ, вступаютъ въ борьбу между собой и раскрываютъ законченныя богословскія воззрѣнія. Эти первые римскіе монархіане не были, однако, лицами мѣстнаго западнаго происхожденія: всѣ они вышли съ Востока изъ Малой Азіи, и отсюда принесли свое ученіе уже въ вполнѣ готовой формѣ. Они писали не мало сочиненій въ защиту своего ученія, но отъ этихъ сочиненій ничего до нашего времени не сохранилось, западные же полемисты, обличавшіе монархіанство, отъ которыхъ мы и узнаемъ о воззрѣніяхъ монархіанъ, не интересовались, да и не могли знать многаго о тѣхъ условіяхъ, при какихъ зарождались и формировались эти воззрѣнія на отдаленномъ Востокѣ. Поэтому, начальная исторія монархіанства принадлежитъ къ числу наиболѣе трудныхъ и спорныхъ вопросовъ церковно-исторической науки, относительно которыхъ нужно сознаться, что они едва-ли найдутъ когда-нибудь удовлетворительное рѣшеніе.

Хотя обѣ партіи монархіанъ появляются въ исторіи одновременно и съ сложившимися воззрѣніями, однако, есть нѣкоторыя историческія основанія предполагать, что возникновеніе партіи монархіанъ-динамистовъ предшествовало возникновенію ученія монархіанъ-модалистовъ. На историческое старѣйшество динамистовъ указываетъ ихъ связь съ болѣе раннимъ движеніемъ въ церкви, выразителями котораго были алоги. Перваго представителя динамистическаго направленія, Ѳеодота Кожевника, Епифаній называетъ обломкомъ (*ἀπόσμασμα*) ереси алоговъ, отрицавшей евангеліе Іоанна [1]). Эта связь динамистовъ съ алогами состояла не въ томъ, чтобы динамисты заимствовали у алоговъ свое догматическое ученіе,—для такого

[1]) Haer. LIV, 1.

утвержденія нѣтъ рѣшительно никакихъ основаній,—а въ томъ, что уже алоги открыли путь къ критическому направленію, которое, будучи приложено къ догматикѣ, и дало въ результатѣ ученіе динамистовъ. Алоги дѣйствовали въ Малой Азіи, откуда вышли и монархіане: они первые, не вступая въ борьбу съ церковью, отрѣшились, однако, отъ церковнаго преданія, начали провѣрять его критически. Критицизмъ алоговъ выразился въ ихъ отрицательномъ отношеніи къ Евангелію и апокалипсису Іоанна Богослова, подлинность которыхъ они, вопреки преданію, господствовавшему въ церкви, отрицали на основаніи анализа этихъ писаній сравнительно съ другими новозавѣтными книгами. Вотъ эту-то наклонность рѣшать чисто-церковные вопросы исключительно на основаніи разума и восприняли у алоговъ монархіане-динамисты. Это была партія церковныхъ учителей, поставлявшая интересы науки выше интересовъ вѣры. Всѣ они славились высокимъ образованіемъ, усердно занимались свѣтскими науками и не скрывали къ нимъ своей привязанности. Θеодота Кожевника Епифаній называетъ мужемъ многоученымъ въ наукахъ,— *πολυμαθὴς ἐν λόγῳ* [1]),—человѣкомъ весьма начитаннымъ. О кружкѣ θеодотіанъ, дѣйствовавшемъ въ Римѣ, неизвѣстный писатель (вѣроятно, Ипполитъ) замѣчаетъ у Евсевія: «они (θеодотіане) прилежно занимаются геометріей Евклида, удивляются Аристотелю и Θеофрасту, а Галена чуть-ли не боготворятъ». Подобно алогамъ, динамисты признавали для себя обязательнымъ одинъ критерій, критерій собственнаго убѣжденія, построеннаго на началахъ раціональныхъ. Они внесли широкій критицизмъ въ толкованіе св. Писанія, изученіемъ котораго они много занимались. Они первые начали научно изслѣдовать текстъ каноническихъ писаній и, найдя его неудовлетворительнымъ, потребовали его исправленія. «Они,—съ ужасомъ замѣчаетъ анонимный авторъ Евсевія,—наложили свои руки и на Божественное Писаніе: надлежитъ,—говорятъ,—исправить его». Они же первые и принялись за это дѣло, составили критически провѣренные списки его, которые пользовались большою популярностью и назывались по имени ихъ издателей; такъ извѣстны были списки θео-

[1]) Ibid.

дота, Асклепіодота, Аполлонія и Ермофила. Къ церковному преданію, къ твореніямъ церковныхъ писателей они относились пренебрежительно, ставили ихъ ни во что и отзывались о нихъ весьма дерзко [1]).

Ученіе римскихъ динамистовъ о Божескомъ существѣ въ подробностяхъ неизвѣстно. Ипполитъ ограничивается только общимъ замѣчаніемъ, что Θеодотъ византійскій о началѣ міра училъ отчасти (ἐκ μέρους) согласно съ церковью, признавая, что все произведено Богомъ [2]). Но указанія Евсевіева анонима на Аристотеля и Θеофраста, какъ учителей динамистовъ въ области богословія, и его общее замѣчаніе, что «они злоупотребляли науками невѣрныхъ для подтвержденія своего мнѣнія, искажали простую вѣру хитростями безбожниковъ (т.-е. греческихъ философовъ)», дають возможность разгадать эту загадку. Въ основѣ ихъ догматической системы, очевидно, лежало аристотелевское понятіе о Божествѣ. Аристотель рѣзкими чертами отдѣлялъ Бога отъ міра и человѣка. Богъ есть абсолютная дѣйствительность и жизнь и источникъ всякой жизни [3]), вѣчное начало, движущее весь міръ, но само не подвергающееся никакому движенію, отдѣленное отъ всего чувственнаго, безстрастное и неизмѣнное [4]). Онъ находится внѣ міра и проводитъ Свою жизнь въ замкнутомъ саморазмышленіи, мыслитъ о Самомъ Себѣ и Его мышленіе есть мысль о мысли, т.-е. о Себѣ [5]). Какъ высочайшее благо и красота, Онъ всѣхъ привлекаетъ къ Себѣ [6]), но Самъ стоитъ вдали отъ міра и не входитъ съ нимъ ни

---

[1]) См. Euseb. H. E., V, 28. 30.

[2]) Philosoph. VII, 35, Hippolyti episcopi et martyris Refutationis omnium haeresium, ed. Dunckler et Scheidewin, Gottingae. 1859, p. 406.

[3]) Meth. XI, 7: *καὶ ζωὴ ὑπάρχει, ἡ γὰρ νοῦ ἐνεργεία ζωή, ἐκεῖνος δὲ ἡ ἐνεργεία· ἐνεργεία δὲ ἡ καθ' αὑτὴν ἐκείνου ζωὴ ἀριστὴ καὶ ἀΐδιος..., φάμεν τὸν θεὸν εἶναι ζωὸν ἀΐδιον ἄριστον, ὥστε ζωῆς συνεχὴς καὶ αἰδιον ὑπάρχει τω θεω. τοῦ γὰρ ὁ θεός.* Aristotelis opera omnia, ed. Didot, Parisiis. 1850; II, 605, 606.

[4]) *Οὐσία αἰδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητων... ἀπαθὴς καὶ ἀναλλοίωτος*, ibid, cp. c. 8: *ἡ μὲν ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον των ὄντων ἀκίνητον*, ibid., p. 607.

[5]) Meth. XI, 9 (ibid., p. 609): *αὐτον ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ το κρατισιον καὶ ἐστὶ ἡ νοησις νοησεως..., ἡ νοησις τῳ νουμένῳ μία.*

[6]) Meth. XI, 7 (idid., p. 605): *ἐπιθυμητὸν γὰρ το φαινόμενον καλόν, βουλητόν δε πρῶτον το ὂν καλόν.*

въ какое соприкосновеніе [1]). Такое слишкомъ конкретное понятіе о Богѣ, какъ полнотѣ бытія, въ собственномъ созерцаніи находящемъ для Себя высшее блаженство [2]), неизбѣжно влекло за собой отрицаніе ипостаснаго бытія Логоса, т.-е. бытія Логоса, какъ самостоятельной Божественной личности рядомъ съ Богомъ. И динамисты, оставаясь вѣрными предпосылкамъ аристотелевской философіи, категорически отрицали такое ипостасное бытіе Логоса и логически пришли къ отверженію Божественности Христа.

Первымъ провозвѣстникомъ динамистической теоріи былъ Ѳеодотъ Кожевникъ, родомъ византіецъ. Ходили разсказы, что во время гоненія, постигшаго христіанъ его города, Ѳеодотъ былъ схваченъ, посаженъ въ тюрьму и купилъ свое освобожденіе отреченіемъ отъ Христа [3]). Этотъ поступокъ сдѣлалъ невозможнымъ для него дальнѣйшее пребываніе на родинѣ, и Ѳеодотъ, вѣроятно, еще при папѣ Зефиринѣ появился въ Римѣ, гдѣ основалъ свою школу и принималъ участіе въ спорахъ, возникшихъ здѣсь при папѣ Каллистѣ. Объ окончательной судьбѣ его извѣстно, что папа Викторъ отлучилъ его отъ церковнаго ученія. Это было первымъ достовѣрно засвидѣтельствованнымъ въ исторіи случаемъ отлученія христіанина, принимавшаго символъ вѣры, но разнившагося отъ церкви въ его истолкованіи. Нужно думать, что число его послѣдователей въ Римѣ было не слишкомъ велико, такъ какъ иначе Викторъ едва-ли рѣшился бы наложить на Ѳеодота отлученіе. Съ другой стороны, его партія не могла быть и слишкомъ малочисленной, такъ какъ она пыталась основать въ Римѣ отдѣльную общину съ особымъ епископомъ во главѣ. Такой опытъ сдѣлалъ ученикъ Ѳеодота Кожевника Ѳеодотъ мѣняла (банкиръ) и Асклепіодотъ, — оба, судя по именамъ, тоже выходцы съ Востока. Они соблазнили одного римскаго исповѣдника, по имени Наталиса,

---

[1]) Eth. X, 8: *διεξιοῦσι πάντα φάνοιτ' ἂν τὰ περὶ τὰς πράξεις μικρὰ καὶ ἀνάξια τῶν θεῶν.*

[2]) Meth XI, 7 (ibid., p. 605): *διαγογή δ' ἐστιν οἵα ἡ ἄριστη μικρὸν χρόνον ἡμῖν, οὕτω γὰρ ἀεὶ ἐκεῖνο. (ἡμῖν μὲν γὰρ ἀδύνατον), ἐπεὶ καὶ ἡδονὴ ἡ ἐνεργεία τούτου..., ἡ δὲ νόησις καθ' ἑαυτὴν τοῦ καθ' αὑτὸ ἄριστον καὶ ἡ μάλιστα τοῦ μάλιστα.*

[3]) Pseudo-Tertull., c. 23; Philost. Haer. 20. Epiph. Haer. LIV. (См. Hilgenfeld. Die Ketzergeschichte d. Urchristenthum. Leipzig. 1884, s. 610).

принять званіе епископа ихъ партіи за извѣстное денежное вознагражденіе, именно по 150 динаріевъ въ мѣсяцъ, но Наталисъ недолго пробылъ въ званіи ѳеодотіанскаго епископа; побуждаемый видѣніями, онъ отрекся отъ связей съ ѳеодотіанами и послѣ публичнаго покаянія былъ вновь принятъ папой Зефириномъ въ церковь [1]).

Ученіе обоихъ Ѳеодотовъ извѣстно только въ общихъ чертахъ. Повидимому, они не особенно настаивали на развитіи своихъ воззрѣній на Божество, такъ что казались Ипполиту хотя и «отчасти», но согласно съ церковью мыслящими о Богѣ, какъ Творцѣ міра. Но ихъ средоточнымъ пунктомъ было ученіе о Лицѣ Христа, которое они и выразили въ самыхъ рѣзкихъ чертахъ. Ѳеодотъ Кожевникъ говоритъ, что Христосъ есть простой человѣкъ, подобный всѣмъ прочимъ людямъ, *ψιλος ἄνθρωπος* [2]) communis homo ut omnes homines, жившій обычной человѣческой жизнью [3]), по особому произволенію Божію, родившійся отъ Дѣвы [4]), а не небесное какое-либо существо, принявшее плоть. Послѣ навыка въ благочестивой жизни *εὐρεβέστατον γεγονότα ὕστερον),* Онъ удостоился высшихъ силъ (*τὰς δύναμεις*) [5]) и сдѣлался Христомъ, Богомъ же Онъ никогда не былъ [6]). Могучимъ орудіемъ въ пропагандѣ ими своихъ воззрѣній была діалектика, и учителемъ своимъ они имѣли Галена, котораго они «чуть не боготворили». Знаменитый врачъ Галенъ вмѣстѣ съ тѣмъ былъ плодовитымъ писателемъ и въ области логической теоріи. Галенъ въ первый разъ и именно въ отношеніи къ скептицизму съ рѣшительнымъ сознаніемъ высказалъ убѣжденіе, что логику нужно обработывать по образу математическихъ теоремъ, и, вопреки стоикамъ, вставши на путь Аристотеля, образецъ логики указывалъ въ элементахъ Евклидовой геометріи [7]). Ѳеодотіане усердно зани-

---

[1]) Euseb. H. E. V, 23.

[2] Pseudo-Tertull., c. 23 (Hilgenfeld, s. 610): *„κοινὸν ἄνθρωπον πᾶσιν“* Hipp. Philos., X, 23. Oper., p. 526.

[3]) Hipp. Philos. VII, 35; ibid, p. 406.

[4]) Hipp., ibid. Epiph. haer. 54: *ἐκ σπέρματος ἀνδρός* (извѣстіе Епифанія болѣе соотвѣтствуетъ ученію ѳеодотіанъ о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ).

[5]) Hipp. Philos., VII, 35; ibid.

[6]) *ἕτεροι δὲ μετὰ ἀναστάσιν,* Phil., ibid.

[7]) Prantl. Geschichte d. Logik, I, 559 fgg.

мались геометріей Евклида и, почерпая отсюда логическую силу, возражали своимъ противникамъ. «Когда противопоставляютъ имъ изреченія Божественнаго писанія,— говоритъ анонимный авторъ у Евсевія, то они изслѣдуютъ, какой бы сдѣлать изъ него видъ умозаключенія (συλλογισμοῦ) соединительный или раздѣлительный (συνημμένον ἢ διεζευγμένον σχῆμα [1]).“ Но именно перипатетики и стоики называли первое положеніе гипотетическаго силлогизма συνημμένον [2]). «Они пользуются,—говоритъ о θеодотіанахъ одинъ древній писатель,—тѣми мѣстами изъ св. Писанія, которыя говорятъ о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ, а тѣ, въ которыхъ говорится о Немъ, какъ о Богѣ, не принимаютъ» [3]). Аргументируя свои воззрѣнія св. Писаніемъ, θеодотіане слѣдовали при этомъ буквальному его пониманію, и въ этомъ отношеніи, какъ и вообще въ области экзегетическихъ занятій, были предтечами знаменитой впослѣдствіи антіохійской школы. Насколько много они боролись противъ ученія о Троицѣ, неизвѣстно; во всякомъ случаѣ въ своихъ конечныхъ выводахъ ихъ христологія вела къ отрицанію его, и они обозначали свою религію, какъ τὸ μοναρχικὸν φρόνιμα [4]) или μοναρχικὸν θρεισκεία [5]). Несмотря на свое рѣзкое противорѣчіе господствующему въ церкви ученію, θеодотіане не хотѣли сходить съ церковной почвы и утверждали, что они учатъ такъ, какъ учили всѣ древніе мужи и даже апостолы, что истинная проповѣдь сохранялась до временъ Виктора и что она была обезображена при его преемникѣ Зефиринѣ [6]). Θеодотіане составляли въ Римѣ особый кружокъ лицъ, отличавшихся образованностью, много трудившихся надъ изученіемъ свѣтскихъ наукъ и исправленіемъ текста св. Писаній, но въ догматическихъ воззрѣніяхъ, повидимому, не двинулись впередъ. Только въ извѣстіяхъ позднѣйшихъ ересеологовъ въ уста младшаго Θеодота влагается оригинальное ученіе о Лицѣ Христа, далеко разнящееся отъ ученія Θеодота Кожевника. По этимъ извѣ-

[1]) Euseb. H. E, V, 28.
[2]) Prantl., ibid., I, 385 и 446.
[3]) Philaster, c. 50.
[4]) Hipp. Hom., V, 28.
[5]) Hipp. Hom., VII, 12.
[6]) Euseb. H. E., V, 28.

стіямъ. Ѳеодотъ-мѣняла различалъ высшаго и низшаго Христа, при чемъ перваго онъ называлъ Мелхиседекомъ, высшимъ ходатаемъ и посредникомъ между ангелами и Богомъ, а второго, евангельскаго Христа, считалъ простымъ человѣкомъ. Основываясь на этихъ свѣдѣніяхъ, позднѣйшіе ересеологи называютъ второе поколѣніе ѳеодотіанъ,—мелхиседекіанами, говорятъ о нихъ, какъ отдѣльной партіи еретичествующихъ и даже приписываютъ имъ особый культъ въ честь Мелхиседека [1]). Но всѣ эти разсказы должны считаться однимъ изъ примѣровъ тѣхъ фабулезныхъ построеній, созданныхъ на недоразумѣніяхъ, которыми такъ богата древняя ересеологія. Источникъ ихъ лежитъ въ своеобразномъ толкованіи ѳеодотіанами извѣстнаго мѣста изъ посл. Евр. V, 6, о Мелхиседекѣ: вся церковная древность видѣла въ Мелхиседекѣ явленіе истиннаго Сына Божія [2]). Ѳеодотіане раздѣляли это воззрѣніе, но сообразно своей системѣ они подъ Мелхиседекомъ разумѣли не ипостаснаго Логоса, а по выраженію Тертулліана, нѣкую небесную силу [3]), великую и божественную [4]), явившуюся Аврааму въ видѣ царя мира, Мелхиседека, и потомъ дѣйствовавшую въ человѣкѣ Іисусѣ, въ которомъ, очевидно, осуществлялось промыслительное дѣйствіе Бога въ мірѣ. Школа ѳеодотіанъ, впервые высказавшая динамистическое ученіе о Христѣ, не имѣла продолжительной исторіи въ Римѣ. Занятый научными изысканіями ѳеодотіанскій кружокъ уже по своей ученой серьезности не могъ расчитывать на широкую пропаганду своего ученія. Въ Римѣ ѳеодотіане оказались въ положеніи полководцевъ, у которыхъ не хватаетъ арміи, и скоро сошли со сцены [5]).

Динамистическое монархіанство было выраженіемъ стремленій научныхъ: оно представляло собой движеніе болѣе философское, чѣмъ религіозное и питалось скорѣе интересами мысли, чѣмъ вѣры. Будучи основано на пред-

---

[1]) Pseudo-Tertull., c. 24; Philaster, haer. 52; Epiph. haer LV.

[2]) Clem. Alex. Strom., IV, 25; Philos. 148; Hier. 73.

[3]) De praescr. c. 53. Migne, lat. s., II, 92.

[4]) Theodor., fabul. II, 6. Ср. Hipp. phil. VII, 36: *δύναμιν τινὰ μεγίστην*, op. 406

[5]) Сравненіе A. Harnack'a; Monarchianismus (Hauck и Herzog, Real-Encycl., 3 Aufl; B. 13, s. 314.

посылкахъ аристотелевской метафизики и орудуя понятіями научными, недоступными массѣ, это ученое движеніе захватывало собой только верхніе слои христіанскаго общества,—людей философскаго развитія и образа мыслей и не проникало въ глубь церкви,—въ ряды простыхъ и необразованныхъ вѣрующихъ. Церковной силы оно, поэтому, за собой не имѣло. Иными чертами обрисовано въ источникахъ другое, одновременное съ этимъ движеніе богословской мысли, носителями котораго явились монархіане-модалисты. За исключеніемъ двухъ-трехъ своихъ представителей, систематизировавшихъ догматику модализма и обладавшихъ, безъ сомнѣнія, достаточнымъ къ тому образованіемъ, эта партія монархіанъ, говоря вообще, не стояла ни въ какихъ отношеніяхъ къ наукѣ и философіи своего времени. Модалисты не славились своимъ образованіемъ и не составляли никакихъ ученыхъ кружковъ; они были «люди простые и невѣжественные, какъ называетъ ихъ Тертулліанъ [1]), люди не ученые, принадлежавшіе къ большинству вѣрующихъ». Они выходили изъ массы, не владѣвшей діалектикой и не цѣнившей ее и, будучи одержимы боязнью впасть въ заблужденіе, инстинктивно отвращались отъ всякихъ изысканій въ области вѣры, довольствуясь тѣмъ, что изложено въ символѣ вѣры. За то они сильны были своимъ религіознымъ чувствомъ: они всецѣло были проникнуты вѣрой во Христа, какъ Бога, и выше всего ставили надежду на искупленіе. И отъ ученія современныхъ имъ богослововъ они отшатнулись потому, что оно не отвѣчало ихъ пылкимъ религіознымъ потребностямъ, а иногда и прямо казалось имъ возвращеніемъ въ язычество. «Многихъ любящихъ Бога и искренно преданныхъ Ему, — пишетъ Оригенъ о модалистахъ,—безпокоитъ то обстоятельство, что ученіе о Лицѣ І. Христа, какъ Логосѣ Божіемъ, обязываетъ ихъ вѣровать какъ бы въ двухъ боговъ, и вотъ они, чтобы сохранить вѣру въ единобожіе, отрицаютъ самостоятельное, отличное отъ Отца бытіе Сына и считаютъ Его тѣмъ же Отцомъ, только съ другимъ именемъ [2]). Дѣйствительно модалисты упрекали представителей ученія о Христѣ,

---

[1]) Ad. Prax., c. III. Migne, lat. s., II, 180.
[2]) In Ioann. t. II, c. 2.—Migne, gr. s., t. XIV, c. 109.

какъ о Логосѣ, въ двубожіи, называли ихъ διθεοι [1]), но при этомъ они руководились не столько желаніемъ удержать единобожіе, сколько внутреннею религіозною потребностью прочно утвердить вѣру въ полное Божество Христа. Имъ думалось, что воззрѣніе на Христа, какъ воплотившагося Логоса, унижаетъ его Божеское достоинство и тѣмъ подрываетъ надежду на совершенное Имъ искупленіе. Если Христосъ,—разсуждали модалисты,—былъ не Самимъ Богомъ Отцомъ, тѣмъ единымъ Богомъ, о которомъ они читали въ символѣ, а какимъ-либо второстепеннымъ Божескимъ существомъ, подчиненнымъ Ему орудіемъ міроправленія, то и Его воплощеніе теряетъ свою спасительную силу, становится дѣломъ менѣе цѣннымъ и не можетъ обезпечивать собой искупленія. «Христосъ,— говорилъ одинъ изъ раннѣйшихъ модалистовъ,—былъ Богомъ и пострадалъ за насъ, будучи Самъ Отцомъ, чтобы *мочь*, спасти насъ; иное говорить мы не можемъ» [2]). Такимъ образомъ, модалисты подходили къ современному имъ богословію съ совершенно другой стороны, чѣмъ динамисты. Если динамисты свой исходный пунктъ брали въ философскомъ раскрытіи понятія о Божескомъ существѣ, что и привело ихъ къ отверженію Божественности Христа, то модалисты оцѣнивали современныя имъ богословскія воззрѣнія единственно съ точки зрѣнія вѣрующей души, и не только не отвергали Божества Христа, а наоборотъ, стремились возвеличить Его чрезъ отожествленіе съ Богомъ Отцомъ. «Что худого я дѣлаю, прославляя Христа?—отвѣтилъ Ноэтъ на возраженія осуждавшихъ его пресвитеровъ [3]). Спорный вопросъ тогдашней эпохи,—о Христѣ и Его отношеніи къ Богу Отцу,—модалисты, повидимому, рѣшали ясно, просто и исключительно въ интересахъ христіанства. Утверждая, что Божество въ Отцѣ и Сынѣ одно, что Христосъ есть Самъ Богъ, сошедшій на землю, они сохраняли и единобожіе и вѣру во Христа, какъ совершеннаго Бога. Такое ученіе должно было даже льстить простому религіозному чувству. Оно, казалось, не имѣло другихъ цѣлей, какъ только ревность о славѣ

---

[1]) Philosoph. IX, 11, cit. ed, p. 452.
[2]) Hipp. c. Noet. c. 2.—Migne, gr. s., t. 10, c. 805.
[3]) C. Noet. c. 1.=Migne, gr. s., t. 10, c. 804. 805.

Христа, и такъ какъ оно въ устахъ большинства модалистовъ чуждо было всякихъ тонкихъ умозрѣній, то легко прививалось къ простымъ вѣрующимъ. Модалисты и въ самомъ дѣлѣ встрѣтили себѣ радушный пріемъ въ христіанскомъ обществѣ; по словамъ Ипполита, они произвели «великое смущеніе по всему міру и во всѣхъ вѣрующихъ»[1]). Тертулліанъ также свидѣтельствуетъ, что простотой своего ученія (simplicitate doctrinae) учителя модализма уловляли многихъ спящихъ[2]) и, наконецъ, Оригену извѣстно было множество (*πλῆθος*) вѣрующихъ, которые ничего не хотѣли знать, кромѣ Христа, и сего распята[3]).

Хронологія первыхъ провозвѣстниковъ модалистическаго монархіанства недостаточно твердо извѣстна. Своимъ географическимъ центромъ модализмъ, подобно динамизму, имѣлъ Римъ, но родиной его была также Малая Азія, изъ которой вышли и первые динамисты. Въ Малой Азіи динамистическое движеніе открылось въ концѣ второго вѣка[4]) и, повидимому, успѣха не имѣло[5]). Ученый Востокъ, привыкшій къ діалектическимъ тонкостямъ, не представляетъ собой благопріятной почвы для распространенія воззрѣній, родившихся въ невѣжественной массѣ. Изъ собственно малоазійскихъ модалистовъ извѣстенъ только одинъ Ноэтъ, котораго Ипполитъ называетъ «начальникомъ» (*ἀρχηγόν*)[6]) модалистическаго движенія, уроженецъ города Смирны, всю свою жизнь проведшій на Востокѣ и осужденный соборомъ мѣстныхъ пресвитеровъ[7]); однако и свѣдѣнія о Ноэтѣ идутъ намъ не отъ восточныхъ, а отъ западныхъ писателей, — ясный знакъ того, что на Востокѣ его ученію не придали серьезнаго значенія. Не найдя себѣ признанія на родинѣ, малоазійскіе модалисты одинъ за другимъ отправляются на Западъ въ Римъ и здѣсь встрѣчаютъ себѣ совсѣмъ иной пріемъ. Въ

---

[1]) Philos., IX, 6, cit. ed., p. 44.

[2]) Adv. Prax., c. 9.—Migne, lat. s., t. II, c. 187.

[3]) In Ioann. II, 3.—Migne, gr. s., XIV, c. 112.

[4]) Hipp. c. Noet., c. 1: *οὐ πρὸ πολλοῦ χρόνος γενομένος*, Migne, gr. s., t. 10, c. 804.

[5]) Епифаній говоритъ только о десяти ученикахъ Ноэта (Haer. LVII, 1).

[6]) Hipp. Philos., IX. 6.

[7]) Hipp. c. Noet. c. 1. 2. (Migne, gr. s., 804. 805) передаетъ самый процессъ суда.

концѣ второго и началѣ третьяго вѣка въ римской церкви шла самая энергичная борьба съ динамистическимъ ученіемъ о Христѣ, какъ простомъ человѣкѣ, и потому приходившіе съ Востока модалисты являлись сюда какъ нельзя болѣе кстати: будучи естественными и непримиримыми врагами динамистовъ въ ученіи о Христѣ, такъ сказать прямыми антиподами ихъ, модалисты оказались для римской церкви желательными союзниками, всегда готовыми помѣряться силами съ противниками. Первымъ открылъ путь въ Римъ, повидимому, Праксей, явившійся сюда въ концѣ второго вѣка уже съ званіемъ исповѣдника за имя Христа. Позорная молва объ отреченіи не сопровождала его, какъ было съ Ѳеодотомъ кожевникомъ, и Праксей былъ принятъ римскими христіанами, какъ мученикъ и страдалецъ за Христа. На самыхъ же первыхъ порахъ онъ овладѣлъ расположеніемъ папы Виктора (189—198), которому онъ первый раскрылъ глаза на истинный характеръ монтанистическаго движенія, охватившаго тогда всю церковь, и побудилъ папу къ осужденію его [1]). Это обстоятельство, а равно и борьба его съ динамистами, сразу обезпечили ему почетное положеніе въ римской церкви. Папа Викторъ сочувствовалъ ему и не препятствовалъ распространять свое ученіе [2]). Въ Римѣ Праксей, повидимому, оставался недолго и перешелъ въ Карѳагенъ и здѣсь столкнулся съ такимъ горячимъ противникомъ, какъ пресвитеръ Тертулліанъ, которому Праксей ненавистенъ уже, какъ врагъ монтанизма. Въ Римѣ мѣсто его заняли новые выходцы съ Востока, Епигонъ, слуга и ученикъ Ноэта и его преемникъ Клеоменъ [3]); оба они примкнули къ церковному большинству, встали подъ покровительство епископовъ, основали свою школу (*διδασκαλεῖον*) [4]) и сохранили свое вліяніе до временъ Савеллія.

Уже изъ всего вышесказаннаго видно, что большинство модалистовъ, состоявшее изъ простой и необразованной

---

[1]) „Два дьявольскія дѣла, говоритъ Тертулліанъ, обдѣлалъ Праксей въ Римѣ: изгналъ Утѣшителя и распялъ Отца“ (Adv. Prax. c. 1.—Migne, lat. s., II, c. 179).

[2]) Pseudo-Tertull., c. 8: haeresium Praxeas corroborare curavit.

[3]) Phil., IX, 7 *διακονὸς καὶ μαθητής*. Oper. ibid., p. 440.

[4]) Phil., ibid.

массы вѣрующихъ, въ своемъ протестѣ противъ логологіи руководилось чисто религіозными побужденіями. Страстное желаніе полнаго и исчерпывающаго искупленія, лежавшее въ ихъ душѣ, инстинктивно заставляло ихъ отвергать ученіе о Христѣ, какъ второмъ и низшемъ Богѣ, и требовать признанія въ Немъ не только полнаго Божества, но и отожествленія Его съ Самимъ Богомъ Отцомъ, и если они упрекали своихъ противниковъ въ дитеизмѣ и тритеизмѣ и заявляли, что они держатся монархіи [1]), то выходили при этомъ не изъ какихъ-либо теоретическихъ или философскихъ тенденцій, а безсознательно выражали только потребности своего мистически настроеннаго сердца, желавшаго при помощи «монархіи» сохранить за Христомъ полное Божество. Но борьба съ динамистами, опиравшимися на предпосылки Аристотелевской теологіи, и съ церковными защитниками ученія о Логосѣ, основывавшимися на Платоно-Филоновскихъ идеяхъ, заставило и ихъ обратиться къ помощи эллинской философіи и въ ней искать теоретическихъ доказательствъ своего чисто-религіознаго тезиса. И то не было какимъ-либо страннымъ фактомъ, что эта теорія впервые сформирована была на Востокѣ, а не на Западѣ; ея авторомъ былъ родоначальникъ модализма Ноэтъ, и свое первое опроверженіе она нашла у Ипполита, человѣка греческаго образа мыслей и воспитанія [2]). Ноэтъ ввелъ ересь, заимствовавши ее изъ ученія Гераклита *(ἐκ τῶν Ἡρακλείτου δογμάτων)* [3])—вотъ главное обвиненіе, предъявляемое Ипполитомъ къ римскимъ модалистамъ. Трудолюбію и проницательности Гагемана [4]) наука обязана тѣмъ, что эта общая фраза Иппо-

[1]) Ср. Тертулліанъ (ad Prax. c. 3): „простые (simplices), чтобы не сказать, безразсудные и невѣжи (imprudentes et idiotae) составляющіе всегда большую часть вѣрующихъ (qui major semper credentium pars), руководясь издревле преданнымъ правиломъ вѣры, настаиваютъ на одномъ истинномъ Богѣ..., упрекаютъ (jactitant) насъ, что мы проповѣдуемъ двухъ и трехъ боговъ, и превозносятъ себя, какъ почитателей единаго Бога, утверждая, что они сохраняютъ монархію (monarchiam, inquiunt, tenemus. Migne, lat. s., II, c. 180. 181).

[2]) Тертулліанъ совсѣмъ не знаетъ ни о Ноэтѣ, ни о римскихъ ученикахъ его. Онъ полемизируетъ только съ Праксеемъ и массовымъ модализмомъ.

[3]) Phil., IX, 7: Oper., p. 440.

[4]) Hagemann. Die römische Kirche und ihre Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten. Freiburg, 1864, ss. 345—371.

лита получила конкретную форму и сдѣлалась исходнымъ пунктомъ для объясненія всѣхъ особенностей теологіи динамистовъ. Понятно, что подъ Гераклитомъ Ипполита нужно разумѣть не стараго іонійскаго натурфилософа и антипода елеатовъ, но возрожденнаго въ стоической школѣ и освѣщеннаго съ точки зрѣнія позднѣйшей греческой философіи Гераклита, какъ основателя той натурфилософіи, которая вполнѣ воспроизведена въ матеріалистическомъ ученіи стоиковъ. Натурфилософскія воззрѣнія Гераклита, въ теченіе столѣтій переплетавшіяся съ этическими и логическими воззрѣніями послѣ-аристотелевской философіи, въ стоицизмѣ преобразовались въ одно неразрывное цѣлое, и въ области физики и теологіи имя Гераклита оставалось самымъ почетнымъ и излюбленнымъ для стоиковъ. Но не физика и теологія стоиковъ, а ихъ логика служила исходнымъ пунктомъ для Ноэта въ построеніи имъ своей богословской системы. Стоики различали четыре главныя категоріи признаковъ въ опредѣленіи конкретной вещи: 1—*ὑποκειμένον* (субстратъ), 2—*ποιά* (качества вообще), 3—*πὼς ἔχονα* (опредѣленныя измѣненія) и 4—*πρός τι πὼς ἔχοντα* (относительныя измѣненія). Первыя двѣ категоріи, взятыя вмѣстѣ, образуютъ конкретную вещь; двѣ послѣднія категоріи опредѣляютъ предметъ со стороны внѣшнихъ и случайныхъ отношеній и не касаются его сущности; поскольку эти признаки прилагаются къ самому предмету, они принадлежатъ къ области *πὼς ἔχων*; когда же они опредѣляютъ предметъ въ отношеніи къ другому, они называются *πρός τι πὼς ἔχων*; *πὼς ἔχων* обнимаютъ собой, поэтому, всѣ случайныя свойства и состоянія предмета, какія могутъ быть высказаны о немъ безъ отношенія къ другому предмету, напр., величина, окраска, мѣсто, время, страданія, движеніе, состояніе и проч. *πρός τι πὼς ἔχων* напротивъ, указываетъ на чисто случайные *(συμβεβηκότα)* признаки и состоянія предмета, возникающіе изъ взаимодѣйствія его съ другими объектами (правая и лѣвая сторона, сыновство и отчество и т. д.). Существенную разницу, наблюдаемую между обоими классами признаковъ, стоики хорошо сознавали и выражали ее дѣленіемъ всѣхъ признаковъ на два разряда: на *ἕξεις* (или *ἑκτά* и *σχέσις*. Разница между ними состояла не въ томъ,

долгое или короткое время признакъ сосуществовалъ предмету, а въ томъ, происходитъ ли признакъ изъ природы самого предмета или нѣтъ; первые признаки, вытекающіе изъ самой природы предмета и неразрывно связанные съ сущностью его, и назывались стоиками· ἕξεις; вторые же относились къ σχέσις [1]).

Однако, стоическая логика служила для динамистовъ лишь удобнымъ средствомъ при доказательствѣ и защитѣ своихъ воззрѣній; болѣе глубокое изученіе вопроса показываетъ, что по крайней мѣрѣ въ своемъ ученіи о Богѣ ноэтіане были ближе къ подлинному, чѣмъ подложному стоическому Гераклиту [2]). Текучесть и постоянная измѣнчивость вещей,—этотъ основной принципъ Гераклитовой философіи,—необходимо велъ къ тому положенію, что никакое понятіе не можетъ исчерпывать вещи, что всякое данное бытіе состоитъ изъ противорѣчивыхъ элементовъ и опредѣляется противоположными свойствами. «Въ одномъ и томъ же и живое и мертвое, бодрствующее и спящее, молодое и старое» [3]). «Все (τὸ πᾶν —міръ, универсумъ) дѣлимое и недѣлимое, происшедшее и непроисшедшее (γενητὸν ἀγένητον), смертное и безсмертное, логосъ, вѣкъ, отецъ и сынъ (πατέρα υἱὸν) богъ праведный» [4]). Послушаемъ теперь опредѣленія Божества, какія влагаетъ Ипполитъ въ уста Ноэта и его учениковъ. «Одинъ и тотъ же Богъ есть Творецъ и Отецъ всего, благоволившій изначала открыться праведнымъ, оставаясь невидимымъ (ὄντα ἀόρατον), когда Онъ не созерцается (οὐχ ὁρᾶται), видимымъ, когда созерцается (ὁρᾶται), непостижимымъ, когда не хочетъ быть постигаемымъ, постижимый, когда постигается, и подобнымъ образомъ Онъ непреодолимъ (ἀκράτητος) и преодолимъ, нерожденный и рожденный (γεννητὸς καὶ ἀγέννητος) безсмертный и смертный» [5]). «Отецъ и Богъ остается невидимымъ

---

[1]) Prantl. Geschichte d. Logik, I, 428—430.—Zeller, Die Philosophie d. Griechen. 3 aufl. III, 1. Leipzig, 1880, ss. 92—103.

[2]) Hagemann'y не удалось этого подмѣтить (это наше личное наблюденіе), и вообще надо сказать, что исторія монархіанскихъ движеній, несмотря на ихъ значеніе, недостаточно хорошо разработана въ современной наукѣ.

[3]) Plutarch. Cons. ad Ap. 10. 106. D. Heinze, cit. op., s. 12.

[4]) Hipp. Phil. IX, 9.—Qper. p. 442. Другіе примѣры см. у Heinze, ibid.

[5]) Hipp. ibid., X, 10; Op. p. 448.

(ἀφανῆς)когда хочетъ, и открывается (φανεῖσαι) когда хочетъ; Онъ не рожденъ, когда не раждаетъ, и рожденъ, когда раждается отъ дѣвы; безстрастный, и безсмертный, когда не страдаетъ и не умираетъ, когда же подпадаетъ страсти, страдаетъ и умираетъ [1]). Сходство поразительное! Развитое Гераклитомъ понятіе о постоянной измѣнчивости каждой вещи и всего универсума динамисты переносятъ на христіанскаго Бога и усвояютъ Ему такіе же взаимопротивоположные признаки; но если въ философіи Гераклита эта измѣнчивость и текучесть бытія опредѣляется общимъ и неизмѣннымъ закономъ, царствующимъ во всемъ мірѣ, то у динамистовъ, напротивъ, источникомъ измѣненій является воля Самого Божества: «когда хочетъ (ὅταν ἠβούλετο, ὅταν ἠθέλησε) [2]). Но эти измѣненія не нарушаютъ ни внутренняго единства Божества, ни Его абсолютности. Ἀλλοίωσι (измѣненіе)—это единственная категорія, которая, по ученію стоиковъ, можетъ быть прилагаема къ ἓν ὑποκειμένον и означаетъ собой несущественную перемѣну во внѣшнихъ отношеніяхъ субъекта, не имѣющую никакого реальнаго значенія. Божество, разсматриваемое какъ ἓν ποκειμένον, въ Своемъ внутреннемъ субстратѣ неизмѣнно и измѣняется только видимо въ отношеніи къ міру, сообразно перемѣнѣ временъ (κατὰ χρόνου τροπὴν), [3]), при чемъ эта перемѣна зависитъ исключительно отъ Его воли. Это „πῶς ἔχον, σχέσις,—состояніе предмета въ данный моментъ его бытія и при взаимодѣйствіи съ опредѣленнымъ объектомъ, не вносящее никакого раздвоенія или противорѣчія въ его абсолютную сущность.

Въ примѣненіи къ области христологіи стоическая логика вела еще къ большимъ крайнимъ послѣдствіямъ. Предикаты Отецъ и Сынъ являются у стоиковъ, какъ мы видѣли, обычными примѣрами для категоріи качествъ послѣдняго рода πρὸς τι πῶς ἔχοντα. Они лишены всякаго реальнаго значенія и ничего не говорятъ о сущности субъекта. Одно и тоже лицо можетъ быть одновременно и отцомъ и сыномъ, какъ, напр., Сократъ—сынъ въ отношеніи къ своему отцу и отецъ въ отношеніи къ своимъ

---

[1]) Hipp. ibid., X, 27; Op. p. 528.
[2]) Phil. IX, 11; Op. p. 457.
[3]) Ibid.

дѣтямъ [1]). Предикаты этого рода не только не выражаютъ собой существенныхъ свойствъ предмета, но они вообще стоятъ внѣ его сущности, опредѣляютъ лишь внѣшнія и случайныя (*συμβεβηκότα*) отношенія, которыя могутъ быть и не быть [2]). «Они называютъ,—говоритъ о модалистахъ Ипполитъ,—Отца и Сына однимъ и тѣмъ же (*ἓν καὶ τὸ αὐτό*), не инымъ изъ иного, но самимъ изъ себя, называемымъ Отцомъ и Сыномъ сообразно перемѣнѣ временъ (*κατὰ χρόνων τροπήν*) однимъ и тѣмъ же, который явился и принялъ рожденіе отъ дѣвы и, какъ человѣкъ, вращался среди людей. Внѣшне созерцавшимъ Его Онъ по причинѣ рожденія казался Сыномъ, тѣмъ же, которые понимали, Онъ не скрывалъ, что Онъ—Отецъ. Онъ же, Богъ всего міра и творецъ, объятъ былъ страданіемъ на древѣ, Самъ Себѣ предалъ духъ, умершій и не умершій (*ἀποθάνων καὶ μὴ ἀποθάνων*), и въ третій день Самъ воскресилъ Себя изъ гроба, копьемъ израненный и гвоздями изъязвленный [3]). Божество остается всегда однимъ и тѣмъ же. Отецъ и Сынъ—это только названія, принимаемыя имъ сообразно перемѣнѣ временъ, имена (*ὀνόματα*) существующія только въ субъективномъ представленіи человѣка (*τῇ ἐπινοίᾳ μονῃ*)—свойства, привходящія совнѣ. «Они—ноэтіане—называютъ самого Отца Сыномъ и Сына Отцомъ, смотря по обстоятельствамъ (*κατὰ καίρους*) сообразно случаю (*πρὸς τὰ συμβαίοντα=συμβεβηκότα*=accidentia). [4]) Тожество Отца и Сына, въ ихъ внутреннемъ существѣ, въ *ἓν ὑποκειμένον* доказано научно и логически.

Но эти тонко развитыя теоретическія и логическія умозрѣнія не составляли сущности модализма. Даже для такихъ лицъ, какъ Ноэтъ и его ученики, Епигонъ и Клеоменъ, людей философски образованныхъ, они являлись лишь внутренней подпочвой, на которой основывались ихъ собственныя убѣжденія; но въ своей полемикѣ съ

---

[1]) Prantl., ibid., 437.

[2]) Phil. IX, 11; Oper. p. 450. Совершенно такъ же училъ и Праксей. Его воззрѣнія настолько близки къ воззрѣніямъ Ноэта, что нѣкоторые ученые готовы были видѣть въ Праксеѣ не историческую личность, а изобрѣтенный Тертулліаномъ псевдонимъ, за которымъ скрывался какой-нибудь изъ римскихъ учениковъ Ноэта.

[3]) Phil. X, 27, Op. p. 528.

[4]) Phil. X, 32, Oper. p. 536.

принятымъ въ церкви ученіемъ и пропагандѣ своихъ воззрѣній они едва ли пользовались ими. Удачно выбранныя многочисленныя изреченія изъ св. Писанія давали имъ авторитетную опору для защиты проповѣдуемыхъ ими тезисовъ, и достаточно прочесть диспутъ Ноэта съ смирнскими пресвитерами, излагаемый Ипполитомъ, или разсмотрѣть цитаты Праксея на св. Писаніе, разбираемые Тертулліаномъ въ его полемическомъ сочиненіи, чтобы видѣть, въ какое критическое положеніе попадали иногда защитники логологіи. Сила модалистическихъ учителей лежала не въ теоріи, а въ настойчивой, полной глубокой религіозной убѣжденности и сопровождаемой многочисленными доказательствами изъ св. Писанія проповѣди, что Христосъ есть Самъ Богъ Отецъ, принявшій плоть и искупившій человѣка. Подъ оболочкой грубыхъ крайностей эта проповѣдь скрывала въ себѣ двѣ истинныя мысли: а) мысль о полномъ равенствѣ Сына съ Отцомъ по Божеству и б) мысль о совершенномъ Божествѣ Христа. Она шла навстрѣчу назрѣвшимъ потребностямъ *религіознаго* сознанія, сгруппировала около себя лучшія религіозныя силы и къ началу третьяго вѣка въ Римѣ и Карѳагенѣ имѣла за собой церковное большинство.

Модализмъ засталъ церковную теологію неподготовленною къ тому, чтобы тотчасъ же дать ему сильный отпоръ. Руководившіе дѣлами церкви, люди чувствовали что ни богословіе апологетовъ, ни ученіе модализма не выражаютъ собой въ полнотѣ христіанскую вѣру въ Сына Божія, но найти между ними средній путь, соединить истинные элементы того и другого направленія въ одно цѣлое они не могли. Это замѣшательство, внесенное модализмомъ въ современное имъ богословіе, особенно рельефно сказалось въ догматическихъ спорахъ, разыгравшихся въ Римѣ въ концѣ второго и началѣ третьяго вѣка. Здѣсь столкнулись лицомъ къ лицу наиболѣе видные представители общихъ соперничающихъ между собой партій въ ученіи о Лицѣ І. Христа,—представители апологетической теологіи и модализма,—и поставили мѣстную церковную власть въ необходимость опредѣлить свои отношенія къ спорящимъ сторонамъ; и вотъ тѣ колебанія, какія испытали при этомъ церковные люди, даютъ очень живую картину тѣхъ за-

трудненій, которыя переживала тогдашняя богословская мысль въ разъясненіи ученія о Троицѣ.

Еще въ послѣднія десятилѣтія второго вѣка среди римскихъ христіанъ сформировались двѣ партіи, которыя, не порывая связей съ римскою церковью, держались совершенно различнаго ученія о Лицѣ І. Христа и вступили между собой въ открытый споръ. То была уже извѣстная намъ, скоро нашедшая себѣ даровитаго продолжателя въ лицѣ Савеллія, партія ноэтіанъ—модалистовъ и кружокъ послѣдователей Ипполита. Человѣкъ самаго широкаго образованія, изучившій прекрасно всю греческую философію, наглядным доказательствомъ чего и доселѣ служитъ сохранившійся трудъ его «противъ всѣхъ ересей» или Философумены, занимавшій въ римскомъ клирѣ вліятельное положеніе уже по одному своему высокому нравственному характеру, Ипполитъ былъ не только ревностнымъ ученикомъ апологетовъ, но и, усвоивъ ихъ теорію, развилъ ее далѣе и выразилъ въ формѣ, въ которой уже ясно сказались всѣ недостатки этой теоріи. Богословская система Ипполита принадлежитъ къ числу оргинальныхъ и замѣчательнѣйшихъ явленій въ исторіи богословской мысли за первые три вѣка.

Богъ есть первый и единый, творецъ всего (*ἁπάντων*) и Господь, ничего не имѣющій современнаго Себѣ (*συγχρόνον οὐδέν*) [1]). Онъ не рожденъ, безстрастенъ, безсмертенъ, все творящій, какъ хочетъ, насколько хочетъ и когда хочетъ. Онъ одинъ существуетъ, и вначалѣ никого, кромѣ Его, не было (*οὐδὲν πλὴν αὐτοῦ ἦν αὐτὸς μόνος ὤν*). Но будучи однимъ, Онъ въ то же время множественен (*πολὺς ἦν*). Все было въ Немъ и Онъ былъ все (*πάντα δὲ ἦν ἐν αὐτῷ, αὐτὸς δὲ ἦν τὸ πᾶν*) [2]). Этотъ единый Богъ, вначалѣ помысливши въ Себѣ Логоса (*πρῶτον ἐννοηθεὶς λόγον*). родилъ его изъ Себя, не какъ звукъ (*φωνήν*), а какъ сокрытую мысль всего (*ἀλλ' ἐνδιάθετος τοῦ πάντος λογισμός*). Только одного Логоса Онъ родилъ изъ сущаго (*ἐκ ὄντων γεννᾷ*), потому что Отецъ былъ сущее, изъ котораго произошло рожденное [3]). Въ начальномъ моментѣ своего бытія этотъ

---

[1]) Phil. X, 32, Oper. p. 536.
[2]) C. Noet. IX, Migne, gr. s. t. 10, c. 817.
[3]) Phil. X, 33, Oper. p. 538.

Логосъ представляетъ Собой «внутренній умъ Отца, видимый по своему существованію только Ему одному и невидимый для будущаго міра [1])». Какъ внутренняя мысль Бога, Онъ составляетъ съ Нимъ одну сущность и есть Богъ (*διὸ καὶ θεός οὐσίᾳ ὑπάρχων θεός*) [2]). Въ опредѣленное время (*καιροῖς ὡρισμένοις*), когда Богъ восхотѣлъ и насколько восхотѣлъ, Онъ открылъ этотъ Логосъ міру, родилъ Его, какъ вождя, совѣтника и соработника (*ἐργατὴν*) въ дѣлѣ творенія. Имѣя въ Себѣ Логосъ, невидимый для творимаго міра, Богъ сдѣлалъ Его видимымъ, издавши первое Слово (*λόγος προφορικός*) и предпослалъ Его творенію [3]). Съ этого момента Логосъ получаетъ личное бытіе (*πρόσωπον*) становится рядомъ съ Богомъ и существуетъ подлѣ Него, какъ «другой Богъ» (*ἕτερος παρίστατο αὐτῷ*) [4]), Ипостасный Логосъ является виновникомъ всего бытія (*αἴτιος τοῖς γενομένοις*) Въ Самомъ Себѣ нося идеи, искони предносившіяся Отцу (*τὰς ἐν τῷ πατρὶ προεννοηθείσας ἰδέας*) Онъ осуществляетъ ихъ въ міротвореніи, реализируя содержавшее въ Отцѣ *τὸ πᾶν* въ спеціальныхъ формахъ космоса [5]). Какъ диміургъ, Онъ творитъ всѣ разнообразные виды бытія и является необходимымъ помощникомъ Бога. Иначе вещи и не могли произойти, какъ онѣ произошли, т.-е. при помощи Логоса [6]). Онъ поставленъ начальникомъ для управленія всѣмъ сущимъ (*τὸν πάντων ἄρχοντον δημιούργον*)и устраиваетъ все *διοικεῖ τὰ πάντα* [7]). Предметомъ особенной заботы Его является человѣкъ. Онъ говоритъ людямъ чрезъ пророковъ и побуждаетъ ихъ къ послушанію волѣ Божіей [8]), но все же остается только

---

[1]) C. Noet. IX. Migne, gr. s. ibid.

[2]) Phil. X, 33 Oper., p. 540.

[3]) C. Noet. VIII; Migne, gr. s., t. 10, p. 817.

[4]) C. Noet., XI, ibid.

[5]) Phil. X, 33: *ἔχει δὲ αὐτῷ τὰς ἐν τῷ πατρὶ προεννοηθέντας ἰδέας, γίνεσθαι κόσμον τὰ κατὰ ἓν ἀπετελεῖτο λόγος* т. е. Богъ творецъ въ томъ смыслѣ, что въ Немъ мысленно содержится все, (*ἐνδιάθετος τοῦ πάντος λογισμός*), Сынъ же причина реальнаго бытія міра и всего разнообразія существующаго въ немъ. Онъ совершаетъ *κόσμον τὸ κατὰ ἓν;* все находящееся въ Богѣ, Онъ реализируетъ *κατὰ ἓν* въ одиночку, въ спеціализаціи *τὸ πᾶν* (Oper. p. 538).

[6]) Phil. ibid., *ταῦτα* (все сотворенное) *λόγῳ ἐδημιούργει, ἑτέρως γίνεσθαι μὴ δυναμένα, ἢ ὡς ἐγένετο.*

[7]) Phil. X, 33; Oper., pp. 538. 540.

[8]) Phil. X, 33; Oper., p. 542.

Логосомъ Божіимъ, а не совершеннымъ Сыномъ Его. «Логосъ, разсматриваемый Самъ по Себѣ (καθ' ἑαυτόν), до вочеловѣченія не былъ еще совершеннымъ Сыномъ (τέλειος υἱός)". Совершеннымъ Сыномъ Онъ становится лишь послѣ соединенія съ плотью [1]).

Недостатки, скрывавшіеся вообще въ апологетической теологіи, у Ипполита выразились во всей ихъ крайности. Первоначально Богъ существуетъ одинъ и не имѣетъ ничего, что одинаково было бы съ Нимъ по времени. Онъ заключаетъ въ Себѣ «все»; не одинъ только, но и множественъ и въ Немъ находится сокрытая мысль о всемъ универсѣ. Это — гностическая плирома, полнота бытія, включающая въ идеальномъ порядкѣ не только все существующее, но и Логосъ, который есть умъ Божій, находящійся въ Богѣ. Воля Бога царитъ надъ всѣмъ. Въ качествѣ отдѣльной ипостаси Онъ раждаетъ Логосъ, когда хочетъ и насколько хочетъ. Онъ могъ бы Его и не родить, если бы не восхотѣлъ. Никакихъ мотивовъ для проявленія Логоса во внѣ, кромѣ всемогущества Божія, Ипполитъ не допускаетъ, и если по матеріи своего происхожденія ἐκ ὄντων) Логосъ отличается отъ тварей, то по формѣ, какъ созданный волею Божіей, Онъ такая же тварь, какъ и всѣ прочія. Онъ не внутреннее проявленіе Божества, а

---

[1]) C. Noet., c. XV. Migne, gr. s., t. 10, c. 824. 825. Въ христологическомъ отдѣлѣ своей системы, которая, впрочемъ, не играла никакой роли въ спорахъ, поднятыхъ въ Римѣ, но интересна сама по себѣ, Ипполитъ является простымъ послѣдователемъ Иринея, его ближайшаго учителя. „Логосъ Божій, принявшій изъ дѣвы плоть преобразовалъ (πεφορηκότα) древняго человѣка чрезъ новое твореніе и прошелъ въ теченіе своей жизни всякій возрастъ, чтобы стать закономъ для каждаго возраста (Phil., X. 33, Oper., p. 542), обмылъ грѣхи людей, древняго человѣка, преобразуя въ новаго и возвращая ему образъ, существовавшій изначала (Phil., X, 34. Oper., 546). Правда, идея искупленія, проведенная Иринеемъ, отступаетъ у Ипполита на второй планъ, зато ученіе о нетлѣніи плоти и объ обоженіи человѣка выражено имъ съ полной яркостью. По винуясь истинному Богу, „ты будешь имѣть безсмертное и нетлѣнное тѣло и вмѣстѣ съ душой наслѣдуешь царство небесное, ты, который на землѣ проводилъ жизнь и позналъ царство небесное, будешь тогда собесѣдникомъ (ὁμιλητής) Бога и сонаслѣдникомъ Христа, потому что сдѣлаешься богомъ (γέγονας θεός); поскольку ты слѣдуешь Богу, Богъ обѣщалъ даровать тебѣ все это, потому что ты обоготвореннымъ (ἐθεοποιηθείς) безсмертнымъ рожденъ... Не нищенствуетъ Богъ, который сдѣлалъ тебя богомъ во славу Свою (Phil., X, 33; Oper., pp. 544. 546)" и др. мн.

δύναμις [1]) Его, обращенная къ міру и стоитъ на границѣ плиромы и космоса. Получивши по волѣ Бога ипостасное бытіе, Онъ является ἕτερος, иной въ отношеніи къ Богу. Онъ дѣйствуетъ въ мірѣ по повелѣнію Отца, становится гностическимъ Диміургомъ — мірообразователемъ и міроустроителемъ, осуществляетъ въ детальности идеи Отца. Онъ какъ бы приказчикъ Бога, во всемъ поступающій согласно Его волѣ. По повелѣнію Отца Онъ устроястъ міръ [2]). По волѣ Отца Онъ открывастъ Себя пророкамъ [3]). Отецъ повелѣвастъ, Сынъ повинуется [4]). Отецъ посылаетъ, а Логосъ посылается [5]). Повсюду Логосъ есть низшее начало, во всемъ подчиняющееся Богу. И если въ домірномъ бытіи Онъ, какъ внутренній умъ Божества, составлялъ съ Нимъ одно, то по сотвореніи міра, когда Логосъ становится вторымъ рядомъ съ Богомъ, между Ними мыслимо только соотношеніе силы и нѣкоторое моральное единство [6]). Субординаціонизмъ апологетовъ здѣсь выступаетъ въ своихъ грубыхъ чертахъ, и Логосъ—Диміургъ является вторымъ Богомъ лишь динамически и по волѣ связаннымъ съ первымъ. Упрекъ въ двубожіи, который раздавался по адресу Ипполита, не былъ совсѣмъ необоснованъ. Приниженіе, какое получаетъ Логосъ у Ипполита, отражается и въ другой сферѣ Его бытія. Богъ изначала былъ одинъ и ничего такого, что соотвѣтствовавало бы по времени Ему, Онъ не имѣлъ. Логосъ, слѣдовательно, не вѣченъ. Но и сдѣлавшись ипостасной силой Отца въ дѣлѣ міроустроенія, Онъ не достигъ еще полнаго и совершеннаго развитія. Онъ оставался единороднымъ Логосомъ Божіимъ, но не былъ еще совершеннымъ Сыномъ Его. Окончательнаго совершенства Онъ, какъ мы видѣли, достигаетъ лишь чрезъ воплощеніе, въ которомъ становится истиннымъ Сыномъ Божіимъ. Такимъ образомъ,

---

[1]) *Δύναμις* наиболѣе частое выраженіе Ипполита въ отношеніи къ Логосу; см. C. Noet. XI, Migne, t. 10, p. 817; c. XVI, idid, 823 и др.

[2]) Philos. X, 33: *κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον*, Oper., p. 538.

[3]) Phil ibid.: *καὶ τοῦτα θεὸς ἐκέλευε λόγω*, Oper., p. 593.

[4]) C. Noet. XIII: *κελεύων πατήρ, ὁ δε ὑπακούων υἱός*, Migne, gr. s., t. 10, c. 821.

[5]) C. Noet. c. XII: Migne, gr. s. t. 10, c. 820.

[6]) C. Noet. c. VII: на слова Іоан. X. 30: *ἐπεὶ δύο πρόςωπα ἔδειξεν, δύναμιν δε μίαν*. Со., VII: *δυνάμει καὶ διαθέσει* пр.

по Ипполиту, Сынъ Божій дѣйствительно существуетъ только со времени воплощенія, и если до воплощенія Логосъ называется Сыномъ Божіимъ, то лишь по предвѣденію и въ переносномъ смыслѣ.

Эти существенные недостатки логологіи, развитой Ипполитомъ, встрѣтили себѣ, какъ увидимъ ниже, отпоръ даже среди церковныхъ людей; тѣмъ болѣе энергичную борьбу они должны были вызвать у модалистовъ, этихъ, такъ сказать, натуральныхъ противниковъ всякой логологіи. О динамистахъ мало сказать, что они оспаривали идею Логоса, они пытались совсѣмъ устранить ее изъ церковнаго сознанія. Въ ихъ системѣ совсѣмъ не было мѣста для Логоса, какъ ипостаснаго бытія, существующаго на ряду съ Богомъ, и если они иногда высказывали свое сужденіе по этому вопросу, то вопреки церковному ученію понимали Логосъ въ чисто стоическомъ смыслѣ, какъ φωνή и vox (слово произнесенное)[1]). Правда, мы мало знаемъ объ этой борьбѣ, но несомнѣнно, что она велась оживленно. По крайней мѣрѣ Ипполитъ писалъ сочиненія противъ Ноэта и часто диспутировалъ съ савелліанами, хотя и неудачно; по его словамъ, силою своихъ доводовъ онъ много разъ заставлялъ своихъ противниковъ признавать истину, т.-е. соглашаться съ его воззрѣніями, но каждый разъ они снова возвращались къ своимъ мнѣніямъ [2]). Но ни школа Ноэта и Савеллія, ни кружокъ Ипполита не могли получить преобладанія среди римскихъ христіанъ, большинство ихъ не присоединилось ни къ той ни къ другой изъ спорящихъ сторонъ и составило собой собственно римскую церковь, руководимую епископами. Спрашивается, въ какомъ же отношеніи стояли воззрѣнія этого большинства къ спорнымъ вопросамъ? куда болѣе склонялись они: къ ученію динамистовъ или Ипполита?

---

[1]) Намекъ на такое отношеніе динамистовъ къ ученію о Логосѣ даетъ фраза Ипполита, какой онъ начинаетъ изложеніе своихъ воззрѣній по этому пункту: ἀπογεννᾶ οὐ λόγον, ὡς φωνήν (Philos., X, 33, Oper. p. 538). Яснѣе это видно изъ Тертулліана: quid est enim dices sermo, nisi vox et sonus oris et sicut grammatici tradunt, aer offensus, intelligibilis auditu caeterum vocuna nescio quid et inane et incorporare. Извѣстно, что твореніе міра динамисты приписывали Самому Богу. (Phil X, 10, Oper. p. 448).

[2]) Phil. IX, 11, Oper. p. 458.

Нужно сказать, что положеніе римскихъ епископовъ, отъ которыхъ прежде всего требовалось формулировать ученіе о Лицѣ І. Христа, было до нѣкоторой степени трагическимъ. Римская церковь въ то время управлялась сначала Зефириномъ, за спиной котораго дѣйствовалъ Каллистъ, а затѣмъ уже самимъ Каллистомъ. Но оба эти епископа не отличались ни умственнымъ развитіемъ, ни способностью къ богословскимъ построеніямъ. Зефиринъ былъ человѣкъ неученый, повидимому, безъ всякаго образованія, и притомъ слабый характеромъ, заботившійся болѣе о практическихъ нуждахъ своей церкви, чѣмъ о теоретическомъ выясненіи истинъ вѣры. Ипполитъ прямо называетъ его *ἰδιώτης καὶ ἀγράμματος*[1]). Но едва ли многимъ превосходилъ Зефирина въ богословскомъ развитіи и его преемникъ Каллистъ. Бѣдный рабъ, осужденный за растрату денегъ работать на ручной мельницѣ и потомъ сосланный въ каменоломни[2]), гдѣ онъ могъ заняться умственнымъ образованіемъ въ свою полную приключеній и перемѣнъ жизнь? И вотъ отъ этихъ-то простыхъ и неученыхъ епископовъ обстоятельства потребовали рѣшенія отвлеченнѣйшаго вопроса, о которомъ вели споры два ученѣйшія лица своего времени—Ипполитъ и Савеллій! Какъ же они поставили себя въ отношеніи къ спорящимъ сторонамъ? Модалисты усѣлись въ Римѣ прочно еще при папѣ Викторѣ, предшественникѣ Зефирина (199—218), Зефиринъ же прямо благопріятствовалъ имъ. Онъ предоставилъ полную свободу дѣятельности Клеомена, стоявшаго при немъ во главѣ модалистической школы, позволилъ ему вести преподаваніе въ училищѣ и не смущался тѣмъ, что многіе христіане охотно посѣщаютъ это училище[3]). По словамъ Ипполита, Зефиринъ поступалъ такъ изъ своекорыстія, опасаясь, что съ отлученіемъ отъ церкви приверженцевъ Клеомена церковная касса, составлявшаяся изъ пожертвованій мѣстныхъ христіанъ начнетъ пустѣть. Но сочувствіе Зефирина къ клеоменіанамъ основывалось, повидимому, не на этомъ, но на его личныхъ симпатіяхъ къ модалистическому ученію. Однажды по совѣту Каллиста (217—223)

---

[1]) Phil IX, 6—ср. 11; Oper., pp. 440. 450.
[2]) Біографію Каллиста см. Phil. IX, 12; Oper. p. 453 sqq.
[3]) Phil. IX. 7, Oper., p. 440.

въ присутствіи всей церкви Зефиринъ заявилъ: «я признаю одного только Бога, Іисуса Христа и кромѣ Его не знаю никакого другого родившагося и пострадавшаго», Каллистъ счелъ нужнымъ поправить эту чисто модалистическую формулу своего епископа и тотчасъ же добавилъ: «но пострадалъ и умеръ не Отецъ, но Сынъ» [1]). Однако, и съ этой прибавкой она ближе подходила къ ученію модалистовъ, чѣмъ къ ученію Ипполита, строго раздѣлявшему Божество Сына отъ Божества Отца. Она показывала, что римскіе епископы въ ученіи о Лицѣ Христа стоятъ на иной точкѣ зрѣнія и требуютъ признанія полнаго Божества Его для совершеннаго искупленія. Это было яснымъ знакомъ того, что ученіе о Логосѣ въ той его формѣ, какую оно получило у апологетовъ и Ипполита, начало терять подъ собой почву, и что въ понятіи о Логосѣ на первый планъ выдвинуты интересы не философскіе и космологическіе, а собственно христіанскіе. Но если тактика Зефирина благопріятствовала модалистамъ, то Каллистъ, сдѣлавшись преемникомъ его, пошелъ дальше и формально разорвалъ связь и съ Ипполитомъ и Савелліемъ, заступившимъ мѣсто Клеомена. Сначала Каллистъ дѣйствовалъ нерѣшительно, склоняясь то на одну, то на другую сторону. «Въ частныхъ бесѣдахъ,—разсказываетъ о немъ Ипполитъ,—Каллистъ о тѣхъ, которые признавали истину, т.-е. держались Ипполитовыхъ воззрѣній, выражался такъ, какъ будто онъ самъ мыслилъ подобно имъ, а потомъ опять начиналъ предлагать имъ ученіе Савеллія» [2]). Это поведеніе Каллиста крайне характеристично для его времени. Каллистъ, очевидно, находилъ долю истины въ томъ и другомъ направленіи, какъ это было и на самомъ дѣлѣ. Съ Савелліемъ онъ соглашался въ признаніи единства Бога Сына съ Отцомъ и ученіи о совершенномъ Божествѣ Христа; у Ипполита же привлекали его тѣ черты системы, которыя шли противъ савелліанскаго отожествленія лицъ въ Божествѣ. Но въ каждомъ изъ этихъ ученій онъ находилъ и крайности, не позволявшія принять ихъ въ полнотѣ. Въ воззрѣніяхъ Ипполита онъ осуждалъ ученіе о Логосѣ, какъ второмъ Богѣ, мень-

[1]) Phil. IX, 11, Oper. p. 450. 452.
[2]) Phil., IX, 11, Oper. p. 451.

шемъ и подчиненномъ Отцу, и дѣйствительно, когда споры въ Римѣ приняли широкіе размѣры, онъ высказалъ это осужденіе публично. Въ собраніи римской церкви Каллистъ обратился къ Ипполиту и его партіи съ упреками и сказалъ: «вы двубожники». «Тогда я,—пишетъ Ипполитъ,—прозрѣвая его намѣренія, не остался на сторонѣ его, но сталъ возражать и опровергать его». За Каллистомъ пошли «всѣ» [1]). Ипполитъ же съ небольшой кучкой вѣрныхъ ему христіанъ отдѣлился отъ Каллиста и составилъ особую церковную общину, сдѣлавшись ея епископомъ. На осужденіе Каллистомъ своего ученія онъ всегда смотрѣлъ, какъ на ясное доказательство неправомыслія римскаго епископа и до конца жизни оставался убѣжденнымъ въ модалистическомъ образѣ его мыслей, но на самомъ дѣлѣ онъ былъ неправъ. Если Ипполлитъ самъ отдѣлился отъ Каллиста по поводу упрековъ послѣдняго, то Савеллій, другой его противникъ былъ формально отлученъ Каллистомъ отъ церкви. Любопытно, что и Савеллій находилъ Каллиста двоедушнымъ; по словамъ Ипполита, онъ часто обвинялъ Каллиста за то, что отказался отъ прежней своей вѣры [2]), т.-е. подобно Ипполиту, и Савеллій считалъ Каллиста своимъ единомышленникомъ, находилъ нѣчто сродное себѣ въ его воззрѣніяхъ. Такимъ образомъ, большинство римскихъ христіанъ во главѣ съ Каллистомъ отвергло и ученіе апологетовъ въ той формѣ, какую придалъ ему Ипполитъ, и теорію модалистовъ, сливавшихъ лица Отца и Сына. Церковь не удовлетворилась ни той ни другой стороной въ области ученія о св. Троицѣ и пошла по новому пути. Каковъ же былъ этотъ новый путь?

Для того, чтобы отвѣтить на этотъ вопросъ, намъ нужно было бы точно знать тѣ воззрѣнія на Троицу, какія проповѣдовалъ Каллистъ въ отличіе отъ Ипполита и Савеллія. Къ сожалѣнію, о собственныхъ воззрѣніяхъ Каллиста сохранились столь неопредѣленныя и неясныя свѣдѣнія, что еще доселѣ возможны діаметрально противорѣчивыя сужденія о нихъ. Характеристику ученія Кал-

---

[1]) Phil. IX, 11, Oper. p. 452.
[2]) Phil. IX, 12, Oper. p. 457.

листа о Троицѣ даетъ только одинъ Ипполитъ, противникъ его, который никогда не понималъ его ученія и видѣлъ истину единственно въ своихъ собственныхъ убѣжденіяхъ, фанатически защищаемыхъ имъ. Уже одно то, что Каллистъ не принялъ сторону Ипполита, осудивъ его ученіе, служило явнымъ знакомъ его савелліанства и каждое выраженіе Каллиста, направленное противъ его субординаціонизма, онъ естественно склоненъ былъ истолковывать въ смыслѣ сочувствія модализму. Поэтому, неправы тѣ изслѣдователи, которые безъ всякихъ ограниченій, довѣряя Ипполиту, прямо считаютъ Каллиста монархіаниномъ. Отъ такого поспѣшнаго заключенія насъ долженъ предостерегать тотъ несомнѣнный фактъ, что Каллистъ отлучилъ отъ церкви Савеллія, самаго виднаго представителя модалистическаго ученія того времени. Но неправы и тѣ историки, которые въ воззрѣніяхъ Каллиста усматриваютъ чуть-ли не ту же самую точку зрѣнія на спорный вопросъ, на какой стояли никейскіе отцы[1]). Это точка зрѣнія была далека отъ эпохи Каллиста и всего менѣе могъ возвыситься до нея такой человѣкъ, какъ Каллистъ, не получившій достаточнаго образованія, не владѣвшій даже надлежащей богословской терминологіей, какъ даетъ замѣтить это извѣстіе Ипполита. Вѣроятнѣе всего, Каллистъ никогда не приводилъ въ систему своего ученія о Троицѣ просто по своей неспособности къ этому, и довольствовался только отрывочными и случайными замѣчаніями, которыя онъ высказывалъ то вопреки Савеллію, то въ полемикѣ съ Ипполитомъ. Однако и изъ этихъ отрывочныхъ замѣчаній, сохраненныхъ Ипполитомъ, можно хотя отчасти возстановить основные пункты воззрѣній Каллиста. По всѣмъ видимостямъ, онъ стремился придать церковный характеръ тѣмъ чистымъ элементамъ, какіе заключались въ модализмѣ. Вопреки Ипполиту, субординаціонизму, Каллистъ опредѣлялъ Божество, какъ единый нераздѣльный духъ—логосъ[2]), лишь

---

[1]) Hagemann, op. cit., s. 101 Ученіе Каллиста со времени Никейскаго собора достигло полной побѣды въ церкви.

[2]) Phil. IX, 12: *ἓν ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίρετον... λέγον τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱον, αὐτὸν καὶ πατέρα* (Oper. p. 458); ср. philos. X, 27.

по имени различаемый, какъ Отецъ и Сынъ [1]). „Не иное Отецъ,—говорилъ онъ, и не иное Сынъ..., я не называю двухъ боговъ, но одного [2]). И во Христѣ открылось полное Божество, потому что духъ, принявшій плоть отъ дѣвы былъ не иное что въ отношеніи къ Отцу, но то же самое [3]). Видимое во Христѣ былъ Сынъ, духъ же, заключавшійся въ Сынѣ, есть Отецъ [4]), но пострадалъ не Отецъ, но Сынъ [5]). Во всѣхъ этихъ фразахъ, конечно, вѣетъ духъ модализма, но въ тоже время замѣчаются нѣкоторыя, хотя и недостаточно твердыя попытки, провести границы между модализмомъ и церковнымъ ученіемъ. Отецъ и Сынъ одно, но все-таки они различаются между Собой, хотя бы и по имени, и страдаетъ не Отецъ, но Сынъ [6]). Труднѣе опредѣлить то, что разумѣлъ Каллистъ, называя Отца и Сына ἓν πρόσωπον. При неустановившейся терминологіи того времени и при неопытности Каллиста въ богословскомъ языкѣ возможно допустить, что и подъ этимъ терминомъ онъ понималъ πνεῦμα—духъ, какъ нераздѣльную сущность Божества [7]). Несомнѣннымъ остается только то, что Каллистъ не раздѣлялъ ни ученія Ипполита, ни воззрѣній Савеллія: подобно многимъ другимъ членамъ своей церкви онъ ясно видѣлъ неудовлетворительность обѣихъ партій и въ то же время понималъ ихъ относительную истинность, но не умѣлъ формулировать свои убѣжденія въ положительныхъ тезисахъ. И Савеллію, и Ипполиту онъ

---

[1]) Phil. ibid.: *ὀνόματι μέν καλούμενον*, Op ibid.

[2]) Phil. ibid.

[3]) Phil. ibid.: *εἶναι το ἐν τῇ παρθένῳ σαρκωθὲν πνεῦμα οὐχ ἕτερον παρὰ τὸν πατέρα, ἀλλὰ ἕν καὶ τὸ αὐτό.*

[4]) Ibid. ср. Ириней (haer IV, 4. 2): „невидимое Отца становится видимымъ въ Сынѣ“.

[5]) Phil., ibib.

[6]) Самое опредѣленіе Божества, какъ *πνεῦμα-λόγος*, напоминаетъ стоицизмъ. (*υἱον*) *καὶ πατέν, ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δέ τὸ ὂν τὸ πνεῦμα ἀδιαίδετον* въ переводѣ на стоическій языкъ значила бы: *υἱὸν καὶ πατέρα ὀνόματι διαιρούμενον* (accidentia), *ἓν δε ὂν ἐν ὑποκειμένῳ (τὸ πνεῦμα).* Стоицизмомъ отзывается также и слѣдующая фраза Каллиста: „все наполнено божественнымъ духомъ и высшее и низшее (*τὰ τε ἀνὼ καὶ κατώ*) (Phil., oper. p. 458). Онъ стоически понялъ и воспроизвелъ старое ученіе римской церкви о Богѣ, какъ нераздѣльномъ духѣ, встрѣчающееся у Ермы и во второмъ посланіи Климента, и такимъ образомъ первый открылъ двери стоицизму, ставшему опредѣляющимъ началомъ въ западномъ богословіи.

[7]) Ср. Phil. X, 27: *Ἓν πρόζωπον (πατὴρ καὶ υἱὸς) ὀνόματι μὲν μεριζόμενον, οὐσία δὲ οὐ.* Oper. p. 530.

казался человѣкомъ двоедушнымъ, то соглашающимся съ ними, то отвергающимъ ихъ, на самомъ же дѣлѣ Каллистъ стоялъ на среднемъ пути, пути болѣе правильномъ и только искалъ средствъ опредѣлить этотъ путь теоретически. Значитъ въ лицѣ Каллиста мы наблюдаемъ доникейскую богословскую мысль въ тотъ періодъ ея исторіи, когда подъ вліяніемъ монархіанства, сознавъ недостаточность богословія апологетовъ, она ощущала внутреннюю потребность найти лучшую болѣе удовлетворительную формулу для своего содержанія, но, поставленная между двумя крайностями, не находила ее, довольствуясь лишь отрицаніемъ этихъ крайностей. Она искала новыхъ словъ и новыхъ разъясненій, и они не замедлили явиться.

III.

Тертулліанъ и стоицизмъ. Завершеніе догматическаго развитія на Западѣ.

Въ то время, какъ малоученые римскіе епископы Зефиринъ и Каллистъ колебались между монархіанствомъ Клеомена и Савеллія и субординаціанствомъ Ипполита, въ церкви уже дѣйствовали два писателя, ученіе которыхъ о св. Троицѣ начало освобождаться отъ крайностей того и другого направленія и по своимъ достоинствамъ составило цѣлую эпоху въ исторіи этого догмата. То были Тертулліанъ для Запада и Оригенъ для Востока. На общецерковную дѣятельность оба они вступили тогда, когда монархіанское движеніе вполнѣ сформировалось, и многому научились отъ него. Будучи высоко-образованными людьми, хорошо понимавшими потребности своего времени, они вполнѣ сознали, что для побѣды надъ монархіанствомъ недостаточно одного обличенія несостоятельности его воззрѣній, одного отверженія или отлученія учителей монархіанства. Для нихъ не было тайной, что сила монархіанскаго движенія основывалась не столько на убѣдительности доводовъ, сколько на фактѣ тѣхъ недостатковъ, какіе монархіане указывали въ современномъ имъ богословіи и разоблаченіями которыхъ тревожили вѣрующую совѣсть простыхъ христіанъ. Поэтому, и своей

задачей они поставили не полемику только съ монархіанами, но преимущественно положительное раскрытіе церковнаго вѣроученія, уясненіе въ немъ тѣхъ пунктовъ, на слабости которыхъ опирался успѣхъ монархіанства. И эту задачу они выполнили блистательно для своего времени: въ лицѣ ихъ богословская мысль сдѣлала такой шагъ впередъ, который болѣе не повторялся за весь доникейскій періодъ.

Эти новыя стремленія, начавшіяся въ богословіи подъ воздѣйствіемъ монархіанства наглядно сказались на Тертулліанѣ. Тертулліанъ еще не покидаетъ точки зрѣнія апологетовъ; онъ усваиваетъ себѣ ихъ логологію и даже развиваетъ ее съ большею рѣзкостью, чѣмъ его предшественники: этою чертою своего ученія онъ тѣсно соприкасается съ предшествующей апологетической стадіей развитія, являясь прямымъ ихъ продолжителемъ. Но онъ уже не удовлетворяется вполнѣ воззрѣніями апологетовъ и вноситъ въ нихъ существенныя дополненія и поправки. Борьба съ монархіанствомъ побуждаетъ его останавливаться на разъясненіи такихъ вопросовъ въ ученіи о Троицѣ, какіе никогда не предпосылались уму апологетовъ, и онъ построяетъ это ученіе съ такою полнотою и отчетливостью, что его можно назвать первымъ церковнымъ писателемъ, начинающимъ собой спеціальную литературу объ этомъ догматѣ. Эта двойственность въ богословскихъ воззрѣніяхъ Тертулліана, то сближающая его съ апологетами, то ставящая во главѣ послѣдующей исторіи ученія о Троицѣ, объясняется особенностями его историческаго положенія. Тертулліанъ стоялъ въ болѣе близкихъ отношеніяхъ къ монархіанству, чѣмъ его молодой современникъ Оригенъ. Онъ лицомъ къ лицу сталкивался съ руководителями монархіанскаго движенія и велъ съ ними борьбу въ литературѣ и жизни. И свое ученіе о Троицѣ онъ развилъ подъ непосредственнымъ воздѣйствіемъ монархіанства, изложивъ его въ сочиненіи противъ Праксея, перваго провозвѣстника модализма на Западѣ. Какъ человѣкъ, для котораго опроверженіе монархіанства было жизненной задачей, Тертулліанъ не могъ взглянуть на него безпристрастно и оцѣнить то, что было истиннаго и вѣрнаго въ полемикѣ монархіанъ противъ апологетиче-

скаго богословія, не смущаясь тѣмъ, что источникъ его лежалъ въ презираемой имъ философіи и, въ противоположность монархіанству, не только усвоилъ его себѣ, но воспроизвелъ его почти съ тѣми же недостатками. Но эта же двойственность воззрѣній Тертулліана придаетъ имъ особый интересъ, историкъ со всею выпуклостью можетъ наблюдать въ нихъ завершеніе прежнихъ стремленій богословской мысли и начало новаго движенія, нашедшаго свое полное осуществленіе въ IV вѣкѣ.

Для удобства обозрѣнія мы находимъ полезнымъ различить въ его богословской системѣ двѣ стороны, на которыхъ выразилась отмѣченная выше двойственность его взглядовъ: а) сторону генетическую, т.-е. вопросъ о томъ, какимъ образомъ и почему единый въ Себѣ Богъ проявилъ Себя въ трехъ лицахъ и б) сторону онтологическую, т.-е. ученіе о томъ, что такое Троица сама по себѣ и какъ должно мыслить бытіе въ ней трехъ лицъ [1]). Въ генетической части своего ученія Тертулліанъ и является продолжателемъ апологетовъ.

А., Существо Божіе Тертулліанъ надѣляетъ такими же абстрактными свойствами, какъ и всѣ апологеты. Богъ есть бытіе неизмѣняемое, лишенное всякаго опредѣленія (informabilis), безсмертное и абсолютное [2]). Онъ высшее благо, устроенное въ вѣчности, нерожденное, безъ начала и безъ конца [3]), невидимъ и отдѣленъ отъ міра [4]). Первоначально Богъ былъ одинъ, будучи самъ для себя и міромъ, и мѣстомъ и всѣмъ: ничего другого не существовало кромѣ Его, но въ то же время Онъ былъ и многимъ [5]); искони Онъ имѣлъ въ Себѣ разумъ или Слово (λόγος, ratio, sermo) и въ Немъ молча обдумывалъ и предначертывалъ то, что имѣлъ сказать чрезъ Него впослѣдствіи (tacite cogitendo et disponendo secum, que per sermonem mox erat dicturus [6]).До творенія это Слово не стояло

---

[1]) Сознаемся, что это дѣленіе условно: та и другая сторона у Тертулліана тѣсно связаны между собой.

[2]) Adv. Prax., c. 27, Migne. ibid., c. 214.

[3]) Adv. Marc. 1, 3; Migne, lat. s, t. II, c. 274.

[4]) Adv. Prax., c. 16.

[5]) Ibid, c. V: caeterum, nec tunc quidem solus. Migne, lat. s., ibid., c. 183.

[6]) Ibid.

еще въ отдѣльности отъ Бога, не исходило отъ Него и рождалось только въ мысли, подобно разуму, находящемуся въ человѣкѣ [1]). Когда же Богъ сказалъ: да будетъ свѣтъ, тогда Слово Его въ подлинномъ смыслѣ родилось отъ Него (tunc igitur sermo speciem et ornatum suum sumit) стало Сыномъ единороднымъ, (unigenitus, ut solus ex Deo genitus) [2])существующимъ Отцу въ раздѣльности отъ Него, какъ res substantiva [3]). Чрезъ Сына получилъ бытіе и Духъ Св., а такъ какъ Сынъ въ качествѣ отдѣльнаго отъ Бога лица явился лишь предъ сотвореніемъ міра, то ясно, что и исхожденіе Духа не могло имѣть мѣста ранѣе этого событія. Такимъ образомъ, троичность лицъ въ Богѣ не есть нѣчто первоначально данное въ своей опредѣленности; въ возможности, въ мысли Божества она существуетъ до творенія, въ дѣйствительности же она возникаетъ съ начальнымъ моментомъ міротворенія. «Было время, когда не было Сына, Который сдѣлалъ Бога Отцомъ [4]). Когда Богъ восхотѣлъ «субстанціи и виды substantias et species") въ Немъ привести въ реальность, Онъ извелъ (protulit) Слово, чтобы осуществить все —universalia чрезъ того, при содѣйствіи кого оно обдумано и предопредѣлено [5]). Въ полномъ согласіи съ основными положеніями апологетовъ [6]), Тертулліанъ стоитъ и тогда, когда онъ раскрываетъ ученіе о подчиненности Сына и Духа Отцу. Сынъ и Духъ суть изведенія Отца, явившіяся въ началѣ міротворенія и, какъ органы міроуправленія, не могутъ быть равными Ему по Божеству. Они суть слуги Его, officiales, подобные служилымъ людямъ, исполняющимъ волю монарха въ человѣческомъ общежитіи. Богъ могъ бы извести изъ Себя столько слугъ, сколько пожелалъ бы, и если Онъ ограничился только двумя, то это зависѣло исключительно отъ Его воли [7]).

[1]) Подробную аналогію см. ibid., c. V; Migne, ibid, 183.
[2]) Adv. Prax., c. VII; Migne, ibid., c. 184.
[3]) Ibid., c. 26.
[4]) Adv. Hermog., c. 3; Migne, ibid., p. 324.
[5]) Adv. Prax., c. V, Migne, ibid., p. 183.
[6]) Воззрѣнія Тертулліана на Логосъ, какъ видимъ, очень напоминаютъ ученіе Ипполита. Трудно было бы исторически доказать ихъ взаимную зависимость. Вѣроятно, что одинаковость философскихъ предпосылокъ приводила ихъ къ одинаковымъ выводамъ.
[7]) Adv. Prax., c. IV, Migne, ibid, c. 181.

Отецъ есть полнота бытія (plenitudo, плирома), Сынъ же есть только нѣкая доля (portio)[1]. и Самъ Сынъ заявляетъ, что Отецъ [2] больше Его. Сынъ ничего не дѣлаетъ безъ воли Отца и всю власть Свою наслѣдуетъ отъ Него [3]. Богъ невидимъ вслѣдствіе полноты Его величія (pro plenitudine majestatis). Сынъ же видимъ по мѣрѣ происхожденія (pro modulo derivationis) [4]. Отецъ есть αὐτόθεος (ipse deus), Сынъ же можетъ быть названъ Богомъ, только въ непрямомъ смыслѣ, какъ нѣкоторая доля его субстанціи [5].

Но борьба съ монархіанами, упрекавшими представителей церковнаго ученія въ двубожіи и требожіи, не позволяетъ Тертулліану остановиться на этомъ крайнемъ субординаціонизмѣ и онъ пытается точнѣе и ближе объяснить процессъ Божественной жизни, приведшій къ образованію въ единомъ Божествѣ трехъ Лицъ. Правда, въ нѣкоторыхъ мѣстахъ онъ, подобно Ипполиту, готовъ свести все дѣло къ волѣ Отца, къ акту Его всемогущества [6], но обычнымъ терминомъ для выраженія этого процесса у него является προβολή, эманація, истеченіе. Использованное сначала гностиками, въ системахъ которыхъ оно играетъ важную роль [7], это понятіе въ рукахъ Тертулліана [8] оказалось очень пригоднымъ средствомъ для вы-

---

[1]) Adv. Marc., c, III, 6; Migne, ibid, c. 356.
[2]) Adv. Prax., c, IX, Migne, ibid., c. 187.
[3]) Adv. Prax., c. XIV, Migne, ibid., c 194.
[4]) Adv. Prax., c. XIV, Migne, ibid., c. 182.
[5]) Adv. Prax., въ III, 9. Migne, ibid., cc. 180 и 181.
[6]) Adv. Prax, c. X: Deus enim posse, velle est, et non posse nolle, ergo quia voluit, semetipsum sibi filium facere, potuit, et quia si potuit, fecit. Migne, lat. s. t. II, c 189.
[7]) Достаточно прочитать первую книгу Иринея противъ ересей, чтобы видѣть, какое важное значеніе имѣло это понятіе въ системѣ Валентина. Оно является всегдашнимъ обозначеніемъ происхожденія эоновъ отъ высшаго начала.
[8]) Тертулліанъ и самъ не скрываетъ источника, откуда онъ заимствовалъ это слово; „что-же? Ты думаешь,—обращается онъ по адресу Праксея,—что я ввожу какое-то προβολή, т. е., истеченіе (prolationem) одного существа изъ другаго, какъ это дѣлаетъ Валентинъ, производя одного эона изъ другаго? Но во первыхъ, я скажу тебѣ, что и истина пользуется этимъ терминомъ, и ересь скорѣе отъ истины заимствовала его, чтобы построить свою ложь, чѣмъ сама изобрѣла (однако неизвѣстно, чтобы кто нибудь изъ церковныхъ писателей употреблялъ его). Но вопросъ не въ происхожденіи слова, а въ томъ, какъ пользоваться имъ.

ясненія происхожденія Сына и Св. Духа отъ Отца и серьезнымъ оружіемъ для отраженія нападокъ монархіанъ. Идея, заключенная въ понятіи προβολή, требовала признанія, что Сынъ и Духъ не суть ни твари, явившіяся только по волѣ Отца, ни отдѣльныя самостоятельныя существа, — рядомъ и независимо отъ Него существующія. Проистекая отъ Отца, какъ Его собственныя порожденія [1]), какъ внутреннее развитіе Его существа, они стоятъ въ неразрывной съ Нимъ связи, хотя и не сливаются съ Нимъ. «Таково произведеніе истины, — отвѣчаетъ онъ на упрекъ Праксея въ требожіи,—*стражъ единства*, что мы называемъ Сына истекшимъ (prolatum) изъ Отца, но не отдѣленнымъ (separatum). Потому что Богъ производитъ (protulit) Свое Слово, какъ стволъ—вѣтвь, источникъ—потокъ и солнце—лучъ».—Все, что происходитъ отъ другого, уже по этому самому становится неотдѣлимымъ (non separatum) отъ того, отъ чего оно произошло. Но такъ какъ оно—второе, то существуютъ два. Третій же, Св. Духъ, отъ Отца и Сына истекающій, какъ третій—плодъ отъ вѣтки, третья—рѣка, истекающая изъ потока и третье отъ солнца—отраженіе (apex) луча» [2]). *Προβολή* обезпечиваетъ, такимъ образомъ, самостоятельность проявленій Божества, но оно столь же хорошо охраняетъ и единство Его. «Ничто изъ нихъ не отчуждается отъ того корня, отъ котораго происходятъ ихъ особенности (proprietates) Итакъ, Троица, происходящая отъ Отца, ни мало не противорѣчитъ монархіи» [3]).

Но, какъ и у гностиковъ, это *προβολή*, эта эманація въ Божествѣ возникаетъ, по Тертулліану, не вслѣдствіе внутреннихъ потребностей самого Божескаго существа. Она есть только первый актъ въ томъ великомъ процессѣ, обнимающемъ собой всю совокупность отношеній Бога къ міру, который у него обозначается терминомъ *οἰκονομία* (домостроительства) [4]). Мы должны вѣрить, — говоритъ

Валентинъ свои истеченія отдѣлялъ отъ виновника ихъ на такое пространство, что они не знали своего отца, а мы“ и т. д. Adv. Prax., c. VIII. Migne, ibid., c. 186.

[1]) Это—тоже гностическій терминъ.

[2]) Adv. Prax, c VIII, Migne, ibid., c. 186.

[3]) Ibid; Migne, ibid, 186. 187.

[4]) Для эпохи Тертулліана этотъ терминъ былъ не новъ. Имъ пользовались—Игнатій (Migne, gr. s. t. V, 660), Іустинъ (Diall. c. Tryph., c. 80

Тертулліанъ,—въ одного Бога, но и въ экономію Его, въ Его откровеніе во внѣ, осуществляющееся въ Сынѣ и Духѣ»[1]). Это различеніе между Богомъ въ Самомъ Себѣ и откровеніемъ Его во внѣ составляло самую суть гностицизма. И здѣсь Божество разсматривалось сначала въ Самомъ Себѣ, въ Его абсолютномъ покоѣ и полнотѣ Своего существа, когда Оно всѣ основы Своего разнообразнаго бытія въ конечномъ скрывало въ Себѣ; а затѣмъ — въ отношеніи Его къ міру, когда Оно изводило изъ Себя рядъ высшихъ существъ (эоновъ), какъ первыхъ членовъ въ длинной цѣпи развитія, ниспускающагося въ послѣднихъ его отпрыскахъ въ земной и матеріальный міръ. Это внутреннее раздѣленіе единичнаго и простого въ себѣ Божественнаго Существа въ постепенное множество существъ, обнимающихъ собою весь универсумъ, и есть то, что гностики обозначали терминомъ экономіи. Въ словоупотребленіи ихъ этотъ терминъ обозначалъ не какую-либо одну часть или одинъ рядъ проявленій абсолютнаго во внѣ, но все существо, весь строй ихъ системы. Вся теорія гностической эманаціи, весь распорядокъ существъ, отъ высшаго и совершеннѣйшаго до низшаго и слабѣйшаго, все фантастическое разнообразіе истеченій, посредствующихъ между Божествомъ и міромъ, объединялось въ этомъ понятіи. Но ужасающая картина гностической эманаціи съ ея произволомъ, предоставляющимъ полный просторъ фантазіи, должна была невольно предостерегать каждаго христіанина отъ принятія этого термина въ полномъ объемѣ. Церковные писатели Ипполитъ и Тертулліанъ ограничили его объемъ символомъ вѣры, распространивъ его на троичное проявленіе лицъ и историческіе факты откровенія [2]).

Προβολή, начавшееся въ Божествѣ предъ сотвореніемъ міра, переходитъ въ *οἰκονομία* и выражается въ твореніи міра и человѣка и промышленіи о нихъ. Логосъ творитъ

---

31. 40. Migne, gr. s., VI, c. 537) и Иринеи (Haer. въ VII. Migne, gr. s., t. VII, c. 549 и мн. др.). У Ипполита оно уже получаетъ широкое примѣненіе.

[1]) Adv. Prax., c. 2.—Migne, ibid., c. 179; ср. Hippos. c. Noet. c VIII: *ὅσον δὲ κατὰ τὴν οἰκονομίαν τριχῆς ἡ ἐπίδειξης.*

[2]) Но насколько это слово казалось подозрительнымъ для большинства христіанъ, это видно изъ того, что защитѣ и объясненію его Тертулліанъ долженъ былъ посвятить всѣ 3—11 своей книги противъ Праксея.

все, и безъ Него не произошло ничего изъ того, что есть [1]). Но это твореніе не есть Его собственное дѣло: Онъ только осуществляетъ во внѣ тѣ субстанціи и виды, какіе Богъ обдумывалъ вмѣстѣ съ Нимъ еще до сотворенія міра [2]) и является художникомъ (artifex) и устроителемъ міра (fabricatorem [3]). Онъ же дѣйствовалъ въ праведныхъ людяхъ и пророкахъ, возвѣщая имъ о всемогущемъ Творцѣ міра и приготовляя ихъ къ Своему пришествію [4]). «Онъ посланъ былъ отъ Отца въ Дѣву и изъ нея родился Богомъ и человѣкомъ, наименованнымъ Іисусомъ Христомъ, пострадалъ, воскресъ и погребенъ по писаніямъ, воскресъ и взошелъ на небо и сѣлъ одесную Отца и опять придетъ судить живыхъ и мертвыхъ, и Онъ послалъ отъ Своего Лица Духа Святаго, Утѣшителя и Освѣтителя вѣры тѣхъ, которые исповѣдуютъ Отца и Сына и Св. Духа» [5]).

Безъ сомнѣнія, использованныя Тертулліаномъ понятія: *προβολὴ* и *οἰκονομία* внесли значительныя улучшенія въ предшествовавшую ему апологетическую теорію. Благодаря имъ, ему удалось тѣснѣе сблизить Сына и Духа съ Отцомъ, понявъ ихъ не какъ произведенія одной только воли Его, но какъ внутреннее самооткровеніе Его Божества по отношенію къ міру. Еще важнѣе то, что и Духа Святаго, Которому всѣ апологеты и самъ Ириней никакъ не могли указать приличнаго мѣста, онъ ввелъ въ свою догматическую систему, какъ равнодѣйствующую силу съ Отцомъ и Сыномъ, какъ третье Лицо и третій видъ (species) Божества, хотя специфическое значеніе Духа у него и не вполнѣ выяснено [6]). Но общій и коренной недостатокъ

---

[1]) Adv. Prax; sermo, qui se ipso processit, per quem omnia facta est et sine qua factum est nihil.—Migne, ibid, c. 178.

[2]) Adv. Prax., c. VI: Cum... sermone.. disposuerat intra se in substantias et species suas edere—Migne, ibid., c. 184.—Совершенно такъ-же Ипполитъ.

[3]) Apol. 21: источникъ этого воззрѣнія самъ Тертулліанъ указываетъ въ стоицизмѣ. Migne, lat. s, t. I, c. 398. 399.

[4]) Adv. Prax., c. XIV (Migne, ibid, c 194. 599). Ср. c. 16. Adv Marc. II, 27.

[5]) Такъ самъ Тертулліанъ излагаетъ экономію во 2-ой главѣ противъ Праксея: Migne, gr. s., ibid, 180.

[6]) У Ипполита нѣсколько яснѣе: *ὁ γὰρ κελεύων πατήρ, ὁ δὲ ὑπακούων υἱὸς τὸ δὲ συνετίζων ἅγιον πνεῦμα· ὁ ὢν πατὴρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ υἱὸς. διὰ πάντων, τὸ δὲ ἅγιον πνεῦμα ἐν πᾶσιν* (l. c. Noet, 14).

апологетическаго богословія, несмотря на всѣ эти поправки, остается у него непрепобѣжденнымъ. Божество въ Его полнотѣ и сущности такъ отдѣлено отъ конечнаго, что Оно неспособно войти въ непосредственное соприкосновеніе съ нимъ и то божественное, что появляется на землѣ, представляетъ собой только часть трансценденталь-наго Божества, заключающая въ себѣ нѣкоторый моментъ конечности и потому способная сблизиться конечному міру. И вся Троица не есть нѣчто трансендетальное [1]), существующее само по себѣ, независимо отъ міра. Оно есть *οἰκονομία* — проявленіе Божества по отношенію къ міру. Не только было время, когда не было Сына, но данъ былъ первичный моментъ, когда Богъ существовалъ одинъ, какъ чистый разумъ, не имѣя еще при себѣ Своего Слова [2]) и, поскольку Духъ находился въ мысли Логоса (in mentione sermonis) [3]), Его также не было у Бога.

Однако, не нужно и уменьшать заслуги Ипполита и, главнымъ образомъ, Тертулліана, ввелшихъ въ догматическую систему понятіе *οἰκονομία*. Изъ тѣхъ затрудненіяхъ, которыя переживала тогдашняя богословская мысль въ борьбѣ съ монархіанствомъ, эта теорія домостроительства давала въ себѣ единственное логическое и богословски-обоснованное средство для удержанія монархіи Божества, и троичнаго откровенія Его въ мірѣ, намѣченнаго апологетами и Иринеемъ, и требуемаго символомъ вѣры. И дѣйствительно, Ипполитъ и Тертулліанъ разсматриваютъ теорію объ экономіи во всемъ ея составѣ, какъ непремѣнную часть церковнаго ученія, и порицаютъ противниковъ его, признававшихъ только одного Бога. Ипполитъ упрекаетъ валентиніанъ, что они исповѣдуютъ только одну причину всего (*τὸν ἕνα αἴτιον τῶν πάντων ὁμολογοῦσι*), тогда какъ по церковному ученію экономія согласія сводится къ еди-

[1]) Уже отсюда видно, что species и formae (о чемъ пойдетъ ниже рѣчь) Тертуллiана нельзя уравнивать съ *τρόπος ὑπάρξεως* каппадокійцевъ (какъ это дѣлаетъ Bethune-Backer въ „The meaning of homousios in the Constantinopolitan creed, Text and stud. VII, 1. Cambridge, 1891, p. 18). Первыя обозначаютъ проявленіе Бога во внѣ, по направленію къ міру, Его экономію. Вторые же—вѣчныя и трансендентальныя, независимыя отъ міра формы существованія Бога.

[2]) Adv. Prax., c. V: Non sermonalis a principio, sed rationalis Deus etiam ante principium. Migne, ibid., c. 183.

[3]) Ibid., c. 26.—Migne, ibid., c. 212.

ному Богу (*οἰκονομία συμφωνίας συνάγεται εἰς ἕνα Θεόν*) [1]. «Иначе мы и не можемъ мыслить одного Бога, какъ только вѣруя въ Отца, Сына и Св. Духа» [2]). Еще энергичнѣе выражается Тертулліанъ: «Простые, чтобъ не сказать, неразумные и невѣжды, которыхъ всегда большая часть вѣрующихъ, такъ какъ самое правило вѣры, преданное издавна (a pluribus diis seculi) утверждаетъ ихъ въ вѣрѣ въ Бога и только *одного*, не понимая, что должно вѣрить не въ одного только Бога, но и въ экономію Его, страшатся слова: экономія... и насъ упрекаютъ, что мы проповѣдуемъ двухъ и трехъ Боговъ, а себя превозносятъ, какъ почитателей *одного* Бога». «Но они не уразумѣваютъ,—отвѣчаетъ Тертулліанъ, что единство, нераціонально сжатое (irrationaliter collecta), дѣлаетъ ересь; а троица раціонально распространенная (rationaliter expensa), утверждаетъ истину» [3]), т.-е. Богъ, разсматриваемый въ Его откровеніи въ мірѣ (экономія).

В. Онтологическая часть догматической системы Тертулліана [4]) всецѣло покоится на стоицизмѣ. Извѣстно, что основнымъ теоретическимъ принципомъ, изъ котораго исходило стоическое міровоззрѣніе, было утвержденіе матеріальности всего сущаго. Только то дѣйствительно существуетъ, что способно дѣйствовать и страдать, т.-е. матеріальное [5]). Исключая пустое пространство, время и *λεκτόν* (воспоминаніе) [6]), все остальное существующее и дѣйствующее есть тѣло [7]). И не только всѣ субстанціи, какъ Богъ и душа, тѣлесны, но и всѣ опредѣленія и свойства, какими одна вещь отличается отъ другой, матеріальны [8]).

---

[1]) l. c. Noet., c. 14—Migne, gr. s., t. X, стр. 821.

[2]) Ibid.

[3]) Adv. Prax., c. III.—Migne, ibid., c. 180. 181.

[4]) См. новѣйшія изслѣдованія о немъ: *Hauschild*. Die rationale Psychologie und Enntkenntnisstheorie Tertullians... Leipzig. 1880; *Rauch*. Einfluss der stoischen Philosophie auf Lehrbildung Tertullians... Halle, 1890; *Stier*. Die Gottes und Logos Lehre Tertullians... Göttingen, 1889.

[5]) Plut. c. Not. 30, 2. S. 1073: *ὄντα γὰρ μόνον τὰ σώματα καλοῦσιν, ἐπιδὴ ὄντος τὸ ποιεῖν τι καὶ πάσχειν*". Placit. 1, 11; 4: *οἱ Στωϊκαι πάντα τὰ αἴτια σωματικά: πνεύματα γάρ*. Zeller, Die Philosophie den Griechen, 3 Aufsl., Leipzig, 1880, s. 177.

[6]) Zeller, ibid., s. 122.

[7]) Diod. Laert. VII, 56: *πᾶς γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστιν*.—Zeller, s. 118, anm.

[8]) Plut. c. not., 50, 1. 5. 1085 (въ видѣ упрека): *τὰς ποιότητος οὐσίας καὶ σώματα ποιοῦσιν*. Zeller, 118.

Точно также и отвлеченныя понятія, какъ добро [1]) и истина [2]), суть тѣла. Наконецъ, чувства, стремленія, представленія и сужденія, равно какъ и отдѣльныя дѣйствія человѣка, какъ, напр., хожденіе, танцы и т. п., тѣлесны, поскольку они опредѣляются матеріальными вліяніями, посредствомъ *πνεῦματα* втекающими отовсюду въ душу [3]). Этотъ общій принципъ о матеріальности всего сущаго вполнѣ раздѣляетъ и Тертулліанъ. «Все, что существуетъ, — заявляетъ онъ, — есть тѣло своего рода. Ничего нѣтъ безтѣлеснаго во всѣмъ, что имѣетъ бытіе» [4]). Субстанціальность и тѣлесность—для него понятія взаимно замѣнимыя: «субстанція каждой вещи есть тѣло» [5]) и тѣлесность, т.-е., способность страдать—непремѣнный признакъ ея реальности [6]). Подобно стоикамъ, Тертулліанъ съ такою же послѣдовательностью проводитъ этотъ общій принципъ матеріальности всего существующаго по всѣмъ частнымъ проявленіямъ его. «Кто будетъ отрицать, что Богъ есть тѣло, хотя Онъ и Духъ?» [7]). Правда, какъ и стоики [8]), онъ часто называетъ Бога духомъ, но самъ же предупреждаетъ читателя, что «духъ есть тѣло своего рода въ своемъ проявленіи» [9]). Безтѣлесное не можетъ страдать, не имѣя того, посредствомъ чего можно страдать, а если имѣетъ, то это будетъ тѣло.

---

[1]) Sen ep. 106. 4: bonum facit. prodest enim, quod facit, corpus est; bonum agitat, animum et quodammodo formit et continet, quae propria sunt corporis.—Zeller, s. 120; anm 1.

[2]) См. Zeller, ibid.

[3]) Доказательства см. у Zeller'a. s. 120, anm. 3. Даже день и ночь, и отдѣльныя части ихъ, мѣсяцъ и годъ стоики считали за тѣла,—ibid., s. 121. 123.

[4]) De carne, II: omnis, quod est, corpus est. Nihil est incorporale, nisi quod est.—Migne, ibid., 819.

[5]) Substantia corpus est rei cujusque (Adv. Herm., 25;—Migne, ibd., c. 254).

[6]) Corporalitas, quae substantia res est.—Cum substantiva res non sit, quia nec corporalis.—Ibid., c. 36.

[7]) Quis negabit Deus corpus esse, etsi Deus spiritus est (Adv. Prax., c. 7; Migne, ibid., c. 187; ср. Apol. 21. Ср. Clem. Strom. V, 591: *φασὶ γὰρ σῶμα εἶναι τὸν θεὸν οἱ στῳϊκοι* (Zeller, ibid., s. 139, anm. 2).

[8]) Orig. c. Cels., VI, 71: *τῶν στοϊκῶν φασκόντων ὅτι θεὸς πνεῦμα ἐστι* и др Zeller, ibid.

[9]) Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie (Adv. Prax., c. 7; Migne, ibid., c. 186).

Насколько все тѣлесно, настолько оно подвержено страданію, и насколько оно подвержено страданію, настолько тѣлесно» [1]). Поэтому, Богъ не только дѣйствуетъ, но и подверженъ страданіямъ [2]). Логосъ Божіи есть духъ, т.-е., тѣло своего рода [3]). Душа человѣка также тѣлесна; хотя она отъ грубой субстанціи тѣла и отличается своею нѣжностью и тонкостью (tenuetate sola vel substilitate), но изъ этого вовсе не слѣдуетъ, что она безтѣлесна; напротивъ, Тертулліанъ считаетъ безосновательнымъ и абсурднымъ abruptum et absurdum) исключать душу человѣка изъ класса тѣлеснаго, такъ какъ она имѣетъ нѣкоторую аналогію съ тѣлеснымъ, и опъ съ особеннымъ вниманіемъ старается доказать, что душа обладаетъ всѣми матеріальными свойствами,—пространствомъ, ограниченіемъ, окраской и пр. [4]). Точно также ипостасируются Тертулліаномъ и отдѣльныя свойства и качества предметовъ: у него встрѣчаются такія выраженія, какъ «субстанція и способность воли Божіей (substantia et facultas voluntatis suae) (-[5] «большая субстанція святости (magnam substantiam sanctitatis [6]) «вся субстанція вѣры (tota fidei substantia“ [7]) «вся сущность (substantia) вопроса этого [8]), «награда ангельской субстанціи (praemium angelicae substantiae“)„ и т. п.

Эта матеріализація всего сущаго, общая стоицизму и Тертулліану, могла бы составить собой лишь любопытнѣйшій эпизодъ въ исторіи древне-церковной литературы, если бы она не сопровождалась у послѣдняго такими заимствованіями изъ области стоическихъ ученій, которыя прямо отразились на его догматикѣ. Уже самое понятіе его о Богѣ, подъ вліяніемъ стоицизма, получаетъ у него болѣе конкретныя опредѣленія. Подобно тому, какъ

---

[1]) De anima, c. VII: Migne, ibid., c. 698.

[2]) Adv. Marc II, 16: (Deus) omnia patitur sua more, qua cum pati concedet; cp. de ress. carn., c. 6.—Migne, ib., c. 848.

[3]) Ut ita dixerim: sermonis corpus est spiritus. (Adv. Prax., c. VII.—Migne, ib., c. 186).

[4]) См. De anima, c. VIII; Migne, ibid., c. 698—700).

[5]) Praesc. haer. c 2.—Migne, ibid., c. 16.

[6]) De exhort. Cast., c. 10.—Migne, ibid., c. 975.

[7]) De cultu fem. II, 2.—Migne, l. s., t. I, c. 1317.

[8]) Adv. Prax., c. 25,—Migne, ibid., c. 211.

[9]) Ad martyr. 3, т. е., награда мучениковъ—ангельская жизнь.

стоики отожествляли міръ и космосъ, такъ и Богъ Тертулліана все совмѣщаетъ въ Себѣ,—и міръ, и мѣсто, и все [1]). Какъ естественное такъ и разумное, все должно быть въ Богѣ [2]). Существо Божіе у стоиковъ заключалось въ разумѣ. Богъ есть высшій разумъ, и, поскольку Онъ мыслится тѣломъ, огненный разумъ, разумное дыханіе міра [3]). Разумъ въ мірѣ—Богъ и Богъ есть разумъ: Онъ весь — разумъ (totus ratio) — говоритъ Сенека [4]). Совершенно согласно съ этимъ учитъ и Тертулліанъ. Разумъ есть (sensus)—содержаніе или мысль Бога: разуменъ (rationalis) Богъ и разумъ въ Немъ былъ прежде всего (et ratio in ipso prius [5]). Съ этимъ божественнымъ разумомъ у него, какъ и у стоиковъ [6]), тожественно благо: «разумъ безъ блага не есть разумъ, и благо безъ разума не есть благо» [7]).

Но этого мало. Ученіе стоиковъ о категоріяхъ послужило методологической основой для всего ученія Тертулліана о Богѣ и о Св. Троицѣ. Какъ характерную мелочь, можно отмѣтить прежде всего то, что Тертулліанъ, подобно стоикамъ, строго различаетъ въ Богѣ между существенными свойствами (ἕξεις) и случайными (σχέσεις). Существенныя свойства неизмѣнны: «все что превращается, составляетъ уже другую вещь (aliud), перестаетъ быть тѣмъ, чѣмъ было, и становится тѣмъ, что не было» [8]). Поэтому, существенныя свойства Бога,—такія, какъ главное опредѣленіе Его deitas (Божество), затѣмъ, разумъ, благо и правда,—принадлежатъ Ему всегда и никогда не измѣняются. Случайныя же свойства возникаютъ изъ временнаго отношенія Его къ міру. «Богъ есть имя самой сущности, т.-е., Божества. Господь же есть имя не сущности, но могущества: сущность всегда существовала со своимъ именемъ, которое есть Богъ. Имя: Господь знаменуетъ вновь происшедшій порядокъ вещей... Богъ есть

---

[1]) Adv. Prax.: Migne, ibid., c. 183.

[2]) Adv. Marc. I, 23: sicut naturalia, ita rationalia esse debere in deo omnia.—Migne, ibid., c. 298.

[3]) См. Zeller, ibid., s. 138, anm. 2.

[4]) Seneca, ep. 65, 12 (Hinz., cit. op., 5. 87).

[5]) Adv. Prax., c. V, Migne, ibid., c. 183.

[6]) Ср. Rauch, cit. op., s. 46.

[7]) Adv. Marc. I, 23. Migne, ibid., c. 290. Ср. II, 6.

[8]) Adv. Prax., c. 27. Migne, ibid., c. 214.

Судія, но нельзя сказать, что Онъ всегда былъ Судіей потому только, что онъ всегда былъ Богомъ. Онъ не могъ быть Судіей прежде, нежели былъ кѣмъ-нибудь оскорбленъ [1]). Мудрость (sapientia) Богъ родилъ Самъ изъ Себя лишь тогда, когда призналъ необходимымъ создать міръ [2]); точно также любовь [3]) и провидѣніе проявились въ Богѣ лишь тогда, когда оказались на лицо объекты, къ которымъ могли быть примѣнены эти свойства [4]). «Неизмѣняемый и непредѣлимый (immutabilis и informabilis)", по своимъ существеннымъ свойствамъ, Онъ можетъ и превращаться во все (conventi in omnia) и всегда оставаться равнымъ себѣ (qualis est) [5])

Ничѣмъ стоики такъ прилежно не занимались, какъ вопросомъ о происхожденіи отдѣльныхъ существъ и ихъ взаимныхъ отношеніяхъ. Высшимъ понятіемъ стоики считали вообще понятіе бытія *τι* или *ὄν*, какъ нѣчто данное, просто существующее [6]). Конкретная форма бытія изъ этого нѣчто образуется при помощи тѣхъ четырехъ категорій, о которыхъ мы уже говорили, но здѣсь важно войти въ нѣкоторыя подробности. *Ὑποκειμένον*, обозначающій собою субстратъ вещи (*οὐσία* substantia) еще не придаетъ ей опредѣленнаго вида: для этого нужно, чтобы къ *ὑποκειμένον* присоединились признаки, выражающіе собой существенныя свойства предмета, и обозначаемые ими, какъ мы видѣли, терминами *ποιόν* или *ποότης*. Эти признаки двоякаго рода; они отмѣчаютъ собой или родъ вещи (*κοινῶς ποιόν*) или его индивидуальныя особенности (*ἰδίως ποιόν*) [7]). Будучи соединены съ сущностью, они и составляютъ отдѣльное существо, самую его природу,

---

[1]) Adv. Herm., 3. Migne, ibid., c. 324. 323.

[2]) Adv. Herm., 18. Migne, ibid., c. 237.

[3]) Adv. Marc. II, 27. Migne, ibid., c. 344.

[4]) Adv. Prax., s. 26: virtus, sapientia, providentia—substantiae (*ποιότης=οὐσία*) non sunt, sed accidentiae (*πρὸς τί πῶς ἔχοντα*) unius cujusque substantiae. Migne, ibid., c, 213.

[5]) Adv. Prax., 27. Migne, ibid., c. 215. Cp. Handschild., op. cit

[6]) Diog. Laert., 61: *γενικώτατον δέ ἐστι ὃ γένος ὂν γένος οὐκ ἔχει, οἷον τὸ ὄν.* Plot. Enn. VI, 1, 25: *κοινὸν τί καὶ ἐπι πάντων ἓν γένος λαμβάνουσι.* Zeller, De philos. d. Griech. III, 1, s. 92; anm. 2.

[7]) Syrian Sch. in Arist 852. n. 3: *καὶ οἱ στωϊκοὶ δὲ τοὺς κοινοὺς ποιοὺς πρὸ τῶν ἰδίων ποιῶν ἀπτιθέναι.* Simpl. De an., гдѣ *ἰδίως ποιόν* объясняется чрезъ *ἀτομωθὲν εἶδος*, Zeller, ibid., 97, anm. 1.

второе *ὑποκείμενον*, взятое въ узкомъ смыслѣ [1]). *Τὸ κοινῶς ποιόν* реально существующій, какъ genus, сообразно общей схемѣ матеріалистическаго воззрѣнія стоицизма, заключаетъ всѣ виды species, при чемъ каждая species (видъ), взятая въ отдѣльности, реализируетъ въ конкретномъ видѣ свой genus, при чемъ genus не уменьшается, и всѣ species, при своей нераздѣльности, стоятъ въ неразрывной внутренней связи съ genus. *Τὸ ποιὸν ἰδίως*, — говорили стоики,—не то же самое, что сущность (*οὐσία, το κοινῶς ποιόν*), изъ котораго она происходитъ, но, конечно, и не иное что (*μὴ μέντοι γε μήδ' ἕτερον*), только не то же самое [2]). Совершенно такъ же выражается и Тертулліанъ: «все, что изъ другого, должно быть вторымъ, но все второе не далеко лежитъ отъ перваго; ничто такъ не близко къ первому, какъ второе; что происходитъ изъ перваго, то въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ представляетъ собой второе первое» [3]), при чемъ подъ первымъ разумѣетъ Бога Отца, какъ сущность Божества, а подъ вторымъ Сына, какъ особое *ἰδίως ποιόν*. Сверхъ того, стоики знали еще такой видъ дѣленія (*διαίρεσις*) одного понятія на части, когда части сохраняютъ и имя перваго и его опредѣленія, хотя могутъ различаться по числу и величинѣ [4]). Гностики (валентіане) предупредили церковныхъ писателей въ примѣненіи этихъ понятій къ христіанскому ученію. Они первые ввели въ употребленіе терминъ „*ὁμοούσιος* (единосущный)» и имъ опредѣляли взаимное отношеніе эоновъ къ породившей ихъ Ахамоѳъ и Деміургу. Изъ нѣсколькихъ цитатъ Иринея въ которыхъ употребляется этотъ терминъ, видно, что *οὐσία* (substantia) у нихъ является общимъ понятіемъ (genus), составляющимъ извѣстную совокупность признаковъ, которые необходимо причастны

---

[1]) Simpl. ad. Latin, s. 12: *διττόν, φυσίν* (т. е, Порфирій) *ἐστι τὸ ὑποκειμένον, οὐ μόνον κατὰ τοὺς ἀπὸ Στόας, ἄλλα καὶ τοὺς πρεσβυτέρους. ἥ τε γὰρ ἄποιος ὕλη, ἣν δύναμιν καλεῖ ὁ Ἀριστότελης, πρῶτόν ἐστι τοῦ ὑποκειμένου συμένομεν, καὶ δεύτερος ὁ κοινῶς ποιὸν ἡ ἰδίως ὑφίσταται. ὑποκειμένον γὰρ ὁ χαλκὸς ἐστι καὶ ὁ Σωκράτης.* Pranth., Gesch. der Logiks, I, 430.

[2]) См. Stob Ecl. I, 436. Zeller, ibid., s. 98.

[3]) Apol., c. 6. Migne, Cot. s., t. I, c. 305.

[4]) Beck. Anecd. p. 679: разсматриваются различные виды дѣленія понятій: *εἰς ὁμοιομέροι* (=*ὁμοούσιοι*) *τέμνεται τὸ ὅλον, ὅταν καὶ τοῦ ὀνόματος ὅλον μετέχωσι τα μέρη καὶ τοῦ ὁρισμοῦ.* Prant., ibid., s. 423, anm. 68.

всѣмъ ея видамъ. Когда,—по словамъ валентиніанъ,—произошли эти три рода бытія: одно отъ страсти, т.-е., вещество, другое отъ обращенія, т.-е., душевное, и третье, которое Ахамоѳъ, т.-е., духовное,—тогда она обратилась къ образованію ихъ. Но духовнаго образовать (*μορθῶσαι*) она не смогла, потому что она была одной съ ней сущности (*ἐπειδὴ ὁμοούσιον ὑπάρχῃ αὐτῇ*)... и сперва изъ душевной сущности образовала Отца и Царя всѣхъ существъ, какъ единосущныхъ съ Нимъ (*τῶν ὁμοουσίων αὐτῷ*) т.-е., духовныхъ» [1]). «Деміургъ не зналъ о произведеніи матери своей Ахамоѳъ, которое какъ единосущное матери (*ὁμοούσιον ὑπάρχων τῇ μητρῇ*) было духовной сущностью» [2]). Но любопытно, что вполнѣ согласно со стоическимъ *διαίρεσις*, единосущіе, обезпечивая общность существенныхъ признаковъ, не вело за собой полнаго равенства участвующихъ въ единосущіи. «Слова: больше или меньше,—замѣчаетъ Иринеи (по поводу Мѳ. XII, 6: здѣсь Тотъ, Кто больше храма),—употребляются не о тѣхъ, которые не имѣютъ никакого общенія между собой и противоположны по природѣ, но о тѣхъ, которые имѣютъ одну и ту же сущность (ejusdem substantiae), но различествуютъ только числомъ и величиной (multiludine et magnitudine) [3])".

Совершенно аналогично этому различенію понятій развитому въ стоической логикѣ, учитъ Тертулліанъ о Божествѣ въ себѣ самомъ и Его троичномъ проявленіи. Божество есть основная substantia (genus, *τὸ κοινῶς ποιόν*), *ὑποκείμενον* не только реально, но и матеріально существующая; Отецъ, Сынъ и Духъ суть различные виды или формы ея (species et formae, *το ἰδίως ποιόν*) [4]). Какъ конкретныя проявленія одного и того же рода, всѣ эти виды Божества одной той же субстанціи и силы (unius substantiae, unius status et unius potestatis), потому что одинъ Богъ (substantia), изъ котораго изводятся (deputantur) и формы и виды во имя Отца, и Сына и Св. Духа [5]). Будучи

---

[1]) Haer. I, 5, 1. Migne, gr. s, t. VII, c. 492.

[2]) Haer. I, 5. 6. Migne, idid., c. 501. Ср. II, 17. 3. Порожденія (generationes) Отца должны имѣть одну и ту же сущность (ejusdem substantiae). Migne, ib, c. 762.

[3]) Haer. IV. 9. 1. Migne, ibid., c. 997.

[4]) Adv. Prax., c. II. Migne, Cat. s., t II, c. 180.

[5]) Ibid.

внутреннимъ ποιότητες и ἕξεις Божества, неразрывно связанными съ Его существомъ, они находятся въ постоянномъ союзѣ и общеніи между собой, (connexi et conserti) [1]), неотдѣлимы и нераздѣлимы [4]). Такимъ образомъ, связь или продолженіе (connexus) Отца въ Сынѣ и Сына въ Параклитѣ производитъ трехъ соединенныхъ (cohaerentes), одного изъ другого, такъ что три составляютъ одно, а не одного (tres unum sunt, non unus [3]). Но какъ ипостасированныя свойства Божества, они не представляютъ собою какихъ-либо индивидуальныхъ свойствъ Его, но различаются между собой, и, согласно стоическому ученію о ποιότης какъ οὐσία, становятся самостоятельнымъ бытіемъ (res substantiae—corpus sui generis). Христіанское сознаніе Тертулліана здѣсь вноситъ существенную поправку, и онъ называетъ species (виды) Божества не просто вещи, но personae—самосознательныя личности [4]),—что, однако, не мѣшаетъ ему оставаться на почвѣ стоической логики. Вполнѣ аналогично стоическому понятію о взаимоотношеніи сущности и индивидуума, Тертулліанъ понимаетъ различіе между лицами Божества не какъ отсѣченіе (divisitas, divisia), въ результатѣ котораго получались бы самостоятельныя существа, противополагающія себя другъ другу, но какъ distributio и destinctio, т.-е., внутреннее, такъ сказать, саморазложеніе цѣлаго на части, при чемъ ни полнота цѣлаго, ни взаимная связь частей съ нимъ не измѣняется, подобно тому, какъ одно понятіе разлагается на многія подобныя ему [5]). Поэтому, они отличаются не по состоянію, не по степени (non statu, sed gradu), не по субстанціи, а по формѣ (tres autem non substantia, sed forma), не по власти, но по виду (non potestate, sed specie) [6]) Какъ отдѣльные виды одного и того же рода они имѣютъ свои особые признаки (proprietates, τὸ ἰδίως ποιόν), отличающіе ихъ другъ отъ друга. Отецъ ни отъ

[1]) Adv. Prax., c. II. Migne, Cat. s., t. 11, c. 180.
[2]) Ibid., c. XVIII, Migne, ibid., c. 200. 201.
[3]) Ibid., c. XXXV, Migne, ibid., c. 211.
[4]) Adv. Prax., c. XII. Migne, ibid., c. 191
[5]) Тертулліанъ вполнѣ могъ сказать вмѣстѣ съ стоиками: конкретное существо и субстанція, изъ которой оно происходитъ, не одно и тоже, но, конечно, и не совсѣмъ иное—и т. д. (см. выше). Мысль его совершенно та же.
[6]) Adv. Prax., c. II, c. 180.

кого не происходитъ, и не раждается [1]), Сынъ раждается и открывается людямъ [2]). Духъ исходитъ отъ Отца чрезъ Сына [3]). Согласно стоическому διαίρεσις они, какъ части одного цѣлаго, сохраняютъ и имя цѣлаго, и его опредѣленія и потому всѣ называются Богами [4]) и имѣютъ общеніе именъ, такъ что и Сынъ является всемогущимъ [5]). Но, какъ и у стоиковъ и гностиковъ, это единство сущности не обозначаетъ полнаго равенства. Они раздѣляются по числу и по количеству. Они суть иный, иный и иный (alius, alius, alius), но не иное (aliud) [6]). Отецъ есть вся субстанція (tota substantia) и полнота Божества, Сынъ только portio—нѣкоторая доля этой субстанціи и полноты [7]); такъ какъ Сынъ распространяется отъ Отца, какъ лучъ отъ солнца, то Онъ есть portio—доля Отца, а Отецъ—summa (цѣлое), а также и Духъ есть только свѣтъ, возженный отъ Свѣта (Сына), какъ бы portio Сына [8]).

Но если въ ученіи о Св. Троицѣ Тертулліанъ пользуется стоической логикой только въ качествѣ методологическаго пріема, въ которое онъ влагаетъ чисто-христіанское содержаніе, то въ ученіи о лицѣ Христа и Его, такъ сказать, составѣ, онъ прямо переноситъ понятія, выработанныя стоиками, въ христіанство. Извѣстна та необыкновенная точность, съ которой онъ излагаетъ этотъ пунктъ догматики [9]). «Сынъ Божій, соединившись (mis

---

[1]) Ibid., c XIX, Migne, ibid., c 202.

[2]) Ibid., c. XX, Migne, ibid., c. 187; Ср c XI: Migne, ib., c. 211.

[3]) Ibid., c. IV, Migne, ibid., c. 182.

[4]) Ibid., c. XVIII, Migne, ibid., c 200. 201.

[5]) Ibid., c. XVII, Migne, ibid., c. 210.

[6]) Adv. Prax., c. IX: ecce enim dico alium esse Patrum, alium Filium et alium spiritum (Migne, ibid., c. 187).. Ср. 25, Migne, ibid., 211: tres unum sunt, non unus.

[7]) Adv. Prax., c. IX, Migne, ibid., c. 187.

[8]) Apol., c 21 Migne, lat. s., t. I, c. 399.

[9]) Точность языка Тертулліана не нужно преувеличивать,—напротивъ, его терминологія настолько спутана и неопредѣленна, что современному ученому не только трудно, но и невозможно разобраться въ ней. Прим. см. у Harnack'a, Lehrbuch Dogmensgeschichte, 2 B.—3 Aufl. Leipzig, 1894, 285. 286, anm. I. Приведу свои примѣры: hic spiritus dei idem erit sermo. Sicut enim Johanno dicente (Іоан. 1, 14): sermo caro factus est, spiritum quoque intelligimus in mentione Sermonis... nam spiritus substantia est Sermonis et sermo operatio spiritus (Adv. Prax., c. 26). Еще: quaecumque ergo substantia sermonis fuit, illam dico personam (ib., c. VII)

cens—смѣшавшій) въ Себѣ человѣка и Бога [1]); человѣкъ, соединенный (miscens) съ Богомъ» [2]). «Въ немъ видимъ мы двойное состояніе, не слитное, но соединенное (non confusum, sed conjunctum) въ одномъ лицѣ, Бога и человѣка. И при этомъ сохраняются свойства той и другой субстанціи, такъ что какъ и духъ (Божество) совершаетъ въ немъ свои дѣла (res), т.-е., добродѣтели, чудеса и знаменія, такъ и плоть (caro) (человѣчество) исполняетъ свои страданія, чувствуя жажду и пр., и, наконецъ, умираетъ». «Двѣ субстанціи различно дѣйствуютъ по своему состоянію (statu) и плоть никогда не бываетъ духомъ, ни духъ—плотью» [3]). Двѣ субстанціи и одно лицо! Здѣсь мы имѣемъ предъ собой какъ бы опредѣленіе халкидонскаго собора въ краткомъ видѣ. Будучи соединены вмѣстѣ (conjuncti) обѣ субстанціи сохраняютъ свои свойства и каждая изъ нихъ дѣйствуетъ сообразно своей природѣ. «Христосъ умираетъ не по божественной, а по человѣческой субстанціи (non ex divina, sed ex humana substantia mortus est); «такой возгласъ (Мѳ. 27, 46) былъ испущенъ для того, чтобы показать безстрастнаго Бога, такъ оставившаго Сына, пока человѣкъ Его предавался на смерть» [5]). «Такъ какъ двѣ субстанціи усматриваются въ Іисусѣ Христѣ, божественная и человѣческая, то ясно, что божественная—безсмертна» [6]). Но этою точностью своего языка, почти исчерпывающею вопросъ, Тертулліанъ обязанъ не своимъ богословскимъ талантамъ, но хорошему знакомству съ стоическими ученіями. Уже стоики развили цѣлую теорію соединенія тѣлъ (субстанцій). Они различали троякаго рода соединенія: 1) *παράθεσις* или количественное увеличеніе многихъ субстанцій, при чемъ каждая изъ нихъ сохраняетъ свою сущность *(οἰκεία οὐσία)* и всѣ свойства неизмѣнными *ποιότης κατὰ τὴν περιγραφήν)*; 2) *συγχυσις*, при которомъ какъ субстанціи, такъ и свойства вещей перестаютъ существовать и изъ нихъ получается новое тѣло; 3) *μίξις* или *κρᾶσις*, всецѣлое взаимное про-

---

[1]) Adv. Marc. II, 27. Migne, ibid., c. 394.
[2]) De carn. c. 15, Migne, ibid., c. 860.
[3]) Adv. Prax., c. 27, Migne, ibid, c. 215.
[4]) Adv. Prax., c. XXIX. Migne, ibid., c. 218.
[5]) Ibid., c. XXX. Migne, ibid., c. 219.
[6]) Adv. Prax., c. XXIX, Migne, ibid, c. 217.

никновеніе (*ὅλων δ' ὅλῶν ἀντιπαρέταξις*) двухъ или нѣсколькихъ тѣлъ однимъ при посредствѣ другого, но такъ, что при этомъ сохраняется собственная субстанція (*τὴν οἰκείαν οὐσίαν*) каждаго и всѣ присущія ей свойства. Такъ смѣшанныя субстанціи могутъ снова раздѣлиться, но все-таки онѣ остаются соединенными настолько прочно, что ни одна частица ихъ не бываетъ непричастной происшедшему въ нихъ смѣшенію [1]).—Не трудно видѣть, что Тертулліанъ построяетъ свое ученіе о Богочеловѣкѣ по послѣднему способу смѣшенія. На это уже указываютъ вышеприведенныя выраженія: Сынъ Божій, *смѣшавшій* въ Себѣ Бога и человѣка, человѣкъ, смѣшанный съ Богомъ. Какъ и въ стоическомъ *μίξις*, Божество и человѣчество во Христѣ сохраняютъ въ полнотѣ свои субстанціи и ихъ свойства и, несмотря на соединеніе, могутъ разлучаться. Въ моментъ смерти Божество оставило Христа и страдалъ одинъ человѣкъ. Но вопреки стоическому ученію, строго разграничивавшему понятія *μίξις* и *σύγχυσις*, Тертулліанъ, чтобы внести поправку въ свое механическое раздѣленіе Божества и человѣчества во Христѣ, принимаетъ послѣднюю форму сліянія *σύγχυσις* и утверждаетъ, что одна субстанція во Іисусѣ Христѣ изъ плоти и духа, какъ нѣкоторая смѣсь (mixtura), подобная янтарю изъ золота и серебра [2]). И такъ какъ во Христѣ нѣчто *третье*, (новая субстанція), изъ обоихъ слитое, [3]) (confusum—*σύγχυσις* какъ янтарь, то уже не такъ ясны проявленія (non tam destincta documenta) той и другой субстанціи [4]); поэтому,

[1]) *Κρᾶσις* (какъ особый родъ *μίξις*) *δύο ἢ πλεόνων τινῶν σωμάτων ὅλων δ' ὅλων ἀντιπαρέταξις ἀλλήλοις οὑτῶς, ὥστε σώζειν ἑκάστον αὐτῶν ἐν τῇ μίξει τῇ τοιαύτῃ τὴν δὲ οἰκείαν οὐσίαν καὶ τὰς ἐν αὐτῇ ποιότητας... ὡς μηδὲν μόριον ἐν αὐτοῖς εἶναι μὴ μετέχον πάντων τῶν αὐτῶν* (с. *τῷ*) *μίγματι*. Alex. de mix. 142: Zeller, ibid, 127, anm. 1.

[2]) Adv. Prax., c. XXVII, Migne, ibid, c. 215.

[3]) Итакъ, среднее изъ обоихъ.—разсуждаетъ Тертулліанъ, впрочемъ, вѣрнѣе третье, чѣмъ среднее (alium lange tertium est, quam untumque) (Adv. Prax, ibid). Это именно та форма смѣшенія, по которой изъ соединенія двухъ тѣлъ получается новое. Но Тертулліанъ, несомнѣнно, путается: далѣе онъ, въ отношеніи къ *дѣйствіямъ* Христа, отрицаетъ всякое confusio (*σύγχυσις*), потому что тогда бы или Слово умерло или плоть оказалась безсмертно но такъ какъ обѣ субстанціи различно совершаютъ свои дѣйствія и т д. (ibid).

[4]) Adv. Prax, c. XXVII, Migne, ibid., c. 215.

онъ употребляетъ такія выраженія, какъ «Богъ родился» [1]), «Богъ распятый» [2]), и даже «Богъ восхотѣлъ родиться въ утробѣ матерней» [3]).

Кунъ [4]), характеризуя историческое положеніе Тертулліана, выражается такъ: «Тертулліанъ вступилъ въ пропилеи никейскаго собора, но во дворъ его не вошелъ». Если взять въ отдѣльности его точныя и исчерпывающія формулы объ одной субстанціи Св. Троицы и трехъ единосущныхъ и равныхъ между собою Лицъ, то можно сказать еще большее; можно сказать, что онъ переступилъ порогъ ведущій къ нему. Но оцѣнивая его догматическую систему въ полномъ ея видѣ, нельзя не сознаться, что она не освободилась отъ многихъ недостатковъ, свойственныхъ ея времени. Тертулліанъ признаетъ единосущіе, но это единосущіе несовершенное и неполное. Отецъ есть вся, цѣлая субстанція, Сынъ— только часть ея. Онъ тщательно и подробно, съ полной научной доказательностью, развилъ ученіе о троичномъ проявленіи единаго въ Самомъ Себѣ Божества, но это проявленіе онъ понялъ, не какъ нѣчто данное, само по себѣ, трансцендентальное и независимое отъ міра существующее, но какъ нѣкоторый способъ снисхожденія Бога къ міру. Наконецъ, отъ апологетическаго субординаціонизма, при всѣхъ стараніяхъ ослабить его, онъ освободиться не могъ. Въ этомъ смыслѣ можно сказать, что онъ не приближался даже къ пропилеямъ никейскаго собора. Но не смотря на всѣ эти недостатки, ученіе Тертулліана о Св. Троицѣ имѣло важное историческое значеніе, и своему времени оказало незамѣнимыя услуги. При всѣхъ своихъ несовершенствахъ, оно представляло собой очевидный и несомнѣнный шагъ впередъ, далеко оставляющій позади себя апологетическую стадію развитія. Избѣгая одновременно крайностей модалистическаго сліянія Лицъ Св. Троицы и Ипполитова двубожія, Тертулліанъ въ твердыхъ терминахъ указывалъ тотъ путь, по которому и должна была пойти богословская мысль въ борьбѣ съ этими крайно-

---

[1]) Ibid.
[2]) De carn., c. 5. Migne, ibid., c. 805.
[3]) De pat. 3. Migne, lat. s., t. I, c. 1952.
[4]) Dogmatik, II, s. 187.

стями. Въ противовѣсъ монархіанству онъ утверждалъ самостоятельность каждаго Лица Троицы, доказывая ихъ особность и отличія другъ отъ друга и своей теоріей экономическаго развитія Божества вырывалъ почву у всякихъ модалистическихъ теорій, наглядно раскрывая, что ученіе о Троицѣ нимало не противорѣчитъ вѣрѣ въ единаго Бога. Колеблющейся богословской мысли онъ давалъ въ руки такія прочныя формулы, съ которыми легко было бороться не только съ савелліанствомъ, но и съ какимъ—угодно другимъ, болѣе или менѣе противоположнымъ богословскимъ міровоззрѣніемъ. Неудивительно, поэтому, что онѣ, — эти формулы,—наслѣдовали блестящую судьбу на западѣ. Въ ближайшую Тертулліану эпоху онѣ были популяризованы двумя выдающимися западными дѣятелями—Кипріаномъ, еп. Карѳагенскимъ и Новаціаномъ, — однимъ изъ самыхъ видныхъ западныхъ богослововъ послѣ Тертулліана. Новаціанъ еще повторяетъ общіе недостатки системы Тертулліана, но уже значительно смягчая ихъ: логологія у него отступаетъ на задній планъ и получаетъ стоическій характеръ [1]); также и субординаціонизмъ становится болѣе умѣреннымъ [2]). Субординаціанскія воззрѣнія Тертулліана нашли себѣ мощный отпоръ въ томъ умѣренномъ монархіанствѣ, которое со временъ Каллиста продолжало оставаться непоколебимымъ въ Римѣ. Ученіе объ абсолютной простотѣ и недѣлимости Божественной сущности (πνεῦμα) и признаніе полнаго Божества во Христѣ, утвердившееся въ римской церкви послѣ Каллиста и Тертулліана, составляло собою достаточный противовѣсъ, какъ противъ крайностей логологіи, такъ и противъ субординаціонизма. Вся философская обстановка, окружавшая формулы Тертулліана, постепенно исчезла и была забыта на западѣ, и

---

[1]) Характеристику Новаціана см. у Harnack, Dogmengeschich. I, 584 и 713. Ср. Iordan, Die Theologie der neuenendecten Predigten Novatians. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1902.

[2]) По крайней мѣрѣ, касательно времени происхожденія Логоса, Новаціанъ, какъ и Тертулліанъ, конечно, держался того мнѣнія, что Богъ нѣкоторымъ prius предсуществовалъ Логосу, но онъ отказывается отъ грубой фразы Тертулліана, что было время, когда не было Сына: sed qui ante omne tempus, semper in Patre dicendus est; nec enim tempus illi assignari potest, qui ante tempus est (De trin., c. 31. Migne, lat. s., t. IV, c. 978).

использованныя, какъ точныя выраженія символа вѣры, онѣ получили строго-богословскій смыслъ. Догматическое развитіе запада, насколько оно разсматривается въ предѣлахъ первыхъ трехъ вѣковъ, должно считать законченнымъ уже въ половинѣ третьяго вѣка. Посланіе римскаго папы Діонисія къ Діонисію Александрійскому показываетъ, что здѣсь уже всѣ споры и вопросы о Божествѣ Сына Божія были рѣшены. Вся та огромная богословская работа по этому вопросу, которая выполнена была восточною церковью со времени Оригена, всѣ споры и треволненія, пережитыя ею въ этой области, прошли безслѣдно для запада, который не имѣлъ нужды, да и не могъ по недостатку своего философскаго развитія, принимать въ нихъ участіе. Римская церковь вошла въ IV вѣкъ съ тѣмъ богословскимъ запасомъ, какой сложился у нея уже въ половинѣ III вѣка, и это опредѣлило ея отношеніе ко всѣмъ догматическимъ движеніямъ, охватившимъ въ IV вѣкѣ весь Востокъ. Это былъ важный историческій моментъ, когда вся богословская дѣятельность, централизировавшаяся до половины III вѣка въ Римѣ и около Рима, сосредоточилась на Востокѣ, и Римъ, отдавшійся практическимъ вопросамъ, оказался только невольнымъ участникомъ ея.

IV.

Оригенъ и неоплатонизмъ.— Ученіе Оригена о Богѣ и Его Логосѣ—Сынѣ.—Савелліанство.—Распаденіе системы Оригена на Востокѣ и слѣдствія его.

По иному пути пошла богословская мысль на Востокѣ. Здѣсь раскрытіе церковнаго ученія происходило на философской почвѣ и на философскихъ основаніяхъ. Восточные богословы не довольствовались внѣшними аналогіями и голыми формулами съ смутнымъ и неопредѣленнымъ содержаніемъ: они брали философскія понятія въ ихъ цѣломъ объемѣ, и, примѣняя ихъ къ уясненію вѣроученія, наталкивались на такія трудности, которыя никогда и не снились западному богословію. Это различіе между Востокомъ и Западомъ наглядно наблюдается при сопоставленіи Тертулліана съ младшимъ его современникомъ Оригеномъ. Далеко превосходившій Тертулліана спекулятивной силой

своего ума, Оригенъ въ добавокъ къ этому находился еще въ болѣе благопріятныхъ историческихъ условіяхъ, чѣмъ Тертулліанъ, для объективнаго и всесторонняго раскрытія церковной истины, не нарушаемаго побочными полемическими цѣлями. Всѣми признано, что при построеніи своей богословской системы Оригенъ подобно Тертулліану, имѣлъ въ виду монархіанскія мнѣнія. Но онъ не стоялъ въ такихъ близкихъ, жизненныхъ отношеніяхъ къ монархіанамъ, какъ Тертулліанъ, и не сталкивался съ ними въ жизни [1]). Онъ не написалъ ни одного спеціальнаго трактата противъ монархіанства, и въ его сочиненіяхъ вообще нельзя указать почти ни одной мысли, которая объяснялась бы исключительно воздѣйствіемъ этого движенія. Поэтому, отъ Оригена можно бы ожидать, что въ своихъ богословскихъ трудахъ онъ представитъ полное, исчерпывающее изложеніе догмата о Троицѣ, свободное отъ полемическихъ крайностей и формулированное въ точныхъ недопускающихъ перетолкованій терминахъ. На дѣлѣ, однако, оказалось не то: въ нѣкоторыхъ отдѣльныхъ пунктахъ Оригенъ, дѣйствительно, поднимается на такую богословскую высоту, дальше которой некуда итти, говоритъ послѣднее слово богословской науки, но на этой высотѣ онъ встрѣчаетъ не точную Тертулліановскую формулу, а рядъ философскихъ затрудненій, заставляющихъ его, вмѣстѣ исчерпывающаго вопросъ рѣшенія, создавать рядъ проблемъ и проблемъ, вѣдаться съ которыми онъ предоставилъ будущему. Тертулліанъ заканчиваетъ собою богословское развитіе Запада: вплоть до Августина исторія Запада не даетъ намъ ни одного оригинальнаго мыслителя. Оригенъ стоитъ на поворотномъ пунктѣ восточной мысли. Завершая собой предшествовавшій апологетическій періодъ, впитывая въ себя изъ него все лучшее, и освобождаясь отъ существенныхъ недостатковъ его богословія, онъ расчищаетъ широкій путь для дальнѣйшей работы въ области догматическаго творчества. Не только достоинства, но и недостатки его системы дали такой мощный толчекъ будущему, что отзвуки его чувствуются еще въ VI вѣкѣ. Многочисленные труды Ори-

---

[1]) Его недолговременное пребываніе въ Римѣ едва ли имѣло какія либо послѣдствія въ этомъ отношеніи.

гена, наполненные неисчерпаемымъ богатствомъ оригинальныхъ мыслей и философско-богословскаго творчества, составили собой такое разнообразное и сложное наслѣдство для его преемниковъ, что его мыслями и идеями питались цѣлыя поколѣнія церковныхъ дѣятелей [1]).

То не было случайнымъ фактомъ въ біографіи Оригена, что онъ родился около Александріи [2]), тамъ получилъ свое образованіе и провелъ почти всю жизнь. Обязанный своимъ происхожденіемъ генію и политической прозорливости Александра Македонскаго, этотъ городъ, скоро ставшій столицей Египта, быстро превратился въ цвѣтущій, населенный, связывающій Востокъ и Западъ великій складъ вселенной (*μέγιστον ἐμπορίον τῆς οἰκουμένης*), гдѣ производится не только обмѣнъ товаровъ, но и взаимообщеніе мыслей Востока и Запада. Филонъ, во многихъ отношеніяхъ являющійся предшественникомъ Оригена, первый, соединившій въ своемъ міросозерцаніи ветхозавѣтное вѣроученіе съ эллинской философіей, дѣйствовалъ здѣсь и подготовилъ почву для развившагося здѣсь христіанскаго богословія. Выдающіеся гностики Василидъ и Валентинъ нашли въ Александріи хорошій пріемъ и, выдѣлившись изъ церкви, уступили мѣсто христіанскому гносису, представителями котораго и явились Климентъ и Оригенъ. Почти одновременно съ этой попыткой, предпринятой Оригеномъ создать христіанскую философію,

---

[1]) Литература объ Оригенѣ обширна. Мы укажемъ лишь главные труды, имѣвшіеся у насъ подъ руками: *Thomasius.* Origenus. Nurnberg. 1837; *Redepennig.* Origenus. Bonn. 1846. 1—2, 13; *Denis.* La philosophie d' Origen Paris. 1884; Faizweather, Origen und Greeck Patristic Theologik New-York. 1901 (незаслуживающая никакого вниманія компиляція). Но лучшимъ изслѣдованіемъ по основательности и всесторонности постановки дѣла до сихъ поръ остается трудъ покойнаго проф. В. В. Болотова „Ученіе Оригена о Св. Троицѣ". СПБ. 1879. Вліяніе неоплатонизма на Оригена впервые отмѣчено въ небольшой статьѣ Rettberg'a „Doctrina Origenis de *λόγῳ* ex disciplina Neoplatonica illustrata" въ „Zeitschr. f. hist Theol.", Leipzig. 1833, у Болотова поставлено въ центрѣ вопроса. Въ своемъ изложеніи ученія Оригена мы вообще основываемся на Болотовѣ, но непосредственное изученіе Эннеадъ Плотина и отчасти Оригена дало возможность сильнѣе отмѣнить вліяніе неоплатонизма на догматическую его систему.

[2]) Мѣсто рожденія его неизвѣстно, но самъ онъ всегда разсматривалъ Александрію, какъ свою родину. См. Preuschen, Hauck', Real. Encycl., 3 Aufl., XIV, 471.

возникъ неоплатонизмъ, и его основатель Аммоній Саккасъ преподавалъ свои уроки въ Александріи и былъ учителемъ Оригена. Уроки Аммонія не прошли безслѣдно для Оригена и отразились на всемъ богословскомъ міросозерцаніи его, въ которомъ онъ часто напоминаетъ Плотина, главнѣйшаго представителя неоплатонической школы, излагавшаго въ своихъ лекціяхъ ученіе Аммонія [1]).

И самая эпоха, въ которую жилъ Оригенъ, располагала къ широкимъ обобщеніямъ. То былъ вѣкъ Северовъ, вѣкъ религіознаго подъема и синкретизма. Восточныя религіи, начавшія привтекать въ римскую имперію еще во второмъ вѣкѣ, къ третьему сжились другъ съ другомъ и готовились слиться въ одно цѣлое. При дворѣ Александра Севера былъ предпринятъ грандіозный планъ соединить всѣ религіи въ одно цѣлое подъ главенствомъ культа Солнца (Логоса) и этотъ планъ къ началу IV вѣка вполнѣ осуществился. Христіанство, казалось, готово было стать одной изъ составныхъ частей этого культа. Александръ Северъ имѣлъ въ своемъ Ларіумѣ статуи Орфея и Аполлонія Тіанскаго и, рядомъ съ ними, Авраама и Христа. На стѣнахъ своего дворца онъ приказалъ прибить евангельское изреченіе: «во всемъ, какъ хотите, чтобы съ вами поступали люди, такъ поступайте и вы», — и руководствовался имъ въ нѣкоторыхъ оффиціальныхъ сужденіяхъ. Его мать Юлія Маммея, имѣвшая сильное вліяніе на своего сына, серьезно интересовалась христіанствомъ. Ипполитъ посвятилъ ей свое сочиненіе о воскресеніи мертвыхъ, а Оригенъ съ почетной стражей былъ призванъ къ ней, когда она находилась въ Антіохіи и пробылъ у нея нѣсколько времени, излагая ей христіанское ученіе [2]). Сама философія стала религіозной и въ лицѣ Плотина цѣлью своей поставляла спасеніе души. И христіанская церковь начала чувствовать себя увѣреннѣе. Продолжительный періодъ мира, обезпеченный законодательствомъ Антониновъ, сблизилъ языческое и христіанское населеніе, а епископскій строй, охватившій всю церковь, придалъ ей видъ тѣсно сплоченнаго организма и

---

[1]) Свидѣтельство Порфирія, ученика и преемника Плотина (См. Zeller, cit. op., s. 502. Anm 1).

[2]) Eus. H. E. VI, 21.

вызывалъ надежду на скорбную побѣду надъ язычествомъ. Благодаря трудамъ апологетовъ и преемниковъ ихъ, богословская наука находилась въ обладаніи уже всей эллинской философской мыслью; идеи сроднились между собой, перестали раздѣляться непроходимой гранью, и если въ лицѣ Плотина эллинская философія стала обращаться въ религію, то ничто не препятствовала и Оригену сдѣлать попытку превратить религію въ философію, оставляя неприкосновеннымъ ея христіанское содержаніе.

Философія Плотина представляетъ собою одно изъ оригинальнѣйшихъ проявленій древняго эллинскаго творческаго ума, поражающее тонкостью своей мысли, логической послѣдовательностью, цѣльностью и законченностью міросозерцанія, ознаменовавшее собою послѣдній разцвѣтъ философскаго генія Эллады. Въ основѣ его философскаго ученія лежитъ ученіе о «единомъ», первомъ началѣ бытія, опредѣляемомъ въ крайне возвышенномъ и отвлеченномъ тонѣ. Единое есть не только противоположность всего множественнаго, но полное отрицаніе его. Никакое опредѣленіе къ нему неприложимо: мы не можемъ сказать, что оно *есть*, само по себѣ, но только, что оно *не есть*. Мы, правда, должны признать, что оно является первымъ основаніемъ всякаго бытія и жизни, но черезъ это мы узнаемъ только то, что оно существуетъ, всякая же попытка опредѣлить его бытіе болѣе положительно несостоятельна и, поэтому, оно есть нѣчто неизреченное [1]). Единое выше ума, выше мысли [2]), выше бытія и сущности [3]), и выше красоты [4]) и всякаго познанія [5]). Никакіе психическіе и логическіе процессы не приложимы къ нему. Единое не имѣетъ ни воли, ни добродѣтели, ни самосознанія [6]) и выше жизни, хотя оно и есть причина

---

[1]) Enn. V, 3. 13 (нач.): *δίο καὶ ἄρρητον ἀληθεία;* 14 (нач.) *λέγομεν μὲν τὶ περὶ αὐτοῦ οὐ μὴ αὐτὸν λέγομεν, οὐδὲ γνῶσιν, οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ... καὶ γὰρ λέγομεν ὁ μή ἐστιν, ὃ δὲ ἐστὶν μὴ λέγομεν.*

[2]) Enn. III, 8: *(νοῦς) οὐ πρῶτος, ἀλλὰ δεῖ εἶναι τὸ ἐπεκείνα αὐτοῦ;* (ср. V, 3, 11: *ἐπεκείνα νοῦ*).

[3]) Enn IV, 2, 17: *ἐντεῦθεν γὰρ καὶ ἐπεκείνα τοῦ ὄντος, ἐπειδὴ τὸ ὂν καὶ οὐσία οὐ δύναται οὐ πολλὰ εἶναι.*

[4]) Enn. I, 8, 2: *ὑπέρκαλος καὶ ἐπεκείνα τῶν ἀριστῶν.*

[5]) Enn V, 3, 2 (кон.): *ἐπεκείνα γνώσεως.*

[6]) Enn. VI, 7, 41: *οὐ αἰσθάνεται οὖν ἑαυτοῦ, οὐγὰρ δεῖται.*

жизни [1]). Оно просто [2]) и безгранично [3]). Единое выше блага [4]), но можетъ быть и благомъ, но это благо не есть нѣчто отличное отъ Него, и не можетъ быть приписано Ему, какъ сказуемое [5]); оно тожественно съ благомъ, единое и есть самое благо [6]). Взятое въ отношеніи къ бытію, единое есть первый принципъ бытія, первая сила (*πρῶτος δύναμις*) [7]), безначальная и неизмѣнная. Безначальность (нерожденность) [8]) и неизмѣнность [9]) — основныя опредѣленія единаго.

Ученіе Оригена о Богѣ въ значительной степени совпадаетъ съ ученіемъ Плотина о единомъ. — Богъ непостижимъ и необъяснимъ (incompensibilis et inaestibabilis) [10]) невидимъ [11]) и безтѣлесенъ [12]). Онъ простъ и не допускаетъ въ Себѣ никакой сложности, не имѣетъ въ Себѣ ничего большаго и меньшаго и есть единство (*μόνας*) и единичность (*ἕνας*) [13]). По Своему бытію Онъ есть сущій, ни отъ кого не происшедшій, никому не обязанный своимъ бытіемъ [14]). Онъ всегда имѣлъ то, что Онъ есть, и не получилъ ни отъ кого Своего существованія [15]), и потому вѣченъ и неизмѣняемъ [16]). Онъ есть начало всего, свѣтъ

---

[1]) Enn. III, 8, 9· *τὸ ὑπὲρ τὴν ζωὴν, αἴτιος ζωῆς*

[2]) Enn. III, 8: *ἁπλοῦν τὸ ἕν.*

[3]) Enn. V, 5, 9: *καὶ ἄπειρον τοῦτο.* Ср. V, 4, 1 и др.

[4]) Enn. I, 8, 2: cit loc.

[5]) Enn. VI, 7, 38: *λέγομεν δὲ τἀγαθὸν περὶ αυτοῦ λέγοντες, οὐκ αὐτὸ οὐδὲ κατηγοροῦντες, ὅτι αὐτῷ ὑπάρχει, ἀλλ' ὅτι αὐτὸ.*

[6]) Enn. V, 5, 13: *ἦν δὲ αὐτὸ ἁπλοῦν καὶ μόνον ἀγαθόν τὸ ἄρα πρώτως καὶ τἀγαθὸν ὑπὲρ τε πάντα τὰ ὄντα.* Нечего и говорить о томъ, что Плотинъ отрицалъ въ первомъ началѣ всякія опредѣленія по времени и пространству, все количественное и качественное (Enn. VI, 9, 3· *ἄμορφον δὲ ἐκεῖνο καὶ μορφῆς οὔτε οὖν τι, οὔτε ποιόν, οὔτε πόσον...οὔτε ἐν τόπῳ, οὔτε ἐν χρόνῳ*)

[7]) Enn. 3, 8: *ἡ πάντων ἀρχὴ;* V, 4, 1: *πάντων τὸ πρώτον καὶ δύνα μις πρώτη.*

[8]) Enn V, 4, 1: *ἡ ἀρχὴ ἀγέννητος.*

[9]) Въ Божествѣ не можетъ быть ничего ни большаго, ни меньшаго *(μήτε πλείω τούτων τέθεσθαι ἐν τῷ νοητῷ, μήτε ἐλάττω).* Enn. II, 9, 1.

[10]) De princ. I, 1, 5. Migne, gr. s., t. XI, c. 124.

[11]) Ibid. I, 1, 8. Migne. ibid, c. 128.

[12]) In Ioan. XX: *φύσιν ἀόρατον καὶ ἀσώματον.* Migne, gr. s., t. XIV, c. 593.

[13]) De princ, I, 1, 6. Migne, ibid.. c. 125.

[14]) C. Cels. VI. *ἀληθῶς δὲ ἐξ οὐδενὸς θεός.* Migne gr. s., t. XI, c. 1396.

[15]) De Reg. I. 1. 11. Migne. gr s.. t. XII, c. 1008.

[16]) C. Cels.: *οὐδέ γὰρ δεδύνηκται οὗτοι (οἱ στωϊκοὶ) τρανῶσαι τὴν φυσικὴν τοῦ θεοῦ ἔννοιαν, ὡς πάντη ἀθφάρτου καὶ ἁπλοῦ καὶ ἀσυνθέτου... Μένων γὰρ τῇ οὐσίᾳ ἄτρεπτος* Migne, gr s., t XI, c. 1045.

и благо, источникъ самаго блага [1]). Природа Божества непостижима, и сила человѣческаго ума, хотя бы это былъ самый чистѣйшій и святѣйшій умъ, не въ силахъ понять Его [2]). И собственно говоря, можно поставить вопросъ: приложимы ли къ Богу какія бы то ни было опредѣленія? Не легко рѣшить, — говоритъ Оригенъ, — сущность ли Онъ или выше сущности (*τῇ οὐσίᾳ ἢ ἐπεκείνα οὐσίας ὑδ'ναμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ*) [3])умъ ли Онъ или выше ума (*νοῦν τοὶνῦν ἢ ἐπεκείνα νοῦ*) [4]) Но въ другихъ мѣстахъ Оригенъ выражается опредѣленнѣе. Богъ выше всего мыслимаго [5]). Мудрость, истина, свѣтъ и жизнь — отъ Него и потому Онъ выше всего этого [6]).

Но само собой понятно, что христіанскій писатель не могъ оставаться на этихъ чисто отвлеченныхъ опредѣленіяхъ. Единое Плотина не имѣетъ ни мысли, ни движенія, ни энергіи, но Богъ Оригена есть разумъ, самосознательная и познающая Себя Личность. «Богъ есть простая разумная природа. Онъ есть и всецѣлый умъ, и какъ умъ можетъ двигаться и дѣйствовать» [7]). Онъ имѣетъ полное и совершенное знаніе о Себѣ, какъ и знаніе о Сынѣ и о всемъ [8]). Страстное желаніе утвердить мысль о Богѣ, какъ личности, обладающей мышленіемъ и самосознаніемъ, быть можетъ, вопреки неоплатонизму, привело

---

[1]) I. Math: *ἀληθῶς ἀγαθὸς εἷς ἐστι .. κυρίως ἀγαθῶς;* Migne, gr. s., t. XIII, c 1284; de princ I, 2, 13: *αὐτὸ ἀγαθὸτ;* l, 2, 13: *ἁπλῶς ἀγαθὸς* C. Cels. VI: *οὐ γὰρ οἷον τ' ἦν ὁμοίος εἶναι τῷ οὐσιωδῶς ἀγαθῷ ἀγαθὸν Τὸ κατὰ σεμβέβηκος καὶ ἐξ ἐπιγενήματος ἀγαθόν* (Migne, gr. s., t. XI c. 1365): de princ. I, 6, 2: in trinitate quae est auctor omnium, oitasν; tubstuntialiter inest (Migne, ibid., p. 166). Ученіе о Богѣ, какъqt благѣ, s. o, совершенно сходно съ ученіемъ Плотина. Ср Болотовъ, к199. 200.

[2]) De princ. I, 1, 5. Migne gr. s, t. XIV, c. 536.

[3]) In Ioan. 19, 1: *τῇ οὐσίᾳ ἢ τῇ ἐπεκείνα οὐσίας δύναμει καὶ φύσει τοῦ θεοῦ.* Migne. gr. s., t. XIV, c. 536. Но C Cels. VI—опредѣленнѣе: *οὐδ' οὐσίας μειέχει θεός.*

[4]) C. Cels., VII: *νοῦν τοίνιν ἢ ἐπεκείνα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἁπλοῦν .. τὸν τῶν ὅλων θεόν.* Migne, gr. s., t. XI, c. 1473.

[5]) Exohort. ad mart, 43: *πρὸς τὰ νοητὰ καὶ ἐπεκείνα τῶν νοητῶν θεόν.* Migne, ibid., съ 629.

[6]) In Ioan.: *ᾧ δὲ λόγῳ ὁ πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων ἢ ἀλήθεια καὶ ὁ πατὴρ ὢν σοφίας, κρείττων ἐστὶ καὶ διαφέρων ἡ σοφία, τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινον;* ibid. Отецъ *ὑπερ τὴν ζωήν.* Migne, gr. s., t XIV, 156.

[7]) De princ. I, 1, 6. Migne, ibid , c. 125.

[8]) Ibid. IV, 35. Migne, ibid., c. 409.

Оригена къ оригинальному понятію о Немъ, какъ существѣ самоограниченномъ по всемогуществу и всевѣдѣнію. Богъ не есть ἄπειρον (безграничное), какъ училъ о немъ Плотинъ: по мысли Оригена, наоборотъ, все безграничное, какъ заключающее въ себѣ элементъ неопредѣленности, непознаваемо, а потому и Богъ, если бы Онъ былъ безграниченъ по Своему существу и силѣ, не могъ бы познавать Самого Себя, точно также и дѣла его остались бы внѣ сферы вѣдѣнія Его, если были бы безграничны. «Если бы могущество (δύναμις) Божіе было безгранично (ἄπειρον), то оно по необходимости не знало бы Самого Себя, потому что по природѣ безграничное (ἄπειρον)—непознаваемо; итакъ, Онъ сотворилъ все, что могъ знать и содержать въ своихъ рукахъ и управить Промысломъ»[1]). «Можетъ ли Богъ постигать все, или не можетъ? Сказать, что не можетъ,—нечестиво. Если же Богъ постигаетъ все, то понятно, что это все имѣетъ начало и конецъ; вѣдь, все, что не имѣетъ совершенно никакого начала, не можетъ быть постигаемо»[2]). Это оригинальное понятіе Оригена о Богѣ, какъ существѣ самоограниченномъ по всемогуществу и всевѣдѣнію, осталось его личною собственностью, между тѣмъ какъ его неоплатоническое воззрѣніе на Божество, какъ бытіе непостижимое, недоступное никакимъ логическимъ опредѣленіямъ, воспринято было и еще далѣе развито у послѣдующихъ поколѣній.

Важнѣйшимъ пунктомъ догматической системы Оригена, на который онъ потратилъ массу силъ и которому посвятилъ большую часть своихъ разсужденій, является ученіе о рожденіи Сына отъ Отца. Богъ не измѣняемъ ни въ области дѣятельности, ни въ области мысли[3]). Поэтому, отъ вѣчности Онъ долженъ имѣть у Себя Сына. «Отецъ никогда, ни въ одинъ моментъ Своего бытія, не могъ существовать, не рождая Премудрости, потому что если мы допустимъ, что Богъ родилъ Премудрость—Сына, прежде не существовавшую, то Онъ или не могъ родить ее прежде, чѣмъ родилъ, или могъ, но не хотѣлъ

---

[1]) De princ. II, 9, 1 Migne, gr. s., t. XI, c. 226.
[2]) De princ. V, 3, 2 Migne, gr. s., t. XI, c. 315.
[3]) C. Celsum, VI: *οὐδεὶς ἡμῶν φήσει εἶναι μεταβολὴν ἐν τῷ θεῷ οὐτ' ἔργῳ οὐτ' ἐπινοίᾳ.* Migne, gr. s., t. XI, c. 1357.

родить. Ясно, что этого сказать нельзя: въ томъ и другомъ случаѣ обнаружилось бы, что Богъ или не возвысился изъ состоянія неспособности въ состояніе способности, или же медлилъ и откладывалъ родить Премудрость» [1]). «Богъ никогда не начиналъ быть Отцомъ, потому что ничто не препятствовало Ему сдѣлаться Отцомъ, подобно человѣческимъ родителямъ, которые не всегда могутъ стать отцами. Если же Богъ всегда совершенъ и всегда обладалъ силой (*δύναμις*) сдѣлаться Отцомъ и притомъ считать Своимъ благомъ быть Отцомъ такого Сына, что могло задерживать Его въ самолишеніи такого блага, т.-е., такъ сказать, вслѣдствіе котораго Онъ дѣлается Отцомъ?» [2]). Но Отецъ не только родилъ Сына и пересталъ рождать, но всегда рождаетъ Его... «Спаситель нашъ есть сіяніе Славы, а о сіяніи славы нельзя сказать, что оно рождено одинъ разъ и ужъ болѣе не рождается, но, какъ свѣтъ постоянно производитъ сіяніе, такъ рождается и сіяніе Славы Божіей. Такъ и Спаситель вѣчно рождается отъ Отца и потому говоритъ: «прежде всѣхъ холмовъ Онъ рождетъ Меня», а — не-родилъ Меня» [3]). Какъ актъ постоянный и вѣчный это рожденіе не имѣетъ никакого начала,—«не только такого, которое можетъ быть раздѣлено на какія-либо временныя протяженія, но и такого, какое обыкновенно созерцаетъ одна только мысль (mens) въ себѣ самой, и которое усматривается, такъ сказать, чистою мыслію и духомъ (animo).

Безъ сомнѣнія, это воззрѣніе на рожденіе Сына отъ Отца, какъ актъ не только вѣчный, но и непрерывно продолжающійся, въ первый разъ высказываемое въ христіанской литературѣ, составляетъ самый блестящій пунктъ въ догматической системѣ Оригена и вноситъ существенныя поправки въ прежнее богословіе. Оно исключаетъ всякое различіе между *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφόρικος*, лежавшее въ основѣ апологетической теологіи, потому что если Отецъ *всегда* и безъ всякаго хронологическаго промежутка рождаетъ Сына, то не остается никакого мѣста

---

[1]) De princ. I, 2, 2; Migne, gr. s., t. XI, c. 131.
[2]) Ap. Euseb. Caes., Adv. Marc., II, 4 Migne, gr. s., t. 24, c. 821.
[3]) In Ierem 1, 9, 4. Migne, gr. s. t. XI, c. 357.
[4]) De princ. I, 2, 2. Migne, cit. loc.

для того момента, когда бы Логосъ находился въ скрытомъ состояніи. По Оригену такое различіе невозможно уже и потому, что оно противорѣчило бы неизмѣняемости Божіей. Точно также нематеріальность и духовность существа Божія исключали у Оригена всякую мысль о „προβολή“ или «истеченіи», имѣвшую такое большое значеніе въ системахъ Ипполита и Тертулліана. «Будучи недѣлимымъ и нераздѣлимымъ, Богъ дѣлается Отцомъ, не выдѣляя (οὐπροβαλών) Его, *какъ думаютъ нѣкоторые*, потому что, если Онъ есть истеченіе (προβολή) Отца и рождается отъ Него, какъ дѣти животныхъ, то производящій и произведенный должны быть тѣломъ» [1]).

Но этотъ рядъ мысли не былъ уже оригинальнымъ для эпохи Оригена. Онъ развитъ у Плотина и, быть можетъ, былъ предвосхищенъ учителемъ его Аммоніемъ. Вѣчное бытіе міра и Единаго у него, какъ и у Оригена, постулировано къ вѣчному бытію Ума, второго начала. Плотинъ также говорилъ о рожденіи Ума изъ Единаго и понималъ его, какъ вѣчный актъ. «Да будетъ далека отъ насъ мысль о какомъ-либо временномъ рожденіи (γένεσιν ἐν τῷ χρόνῳ) Ума отъ Единаго, отъ насъ, ведущихъ рѣчь о всегда сущихъ въ настоящемъ» [2]), — заявляетъ онъ, разсуждая о происхожденіи Ума. «Что всегда совершенно, всегда и вѣчно рождаетъ совершенно» [3]). Единое не подлежитъ никакимъ хронологическимъ категоріямъ времени, но и для Ума не существуетъ времени. «Для Него нѣтъ прошедшаго, но все существуетъ въ настоящемъ, содержится въ Немъ, какъ настоящее» [4]) И

---

[1]) De princ. IV, 20. Migne, ibid., c. 406. „Мы не говоримъ такъ какъ думаютъ *еретики* (текстъ Руфина; въ греч. выдержкѣ изъ Евсевія приведенный выше: нѣкоторые), что часть (partem substantiae,—не напоминаетъ-ли это „porcio aliquanda“ Тертулліана?) субстанціи Отца обратилась въ Сына... но устранивъ отъ невидимаго и безтѣлеснаго всякую мысль о тѣлесномъ, мы говоримъ, что Слово и Премудрость родилось безъ всякаго тѣлеснаго страданія (De princ., ibid.). Наконецъ, и понятія объ *οἰκονομία*, какъ троичномъ проявленіи Бога въ отношеніи къ міру, не встрѣчается у Оригена: оно перенесено на земную жизнь І. Христа.

[2]) Enn. V, 1 6. *ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἐν τῷ χρόνῳ τὸν λόγον περὶ ἀεὶ ὄντως ποιουμένοις.* Plot Ennead. ed. Dubner, Paris. 1855, s. 302.

[3]) Enn., ibid , s. 303. *τὸ δὲ ἀεὶ τέλειον, ἀεὶ καὶ ἀίδιον γεννᾶ* (*τέλειον*).

[4]) Enn. V, 1, 4: (объ Умѣ, но тоже относится и къ Единому) *πάντα ἑστῶτα ἐν τῷ αὐτῷ, καὶ ἐστὶ μόνον καὶ το ἐστὶ ἀεὶ, καὶ οὐδαμοῦ το μέλ-*

любопытно, что и Плотинъ долженъ былъ притти и дѣйствительно пришелъ къ тѣмъ же самымъ выводамъ относительно происхожденія Ума, какъ Оригенъ сдѣлалъ о Сынѣ, и на тѣхъ же самыхъ основаніяхъ. Для Плотина, какъ и для Оригена, столь же невозможно было философское разграниченіе между λόγος ἐνδιάθετος и λογος προφόρικος. такъ какъЕдиное, Умъ и міръ существуютъ вѣчно. И προβολή (истеченіе) Плотинъ отрицаетъ не менѣе энергично, чѣмъ Оригенъ. Единое остается въ самомъ себѣ неподвижнымъ и не уничтожается, когда истекаетъ изъ Него потокъ бытія, и происшедшее отъ Него не составляетъ отдѣльной части, но находится въ Немъ [1]).

Само собой понятно, что такой глубокій умъ, какъ Оригенъ, не могъ остановиться на такомъ чисто логическомъ и формальномъ мотивированіи вѣчнаго и постояннаго рожденія Сына отъ Отца, какъ неизмѣняемость Божества. Рожденіе Сына въ этомъ случаѣ ничѣмъ бы ни отличалось отъ происхожденія міра, который, вслѣдствіе неизмѣняемости Божества, Оригенъ также считалъ вѣчнымъ [2]). Ближайшее, что дало бы ему возможность тѣснѣе

λον (ἐστὶ γὰρ δὲ τότε), οὐδὲ το παρελυθὸς· οὐ γὰρ τι ἐκεῖ παραλήλυθεν, ἀλλ' ἂν ἑστηκε ἀεί). Dubner, s. 301. Cp. Orig Comm. in Ioan „*ὅτε δὲ τὸ: υἱος μοῦ εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκε σε, λέγεται, πρὸς αὐτὸν ὑπὸ τοῦ Θεοῦ, ᾧ ἀεὶ ἐστὶ το σήμερον: οὐκ ἔνι γὰρ ἐσπέρα τοῦ Θεοῦ, ἐγὼ δε ἡγούμαι. ὁτι οὐδὲ πριοία .. ἵνα οὕτως εἴπω, χρόνος ἡμέρα ἐστὶ αὐτῷ σήμερον, ἐν ᾗ γεγέννηται ὁ υἱός* (t. I, 32. Migne, gr. s., t. XIV, 77)

[1]) См Zeller, cit. op. c. 551.

[2]) De princ. III, 5, 3. Изъ понятіи о Богѣ, какъ существѣ неизмѣняемомъ, у него, какъ и у Плотина, съ необходимостью вытекало и то, что Богъ не только обладаетъ свойствами въ возможности, но и всегда проявляетъ ихъ въ дѣйствіи. „Нечестиво и вмѣстѣ съ тѣмъ нелѣпо называть природу Божію праздною или неподвижною или думать, что благость нѣкогда не благотворила и всемогущество когда то не имѣло власти“ (Migne, gr. s, t. XI, c. 315. 316)“. „Бога нельзя назвать всемогущимъ и Господомъ, если нѣтъ существъ, на которыхъ бы онъ проявилъ Свою власть; поэтому, для откровенія Божественнаго всемогущества необходимо, чтобы всегда существовало все. Предполагать-же, что были какіе-нибудь вѣка или протяженіе времени, когда Богъ не былъ всемогущимъ, это значило бы допускать въ Богѣ нѣкоторое усовершенствованіе и переходъ отъ худшаго состоянія къ лучшему (De princ. I, 2, 10. Migne, ibid., c. 139) “ Міръ вѣченъ,—это утверждала вся философія тогдашняго времени. Но христіанская идея творенія и происхожденія міра изъ ничего внесла въ эту идею логическое ограниченіе. Вѣчный Богъ—Творецъ вѣчнаго міра, слѣдовательно, былъ моментъ, нѣкоторый логическій prius, въ который бытіе Бога предшествовало творенію міра (ср. de princ. III, 5, 3, cit. loc.).

и внутренно связать Сына съ существомъ Отца, была идея о рожденіи Сына изъ сущности Отца. Она была извѣстна ему, но не только не привлекла его вниманія, а напротивъ, вызвала мощный отпоръ. «Есть люди,—говоритъ Оригенъ,—которые слово: «Я истекъ отъ Отца» понимаютъ въ смыслѣ: «Я рожденъ отъ Отца», такъ что, оставаясь послѣдовательными, они должны признать, что Сынъ рожденъ изъ сущности Отца (ἐκ οὐσίας τοῦ πατρός), Который какъ бы съ рожденіемъ Сына уменьшается въ Своемъ объемѣ, лишается принадлежащей Ему части существа, изъ которой образовался Сынъ, — подобно тому, какъ это можно представлять о беременныхъ. А затѣмъ по послѣдовательности имъ остается назвать Отца и Сына тѣломъ и сказать, что Отецъ раздѣлился» [1]). Грубое, антропоморфическое и тѣлесное представленіе объ отношеніяхъ высшихъ духовныхъ существъ слышалось ему въ ученіи о рожденіи Сына изъ сущности Отца, и тонкая мысль Оригена, воспитанная на отвлеченнѣйшей философіи древняго міра, не могла остановиться на этой матеріальной идеѣ. Въ противоположность ученію о рожденіи Сына изъ сущности Отца онъ ставитъ тезисъ о рожденіи Его, какъ воли или хотѣнія изъ мысли Отца. «Сынъ рожденъ изъ самой мысли Отца, какъ хотѣніе отъ мысли. Ибо недѣлима природа нерожденнаго Отца, и потому нельзя думать, что Онъ родился чрезъ уменьшеніе или раздѣленіе существа Отца (vel divisione, vel imminutione substantiae). Но назовемъ ли мы Бога мыслью или сердцемъ, или умомъ, Онъ, пребывая чуждымъ всякихъ пространственныхъ движеній, производя отрасль воли, сталъ Отцомъ Слова» [2]). Аналогія мысли и хотѣнія, такъ внимательно развиваемая Оригеномъ, заключала въ себѣ безспорныя преимущества: устраняя всякія эманатическія и тѣлесныя представленія, она изображала рожденіе Сына отъ Отца, какъ глубоко внутренній актъ, несравнимый ни съ какимъ физіологическимъ процессомъ и въ этомъ отношеніи была гораздо пригоднѣе, чѣмъ аналогія съ словомъ внутреннимъ и произнесеннымъ, такъ какъ всякое члено-

---

[1]) In Ioann., t XX. Migne, gr. s., t. XIV, c. 613. Объ употребленіи Оригеномъ термина ὁμοούσιος будетъ сказано ниже.

[2]) In Ioann. t II fragm. (ex apol Pamp.).— Migne, ib., c. 183.

раздѣльное слово представляетъ собой нѣчто матеріальное. Эту сторону дѣла хорошо выясняетъ самъ Оригенъ. «Слѣдуетъ остерегаться,—говоритъ онъ,—чтобы кто-либо не впалъ въ нелѣпыя эманатическія представленія о дѣленіи природы Бога Отца на части. Предположить даже въ слабой степени что-либо подобное о безтѣлесной природѣ не только верхъ нечестія, но крайняя степень неразумія... Итакъ, скорѣе, какъ хотѣніе происходитъ отъ мысли, но не отсѣкаетъ отъ нея никакой части и само не отлучается и не отдѣляется отъ нея, подъ какимъ-либо *подобнымъ этому* образомъ слѣдуетъ представлять и рожденіе Сына отъ Отца» [1]).

Но рожденіе Сына отъ Отца, какъ хотѣнія отъ мысли, не есть только одинъ образъ изъ многихъ подобныхъ: онъ лежитъ въ основѣ всѣхъ представленій Оригена объ отношеніи Сына къ Отцу, «является итогомъ всѣхъ изслѣдованій Оригена объ этомъ предметѣ въ самомъ систематическомъ изъ его произведеній и разсматривается, какъ данный изъ св. Писанія» [2]). Наиболѣе подробное и, можно сказать, исчерпывающее вопросъ объясненіе этого подобія Оригенъ даетъ въ *περὶ ἀρχῶν*, 1, 2, 9 [3]): «Нужно представить себѣ силу Божію (virtus Dei—*ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ*, какъ основу жизни и дѣятельности Бога (qua niget) —ту вездѣсущую и вседовлѣющую силу, которою все содержитъ и управляетъ Онъ. Отъ всей этой безмѣрно-великой силы (totius virtute et tot immensae) происходитъ испареніе (vapor) и, такъ сказать, мощь (vigor—жизнь), которое имѣетъ собственную ипостась (in sua propria substantia effectus). Хотя оно происходитъ изъ этой силы, какъ хотѣніе, однако же и само хотѣніе Божіе становится силой (virtus). Такимъ образомъ является другая сила, существующая въ своей особности (in sua proprietate sussistens), —нѣкоторое испареніе первой и нерожденной силы Божіей (vapor quidam primae et ingenitae virtutis Dei) изъ нея получающей свое бытіе и сущность». Литературная энергія этой тирады соотвѣтствуетъ внутреннему содержанію ея. Virtus

---

[1]) De princ. IV, 28. Migne, gr. s., t. XI, c. 401.

[2]) Болотовъ, тамъ-же, стр. 224. Оригенъ во многихъ мѣстахъ настойчиво повторяетъ эту мысль.

[3]) Migne, ibid., c. 138.

qua vivet Deus (сила, которою живетъ Божество), сосредоточиваетъ въ себѣ всю жизненность Божества и, если формально разнится отъ сущности, то во всякомъ случаѣ является цѣлостнымъ ея выраженіемъ. Отъ этой силы раждается Сынъ, какъ испареніе — мощь и цвѣтъ всей этой цѣлой, безмѣрно великой силы, какъ энергія ея или адэкватное ей внѣшнее выраженіе. И этотъ процессъ совершается не только внутри Божества, онъ выходитъ, такъ сказать, наружу, объективируется. Испареніе Божества, Сынъ становится другой силой (virtus altera), существующей въ своей особности (in sua proprietate), имѣющей свою ипостась.

Лучшимъ комментаріемъ къ разсматриваемому мѣсту служитъ разсужденіе Плотина о происхожденіи второго начала изъ перваго (Единаго). «Первое начало есть могущественная и совершеннѣйшая сила — *δύναμις* потенціальность (*το πρώτον καὶ πάντων τελειώτατον, καὶ δύναμις ἡ πρώτη, δεῖ πάντων τῶν ὄντων δυνατώτατον εἶναι*) [1]), но не энергія. «Какимъ образомъ производится энергія, — ставитъ вопросъ Плотинъ, — между тѣмъ какъ единое остается тѣмъ же самымъ? Но есть энергія сущности и энергія изъ сущности каждаго (индивидуума). Энергія сущности есть самъ индивидуумъ, взятый въ своей актуальности; энергія изъ сущности должна быть съ безусловной необходимостью другою по отношенію къ самой сущности. Такъ, въ огнѣ есть теплота, входящая въ составъ сущности предмета, и есть теплота, происходящая отъ той, когда огонь развиваетъ энергію, свойственную его природѣ, какъ огня. Такъ и тамъ: единое вполнѣ сохраняетъ свой собственный характеръ, остается неизмѣнно-цѣлымъ съ присущей ему энергіей, но родившаяся отъ этой послѣдней энергія, получивъ испостась какъ бы отъ величайшей силы (*δυνάμεως*), развивается до бытія и существа; ибо то единое было выше сущности» [2]). И здѣсь и тамъ одинаковое соотно-

---

[1]) Enn V, 4, 1. Dubner. s 327.

[2]) „*Ἀλλὰ πῶς μένοντος ἐκεῖνου γίγνεται ἐνέργεια; ἡ μέν ἐστι ἐνέργεια τῆς οὐσίας, ἡ δὲ ἐκ τῆς οὐσίας ἑκάστου. καὶ ἡ μὲν τῆς οὐσίας αὐτό ἐστιν ἐνέργειαι ἑκάστου, ἡ δὲ ἀν' ἐκείνης, ἣν δεῖ ποτὲ ἔπεσθαι ἐξ ἀναγκῆς, ἑτέραν οὖσαν αὐτοῦ· οἷον καὶ ἐπὶ τοῦ πυρὸς ἡ μὲν τῆς ἐστὶ συμπληροῦσα τὴν οὐσίαν θερμότης, ἡ δὲ ἀν' ἐκείνης ἤδη γενομένη πῦρ Οὕτω δὴ κἀκεῖ καὶ πολὺ πρότερον, ἐκεῖ μένοντος αὐτοῦ, ἐν τῇ οἰκείῳ ἤθει, ἐκ τῆς ἐν*

шеніе дѣла. Плотинъ понимаетъ первое начало, какъ силу, возможность, идеально содержащую въ себѣ всемогущество и совершенство. Оно обладаетъ энергіей существа, какъ совокупностью качественныхъ опредѣленій, но эта энергія скрывается внутри Его существа и еще не выразилась въ дѣйствительности (*ἐνέργεια* —*δύναμις*). Это—virtus (*δύναμις*) qua vivet Deus — Оригена, мыслимая такъ же потенціальной, поскольку она не составляетъ еще собой vigor ipse virtutis. Второе начало у Плотина рождается изъ перваго, какъ энергія изъ существа и само по себѣ, независимо отъ какихъ - либо внѣшнихъ обстоятельствъ, становится ипостасью, получаетъ бытіе и сущность. У Оригена Сынъ также получаетъ Свое бытіе отъ Отца, какъ vigor virtutis. энергія [1]) безмѣрно великой божественной силы и существуетъ въ своей особенности, какъ самостоятельная ипостась. Важность заключающейся здѣсь мысли понятна сама собой. Какъ энергія, неразрывно связанная съ силой (Богомъ) въ своемъ бытіи и дѣйствіи, Сынъ составляетъ Собой необходимое условіе существованія Отца, является вѣчнымъ и неизмѣннымъ проявленіемъ Его. Правда, какъ и Умъ Плотина, Онъ рождается ради міра, но не обусловливается въ Своемъ бытіи міромъ. Міръ и человѣкъ — это цѣль, обрисовывающаяся вдали. Бытіе Сына, какъ и Ума, вызывается внутреннею потребностью Божества, — въ лежащемъ въ Немъ, какъ силѣ, постоянномъ и вѣчномъ стремленіи проявить Себя въ Сынѣ, какъ Своей энергіи. Понятіе «Отецъ» является, такимъ образомъ, въ системѣ Оригена первичнымъ, чѣмъ Творецъ, и бытіе Сына получаетъ трансцендентальный характеръ, независимый отъ міра.

Дальнѣйшія опредѣленія Сына, которыя придаетъ Ему

αὐτυῷ τελειότητος καὶ συνούσης ἐνεργείας, ἡ γεννηθεῖσα ἐνέργεια ὑπόστασιν λαβοῦσα. ἅτε ἐκ μεγάλης δυνάμεως, μεγίστης μεν οὖν ἁπασῶν, εἰς τὸ εἶναι καὶ οὐσίαν ἦλθεν. Ἐκεῖνο γὰρ ἐπεκείνα οὐσίας ἦν. Dubner, s 328. Ср. Болотовъ, с. 234—235.

[1]) Воззрѣніе Оригена на Сына, какъ энергію Отца, видно изъ слѣдующихъ словъ: sed et speculum *ἐνεργείας*, id est, inoperationis Dei esse sapientia nominatur. Ergo inoperatio virtutis (=*ἡ ἐνέργεια τῆς δύναμεως*). Dei quae sit, prius intelligenda est, quae vigor quidam ut ita dixerim per quam inoperatur (=*ἐνεργεῖ*) Pater. vel cum creat vel cum providet, vel cum judicat, vel cum singula quaedam in tempore suo disponit atque sispensat.—De princ. I, 2, 12. Migne, ibid., c. 143. Болотовъ, стр. 235.

Оригенъ, вытекаютъ непосредственно изъ этого общаго положенія. Уже Плотинъ задавался вопросомъ: можетъ ли быть названо Единое совершеннымъ, если никто не участвуетъ въ его совершенствѣ [1]), можетъ ли оно быть первымъ благомъ, если оно свою благость, какъ бы по зависти, задерживаетъ въ своемъ владѣніи, наконецъ, если ничто отъ него не происходитъ, то какимъ образомъ оно является первымъ началомъ [2])? Рожденіе Ума у Плотина постулируется, такимъ образомъ, изъ самой идеи Единаго и содержанія ея. Единое мыслится имъ какъ бы несовершеннымъ, пока оно не имѣетъ Ума. Умъ является необходимымъ для полноты жизни Самого Единаго, такъ какъ только съ появленіемъ Ума Оно становится въ полномъ смыслѣ совершеннѣйшимъ, высшимъ благомъ и первымъ началомъ. Опредѣляя отношеніе Ума къ Единому, Плотинъ пользуется двумя главными выраженіями: онъ есть *λόγος*— внутреннее самооткровеніе Единаго, и *ἐνέργεια*—реальное проявленіе силъ и совершенствъ, потенціально содержащихся въ Единомъ [3]). Онъ есть образъ Единаго (*εἰκόνα ἐκείνου*), такъ какъ онъ, рожденный отъ него (*τὸ γεννώμενον*), многое сохраняетъ изъ природы Единаго и имѣетъ подобіе съ нимъ, какъ свѣтъ съ солнцемъ [4]). Онъ ничѣмъ не отдѣленъ отъ Единаго и ничего посредствующаго нѣтъ между ними. Умъ существуетъ рядомъ съ Единымъ [5]) и есть второй Богъ [6]). Въ предѣлахъ этихъ аналогій движется и мысль Оригена. «Богъ есть свѣтъ, Сынъ—сіяніе вѣчнаго свѣта; какъ свѣтъ не можетъ быть

---

[1]) Enn V, 4, 1: *ὅ τι δὲ ὂν τῶν ἄλλων εἰς τελείωσιν ἰὴ, ὁρῶμεν γεννῶν καὶ οὐκ ἀνεχόμενον ἐφ' ἑαυτὸ μένειν, ἀλλ' ἕτερον ποιοῦν.*—Dubner, s. 327.

[2]) Enn. ibid.: *πῶς οὖν τὸ τελειώτατον καὶ τὸ πρῶτον ἀγαθὸν ἐν αὐτῷ σταίη, ὥσπερ φθόνησαν ἑαυτοῦ ἢ ἀδυνάτησαν, ἢ πάντων δύναμις· πᾶς δ' ἂν ἔτι ἀρχὴ πὴ; δεῖ δή τι καὶ ἀπ' αὐτοῦ γενέσθαι.* Dubner, ib.

[3]) Enn. V, 1, 6. *καὶ ἡ ψυχὴ λόγος νοῦ καὶ ἐνεργεία τις, ὥσπερ αὐτὸς (ὁ νοῦς) ἐκείνου (τοῦ Ἑνός).* Dubner, s. 303.

[4]) Enn. V, 1, 7: *εἰκόνα δε αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τὸν νοῦν... πρῶτον μέν, ὅτι δεῖ πῶς εἶναι ἐκεῖνο τὸ γεννώμενον, καὶ ἀποσώζειν πολλὰ αὐτοῦ καὶ εἶναι ὁμοιότητα πρὸς αὐτὸ ὥσπερ καὶ φῶς τοῦ ἡλίου.* Dubner ibid.

[5]) Enn V, 1, 6. *ὁρᾷ δὲ αὐτὸν οὐ χωρισθείς, ἀλλ' ὅτι μετ' αὐτόν, καὶ μεταξὺ οὐδέν.* Dubner, idid.

[6]) Enn V, 5, 3: *καὶ θεὸς αὕτη ἡ φύσις καὶ θεὸς δεύτερος.* Dubner, s. 332.—Любопытно, что Плотинъ называетъ Единое Богомъ Отцомъ (*πατρος θεοῦ*. Enn. V, 1, 1, s. 298), а Умъ—Сыномъ (*παῖδα, κόρον*. Enn. III, 20, 1. Dubner., p. 189).

безъ сіянія, такъ и Отецъ немыслимъ безъ Сына, Который есть образъ ипостаси Его, Слово и Премудрость. Возможно ли, поэтому, сказать, что нѣкогда не было Сына? Вѣдь, это значитъ сказать, что нѣкогда не было истины, не было премудрости, не было жизни, между тѣмъ какъ во всемъ этомъ совершенно мыслится существо Отца»; это— неотъемлемыя опредѣленія Отца и въ нихъ выражается полнота Божества [1]). Сынъ есть сама Премудрость, само Слово, сама дѣйствительно существующая истина, сама жизнь, сама правда, сама святость [2]). Но нельзя сказать, чтобы Самъ Богъ Отецъ былъ премудрость, истина, и жизнь: Онъ выше ихъ, какъ источникъ ихъ [3]); въ Немъ всѣ эти свойства существуютъ какъ бы въ скрытомъ состояніи, какъ нѣчто долженствующее; въ Сынѣ же всѣ эти свойства проявляются актуально, какъ наличный фактъ и тожественны съ Сыномъ. *Сынъ, такимъ образомъ, есть вся полнота Божества Отца, реально осуществленная* [4]). Эта полнота, актуально выраженная въ Сынѣ, необходимо влечетъ за собой нѣкоторую множественность качествъ въ Сынѣ. Богъ есть монада. «Богъ есть совершенно простое и единое, Спаситель же нашъ ради многаго становится многимъ». Онъ множество благъ, и мысленная красота Его разнообразна [5]). Отецъ есть Богъ сокровенный, но долженствующій необходимо открыться въ мірѣ, Сынъ же есть не только внутреннее самооткровеніе Его, но и первое начало самооткровенія въ мірѣ, и признакъ множественности приближаетъ Его къ міру и дѣлаетъ Его болѣе

---

[1]) De princ., 4, 28; Migne, gr. s., t. XI, c. 403.

[2]) C. Cels. VI, 61 (Migne, ibid., c. 1390): *ὁ αὐτολόγος, καὶ ἡ αὐτὸ ἀληθεία, ἔτι δὲ καὶ ἡ αὐτοσοφία;* In Iohan., t. I, 11 (Migne, gr. s., t. XIV, c. 41): *αὐτο ἁγιασμός;* In Ioh., t. VI, 3 (Migne, ibid., c. 209).

[3]) In Ioh, t. II (Migne, ib., c. 156): *ᾧ δὲ λόγῳ ὁ Πατὴρ τῆς ἀληθείας θεὸς πλείων ἐστὶ καὶ μείζων. ἦ ἀληθεία· καὶ ὁ Πατήρ ὢν σοφία κρείττων ἐστί καὶ διαφέρων ἡ σοφία τούτῳ ὑπερέχει τοῦ εἶναι φῶς ἀληθινόν;* in Math., t. 12. 9: *ζῶν παρὰ τὴν αὐτοζωήν; ἡ αὐτοαληθεία, ἡ οὐσιώδης; αὐτοδικαιοσύνη ἡ οὐσιώδης; ἡ αὐτοζωή.* Migne, gr. s., t. XIII, c. 993. 996.

[4]) Ср. Болотовъ, стр. 247.

[5]) In Ioh., t. I, 22 (Migne, ibid., c. 57): *ὁ Θεὸς μὲ οὖν πάντη ἕν ἐστί, καὶ ἁπλοῦν: ὁ δε Σωτὴρ ἡμῶν διὰ πολλὰ, ἐπὲι προέθετο αὐτὸν ὁ Θεος ἱλαστήριον* (Rom. 3, 25) *καὶ ἀπαρχὴν πάσης τῆς κτίσεως, πολλὰ γίνεται... πολλὰ ὢν ἀγαθὰ Σωτὴρ... ὁ πατὴρ... ἐνευφρενούμενος πολοιπηκολῷ νοητῷ καλλεῖ αὐτῆς.*

доступнымъ познанію конечныхъ существъ. Отецъ единъ и простъ, Сынъ же «идея идей и сущность сущностей» [1]), начало всякой твари [2]). Въ немъ, «этой ипостаси Премудрости (уже) заключалась вся возможность и изображеніе будущей твари и силою предвѣдѣнія было предначертано и предопредѣлено все,—и то, что существуетъ въ собственномъ смыслѣ, и то, что относится къ первому, какъ принадлежность». Сынъ—начало путей Божіихъ, потому что содержитъ въ Себѣ Самомъ начала (initia—*ἀρχάς*), формы (formas—*τύπους*) и виды (species—*εἴδει*) всей твари [3]). Твореніе міра является, такимъ образомъ, самооткровеніемъ Отца при посредствѣ Сына-премудрости, искони содержавшей въ Себѣ потенціально и идеально существующій планъ мірозданія, начертанный въ цѣляхъ и подробностяхъ [4]).

---

[1]) C. Cels. (Migne, t XI, c. 1396): *ζητέων δε καὶ εἰ οὐσίαν μὲν οὐσιῶν λέκτεον, καὶ ἡδέαν ἡδέων καὶ ἀρχὴν... πάσης κτίσεως· ἐπεκείνα δὲ πάντων τούτων τὸν Πατέρα αὐτοῦ καὶ Θεόν.*

[2]) Сына Оригенъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ называетъ тварью (de princ., I, 4; in sol., t. I, 22: *κτίσας ἐν οὕτως εἴπω, ἔμψυχον Σοφίαν ὁ Θεὸς;* тамъ-же, c. 39: *εἴσεται τὴν ὑπὲρ πάσαν κτίσιν Σοφίαν τοῦ Θεοῦ καλῶς περὶ αὐτῆς λέγουσαν· Ὁ Θεὸς ἔκτισε μὲν, δ' ἦν κτίσιν δεδύνηται καὶ πᾶσα κτίσις ὑφεστάναι).* Но уже приведенное сейчасъ мѣсто изъ De princ. I, 2—показываетъ, что Сынъ называется тварью лишь по той сторонѣ, по которой Онъ является уже обладающимъ всѣмъ твореніемъ *(κτίσμα)* въ идеальномъ планѣ мірозданія. Оригенъ проводитъ рѣзкую границу между Сыномъ и тварью: а) Сынъ рождается изъ воли Отца; моментъ небытія не имѣетъ мѣста въ Его существованіи. Міръ-же вызванъ изъ небытія къ бытію и подверженъ измѣняемости; б) мы увидимъ ниже, что Сынъ всегда относится Оригеномъ въ сферу Божества. Ср. обширныя разсужденія по этому вопросу Болотова, с. 219—242.

[3]) De princ., I, 2. 3. Migne, gr. s. t. XI, c. 131.

[4]) Этотъ послѣдній пунктъ въ ученіи Оригена о Сынѣ, какъ множествѣ благъ, хорошо объясняется также изъ системы Плотина. Въ противоположность Единому характерной чертой бытія Ума является нѣкоторая двойственность и даже множественность, опредѣляемыя уже самымъ процессомъ Его происхожденія. Единое, оставаясь неподвижнымъ, обращается къ самому Себѣ и созерцаетъ себя: это созерцаніе есть Умъ (Enn. VI, 9, 1). Какъ самосознаніе Единаго, Умъ естественно заключаетъ въ себѣ различіе между мыслящимъ и мыслимымъ (Enn. V, 3. 11) и его дѣятельность направлена въ двѣ противоположныя стороны—къ Единому и самому себѣ (Enn. VI, 9, 2). Правда, Онъ есть тожество бытія и мысли (Enn. V, 4. 2), въ одно и тоже время есть мыслящее, мыслимое и само мышленіе. (Enn. V, 3, 5), но все это не создаетъ въ Немъ той простоты и единства, какія отличаютъ Единаго. Умъ является многимъ *(πολὺς)* (Enn. VI, 4: 4) множествомъ *(πλῆθος;* Enn. VI, 3: 11); Онъ не простъ *(ἁπλοῦς)*, а многъ *(πολλά;* Enn. V, 4, 2). Созерцая Единое, онъ видитъ

И въ терминологической области Оригенъ является новаторомъ, предвосхищающимъ будущую терминологію. Богъ — Отецъ, несмотря на всю отвлеченность, какая усваивается Ему Оригеномъ, есть самознательная личность, *ипостась* [1]). Сынъ есть тоже одушевленная премудрость Божія, сознающая Себя и отличающаяся отъ Отца [2]), какъ самостоятельная ипостась [3]), и Духъ Св.—ипостась [4]). Всѣ вмѣстѣ Они составляютъ «поклоняемую Троицу», начальственную Троицу [5]). Божество свойственно только этимъ тремъ Ипостасямъ. Только Троица — Отецъ, Сынъ и Св. Духъ являются источникомъ всякой святости [6]), благость присуща только Ей субстанціонально [7]) и только Ей свойственно жить безъ матеріальной субстанціи и безъ всякой примѣси тѣлесности [8]).

его, не какъ единое, и это созерцаніе отлагается въ немъ въ видѣ множества представленій, создающихъ цѣлый идеальный міръ (*κόσμος νοητός*), въ которомъ содержатся всѣ виды существующаго міра (Enn. V, 9: 8).

[1]) Заслуга Оригена несомнѣнна. Онъ первый ввелъ въ обиходъ это выраженіе „три ипостаси“, усвоенное потомъ церковнымъ богословіемъ, но различіе между *οὐσία* (сущность) и *ὑπόστασις*, точно проведенное каппадокійцами, у него отмѣчено слабо и оба эти термина часто замѣняютъ одинъ другой (In Sol. II, 9: опровергаетъ мнѣніе, что *μηδὲ οὐσία* (=*ὑπόστασις*) *τινὰ ἰδίαν ὑφεστᾶναι, ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τον υἱόν*; De princ. I, 2: 2: ipsa *ὑπόστασις* id est, substantia ejus. См. Болотовъ, стр. 251—261.

[2]) De princ. I, 2: 8 (Migne, gr. s., t. XI, c. 138): Сынъ есть figura expressa substantiae sive substinentiae ejus (Patris) и д.

[3]) De princ. I, 2: 2 (Migne, ibid., c. 130). Filius Dei, sapientia ejus est substantialiter subsistens. Ср. In Ioh., t 3, 2 (Migne, gr. s., t. XIV, c. 817): *γινώσκει οὖν τ`ν Πατέρα... καὶ ἑαυτον γινώσκων.*

[4]) De princ. I, 3: 1: de substantia vero Spiritus sancti (Migne, gr. s., t. XI, c 146); ср. In Ioh. t. 2, 6 (Migne, gr. s., t. XIV, c. 128): *ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑπόστασεις πειθόμενοι τυγχάνεν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα.*

[5]) In Ioann. t. VI: *τῆς προσκυνητῆς τριάδος;* in Math, XV: *ἡ ἀρχικὴ τρίας.*

[6]) De princ. I, 4: (Migne, ib., XI, c. 156): Trinitas totius est sanctitatis fons.

[7]) Ibid. (Migne, ib., c. 166): Sola Trinitate, quae est auctor omnium, bonitas substantialiter inest, caeteri vero accidentem.

[8]) De princ. I, 6. 2 (Migne, ibid., c. 170): Solius Dei, id est, Patris et filii et Spiritus sancti naturae id proprium sit, ut sine materiale substantia et absque ulla corpareae adjectionis societate intelligetur subsistere. Терминъ *ὑπόστασις* употребляетъ также и Плотинъ въ примѣненіи къ Единому, Уму и Душѣ. Въ первой главѣ 5 й книги Эннеадъ, содержащей въ себѣ ученіе объ этихъ трехъ началахъ бытія, Порфирій предпослалъ

Три ипостаси и одна Троица!- эта формула въ первый разъ произнесена Оригеномъ и стало неотъемлемымъ достояніемъ церковнаго богословія. Любопытно, что уже Оригенъ дѣлаетъ попытку опредѣлить личныя свойства ипостасей. Отцу принадлежитъ бытіе, Слову—разумность, Духу Святому—святость [1]).

Всѣ три ипостаси—Отецъ, Сынъ и Духъ Св. принадлежатъ къ сферѣ Божества, но эта принадлежность не дѣлаетъ ихъ ни единосущными, ни равными между собой. Здѣсь начинается другой порядокъ мыслей Оригена, повидимому, противорѣчащей первому, но въ его оригинальномъ умѣ онъ отливается въ одну стройную и цѣльную систему и является такой же необходимой составной частью ея, какъ и ученіе о Сынѣ, какъ образѣ Отца, активно проявляющимъ всю полноту Его Божества. Одинъ Отецъ нерожденъ и безначаленъ: эти признаки, опредѣляющіе

оглавленіе: *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (Dubner, p. 229). Подражалъ-ли Оригенъ неоплатонизму въ своей терминологіи или нѣтъ,—вопросъ спорный, но для насъ интересна уже одна аналогія. Плотинъ также, какъ и Оригенъ, не проводитъ точнаго различія между *φύσις* и *ὑπόστασις*, но у него *ὑπόστασις* опредѣляется такими признаками, которые позволяютъ придать ей особое значеніе. Вездѣ, гдѣ онъ ведетъ рѣчь о трехъ Божественныхъ ипостасяхъ, онъ проводитъ строгую границу между понятіями „*ὑπόστασις*“, „*εἶναι*“ и „*οὐσία*“. „Мышленіе (какъ индивидуальная способность) даетъ ипостась Уму: основой-же Его бытія (*τὸ εἶναι*) является сущее (*τὸ ὄν*), поскольку оно мыслится умомъ и составляетъ съ нимъ одно (*ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφεστὰς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν, τῷ νοῆσθαι τῷ τῷ διδὸν καὶ... τὸ εἶναι.* Enn. V, 1, 4. Dubner, p. 301)“; „не нужно бояться первую энергію (Единое) полагать безъ сущности (*ἄνευ οὐσίας*), но нужно понимать ее, какъ опредѣленную ипостась (*τῆν οἷον ὑποστασιν θετέον.* Enn. VI, 8, 20. Dubner, p. 526); въ выше цитир. мѣстѣ: „родившаяся отъ Единаго энергія получаетъ ипостась и затѣмъ развивается (*ἦλθεν*) въ бытіе (*τὸ εἶναι*) и сущность (*καὶ οὐσίαν*—loc. cit.). *Ὑπόστασις* во всѣхъ этихъ случаяхъ вѣроятнѣе можетъ обозначать отдѣльную вещь въ ея особомъ бытіи. Единое выше сущности, но это не значитъ, что оно не имѣетъ самостоятельнаго бытія, поэтому и не должно бояться называть Его ипостасью. Но хотя у Плотина *ὑπόστασις* какъ *τι εἶναι*, выдѣляется отъ *οὐσία*, какъ *τὸ εἶναι*, но точнаго разграниченія между ними не проведено имъ. Оно сдѣлано его ученикомъ Порфиріемъ (*ἀχρὶ τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ θεοῦ προῆλθε οὐσίαν*). Это показываетъ, что неоплатонизмъ и въ области терминологіи предвосхитилъ ту формулу, которая окончательно восторжествовала.—Любопытно еще одно наблюденіе: у Плотина Единое, Умъ и Душа составляютъ сферу Божества, какъ у Оригена—Отецъ, Сынъ и Духъ, и, заканчивая отдѣлъ *περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων* (ср. *ἡ ἀρχικὴ τριάς*), онъ выразительно замѣчаетъ: *καὶ μεχρὶ τούτων τὰ θεῖα* (Enn. V, 1, 7).

[1]) De princ. I, 3, 8. Migne, gr. s., t. XI, c. 154.

самую сущность Отца, придаютъ ей особый индивидуальный характеръ и дѣлаютъ Его существо не сообщимымъ ни Сыну, ни Духу, какъ величинамъ производнымъ. Всѣ свойства въ Отцѣ первоначальны и принадлежатъ Ему въ цѣльномъ видѣ, во всей полнотѣ ихъ идеальнаго содержанія, — принадлежатъ только Ему одному и не могутъ быть переданы другимъ. Онъ есть единый сущій, сообщающій каждому бытіе отъ Своего собственнаго бытія [1]), и единый Богъ—Богъ въ подлинномъ смыслѣ,—ὁ Θεός [2]). Въ Отцѣ все первоначально и непроизводно. «Сынъ есть образъ благости Его, и сіянія не Отца, но славы Его». Сынъ есть сама Премудрость, сама слава, сама Истина, но Отецъ Премудрости, Онъ выше и превосходнѣе, чѣмъ премудрость, и, если Сынъ—свѣтъ, то Отецъ есть непостижимый свѣтъ, а Сынъ—только слабое сіяніе Его [3]). Такъ всѣ свойства Отца, проходя черезъ призму Его непроизводности и первоначальности, получаютъ высшее, самобытное значеніе, и Сынъ и Духъ являются лишь меньшимъ отраженіемъ ихъ. Очевидно, что эта, такъ сказать, обратная сторона догматика Оригена не только не стоитъ въ противорѣчіи, но находится, по его убѣжденію, въ полномъ согласіи съ ней. И тамъ, и здѣсь Отецъ есть πρώτη δύναμις (высшая сила), владѣющая всѣми Божественными силами въ ихъ самобытномъ состояніи. Сынъ—полное и адекватное выраженіе (ἐνέργεια) существа и свойствъ Отца, но только выраженіе, а не тожество. Эта градація различія Сына отъ Отца проходитъ по всѣмъ линіямъ, начиная съ существа и кончая всѣми его качествами.

Вопросъ о томъ, какъ Оригенъ относился къ ученію о единосущіи, очень спорный. Можно указать собственно два мѣста, въ которыхъ Оригенъ, повидимому признаетъ единосущіе. Особой популярностью въ наукѣ [4]) пользуется открывокъ изъ толкованія на посланіе къ евреямъ, заим-

---

[1]) De princ. I, 3, 5. Migne, gr. s., t. XI, c. 150. **Вѣчно рождаясь отъ Отца, Сынъ получаетъ отъ Него бытіе, какъ бы пищу.** In Ioann., t. 13, 34 (Migne, gr. s., t. XIV, c. 244. 557 466).

[2]) In Ioh., t. 2, c. 1—2. Migne, ibid., c. 105.

[3]) De princ. I, 2 7. Migne, gr. s., t. XI, c. 135.

[4]) См. A. Harnack, Lehrbuch. d. Dogmengesch. 1, 624; anm. 1; Loofs. Leitfaden, s. 124.

ствованный изъ апологій Памфила. Не говоря уже о томъ, что онъ сохранился только въ латинскомъ переводѣ Руфина и, какъ всѣ другіе переводы его, требуютъ къ себѣ самаго внимательнаго критическаго отношенія, самый составъ фразъ, въ которыхъ встрѣчается терминъ: ὁμοούσιος позволяетъ раскрыть искаженіе, допущенное переводчикомъ. Въ одномъ отношеніи мы можемъ сослаться только на великолѣпный анализъ относящагося сюда мѣста, сдѣланный профессоромъ Болотовымъ. Выдержка изъ посланія къ Евреямъ составлена изъ слѣдующихъ двухъ половинъ: *(Оригенъ)* «вводя имя пара, онъ (Sap. Sol. m. VII. 25) заимствовалъ его изъ области тѣлесныхъ предметовъ, чтобы мы хотя отчасти vel ex parte aliqua), по подобію того пара, который происходитъ изъ какой-нибудь тѣлесной субстанціи, могли понять, не такъ ли (si etiam) и Христосъ, Премудрость Божія, подобно нѣкоторому пару, возникаетъ изъ Силы Самого Бога (ut quidam vapor exoritur de virtute ipsius Dei); *(вставка—выводъ переводчика)*: итакъ (sic) и премудрость, происходя изъ нея (силы), рождается изъ самой сущности Отца; *(выводъ самого Оригена)*: такъ (sic) хотя бы и по подобію тѣлеснаго истеченія (apporrhoeae), Онъ называется истеченіемъ Славы всемогущаго, чистымъ и неповрежденнымъ (pura et sincera) *(выводъ переводчика)*: то и другое подобіе яснѣйшимъ образомъ показываютъ общеніе сущности (communionem substantiae) Сына съ Отцомъ, потому что истеченіе является единосущнымъ (ὁμοούσιος) т.-е., одной субстанціи съ тѣмъ тѣломъ, изъ котораго происходитъ истеченіе или паръ; *(общее заключеніе переводчика)*: вполнѣ ясно и, какъ думаю, съ полною наглядностью (valde evidenter), что онъ, называетъ Сына рожденнымъ изъ самой сущности Божества, т.-е., единосущнымъ, что значитъ одной субстанціи и Отцомъ, (ὁμοούσιον, quod est, ejusdem substantiae cum Patre) и что Онъ не есть твореніе и Сынъ по воспріятію per adoptionem), но истинный Сынъ Божій, рожденный отъ Самого Отца» [1]). Тенденціозность отрывка видно изъ того, что на такомъ небольшомъ пространствѣ утвержденіе единосущія Сына съ Отцомъ повторяется четыре раза, тогда какъ, вообще, въ прочихъ сочиненіяхъ Оригена

[1]) Ex libris Orig. in epist. ad Hebr Migne, gr. s., t. XIV, c. 581.

терминъ «единосущный» встрѣчается очень рѣдко. И конечно не Памфилъ, другъ Евсевія Кесарійскаго обнаружилъ такое пристрастіе къ этому термину [1]). Объясненія присоединенныя къ слову ὁμοούσιος: id est unius substantiae..., quod est unius cum patre substantiae,—указываютъ на происхожденіе этихъ комментаріевъ отъ латинскаго переводчика. Тѣмъ болѣе сомнительной представляется схолія на слово: «дана Мнѣ всякая власть на небѣ и на землѣ»..... «одинъ живой Отецъ, Сынъ и Св. Духъ: одинъ не по сліянію трехъ, но вслѣдствіе единства существа, и три ипостаси, совершенные во всемъ и стоящія во взаимномъ отношеніи между собою» [2]). Если уже Оригенъ съ такою точностью высказалъ ученіе о единствѣ существа и различіе по ипостасямъ, то не понятны были бы ни споры, начавшіеся относительно смысла его ученія, ни всѣ догматическія движенія IV вѣка. Важно уже то, что Аѳанасій александрійскій, хотѣвшій всѣми способами представить Оригена защитникомъ никейскаго символа, не нашелъ у него ни одного мѣста, въ которомъ бы значился терминъ: единосущный. Напротивъ существуютъ самыя ясныя выраженія и разсужденія, въ которыхъ Оригенъ высказываетъ свое рѣшительное мнѣніе по этому вопросу. Оригенъ возмущается Гераклеономъ, утверждавшимъ, что поклоняющіеся Богу въ духѣ и истинѣ той же самой природы, (τῆς αὐτῆς φύσεως ὄντες), какъ и Отецъ, и суть—духъ. «Развѣ не крайне нечестиво, — восклицаетъ Оригенъ, — называть единосущными (ὁμοούσιους), нерожденной и всеблаженной природѣ тѣхъ... которыхъ самъ же Гераклеонъ

---

[1]) См. Болотовъ, стр. 269, прим. 1.

[2]) Migne, gr. s., t. XVII, c. 309. Что же касается до одного извлеченія изъ толкованій Оригена на св. Іоанна приведшее въ такое затрудненіе проф. Болотова, а именно: „тѣ, которые *сливаютъ* Отца и Сына, думаютъ, что изъ сопоставленія словъ: Богъ воскресилъ Христа“ со словами Спасителя: „я въ три дня воздвигну его,—слѣдуетъ то заключеніе, что Сынъ неразличенъ отъ Отца по числу, но оба одно не только по существу (οὐσία), но и по подлежащему (ὑποκειμένῳ), и только по различію представленій о нихъ (κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφέρους), а не по ипостаси называются Отцомъ и Сыномъ (In Ioan., t. 20. Migne. gr. s., t. XIV, c. 376)“,—то несомнѣнно, что Оригенъ высказываетъ здѣсь не свое мнѣніе, а воззрѣніе модалистовъ, опровергаемыхъ имъ, и притомъ формулируетъ очень точно. Сынъ и Отецъ—одно по существу и по подлежащему (ὑποκειμένῳ) и различаются не по ипостаси, а (κατ᾽ ἐπινοίαν)—по человѣческому промышленію. Странно видѣть здѣсь точное выраженіе церковнаго ученія о Троицѣ.

выше назвалъ падшими, говоря, что самарянка, будучи духовной природы, впала въ блудъ!»—«Мы же вѣруемъ и повинуемся Спасителю, который сказалъ: Отецъ пославшій больше Меня... и говоримъ что Спаситель и Св. Духъ не только несравнимы, а безмѣрно выше (*οὐ συγκρίσει, ἀλλ' ὑπερβαλοίσῃ ὑπεροχῇ*), всѣхъ происходившихъ, но Отецъ настолько же или даже болѣе превосходитъ Сына (*τὸν Σωτῆρα καὶ πνεῦμα ἅγιον, ὑπερεχομένον τοσοῦτον ἢ καὶ πλέων ἀπὸ τοῦ πατρός*), чѣмъ насколько Онъ и Св. Духъ превосходятъ всѣхъ прочихъ. Ибо какъ ни высока слава превосходящаго престолы, господства, начальства, власти и силы и всякое имя, именуемое не только въ семъ вѣкѣ, но и въ будущемъ, и сверхъ того св. ангеловъ и духовъ и души праведныхъ, однако, превосходя многихъ и столь высокихъ,—превосходя сущностью (*ὑπερέχων τῇ οὐσίᾳ*), силой, достоинствомъ и божествомъ, Онъ ни въ чемъ не сравнимъ съ Отцомъ (*οὐ συναργέται καὶ οὐδὲν τῷ πατρὶ*)" [1]) Приведенное сейчасъ разсужденіе Оригена не требуетъ длиннаго комментарія. Сынъ безмѣрно превосходитъ всѣхъ даже самыхъ высшихъ сотворенныхъ духовъ, *но Онъ ни въ чемъ несравнимъ съ Отцомъ*, а слѣдовательно, и по самому существу несравнимъ, потому что Отецъ и по существу выше Сына. Взглядъ Оригена здѣсь особенно ясенъ. Отрицая единосущіе Сына съ Отцомъ, онъ отнюдь не хочетъ подвергнуть какому-либо сомнѣнію Его Божество, или какъ-нибудь унизить Его: Сынъ безмѣрно выше всѣхъ сотворенныхъ существъ (*πάντων τῶν γενητῶν*), превосходитъ ихъ самымъ Своимъ «существомъ, достоинствомъ, силой и божествомъ (*θειότητι*). Но Отецъ, какъ нерожденная и всеблаженная природа, еще безмѣрно выше Его. Оригенъ настолько былъ убѣжденъ въ правильности своего взгляда, что въ нѣкоторыхъ случаяхъ не считалъ нужнымъ доказывать его: «какъ это видно изъ другихъ мѣстъ, Сынъ различенъ (*ἕτερος*) отъ Отца по существу и по подлежащему» [2]).

Несамобытность и зависимость Сына и Св. Духа отъ Отца по своему происхожденію отражается и на всѣхъ

---

1) In Ioh., t. 13, 25. Migne, gr. s., t. XIV, c. 441. 444.

2) De orat. 15. Migne, gr. s., t. XI, c. 456: *εἰ γὰρ ἕτερος ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκειμένου ἐστίν.*

ихъ свойствахъ. Одинъ Отецъ благъ, просто и неизмѣнно (ἀπαραλλάκτως) благъ; Сынъ же есть только нѣкоторое сіяніе и образъ благости [1]). Отецъ познаетъ Себя больше, яснѣе и совершеннѣе, нежели познаетъ Его Сынъ [2]). Отецъ есть всецѣлая истина, Сынъ же по сравненію съ Нимъ и, какъ образъ Его, не есть истина въ строгомъ смыслѣ [3]). Богъ есть свѣтъ непостижимый, Христосъ же по сравненію съ Отцомъ есть слабое (perparvum) сіяніе, которое намъ по слабости нашей кажется великимъ [4]). Воля Отца также мудрѣе, чѣмъ воля Сына [5]) и даже въ отношеніи къ безсмертію Отецъ имѣетъ преимущество надъ Сыномъ [6]). Практическимъ выводомъ, какъ бы наглядно подтверждающимъ низшее качество Божества Сына, у Оригена является мысль, что молиться въ собственномъ смыслѣ (προσευχεῖν) можно только Отцу [7]). Совершенно понятно, что тотъ же самый субординаціонизмъ распространяется у Оригена и на Св. Духа. Все произошло чрезъ Сына, а потому и Духъ произошелъ чрезъ Логосъ, такъ что Логосъ выше Его (πρεσβύτερον παρ' αὐτόν, т.-е., въ логическомъ порядкѣ предшествуетъ Ему по бытію) [8]) Духъ, поэтому, находится въ такомъ же отношеніи къ Сыну, въ какомъ Сынъ стоитъ къ Отцу. Если Сынъ получаетъ Свое бытіе, какъ пищу [9]), отъ Отца, то и Духъ нуждается въ Сынѣ не только для Своего существованія, но и для того, чтобы быть

---

[1]) De princ. I, 2, 13. (Изъ письма Іеронима къ Авиту). Migne, gr. s., t. XI, c. 144.

[2]) De princ. IV, 35. Migne, gr. s., t. XI, c. 398.

[3]) De princ. I, 2, 6. Migne, ibid., c. 134.

[4]) Ibid., I, 2, 7. Migne, ibid., c. 135.

[5]) In Matth. comm. s. c. n. 92. Migne, gr. s., t XIII, c. 1743.

[6]) In Ioh. comm. t. II, 2, 11. Migne, gr. s., t. XIV, c. 145. Ср. Болотовъ, с. 252.

[7]) Оригенъ различаетъ нѣсколько формъ молитвенныхъ обращеній (εὐχαί): δέησις—моленіе, смиренную просьбу существа нуждающагося; прошеніе, ἐντεύξις, которое предполагаетъ въ просящемъ дерзновеніе и увѣренность въ исполненіи прошенія,—такъ ходатайствуетъ о святыхъ Духъ; благодареніе, εὐχαριστία, какъ выраженіе признательности за оказанное благодѣяніе. Это три вида выраженія чувства могутъ быть обращены даже къ обыкновенному человѣку, а слѣдовательно, и ко Христу. Но молитва въ собственномъ смыслѣ, προσευχή, должна быть возносима только къ Богу. De orat., 14. Migne, gr. s., t. XI, c. 460, 464. См. Болотовъ, с. 346, прим. 2.

[8]) In Ioh. t. 1, 6. Migne, gr. s., t. XIV, c. 125. 128.

[9]) In Ioh. t. XIII, 34. Migne, ibid., c. 244.

мудрымъ, разумнымъ и пр. [1]). Это взаимоотношеніе между тремя ипостасями характерно выражается въ различіи тѣхъ сферъ, какими они управляютъ. Богъ и Отецъ содержащій все, воздѣйствуетъ на каждое существо, сообщая каждому бытіе отъ Своего собственнаго бытія, ибо Онъ есть сущій. Меньше Отца—Сынъ, дѣятельность Котораго простирается только на разумныя существа, ибо Онъ—второй отъ Отца. Еще меньше Духъ Св., воздѣйствующій только на святыхъ. Поэтому, сила Отца болѣе силы Сына и Св. Духа, а сила Сына больше силы Св. Духа и опять гораздо выше сила Св. Духа, чѣмъ прочихъ святыхъ» [2]).

Отличительныя черты изложеннаго сейчасъ ученія Оригена о Св. Троицѣ и значеніе его въ исторіи догматическаго развитія Востока ясны сами собой. Оно проникнуто все насквозь оригинальностью, отличается цѣльностью и систематичностью, и относится къ воззрѣніямъ предшествующихъ церковныхъ писателей, какъ обширный трактатъ къ краткимъ отрывочнымъ замѣчаніямъ. Вліяніе неоплатонизма дало ему возможность усмотрѣть въ церковномъ ученіи о Богѣ Отцѣ и Сынѣ Его такія важныя стороны, какія совсѣмъ ускользали отъ глазъ его предшественниковъ. Но это вліяніе не ложилось на него тяжкимъ ярмомъ, какъ то было съ зависимостью апологетовъ

---

[1]) In Ioh., 10, 6: *οὐ χρήζειν ἐοικὲ τὸ ἅγιον Πνεῦμα, διακονούντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οἱ μόνον εἰς τό εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφόν εἶναι, καὶ λόγικον καὶ δικαίον καὶ πᾶν ὁτιποτοῦν χρὴ αὐτο ποιεῖν τυγχάνειν, κατὰ μετοχὴν τῶν προειρημένων ὑμῖν Χριστοῦ ἐπινοῖων.*—Называлъ ли Оригенъ Св. Духа тварью? Въ De princ. I, 3, 3 онъ разсуждаетъ такъ: Все сотворено Богомъ, и нѣтъ твари, которая не отъ Него бы получила бытіе... Но доселѣ мы не нашли въ Св. Писаніи ни одного изреченія, гдѣ бы Духъ Св. назывался тварью. Другой порядокъ мысли наблюдается у него въ толкованіи на слово Ев. Іоанна: „все произошло чрезъ Него (слово) и безъ Него не могло быть ничего (In Ioh., t. 2, 6. Migne, gr. s., t. XIV, c. 125—128)“ такъ какъ изреченіе „все произошло чрезъ Него“ истинно, то нужно разслѣдовать, не чрезъ Него-ли произошелъ и Духъ Свят. Ибо, я думаю, тому, кто признаетъ Его происшедшимъ, и принимаетъ слова „все произошло чрезъ Него“,—тому необходимо допустить, что Св. Духъ произошелъ чрезъ Слово, такъ что Слово выше Его... мы принимаемъ, какъ истинное и болѣе благочестивое, что (хотя) Духъ славнѣе всѣхъ, (но) такъ какъ все произошло чрезъ слово, то и Онъ (находится) въ порядкѣ всѣхъ получившихъ бытіе (*γεγενημένων*) отъ Отца чрезъ Христа“. Послѣдовательность мысли требовала отъ него признать и Духа тварью, но во 1) самъ Оригенъ этого вывода не сдѣлалъ, а во 2) какъ мы видѣли, Духъ Св. онъ всегда относитъ къ сферѣ Божества.

[2]) De princ. I, 3, 5. Migne, gr. s., t. XI, c. 150.

отъ Филона, заставлявшей ихъ вносить въ свои системы внутреннее противорѣчіе. Усвоивъ себѣ свободно лучшія неоплатоническія идеи, Оригенъ охристіанизировалъ ихъ и придалъ имъ церковный характеръ. Высокое понятіе о Единомъ, развитое Плотиномъ, онъ сумѣлъ соединить съ христіанскимъ ученіемъ о Богѣ, какъ личности, обладающей полнотою самосознанія, и та отвлеченность, какую онъ заимствовалъ у Плотина, послужило ему лишь средствомъ, чтобы возвысить Божество надъ всѣмъ условнымъ и конечнымъ. Единое Плотина производитъ Умъ въ силу закона необходимости; лишенное воли, мысли и самосознанія, оно въ процессѣ происхожденія Ума остается неподвижнымъ и Умъ рождается безъ согласія и безъ воли Его [1]). Источникомъ бытія Сына является *воля* Отца, отъ которой Сынъ возникаетъ, какъ ея хотѣніе. Отношеніе между первымъ и вторымъ началомъ, какъ *δύναμις* и *ἐνέργεια*, намѣченное въ неоплатонизмѣ, побудило Оригена глубже войти въ процессъ Божественной жизни и понять Сына, какъ мощь (vigor) рождающуюся отъ великой и безмѣрной силы Божества и какъ внутреннее самооткровеніе Отца. И нельзя не замѣтить, что бытіе Сына въ системѣ Оригена гораздо болѣе мотивировано, чѣмъ у Плотина. Тамъ—это дѣло физической необходимости, безсознательнаго процесса развитія, опредѣляемаго общимъ логическимъ закономъ. Вѣчное рожденіе Сына отъ Отца у Оригена объясняется не только самымъ существомъ Отца, но и значеніемъ Сына для личной жизни Его. Отецъ рождаетъ Сына не потому только, что хочетъ и можетъ родить Его, но потому, что Самъ нуждается въ Немъ, какъ Своемъ собственномъ благѣ.

Вѣчное и постоянно продолжающееся рожденіе Сына—это, несомнѣнно, самый блестящій пунктъ въ ученіи Оригена. Въ развитіи и логическомъ обоснованіи этого тезиса Оригенъ высоко поднимается надъ уровнемъ своей эпохи и предвосхищаетъ идею, лежащую въ основѣ никейскаго вѣроопредѣленія. Одного этого тезиса было достаточно, чтобы освободиться отъ многихъ недостатковъ предшествующей эпохи: *λόγος ἐνδιάθετος* и *λόγος προφόρικος*; *προβολή* и *οἰκονομία* были также несовмѣстимы съ ученіемъ о вѣч-

[1]) См. ниже.

помъ рожденіи. Напротивъ того, Оригенъ вездѣ стремится понять Сына и Св. Духа, какъ вѣчное и трансцендентальное самооткровеніе Отца, вытекающее изъ собственнаго Его существа, но къ сожалѣнію эта трацендентальность ослабляется признаніемъ вѣчности міра, и если апологеты подвигали границы рожденія Сына къ границѣ временнаго міра, то Оригенъ перенесъ самый міръ въ область вѣчности. Ученіе о единосущіи Оригенъ отвергалъ, но созданное имъ и глубокое полное смысла воззрѣніе на Сына, какъ мощь (энергію), актуально выражающую всю великую и безмѣрную, вседовлѣющую силу Отца, которою Онъ живетъ и все содержитъ,—какъ всю полноту Божества, осуществленную реально, implicite заключало въ себѣ мысль о единосущіи и сдѣлалось исходнымъ пунктомъ у позднѣйшихъ богослововъ въ защитѣ этого ученія. Признаніе вѣчнаго бытія міра на ряду съ Божествомъ затемнило у Оригена его основную идею о Сынѣ, какъ всей полнотѣ Божества, выраженной реально, и у него, какъ и у апологетовъ, Логосъ является переходной ступенью отъ Бога къ міру. Уже неоплатоническая философія должна была оказать на него въ этомъ отношеніи сильное вліяніе. Общее правило здѣсь гласило: «все рождаемое не можетъ быть лучшее рождающаго, но, будучи меньшимъ, оно является лишь образомъ рождающаго и получаетъ отъ него опредѣленіе и видъ» [1]). Единое рождаетъ Умъ, оставаясь неизмѣннымъ [2]): но не сообщаетъ и не можетъ сообщить послѣднему ни своего существа, ни качествъ; будучи всегда единымъ, и простымъ, оно производитъ въ Умѣ двойство и множественность [3]). Мы уже видѣли, что Оригенъ понимаетъ Сына Божія подобно неоплатоническому Уму, какъ нѣкоторое множество, какъ Премудрость, искони содержавшую въ Себѣ планъ мірозданія, начертанный въ цѣломъ и подробностяхъ. Но самъ по себѣ не-

---

[1]) Enn. V, 1, 7: *κρειττων δὲ οἱκ οἷον τὲ ἦν εἶναι οὐδ' ἐνταῦθα τὸ γεννώμενον, ἀλλ' ἔλλατον ὂν· εἴδωλον εἶναι αὐτοῦ... ὁριζομένου ἀπὸ τοῦ γεννήσαντος καὶ οἷον εἰδοποιούμενον.* Dubner, p. 304.

[2]) Enn. V, 1, 6. *δεῖ οὖν ἀκινήτου ὄντος, εἰ τι δεύτερον μετ' αὐτό, οὔτε προςνεύσαντος, οὔτε βουληθέντος, οὐδὲ ὅλως κινηθέντος.* Dubner, p. 302. Единое рождаетъ Умъ, оставаясь безъ всякаго движенія, безъ согласія, безъ воли. Нѣсколько ниже: *αὐτοῦ (ἑνὸς) μενόντος.*

[3]) См. сказанное ранѣе объ Умѣ, какъ началѣ множественномъ.

оплатонизмъ не могъ бы вести къ тому крайнему субординаціонизму, какой наблюдается у Оригена. Сферу божественнаго онъ рѣзкою гранью отдѣлялъ отъ міра условнаго и конечнаго. Источникъ субординаціонизма Оригена нужно искать скорѣе въ другомъ вліяніи, во вліяніи Филона, случайно вторгнувшагося въ его систему и нарушившаго ея цѣльность. Филонъ первый опредѣлилъ Логоса, какъ посредствующую природу между рожденнымъ и нерожденнымъ бытіемъ, соприкасающуюся съ тѣмъ и другимъ [1]). Лежавшая въ основѣ всего апологетическаго богословія, эта идея у Оригена получила господствующее положеніе и развита съ той послѣдовательностью и основательностью, на какую былъ способенъ этотъ выдающійся умъ. «Логосъ есть среднее (medium) или посредникъ между всѣми тварями и Богомъ [2]) и стоитъ въ срединѣ между нерожденной и рожденной природой» [3]). Нерожденность природы-Отца и первоначальность всѣхъ Его свойствъ Оригенъ сдѣлалъ исходнымъ пунктомъ своихъ сужденій о Сынѣ Божіемъ, и потому субординаціонизмъ получилъ у него не тотъ случайный и внѣшній характеръ, какой мы наблюдаемъ у апологетовъ. Онъ утвердилъ его на происхожденіи Сына и Духа отъ Отца и причину его указалъ въ самой основѣ ихъ бытія. Поэтому, еще въ IV вѣкѣ этотъ субординаціонизмъ представлялъ собою такую силу, на борьбу съ которой должны были потратить много силъ и времени защитники никейскаго вѣроученія. И въ этой области, области подчиненія Сына и Духа Отцу, Оригенъ остался оригинальнымъ.

Ученіе Оригена распространилось на Востокѣ такъ же быстро, какъ и Тертулліановскія формулы на Западѣ. Но, какъ и слѣдовало ожидать, здѣсь оно не принесло тѣхъ завершительныхъ результатовъ, какіе повлекло за собою торжество воззрѣній Тертулліана для западной церкви. Лишь въ одномъ отношеніи Оригенъ напоминаетъ по своему историческому положенію Тертулліана: подобно

---

[1]) Quod rerum divin. her.: (*λόγος*) *οὔτε ἀγέννητος, ὡς ὁ Θεος ὤν, οὔτε γεννητός, ὡς ἡμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων, ἀμφοτέροις ὁμηρεύων.* Philoni oper., ed. Wendland, Berlin, 1898, p. 47.

[2]) De princ., II, 6, 1. Migne, gr. s., t. XI, c. 209.

[3]) C. Cels, III, 34: *μεταξὺ τῆς τοῦ ἀγέννητου καὶ τῆς γενητῶν πάντων φύσεως...* Lommatzch. XVIII, 294.

Тертулліану, Оригенъ былъ послѣднимъ оригинальнымъ восточнымъ богословомъ за первые три вѣка, но его ученіе не только не закончило здѣсь догматическаго развитія, а напротивъ, дало мощный толчекъ къ дальнѣйшему движенію. Богословъ, поставлявшій среди своихъ многоразличныхъ цѣлей, между прочимъ, и борьбу съ модализмомъ, онъ всего менѣе способствовалъ этой цѣли. Людей съ порывистымъ религіознымъ чувствомъ модализмъ именно и увлекалъ своимъ ученіемъ о тожествѣ и равенствѣ Сына съ Отцомъ. Между тѣмъ, въ богословской системѣ Оригена и слабы были именно тѣ элементы, которые одни были способны задержать распространеніе этого движенія. Мысль Оригена склонялась какъ разъ въ противоположную сторону и въ самомъ яркомъ свѣтѣ представляла не единство, а различіе Сына отъ Отца, и то было не случайнымъ явленіемъ, что въ 60-хъ годахъ 3-го вѣка около смерти Оригена сосѣднія Александріи церкви почти открыто встали на сторону Савеллія [1]).

Точное возстановленіе ученія Савеллія представляетъ очень трудную задачу. Такъ какъ современники Савеллія даютъ очень краткія свѣдѣнія о его воззрѣніяхъ, то для возстановленія савелліановской системы въ подробностяхъ наукѣ приходится обращаться къ помощи позднѣйшихъ писателей, имѣвшихъ дѣло уже не съ самимъ Савелліемъ, а съ его послѣдователями. При этомъ наукѣ приходится наталкиваться на очень своеобразное затрудненіе: оказывается, что извѣстія позднѣйшихъ писателей стоятъ въ непримиримомъ противорѣчіи и съ тѣмъ немногимъ, что говорятъ о немъ современники, и, кромѣ того, не согласуются между собой. Нѣкоторый свѣтъ въ этотъ темный вопросъ внесла книга Цана [2]), прочно установившаго два слѣдующіе тезиса: во-первыхъ, многое изъ того, что позднѣйшіе писатели называютъ савелліанствомъ, въ первый разъ было высказано Маркелломъ Анкирскимъ и при-

---

[1]) Athan. Alex. De sentent. Dionys.: „въ Пентаполѣ верхней Ливіи нѣкоторые епископы держались тогда савелліева образа мыслей, и это заблужденіе возымѣло такую силу, что не многаго не доставало, чтобы въ церквахъ перестали проповѣдывать о Сынѣ Божіемъ (Migne, gr. s, t. XXV, c. 485).

[2]) Zahs. Marcellus v. Ancyra. Gotha, 1867.

надлежитъ ему, а не Савеллію, хотя по недоразумѣнію и выдается за дѣло Савеллія; во-вторыхъ, на пространствѣ времени отъ Савеллія до Аѳанасія, т.-е., въ теченіе цѣлаго вѣка, модализмъ на Востокѣ, связанный съ философской спекуляціей, развивался безостановочно и принималъ различныя формы, которыя извѣстны позднѣйшимъ церковнымъ писателямъ подъ однимъ и тѣмъ же этикетомъ савелліанства. Легко, однако, видѣть, что несмотря на упрощеніе, вносимое тезисами Цана въ вопросъ объ ученіи Савеллія, его изслѣдованіе отнюдь не даетъ еще отвѣта на тѣ вопросы, какая роль принадлежитъ Савеллію въ позднѣйшемъ савелліанствѣ и какъ смотрѣть на позднѣйшія сказанія о доктринѣ его? Основываясь на всей совокупности извѣстій о Савелліи, дѣло, повидимому, нужно представлять такъ: Савеллій не остановился на одномъ уровнѣ со старыми модалистами: онъ ввелъ и употреблялъ новый терминъ „*υἱο—πατήρ*“—Сыно—отецъ». Важное значеніе этой новой терминологіи Савеллія открывается изъ слѣдующаго. Когда старые модалисты говорили, что Христосъ или Сынъ Божій есть воплотившійся Богъ—Отецъ, то они впадали въ грубую богословскую и философскую ошибку: вмѣстѣ съ первымъ лицомъ Св. Троицы они низводили на землю все Божество, и уничтожали тѣмъ то неизмѣримое разстояніе, какое существуетъ между Богомъ, бытіемъ сверхчувственнымъ и безконечнымъ, и міромъ, бытіемъ конечнымъ и ограниченнымъ; со времени воплощенія ихъ Богъ не живетъ внѣ міра, а вмѣщается въ одномъ ограниченномъ существѣ—человѣкѣ Іисусѣ, въ которомъ и заключилась вся Божественная жизнь. Невѣжество и простота старыхъ модалистовъ могла довольствоваться этимъ, но Савеллій, какъ даетъ право думать общій характеръ его ученія, не былъ невѣждой въ области философіи. Вводя терминъ „*υἱο—πατήρ*“ онъ и хотѣлъ обозначить имъ Божеское существо, взятое въ самомъ себѣ, внѣ отношенія къ міру и человѣку: оно—не Отецъ, не Сынъ, но заключаетъ въ Себѣ въ потенціи то и другое, можетъ сдѣлаться и Отцомъ и Сыномъ, не сливаясь, однако, съ Ними. Быть можетъ, эта мысль Савеллія и послужила толчкомъ къ дальнѣйшей стадіи развитія савелліанства, въ которой

оно обращается въ стройную и законченную систему ученія о Богѣ въ Его отношеніи къ міру.

Существуетъ только единое абсолютное Божеское Существо (*μία ὑπόστασις*) [1]), безграничная, нераздѣльная и сама въ себѣ заключенная монада [2]). По своей безпредѣльности и безграничности оно не можетъ имѣть никакого непосредственнаго соприкосновенія съ міромъ ограниченнаго бытія и живетъ въ безмолвіи [3]). Но эта всеобъемлющая монада не есть логическій абстрактъ, но живое, дѣйственное и разумное существо,—духъ, обладающій полнотой содержанія [4]). Какъ духъ, монада не могла вѣчно оставаться въ молчаніи; въ своемъ разумѣ она носила потребность выразиться во внѣ, проявить себя въ саморазвитіи. И вотъ настало время, когда неизреченная монада заговорила: она родила изъ себя логосъ или, лучше сказать, сама стала логосомъ, изъ молчащей стала говорящей. Это глаголаніе монады въ логосѣ есть твореніе міра [5]): форма монады въ жизни логоса [6]), есть, такимъ образомъ, посредство, черезъ которое она вступаетъ въ соприкосновеніе съ тварнымъ міромъ, есть какъ бы та сторона монады, которою она обращена къ міру. Эта сторона не остается всегда тожественной съ собой, но пре-

---

[1]) Позднѣйшіе церковные писатели различно обозначаютъ это первое начало въ системѣ савелліанство: *μία ὑπόστασις* (Bas. Caes., c. 210. Migne, gr. s., r. 32, c. 772; ср. Theodoret. H. E II, 9). *Ἓν ὑποκείμενον* (Bas. Caes., ibid. Migne, ibid., c. 776).

[2]) *ἡ μόνας*—обычное обозначеніе перваго начала у Аѳанасія Алекс., наиболѣе освѣдомленнаго объ ученіи Савелліанства.

[3]) Ath. c. arian, 4, 11: *τὸν δὲ Θεὸν σιωπῶντα* (Migne, gr. s., t. 26 c. 484). Аѳанасій самъ отличаетъ монаду отъ Отца, Сына и Св. Духа ср. ibid., 4, 13: *ἡ μόνας ἐπλατύνθη εἰς τριάδα... ὁ αὐτος ἄρα Πατὴρ γέγονε καὶ Υἱος καὶ Πνεῦμα κατὰ Σαβέλλιον· ἐκτὸς εἰ μὴ ἡ λεγόμενη παρ᾽*;, *αὐτο μόνας* (отсюда видно, что сами савелліане первое начало называли *μόνας*) *ἄλλο τί ἐστι παρὰ τοῦ Πατέρα*. Ath. c. ar., IV, 13. Migne, ib, c. 481. 482.

[4]) Ath. c. arian. 4, 11: *ἀνενέργειτον, λαλοῦντα δε ἰσχύειν αὐτὸν βούλονται*. Migne, ibid., c. 481.

[5]) Ibid, *εἴγε σιωπῶν μὲν οὐκ ἠδύνατο ποιεῖν, λαλῶν δο κτίζειν ἤρξατο*.

[6]) C. arian., 4, 11: *προελθόντος τοῦ λόγου γέγονε ἡ κτίσις καὶ ὑπῆρξεν*, Migne, ibid., c. 484. Савелліане несомнѣнно отличали Логоса отъ Сына; C. arian. 4, 15: *τολμοῦσι διαρεῖν λόγον καὶ Ὑιὸν, καὶ λέγειν ἄλλον δὲ εἶναι τόν λόγον, ἕτερον δε Ὑιόν, καὶ πρότερον μὲν εἶναι τὸν λόγον, εἶτα τὸν Ὑιόν*. Migne, ibid., c. 488. Отношеніе Логоса къ міру у Савелліанъ имѣетъ такой характеръ, что оно приложимо и къ Отцу. Такъ, твореніе міра приписывается исключительно Логосу.

терпѣваетъ измѣненія вмѣстѣ съ развитіемъ міра конечнаго. Она принимаетъ на себя три πρόσωπα, какъ внѣшніе облики или личины, въ которыхъ единая въ себѣ монада открывается міру, становится доступной для его воспріятія, именно монада—логосъ принимаетъ видъ Бога Отца, Бога—Сына и Бога—Духа Св. [1]). Ни одинъ изъ этихъ видовъ или модусовъ монады не исчерпываетъ всего ея существа, но отражаетъ на себѣ какую-либо одну сторону ея и не можетъ быть отдѣленъ отъ нея. Какъ человѣкъ состоитъ изъ тѣла, души и духа, такъ и Отецъ, Сынъ и Духъ суть какъ бы части монады и въ отдѣльности не выражаютъ ея полноты. Монада подобна солнцу, которое, оставаясь единымъ въ себѣ, является предъ нами или какъ тѣло сферическое, шарообразное или какъ свѣтящееся или какъ согрѣвающее [2]). Въ качествѣ Бога—Отца монада открылась въ синайскомъ законодательствѣ, какъ Сынъ она явилась людямъ во Христѣ, какъ Духъ Св. она открывается въ благодатныхъ дарахъ Св. Духа [3]). Проявляясь послѣдовательно въ смѣнѣ трехъ лицъ Св. Троицы, эти формы самооткровенія монады стоятъ между собой въ тѣсной связи и преемствѣ: предыдущая форма подготовляетъ послѣдующую и съ наступленіемъ ея вводитъ въ высшій моментъ. Такъ, откровеніе Бога—Отца подготовило людей къ откровенію Сына, откровеніе Сына дополняется откровеніемъ Духа, который возводитъ людей на возможную для нихъ степень совершенства.—Но если лица Св. Троицы суть только формы самооткровенія монады, то спрашивается, прекра-

---

[1]) Epiph. haer LXII, 1: *ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίαι,* Theodor. Fab II, 9: *μίαν ὑπόστασιν εἶναι τόν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα καὶ ἓν τριόνομον πρόσωπον;* Epiph. haer. XXVII: *τὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα καὶ υἱὸν καὶ ἅγιον πνεῦμα· ὡς εἶναι ἐν μίᾳ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομάσιας.* Эти позднѣйшіе писатели передавали ученіе савелліанъ на своемъ языкѣ; *ἡ ὑπόστασις,* какъ видно изъ показаній Аѳанасія, равняется *μόνας.* Епифаній, далѣе, приводитъ примѣръ, указываемый савелліанами (см. ниже) и по поводу этого примѣра замѣчаетъ, что савелліане различали въ Божествѣ *ἐν μίᾳ ὑποστάσει* (въ одной ипостаси) три энергіи (*τρεῖς ἐνεργείας*);—послѣднее замѣчаніе болѣе точно передаетъ ученіе савелліанъ.

[2]) См. Epiph., ibid.

[3]) Theodor. Fab II, 9: *καὶ ἐν μὲν τῇ παλαιᾷ ὡς πατέρα νομοθετεῖσαι, ἐν τῇ καινῇ ὡς υἱὸν ἀναθρωπῆσαι, ὡς πνεῦμα δε ἅγιον τοῖς ἀποστόλοις ἐπιφοιτῆσαι.*

щается ли бытіе дѣйствующаго въ данный періодъ лица съ окончаніемъ самаго періода, уничтожается ли *πρόσωπον* Отца, разъ явилось *πρόσωπον* Сына? На этотъ вопросъ свѣдѣнія древности отвѣчаютъ различно. По словамъ Епифанія [1]), каждое *πρόσωπον* настолько сливается съ соотвѣтствующимъ ему періодомъ откровенія, что съ завершеніемъ періода прекращается и его бытіе. Богъ Отецъ пересталъ существовать, когда на землю пришелъ Богъ—Сынъ, а когда настало время дѣятельности Бога—Духа Св., уничтожился и Богъ—Сынъ. По свидѣтельству же Василія Великаго [2]), такого тѣснаго соотношенія между лицами и періодами у савелліанъ не было; они допускали, что лица откровенія, при послѣдовательной смѣнѣ, не прекращали своего бытія, — такъ что, говорили они, Богъ въ каждое данное время по требованію нужды проявляетъ себя то въ одномъ, то въ другомъ лицѣ. Несомнѣнно, что свидѣтельство Епифанія стоитъ въ большемъ соотвѣтствіи съ общимъ смысломъ системы савелліанства, а потому показаніе Василія Великаго удобнѣе понимать такъ, что савелліане допускали лишь простую возможность одновременнаго откровенія монады въ трехъ лицахъ, не пріурочивая ихъ къ какимъ-либо историческимъ фактамъ. Во всякомъ случаѣ безспорно, что савелліане не принимали вѣчнаго бытія лицъ Св. Троицы [3]). Какъ свое начало каждое лицо получаетъ во времени, такъ оно должно и исчезнуть въ опредѣленный моментъ міровой жизни. Міръ не можетъ быть вѣченъ, а потому, не вѣчно и откровеніе Бога въ немъ. Если *πρόσωπον* Отца смѣни-

---

[1]) Epiph. haer. LXII, 1: *πεμφθέντα δε τὸν Υἱὸν καιρῷ πότε ὡςπὲρ ἀντῖνα, καὶ ἐργασαμένον τὰ πάντα ἐν κόσμῳ, τὰ; τῆς οἰκονομίας τῆς εὐαγγελικῆς καὶ τῆς σωτηρίας τῶν ἀνθρώπων, ἀναληφθέντα δὲ αὖθες εἰς οὐρανὸν, ὡς ὑπὸ ἡλίου πεμφεῖσαν ἀκτῖνα, καὶ παάλιν εἰς το ἥλιον ἀναδραμοῦσα.* Нѣтъ никакого повода думать, что савелліане не распространяли этого правила и на другія лица Θеодоритъ также намекаетъ на это: *καὶ τον αὐτὸν πότε μὲν ὡ: Πατήρ, πότε δὲ ὡς Υἱός πότε δὲ ὡς ἅγιον πνεῦμα* Становясь Сыномъ, монада-логосъ, очевидно, прекращаетъ быть Отцомъ и т. д. (p Ath 4, 25. *ἀρχὴν μὲν ἔχων το γίνεσθαι υἱός παυόμενος δὲ τοῦ λέγεσθαι πατήρ* —Migne, ibid., стр. 505.

[2]) Epist. 210: *ярρς τὰ ἑκασιότε παραπίπτουσαν χρείας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς πάτερα, νῦν δὲ ὡς υἱον, νῦν δὲ ὡς ἅγιον πνεῦμα.* Migne, gr s, t 32 c. 776.

[3]) Athan. c arian 4, 25: *ἀγαγκὴ δὲ καὶ πανθήσεσθαι, τὸ ὄτομα τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεῦματος, τῆς χρείας πληρωθήσης.* Migne, gr. s., ib., c. 508.

лось лицомъ Сына, то *πρόσωπον* Духа уничтожится при концѣ міра, а вмѣстѣ съ тѣмъ уничтожается и Логосъ, т.-е., та сторона монады, которой она обращена къ міру [1]). Какъ при захожденіи солнца вмѣстѣ съ солнцемъ исчезаетъ и истекшій изъ него лучъ, и какъ бы вбирается солнцемъ обратно въ себя, такъ съ уничтоженіемъ міра и монада перестаетъ проявлять себя въ немъ и вберетъ обратно въ себя Логосъ, родившійся изъ нея ради міра и человѣка. Міръ прекратится и монада возвратится къ первоначальному безмолвію [2]). Что будетъ дальше, не извѣстно: будетъ ли монада вѣчно молчать или снова заговоритъ и придумаетъ другой міръ: сотворитъ ли этотъ міръ инымъ или уже бывшій воспроизведетъ, — и такъ будетъ дѣйствовать безконечно [3]).

Несмотря на чисто христіанскій, повидимому, характеръ савелліанской системы, въ основѣ ея, какъ и стараго модализма, лежитъ стоицизмъ, съ его разработанной логикой. Монада есть *ἓν ὑποκείμενον* [4]), остающееся всегда неизмѣннымъ и тожественнымъ себѣ. Формы или *πρόσωπα*, которыя это *ὑποκείμενον* принимаетъ въ отношеніи къ міру, относятся, очевидно, къ категоріи свойствъ, обозначаемыхъ какъ *πῶς ἔχων*: это—случайныя качества *ὑποκείμενον* опредѣляемыя чисто-внѣшними обстоятельствами, «смотря по встрѣчающейся нуждѣ (*ἑκαστότε παραπιπτοῦσας χρείας*)[5])" какъ выражается Василій Великій. Съ этой точки зрѣнія система савелліанства въ ея позднѣйшемъ видѣ представляется вполнѣ понятною. Монада, единое Божество, какъ *ἓν ὑποκείμενον*, остается всегда тожественнымъ и неизмѣннымъ: тѣ *πρόσωπα*, въ которыхъ она проявляется для міра, суть лишь случайныя и не касающіяся сущности ея

---

[1]) Ath. c ar., 4, 12: *ὡςπερ γὰρ προελθόντος τοῦ λόγου γέγονεν ἡ κτίας καὶ ὑπήρξεν, οὕτω πάλιν δρομοῦντος τοῦ λόγου οὐχ ὑπάρξει ἡ κτίσις* Migne, ib c. 481.

[2]) Ath. c ar., 4. 12: *εἰ δὲ σιωπήσει, ἔσται, ὅπερ ἦν, σιωποῦντος αὐτοῦ ἡσυχία... παύσεται ἄρα ἡ κτίσις...* Migne, ibid., c. 484.

[3]) Ath. c. ar.. 4, 12: *τί δὲ πάλιν ἔσται, ἄδηλον ἢ γὰρ σιωπεῖ ἀεί, ἢ πάλιν γενήσει, καὶ ἕτεραν κτίσιν ἐπινοήσει, οὐ γὰρ τὴν αὐτὴν ποιήσει, ἢ γὰρ ἂν διέμενειν ἡ γενομένη, ἀλλ' ἐπινοήσει καὶ τοῦτο εἰς ἄπειρον.* Migne, ibid.

[4]) Bas. Caes. ep. 210: *εἰπὼν τὸν αὐτὸν θεὸν ἕνα ὑποκείμενον ὄντα.* Migne, gr. s., t. 32. c. 776.

[5]) Ibid., cit. loc.

формы бытія, зависящія отъ встрѣчающейся нужды. Тотъ же Василій Великій ярко характеризуетъ значеніе *πρόσωπα* —лицъ въ системѣ савелліанства, когда онъ называетъ ее «выдумкой безъипостасныхъ лицъ (*ἀνυπόστατος τῶν προσώπων ἀνάπλασις*“ [1]). И дѣйствительно, стоики, признававшіе за существенными свойствами предмета реальное бытіе, отрицали его по отношенію къ случайнымъ свойствамъ и называли тоже безъипостасными [2]). И уже Аѳанасій александрійскій отмѣтилъ сходство между савелліанскимъ ученіемъ и стоицизмомъ въ воззрѣніи на начало и конецъ монады — Божества [3]). Изъ первобытія, по ученію стоиковъ, возникаютъ различныя вещи по внутреннему закону и развивается цѣлый міръ, поскольку Богъ и міръ есть одно и тоже (*ἔκτεισις*); но міръ не вѣченъ, первобытіе поглотитъ матерію, какъ свое собственное тѣло, постепенно вбирая міръ въ себя, пока все не возвратится въ первобытное состояніе (*συστόλη*). Божество или первобытіе останется въ своей первоначальной чистотѣ. Процессъ этого разрѣшенія міра въ первобытіе проходитъ тѣмъ же постепеннымъ порядкомъ, въ какомъ міръ и возникалъ изъ него. Но послѣ того, какъ все возвратится въ свое первобытное единство, и великій міровой годъ окончится, начнется образованіе новаго міра, который будетъ вполнѣ тожественнымъ съ первымъ [4]). Возможно, однако, что позднѣйшіе стоики въ этомъ пунктѣ держались тѣхъ же воззрѣній, что и савелліане. Уже самая комбинація *μόνας—λόγος*. наблюдаемая у савелліанъ, напоминаетъ стоическое ученіе о Божествѣ—логосѣ.

Оцѣниваемое съ богословской точки зрѣнія, савелліанство въ его позднѣйшей формѣ представляетъ собой не только оригинальное, но и прогрессивное явленіе. Въ пер-

---

[1]) Ibid.

[2]) Simpih. ad. Cat 47: *ὁ δὲ τὴν στάσιν καὶ κάθισιν μὴ προσποιούμενος ἔοικε στωϊκῇ τινὶ συνηθείᾳ συνέπεσθαι οὐδὲν ἄλλ᾽ ἢ το ὑποκείμενον εἶναι νομίζων, τὰς δὲ περὶ αὐτο διαφορὰς ἀνυποστάτους ἡγουμένους κα πῶς ἔχοντα αὐτὰ ἀποκαλῶν, μὴ ἐν τοῖς ὑποκειμένοις ἔχοντα τοῦτο τὸ πῶς ἔχει.* Hagemann, cit. op., s. 351.

[3]) Athan c. arian. 4, 13: *ἡ μονὰς πλατυνθεῖσα γέγονε τριάς... τοῦτο δὲ ἴσως ἀπὸ στωϊκῶν ὑπέλαβε, διαβεβαιουμένων συστέλλεσθαι καὶ πάλιν ἐκτείνεσθαι θεός.* Migne, ibid, c. 484.

[4]) Zeller, die Philosophie d. Griechen, III, 1. 3 Aufl., Leipzig, 1880. ss. 144—155.

вый разъ въ исторіи доникейской догматики была высказана мысль, что монада, самое существо Божества (*τὸ ὑποκειμένον*) во всѣхъ трехъ лицахъ Св. Троицы одно и то же и всегда пребываетъ неизмѣннымъ. Три лица суть его проявленія, какъ энергіи, предполагающія для себя одну силу и, что важнѣе всего, Богъ—Отецъ въ первый разъ ставится въ одну линію съ Богомъ—Сыномъ и Богомъ—Св. Духомъ и занимаетъ равное съ Ними положеніе. То же нужно сказать о Св. Духѣ, который во всѣхъ другихъ богословскихъ системахъ до-никейскаго періода подчинялся Сыну. Взятое въ своихъ чистыхъ элементахъ, савелліанство предвосхитило окончательный результатъ, къ которому пришло церковное богословіе послѣ всѣхъ тринитарныхъ споровъ IV вѣка. Кромѣ того, предложенное имъ и подвергшееся осужденію пониманіе божественнаго единства, проявляющееся въ трехъ лицахъ, какъ *μία ὑπόστασις* (одну ипостась), подорвало почву въ христіанскомъ образованномъ обществѣ къ распространенію термина «единосущный», провозглашеннаго на никейскомъ соборѣ въ томъ исключительномъ смыслѣ, какой соединяло съ нимъ старое поколѣніе никейцевъ.

Прогрессивные элементы, находившіеся въ савелліанствѣ, осложнялись посторонними толкованіями, которыя не только по своей оригинальности, но и по своему противорѣчію установившимся въ богословіи воззрѣніямъ слишкомъ били въ глаза своею рѣзкостью и потому тотчасъ же вызвали отпоръ. Сценой борьбы оказалась Александрія, и разыгравшаяся въ ней драма даетъ намъ возможность взглянуть на состояніе церковнаго богословія предъ самымъ началомъ IV вѣка.

Сюжетъ этой драмы кратко разсказываетъ Аѳанасій александрійскій [1]).—Діонисій александрійскій, одинъ изъ выдающихся и ученѣйшихъ епископовъ тогдашняго времени, узнавъ о распространеніи савелліанской ереси въ Пентаполисѣ, подвѣдомственномъ ему округѣ, написалъ посланіе къ Ефранору и Аммонію, въ которомъ онъ, вопреки сліянію трехъ ипостасей въ савелліанствѣ, доводилъ подчиненность Сына Отцу до крайности. «Сынъ Божій,—говорилъ онъ,—произведеніе (*ποίημα*) и сотворе-

[1]) De sent. Dion., 13; Migne, gr. s., t. 25, c. 50.

ніе (*γενητον*), не только не собственень Ему по природѣ, но чуждъ и сущности (*μὴτε δὲ φύσει ἴδιον. ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν*). Отецъ относится къ Нему, какъ дѣлатель къ виноградной лозѣ и судостоитель къ ладьѣ и, какъ произведеніе. Сынъ не былъ, пока не получилъ бытія [1]). Изъ дальнѣйшихъ упрековъ, раздававшихся по адресу Діонисія еще во времена Аѳанасія, видно, что онъ отвергалъ вѣчность Сына Божія [2]), избѣгалъ именовать Его «единосущнымъ» (*ὁμοούσιος*)„ [3]), что, когда онъ называлъ Сына, не называлъ Отца, и обратно [4]), и такимъ образомъ отдѣлялъ Сына отъ Отца [5]). Нѣкоторые изъ братьевъ той же церкви, правильно мыслившіе (*ὀρθῶς φρονοῦντες*), пошли въ Римъ и обвиняли его предъ соименнымъ ему римскимъ епископомъ Діонисіемъ (ок. 260 г.). Діонисій римскій созвалъ соборъ въ Римѣ, осудилъ употреблявшіяся въ Александріи выраженія и издалъ посланіе противъ савелліанъ и субординаціански настроенныхъ противниковъ ихъ, обвиняя послѣднихъ въ требожіи. Для Діонисія александрійскаго, хотя папа и не называлъ его въ посланіи, не было тайной, противъ кого оно направлено, и онъ написалъ четыре книги подъ названіемъ «обличеніе и оправданіе», (*ἔλεγχος καὶ ἀπολόγια*), въ которыхъ стремился объяснить и ослабить взводимыя на него обвиненія, посвятивъ ихъ Діонисію римскому [6]).

Такова краткая исторія драмы. Въ ней выступаютъ три группы дѣйствующихъ лицъ: 1) Діонисій александрійскій, за которымъ, безъ сомнѣнія, стояла значительная часть его паствы; 2) нѣкоторые изъ братьевъ ея, «правильно мыслившіе», и 3) папа римскій Діонисій и его соборъ. Діонисій является послѣдовательнымъ ученикомъ Оригена, пользующимся прямо его терминологіей. Онъ, какъ и Оригенъ, называетъ Сына Божія, Логосомъ, Премудростью, силой, *паромъ* и сіяніемъ Отца [7]), и если онъ

---

[1]) De sent. Dion Migne, gr. s., t. 25, c. 485.
[2]) Ibid., p. 14: „Богъ не всегда былъ Отцомъ; не всегда былъ Сынъ“. Migne, ib., c. 501.
[3]) Ibid., n. 19. Migne, ibid., c. 505.
[4]) Ibid., n. 9. Migne, ibid., c. 492.
[5]) Ibid., n. 10. Migne, ibid., c. 491.
[6]) Eus. H. E VIII, 26.
[7]) De sent. Dion., n 9. Migne, ibid., 491.

говоритъ, что Сынъ — произведеніе и сотворенъ, чуждъ Отцу по сущности и не признаетъ термина «единосущный», то онъ только слѣдуетъ по стопамъ своего учителя. Съ этой позиціи онъ не сходитъ и въ своемъ «обличеніи и оправданіи». Онъ, правда, говоритъ здѣсь болѣе мягкимъ тономъ, старается болѣе выставить на свѣтъ единство Отца и Сына, чѣмъ это дѣлалъ въ полемикѣ съ савелліанствомъ, но его задача и здѣсь состоитъ въ томъ, чтобы провести точное различіе между Отцомъ и Сыномъ. Въ этомъ отношеніи его трудъ, дѣйствительно, является художественнымъ произведеніемъ, въ которомъ онъ не столько оправдываетъ себя, сколько обличаетъ другихъ. «Не было времени (въ грубомъ смыслѣ), когда Богъ не былъ Отцомъ: Христосъ существуетъ всегда, какъ Слава, Премудрость и Сила, *но Сынъ имѣетъ бытіе не Самъ отъ Себя, но отъ Отца*»[1]). Въ своемъ письмѣ къ Ефранору и Аммонію онъ, правда, указывалъ на примѣры вещей менѣе пригодныхъ, но это случилось мимоходомъ (ἐξ ἐπιδρομῆς) [2]) и если онъ, разсуждая о Сынѣ, сказалъ между прочимъ, что Богъ-Творецъ Его, то, вѣдь, и мудрецы греческіе называютъ себя творцами своихъ книгъ, хотя они суть *отцы* своихъ собственныхъ книгъ(!?)[3]). Онъ напоминаетъ читателямъ своего сочиненія, что въ посланіи къ Ефранору и Аммонію онъ приводилъ и другія подобія; такъ, онъ указывалъ, что растеніе, поднявшееся изъ корня, *отлично* (ἕτερον) отъ того, изъ чего оно выросло, хотя остается однороднымъ съ нимъ,—что рѣка, текущая изъ источника, получаетъ *иной* (ἕτερον) видъ и *иное* имя, потому что ни источникъ не называется рѣкой, ни—рѣка источникомъ, существуютъ же тотъ и другая въ отдѣльности, и источникъ есть какъ бы Отецъ и рѣка есть вода изъ источника[4]). Они (по адресу Рима и своихъ противниковъ) возстаютъ противъ ипостасей и обвиняютъ въ требожіи, но все же,—энергично возражаетъ Діонисій,—ипостасей три, хотя бы они и не хотѣли этого или пусть они совсѣмъ уничтожатъ Божественную Троицу [5]). Онъ,

---

[1]) Ibid., n. 15. Migne, ibid., c. 501.
[2]) Ibid., n. 18. Migne, ibid., c. 505.
[3]) Ibid., n. 20. Migne, ibid., c. 569.
[4]) Ibid., n. 18. Migne, ibid., 505.
[5]) Bas. Magn., Lib. de Spir. Sanct., c. 29.

правда, нигдѣ въ Св. Писаніи не находилъ слова «единосущный», но изложенныя имъ воззрѣнія—такія, что онъ не видитъ въ нихъ никакого противорѣчія смыслу названнаго термина [1]).

Подъ всѣми этими разсужденіями подписался бы и Оригенъ, но Діонисій самъ не остается на почвѣ Оригеновской теологіи и вноситъ въ нее существующую поправку, разрушающую всю ея цѣльность.—«Сынъ не былъ, прежде чѣмъ Онъ родился: данъ моментъ, когда Онъ не существовалъ (*οὐκ ἦν πρὶν γεννηθῇ, ἀλλ' ἦ πότε ὅτι οὐκ ἦν*)" [2]) Та тѣсная связь, въ которую Оригенъ поставлялъ вѣчное рожденіе съ вѣчнымъ бытіемъ міра, порвалась и передъ богословской мыслью снова возникъ вопросъ, какъ нужно понимать бытіе Сына на ряду съ Отцомъ. Возможны были вообще два выхода изъ возникавшаго отсюда затрудненія: или понять Бога — Отца, какъ причину существованія Сына, независимо отъ времени міротворенія, и Сына, какъ производимое начало и по необходимости допустить нѣкоторый логическій prius (*πότε*) въ бытіи Отца, по которому Онъ предшествовалъ Сыну, какъ причина по отношенію къ своему слѣдствію, и удержать Оригеновской субординаціонизмъ или возвратившись къ основному и господствующему тону Оригена о рожденіи Сына, какъ мощи и энергіи Отца, сдѣлать послѣдній выводъ и признать Его единосущнымъ Отцу. Діонисій александрійскій, самъ полемизировавшій противъ вѣчнаго бытія матеріи [3]), всталъ на первый путь и послѣдовательно развилъ свою точку зрѣнія не только въ полемикѣ съ савелліанствомъ, но и въ своемъ «обличеніи и оправданіи». Въ послѣднемъ своемъ сочиненіи, онъ, правда, не употребляетъ такой прямой фразы, какъ «было время (*πότε*) когда не было Сына», но вся совокупность подобій, приводимыхъ имъ (источникъ и рѣка, корень и растеніе, писатель и сочиненіе) показываетъ, что и здѣсь онъ продолжаетъ мыслить Отца и Сына, какъ причину и слѣдствіе. Часть его паствы, которую Аѳанасій называетъ «правильно мыслящей», по-

---

[1]) n. 18. cit. loc.

[2]) n. 14. Migne, ib., c. 505.

[3]) См. фрагментъ изъ того-же сочиненія Діонисія, сохранившійся у Евсевія Кесарійскаго (Praepar. Evang., VII, 19).

шла по другому пути: признавъ Сына единосущнымъ Отцу, она вывела всѣ вытекающія отсюда слѣдствія касательно ихъ взаимныхъ отношеній и, усмотрѣвъ въ ученіи епископа и его приверженцевъ заблужденіе, отправила изъ своей среды посольство въ Римъ съ жалобой. Обращеніе въ Римъ за компетентнымъ рѣшеніемъ—это новый фактъ для Востока: это часть александрійцевъ, защищавшая единосущіе, въ первый разъ открыла тотъ путь, по которому впослѣдствіи пошли всѣ защитники никейскаго символа. Отвѣтъ папы [1]) звучалъ въ пользу ихъ, но едва ли они,—люди воспитавшіе свои воззрѣнія на изученіи Оригена,—могли остаться довольными осужденіемъ ученія о трехъ ипостасяхъ, какъ требожія. Дальнѣйшая судьба этой части александрійскаго клира, защищавшей ученіе о единосущіи, извѣстна; возможно, что объясненія Діонисія, въ которыхъ онъ заявлялъ, что его воззрѣнія нисколько не противорѣчатъ единосущію, удовлетворили ихъ и обѣ партіи примирились.

Основное теченіе богословской мысли, данное Оригеномъ и Діонисіемъ александрійскимъ, продолжало оставаться неизмѣннымъ и при преемникахъ Оригена въ

---

[1]) Отвѣтъ папы, если не считать полемической части его, поражаетъ своей догматической безцвѣтностью. Для обличенія савелліанства онъ довольствуется простой фразой, что „савелліане богохульствуютъ, отожествляя Отца съ Сыномъ“,—знакъ того, что старое монархіанство потеряло всякое значеніе для запада. Но съ особенной энергіей онъ выступаетъ на опроверженіе александрійскихъ новостей. „Они проповѣдуютъ трехъ боговъ, раздѣляя святую Единицу на три силы и три ипостаси (*εἰς τρεῖς δύναμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις*). Они говорятъ, что было время, когда не было Сына“. Положительная аргументація отвѣта очень слаба: „Божественному Слову необходимо быть въ единеніи съ Богомъ всяческихъ и Святому Духу должно пребывать и вселяться въ Богѣ, чтобы Божественная Троица возглавлялась и сосредоточивалась въ единой главѣ,—разумѣю Бога всяческихъ. Великой хулой было бы также утверждать, что Сынъ—твореніе (*ποίημα*) Отца... Премудрость и Слово суть собственныя силы (*δύναμεις*) Отца; если Сынъ сотворенъ, то было время, когда не было этихъ силъ (Athan. alex. „De decretis Nicaeni synod. Migne, ibid., c. 461. 464)“. Для папы все ясно и не требуетъ никакихъ доказательствъ. Стоическій монархіанизмъ (*δύναμεις*), введенный Каллистомъ и Тертулліаномъ, да двѣ три фразы, заимствованныя изъ Писанія, опредѣляютъ богословскій кругозоръ папы. Отрицаніе трехъ ипостасей, какъ требожія, показываетъ, что весь періодъ дѣятельности Александрійской школы за время Климента и Оригена пропалъ безслѣдно для Запада, и грозитъ большими непріятностями для Востока въ будущемъ.

александрійскомъ училищѣ — Θеогностѣ [1]) и Піеріи [2]), и та церковная корректура системы Оригена, какая предпринята была Петромъ, еп. александрійскимъ и Меѳодіемъ Олимпійскимъ [3]), должна была лишь способствовать окон-

---

[1]) Θеогностъ, написавшій обширное сочиненіе въ 7 ми книгахъ подъ именемъ „Гипотипозъ (*ὑποτυπώσεις*)“ (Phot, Bibl, c. 15), отъ котораго сохранились лишь небольшіе отрывки, занимаетъ среднюю линію между защитниками единосущія и Діонисіемъ Александрійскимъ. „Сущность Сына,—говоритъ Онъ,—не есть нѣчто отвнѣ (*ἔξωθεν*) полученное и не введена изъ несущаго (*οὐδὲ ἐκ μὴ ὄντων*), но рождена отъ Отчей сущности (*ἐκ τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας ἔφυ*), какъ сіяніе свѣта, какъ паръ воды“ (Athan. alex., De decr. Nic. syn., 25: Migne, ib., c. 460). Оригеновская тенденція возможно тѣснѣе сблизить Отца и Сына проявляется у него ярче, чѣмъ у всѣхъ прочихъ преемниковъ Оригена. „Сынъ—вся полнота Божества Отца, и Сынъ сосуществуетъ Отцу не какъ иной, но какъ вмѣстѣ съ Отцомъ совосполняющій Его сущность (*τῆς οὐσίας αὐτοῦ συμπεπληρωμένης τῆς θεότητος*. Fragm. IV у Harnack'a). Но Сынъ не составляетъ одной сущности съ Отцомъ, и имѣетъ свою сущность, происшедшую отъ Отца безъ всякаго измѣненія со стороны послѣдняго (неоплатонизмъ. Athan., ibid.) и по своей сущности подобенъ Отцу (Fragm. IV у Harnack'a). Но, какъ и Діонисій александрійскій, Θеогностъ допускалъ нѣкоторый логическій моментъ (*τῶν λογικῶν μόνον ἐπιστάτειν*), въ которомъ Отецъ предшествовалъ по бытію Сыну, называлъ Его твореніемъ (*κτίσμα*) и повторяя все то, что Оригенъ сказалъ унизительнаго о Сынѣ (Рефератъ Фотія: *καὶ ἄλλα ἄτλα, ὡσπὲρ Ὠριγένης ἐπιφέρει τῷ υἱῷ*). Стоявшій, какъ и Оригенъ, на почвѣ неоплатонизма, онъ первый постарался провести границу между нимъ и христіанствомъ. Изъ реферата Фотія, видно, что онъ главнымъ образомъ оспаривалъ три пункта: что матерія вѣчна, что Богъ не можетъ имѣть никакого Сына и что вочеловѣченіе невозможно. Устраненіе этихъ пунктовъ, составляющихъ главное различіе между неоплатонизмомъ и церковно-александрійскимъ богословіемъ, облегчило для позднѣйшихъ богослововъ болѣе свободное и независимое пользованіе имъ. (Подробнѣе о Θеогностѣ см. интересную статью A. Harnack'a „Die Hypotyposen des Theognost. Text. u Untersuch., 24, 3).

2) Plot. Biblioth. c. 99: „Прочтена книга пресвитера Піерія въ 12 томахъ... Объ Отцѣ и Сынѣ благочестиво думаетъ, кромѣ того что признаетъ въ нихъ двѣ сущности и двѣ природы (*πλὴν ὅτε οὐσίας δύο καὶ φύσεις δύο λέγει*)“. Исключеніе, достаточное для того, чтобы видѣть, что Піерій былъ послѣдовательнымъ ученикомъ Оригена.

[3]) Петръ Александрійскій († 311—312) въ своихъ сочиненіяхъ опровергалъ ученіе Оригена о предсуществованіи душъ и домірномъ паденіи ихъ (см. Routh., Reliquiae sacrae v. II. III, 319—349, 1815, гдѣ напечатаны фрагменты, сохранившіеся отъ Петра; также—Pitra, Anal. Sacra, IV, 187. 425). Діонисій и Θеогностъ уже отвергали его ученіе о вѣчномъ бытіи міра. Меѳодій Олимпійскій полемизировалъ противъ ученія о твореніи и воскресеніи. Но какъ мало отражалась эта полемика на догматикѣ Оригена (за исключеніемъ вышеупомянутыхъ пунктовъ), видно изъ того, что ученіе о Св. Троицѣ, предлагаемое тѣмъ-же Меѳодіемъ, есть

чательному торжеству теологіи Оригена въ восточной церкви. Ничто, такимъ образомъ, не предвѣщало тѣхъ бурныхъ споровъ, которыми ознаменовалось начало IV вѣка. Но ученіе Арія, возникшее въ самомъ началѣ этого вѣка, измѣнило поле христіанскаго умозрѣнія, отвергло самые принципы, которыми привыкла руководиться богословская мысль и послѣ трехвѣковой исторіи христіанства снова подняло радикальный для богословія и вѣры вопросъ: кто Сынъ Божій, — тварь или Богъ?

чисто Оригенистическое. См. обстоятельное и превосходное изслѣдованіе о Меѳодіи. Bonwetsch'a „Die Theologie des Methodius v. Olympus". Berlin, 1903.

ИСТОРІЯ УЧЕНІЯ О СВ. ТРОИЦѢ ВЪ IV ВѢКѢ.

(Тринитарный вопросъ).

I.

Начальная стадія аріанскихъ движеній.

Римское государство и христіанская церковь въ началѣ IV вѣка.—Характеристическія черты изучаемой эпохи.—Особенности приходской жизни въ Александріи.— Личность Арія.—Начало споровъ о Божествѣ Сына Божія и дальнѣйшее развитіе ихъ до вмѣшательства императора Константина Великаго.—Ученіе Арія и св. Аѳанасія Александрійскаго.

---

1. Начало IV вѣка открываетъ собой новую эпоху не только въ исторіи христіанства, но и въ исторіи римской имперіи. Въ первыя два десятилѣтія этого вѣка государство и церковь переживаютъ рядъ событій исключительной важности, на цѣлыя вѣка впередъ опредѣлившіе собой ходъ дальнѣйшей исторіи человѣчества. Мирное и счастливое, продолжавшееся около 20 лѣтъ, царствованіе Діоклетіана окончилось крахомъ для имперіи и жесточайшимъ гоненіемъ для лучшей части ея населенія—христіанъ. Раздѣленная между нѣсколькими самостоятельными и независимыми другъ отъ друга правителями [1]), имперія готова была распаться на свои составныя части и христіанская церковь въ теченіе нѣсколькихъ годовъ должна была выставлять все новыя и новыя жертвы такимъ отъявленнымъ врагамъ и ненавистникамъ христіанства, какъ Галерій и Максиминъ Дайя. Въ первый разъ въ исторіи христіане и языческое населеніе въ его

[1]) Къ 308 году во главѣ имперіи стояли четыре Августа (Галерій, Константинъ, Магненцій и Максиминъ Дайя) и цезарь Северъ, правившіе независимо другъ отъ друга. См. подробности Schiller. Geschichte d. römischen Kaiserzeit., 2 Band, Gotha, 1887.

высшемъ слоѣ соединились въ общемъ недовольствѣ наставшимъ порядкомъ вещей и тотъ, кто сумѣлъ бы овладѣть обѣими этими могучими силами, оказался бы полнымъ хозяиномъ дѣла... Въ великія переходныя эпохи, когда рушатся старые устои жизни, когда термометръ общественной жизни повышается и назрѣвшія потребности упорно ищутъ себѣ исхода, сама исторія часто выдвигаетъ людей, которые сознательно или безсознательно проникаются общими стремленіями своего времени, привлекаютъ къ себѣ симпатіи всѣхъ и создаютъ новый порядокъ на развалинахъ стараго. Таковъ былъ императоръ Константинъ, унаслѣдовавшій имя Великаго. Въ лицѣ Константина на сцену исторіи выступилъ мощный политическій дѣятель, вполнѣ усвоившій себѣ новыя стремленія своей эпохи: онъ смѣло и рѣзко порвалъ съ вѣковыми традиціями Рима, первый умѣлъ понять внутреннюю силу христіанства, примирилъ его съ государствомъ, при помощи его возстановилъ и на немъ основалъ единство имперіи. Что побудило Константина Великаго встать на сторону христіанства?—геніальная ли проницательность опытнаго политика, усмотрѣвшаго опору для государства тамъ, гдѣ его предшественники видѣли главную причину упадка государственной и общественной жизни, внутреннее ли развитіе его собственнаго духа или небесное откровеніе въ той или другой формѣ,—рѣшить эту загадку за недостаткомъ и противорѣчивостью свѣдѣній невозможно [1]).—Первымъ торжественнымъ проявленіемъ этого вновь нарождавшагося союза между римскимъ государствомъ и христіанскою церковью былъ походъ Константина на Италію и битва при Мильвіевомъ мостѣ. Римъ, эта національная гордость имперіи, центръ ея тысячелѣтняго величія и культа, палъ предъ знаменами Константина, украшенными монограммами Христа. Это было величайшимъ явленіемъ въ области духа, отразившимся во всѣхъ уголкахъ тогдашняго міра. Эдиктъ 313 года, изданный въ Миланѣ Константиномъ вмѣстѣ съ восточнымъ сво-

---

[1]) Опытъ рѣшенія вопроса объ обращеніи Константина Великаго въ христіанство и разборъ всѣхъ относящихся сюда свѣдѣнія см. въ нашемъ изслѣдованіи: „Обращеніе Константина Великаго въ христіанство“. Сергіевъ Посадъ, 1905.

имъ соправителемъ Лициніемъ, обозначилъ собой рѣзкій переворотъ въ религіозной политикѣ римскаго государства. За всѣ первые три вѣка христіанства римскіе правители упорно продолжали смотрѣть на національную религію, какъ на единственное моральное условіе счастья и благоденствія государства, и великое гоненіе, поднятое Діоклетіаномъ на христіанъ, этимъ виднѣйшимъ представителемъ политическаго генія язычества на тронѣ, было послѣдней грандіозной, но не удавшейся попыткой возстановить, посредствомъ жесточайшаго гоненія на христіанъ, распадавшій національный культъ. Признаніе христіанства дозволенной государствомъ религіей, провозглашенное миланскимъ эдиктомъ, и предоставленіе ему правъ, одинаковыхъ съ національнымъ культомъ, было первымъ крупнымъ шагомъ на пути къ разрушенію этого вѣкового принципа римской религіозной политики. Выгода завязавшагося между церковью и государствомъ союза обнаружилась въ самый же первый моментъ его возникновенія, и если христіане получили свободу вѣроисповѣданія, то и обладаніе западной половиной имперіи было обезпечено для Константина. Новая провѣрка его дала блестящіе результаты. Послѣдняя битва Константина съ Лициніемъ, когда сами языческіе боги, вышедшіе навстрѣчу воинамъ Константина отступили предъ лабарумомъ съ монограммой Христа, отдали во власть его всю имперію [1]). Возстановленіе единства государства и окончательное торжество христіанства достигнуто было при помощи одной силы,— силы христіанскаго Бога, и въ концѣ царствованія Константина ни для кого не составляло тайны то обстоятельство, что близокъ тотъ моментъ, когда христіанство совсѣмъ замѣнитъ собой національный культъ. То, чего не удалось достигнуть Діоклетіану и къ чему онъ стремился со всею страстностью своего упорнаго характера, Константинъ осуществилъ на дѣлѣ. Въ христіанской церкви съ ея нравственной мощью, съ прочно-развитой организаціей и пользовавшейся громаднымъ авторитетомъ іерархіей, онъ нашелъ новую силу, оживившую начинавшій разлагаться государственный организмъ и вдохнувшую

[1]) Eusev., Vita Const., II, 5.

въ него свѣжую энергію; и если восточная половина имперіи не пала подъ ударами варваровъ и продолжала послѣ Константина болѣе, чѣмъ тысячелѣтнее существованіе, то этимъ она обязана своему союзу съ христіанствомъ.

Еще болѣе блестящими послѣдствіями отразился этотъ союзъ на состояніи христіанства. Энтузіазмъ гонимой церкви направлялся болѣе ко внѣ, чѣмъ внутрь ея самой, болѣе къ расчищенію свободнаго поля для дѣятельности, чѣмъ къ самой этой дѣятельности. Переходъ Константина въ христіанство и предоставленная имъ и его преемниками привиллегіи, сняли тотъ юридическій гнетъ, который лежалъ ранѣе на каждомъ христіанинѣ, и радикально измѣнили всѣ условія церковной жизни. Для церкви настала новая пора,—пора всецѣло заняться своимъ собственнымъ устроеніемъ. Тѣ силы духа, которыя тратились ранѣе на борьбу съ внѣшнимъ врагомъ, теперь прилагаются къ разработкѣ внутреннихъ чисто церковныхъ задачъ, а внѣшняя свобода, дарованная государствомъ, обезпечиваетъ полный просторъ для всесторонняго ихъ примѣненія. Поэтому-то ни одна эпоха не поражаетъ насъ такимъ разнообразіемъ событій, такою энергичною жизнедѣятельностью, какъ то время, которое открылось изданіемъ Миланскаго эдикта. Окидывая бѣглымъ взглядомъ событія этой эпохи, мы видимъ постоянное движеніе впередъ, нескончаемую борьбу, которая въ концѣ-концовъ приводитъ ко благу церкви. Геній христіанства раскрывается въ полнотѣ своихъ дарованій: устанавливается христіанское вѣроученіе, опредѣляется церковное управленіе, вся жизнь церкви отливается въ прочныя формы, разработанныя до мелкихъ подробностей. Въ эту именно эпоху окончательно вырабатывается тотъ церковный строй, который во всѣхъ главныхъ чертахъ продолжаетъ оставаться и доселѣ, и отсюда же, какъ отъ центра, расходятся по разнымъ сторонамъ всѣ существующія въ настоящее время церкви и общины.—Оцѣнивая эту эпоху съ точки зрѣнія нравственнаго идеала, мы, конечно, не отдадимъ ей предпочтенія по сравненію съ предыдущимъ періодомъ. Привиллегированное положеніе церкви, ея связь съ государствомъ, отсутствіе всякихъ внѣшнихъ стѣсненій, которыя

могли бы служить пробнымъ камнемъ искренности убѣденія,—все это открыло широкій доступъ въ церковь низменнымъ и земнымъ интересамъ. Уровень христіанской нравственности при новыхъ порядкахъ жизни значительно понижается; въ христіанскую среду проникаютъ воззрѣнія и привычки стараго язычества, сливаются съ христіанскими началами, а иногда и искажаютъ ихъ; религіозное убѣжденіе, характеризовавшее первыхъ христіанъ, становится рѣдкимъ явленіемъ. Люди, ищущіе внутренней ясности духа, покидаютъ общество и бѣгутъ въ пустыню, но и здѣсь настигаетъ ихъ міръ и высокій институтъ подвижничества обращаетъ на служеніе своимъ цѣлямъ. Эти темныя стороны церковной жизни, развившіяся послѣ торжества христіанства надъ язычествомъ, не должны, однако, закрывать предъ нами величія и важности совершавшихся теперь событій. Когда смотришь на современный христіанскій міръ, съ его вѣчно соперничающими церквами, съ его разрозненными христіанскими общинами, это древняя вселенская нераздѣльная церковь, какою она была послѣ Константина, является идеаломъ, на достиженіе котораго трудно и разсчитывать.

Но нигдѣ это оживленіе, охватившее христіанскую церковь въ началѣ IV вѣка, не сказывается такъ ярко, какъ въ области догматической дѣятельности. Теперь выступаютъ предъ нами не отдѣльныя личности, какъ Тертулліанъ или Оригенъ, но цѣлыя многочисленныя по составу партіи, хорошо организованныя, которыя ведутъ борьбу и въ теоріи и въ жизни. И не Римъ или Карѳагенъ являются мѣстомъ ихъ дѣятельности, а вся церковь вообще. Востокъ и Западъ, Александрія и Антіохія, Римъ и Эдесса, каждая маленькая епископская парикія, одинаково волнуются и принимаютъ такое или иное участіе въ общемъ дѣлѣ. И не одни епископы вели эти споры, и вообще не тѣ только люди, которые по своему іерархическому положенію или образованію призваны были къ рѣшенію богословскихъ вопросовъ,—въ нихъ участвовало все тогдашнее общество. Вопросъ о Божествѣ Сына Божія съ одинаковою страстностью обсуждался на соборахъ, въ церквахъ, при дворцѣ императора, въ хижинахъ отшельниковъ, на площадяхъ и рынкахъ. «Все полно такихъ

людей, которые разсуждаютъ о непостижимыхъ предметахъ,—говоритъ Григорій Нисскій о современномъ ему положеніи вещей,—улицы, рынки, площади, перекрестки; спросишь, сколько нужно заплатить оболовъ,—философствуютъ о рожденномъ и нерожденномъ; хочешь узнать о цѣнѣ на хлѣбъ,—отвѣчаютъ: Отецъ больше Сына; справишься, готова ли баня,—говорятъ: Сынъ произошелъ изъ ничего» [1]). Любопытно, что даже дѣти не оставались безучастными въ общемъ движеніи эпохи. Историкъ Ѳеодоритъ разсказываетъ объ аріанинѣ Лукіи, епископѣ самосатскомъ, какъ онъ однажды, проѣзжая городскою площадью, попалъ въ толпу дѣтей, игравшихъ въ мячъ: случайно мячъ прокатился подъ ногами осла, на которомъ ѣхалъ епископъ, и этого было достаточно, чтобы дѣти сочли его оскверненнымъ,—они не прежде возобновили игру, какъ перебросивши мячъ черезъ огонь [2]). Соборная дѣятельность церкви также достигаетъ своего высшаго напряженія. Правда, и въ третьемъ вѣкѣ, въ годы сравнительно спокойнаго положенія церковь пользовалась соборомъ, какъ высшимъ органомъ своего управленія, но это были рѣдкія явленія, ограниченныя какою-либо одною мѣстностью. Не то мы видимъ, начиная съ IV вѣка. Соборы становятся обычнымъ явленіемъ и разсматриваются, какъ единственное и легко достижимое средство къ разрѣшенію всѣхъ церковныхъ затрудненій. Они собираются не только отдѣльными епископами, по своимъ городамъ, не только отъ лица цѣлыхъ областей, но сами императоры охотно прибѣгаютъ къ нимъ, какъ къ самому лучшему способу для умиротворенія церкви, и своею матеріальною помощью облегчаютъ осуществленіе ихъ на дѣлѣ. Появляется идея вселенскаго собора, собора по возможности изъ представителей отъ всѣхъ церквей, и выполняется фактически, при чемъ соборъ является теперь не только органомъ управленія, но органомъ вѣроученія, съ высшимъ божественнымъ авторитетомъ, а вселенскій соборъ понимается, какъ высшая безапелляціонная истанція въ дѣлахъ вѣры. Ни одинъ періодъ въ исторіи церкви не поражаетъ такою развитостью соборной дѣятельности, какъ время, открыв-

---

[1]) Migne, gr. s., t. 45, 556.
[2]) Theodoret. H. E. IV, 15.

шееся начальными годами IV вѣка. Соборы созываются иногда сразу въ нѣсколькихъ мѣстахъ, не успѣетъ окончиться одинъ соборъ, какъ начинается другой и вопросъ, поставленный на очередь, разрабатывается безпрерывно. Въ этомъ признакѣ дана отличительная черта изучаемаго времени, и потому оно лучше всего можетъ быть охарактеризовано, какъ «эпоха вселенскихъ соборовъ», подобно тому, какъ первымъ тремъ вѣкамъ усвояется имя «эпохи гоненій».

Но союзъ церкви и государства, намѣтившійся ясно уже въ царствованіе Константина Великаго, вноситъ новую струю въ догматическія движенія, о которой не знала христіанская древность. Въ нихъ вмѣшивается государственная власть и регулируетъ ихъ по своему усмотрѣнію. Мы увидимъ ниже, что цѣлью своего вмѣшательства она, вообще говоря, поставляетъ благо самой церкви, умиротвореніе христіанскаго общества, но это благо она оцѣниваетъ съ своей политической точки зрѣнія, которая иногда далеко не совпадаетъ съ глубочайшими интересами христіанства. Она придаетъ особую страстность и безъ того горячимъ спорамъ и своими насильственными мѣрами сообщаетъ ореолъ геройства людямъ, которые сами по себѣ его не заслуживали. Съ самаго начала аріанскихъ движеній уже намѣчается важнѣйшій вопросъ того времени,—вопросъ объ отношеніи церкви къ государству,—онъ проходитъ красной нитью по всей исторіи догматическихъ движеній IV вѣка и завершается въ царствованіе Ѳеодосія Великаго. Таковъ въ общихъ чертахъ характеръ той эпохи, которую намъ предстоитъ изучить.

Нѣтъ надобности объяснять, почему свой исходный пунктъ новыя догматическія движенія получили въ Александріи. Еще съ конца второго вѣка эта церковь сдѣлалась центромъ богословскаго развитія Востока и пріобрѣла въ христіанскомъ мірѣ особую славу,—славу церкви философской, въ которой никогда не ослабѣвали интересы къ изученію высшихъ вопросовъ вѣры и знанія. Притягательная сила, которою владѣло мѣстное богословское училище со времени Климента и Оригена, отовсюду привлекало въ Александрію людей даровитыхъ, съ оригинальнымъ образомъ мыслей, всегда готовыхъ принять

живое участіе въ общей богословской работѣ. Самый строй церковной жизни въ Александріи способствовалъ образованію здѣсь различныхъ богословскихъ группъ. Въ Александрійской церкви гораздо ранѣе, чѣмъ въ другихъ церквахъ, ослабѣли узы, связывавшія всю паству съ епископомъ. Между тѣмъ какъ, напримѣръ, въ Римѣ, всѣ пресвитеры составляли собой одинъ клиръ, служащій при епископѣ и находящійся подъ постояннымъ его контролемъ, въ Александріи къ началу IV вѣка уже было въ полномъ развитіи приходская жизнь; городъ дѣлился на кварталы или лавры, и каждая лавра имѣла свой храмъ и своего пресвитера, который и являлся приходскимъ священникомъ для жителей этой лавры и окрестныхъ селеній. Вполнѣ понятно, что это приходское духовенство, будучи подчинено епископу, на практикѣ получало болѣе независимое отъ него положеніе. Приходскій пресвитеръ Александріи, помимо совершенія службъ и требъ для своего прихода, былъ надѣленъ еще двумя важными полномочіями: правомъ толковать Св. Писаніе и поучать паству по своему усмотрѣнію [1]) и право отлучать мірянъ отъ церковнаго общенія, не донося о томъ епископу [2]).

---

[1]) Epiph. Haer., 69, 2.

[2]) Болотовъ. Епархіи древней церкви. Церковныя Вѣдомости, 1906, № 3; „Приходскіе пресвитеры имѣли права motu proprio, не обращаясь за разрѣшеніемъ на это къ своему епископу, лишать мірянъ церковнаго общенія, и когда апелляція на такое отлученіе,—видимо, чрезъ посредство мѣстнаго епископа,—подана была самому папѣ Александрійскому Ѳеофилу, онъ призналъ образъ дѣйствій пресвитеровъ совершенно законнымъ“. Болотовъ самъ сознается, что очеркъ его написанъ „по пріему для него необычному и антипатичному—*безъ цитатъ*.—Не принадлежало-бы александрійскимъ пресвитерамъ и право рукополагать своихъ епископовъ? Есть свидѣтельство Евтихія, что Александръ Александрійскій рукоположенъ былъ пресвитерами. Въ коллекціи писемъ, переведенныхъ на сирскій языкъ Антоніемъ Низибійскимъ и хранящихся въ британскомъ Музеѣ (Ms. Add. 12, 181 and Add. 14, 609), 3-е письмо второй секціи, адресованное къ православнымъ въ Емессѣ, обсуждаетъ случай съ извѣстнымъ Исаіей, отстаивающимъ свое право рукополагать посредствомъ одного епископа ссылкой на канонъ, приписываемый Симону Хананеяну. Въ отвѣтъ на это Северъ возражаетъ, что неприлично ссылаться въ опроверженіе принятой практики на забытый обычай, и затѣмъ продолжаетъ: „и епископъ города, извѣстнаго своимъ православіемъ, города Александріи, обыкновенно въ прежнее время рукополагался пресвитерами, но *въ послѣдніе дни*, согласно канонамъ, получившимъ господство, поставленіе епископа совершается рукою епископа“. Северъ писалъ изъ Египта около 500 года и былъ хорошо знакомъ съ преданіями але-

Прихожане отдавались въ полное распоряженіе пресвитера и находились въ большей церковной и умственной зависимости отъ него, чѣмъ отъ епископа. Пресвитеръ сживался съ прихожанами, воспитывалъ ихъ въ своихъ убѣжденіяхъ и пріобрѣталъ въ нихъ вѣрныхъ приверженцевъ себѣ. Нѣкоторые александрійскіе священники снискивали себѣ въ своихъ прихожанахъ такую привязанность, что послѣдніе изъ расположенія къ настоятелю нерѣдко называли себя его именемъ: такъ, прихожане Коллуфа именовали себя коллуфіанами, прихожане Карпона — карпоніанами, и т. д. Однимъ изъ такихъ вліятельныхъ приходскихъ священниковъ и былъ Арій.

Прошлое Арія до разрыва его съ епископомъ Александромъ извѣстно только въ общихъ чертахъ. Родомъ Ливіецъ [1]), онъ богословское образованіе получилъ въ Антіохіи, въ школѣ Лукіана мученика [2]) и, затѣмъ, вѣроятно, съ первыхъ годовъ Діоклитіанова гоненія, жилъ въ Александріи. Отличавшая его ревность по вѣрѣ [3]) побудила его принять въ это время сторону Мелетія, епископа ликопольскаго, отдѣлившагося отъ тогдашняго александрійскаго епископа Петра по вопросу о принятіи падшихъ въ церковь. Созоменъ, у котораго заимствуются эти свѣдѣнія, сообщаетъ, что партію Мелетія онъ скоро покинулъ и присоединился къ Петру, но когда Петръ отлучилъ приверженцевъ Мелетія отъ церкви и не призналъ ихъ крещенія, то Арій возсталъ противъ этихъ рѣзкихъ мѣръ и самъ былъ отлученъ Петромъ. Послѣ мученической кончины Петра (310 г.), онъ снова соеди-

---

ксандрійской церкви. Съ этимъ извѣстіемъ Севера любопытно сопоставить разсказъ Лавсаика о Пименѣ: „нѣкогда пришли къ нему еретики и стали порицать архіепископа Александріи за то, что онъ получилъ хиротонію чрезъ пресвитеровъ; старецъ, помолчавъ, позвалъ брата своего и сказалъ: приготовь трапезу и пригласи ихъ кушать,—и потомъ отпустилъ ихъ съ миромъ (Butler. Lausaical History of Palladins, Text. and Stud., VI, 1, p. 213)". Ср. Brock. Iourn. of theol. studies. 1901, v. II, s.s. 612. 613. Отзвукъ этого обычая слышится въ извѣстіи „History of the patriarchs of the coptic church of Alexandria (Patrologia orientalis, 1, 4, Paris, 1905, 401): когда Ахилла патріархъ скончался, *народъ* собрался и возложилъ свои руки на пресвитера Александра и послѣ этого онъ возсѣлъ на епископскій престолъ.

[1]) Epist. Haer., 69, 1.

[2]) Epist. Arii ad Euseb. ср. Epiph. 69, 6.

[3]) Sozom. H. E, 1, 15: *σπουδαῖος περὶ τὸ δόγμα.*

нился съ церковью, достигъ сана пресвитера [1]) и даже считался кандидатомъ на александрійскую епископскую каѳедру. По словамъ Филосторгія [2]), когда умеръ преемникъ Петра Ахилла, Арій долженъ былъ сдѣлаться епископомъ; при избраніи онъ получилъ большинство голосовъ, но отказался отъ нихъ въ пользу своего сопресвитера Александра. Православные же историки самое уклоненіе Арія отъ церковнаго ученія объясняютъ его личнымъ раздраженіемъ противъ Александра за предпочтеніе, оказанное тому на епископскихъ выборахъ [3]). Изъ этихъ противорѣчивыхъ свѣдѣній можно вывести только то заключеніе, что Арій еще при Ахиллѣ занималъ видное положеніе въ александрійскомъ клирѣ и что имя его, вѣроятно, произносилось въ числѣ кандидатовъ на епископскую каѳедру. Это доказывается и уважительнымъ отношеніемъ къ нему Александра: [4]) онъ предоставилъ Арію въ завѣдываніе одну изъ приходскихъ церквей, которую Епифаній называетъ Вавкалійской и при которой, можно догадываться изъ Филосторгія, служилъ самъ Александръ до избранія его въ епископы. Филосторгій разсказываетъ, что самое названіе доставшейся Арію церкви вавкалійскою (*βαυκάλιον* или *βαυκάλις*— горшокъ для питья съ узкимъ согнутымъ горлышкомъ) данъ александрійцами въ насмѣшку надъ Александромъ, который своей старческой согбенной фигурой напоминалъ форму этого горшка [5]). У новыхъ своихъ прихожанъ Арій скоро заслужилъ расположеніе, такъ что они стали называть себя аріанами [6]), полагая въ томъ особое свое преимущество. Въ Александріи онъ обращалъ на себя вниманіе какъ своею внѣшностью, такъ и діалектическимъ искусствомъ [7]). Высокій ростомъ и угрюмый на видъ старикъ, онъ носилъ всегда однообразную, простую одежду и своимъ образомъ жизни и ревностью по вѣрѣ производилъ впечатлѣніе аскета; его угрюмость не мѣшала, однако, сближенію его

---

[1]) Sozom., ibid.
[2]) Philost., H. E., 1, 3.
[3]) Theodor., H. E., 1, 2.
[4]) Sozom. 1, 15: (Александръ) **имѣлъ о немъ хорошее мнѣніе.**
[5]) Philostor., H. E., 1, 4.
[6]) Epiph. Haer., 69, 2.
[7]) Sozom., ibid.: **„сильно любя діалектику“.**

съ прихожанами; «онъ сладокъ былъ въ бесѣдѣ,—говоритъ о немъ Епифаній,—дѣйствуя на души убѣжденіями и ласкательствами [1]).—Таковъ былъ Арій; очевидно, послѣдующія поколѣнія ничего дурного не могли бы сказать о немъ, если бы онъ не сдѣлался виновникомъ спора, который навсегда обратилъ его имя въ синонимъ ужаснѣйшаго отступленія и проклятія; въ этомъ спорѣ прошла вся его дальнѣйшая жизнь; этотъ же споръ, вѣроятно, вложилъ ему въ первый разъ въ руки перо, чтобы защищать свое ученіе, сдѣлавъ его писателемъ и даже поэтомъ.

2. Источники крайне скудно и туманно обрисовываютъ начальную исторію аріанскихъ споровъ до вмѣшательства въ нихъ Константина Великаго. Аѳанасій александрійскій, ближайшій участникъ всѣхъ этихъ событій, тенденціозно о нихъ молчитъ. Историки 5-го вѣка и Епифаній, имѣвшіе у себя, правда, очень цѣнные матеріалы, въ деталяхъ прямо противорѣчатъ себѣ и сообщаютъ непримиримыя между собой свѣдѣнія. Отсюда возстановленіе первоначальной исторіи аріанства въ ея фактической сторонѣ всегда останется болѣе или менѣе гипотетичнымъ и должно основываться не столько на оффиціальныхъ документахъ, сколько на сравнительной вѣроятности собственныхъ предположеній изслѣдователя ихъ [2]). Выдающіеся

---

[1]) Epiph., 69, 3.

[2]) Совершенно новую композицію фактовъ первоначальной исторіи аріанскихъ движеній создалъ Seeck (Zeitschr. f. Kirch.-Gesch., 1896. XVII: „Untersuchung zur Geschichte des Nicanische Konzil“, s.s. 1, 71), Входить въ подробный разборъ и опроверженіе взглядовъ Зеека мы считаемъ излишнимъ. По частямъ они всѣ уже отвергнуты наукой. Подлинность заподозрѣнныхъ имъ писемъ и декретовъ Константина, сохранившихся у Евсевія и историковъ 5-го вѣка, доказана неопровержимо Heickel'емъ въ предисловіи къ изданной имъ „жизни Константина“, составленной Евсевіемъ: „нужна только малая доля филологическаго чутья, чтобы узнать особенности (стиля) въ сохранившихся на греческомъ языкѣ у Евсевія, Сократа и Ѳеодорита письмахъ Константина и вмѣстѣ опровергнуть утвержденіе, что Евсевій переработалъ эти письма (Einheit., s. LXXIX. Die Grichische christl. Schriftsteller. d. erst. drei Iahrhund., 1 B., Leipzig, 1902)“. Несостоятельнсть его теоріи двойного вселенскаго собора въ Никеѣ доказана уSchnellmann'а: „Der Anfang des arianischen Streites“, Helsingfors (ss. 97—115). Названное сейчасъ сочиненіе, замѣчательное по детальности собранныхъ въ немъ свѣдѣній, можетъ служить очень хорошимъ руководствомъ при изученіи начальной исторіи аріанства. Въ частныхъ пунктахъ, однако, мы съ нимъ не согласны, на что и будетъ указано ниже.

таланты Арія, его діалектика и экзегетическія дарованія [1]), скоро стали вызывать общее вниманіе къ нему и возбуждать зависть въ соперничавшихъ пресвитерахъ Александріи. Вполнѣ естественно, что толкуя Св. Писаніе и поучая народъ въ своей церкви, Арій проводилъ тѣ самыя догматическія воззрѣнія, за которыми онъ потомъ былъ осужденъ церковью. И дѣйствительно, однажды, объясняя извѣстное мѣсто изъ Притчей: Господь создалъ меня въ началѣ путей своихъ (8, 22), онъ высказалъ и развилъ ученіе о тварной природѣ Сына Божія [2]). Но епископъ Александръ не зналъ объ этомъ и едва ли слѣдилъ за его проповѣднической дѣятельностью [3]). Арій продолжалъ популяризировать свои воззрѣнія, и начавшіеся споры стали охватывать собой не только весь пресвитеріатъ, но и народъ. Александру былъ сдѣланъ доносъ на Арія [4]), но александрійскій епископъ еще разъ не придалъ ему серіознаго значенія. Въ ученіи Арія онъ увидѣлъ одинъ изъ тѣхъ научныхъ вопросовъ, которые часто возбуждались въ его церкви, и такъ какъ нѣкоторые изъ его пресвитеровъ коллегіума возстали противъ ученія Арія, то онъ предоставилъ дѣлу итти своимъ путемъ, занявши среди спорящихъ партій нейтральное положеніе. Въ своемъ присутствіи онъ устраивалъ публичные диспуты между противными сторонами, при чемъ самъ не давалъ перевѣса какой-либо одной сторонѣ, но, по словамъ Созомена, «колебался нѣсколько, похваляя иногда однихъ, иногда другихъ» [5]). Событія, однако, сложились такъ, что Александру стало невозможно поддерживать

---

[1]) По свидѣтельству Ѳеодорита (H. E., 1, 2), Арій имѣлъ особое порученіе отъ Александра изъяснять Божественное Писаніе.

[2]) Epist. Haer., 69, 12: „въ этомъ онъ (Арій) нашелъ поводъ къ заблужденію“. Замѣчательно, что Аѳанасій свое опроверженіе аріанъ начинаетъ съ разбора этого изреченія. Евсевій Никомидійскій въ письмѣ къ Павлину Тирскому исходный пунктъ для своихъ разсужденій также беретъ отсюда.

[3]) Theodor. H. E., 1, 4: посланіе Александра алекс. къ Александру константинопол.: „свѣдѣніе (объ этомъ) я получилъ поздно“.

[4]) По указанію Епифанія (haer., 69, 3), Мелетій сдѣлалъ этотъ доносъ; вѣрнѣе, однако, извѣстіе, сохранившееся у Геласія Кизическаго), Migne, gr. s., t. 85, c. 1227), что пресвитеръ Коллуѳъ первый обратилъ вниманіе на заблужденіе Арія. Въ подписяхъ подъ окружнымъ посланіемъ Александра Коллуѳъ занимаетъ первое мѣсто (Migne, ib., t. 18, c. 577).

[5]) Sozom. 1, 15.

свое посредствующее положеніе. На одномъ изъ собраніи, когда Александръ, философски разсуждая о Св. Троицѣ, въ присутствіи пресвитеровъ, выразился, что «Св. Троица есть въ Троицѣ единица», Арій напалъ на своего епископа, обвиняя его въ савелліанствѣ, и вслухъ всѣхъ высказалъ свое ученіе о тварности Сына Божія [1]). Александръ окончательно присоединился къ противникамъ Арія и запретилъ ему распространять свое ученіе. Но для пользовавшагося большой самостоятельностью александрійскаго пресвитера такое запрещеніе мѣстнаго епископа не могло имѣть достаточнаго авторитета. Арій продолжалъ пропаганду [2]). На сторону Арія стало 700 дѣвственницъ, 12 діаконовъ, 7 пресвитеровъ и два областныхъ епископа Ѳеона мармарикскій и Секундъ птолемаитскій [3]). Изъ документовъ, относящихся къ этому времени, мы можемъ съ нѣкоторой точностью опредѣлить, какую именно часть александрійскаго клира увлекъ за собой Арій. Когда послѣ собора, отлучившаго аріанъ, Александръ предложилъ клиру подписаться подъ окружнымъ посланіемъ, то всѣ подчиненные ему клирики,— александрійскіе и мареотскіе [4]),—исполнили его посланіе. Всѣхъ клириковъ, оставшихся вѣрными Александру, насчитывается 26 пресвитеровъ и 44 діакона, если же исключимъ матеотскихъ клириковъ, то на долю собственно александрійскаго клира падаетъ 17 пресвитеровъ и 24 діакона. Такимъ образомъ, Арій увлекъ за собой почти $^1/_3$ клира, а если считать однихъ александрійскихъ, то почти $^1/_2$ [5]). Чувствуя свое положеніе въ Александріи

---

[1]) Socr., H. E., 1, 5. На такое начало своего разрыва указываетъ самъ Арій въ своемъ письмѣ къ нему, гдѣ, перечисливъ разныя ложныя мнѣнія о Троицѣ, онъ продолжаетъ: „ты самъ, блаженный папа, среди церкви и собора, многократно опровергалъ утверждающмъ это и т. д. (Epiph. haer., 69, 7).

[2]) Sozom. H. E., 1, 15. Епифаній говоритъ объ осужденіи Арія и изгнаніи его изъ города, однако замѣчаетъ, что „Арій долгое время медлилъ въ городѣ (Epiph., haer 69, 3. 4)". Епифаній несомнѣнно смѣшиваетъ событія.

[3]) Epiph. haer., 69, 3.

[4]) Мареотъ—небольшое поселеніе на берегу озера Мореа, находившееся вблизи Александріи и въ церковномъ отношеніи подчиненное алекс. епископу.

[5]) Migne, gr. s., t. 18, c. 577. Все духовенство Александріи, включая Мареотъ, состояло изъ 45 пресвитеровъ и 56 діаконовъ.

не особенно прочнымъ, ріанская партія отправила посольство къ «городскимъ епископамъ», которое, представивъ имъ письменное изложеніе вѣры, просило ихъ написать къ Александру, чтобы онъ не притѣснялъ ихъ. «Весьма многія лица, почтенныя по образу доброй жизни, и сильные по убѣдительности слова» заявили о своемъ согласіи помочь дѣлу Арія. Во главѣ сторонниковъ Арія сталъ Евсевій, «мужъ ученый» [1]), передовой человѣкъ своего времени, родственникъ царской фамиліи и потому имѣвшій большую власть въ церковныхъ дѣлахъ Востока. Съ Александромъ Александрійскимъ онъ велъ давно непріятные счеты [2]), которые еще болѣе усилились съ тѣхъ поръ, какъ столица имперіи со времени Діоклетіана была перенесена въ Никодимію. Дѣло въ томъ, что первенствующимъ епископомъ въ восточной половинѣ церкви въ то время былъ епископъ александрійскій; съ перенесеніемъ же столицы въ Никодимію эта прежде незначительная кафедра стала возвышаться и Евсевію, какъ придворному епископу [3]), естественно было желать пріобрѣсти себѣ большое значеніе въ дѣлахъ церкви путемъ приниженія александрійскаго епископа. Здѣсь сказывалась струнка соперничества изъ-за первенства, которая должна была придать спорамъ болѣе страстный характеръ [4]). Понятно, что посольство наслѣдовало полный успѣхъ. Письма посыпались къ Александру и Арію въ защиту и утѣшеніе ихъ. «Прекрасно мудрствуя,—говорилъ Евсевій никомидійскій Арію,—желай, чтобы всѣ такъ мудрствовали, потому что всякому ясно, что сотвореннаго не было, пока оно не приведено въ бытіе; приведенное же въ бытіе имѣетъ начала» [5]). Аѳанасій аназаварскій и Георгій, впослѣдствіи епископъ лаодійскій [6]), писали къ Але-

---

[1]) См. Sozom. H. E., 1, 15—вообще болѣе освѣдомленный въ исторіи этихъ событій и, вѣроятно, пользовавшійся какимъ-либо ріанскимъ источ.

[2]) Socr., H. E, 1, 6: „желая возобновить давнюю, забытую отъ времени свою злонамѣренность (Александръ объ Евсевіи)“.

[3]) Тогдашній правитель Востока Лициній также жилъ въ Никомидіи.

[4]) Александръ, по крайней мѣрѣ, не скрываетъ своего негодованія на Евсевія: „какъ будто на немъ (Евсевіи) лежитъ вся тяжесть Церкви“ (Socr., H. E., 1, 6).

[5]) Athan. De synod., n. 17. Migne, gr. s., t. 25, c. 712.

[6]) Георгій, родомъ александріецъ (Philost., H. E., 8, 17)—рукоположенный въ пресвитеры Александромъ.

ксандру, обличали его въ неправильномъ пониманіи церковнаго ученія и давали аріанамъ совѣтъ, какъ относиться къ воззрѣніямъ Александра [1]). Въ этомъ печальномъ положеній александрійскій епископъ рѣшился на крайнюю мѣру: около 318 года онъ созвалъ соборъ изъ ста подвластныхъ ему епископовъ, отлучилъ Арія и его сторонниковъ отъ церкви, осудилъ его ученіе, изгналъ изъ Александріи и въ окружномъ посланіи объявилъ о своемъ поступкѣ по всѣмъ церквамъ [2]). Это былъ такой шагъ, который не только не помогъ ослабленію споровъ, а напротивъ, разнесъ эти споры по всему Востоку и дѣлу Арія придалъ не мѣстный, александрійскій, характеръ, а общее церковное значеніе.

Прежде всего недоволенъ былъ Евсевій никомидійскій, добросовѣстность намѣреній котораго подрывалась оскорбительными намеками Александра, не относящимися къ сущности дѣла [3]). Но осужденіе, произнесенное Александромъ на Арія и его сторонниковъ, затрогивало не одного Евсевія, а всѣхъ восточныхъ епископовъ, выразившихъ свое сочувствіе его ученію. Оно казалось неслыханнымъ оскорбленіемъ, нарушеніемъ всѣхъ каноническихъ правъ и вмѣшательствомъ Александра въ области, неподлежащія его вѣдѣнію. Изгнанные теперь изъ Александріи Арій и его александрійскіе сторонники хорошо воспользовались этимъ положеніемъ дѣла. Въ своемъ письмѣ къ Евсевію никомидійскому Арій, напоминая ему о прежней своей связи по школѣ Лукіана, жалуется на несправедливость произнесеннаго на него Александромъ осужденія. «Не я одинъ, но и братъ твой Евсевій въ Кесаріи, Ѳеодотъ (лаодикійскій), Павлинъ (тирскій), Аѳанасій (аназабарскій), Григорій (беритскій) и Аэцій (лидскій) и всѣ восточные, т.-е.

---

[1]) Отрывки писемъ см. у Аѳанасія тамъ-же.

[2]) Оно помѣщено у Сократа (H E., 1, 6) —По всѣмъ видимостямъ, это древнѣйшій документъ, относящійся къ аріанскимъ движеніямъ: въ немъ Александръ очень кратко излагаетъ ученіе Арія и столь же кратко опровергаетъ его; онъ пишетъ съ полной увѣренностью въ правотѣ своего дѣла и, извѣщая объ осужденіи Арія и его сторонниковъ, нимало не сомнѣвается въ томъ, что рѣшеніе его собора будетъ готовно принято всею церковью. Его второе посланіе, помѣщенное у Ѳеодорита, какъ увидимъ ниже, отличается совершенно другимъ характеромъ.

[3]) Ср. Socr., 1, 6. „Александръ воспламенился гнѣвомъ на Евсевія и составилъ соборъ“ и т д.

сирскіе и палестинскіе, за исключеніемъ только трехъ, учатъ то же самое; поэтому, и они всѣ подвергнуты анаѳемѣ»[1]). Арій безъ сомнѣнія выражалъ здѣсь то, что чувствовали и всѣ поддерживавшіе его епископы. Въ борьбѣ съ Александромъ теперь уже недостаточно было тѣхъ случайныхъ и разрозненныхъ полумѣръ, выражавшихся въ частныхъ письмахъ и моральной поддержкѣ, какими пользовались ранѣе. На осужденіе, произнесенное соборомъ, можно было отвѣтить только соборно. Соборъ составился въ Виѳиніи, области, къ которой принадлежала Никомидія, и происходилъ, вѣроятно, подъ предсѣдательствомъ Евсевія. Сюда съѣхались всѣ единомышленники Арія и постановили принять въ общеніе Арія и его послѣдователей. Разосланы были ко всѣмъ епископамъ посланія, въ которыхъ соборъ, излагая ученія Арія[2]), требовалъ, чтобы аріанъ повсюду принимали въ общеніе, и ходатайствовалъ о томъ предъ Александромъ[3]). Разрывъ произошелъ формальный и вопросъ состоялъ въ томъ, чья сторона больше пріобрѣтетъ себѣ сторонниковъ. Агитація охватила собой обѣ партіи. Многіе подписались подъ изложеніями, изданными виѳинскимъ соборомъ. Александръ составилъ спеціальный «томъ (tomus)» съ обличеніемъ вѣроученія аріанъ и разослалъ его для подписей по всѣмъ епископіямъ[4]). Если вѣрить эксцептору, извлекавшему свѣдѣнія изъ этого тома, то Александру удалось собрать до двухсотъ подписей (plus minusque ducenti numera). Но, по крайней мѣрѣ, одно мѣсто въ перечисленіи тѣхъ провинцій, къ которымъ принадлежали подписавшіеся епископы, у него не подлинно. Подписи заканчиваетъ Филогоній, епископъ Антіохіи сирской съ прибавкой: и всѣ восточные

---

[1]) Epist. haer., 69, 7.

[2]) Theodor., H. E., I. 3 (по Migne, gr. s., t. 82) Александръ называетъ ихъ „изложеніями вѣры“.

[3]) Sozom., H. E., 1, 15.

[4]) Извлеченія ex tomo incyclico, quem scripsit papa Alexander archiepiscopus, de fide orthodoxa ad amantes Dei episcopos, qui sunt in universo orbe сохранились только на сирскомъ языкѣ и изданы Питрой (Analecta sacra, t. IV, Paris, 1883) на сирскомъ языкѣ съ латинскимъ переводомъ (196—200; 430—431). Отрывокъ содержитъ кромѣ заголовка одно начало символа и заканчивается указаніемъ на подписи. Греческій переводъ его м. E. Schwarte, Zur Geschichte Athanasius, Nachr. d. konigl. Gesellsch.. d. Wiss. zu Göttingen, Philologisch. Hist. Klasse, 1905, 3, ss.265—285

епископы (*οἱ τῆς ἀνατολῆς θεοφιλεῖς ἐπίσκοποι*) Месопотаміи, Августо-Евфратезіи, Киликій, Исаврiи и Финикіи. Странно уже то, что эксцепторъ, отмѣтивъ *ἡἀνατολὴ*, т.-е., весь діоцезъ Востока (Oriens, включавшій въ себя, между прочимъ, и Египетъ съ Пентаполемъ, и Ливіей), перечисляетъ затѣмъ отдѣльныя провинціи. При томъ же провинціи Августа-Евратезіи во время Александра не существовало: она отдѣлена была отъ Сиріи лишь между 325—359 г.г. Филогоній, вѣроятно, отмѣтилъ въ своей подписи только «и всѣ на Востокѣ», разумѣя главный городъ своей провинціи Антіохію, что часто встрѣчается въ сиротскихъ документахъ того времени [1]). Такимъ образомъ, если исключить пять провинцій, произвольно внесенныхъ эксцепторомъ, то цифру 200 нужно значительно понизить. Во время Епифанія обращался списокъ, заключавшій въ себѣ только 70 писемъ (вѣроятно, этотъ же tomus, разосланный въ нѣсколькихъ экземплярахъ) Александра къ различнымъ епископамъ съ отвѣтами на нихъ [2]). Въ то же время Александръ постарался извѣстить и римскаго папу Сильвестра о состоявшемся осужденіи Арія и его соучастниковъ [3]). Въ свою очередь и Арій поступалъ также. Онъ то же собиралъ благопріятныя ему посланія и распространялъ ихъ въ публикѣ. Его послѣдователи лично ходили по епархіямъ и убѣдительными и вкрадчивыми бесѣдами завлекали къ себѣ многихъ, не упуская случая показать несправедливость Александра. И чрезъ друзей они по всюду разсылали посланія, о которыхъ самъ Александръ говоритъ, что «они легко могли ввести въ заблужденіе всякаго, внимавшаго имъ съ простотой и чистой вѣрой» [4]). Арій могъ похвалиться, что если число его сторонниковъ и меньше чѣмъ у Александра, то въ рядахъ ихъ значились люди высокаго образованія и виднаго положенія въ церкви, — «мужи почтенные по внѣшнему образу, доброй жизни и сильные по убѣдительности слова) [5]), — такіе, какъ Евсевій никомидійскій, Павлинъ тирскій, Патрофилъ скифопольскій, и др., о которыхъ всѣ знали на Востокѣ.

[1]) См. Schwartz, ibid.
[2]) Epiph. haer., 69, 4.
[3]) Hilar. fragm., V; Migne, lat. s. t. X, c. 684.
[4]) Theodor., H. E., 1, 3.
[5]) Sozom., H. E., 1, 15.

Но здѣсь важна другая сторона дѣла: покровительство государственной власти, благодаря связямъ Евсевія, стояло на сторонѣ аріанъ и положеніе Александра стало невыносимымъ.

Въ Александріи безпорядки дошли до крайней степени. Опираясь на постановленія виѳинскаго собора, аріане построили себѣ отдѣльные храмы и днемъ и ночью собирались тамъ, чтобы распространять свое участіе и опровергать Александра. Епископъ подвергался постояннымъ насмѣшкамъ: ежедневно происходили противъ него возмущенія и даже гоненія; безстыдныя женщины, подговоренныя аріанами, влекли его на судилища, обвиняя его въ позорныхъ преступленіяхъ. Среди александрійскаго клира обнаружились новыя отпаденія: два мареотскихъ пресвитера и четыре діакона перешли на сторону аріанъ [1]). Самъ Коллуѳъ отдѣлился отъ епископа, началъ рукополагать пресвитеровъ и создалъ особую самостоятельную церковь въ Александріи. Александръ опять пишетъ окружное письмо, назначая его Александру византійскому [2]). Жалуясь на свою горькую долю, онъ здѣсь уже подробно излагаетъ ученіе Арія не только въ его тринитарной, но и христологической части и еще подробнѣе и послѣдовательнѣе опровергаетъ его. Онъ выступаетъ здѣсь не какъ обвинитель, что можно наблюдать въ первомъ его посланіи, а какъ обвиняемый, тщательно старающійся отстранить отъ себя всѣ возможныя нареканія. Но при всей увѣренности въ правотѣ своего дѣла, онъ не ждетъ для себя ничего хорошаго въ будущемъ. «Такъ мы учимъ, такъ проповѣдуемъ,—заканчиваетъ онъ свое посланіе,—таковы апостольскіе догматы, за которые мы готовы и *умереть*, нисколько не обращая вниманія на тѣхъ, которые

---

[1]) См. Depositio Arii. Migne, gr. s., t 18, c. 581.

[2]) См. посланіе Алекс. у Ѳеодорита (Н. Е., 1, 3). Оно надписано „Александру, епископу Константинопольскому“, но Константинополя тогда еще не существовало: для историка V вѣка или того сборника документовъ, какимъ онъ пользовался, такая ошибка извинительна. Считаемъ нужнымъ сказать нѣсколько словъ въ защиту принятаго нами распорядка событій. Второе посланіе написано несомнѣнно послѣ виѳинскаго собора: „нѣкоторые подписались,—говоритъ онъ здѣсь,—подъ *изложеніями вѣры* ихъ и приняли ихъ самихъ въ церковь“. Здѣсь трудно разумѣть что-либо иное, кромѣ постановленій собора въ Виѳиніи.

вынуждаютъ (βιαζομένων) насъ отказываться отъ нихъ, хотя бы *принужденіе и сопровождалось пыткой* [1]).

И дѣйствительно, новый и болѣе сильный ударъ готовился Александру. Соборъ, состоявшійся изъ палестинскихъ епископовъ во главѣ съ Евсевіемъ кесарійскимъ [2]), по просьбѣ Арія, призналъ за всѣми отлученными и изгнанными изъ Александріи пресвитерскія и діаконскія права и предоставилъ осужденнымъ возвратиться въ Александрію и составлять богослужебныя собранія на прежнихъ основаніяхъ,—съ тѣмъ, однако, чтобы они подчинялись Александру и не противились имѣть съ нимъ миръ и общеніе [3]). Этимъ опредѣленіемъ положенію Арія придано было законное основаніе: за партіей аріанъ палестинскіе епископы формально признали право не подчиняться постановленію александрійскаго собора и требовать обратнаго возвращенія въ церковь. Но недостаточно было сдѣлать постановленіе, нужно было провести его въ жизнь. Арій и всѣ осужденные съ нимъ пресвитеры и діаконы составили почтительное письмо [4]) къ Александру, въ которомъ

---

[1]) „Воспротивившіеся (апостольскимъ догматамъ) Арій, Ахилла и другіе изгнаны изъ церкви“,—значится въ концѣ втораго посланія. О чемъ говоритъ здѣсь Александръ? О томъ ли изгнаніи, которое послѣдовало послѣ собора или о новомъ? Вѣроятнѣе,—о первомъ, потому что вопросъ объ обратномъ принятіи Арія и его сторонниковъ въ Александріи составилъ собой предметъ дальнѣйшихъ движеній.

[2]) Sozom., H. E., 1, 15. На немъ присутствовали Павлинъ тирскій, Патрофилъ скиѳопольскій и многіе палестинскіе епископы.

[3]) Schnellmann (cit. op., s. 115) считаетъ соборъ въ Палестинѣ состоявшимся ранѣе второго посланія Александра, отправленнаго на имя византійскаго епископа и потому утверждаетъ, что Арій и его сторонники ко времени составленія этого посланія возвратились въ Александрію. Но Александръ ясно отмѣчаетъ, что Арій, Ахилла и др. были тогда „изгнаны изъ церкви“ (Theodor. H. E., 1, 3).

[4]) Epiph. haer., 69, 7. Въ современной наукѣ обращается большое вниманіе на противорѣчивое указаніе источниковъ относительно числа и сана осужденныхъ Александромъ пресвитеровъ и діаконовъ. Здѣсь важную роль играетъ показаніе, приложенное ко второму окружному письму въ исторіи Ѳеодорита (1, 3): „вотъ преданные анаѳемѣ еретики изъ пресвитеровъ: Арій; изъ діаконовъ: Ахилла, Евзой, Аифалъ, Лукій, Сарматъ, Юлій, Мина и другой Арій и Елладій“. Но изъ другихъ болѣе достовѣрныхъ источниковъ извѣстно, что четыре изъ значащихся здѣсь діаконами—Ахилла, Аифалъ, Сарматъ и другой Арій были пресвитерами Что бы это могло значить? Если допустить, что Александръ низвелъ этихъ четырехъ пресвитеровъ въ санъ діакона въ качествѣ наказанія,—для чего едва-ли можно найти аналогію въ другихъ церковныхъ памятникахъ,—то

они излагаютъ ему свою вѣру. Отъ своей догматической позиціи они ни въ чемъ не отступаютъ, но, въ виду мирныхъ намѣреній, нѣсколько смягчаютъ и отчасти проясняютъ свои прежнія рѣзкія выраженія. Они признаютъ единаго не рожденнаго Бога, въ Своей единичности обладающаго всѣми совершенными свойствами, прежде вѣчныхъ временъ родившаго Сына единороднаго, не призрачно, но Своимъ хотѣніемъ содѣлавшаго (ὑποστήσαντα) Его непреложнымъ и неизмѣняемымъ [1]), совершеннымъ твореніемъ Божіимъ, но не какъ одно изъ прочихъ

почему прочіе діаконы остаются въ своей степени, а не понижены. Далѣе, заслуживаетъ вниманія, что въ этомъ спискѣ не хватаетъ двухъ именъ,—пресвитера Карпона и діакона Гая: куда они исчезли? Все это возбуждаетъ подозрѣніе въ принадлежности этой прибавки самому Александру. Она не требуется содержаніемъ посланія и совершенно случайно приставлена къ нему. Посланіе имѣетъ свое ясное окончаніе: „Дай Богъ мнѣ получить“ и пр., а затѣмъ безсвязная приставка: „вотъ преданные анаѳемѣ“ и т. д. Во вторыхъ, въ спискѣ исторіи Ѳеодорита, изъ котораго извлекъ это посланіе авторъ, перепечатанный у Migne, (gr. s., t. 18, c. 573) этой прибавки нѣтъ; къ сожалѣнію Минь не присоединилъ никакихъ ни библіографическихъ, ни палеографическихъ свѣдѣній; во всякомъ случаѣ отсутствіе у него этой прибавки не случайно. Съ принятіемъ этого предположенія все остальное выясняется. Александръ въ первомъ посланіи точно обозначаетъ всѣхъ осужденныхъ: Арій, Ахилла, Аифалъ, Карпонъ, другой Арій и Сарматъ, бывшіе нѣкогда *(οἱ πότε)* пресвитерами (6 пресвит.), Евдоксій, Лукій, Юлій, Мина, Елладій и Гай (6 діакон.) (Migne, gr. s., t. 18, c. 537). Тоже и у Созомена, пользовавшагося, вѣроятно, Сабиномъ (H. E. 1, 15) Арій не считается: Аифалъ, Ахилла, Карпонъ, Сарматъ и Арій (5+Арій=6 пресв.), діаконы: Евзой (далѣе въ спискѣ неправильность: „μαχ..., нужно читать: „λουκ (ιος καὶ Γάιος—см. Schwartz, ibid, s. 296), Юлій, Мина, Елладій. Наконецъ, точно тѣ же имена и въ томъ же достоинствѣ повторяются и у Епифанія въ подписяхъ подъ письмомъ къ Александру. Вопросъ лишь въ томъ, когда *(οἱ πότε)* бывшіе пресвитеры получили вновь каноническое пресвитерство. Въ отвѣтъ на это не нужно прибѣгать къ какимъ-либо сложнымъ и постороннимъ соображеніямъ. Конечно, ни самъ Арій, ни защищавшіе его епископы не признавали низложенія, наложеннаго Александромъ, законнымъ. Извѣстіе Созомена (1, 15) даетъ видѣть, что соборно (въ противоположность собору Александра) санъ отлученныхъ признанъ былъ за ними палестинскимъ соборомъ. Остается объяснить еще извѣстіе Епифанія: 7 пресвитеровъ у него получилось правильно: 5 александрійскихъ, не считая Арія, и 2 масоретскихъ Харисъ и Пистъ, низложенныхъ въ Depositio Arii; что касается числа діаконовъ (12), то оно или ложно, или въ перечнѣ мареотскихъ діаконовъ, отлученныхъ въ Depositio (4 діакона), два имени выпали (Ср. Schwartz, ibid., c. 295).

[1]) Epiph. Haer., 69, 6. См. Migne, gr. s., t. 42, c. 313: Аріане и здѣсь не противорѣчили себѣ: по природѣ измѣняемый Сынъ Божій сталъ неизмѣняемымъ по своей волѣ, утвердился въ добрѣ.

твореній, рожденіемъ, но не какъ одно изъ рожденій [1]). Богъ одинъ безначаленъ, а потому Сынъ, рожденный прежде всѣхъ вѣковъ, не существовалъ прежде рожденія, а потому не вѣченъ и несовѣченъ Отцу, какъ говорятъ нѣкоторые, вводя два начала». Они ни о чемъ не просятъ папу Александра: они считаютъ свое ученіе вполнѣ правильнымъ и, дѣлая очень прозрачный намекъ на заблужденіе Александра (ученіе о двухъ началахъ), они все-таки находятъ возможнымъ утверждать, что ихъ воззрѣнія на Сына Божія вполнѣ согласны съ ученіемъ Александра [2]). Какое впечатлѣніе произвело на Александра письмо Арія — неизвѣстно [3]), но оно было во всякомъ случаѣ лишь первымъ толчкомъ къ тому, чтобы принудить Александра къ исполненію постановленій палестинскаго собора. Два Евсевія,—никомидійскій и кесарійскій,—энергично принялись за дѣло. Павлинъ тирскій, богословская знаменитость того времени, по просьбѣ Евсевія никомидійскаго, составилъ теоретическое оправданіе аріанства [4]) и въ особомъ письмѣ отправилъ его къ Александру [5]). Кесарійскій же епископъ въ нѣсколькихъ письмахъ [6]) напалъ на Александра, стараясь изобличить ложность его обвиненій на аріанъ и защитить ихъ. «Послѣ такой борьбы и такихъ стараній опять появились твои грамоты [7]),—пишетъ Евсевій въ одномъ изъ своихъ писемъ къ нему— и ты обвиняешь ихъ въ томъ, будто они говорятъ, что Сынъ изъ несущаго, а вѣдь они представили списокъ (γραμματεῖον) [8]), присланный тебѣ; излагая въ немъ свою

[1]) Это всегдашняя мысль аріанъ.

[2]) „Онъ (Отецъ) есть Богъ прежде всего и существуетъ прежде Христа, какъ мы научились отъ тебя, проповѣдывавшаго это среди церкви". Догматическія воззрѣнія Александра слагались въ борьбѣ съ аріанствомъ, и нѣтъ ничего страшнаго въ томъ, если онъ и высказывалъ эту мысль.

[3]) Во всякомъ случаѣ этимъ отвѣтомъ не было Depositio Arii, какъ думаетъ Schnellmann, такъ какъ въ немъ нѣтъ никакого намека на письмо Арія.

[4]) У Theodor., H. E., 1, 5—все содержаніе письма показываетъ эту цѣль.

[5]) Указаніе на это см. у Eusev. Caes. (C. Marcellum, 1, 4).

[6]) См. Акты VII вселенскаго собора, гдѣ упоминается о многихъ письмахъ Евсевія къ Александру (Mansi, Cons. coll., XIII, 317).

[7]) Какъ видно изъ опровергаемыхъ обвиненій, подъ этими грамотами разумѣется второе посланіе Александра.

[8]) Т. е., письмо Арія къ Александру съ исповѣданіемъ вѣры, очевидно, разсматривавшееся на палестинскомъ соборѣ.

вѣру, развѣ они не исповѣдуютъ Бога законовъ и пророковъ и новаго завѣта, родившаго единороднаго сына прежде вѣчныхъ временъ, чрезъ Котораго Онъ сотворилъ и всѣхъ, и все прочее, сдѣлавшаго своею волею непреложнымъ и неизмѣняемымъ, совершеннымъ твореніемъ Божіимъ, но не какъ одно изъ твореній.., а твое письмо обвиняетъ ихъ, какъ будто они говорятъ, что Сынъ родился, какъ одно изъ твореній. Не даешь ли ты опять повода къ тому, чтобы они обвиняли и опровергали тебя? Странно опять и то, что, по твоему обвиненію, они утверждаютъ, что Сущій родилъ (послѣ Себя) сущаго; удивляюсь тебѣ,- -развѣ можно что-нибудь иное сказать? Если существуетъ одинъ только Сущій, то ясно, что все, что произошло изъ Него, появилось послѣ Него, иначе было бы два Сущихъ [1]).—Какъ бы то ни было, но Арій и всѣ осужденные съ нимъ пресвитеры и діаконы возвратились въ Александрію и получили свои полномочія, и когда Константинъ Великій писалъ свое письмо въ Александрію, онъ обсуждалъ Арія, какъ законнаго пресвитера [2]).

Но Александръ не остался одинокимъ и беззащитнымъ. Въ 324 году, такъ сказать, наканунѣ никейскаго собора, не позже 24 декабря [3]), въ Антіохіи (сирской) собрался соборъ изъ 56 епископовъ, съѣхавшихся изъ областей Келе-Сиріи, Палестины, Финикіи, Аравіи, Киликіи и Арменіи. Поводомъ къ собору, повидимому, послужила смерть Филогонія, бывшаго епископомъ Антіохіи [4]), и избраніе на его мѣсто новаго кандидата въ лицѣ извѣстнаго впослѣдствіи Евстаѳія, занимавшаго тогда кафедру въ Беріи. Соборъ, составившійся въ то время, когда споры,

---

[1]) Mansi, ibid.

[1]) Eus. Vita Const., II, 64—72.

[3]) Посланіе этого собора, сохранившееся на сирскомъ языкѣ (Cod. Par. Syr., 62), только недавно опубликовано Schwartz'емъ въ цитированныхъ выше Nachricten könig. Gesellsch. d. Wiss. v. Göttingen, philos.-hist. Klasse, 1905, 11, 3, ss. 271—288. Можно было бы сомнѣваться въ подлинности документа: онъ назначенъ Александру, епископу Новаго Рима; излагая свой символъ, соборъ ссылается на вѣру духовныхъ отцовъ (ἡ πίστις... τῶν ἁγίων πνευματικῶν), гдѣ переписчикъ ставитъ цифру 318 отцевъ, т. е., никейскихъ. Но доказательства, приведенныя Schwartz'емъ устраняютъ всякія сомнѣнія. Большая часть епископовъ упомянутыхъ въ надписаніи посланія, присутствовала на никейскомъ соборѣ и значится въ его подписяхъ.

[4]) Смерть Филогонія послѣдовала 24 дек. 324 г. (Shwartz', ibid., s. 328).

поднятые Аріемъ, охватили весь Востокъ, не могъ обойти молчаніемъ спорный вопросъ своего времени. Въ своемъ посланіи къ Александру, епископу константинопольскому, соборъ вообще жалуется на наставшій безпорядокъ въ церковныхъ дѣлахъ и постоянное пренебреженіе канонами,—особенно потому, что созваніе соборовъ въ этихъ мѣстахъ подвергалось запрещенію [1]). Но какъ особенную злобу дня, требующую необходимаго рѣшенія, они отмѣчаютъ споры, поднявшіеся въ Александріи. Разсмотрѣвъ доставленные на соборъ акты (*τά πραχθέντα*) Александра противъ Арія, онъ не только осудилъ ученіе Арія и его единомышленниковъ, но и подвергъ изслѣдованію еще дѣло о трехъ епископахъ—Θеодотѣ лаодикійскомъ, Наркисѣ изъ Неродіады и Евсевіи—епископѣ Кесаріи—палестинской [2]). Изъ чтенія сочиненій ихъ и распросовъ соборъ убѣдился, что они мыслятъ согласно съ Аріемъ, но онъ не рѣшился осудить ихъ: въ виду приближающагося «великаго собора» въ Анкирѣ [3]), онъ даетъ имъ срокъ для покаянія въ надеждѣ на исправленіе. Въ посланіи своемъ къ Александру соборъ излагаетъ символъ вѣры, въ которомъ исповѣдуетъ Сына, «рожденнымъ не изъ несущаго, а изъ Отца, и не какъ сотвореннаго (*ποιητόν*), но какъ главное рожденіе (*ὡς γέννημα κυρίως*), всегда сущаго, непреложнаго и неизмѣняемаго, и анаѳематствуетъ

---

[1]) Намекъ на тогдашняго восточнаго правителя Лициніа, запретившаго соборы.

[2]) Второе посланіе Александра александрійскаго намекаетъ, очевидно, на этихъ епископовъ: „я не знаю, какъ это произошло, что рукоположенные въ Сиріи (?), три епископа приняли ихъ (аріанскій) образъ мыслей". Theodor., H. E., 1, 3). Это замѣчаніе Александра и ввело въ заблужденіе Schnellmann'a, заставившаго палестинскій соборъ предшествовать второму посланію. Schnellmann въ этихъ трехъ епископахъ несправедливо увидѣлъ упоминаемыхъ у Созомена трехъ епископовъ, присутствовавшихъ на палестинскомъ соборѣ. Sozom., H. E., 1, 15).

[3]) Фактъ, что первоначально „великій соборъ" Константинъ хотѣлъ собрать въ Анкирѣ, можетъ считаться теперь установленнымъ. Давно уже напечатанъ былъ Питрой необращавшій доселѣ вниманія науки документъ, содержащій въ себѣ пригласительное письмо Константина къ епископамъ, гдѣ императоръ отмѣняетъ свое прежнее распоряженіе о соборѣ въ Анкирѣ и назначаетъ его въ Никеѣ Самъ Питра не увѣренъ былъ въ подлинности его въ виду того, что ни одинъ историкъ не говоритъ о немъ, и относилъ его къ извѣстному собору въ Анкирѣ, издавшему рядъ каноническихъ правилъ (Pitra, Analecta Sacra, t IV, Par. 1883, s. 223—234 (сирскій текстъ), ss. 449—464 (латинскій переводъ)

тѣхъ, которые называютъ Сына Божія тварью или созданіемъ и утверждаютъ, что было время, когда Его не было. Слова „ὁμοούσιος“ въ немъ не встрѣчается. Въ заключеніе своего посланія соборъ проситъ Александра сообщить о состоявшемся рѣшеніи «всѣмъ единодушнымъ»[1]). Такимъ образомъ, спорящія партіи еще до никейскаго собора вполнѣ съорганизовались. Если палестинскій соборъ, происходившій подъ предсѣдательствомъ Евсевія кесарійскаго, оправдалъ ученіе Арія и косвенно осудилъ всѣхъ его противниковъ, то антіохійскій соборъ далъ мощный отпоръ ему со стороны Александра александрійскаго, анаѳематствовавъ Арія и заподозривъ правовѣріе самого Евсевія. Всѣ возможные способы для примиренія спорящихъ сторонъ были исчерпаны, всѣ пути ко взаимному соглашенію отрѣзаны, и только вселенскій соборъ могъ дать исходъ всѣмъ накопившимся недоразумѣніямъ.

3. Откуда вышло аріанское движеніе и изъ какихъ элементовъ оно составилось?

Существуютъ авторитетныя данныя, которыя показываютъ, что хотя аріанскіе споры начались въ Александріи и отсюда разошлись по всему Востоку, однако дѣйствительная родина аріанства лежала не здѣсь, а совершенно въ другомъ мѣстѣ. За исходными элементами аріанскаго движенія древнѣйшіе его источники отсылаютъ насъ въ Антіохію, центральный городъ тогдашняго восточнаго діоцеза, и его колыбель указываютъ въ здѣшней богословской школѣ, основанной трудами знаменитаго учителя III вѣка—Лукіана. О связяхъ между Лукіаномъ и старѣйшимъ поколѣніемъ аріанъ согласно говорятъ намъ, какъ извѣстія, идущія изъ-подъ пера православныхъ писателей, такъ и заявленія представителей новаго ученія.—Прежде всего объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ виновникъ распри, возникшей между церквами, — Арій. Когда, будучи еще въ Александріи, Арій обратился за нравственной поддержкой къ Евсевію, еп. никомидій-

---

[1]) О дальнѣйшей судьбѣ этого постановленія на никейскомъ соборѣ ничего не извѣстно. Возможно, что Евсевій кесарійскій намекаетъ, между прочимъ, на него, когда говоритъ: „одни начали обвинять своихъ ближнихъ, другіе защищались и порицали другъ друга“... царь-же примирилъ ихъ. (V. C. II, 13).

скому, то, желая убѣдить послѣдняго оказать ему покровительство, онъ назвалъ его «солукіанистомъ» [1]). Этимъ онъ не только хотѣлъ напомнить Евсевію о старой школьной связи, соединяющей ихъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ показывалъ и то, что защищаемыя имъ воззрѣнія не составляютъ его личнаго изобрѣтенія, а суть общее ихъ достояніе, вынесенное изъ школы Лукіана. Приведенное заявленіе нельзя объяснять естественнымъ для гонимаго новатора желаніемъ связать свое дѣло съ именемъ лица, пользовавшагося глубокимъ уваженіемъ на Востокѣ: оно отмѣчаетъ собой дѣйствительный фактъ и подтверждается свидѣтельствами такихъ противниковъ Арія, какъ Александръ александрійскій и Епифаній Кипрскій. Въ письмѣ къ одноименному себѣ епископу Византіи Александръ вполнѣ согласно съ Аріемъ, извѣщаетъ, что ученіе, возставшее нынѣ противъ церковнаго благовѣрія, не является полною новостью для церкви; «закваску свою,—говоритъ Александръ,—оно получило отъ нечестія Лукіана, послѣдователя Павла самосатскаго; вы сами просвѣщены отъ Бога и знаете это» [2]). Слѣдовательно, еще при самомъ началѣ аріанскихъ споровъ, церковнымъ дѣятелямъ было хорошо извѣстно, что свое происхожденіе аріанство ведетъ изъ Антіохіи и что корни его нужно разыскивать въ учительской дѣятельности Лукіана. Точно также и Епифаній кипрскій, лучшій знатокъ современныхъ ему ересей, называетъ Лукіана учителемъ аріанъ, а самихъ аріанъ именуетъ прямо «лукіанистами»; «всѣ они,—замѣчаетъ онъ о главныхъ руководителяхъ аріанскаго движенія,—вышли изъ одного гибельнаго общества», разумѣя подъ этимъ общество учениковъ Лукіана [3]). И изъ тѣхъ скудныхъ свѣдѣній, какія еще сохранились до насъ относительно образованія наиболѣе выдающихся членовъ аріевой партіи, можно видѣть, что богословскія воззрѣнія большинства изъ нихъ сложились подъ вліяніемъ Лукіана. Филосторій по имени пересчитываетъ до 11-ти замѣчательныхъ дѣятелей аріанства, находившихся въ соприкосновеніи съ Лукіаномъ, и въ рядахъ этихъ лукіанистовъ помѣщаетъ

---

[1]) Epiph. haer, 69. 7.
[2]) Theodor., H. E, 1, 3
[3]) Epiph. haer., 69, 5.

такихъ извѣстныхъ въ исторіи аріанскихъ споровъ и вліятельныхъ въ церкви лицъ, какъ Евсевій никомидійскій, тогда уже старецъ, жившій нѣкоторое время вмѣстѣ съ Лукіаномъ въ городѣ своей каѳедры [1]), Леонтій скопецъ, впослѣдствіи еп. антіохійскій, Минофанъ ефесскій, Ѳеогнисъ никейскій, Маріи халкидонскій и др. [2]). Такимъ образомъ, фактъ зависимости аріанскаго движенія отъ Лукіана стоитъ весьма прочно и опирается на авторитетныя и непререкаемыя свидѣтельства. Раскрывая собой историческіе прецеденты аріанства, этотъ фактъ важенъ еще въ томъ отношеніи, что бросаетъ яркій свѣтъ на ту роль, какая выпала на долю Арія въ общемъ ходѣ аріанскихъ споровъ. Очевидно, Арія нельзя назвать ни единственнымъ виновникомъ спора, поднятаго имъ, ни основателемъ того ученія, которое навсегда осталось тѣсно связаннымъ съ его именемъ. Онъ былъ лишь однимъ изъ многихъ представителей лукіановскаго кружка, возникшаго къ началу IV вѣка, богословское направленіе, котораго сложилось независимо отъ него и ранѣе, чѣмъ своимъ противорѣчіемъ Александру онъ привлекъ на себя общее вниманіе. Все, что сдѣлалъ Арій, состояло въ томъ, что въ лицѣ именно его это новое направленіе въ первый разъ столкнулось съ противоположнымъ александрійскимъ направленіемъ, и вслѣдствіе этого начался споръ, который рано или поздно, но необходимо возгорѣлся бы и помимо Арія. Поэтому-то въ рядахъ прочихъ дѣятелей аріанства Арій никогда не занималъ положенія главы или руководителя ихъ. Обстоятельства выдвинули его впередъ и поставили въ центрѣ событій, наполняющихъ начальную стадію аріанскихъ движеній, такъ что, повидимому, весь вопросъ сводился къ его личности. Но когда, послѣ никейскаго собора, условія спорящихъ партій измѣнились, то вмѣстѣ съ ними сошелъ съ передовой сцены и Арій и его личная судьба не оказала никакого вліянія на дальнѣйшее развитіе движенія. Въ сороковыхъ годахъ четвертаго вѣка, т.-е., всего лѣтъ двадцать спустя послѣ начала споровъ, на соборѣ антіохійскомъ, сами ближайшіе сотрудники Арія отреклись отъ него. Изданная этимъ

---

[1]) Epiph., ibid.
[2]) Philost., H. E., II, 3, 14; ср. III, 15.

соборомъ первая вѣроисповѣдная формула открывается такимъ заявленіемъ: «мы не были послѣдователями Арія, ибо, какъ, будучи епископами, мы могли бы слѣдовать за пресвитеромъ?» [1]),—а между тѣмъ во главѣ собора стоялъ тотъ же самый Евсевій, который первымъ изъ восточныхъ епископовъ принялъ сторону Арія. И эта судьба Арія въ аріанскихъ спорахъ понятна: дѣло Арія не было его личнымъ дѣломъ,—оно затрогивало интересы болѣе глубокіе и общіе, интересы обширнаго и вліятельнаго кружка ученыхъ богослововъ, которые съ теченіемъ времени и взяли веденіе его въ свои руки.

Кто же такой былъ Лукіанъ, отъ котораго получилъ свое начало этотъ кружокъ, и насколько его ученіе обусловило собой догматическія воззрѣнія аріанства?

Въ историческихъ воспоминаніяхъ писателей IV вѣка личность Лукіана занимаетъ совершенно особое мѣсто: большинство говоритъ о немъ не иначе, какъ съ уваженіемъ къ его нравственному характеру и высокой учености, но въ то же время избѣгаютъ передавать какіе-либо конкретные факты изъ его жизни. Даже историкъ Евсевій, несомнѣнно владѣвшій подробными свѣдѣніями о Лукіанѣ, ограничивается въ своей исторіи только краткой характеристикой его и не менѣе краткимъ разсказомъ о мученичествѣ Лукіана. Онъ называетъ Лукіана человѣкомъ по всему превосходнѣйшимъ, отличавшимся воздержною жизнью и знаніемъ богословскихъ наукъ [2]), но эта похвала ни мало не побуждаетъ его подѣлиться съ читателемъ болѣе обстоятельными свѣдѣніями о дѣятельности столь славнаго мужа. Такое своеобразное положеніе Лукіана въ традиціи IV вѣка объясняется тѣмъ, что въ теченіе нѣкотораго времени своей жизни Лукіанъ былъ противникомъ церкви, поддерживалъ человѣка, ученіе котораго осуждено было соборами. Геройское мученичество, понесенное имъ за вѣру, примирило Лукіана съ церковью, и уже въ началѣ IV вѣка его память стали почитать, какъ память великаго мученика за христіанство. Императоръ Константинъ вновь отстроилъ городъ, въ которомъ сохранялись его останки, и незадолго до своей смерти молился въ

---

[1]) Athan. alex., De synod., 22. Migne, gr. s., t. 26, c. 720.
[2]) Eus., H. E., VIII, 13; IX, 6.

церкви, поставленной на мощахъ мученика [1]). Мученическая слава Лукіана закрыла собой темныя стороны его прежней жизни и писателей IV вѣка, имѣвшихъ поводъ коснуться его имени, невольно располагала проходить молчаніемъ біографическія подробности о немъ, чтобы не нанести ущерба его памяти. Однако изъ немногихъ отрывочныхъ указаній, разсѣянныхъ по разнымъ источникамъ древности, мы все-таки можемъ возстановить главные факты изъ жизни его.—Родомъ изъ Самосать,—слѣдовательно землякъ Павла самосатскаго, Лукіанъ свое богословское образованіе получилъ въ сосѣднемъ городѣ Эдессѣ, гдѣ во время его обученія дѣйствовалъ нѣкто Макарій, славившійся знаніемъ Св. [2]) Писанія Основанная гностикомъ Вардесаномъ на далекой окраинѣ римской имперіи, эдесская школа самымъ своимъ географическимъ положеніемъ была оторвана отъ общаго развитія богословской мысли христіанства, долго сохраняла за собой унаслѣдованное отъ Вардесана свободное отношеніе къ вѣрѣ и рядомъ съ Александріей являлась самой извѣстной школой въ христіанскомъ мірѣ. Около 60-хъ годовъ III-го вѣка онъ переправился въ Антіохію и здѣсь примкнулъ къ партіи Павла самосатскаго, тогдашняго епископа Антіохіи, получивъ санъ пресвитера. По словамъ Александра александрійскаго, Лукіанъ былъ послѣдователемъ ученія Павла и когда на соборѣ 267 года этотъ антіохійскій епископъ былъ осужденъ, Лукіанъ прервалъ церковное общеніе съ преемникомъ его Домномъ и оставался внѣ церкви при двухъ слѣдовавшихъ за Домномъ епископахъ, Тимеѣ и Кириллѣ [3]). Несомнѣнно, однако, то, что всѣхъ заблужденій Павла самосатскаго Лукіанъ не раздѣлялъ, и это открыло ему путь къ примиренію съ церковью. До 311 года, года мученической кончины, Лукіанъ стоялъ во главѣ основаннаго въ Антіохіи экзегетическаго училища, занимаясь изученіемъ Св. Писанія и собирая около себя толпы учениковъ, многіе изъ которыхъ достигли впослѣдствіи епископскихъ кафедръ.—Строгая аскетическая жизнь и необыкновенное знаніе Св.

---

[1]) Chron. pasch. ad ann. 327.
[2]) Suida. Lexicon, ed. Bernhardy, t. 2, p. 607—609.
[3]) Theodor. H. E. 1, 3: преемство епископовъ см. у Eus. H. E VIII.

Писанія, засвидѣтельствованное сдѣланной имъ ревизіей перевода LXX-ти, обезпечили Лукіану широкую извѣстность въ восточномъ христіанскомъ мірѣ. Въ 311 году, когда кесарь Максиминъ открылъ гоненіе на подвластныхъ ему христіанъ Сиріи и Египта, Лукіанъ, находившійся тогда уже въ Никодиміи [1]), резиденціи Максимина, былъ потребованъ лично къ нему на судъ. Здѣсь, въ присутствіи Августа, онъ произнесъ прекрасную защитительную рѣчь [2]) о христіанствѣ, произведшую сильное впечатлѣніе на самихъ судей и затѣмъ умеръ въ темницѣ подъ пытками [3]).

Лукіанъ не принадлежалъ къ числу тѣхъ церковныхъ дѣятелей, которые прославлялись своей литературной продуктивностью. Онъ писалъ очень мало и потому вопросъ о догматическихъ воззрѣніяхъ его является однимъ изъ самыхъ темныхъ вопросовъ начальной исторіи аріанства. Кромѣ рецензіи книгъ Св. Писанія, въ IV вѣкѣ находились въ обращеніи съ именемъ Лукіана только нѣсколько писемъ и libellus de fide. т.-е., книжица о вѣрѣ [4]). Письма Лукіана совершенно не дошли до нашего времени, за исключеніемъ небольшого отрывка, сохранившагося въ пасхальной хроникѣ, въ которомъ, однако, нѣтъ никакого матеріала для характеристики догматики его автора [5]). Съ книгой о вѣрѣ дѣло обстоитъ повидимому болѣе благополучно: по мнѣнію нѣкоторыхъ ученыхъ, libellus de fide есть ничто иное, какъ символъ или изложеніе вѣры, которое съ 40-хъ годовъ IV вѣка въ консервативныхъ кружкахъ Востока получило оффиціальное признаніе. Собравшіеся на соборъ 340 года въ Антіохіи, восточные епископы издали одно исповѣданіе, относительно котораго они, по словамъ Созомена, утверждали, что авторомъ его былъ мученикъ Лукіанъ. «Правду ли они говорили или собственное сочиненіе возвышали авторитетомъ мученика, сказать не могу», — замѣчаетъ по поводу этого своего

---

[1]) Epiph. haer., 69, 5.

[2]) Она не сохранилась до нашего времени. Рѣчь, передаваемая Руфиномъ, не подлинна (См. Batiffol, La passion de S. Lucien d'Antioche въ Compte rendu du congres scientifique intern. Cathol. 1891).

[3]) Eus. H. E. IX, 9.

[4]) Hieronymus. De vir. illustr., c. 77.

[5]) Chron pasch., p. 277; od. Ducange.

сообщенія Созоменъ [1]). Въ качествѣ Лукіановскаго символа оно было признано и на нѣкоторыхъ другихъ соборахъ (въ Каріи и Селевкіи). Аѳанасій [2]), Сократъ [3]) и Иларій [4]) цитируютъ его, ни словомъ не намекая на лукіановское происхожденіе его. Мало того, нѣкоторыя фразы этого символа Аѳанасій приписываетъ Акакію и Евсевію и замѣчаетъ, что самъ Акакій многое изъ него усвоялъ Астерію [5]). Однако, было бы слишкомъ грубымъ заблужденіемъ думать, что антіохійскій соборъ 340 года, получившій громкую извѣстность на Востокѣ и пользовавшійся полнымъ церковнымъ авторитетомъ, могъ совершить грубый подлогъ, выдавъ собственное произведеніе подъ именемъ высокаго авторитета. Въ прямомъ подлогѣ никто и никогда не обличалъ антіохійскихъ отцовъ. Вѣрнѣе полагать, что въ основѣ символа, принятаго антіохійскимъ соборомъ въ качествѣ лукіановскаго, лежало вѣроисповѣданіе, дѣйствительно составленное мученикомъ Лукіаномъ, но потомъ переработанное въ цѣляхъ приближенія его къ господствующему церковному ученію [6]), но всякія попытки возстановить его содержаніе являются болѣе или менѣе сомнительными.

Важнѣйшимъ изъ всѣхъ извѣстій, сохранившихся отъ древности о Лукіанѣ, является сообщеніе Александра александрійскаго: «вы сами научены отъ Бога,—пишетъ онъ Александру византійскому,—и знаете, что вновь возставшее противъ церковнаго благочестія ученіе принадлежало сначала Евіону и Артемѣ и есть подраженіе Павлу самосатскому, епископу Антіохіи, преемникъ котораго (?) Лукіанъ въ продолженіе многихъ лѣтъ не имѣлъ общенія съ тремя епископами... Осадокъ ихъ-то нечестія заимствовали явившіеся у насъ нынѣ изнесущники (*οἱ ἐξ οὐκ ὄντων* и ихъ тайною *отраслью* должны быть почитаемы Арій, Ахилла и соборъ прочихъ лукавнующихъ» [7]). Такимъ

---

[1]) H. E., 1, 5.
[2]) De synod. 23. Migne, gr. s., t. 26, c. 721.
[3]) H. E., II, 10.
[4]) De synod., 29. Migne, lat. s., t 10, c. 502.
[5]) A. Harnack, Real-Encycl., 3 Aufl, XI, art: Lucian.
[6]) Объ этомъ символѣ мы будемъ говорить еще при обсужденіи антіохійскаго собора.
[7]) Theodor., H E., 1, 3.

образомъ, Александръ считаетъ Арія и весь «соборъ» его прямыми преемниками Павла самосатскаго и Лукіана въ главномъ нунктѣ ихъ ученія о происхожденіи Сына Божія изъ несущаго и, не считая нужнымъ чѣмъ-либо доказывать свое мнѣніе, выставляетъ его, какъ фактъ, не подлежащій сомнѣнію и общеизвѣстный въ его время. Насколько же соотвѣтствуетъ исторической истинѣ обвиненія Александра, направленныя на Арія и его сторонниковъ?

Павелъ самосатскій, епископъ Антіохіи (въ Сиріи) принадлежитъ къ оригинальнѣйшимъ явленіямъ древнецерковной жизни. Въ лицѣ его мы встрѣчаемъ натуру широкую и весьма даровитую, которая, будучи поставлена подъ противоположными вліяніями еллинской культуры и христіанскихъ традицій, стремилась слить ихъ въ одно неразрывное цѣлое, не смущаясь никакими препятствіями въ достиженіи этой цѣли. Павла можно назвать радикальнымъ реформаторомъ христіанства: преобразуя внутренній строй церковной жизни и ея ученіе, онъ хотѣлъ однимъ взмахомъ руки уничтожить рѣзкую грань, отдѣлявшую христіанъ отъ языческаго общества, изгладить отрѣшенность христіанства отъ міра, придавъ ему такой видъ, при которомъ оно могло бы слиться въ общее теченіе съ эллинской культурой. И замѣчательно, что человѣкъ съ такими преобразовательными планами является въ исторіи не внутри римской имперіи, не тамъ, гдѣ шла кровавая борьба между язычествомъ и христіанствомъ, а внѣ предѣловъ его, въ Антіохіи, находившейся тогда во власти Пальмиры. Здѣсь, въ этомъ маленькомъ царствѣ, христіанская церковь въ первый разъ заключила союзъ съ государствомъ, примирилась съ нимъ, такъ что Павелъ одновременно былъ и христіанскимъ епископомъ, и дуценаріемъ пальмирскимъ [1]). Въ этомъ отношеніи Павла нужно признать типической фигурой будущаго, предвосхитившей всѣ тѣ черты, которыя сдѣлались обычными со времени перехода Константина въ христіанство. Но для половины III вѣка эта фигура была преждевременна и въ христіанахъ римской имперіи, жившихъ въ иныхъ

---

[1]) Т. е., императорскимъ прокураторомъ, называвшимся такъ потому, что получалъ ежегоднаго жалованья 200 сестерцій—около 10.000 рублей (Гиббонъ, Ист. упадка и разруш. Римской имперіи, II, 140 с.).

условіяхъ, она оставила одно впечатлѣніе ужаса и отвращенія. — Подъ какими вліяніями воспиталась эта замѣчательная личность, о томъ источники умалчиваютъ; о жизни Павла до полученія имъ епископства въ Антіохіи извѣстно весьма немногое. Онъ родился въ сирійскомъ городѣ Самосатахъ и былъ сыномъ бѣдныхъ родителей, отъ которыхъ онъ не получилъ никакого наслѣдства [1]). Это послѣднее обстоятельство, вѣроятно, и заставило Павла, какъ человѣка, сильнаго природными дарованіями, двинуться въ Антіохію, въ культурный центръ тогдашняго Востока, чтобы попытаться здѣсь собственными силами создать себѣ карьеру. Вѣроятно, и свое образованіе онъ получилъ въ Антіохіи. Возможно, что первоначально онъ избралъ для себя карьеру ритора и софиста, но затѣмъ вліяніе, пріобрѣтенное имъ въ кружкахъ христіанскихъ, открыло ему путь къ болѣе широкой дѣятельности. Послѣ смерти Димитріана, около 260 г., Павелъ единодушно былъ избранъ на антіохійскую каѳедру и такимъ образомъ сдѣлался предстоятелемъ одной изъ самыхъ первыхъ и значительныхъ христіанскихъ церквей. Можно догадываться, что уже это избраніе Павла въ епископы не обошлось безъ содѣйствія царицы пальмирской Зиновіи, женщины іудейскаго образа мыслей, которая настолько была расположена къ Павлу, что возвела его въ важные государственные сановники. Соединеніе въ однихъ рукахъ высшей церковной и высокой государственной власти, равно какъ и личные недюжинные таланты Павла обезпечили ему прочное положеніе и авторитетное вліяніе въ широкихъ кружкахъ. Павелъ началъ дѣйствовать рѣзко и круто; онъ создалъ себѣ такую обстановку жизни, какая въ то время немыслима была ни въ какомъ иномъ мѣстѣ, кромѣ Антіохіи. Онъ одѣвался въ пышныя, роскошныя одежды, ходилъ по площадямъ въ сопровожденіи огромной свиты копьеносцевъ, громогласно и на ходу прочитывая народу разныя письменныя распоряженія. Собравши себѣ большое богатство, онъ хотѣлъ жить и казаться блестящимъ свѣтскимъ человѣкомъ, ничѣмъ не разнящимся отъ представителей языческихъ культурныхъ классовъ. И во внутреннее управленіе церкви онъ внесъ тѣ же

[1]) Epiph haer., LXV, 1.

либеральные пріемы. Въ мѣстѣ богослужебнаго собранія онъ построилъ себѣ высокій престолъ и каѳедру, завелъ себѣ особый кабинетъ и, когда говорилъ поученія, то употреблялъ пріемы свѣтскихъ ораторовъ: билъ себѣ по бедрамъ и топалъ ногами. Павелъ шелъ въ разрѣзъ со всѣми церковными традиціями своего времени и не скрывалъ своего неуваженія къ нимъ, дерзко отзываясь объ умершихъ отцахъ церкви. Онъ даже запретилъ пѣть въ церкви пѣснопѣнія во славу Христа [1]) подъ предлогомъ ихъ позднѣйшаго происхожденія и въ великіе праздники приказывалъ пѣть гимны въ честь самого себя, составивъ для этого особый хоръ изъ женщинъ [2]). На многіе противонравственные поступки христіанъ и даже клириковъ онъ смотрѣлъ съ терпимой точки зрѣнія свѣтскаго человѣка, пресвитерамъ и діаконамъ помогалъ скрывать смертные грѣхи, въ особенности грѣхи противъ седьмой заповѣди, хотя и зналъ о нихъ. Что же касается до его личной нравственности, понимаемой въ узкомъ смыслѣ, то въ этомъ отношеніи Павелъ былъ безупреченъ; правда, отпустивъ уже одну, онъ водилъ съ собой повсюду двухъ цвѣтущихъ и благообразныхъ женщинъ, но въ этомъ поведеніи отцы собора увидѣли только неблаговидный поступокъ, способный родить соблазнъ, замѣтивъ, что самъ Павелъ не позволялъ себѣ ничего непристойнаго. Исключительный образъ жизни Павла, новыя реформы, введенныя имъ въ церковь, и вообще вся его личность у многихъ антіохійскихъ христіанъ вызывали къ нему безграничный восторгъ; паства съ энтузіазмомъ привѣтствовала его на богослужебныхъ собраніяхъ; слушатели его проповѣдей вскакивали съ мѣста, громко одобряли, махали платками, вскрикивали отъ удивленія; нѣкоторымъ казалось, что ихъ епископъ не простой человѣкъ, а ангелъ, сошедшій съ неба [3]). Но тѣмъ сильнѣе было отвращеніе

---

[1]) Для древней церкви, вообще, въ этомъ поступкѣ Павла не было чего-либо страннаго. Мы уже видѣли, что и по мысли Оригена возносить молитвы Христу не слѣдуетъ. Тоже утверждалъ и Евсевій кесарійскій.

[2]) Пѣніе женщинъ и также почетныя возглашенія *εἰς πολλὰ ἔτη, δέσποτα* (на многія лѣта, господинъ) въ настоящее время составляютъ обычное явленіе при архіерейскихъ служеніяхъ.

[3]) Всѣ эти свѣдѣнія см. у Eus. H. E. VII, 30 (посланіе антіохійскаго собора по поводу осужденія Павла).

къ нему его антіохійскихъ противниковъ и особенно епископовъ, съѣхавшихся изъ предѣловъ римской имперіи: послѣдніе отказываютъ Павлу даже въ званіи христіанина; они говорятъ въ своемъ посланіи о немъ, какъ о «внѣшнемъ человѣкѣ», который не можетъ причисляться къ ихъ обществу. Настолько преждевременны были поступки Павла для третьяго вѣка...

Свое догматическое ученіе Павелъ самосатскій началъ распространять, надо думать, съ перваго же года своего епископства. Вѣсть о воззрѣніяхъ его очень скоро проникла по важнѣйшимъ каѳедрамъ Востока. Въ Антіохіи въ то время шла борьба между двумя политическими партіями—римской и національно-сирійской, имѣвшей во главѣ своей Зиновію, въ рядахъ которой числился и Павелъ, и представители первой партіи, поддерживавшіе сношенія съ римскими провинціями, воспользовались ученіемъ Павла для скорѣйшаго пораженія своихъ противниковъ. Первый соборъ противъ Павла самосатскаго былъ собранъ въ 264 году, но ни этотъ соборъ, ни слѣдующій, годъ котораго неизвѣстенъ, не смогли уличить Павла въ заблужденіяхъ. Діалектика, которою онъ владѣлъ въ совершенствѣ, позволяла ему хорошо оправдываться отъ взводимыхъ на него обвиненій. Павелъ самосатскій,—пишетъ Ѳеодоритъ,—публично отрицалъ возведенныя на него обвиненія въ ереси и громогласно утверждалъ, что онъ слѣдуетъ исключительно апостольскимъ догматамъ, и собравшіеся пастыри, славя Бога за согласіе въ вѣрѣ, мирно возвратились къ своимъ паствамъ [1]). Даже такой авторитетный епископъ Востока, какъ Фирмиліанъ кесарійскій, отказался дать свое согласіе на осужденіе Павла, потому что тотъ обѣщалъ исправить свое ученіе [2]). Нельзя думать чтобы Павелъ намѣренно прибѣгалъ ко лжи предъ отцами собора, чтобы избавиться отъ неизбѣжнаго осужденія: при недостаточности терминологіи того времени онъ, какъ человѣкъ ловкій въ дѣлѣ словопренія, легко могъ объяснить въ удовлетворительномъ смыслѣ всѣ предъявленныя противъ него сомнительныя изреченія.—Третій и послѣдній соборъ противъ Павла самосатскаго

---

[1]) Theodor., haer. fab., II, 8.
[2]) Eus., H. E., ibid.

состоялся въ 267 или 268 году [1]). На этотъ разъ для состязанія съ Павломъ приглашенъ былъ Малхіонъ, «мужъ,— по словамъ Евсевія,—ученѣйшій, начальникъ софистическаго училища въ Антіохіи, за безпримѣрную преданность вѣрѣ во Христа удостоенный пресвитерства».«Онъ-то,— говоритъ Евсевій,—одинъ изъ всѣхъ сумѣлъ обнаружить мысли этого скрытнаго и обманчиваго человѣка». Однако, и для этого, нарочито вызваннаго на соборъ діалектика понадобилось, чтобы скорописцы записывали весь ходъ соборнаго диспута, потому что только такимъ образомъ можно было справиться съ логической изворотливостью Павла [2]). Павелъ былъ осужденъ, отлученъ отъ церкви [3]) и на его мѣсто избранъ Домнъ; однако, этотъ приговоръ нѣкоторое время не былъ приведенъ въ исполненіе. Поддерживаемый Зиновіей, Павелъ не думалъ подчиняться соборному опредѣленію и продолжалъ жить въ церковномъ домѣ, не пуская туда Домна. И среди антіохійскихъ христіанъ онъ имѣлъ приверженцевъ, которые не отказывались признать его своимъ епископомъ. Конецъ этому положенію церковныхъ дѣлъ въ Антіохіи наступилъ только въ 272 году, когда императоръ римскій Авреліанъ овладѣлъ Сиріей. На споръ между двумя антіохійскими епископами Авреліанъ взглянулъ съ политической точки

---

[1]) Годъ собора вообще не можетъ быть опредѣленъ точно (См. A Harnack, Die Chronologie d. altchristl. Literatur bis Eusebius, 2 B. Leipzig, 1904, ss. 135. 136).

[2]) Eus., H. E., VII, 29.

[3]) Важно обратить вниманіе на слѣдующій фактъ. Изъ присутствовавшихъ на соборѣ большинство принадлежало къ *оригенистамъ*: Фирмиліанъ Кесаріи-каппадокійской, два братья Григорія, Аѳинодоръ понтійскій и Ѳеотектъ палестинскій. Затѣмъ, къ оригенистамъ, т. е., ученикамъ и друзьямъ Оригена нужно причислить и отсутствующаго Діонисія, бывшаго на первомъ соборѣ противъ Павла, Максима бострійскаго, безъ сомнѣнія, помнившаго о борьбѣ Оригена съ Берилломъ, и Именея іерусалимскаго, уже вслѣдствіе того вліянія, какое должна была оказывать на его епископію школа, основанная Оригеномъ въ Кесаріи палестинской (Ср. Hagemann, cit. op., s. 454, 455). Важно, однако, не это, а то, что всѣ эти оригенисты осудили употребленіе слова ὁμοούσιος (единосущный). Въ IV вѣкѣ это было общеизвѣстнымъ фактомъ, доставившимъ не мало хлопотъ защитникамъ никейскаго собора (см. Athan., de syn., 43; Bas. ep., 52). По наиболѣе вѣроятному и согласному съ системой Павла извѣстію Иларія (De synodis, 81–86), терминъ ὁμοούσιος былъ отвергнутъ соборомъ потому, что Бога и безличнаго Логоса Его Павелъ называлъ единосущными. Въ этомъ именно смыслѣ и упрекали защитниковъ никейскаго собора ихъ противники.

зрѣнія, приказавъ отдать церковный домъ тому изъ нихъ, съ которымъ состоитъ въ общеніи римскій епископъ. Римскій епископъ, конечно, принялъ сторону Домна [1]), Павелъ былъ изгнанъ изъ Антіохіи и навсегда сошелъ съ исторической сцены.

Общій характеръ системы Павла самосатскаго совершенно ясенъ и не вызываетъ никакихъ споровъ. Это есть вполнѣ законченное и послѣдовательно развитое ученіе динамистическаго монархіанства. Въ его богословскомъ міровоззрѣніи соединились всѣ тѣ логическія силы, какія были въ распоряженіи этого ученаго движенія и дали такой результатъ, которому никакъ нельзя отказать въ діалектическомъ совершенствѣ. Это показываетъ, что послѣ своего пораженія въ Римѣ динамистическое ученіе не только не ослабло, но продолжало крѣпнуть и развиваться, хотя древность и не сохранила намъ свѣдѣній о внутреннемъ процессѣ этого развитія. По прямому указанію отцовъ антіохійскаго собора, ученіе Павла самосатскаго стояло въ ближайшей и непосредственной связи съ ученіемъ римскаго Артемы: отцы называютъ Павла «хвастающимся ересью Артемы» и иронически предлагаютъ ему «писать къ Артемѣ и съ нимъ имѣть общеніе». Значитъ, система Павла самосатскаго представляла дѣйствительное и прямое продолженіе ученія старшихъ динамистовъ, но въ чемъ, въ частности, антіохійскій епископъ обязанъ былъ въ своихъ воззрѣніяхъ именно Артемѣ, о томъ рѣшительно ничего сказать нельзя, такъ какъ ученіе Артемы не описано въ источникахъ [2]). Несомнѣнно одно то, что Павелъ не былъ простымъ продолжателемъ дѣла старшихъ динамистовъ, механически усвоившимъ ихъ теорію. Онъ внесъ въ нее много самостоятельной мысли, и его талантамъ динамистическая система обязана тѣмъ логическимъ совершенствомъ, въ какомъ она выступаетъ въ сохранившихся до нашего времени отрывкахъ диспута Павла съ Маркіономъ.

Въ основѣ догматической системы Павла Самосатскаго лежитъ то же аристотелевское понятіе о Богѣ, какъ само-

---

[1]) Eus., H. E., VII, 30.

[2]) Немногія и неопредѣленныя свѣдѣнія см. у A. Harnack, Lehrbuch d. Dogmengesch, I, 675.

заключенномъ цѣломъ, обладающемъ въ полнотѣ всѣми идеальными качествами, о какомъ учило и старшее поколѣніе динамистовъ [1]). Какъ мысль, мыслящая себя, аристотелевское Божество должно было представлять собой нѣчто самосознательное и на богословскомъ языкѣ Павла получило имя ἓν πρόσωπον (одно лицо) [2]). Какъ конкретная личность, Богъ обладаетъ всегда разумомъ и самосознаніемъ. Онъ всегда имѣетъ Свой Логосъ не внѣ Себя и не рядомъ съ Собой, а *внутри* Себя. Одинъ Богъ Отецъ и Логосъ Его въ Немъ, какъ слово въ человѣкѣ [3]). Богъ отъ вѣчности производитъ изъ Себя Логосъ, даже рождаетъ Его, такъ что Логосъ Его можно назвать Сыномъ, но этотъ Сынъ не ипостасный [4]), Онъ остается голько силою, существующею внутри Отца [5]).—Этимъ понятіемъ Павла о Богѣ, какъ единой личности, опредѣляется и другой важнѣйшій пунктъ его догматической системы—ученіе о лицѣ Іисуса Христа. Если Логосъ есть только свойство Божіе, существующее внутри Божества и не имѣющее отдѣльнаго бытія, то и воплощеніе Логоса въ подлинномъ и точномъ смыслѣ невозможно. «Премудрость,—говоритъ Павелъ,—не можетъ проявляться ни во внѣшнемъ какомъ-либо образѣ, ни въ видѣ человѣка» [6]). Воплощеніе Логоса, какъ свойства Божія, могло бы послѣдовать лишь въ томъ случаѣ, если бы Самъ Богъ соединился съ человѣкомъ, но къ принятію такого положенія не допускала его аристотелевская точка зрѣнія. Двѣ разныхъ природы или—что то же—двѣ замкнутыхъ въ себѣ личности (такъ какъ природа, по Аристотелю, какъ общее, реально существуетъ только въ индивидуумѣ) не могутъ соединяться между собой физически, по существу. Между ними мыслимо

---

[1]) См. выше въ отдѣлѣ о динамистахъ.

[2]) Къ сожалѣнію, у насъ подъ руками не имѣется 3-го тома 2 изданія Routh'a Reliquiae sarcae, гдѣ собраны всѣ фрагменты, сохранившіеся отъ Павла Самосатскаго. Находящійся въ нашемъ распоряженіи 2-й томъ 1-го изд. далеко не полонъ. Наши греческія выдержки изъ сочиненій Павла заимствованы изъ A. Harnack'a, „Monarchianismus“ въ Real-Encycl., 3 Aufl. t. 13, s. 320 fgg., но, къ нашему несчастію, и этотъ знаменитый ученый не нашелъ нужнымъ сообщить читателямъ точныя цитаты.

[3]) εἷς θεὸς ὁ πατὴρ καὶ υἱὸς αὐτοῦ ἐν αὐτῷ, ὡς λόγος ἐν ἀνθρώπῳ.

[4]) μὴ εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐνυπόστατον, ἀλλὰ ἐν αὐτῷ τῷ θεῷ.

[5]) ἐν θεῷ ἐπιστήμη ἀνυπόστατος.

[6]) σοφία οὐκ ἦν δυνατὸν ἐν σχήματι εἰρίσκεσθαι, οὐδὲ ἐν θεᾷ ἀνδρός. Routh, Rel. Sacrae, II, p. 475.

только соприкосновеніе по ученію и по существованію (*συναφεία κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν*), нѣкоторое *συνέλευσις* [1] (согласіе). Отсюда и Христосъ Самъ по Себѣ былъ простой человѣкъ, родившійся отъ Дѣвы въ опредѣленное время [2], слѣдовательно, былъ существомъ дольняго, земного, а не небеснаго происхожденія [3]. Отъ прочихъ людей Онъ отличался только тѣмъ, что находился подъ постояннымъ воздѣйствіемъ Бога, но это воздѣйствіе состояло не въ томъ, чтобы Онъ составлялъ съ Богомъ одно, а осуществлялось посредствомъ Логоса. Богъ обиталъ въ Немъ, какъ въ храмѣ, но не Своею личностью, а только Своимъ Логосомъ, какъ Своею силою, да и эта сила не принадлежала Христу по существу, но только вдохновляла и руководила Имъ. Логосъ съ неба дѣйствовалъ въ Немъ [4], вдохновлялъ Его свыше [5], — вотъ подлинныя выраженія Павла самосатскаго. Логосъ, поэтому не былъ во Христѣ особой сущностью, осуществившеюся въ Немъ, не былъ *οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι* [6], и обиталъ въ Немъ не *οὐσίωδῶς* (не по существу), а только по качеству (*κατὰ ποιότητα*) [7]. Отсюда видно, что съ точки зрѣнія Павла самосатскаго столь же мало можно говорить о двухъ природахъ во Христѣ, какъ и о двухъ природахъ въ какомъ-либо человѣкѣ. Его Христосъ отличается отъ пророковъ, въ которыхъ также дѣйствовалъ Богъ чрезъ Свой Логосъ, не по существу и не по качеству, а только по степени. Во Христѣ Богъ дѣйствовалъ въ большей степени и преимущественно—*μάλλων καὶ διαφερόντως* и только [8]. Какъ пророки были простыми людьми, находившимися подъ вдохновеніемъ Божества, но совершенно непричастными Божеской природѣ, такъ и Христосъ есть простой человѣкъ, который чуждъ Божескаго существа и соприкасается съ послѣднимъ только черезъ нравственныя усилія своей воли.

---

[1]) *αἱ διάφοραι φύσεις καὶ τὰ διάφορα πρόσωπα ἕνα καὶ μόνον ἑνώσεως ἔχουσι τρόπον τὴν κατὰ θέλησιν σύμβασιν;*—остальные термины тамъ-же.

[2]) *Μαρία ἔτεκεν ἄνθρωπον ἡμῖν ἴσον.*

[3]) *Χριστὸς ἐτεύθεν*

[4]) *λόγον ἐνεργὸν ἐξ οὐρανοῦ ἐν αὐτῷ.*

[5]) *ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν λόγος.*

[6]) Routh, Reliqu. Sacra, II, p. 485.

[7]) Routh, ibid., p. 484.

[8]) Routh, ibid., p. 475.

Точно также и его большая связь съ Божествомъ, отличающая его отъ пророковъ, не есть что-либо данное изначала, но явилось результатомъ его собственныхъ подвиговъ. Павелъ ставилъ особое удареніе на этой сторонѣ своего ученія и видѣлъ въ немъ преимущество проповѣдуемаго имъ воззрѣнія. Онъ находилъ, что ученіе о воплощеніи во Христѣ Бога унижаетъ нравственное достоинство Христа и уничтожаетъ Его заслуги. Если бы Христосъ, какъ Богъ, благъ былъ по существу, то и Его добродѣтель не имѣла бы нравственной цѣнности: «то, что утверждается на неизмѣнномъ законѣ бытія, — писалъ Павелъ,—не вмѣняется въ похвалу, похваляется же то, что достигается собственными усиліями воли» [1]). Заслуга Христа, по Павлу, и состоитъ въ томъ, что, будучи по существу одинаковъ съ прочими людьми, Онъ не только остался безъ грѣха, но борьбой и трудомъ преодолѣлъ грѣхъ нашихъ прародителей [2]); за это Богъ возлюбилъ Его, даровалъ Ему силу чудотворенія [3]), передалъ судъ [4]) и возвысилъ въ Божеское достоинство, такъ что теперь, по завершеніи Христомъ подвига, Его можно называть «Богомъ отъ Дѣвы» [5]). Такъ какъ, однако, Богъ отъ вѣчности зналъ объ этихъ достоинствахъ Христа и провозвѣщалъ явленіе Его чрезъ пророковъ, то, по мысли Павла, можно допускать и предвѣчное существованіе Христа въ предвѣдѣніи Божіемъ [6]).

Съ изгнаніемъ Павла самосатскаго изъ Антіохіи не уничтожились всѣ его послѣдователи. Во главѣ національно-сирской церкви сталъ Лукіанъ, и въ теченіи времени отъ 272 г. до 303 дѣйствовалъ, какъ учитель экзегетической школы, стоявшей внѣ общенія съ тогдашними антіохійскими епископами. Нѣкоторый намекъ на успѣшную дѣятельность его школы въ Сиріи можно читать въ

---

[1]) *τὰ κρατούμενα τῷ λόγῳ τῆς φύσεως οὐκ ἔχουσι ἔπαινον, τὰ δὲ σχέσει φιλίας κρατούμενα ὑπεραινεῖται.*

[2]) *ἅγιος καὶ δίκαιος γεγενημένος ὁ Σωτὴρ ἀγῶνι καὶ πόνῳ τὰς τοῦ προπάτορος ἡμῶν κατήσας ἁμαρτίας.*

[3]) *ἐνηργήθη ποιεῖσθαι τὴν τῶν θαυμάτων δυναστείαν.*

[4]) *ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν.*

[5]) Athan. *Παῦλος Σ. θεὸν ἐκ τῆς παρθένου ὁμολόγει.*

[6]) *τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα.*—Оцѣнку историко-догматическаго значенія системы Павла самос. дадимъ ниже при разсмотрѣніи ученія Арія.

въ одномъ извѣстіи Евсевія. Когда Евсевій, александрійскій уроженецъ, епископъ лаодикійскій, прибылъ въ Сирію «ради Павла», т.-е., съ цѣлью опроверженія ученія Павла самосатскаго, то тамошніе «любители истины не позволили ему возвратиться домой» [1]). О распространеніи павлиніанскаго ученія на самыхъ границахъ Востока свидѣтельствуютъ также акты Архелая, гдѣ защитникъ церковнаго ученія противъ манихейства излагаетъ воззрѣніе на лицо Іисуса Христа, заимствованное у Павла самосатскаго [2]). Насколько самъ Лукіанъ раздѣлялъ идеи Павла,—это вопросъ темный. Проф. А. Гарнакъ въ своей исторіи догматовъ влагаетъ въ уста Лукіана почти всю аріанскую систему [3]), но доказательства a retro т.-е., заимствованныя изъ позднѣйшихъ данныхъ касательно аріанскаго ученія, съ строго-научной точки зрѣнія никогда не могутъ быть признаны состоятельными. Въ сущности весь матеріалъ, которымъ располагаетъ наука для характеристики догматическихъ воззрѣній Лукіана, сводится къ слѣдующимъ двумъ выводамъ: а) во-первыхъ, несомнѣнно, что то понятіе о Богѣ, которое занимаетъ центральное мѣсто въ догматической системѣ аріанства и опредѣляетъ всѣ дальнѣйшіе ея выводы, тожественно съ тѣмъ понятіемъ, какое нѣкогда защищалъ Павелъ самосатскій; естественно и до нѣкоторой степени необходимо допустить, что это наслѣдіе перешло отъ Павла къ аріанамъ черезъ посредство Лукіана, ибо иначе невозможно было бы объяснить усвоеніе этого понятія со стороны аріанъ; б) во-вторыхъ, по извѣстію Епифанія [4]), Лукіанъ отвергалъ человѣческую душу во Христѣ и училъ, что Богъ—Слово воспринялъ только плоть человѣка, замѣнивъ въ ней душу, т.-е., держался тѣхъ же самыхъ христологическихъ воззрѣній, какія впослѣдствіи проповѣдывали аріане. Легко видѣть, что въ обоихъ главныхъ пунктахъ, опредѣлившихъ догматику Арія, Лукіанъ предупредилъ аріанство, хотя и нѣтъ основаній утверждать, что онъ уже пришелъ ко всѣмъ тѣмъ крайнимъ выводамъ, какіе

---

[1]) Eus., H. E., VII, 32.
[2]) Texte und Unters. 1, 3.
[3]) Lehrbuch d. Dogmengesel. II, 174. 185.
[4]) Ancor., 33.

высказаны были Аріемъ; эти выводы Лукіана были совершенно не нужны, и возможно думать, что въ вѣкъ Арія онъ отказался бы отъ нихъ такъ же, какъ отказался отъ защиты Павла самосатскаго,—называть его, поэтому, Аріемъ до Арія нельзя. Тѣмъ не менѣе всѣ данныя, сохранившіяся о Лукіанѣ и его отношеніи къ аріанамъ, заставляютъ полагать, что и въ области догматики еще имъ намѣченъ былъ тотъ путь, на крайней точкѣ котораго лежала система аріанства.

За время, прошедшее отъ смерти Лукіана до начала аріанскихъ споровъ, кружокъ наиболѣе рѣшительныхъ его послѣдователей, сгруппировавшійся, повидимому, около Евсевія никомидійскаго, продолжалъ развиваться въ направленіи, указанномъ Лукіаномъ, и постепенно образовалъ изъ себя замкнутую школу, связанную единствомъ убѣжденій и выступавшую со своими особенными идеями въ области вѣры и догматики. Эта была прежде всего школа ученыхъ богослововъ; быть лукіанистомъ на языкѣ восточной церкви и значило ничто иное, какъ быть лицомъ хорошаго образованія, являть собой человѣка науки. Члены лукіановскаго кружка усердно занимались изученіемъ философіи Аристотеля, упражнялись въ ея критическихъ методахъ и славились своимъ искусствомъ въ діалектикѣ. О всѣхъ выдающихся дѣятеляхъ аріанства современные имъ писатели замѣчаютъ, что они любили и умѣли спорить, что свое ученіе они раскрывали при помощи категорій Аристотеля и въ формѣ силлогизмовъ. Совершенно понятно, что, привыкнувъ къ критическимъ изслѣдованіямъ при изученіи философскихъ вопросовъ, лукіанисты сознательно стали употреблять тѣ же пріемы и при изслѣдованіи высшихъ предметовъ религіознаго вѣдѣнія. Они не отдѣляли вѣру отъ знанія, и въ сферѣ религіозной хотѣли достичь такой же логической ясности и раздѣльности понятій, какая достижима въ кругу обыденныхъ предметовъ человѣческаго познанія. Они открыто провозглашали себя «испытателями и изслѣдователями вѣры» и отрицали всякія трудности, всякую непостижимость въ ученіи церкви. Раціоналистами въ строгомъ смыслѣ они не были; какъ группа молодыхъ богослововъ, увѣренная въ своей учености и діалектическомъ превосходствѣ, лу-

ніанисты не высоко, конечно, цѣнили церковныя преданія, не преклонялись предъ ними и позволяли себѣ насмѣшливо относиться къ людямъ слишкомъ привязаннымъ къ этимъ преданіямъ; «они,—пишетъ объ аріанахъ Александръ александрійскій, — и изъ древнихъ отцовъ никого не хотятъ приравнять съ собоій; терпѣть не могутъ, чтобы ихъ сравнивали съ тѣми лицами, которыя въ нашемъ отрочествѣ были нашими наставниками, ни одного изъ современныхъ намъ сослужителей нашихъ не признаютъ достаточно ученымъ, а только себя однихъ считаютъ мудрыми, достигшими совершенства въ знаніи, разумѣющими догматы вѣры» [1]). Но ни самъ Арій, ни одинъ изъ его послѣдователей не требовали подчиненія вѣры разуму и не возводили его въ принципъ. Арій писалъ къ Александру: «вѣра, которую мы приняли отъ предковъ и которой научились отъ тебя, такова» [2]) и проч., т.-е., выставлялъ не свой собственный авторитетъ, но авторитетъ преданія, полученнаго отъ православныхъ предшественниковъ. Поэтому, аріанъ должно называть не раціоналистами, а раціонализирующими богословами; раціоналистическіе элементы сказались у нихъ въ томъ преобладаніи, которое они отдавали интересамъ знанія надъ интересами вѣры. Религіозные мотивы вообще были слабы въ аріанствѣ; за все время аріанскихъ споровъ исторія не представляетъ намъ изъ среды аріанъ ни одного религіознаго характера, — такого характера, который хотя бы отчасти приближался къ такимъ воодушевленнымъ вѣрою мужамъ, какъ, напримѣръ, Аѳанасій александрійскій. Эта черта, — отсутствіе религіозныхъ мотивовъ, — въ особенности поражала людей, воспитанныхъ въ иныхъ понятіяхъ и чувствахъ. Своимъ противникамъ аріане казались дерзкими спорщиками, которыхъ не останавливаетъ ничто святое. И дѣйствительно, противоположность между аріанскими кружками и церковными богословами нигдѣ столь ярко не обрисовывается, какъ въ ихъ діаметрально-различномъ отношеніи къ вопросамъ вѣры. Посмотримъ для образца, какъ разсуждаетъ, напр., Александръ алексан-

---

[1]) Theodor., H. E., 1, 3. И въ этомъ отношеніи, какъ и во многихъ другихъ они были вѣрными учениками Павла Сам.

[2]) Epiph. haer., 69, 7.

дрійскій объ ученіи о второмъ лицѣ Св. Троицы: «образъ бытія Сына Божія,—пишетъ онъ,—превышаетъ понятіе не только евангелистовъ, но и самихъ ангеловъ; если разумъ человѣческій не можетъ знать многихъ такого рода предметовъ, которые несравненно ниже сего таинства, то развѣ одно только безуміе, лишенное человѣческаго смысла, рѣшится подвергать изслѣдованію ипостасное бытіе Слова Божія» [1]). Аріане не знали такой осторожности въ изъясненіи предметовъ вѣры; въ ихъ глазахъ подобная осторожность была лишь доказательствомъ ограниченности мысли, слѣпоты ума, за которую они упрекали православныхъ. Высота и таинственность вопроса не ослабляла ихъ увѣренности въ возможность постигнуть его. Аэцій, одинъ изъ косвенныхъ учениковъ Лукіана, прямо заявлялъ: «я такъ отлично знаю Бога и такъ разумѣю Его, что столько не знаю самъ себя, сколько знаю Бога» [2]).

Свое наглядное выраженіе эти тенденціи аріанства нашли въ догматическомъ ученіи Арія. Догматика Арія проста до чрезвычайности, ясна до прозрачности, и въ то же время суха и скудна содержаніемъ, какъ логическая формула. Божество есть самозаключенное единство, обладающее всей полнотой идеальныхъ опредѣленій. «Богъ *одинъ* (*μόνος*) не рожденъ, *одинъ* вѣченъ, *одинъ* безначаленъ, *одинъ* истиненъ, *одинъ* имѣющій безсмертіе, *одинъ* мудръ, *одинъ* благъ, *одинъ* властитель (*δυνάστης*), *одинъ* судья, правитель всѣхъ, домостроитель (*οἰκόονμος*), непреложенъ, неизмѣненъ, правосуденъ и благъ [3]). Какъ самосознательное существо, Богъ искони имѣетъ въ Себѣ собственный Свой Логосъ и мудрость [4]). Когда же Онъ восхотѣлъ сотворить міръ и людей, Онъ Своимъ собственнымъ Логосомъ и Своей собственной премудростью сотворилъ единаго нѣкоего въ качествѣ орудія (*ὄργανον*) для міротворенія Его.

---

[1]) Theodor., H. E., 1, 3.

[2]) Epiph. haer., 69, 7.

[3]) Само собой понятно, что мы имѣемъ здѣсь тоже Аристотелевское опредѣленіе Божества въ христіанской переработкѣ.

[4]) Socr., H. E., 1, 6. „Въ Богѣ двѣ премудрости,—говоритъ Арій,—одна собственная и соприсущая (*τὴν ἰδίαν καὶ συνυπάρχουσαν*) Богу; Сынъ-же рожденъ этой премудростью и, какъ причастникъ ея по благодати, (*κατὰ χάριν*) сдѣлался Премудростью и Словомъ“. Athan. C. arian. Migne, gr. s., t. 27, c. 21. Важность этого тезиса Арія увидимъ ниже.

Онъ и не существовалъ бы, если бы Богъ не восхотѣлъ дать людямъ бытіе. Поэтому, Богъ не всегда былъ Отцомъ; было время, когда Онъ не былъ Отцомъ. Не всегда былъ также и Логосъ Божій, но родился изъ небытія, потому что Богъ, оставаясь Богомъ, (ὢν θεός), т.-е., будучи не въ состояніи передать своего существа другимъ [1]), сотворилъ Его не сущаго изъ несущаго [2]).

Какъ все, происшедшее изъ ничего, Сынъ есть произведеніе и тварь [3]), и ни въ чемъ не подобенъ Отцу. Онъ не есть ни истинный Логосъ Отца, ни истинная мудрость Его [4]). Онъ не есть и истинный Богъ, а если и называется Богомъ, то не истиннымъ, а по причастію благодати, какъ и всѣ иные [5]). Отецъ не изглаголанъ (ἄρρητος), а потому Сынъ не знаетъ Его совершенно (τελείως) и съ точностью (ἀκριβῶς) и не можетъ видѣть Его въ совершенствѣ, да Онъ не знаетъ и того, въ чемъ состоитъ Его собственная сущность [6]). Отецъ невидимъ для Сына [7]), и Логосъ не можетъ въ совершенствѣ и точности видѣть Своего Отца [8]). Какъ и всѣ другія твари, Сынъ превратенъ и измѣнчивъ [9]). Онъ во всемъ отчужденъ, обособленъ и отдѣленъ отъ сущности Отца [10]) и состоитъ въ свойствѣ съ вещами, получившими бытіе, и тварями, и есть одна изъ нихъ [11]). Но хотя Сынъ и есть твореніе, Онъ, однако, не можетъ быть сравниваемъ съ прочими твореніями. Онъ твореніе совершенное, „κτίσμα τέλειον“, одинъ собственный и по при-

---

[1]) Socr., H. E., 1, 6; ср: „Богъ, восхотѣвши создать тварную природу, видя, что она не можетъ воспринять на себя ничѣмъ не умѣряемой руки Отчей и Отчей зиждительной силы, потому первоначально одинъ производитъ и творитъ единаго. Ср. Athan. c. arian: 2, 24. Migne, gr. s. t. 27, c 197.

[2]) Ibid.

[3]) Athan. c. arian. 1, 5. Migne, gr. s., t. 26, c. 21

[4]) Socr., H. E., I, 6.

[5]) Athan. c. ar., 1, 5. Migne, gr. s., t. 26, c. 29.

[6]) Socr, H. E., I, 6.

[7]) „Сынъ не знаетъ въ точности Отца, Логосъ не видитъ Отца совершенно... Христосъ не истинный и не единственный Логосъ Отца, по имени только нарицается Логосомъ и премудростью... Онъ измѣняемъ, какъ твари, не имѣетъ достаточной пріемлемости для совершеннаго вѣдѣнія Отца“. Athan. c. ar. 1, 9. Migne, ib.

[8]) Athan., c. arian., 1, 5. Migne, gr. s., t. 26, c. 21.

[9]) Socr., H. E., I, 6.

[10]) Ibid.

[11]) Athan. c. arian., 1, 5. Migne, ibid., c. 24.

родѣ Логосъ Отца [1]), единородный Богъ, Богъ крѣпкій [2]). Но эта слава Логоса не изначальна; она дана Ему за то, что, будучи по природѣ измѣняемъ, Онъ сдѣлался непреложнымъ и неизмѣннымъ въ добрѣ. Богъ предувѣдалъ это и даровалъ Ему славу, какую человѣкъ сталъ имѣть впослѣдствіи за добродѣтель, почему за дѣло Его, которое предувѣдалъ Богъ, сотворилъ Его такъ, что Онъ теперь сдѣлался такъ славнымъ [3]).

Сходство, какъ и различіе между изложенной сейчасъ догматической системой Арія и ученіемъ Павла самосатскаго сами собой бросаются въ глаза. Воспользовавшись его аристотелевскимъ понятіемъ о Богѣ, какъ самозаключенной полнотѣ всѣхъ идеальныхъ свойствъ, обладающимъ Своимъ собственнымъ Логосомъ и премудростью, аріане христологію Павла перенесли въ область теологіи, и изъ историческаго Христа, въ которомъ Логосъ обиталъ, какъ въ своемъ храмѣ, сдѣлали домірнаго Логоса—тварь, котораго Богъ сотворилъ своимъ собственнымъ Логосомъ и Своей премудростью, существовавшей въ Немъ. И еще одну черту они усвоили отъ Павла—это ученіе о измѣняемости Логоса Божія и настаивали на немъ энергично. «И мы можемъ сдѣлаться сынами Божіими, — говорили они. Богъ избралъ Христа изъ всѣхъ прочихъ сыновъ потому, что зналъ о Немъ, что Онъ не отвергнется. Не потому Богъ избралъ Его, что Онъ по естеству имѣетъ нѣчто особенное и преимущественное предъ прочими сынами по существу, и не по какому-либо естественному отношенію Его къ Богу (*οὔτε τινὰ ἔχων ἰδιότητα πρὸς αὐτόν*) но потому, что несмотря на измѣняемость своей природы, Онъ, чрезъ упражненіе Себя въ нравственной дѣятельности, не уклонился къ худому; такъ что, если бы равную съ этимъ силу показалъ Павелъ или Петръ, то ихъ усыновленіе ни мало не отличалось бы отъ Его усыновленія» [5]).

---

[1]) Athan. ibid., II, 37. Migne, ibid., t. 26, c. 225

[2]) Athan. De synod., 15. Migne, gr. s., t. 26, c. 705. 708.

[3]) Athan. c. arian. II, 5. Естественно, что понятіе, развитое аріанами о Сынѣ, перенесено и на Духа Св: „раздѣльны по существу, разобщены, чужды и не причастны одна другой сущности Отца, и Сына и С. Духа и до безконечности во всемъ несходны между собой по сущностямъ и славамъ". Athan., c. arian., 1, 6. Migne, gr. s., t. 26, c.

[4]) И здѣсь они христологію Павла превратили въ теологію.

[5]) Theodor., H. E., 1, 3.

«Свободенъ Сынъ «или нѣтъ?—спрашивали они противниковъ,—вслѣдствіе свободы добръ и, если хочетъ, можетъ измѣниться или, какъ камень и дерево, не имѣетъ свободнаго произволенія подвигнуться и склониться въ ту или другую сторону» [1]).

Но во всемъ прочемъ система Арія была самобытна и оригинальна. Отдѣливъ непроходимою гранью Бога и все тварное, Арій на основаніи самого понятія о Божествѣ причислилъ Сына къ тварямъ и приписалъ Ему происхожденіе изъ *несущаго*. Происхожденіе Сына изъ несущаго—въ этомъ вся сила догматическаго ученія Арія, центральный пунктъ его, вся его историческая новость. Мысль, что Сынъ не вѣченъ, что Онъ по природѣ ниже Отца не составляла особенности аріанскаго ученія: она, какъ мы знаемъ, высказывалась ранѣе и имѣла представителей среди богослововъ первыхъ трехъ столѣтій. И апологеты утверждали, что въ качествѣ самостоятельнаго существа Сынъ явился предъ твореніемъ міра и ради творенія міра, а Тертулліанъ и Діонисій александрійскій прямо говорили: было время, когда не было Сына. Точно также и наименованіе твореніемъ, совершеннымъ дѣломъ Отца, возникшимъ по Его волѣ, не было новостью для догматическаго языка IV вѣка: эти выраженія встрѣчаются у Оригена и у того же Діонисія. Но какими бы недостатками ни отличалась ихъ терминологія, какъ бы далеко ни заходили эти писатели въ ученіи о моментѣ рожденія Сына, они всѣ остались на почвѣ церковной традиціи по одному тому, что бытіе Сына они изводили отъ Отца. Всѣ они согласно заявляли, что Сынъ исшелъ отъ Отца, т.-е., произошелъ изъ сущаго, начало Свое получилъ въ божественной природѣ Отца. У Арія же, напротивъ, Сынъ возникаетъ изъ несущаго. Это положеніе измѣняло весь характеръ его догматики и придавало его воззрѣніямъ грубый смыслъ. Если Сынъ изъ несущаго, то ясно, что Онъ совершенно не причастенъ природѣ и есть прямая противоположность ея. Спрашивается: чѣмъ же нужно объяснить этотъ центральный пунктъ въ доктринѣ Арія? что заставило его отторгнуться отъ общаго теченія бого-

---

[1]) Athan., C. arian. 1, 35. Migne, gr. s, t. 26, c. 84.

словской мысли и выступить съ новымъ положеніемъ, совершенно незнакомымъ церковному сознанію? Отвѣта на этотъ вопросъ нужно искать только въ философскихъ предпосылкахъ системы Арія. Значеніе этихъ предпосылокъ вполнѣ выяснится для насъ, если сопоставить ученіе Арія о Сынѣ Божіемъ съ воззрѣніями, господствовавшими у церковныхъ богослововъ его времени.

Слѣдуя платоно-филоновской (апологеты) и неоплатонической (Оригенъ) философіи, признававшей высшую реальность бытія за самымъ общимъ и абстрактнымъ, церковные богословы, какъ мы видѣли, понимали Божеское существо слишкомъ отвлеченно и избѣгали прилагать какія-либо конкретныя опредѣленія, чтобы не лишить его простоты. Такъ, по Оригену, существо Божіе выше всякихъ опредѣленій, выше самыхъ понятій ума и существа и есть абсолютная простота и единство. Правда, Богъ есть полнота всѣхъ абсолютныхъ качествъ: Онъ весь благъ, весь всемогущъ и т. д., но эти качества существуютъ въ Немъ идеально или потенціально, какъ нѣкоторая скрытая сила, и не проявляются во внѣ, такъ какъ реальное присутствіе въ Богѣ разнаго рода качествъ уничтожало бы Его абсолютную простоту и единство. Съ другой стороны, Богъ не былъ бы и совершеннѣйшимъ существомъ и въ томъ случаѣ, если бы высочайшія свойства, мыслимыя въ Немъ потенціально, оставались бы только скрытой энергіей и ни въ чемъ не осуществляли бы себя. Онъ не былъ бы, напримѣръ, абсолютно всемогущъ, если бы всемогущество мыслилось только въ возможности и не проявлялось въ дѣйствительности... Такимъ осуществленіемъ идеальныхъ свойствъ Божіихъ и вмѣстѣ носителемъ ихъ и является вторая Божественная ипостась, Сынъ Божій. Сынъ есть, такимъ образомъ, конкретное выраженіе Божескаго существа, реализація Его свойствъ, безъ которой Богъ былъ бы то же, что умъ безъ мысли, сила безъ энергіи, свѣтъ безъ сіянія. Понятіе о Божествѣ, какъ абстрактномъ бытіи, чуждомъ всякихъ конкретныхъ опредѣленій, создавало у нихъ прочную философскую почву для построенія ученія о Логосѣ—Сынѣ Божіемъ, какъ ипостасномъ и реальномъ обнаруженіи Божества Отца. На этой почвѣ стоялъ Александръ александрійскій, когда

въ бесѣдѣ съ пресвитерами онъ утверждалъ, что св. Троица есть троица въ единицѣ. «Если Сынъ Божій есть Логосъ и премудрость,—пишетъ онъ въ посланіи противъ Арія,—то какъ могло быть время, когда Его не было? Это значило бы то же, какъ если бы мы сказали, что Богъ нѣкогда былъ безъ Логоса и мудрости» [1]). «Или силы Божіей никогда не было и Богъ существовалъ безъ другихъ свойствъ, по которымъ узнается Сынъ и качествуется Отецъ (ἐξ ὧν ὁ υἱὸς γνορίζεται καὶ ὁ πατὴρ χαρακτηρίζεται)? Кто говоритъ, что нѣтъ сіянія Слова, тотъ отвергаетъ бытіе и первообразнаго Свѣта, отъ котораго происходитъ сіяніе» [2]) и т. д. Для Арія всѣ подобнаго рода разсужденія не имѣли смысла. Раздѣляя аристотелевскую точку зрѣнія, по которой реальное бытіе принадлежитъ только частному и индивидуальному, Арій, подобно Аристотелю, понималъ существо Божіе конкретно, т.-е., всѣ его свойства признавалъ реально существующими въ Немъ отъ вѣчности. Богъ его всегда и реально имѣетъ въ Себѣ Свой собственный Логосъ и Свою собственную премудрость, какъ Свое непремѣнное свойство и Свою внутреннюю силу и не нуждается ни въ какомъ постороннемъ носителѣ Своихъ чувствъ, потому что Онъ Самъ вполнѣ осуществляетъ ихъ. Какъ для Александра немыслимо было сказать, что Богъ когда-либо былъ безъ Сына, Своей премудрости и Логоса, такъ для Арія нелѣпымъ казалось утверждать, что рядомъ съ Богомъ, имѣющимъ Свой Логосъ, существуетъ еще какой-то другой ипостасный и совѣчный Ему Логосъ. Въ глазахъ Арія это значило допускать бытіе двухъ безначальныхъ и равныхъ между собою существъ, т.-е., учить о двухъ богахъ. Доктрина Арія подрывала, такимъ образомъ, ту философскую почву, на которой построена была Оригеновская логологія, и требовала радикальной переработки всего до-никейскаго богословія. За эту трудную задачу взялся Аѳанасій Александрійскій,—первый изъ церковныхъ богослововъ, получившій въ исторіи имя Великаго [3]).

---

[1]) Socr. H. E., 1, 6.

[2]) Theodor., H. E., 1, 3.

[3]) Ученая литература объ Аѳанасіи очень обширна. Мы перечислимъ лишь тѣ монографіи, которыя находимъ для настоящаго времени полезными руководствами при изученіи Аѳанасія: *Altzberger*. Die Logoslehre

Посмотримъ, насколько ему удалось разрѣшить ее?

Аѳанасій принадлежитъ къ числу послѣ—никейскихъ дѣятелей; однако, чтобы нагляднѣе выяснить сущность поднявшихся на никейскомъ соборѣ и послѣдовавшихъ за нимъ споровъ, удобнѣе разсмотрѣть его теологію теперь же, въ ея коренномъ различіи отъ ученія Арія. Къ тому же всякому, сколько-нибудь знакомому съ исторіей тринитарныхъ движеній IV вѣка, извѣстно, что какъ побѣда никейскаго символа, такъ и торжество ученія объ единосущіи Отца и Сына обязано главнымъ образомъ литературной дѣятельности и личнымъ подвигамъ Аѳанасія.

Въ лицѣ Аѳанасія мы безспорно встрѣчаемся съ одной изъ самыхъ выдающихся личностей, высоко поднимающейся даже надъ общимъ уровнемъ столь богатаго богословскими талантами IV вѣка. Характеристику его личности мы дадимъ ниже; здѣсь же мы остановимся лишь на изученіи его богословской системы.

Теологія Аѳанасія можетъ быть понята лишь на почвѣ неоплатоническаго оригенизма. Божество Аѳанасій опредѣляетъ такими же отвлеченными чертами, какъ Оригенъ и Плотинъ. Богъ есть простая (ἁπλήν), блаженная и непостижимая (ἀκαταλήπτον) сущность [1]). Онъ не доступенъ никакому опредѣленію; нельзя сказать, что есть Богъ Самъ въ Себѣ, можно говорить лишь о томъ, что Онъ не есть [2]). Онъ выше всякой сущности и человѣческаго промышленія [3]), выше красоты или блага (ὑπέρκαλος) [4]). Онъ безна-

---

d. hl. Athanasius. München, 1880. *Pell.* Die Lehre des heiligen Athanasius von der Sunde und Erlosung. Passau, 1888. *Sträter.* Erlosunglehre des heiligen Athanasius. Freiburg, 1894. *Sticken.* Athanasiana, Texte und Untesuch XIX, 4. Hoss. Studien über d. Schriften und die Theologie d. Athanasius. Freigung, 1899. *Bornhauser.* Die Vergottungslehre d. Athanasius und Ioh. Damascinus. Gutersloh, 1903. Изъ русскихъ изслѣдованій считаемъ своимъ долгомъ упомянуть статью проф. И. В. Попова „Религіозный идеалъ Св. Аѳанасія“ (Богосл. Вѣстникъ, Дек. 1903, Мартъ и Май 1904 г.г), выдающуюся по полнотѣ взгляда и всесторонности въ обсужденіи предмета, хотя по вопросу о философскихъ предпосылкахъ, опредѣлившихъ собой догматику Аѳанасія, мы расходимся съ нимъ.

[1]) De syn. 35. Migne, gr. s., t. 27, c. 753.

[2]) Ad mon. 2: *εἰ μὴ δυνατὸν καταλαβέσθαι τί ἐστι Θεὸς, ἀλλὰ δυνατὸν εἰπεῖν, τί οὐκ ἐστίν.* Migne, gr. s., t. 26, c. 695. Такъ-же говорилъ и Плотинъ.

[3]) *ὁ ὑπερέκεινα πάσης οὐσίας καὶ ἀνθρωπίνης ἐπινοίας ὑπάρχων.* Migne, ib., c. 5.

[4]) Adv. gent. 41. Migne, gr. s. t. 25, c. 0.

чаленъ и вѣченъ [1]), безтѣлесенъ [2]), невидимъ и неосязаемъ [3]). Онъ есть полнота бытія и совершенства (*αὐτάρκης καὶ πλήρης ἑαυτοῦ* [4]), *πλήρης καὶ τέλειος*) [5]) и стоитъ выше всякихъ недостатковъ [6]). По своему существу Онъ есть чистое бытіе (*τὸ ὄν*), бытіе въ совершенномъ и абсолютномъ смыслѣ (*ὄντως ὄν*) и въ то же время Онъ есть благо, такъ что самое бытіе и благо въ Немъ тождественны [7]). Но историко-догматическое значеніе Аѳанасія состоитъ не въ ученіи его о Богѣ; на этотъ пунктъ богословія онъ вообще не обращаетъ вниманія и высказывается между прочимъ. Борьба съ аріанствомъ и потребности времени заставляютъ его сосредоточить весь свой оригинальный умъ и діалектическую силу на разъясненіи другого вопроса,—вопроса объ отношеніи Логоса—Сына къ Богу—Отцу, такъ что почти нельзя указать ни одного его сочиненія, гдѣ онъ такъ или иначе не касался бы этого вопроса, не говоря уже о цѣльныхъ и законченныхъ трудахъ Аѳанасія, посвященныхъ выясненію исключительно этого пункта. Та важность, которую самъ Аѳанасій придавалъ своему ученію объ отношеніи Сына—Логоса къ Богу—Отцу и то рѣшеніе, къ которому онъ пришелъ, и которое открыло собой новую эпоху въ исторіи богословской мысли христіанства, заставляетъ насъ съ возможной подробностью остановиться на анализѣ этого ученія. Общій итогъ воззрѣній Аѳанасія на Логоса—Сына можетъ быть выраженъ такъ.—«Онъ есть преискреннее, истинное и собственное рожденіе сущности Отца (*γνήσια καὶ ἀληθὴ γέννημα ἴδιον*) [9]),истинный Богъ, единосущный истинному Богу [10]). Онъ есть первый и исполненіе перваго

---

[1]) De inc. 11. Migne, ibid., c. 117.
[2]) ibid. c. 28.
[3]) C. gent. 29. Migne, ib., c. 57.
[4]) Ibid., Migne, ib., c. 56.
[5]) C. arian III, 1. Migne, gr. s., t. 26, c. 321.
[6]) C. gent. 28. Migne, gr. s., t. 26, c. 56.
[7]) Ibid., c. 41. Migne, ibid, c. 81. 83.
[8]) C. arian. 1, 9. Migne, gr. s, t 26, c. 28.
[9]) Ibid., 1, 9. Migne, ib., c. 52. Послѣднее выраженіе: „собственное рожденіе сущности Отца“ (*ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα*) можно признать классическимъ выраженіемъ Аѳанасія. Оно повторяется C. ar. 1, 15. 16 (3 раза), 17. 19, 29 (4 раза); III, 5 (два раза) и т. д. См. также Encycl, n. 16 и др
[10]) C. ar. 1, 9: *θεὸς ἐστὶν ἀληθινὸς ἀληθινοῦ Πατρὸς ὁμοούσιος ὑπάρχων*. Migne, ibid., c. 28.

и единаго Божества (Отца), всецѣлый и совершенный Богъ [1]). Сынъ принадлежитъ области абсолютнаго и полнаго Божества и не имѣетъ ничего общаго съ сферой тварнаго.

Чтобы понять тотъ логическій путь, при помощи котораго Аѳанасій пришелъ къ этому новому и первый разъ высказываемому въ исторіи богословской мысли выводу, намъ нужно войти въ нѣкоторыя подробности. Древняя греческая философія, вообще говоря, за исключеніемъ развѣ одного Аристотеля, не раздѣляла Бога и міръ рѣзкою гранью. Даже у такого, сравнительно отвлеченнаго мыслителя Греціи, какъ Платонъ, міръ называется «вторымъ Богомъ», единороднымъ Сыномъ Божіимъ», «образомъ Его творца» [2]). Стоицизмъ утверждалъ тожество Бога и міра. Ученіе Библіи о твореніи міра изъ ничего должно бы было предохранить христіанскихъ писателей отъ всякаго сближенія Бога и твари, однако нѣкоторые слѣды этого сближенія у нихъ наблюдаются. Такъ, апологетъ Таціанъ называетъ Бога ипостасью (ὑπόστασις) всего [3]) и даже Ириней въ волѣ Божіей видитъ «субстанцію» всего [4]). Въ исторіи греческой философіи неоплатонизму принадлежитъ заслуга — въ первый разъ понять Божество и міръ, какъ два противоположныя начала. Единое просто (ἁπλοῦν) и несложно, въ мірѣ царитъ неисчерпаемое множество и разнообразіе явленій. Единое есть вся полнота бытія и блага; матерія, составляющая основу чувственнаго міра, есть нѣчто несуществующее и по своей природѣ зло. Классическая идея неразрывности Божества и міра заставила и Плотина цѣлымъ рядомъ тонкихъ логическихъ пріемовъ соединить несоединимое и связать въ одну непрерывную цѣпь бытія Единое и міръ, однако и онъ, какъ мы видѣли, отличалъ сферу «божественнаго и досточтимаго» отъ области чувственнаго міра. Уже Діонисій александрійскій и Ѳеогностъ отвергали ученіе Оригена о вѣчномъ происхожденіи міра, заимство-

---

[1]) C. ar. III, 1: *πλήρωμα τῆς τοῦ πρώτου καὶ μόνου θεότητος, ὅλος καὶ πλήρης ὢν θεός.* (Неоплатонизмъ). Migne, ib., c. 333. Подробности ниже.

[2]) Timaeus, ed Becker. III. Berolini. 1817, pp. 141. 142.

[3]) Or. *τοῦ πάντος ἡ ὑπόστασις.* Otto. VI, p. 22.

[4]) Haer., II, 30, 9: substantia omnium voluntas ejus. Migne, gr. s., t 7, c 822.

ванное изъ неоплатонизма, и отзвуки событій, послѣдовавшихъ въ Александріи, показали намъ, что частью александрійскаго клира было уже произнесено слово „ὁμοούσιος“. Ученіе о твореніи міра изъ ничего подорвало ту искусственную связь, въ какой поставлено было Единое и міръ въ неоплатонизмѣ, сфера «Божественнаго и досточтимаго» (три Божественныхъ Ипостаси) была отдѣлена отъ области конечнаго и составила собой единое истинно сущее. Богъ и матерія оказались въ своей полной первоначальной противоположности.

Эта идея о коренномъ различіи между Богомъ и тварями лежитъ въ основѣ богословской системы Аѳанасія. «Все сотворенное не имѣетъ ничего подобнаго по сущности со своимъ Творцомъ» [1]). «Какое сходство между тѣмъ, что изъ ничего,—восклицаетъ Аѳанасій,—и между Творцомъ, созидающимъ это изъ ничего» [2]). Только Богъ есть истинно сущее. Матерія же создана изъ небытія [3]) и обладаетъ только текущимъ, постоянно разрушающимся бытіемъ [4]). Въ этомъ воззрѣніи Аѳанасія на отношеніе Бога къ тварному міру для начала IV вѣка не было ничего новаго. Аріане также рѣзкою гранью отдѣляли Божество само въ себѣ и все, сотворенное Имъ. Но если аристотелевское понятіе о Богѣ, стоявшее во главѣ аріанской догматики, необходимо побуждало ихъ отнести Сына Божія къ числу тварей, то неоплатонизмъ, подъ вліяніемъ котораго разсуждалъ Аѳанасій, съ такой же необходимостью привелъ его къ признанію Божескаго достоинства за Сыномъ. Данъ только одинъ видъ Божества (ἓν εἶδος θεότητος) [5]), обнимающій собой все вѣчно и неизмѣнно сущее: внѣ этой области Божественнаго царитъ одна текучесть, слабость и смертность. Богъ Отецъ есть самая сущность (οὐσία) Божества; эта сущность одна и принадлежитъ всецѣло Отцу, и слово Богъ означаетъ ничто иное, какъ самую сущность Божескаго существа [6]). Поскольку сущность Божества и полная абсолютность бытія

---

[1]) De incarn., 2. Migne, gr. s., t. 25, c. 100.
[2]) C. ar. 1, 20. 26. 53. Migne, gr. s., t. 26, c. 53. 63.
[3]) Ibid., 1, 41. Migne, ibid, c. 97.
[4]) Adv. gent. 41. Migne, gr. s., t. 25, c. 81.
[5]) C. ar. III, 15. Migne, gr. s., t. 26, c. 353.
[6]) De Nic. decret. Migne, ibid., c. 453.

находятся въ Отцѣ, то Сынъ основу Своего существованія можетъ имѣть только въ Отцѣ, въ сущности Его, такъ какъ внѣ Отца нѣтъ ничего, что могло бы дать Ему бытіе. «Всецѣлое бытіе Сына, — говоритъ Аѳанасій, — принадлежитъ сущности Отца» [1]). Такъ послѣдовательно— логическимъ путемъ Аѳанасій приходитъ къ признанію Сына, какъ «преискренняго и собственнаго рожденія Отчей сущности», обладающимъ съ Отцомъ одной и той же сущностью. Иного исхода при той философской почвѣ, на какой стоялъ Аѳанасій, для него и не было, но его діалектическому уму принадлежитъ честь ясно и точно формулировать всѣ выводы, необходимо вытекавшіе изъ занятой имъ богословско-философской позиціи. Отсюда и все его ученіе о трансцендентальномъ бытіи Сына и Его отношеніе къ Отцу получило оригинальный характеръ. Отецъ не есть какое-либо особое существо, а Сынъ другое, но дана одна сущность Божества, заключающая нѣкоторое двойство въ единствѣ. Сынъ всецѣло обладаетъ существомъ Отца и бытіе Сына всецѣло принадлежитъ сущности Отца. Отецъ и Сынъ по существу одно [2]). Сынъ находится съ Отцомъ въ неразрывномъ единствѣ и Ихъ взаимное отношеніе должно понимать, какъ единство подобія по сущности и по природѣ [3]). Это единство состоитъ въ тожествѣ Ихъ бытія и сущности: «Сынъ имѣетъ тожество по отношенію къ Отцу» [4]). И самое слово «единосущный», показываетъ, что Сынъ не только подобенъ Отцу, но есть отъ Отца, тожественный съ Нимъ... неотдѣлимъ отъ сущности Отца, и Сынъ и Отецъ едино суть [5]). Точно также и выраженіе «отъ сущности» означаетъ неотдѣлимость и единство съ Отцомъ, тожество Его съ Отцомъ» [6]). Даже, когда Аѳанасій дѣлаетъ попытку (едва ли не единственную) провести различіе между Отцомъ и Сыномъ, то и тамъ онъ настаиваетъ на тожествѣ: «два

---

[1]) C. ar. III, 3. Migne, gr. s., t. 25, c. 328.

[2]) De syn. 48: *τὸ ἓν εἶναι τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν... οὐσία ἓν ἐστὶν αὐτὸς (Υἱὸς) καὶ ὁ γεννήσας αὐτὸν ὁ Πατήρ.* Migne, gr. s., t. 26, 777. 780.

[3]) De decret. 26: *ἐκ τῆς οὐσίας ἴδιον καὶ ἀδιαίρετον καὶ τὴν πρὸς τὸν Πατέρα ἑνότητα κτλ.* Migne, gr. s., t. 25, 456 457.

[4]) C. arian., 1, 22: *ἔχων ἐκ τοῦ Πατροῦ ταυτότητα.* Migne, gr. s., t. 26, c. 57.

[5]) De decret., c. 20. Migne, gr. s., t. 25, c. 452.

[6]) Ibid., 23. Migne, ibid., c. 456.

по числу, потому что Отецъ есть Отецъ, и не Онъ же Сынъ, и Сынъ есть Сынъ, и не Онъ же Отецъ, но природа одна... И хотя Сынъ есть иное, какъ рожденіе, но Онъ то же самое, что Богъ (*ταυτόν ἐστιν—ὁ θεός*). Онъ и Отецъ суть едино (*ἓν εἰσι*) по свойственности и сродственности природы (*τῇ ἰδιότιτι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως*) и по тожеству единаго Божества (*τῇ ταυτότητι τῆς μίας θεότητος*) [4].

Въ доказательствахъ необходимости вѣчнаго рожденія и постояннаго соприсутствія Логоса съ Отцомъ, Аѳанасій въ общемъ воспроизводитъ Оригена. «Сынъ вѣченъ и всегда сосуществуетъ Отцу», потому что если бы было нѣкогда, когда Сынъ не существовалъ, то это значило бы, что Отецъ былъ безъ собственнаго Своего Логоса и безъ премудрости, что былъ нѣкогда свѣтъ безъ луча, былъ источникъ безводный и сухой [2]). «Если Сынъ не былъ, пока не рожденъ, то въ Богѣ не всегда была истина» [3]). Отвергать вѣчное существованіе Сына значило бы отнимать совершенство и полноту сущности Отца [4]). Но всѣ эти разсужденія по существу дѣла ни мало не опровергали аріанства. Арій признавалъ въ Богѣ свой собственный Логосъ и свою собственную премудрость, вѣчно въ немъ пребывающую и не думалъ никогда отрицать полноту и совершенство существа Божія. Поэтому, важнѣе тѣ выводы, какіе дѣлаетъ Аѳанасій изъ своего общаго положенія,—что Сынъ есть собственное рожденіе сущности Отца. Единство сущности Отца и Сына необходимо постулируетъ къ тожеству основныхъ свойствъ Ихъ.

---

[1]) C. ar., III, 3. Migne, gr s., t. 26, c. 320. Уже Плотинъ различалъ въ существѣ Ума двѣ стороны—*ταυτότης* и *ἑτερότης*. Расматриваемый въ отношеніи къ Единому, онъ является *ταυτότης* (тожествомъ), поскольку онъ мыслится, какъ единство мыслящаго и мыслимаго. Но какъ первая ступень перевода отъ Единаго къ міру разнообразныхъ явленій, Умъ заключаетъ въ себѣ и нѣкоторую *ἑτερότης*, такъ какъ въ немъ уже наблюдается различіе между мыслящимъ и мыслимымъ (Enn. V, 1, 4. Dübner., p. 301). Оригенъ въ своемъ ученіи о Логосѣ воспроизвелъ обѣ эти стороны Ума—*ταυτότης* и *ἑτερότης*. Съ отверженіемъ же ученія о вѣчномъ бытіи міра у Аѳанасія осталась одна *ταυτότης*. Мы увидимъ ниже что оба эти понятія играютъ большую роль въ письмѣ Аполлинарія Лаодикійскаго къ Василію Великому.

[2]) C. ar., 1, 14. Migne, gr. s., t. 26, c. 41.

[3]) C. ar., 1, 20. Migne, ib., c. 53.

[4]) Ibid. Мы видѣли при изученіи Оригена, что приблизительно такъ же разсуждалъ и Плотинъ.

Какъ собственное рожденіе сущности Отца, Сынъ неизмѣняемъ: сущность Отца неизмѣнна, а потому неизмѣнно и собственное рожденіе ея [1]). Логосъ есть то сіяніе, которымъ Отецъ все просвѣщаетъ; Онъ есть начертаніе (*χαρακτήρ*) и образъ, въ которомъ созерцается и познается Отецъ [2]), а потому уразумѣть и постигнуть Сына значитъ пріобрѣсть вѣдѣніе объ Отцѣ, такъ какъ Сынъ есть собственное рожденіе сущности Отца [3]). «Истинный по природѣ и преискренній (*γνήσιος*) Отчій Сынъ, собственно принадлежащій сущности Отца, Онъ есть истинный Богъ,— суммируетъ Аѳанасій свои воззрѣнія на Сына, — какъ единосущный Отцу, свѣтъ отъ свѣта, сила и истинный образъ Отчей сущности. Всегда былъ и есть и не было, когда не былъ. Какъ вѣченъ Отецъ, такъ вѣченъ и Логосъ Его и вѣчна премудрость Его» [4]).

При той противоположности, въ какой поставлены Божество и тварный міръ въ догматической системѣ Аѳанасія, вопросъ о происхожденіи конечныхъ существъ получилъ для него особенно острое значеніе. Идея о Логосѣ, какъ природѣ, посредствующей между нерожденнымъ и рожденнымъ бытіемъ, дававшая такой спасительный клапанъ для всѣхъ доникейскихъ богослововъ, не совмѣщалась съ богословскимъ міросозерцаніемъ Аѳанасія. Логосъ принадлежитъ исключительно къ Божественной природѣ, обладаетъ одной сущностью съ Отцомъ и ничего общаго съ тварями не имѣетъ. И Аѳанасій энергично отрицаетъ всякую мысль о посредникѣ. «Богъ не утруждается повелѣвая, не до того немощенъ къ совершенію всего, что одного Сына могъ сотворить Онъ одинъ, къ сотворенію же прочихъ существъ имѣлъ нужду въ содѣйственникѣ и помощникѣ (*ὑπουργοῦ καὶ βοηθοῦ*). Безъ замедленія приходитъ въ бытіе все, чего захочетъ Богъ, напротивъ, достаточно Ему только восхотѣть (*μόνον ἠθέλησε*). какъ все совершается и никто не противится Его волѣ. Итакъ, по-

---

[1]) C. ar, 1, 35. Migne, ibid., c. 85
[2]) C. ar, 1, 16. Migne, ibid., c. 45
[3]) Ibid.
[4]) Эти свои слова Аѳанасій предваряетъ замѣчаніемъ: „вотъ съ дерзновеніемъ изъ Божественныхъ Писаній предлагаемъ о благочестивой вѣрѣ и какъ бы на свѣщницѣ поставляемъ свѣтильникъ“. C. ar. 1, 6. Migne, ibid, c. 28.

чему все не пришло въ бытіе по тому повелѣнію единаго Бога, по которому пришелъ въ бытіе и Сынъ?» [1]). И въ другомъ мѣстѣ: «если же Богъ, какъ бы признавая для Себя недостойнымъ творить все прочее, сотворивъ одного Сына, сотворить все прочее поручилъ Сыну, какъ помощнику, то это недостойно Бога, потому что въ Богѣ нѣтъ киченія [2])». И идея Логоса, какъ помощника и служителя (ὑπουργός), дѣйствующаго по повелѣнію Бога, чужда теологіи Аѳанасія. Однако, общій всѣмъ христіанскимъ мыслителямъ и доселѣ составляющій основной пунктъ церковнаго богословія тезисъ, что въ своей сущности самое существо Божіе всегда пребываетъ внѣ всякой соприкосновенности съ тварнымъ міромъ, побуждаетъ и Аѳанасія отклонить мысль о непосредственномъ твореніи міра Богомъ. Тварное бытіе «не стерпѣло бы ничѣмъ не умѣряемой природы Отца и подлинно — Отчей свѣтлости, и по человѣколюбію Отца Слово снисходитъ на помощь тварямъ» [3]). Такимъ образомъ, вѣчное и никогда непрекращающееся трансцендентальное самооткровеніе Отца, Логосъ становится вмѣстѣ съ тѣмъ и главнымъ принципомъ бытія и жизни всего сотвореннаго.

Мысль Аѳанасія движется въ слѣдующихъ комбинаціяхъ. Истинно сущее есть только Божество и Ему исключительно принадлежитъ дѣйствительное бытіе. Все же сотворенное, какъ происшедшее изъ небытія, есть нѣчто текучее и разрушающееся (*φύσιν ρευστὴν οὖσαν καὶ διαλυομένην*) [4]). Въ своей собственной природѣ оно не имѣетъ основы бытія и всегда можетъ подвергнуться разрушенію,—возвратиться въ небытіе. Чтобы тварь получила не только простое бытіе, но и прекрасное бытіе [5]) и твердо стояло въ своемъ существованіи [6]), для этого необходимо, чтобы тварный міръ былъ принятъ къ соучастію къ подлинному и истинному бытію, проявляющемуся въ Логосѣ. И вотъ всемогущій, всесовершенный святой Логосъ Отца (а не какая-нибудь посредствующая природа), низшедши

---

[1]) C. ar., II, 24. Migne, gr. s., t. 26, c. 197.
[2]) Ibid., 25. Migne, ibid., c. 250.
[3]) C. ar., II, 69. Migne, ib., c. 293
[4]) Adv. gent. 41. Migne, gr. s., t. 25, c. 81.
[5]) C. arian., II, 78: *ἀλλὰ καὶ καλῶς ὑπάρχει.* Migne, gr. s., t. 26, c. 312.
[6]) Adv. gent., 41. Migne, cit. loc.

во вселенную, повсюду распространяетъ силы свои, озаряя видимое и невидимое, въ себѣ все содержитъ и скрѣпляетъ, ничего не оставляя лишеннымъ своей силы, но оживотворяя и сохраняя все и во всемъ, и каждую вещь въ особенности и вдругъ все въ совокупности [1]). Только причастіемъ къ подлинному бытію, Логосу, тварный міръ поддерживается въ своемъ существованіи. «Усматривая, что всякая сотворенная природа, поскольку зависитъ отъ заключающихся въ ней причинъ, есть нѣчто текучее и разрушающееся (въ другомъ мѣстѣ: текущее, немощное, смертное), съ тою цѣлью, чтобы вселенная не подвергалась разрушенію и не разрѣшилась опять въ небытіе, Богъ все сотворилъ Своимъ вѣчнымъ Логосомъ и, осуществивъ тварь (т.-е., приведя въ бытіе), не попустилъ ей увлекаться и обуреваться своей собственной природой, отъ чего угрожала бы ей опасность снова прейти въ небытіе, но, какъ благой, управляетъ вселенною и поддерживаетъ ее въ бытіи Логосомъ Своимъ, Который есть Богъ [2]). Всякая тварь, по Аѳанасію, слагается, такимъ образомъ, изъ двухъ элементовъ: текущей, склонной постоянно къ разрушенію собственной природы тварнаго существа и чисто физическому соединенію съ ней Логоса, налагающаго на каждую вещь какъ бы свой отпечатокъ и подобіе [3]). Лишь причастіе Логоса дѣлаетъ все бытіе премудрымъ и достойнымъ дѣломъ Божіимъ [4]), и самый міръ, а не только человѣкъ, становится въ немъ образомъ Божіимъ. Какъ искусный музыкантъ, соединяющій всѣ различные тоны въ одно сладкогласіе и опытный регентъ, стоящій во главѣ хора поющихъ дѣтей и женъ, стариковъ и молодыхъ и помогающій имъ выводить одну стройную пѣснь, Логосъ примиряетъ всѣ противоположности, существующія въ мірѣ и приводитъ ихъ въ одну чудную и подлинно божественную стройность [5]). Изъ всего, что су-

---

[1]) Ibid., 42. Migne, ibid., c. 84.

[2]) Adv. gent, 41. Migne, cit. loc.

[3]) C. arian. II, 78. Migne, gr. s., t. 26, c. 312.

[4]) Ibid.

[5]) Adv. gent., c. 42—44. Migne, gr. s., t 25, c. 85—88. Сейчасъ изложенныя воззрѣнія Аѳанасія во многомъ напоминаютъ ученіе Плотина. Умъ есть творецъ вещей, міроустроитель, деміургъ, отпечаткомъ идей котораго является видимый міръ (Enn. V, 1, 8; II, 3, 18). Онъ есть Го-

ществуетъ и бываетъ, нѣтъ ничего такого, что произошло бы и состоялось не въ Логосѣ и не Логосомъ [1]). Онъ надъ всѣмъ владычествуетъ, о всемъ промышляетъ и все благоустрояетъ и только благодаря соучастію Его, тварь твердо стоитъ въ своемъ бытіи и не уничтожается [2]).

Что касается христологическаго отдѣла въ богословской системѣ Аѳанасія, то онъ представляетъ собой лишь второе изданіе Иринеевой христологіи, дополненной и усиленной благодаря вліянію неоплатонизма. Человѣкъ состоитъ изъ тѣхъ же элементовъ, изъ которыхъ слагается и всякое другое тварное бытіе. По закону тварнаго бытія онъ не имѣетъ силъ требовать всегда [3]) и есть смертенъ, какъ происшедшій изъ ничего [4]). Дѣйствительное бытіе онъ получаетъ лишь постольку, поскольку въ его существѣ соучаствуетъ Логосъ. «Люди, разсуждаетъ Аѳанасій, по природѣ тлѣнны, но они избѣгаютъ свойственнаго имъ по природѣ (т.-е., уничтоженія, смерти) по благодати, какъ причастники Логоса (*χάριτι τῆς τοῦ λόγου μετουσίας*)“ [5]). Въ этомъ своемъ состояніи человѣкъ ничѣмъ не отли-

---

сподь всего, что Онъ творитъ и порождаетъ, великій Богъ, даже совокупность всего Божественнаго (*πᾶς θεός*—Enn. V, 5, 9; VI, 6, 7). Чрезъ Него все въ мірѣ становится разумнымъ и совершеннымъ (Enn. V, 8, 1). Все,дѣйствительно существующее въ природѣ есть *λόγος*, истекающій изъ Ума (Enn. III, 2, 15) и весь міръ есть *φυτὸν μέγιστον κατὰ λόγον ζῶν* (Enn. VI, 8, 15 въ концѣ). Въ изображеніи гармоніи и порядка, существующаго въ мірѣ Плотинъ во многомъ напоминаетъ Аѳанасія (См. Zeller, Die Philosophie d. Griechen, Ш, 2, ss. 610—614). Образъ музыканта, приводящаго все въ одну стройную пѣснь, ему также знакомъ (Enn. Ш, 2, 16). Ученіе Плотина о происхожденіи каждой отдѣльной вещи тоже сходно съ воззрѣніемъ Аѳанасія. Всякое бытіе въ мірѣ явленій слагается также изъ двухъ началъ: матеріи и Логоса. Матерія есть нѣчто неопредѣленное, лишенное всякихъ качествъ (Enn. Ш-1, 9), близкое къ небытію (Enn. III. 6, 7). иногда и рѣдко обозначаемое Плотиномъ, какъ безкачественная *ὕλη*. Тѣлесность (*σωμάτοτης*), т. е., дѣйствительное бытіе вещи Плотинъ опредѣляетъ, какъ *λόγος ἐγγιγνόμενος το ὕλῃ, ὕλην καὶ λόγον ἐνῶν*. Логосъ не обозначаетъ вещи, но создаетъ ее и по своему существу есть Умъ (Enn. II, 7, 3; ср. Ш, 2, 2: *νοῦς τοίνυν, δοὺς τὶ ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμὴς καὶ ἥσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο: οὗτος δὲ λόγον, ἐκ νοῦ ῥυείς.. τὸ δὲ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος· καὶ ἀεῖ ἀπορρεῖ, ἕως ἂν ἡ παρὼν τοῖς οὖσι νοῦς*. Dubner, p. 119).

[1]) Adv. gent., 42. Migne, ib., c. 84.
[2]) Adv. gent., 41. Migne, ibid., c. 81.
[3]) De inc. 3 Migne, gr. s., t. 25, c. 101.
[4]) Ibid. 4. Migne, ibid., c. 104.
[5]) De inc, 5. Migne, gr. s. t. 25, стр. 105.

чается отъ прочихъ тварей, которые также обязаны Логосу своимъ непрекращающимся бытіемъ. Но человѣкъ—предметъ особенной заботливости Божіей. Поэтому, Богъ сжалился надъ человѣческимъ родомъ преимущественно предъ всѣми другими твореніями и создаетъ человѣка не просто, какъ всѣхъ безсловесныхъ животныхъ [1]), но творитъ его по образу Своему, чтобы при такой благодати,—представляя Себѣ образъ,—разумѣю Логосъ Отца,—они могли пріобрѣтать понятіе о Самомъ Себѣ [2]). Человѣкъ созданъ разумнымъ и свободнымъ съ безсмертной душой, а потому можетъ понимать вещи совсѣмъ иначе, чѣмъ неразумныя животныя, и приближаться къ Богу, познавать Его бытіе и вѣчность. Духовность, безсмертіе по душѣ, свободная воля и сравнительная возможность познавать Божество—это качества, присущія всему человѣческому роду и отличающія его отъ міра животныхъ. Эти прерогативы человѣческаго рода остались въ немъ неприкосновенными и послѣ того, какъ, по паденіи, человѣкъ возвратился въ свое естественное состояніе [3]). Познаніе Бога можетъ быть достигнуто уже изъ наблюденія надъ величіемъ и красотой творенія [4]), а также изъ разсматриванія своей души, когда душа слагаетъ всю излившуюся на нее скверну грѣха и соблюдаетъ чистый образъ и какъ въ зеркалѣ созерцаетъ въ немъ образъ Отца—Логоса, и въ Логосѣ уразумѣваетъ Отца [5]). Понятіе и созерцаніе безсмертія также никогда не оставляетъ душу [6]), и путь къ Богу (въ смыслѣ познанія) всѣмъ открытъ: «всѣ мы вступили на этотъ путь и всѣмъ онъ открытъ, хотя и не всѣ идутъ имъ, но многимъ желательно оставлять его, потому что влекутъ ихъ со внѣ житейскія удовольствія» [7]).

Но первозданный Адамъ былъ не просто человѣкъ. Богъ, умилосердившись надъ родомъ человѣческимъ, со-

---

[1]) De inc., 3. Migne, ibid., c. 106.

[2]) De inc., 11; по немощи своего естества люди въ своемъ физиче скомъ состояніи были лишены вѣдѣнія Божества. Migne, ibid., c. 113.

[3]) De inc., 4. Migne, gr. s, t. 25, c. 104.

[4]) De gent., 45. Migne, ib, c. 89.

[5]) De gent., 34. Migne, ib., c. 68. 69.

[6]) Ibid., 33. Migne, ibid., c. 65.

[7]) Ibid., 30. Migne, ibid. c. 60. 61.

общилъ первому человѣку нѣчто большее, чѣмъ всѣмъ прочимъ людямъ. Онъ даровалъ ему силу Своего собственнаго Логоса, чтобы онъ былъ счастливъ и жилъ невинною жизнью въ раю [1]). Въ Адамѣ Богъ вступилъ чрезъ Свой Логосъ въ совершенно особыя, исключительныя отношенія къ человѣку [2]): Онъ уподобилъ его Себѣ и далъ ему мысль и вѣдѣніе и собственной своей вѣчности, чтобы сохраняя это тожество (*ταυτότητα*), онъ никогда не удалялъ отъ себя представленія о Богѣ [3]). Реальное соединеніе въ Адамѣ сверхъестественнаго принципа съ естественной природой человѣка повлекло за собой сверхфизическія послѣдствія. Его бытіе и жизнь обожествились, потому что Логосъ сталъ не только силой его жизни, но и самой жизнью. «Богъ не только создалъ насъ, но также даровалъ намъ и божественную жизнь по благодати Логоса» [4]). Жизнь перваго человѣка сдѣлалась божественной, онъ собесѣдовалъ съ Богомъ [5]), жилъ какъ Богъ [6]) и въ извѣстной степени самъ былъ богомъ [7]). Эти блага даны были первому человѣку не только по причинѣ соприсутствовавшаго ему Логоса, но вслѣдствіе его особой духовной и, такъ сказать, умственной близости къ Богу. Богъ сдѣлалъ его созерцателемъ и знателемъ (*θεωρητικὸν καί ἐπιστημόνα*) сущаго (*τῶν ὄντων*). Ни въ чемъ не имѣя препятствія къ вѣдѣнію, человѣкъ по чистотѣ своей непре-

---

[1]) Ibid., 2. Migne, ibid., c. 5.

[2]) Ibid.

[3]) Какъ и у Иринея и по Аѳанасію, Логосъ вступаетъ въ общеніе съ человѣкомъ и тварями не иначе, какъ чрезъ посредство Духа св., причемъ взаимное отношеніе ихъ мыслится, какъ *δύναμις* (Логосъ) къ *ἐνέργεια* (См. И. В. Поповъ, Бог. Вѣстн. Мартъ, 1904, стр. 450. 451). Совершенно также опредѣлялъ и Плотинъ отношеніе Ума къ міровой душѣ (Zeller, op. cit. s. 591.).

[4]) De inc., 5. Migne, ibid., c. 105.

[5]) De gent., 2. Migne, ibid., c. 5.

[6]) De inc., 4: *ἀφθάρτος δὲ ὢν, ἔξῃ λοιπὸν ὡς θεός*. Migne, ibid., c. 104.

[7]) De inc., 4. Cp. Pell. Die Lehre d. heil. Athanasius v. d. Sunde und Erlosung. Passau, 1888, ss. 5—10. Еще одна черта: Адамъ былъ „духовнымъ“ (*πνευματικὸς*), такъ что и пророчествовалъ (De Trin. et spir. s., 21. Migne, gr. s., t. 26, c. 1216—1217). Дѣйствительно это напоминаетъ харизматика первыхъ вѣковъ (И. В. Поповъ. Богосл. Вѣстн., Мартъ 1904, с. 454. 453), но образъ харизматика настолько переработанъ у Аѳанасія, по сравненію съ Иринеемъ, что трудно признать его подлинныя черты.

станно созерцаетъ Отчій образъ—Бога Логоса, по образу котораго и сотворенъ, и приходитъ въ изумленіе, уразумѣвая промышленіе Отца обо всемъ чрезъ Логосъ, возносясь выше чувственнаго и выше всякаго тѣлеснаго представленія, силою ума своего касаясь божественнаго и мысленнаго на небесахъ [1]). Постоянное общеніе съ Богомъ чрезъ Логосъ и непрестанное памятованіе о Богѣ удерживали Адама отъ всякихъ чувственныхъ наклонностей, какими онъ обладалъ въ той же мѣрѣ, какъ и всякій другой человѣкъ. Онъ былъ счастливъ въ раю, жилъ невинною, подлинно блаженною и безсмертною жизнью, и собесѣдовалъ съ Богомъ [2]).

Но особая благодать, дарованная Адаму въ раю, коснулась его только со внѣ (ἔξωθεν) и не была приспособлена къ тѣлу [3]). Тѣло и стало виновникомъ паденія перваго человѣка. Пока умъ Адама устремленъ былъ къ созерца-

---

[1]) C. gent, 2, cit. loc. Психологически Аѳанасій объясняетъ это явленіе такъ. „Когда умъ человѣческій не занятъ тѣлесными предметами и не примѣшивается къ нему совнѣ возбуждаемое вожделѣніе, но весь направленъ вверхъ и собранъ въ самомъ себѣ, тогда, преступивъ за предѣлы чувственнаго и всего человѣческаго, паритъ онъ въ горнихъ и, взирая на Логоса, видитъ въ Немъ Отца Логоса“ (ibid.). Это разсужденіе очень близко напоминаетъ одно мѣсто изъ Плотина: „Когда человѣкъ, отвлекшись отъ всего чувственнаго и какъ бы отдѣлившись отъ тѣла, всѣмъ своимъ существомъ устремляется къ Уму, направляя взоръ свой вверхъ (*χωριστὸς δὲ τῷ μὴ προσνεύειν αὐτὸν, ἀλλ᾽ ἡμᾶς μάλλον πρὸς αὐτὸν εἰς τὸ ἄνω βλέποντας*), онъ наполняется Умомъ, получаетъ силу познавать его и чувствовать его присутствіе“ (Enn. V, 3, 4: *οἷον πληρωθέντος αὐτοῦ ἢ καὶ δυνηθέντος ἰδεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι παρόντος*). И другой пунктъ ученія Аѳанасія о познаніи Бога имѣетъ свою аналогію у Плотина. Въ душѣ человѣка Богъ отмѣчаетъ образъ Своего Слова (De inc. 11. Migne, gr. s., t. 25, c. 115—116). Когда душа слагаетъ съ себя скверну грѣха и сохраняетъ въ себѣ чистый образъ, то съ просвѣтленіемъ его, какъ въ зеркалѣ созерцаетъ въ немъ Отчій образъ—Логосъ и въ Логосѣ уразумѣваетъ Отца (cit. l.). „Кто пожелаетъ—разсуждаетъ Плотинъ,—познать сущность Ума, тотъ долженъ обратить вниманіе на душу въ собственномъ смыслѣ, на божественную часть ея (Enn. VI, 3, 9: *ψυχὴν οὖν, ὡς ἔοικε καὶ τὸ ψυχῆς θειότατον· καταδεῖν δεῖ τὸν μελλόντα νοῦν εἰσεσθαι, ὅ τί ἐστιν*). Для этого нужно отвлечься отъ всего тѣлеснаго, забыть объ ощущеніяхъ, желаніяхъ и стремленіяхъ, о всемъ, что связано съ ними. Оставшаяся часть души и будетъ то, что можно назвать образомъ Ума, отсвѣтомъ высшаго начала (*εἰκόνα νοῦ, σώσουσαν τὶ φῶς ἐκείνου=ἕνος*). Даже сравненіе Логоса съ Ангеломъ Своего Отца, дѣлаемое Аѳанасіемъ (C. gent 29. Migne, gr. s., t. 25, c. 60), встрѣчается у Плотина (Enn. V, 3, 3: *ἄγγελος δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος νοῦς*).

[2]) C. gent., 2. Migne, gr. s., t. 25, c. 5.

[3]) De ar., II, 68. Migne, gr. s, t. 25, c. 292.

нію Бога, онъ отвращался отъ воззрѣнія на тѣло, но тѣло и тѣлесныя чувства были ближе къ нему, и первый человѣкъ по совѣту змія впалъ въ плотское вожделѣніе и обнажился отъ созерцанія Божества (*γυμνοὶ τῆς τῶν θείων θεωρίας*) [1]). Преступленіе заповѣди возвратило человѣка къ его естественному состоянію (*εἰς τὸ κατὰ φύσιν ἐπέστρεπεν*) [2]), чтобы они, какъ сотворены были изъ ничего, такъ и въ *самомъ бытіи*, (*εἰς το εἶναι*) со временемъ потерпѣли тлѣніе [3]). Отсюда видно, что тлѣніе (*φθορὰ*) коснулось не только физическаго состава человѣка, но и его духовнаго организма [4]). Слѣдствіемъ паденія рода человѣческаго было — усиленіе въ немъ чувственныхъ удовольствій и страстей, и, какъ прямой ихъ результатъ, убійства, хищенія и безконечныя войны и затѣмъ пониженіе самого познанія человѣка, потемнѣніе въ немъ образа Божія, сказавшееся въ идолопоклонствѣ [5]).

---

[1]) C. gent, 3. Migne, gr. s., t. 25, c. 9.

[2]) De inc., 4. Migne, gr. s., t. 24. c. 104.

[3]) De inc., 4. Migne, ibid.

[4]) Два пункта въ этихъ разсужденіяхъ Аѳанасія обращаютъ на себя особое вниманіе: во первыхъ, у него, какъ и у Иринея, тѣло считается причиной паденія и источникомъ всѣхъ послѣдовавшихъ за нимъ бѣдствій: ср. „происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, а въ немъ самомъ началось“ (De inc., 5. Migne, gr. s., t. 25, c. 105). Первые люди пали потому, что занялись „тѣломъ“. „Различныя и частыя волнованія тѣла“ и явились источникомъ всѣхъ бѣдствій (C. gent., 3. Migne, ibid., c. 9). Но тѣло здѣсь играетъ лишь посредствующую роль, поскольку оно отвлекаетъ людей отъ созерцанія Бога, поэтому и весь процессъ паденія совершается болѣе въ области интеллекта. Во вторыхъ, Аѳанасій вездѣ говоритъ о всемъ человѣческомъ родѣ, тѣ исключительныя силы, которыми обладалъ Адамъ, даны всему роду человѣческому (c. gent. 2); ср. 3: такимъ по сказанному Спаситель содѣлалъ родъ человѣческій, но люди, вознерадѣвъ о совершеннѣйшемъ, и полѣнившись постигнуть его, охотнѣе взыскали того, что ближе къ нимъ, т. е., тѣло и тѣлесныя чувства (Adv. gent, c. 3. Migne, ibid, c. 9). Паденіе, такимъ образомъ, происходитъ во всемъ родѣ человѣческомъ. Адамъ является лишь только типомъ или представителемъ всего рода человѣческаго. Эта послѣдняя черта важна въ томъ отношеніи, что она прямо воздѣйствовала на ученіе Аѳанасія о воплощеніи.

[5]) C. gent. 4—13 и др. Migne, gr. s, t. 25, c. 9—24. Мы никакъ не можемъ отказать себѣ въ удовольствіи еще разъ отмѣтить нѣкоторыя аналогіи,—*только аналогіи* между Аѳанасіемъ и Плотиномъ. Души человѣческія, до своего отпаденія еще въ безтѣлесномъ состояніи, находились въ блаженствѣ, были чистыми душами и какъ бы богами (Enn. VI, 4, 14: *ἦ καὶ πρὸ τοῦ ταύτης γενέσεως γένεσθαι ἦμεν ἐκεῖ* (въ области духовной) *ἄνθρωποι ἄλλοι ὄντες καὶ τίνες καὶ θεοὶ, ψυχαὶ καθαραὶ*), въ непосредственномъ обладаніи Умомъ (Enn. I, 1, 8: *ἔχει καὶ ἕκαστος*

Уже при сотвореніи человѣка по Своему образу Богъ принялъ на Себя какъ бы обязательство возстановить первоначальное назначеніе человѣка. Если бы смерть безъ конца овладѣвала родомъ человѣческимъ, то все совершенное Богомъ дѣло погибло бы. И то было бы недостойно благости Божіей, если бы сотворенное Богомъ растлѣвалось отъ обольщенія діавола [1]). Порча, внесенная въ совершенное твореніе Божіе, требовала исправленія. Такимъ исправленіемъ и явилось искупленіе. И вполнѣ естественно, что это дѣло искупленія взялъ на Себя Логосъ, какъ творецъ міра [2]). Ему, Который былъ устроителемъ дѣлъ (*δημιούργον τῶν ἔργων*), надлежало принять на Себя и обновленіе (*ἀνανέωσιν*) дѣлъ, чтобы Ему, сотворенному (*κτιζομένου*) ради насъ, все возсоздать въ себѣ (*ἀνακτίσηται*) [2]). Отсюда и все искупленіе понимается Аѳанасіемъ отчасти, какъ возстановленіе первобытнаго состоя-

---

αὐτὸν (*νοῦν*) *ὅλος ἐν τῇ ψυχῃ πρώτῃ*). Ср. Аѳанасій, de inc, 11: Богъ, какъ благій, сообщаетъ людямъ собственный свой образъ—Господа Іисуса Христа (Migne, gr. s., t. 25, c. 116)". Души безсмертны и свободны и по своему произволу могутъ обращаться и къ добру и къ злу (Enn. Ш, 2. 4: *τὰ δὲ δ' αὐτὰ ἔχοντα κίνησιν αὐτεξούσιον ζωὰ ῥέποι ἄν ὅτε μὲν πρὸς τὰ βελτίω, ὅτε δὲ πρὸς τὰ χείρω*). Душа просвѣщена, когда она взираетъ на то, что выше ея (Enn. Ш, 9, 2: *φωτίζεται μὲν οὖν ἡ μερικὴ πρὸς τὸ πρὸ αὐτῆς φερομένοι*). Началомъ-же паденія ея является гордость, отдѣленіе и стремленіе къ самостоятельному бытію (Enn. V, 1. 1: *ἀρχὴ μεν κακοῦ ἡ τόλμα .. ἑτερότης καὶ τὸ βουληθῆναι δὲ ἑαυτὸν εἶναι*), независимому отъ Ума. Слѣдствіемъ этого самоволія души становится, по ученію Плотина, какъ извѣстно, соединеніе ея съ тѣломъ. Но и это новое для нея условіе существованія не приноситъ ей вреда. Душа сама по себѣ не зла; если бы она по своей природѣ, разсуждаетъ Плотинъ, чужда была всякаго блага, то она не могла бы имѣть и жизни (жизнь уже есть благо) и, слѣдовательно, не могла бы быть душей (Enn. 1, 8, 9. *ἡ ψυχὴ οὐδὲν ἔχει ἀγαθον, οὐ τοίνυν οὐδὲ ζωὴν; ὥστε ψυχὴ οὖσα, οὐκ ἔσται ψυχὴ*). Душа становится злой, когда она начинаетъ рабски служить *тѣлу* (Enn, 1, 8, 3) Тогда въ ней является отсутствіе мѣры, излишество и скудость, откуда происходитъ необузданность, трусость (по Аѳанасію,—первое слѣдствіе грѣхопаденія: боязнь и страхъ—c. gent 2: Migne, gr. s., t. 25, c. 8), невольныя волненія образующія разныя ложныя мнѣнія (Enn. 1, 8, 4). Способность разсужденія у ней потемняется и одновременно постигаютъ ее физическія бѣдствія—болѣзни и разнаго рода разстройства (Enn. 1, 8, 5). Для послѣдняго отдѣла примѣчанія см. Владиславлева, Философія Плотина, СПБ. 1868, с 245. 246 Зло, убійства и зависть также исходятъ изъ тѣла (Enn 1, 1, 12: *τούτου* (*κοινοῦ*, т. е, тѣла) *γὰρ οἱ κακίαι, ἐπεὶ καὶ φθόνοι καὶ ζηλοί*).

[1]) De inc., 1. Migne gr s., t. 25, c. 97

[2]) C. arian. II, 53. Migne, gr. s., t. 26, c 260.

нія человѣка. Это—точка зрѣнія, на которой остановился Ириней, но Аѳанасій идетъ дальше. Возстановленіе первоначальнаго состоянія человѣка не есть, по Аѳанасію, только фактическое повтореніе дѣла созданія человѣка. Для творенія міра и человѣка достаточно было одного мановенія (*πνεύματι μόνῳ*)[1]), чтобы создать изъ ничего; но въ спасеніи имѣло нужду не что-нибудь несуществующее, для чего достаточно было бы одного повелѣнія, напротивъ, растлѣнъ былъ и погибалъ цѣлый человѣкъ. «Если бы повелѣніе не допустило смерти до тѣла, тѣмъ не менѣе, оно по общему закону тѣла оставалось бы смертнымъ и тлѣннымъ», т.-е., по Своему всемогуществу Богъ могъ бы на мгновеніе изгнать смерть изъ міра, но пользы отъ этого было бы мало: тѣло человѣка, по общему закону тѣлъ, оставалось бы по прежнему смертнымъ и тлѣннымъ[1]). Эту свою мысль Аѳанасій еще подробнѣе разъясняетъ въ другомъ мѣстѣ. Богъ могъ бы по Своему всемогуществу разрѣшить клятву и содѣлать человѣка такимъ, какимъ былъ до преступленія Адамъ, но тогда человѣкъ могъ бы оказаться еще худшимъ, потому что онъ уже научился преступать законъ. А въ такомъ случаѣ онъ снова былъ бы обольщенъ змѣемъ, Богу опять еще разъ нужно было бы изрекать повелѣніе и разрушать клятву, и такъ дѣло продолжалось бы безконечно, и люди всегда оставались бы виновными, раболѣпствуя грѣху[2]). И покаяніе недостаточно было для спасенія человѣка. Оно прекращаетъ грѣхи, но не выводитъ его изъ естественнаго состоянія смертности и тлѣнности[3]).

Что же требовалось для спасенія рода человѣческаго, для уничтоженія въ немъ смерти и тлѣнія? Для этого нужно было перерожденіе всей природы человѣка чрезъ соединеніе съ ней высшаго Божественнаго принципа. Для спасенія людей Логосъ Божій соединился съ человѣческимъ тѣломъ. Божественная, безсмертная природа вступила въ тѣсную связь съ человѣческимъ смертнымъ существомъ, освободила его отъ тлѣнія и содѣлала безсмерт-

---

[1]) De inc. 44. Migne, gr. s., t. 25, c. 173. Ср. C. ar. II, 68: *μόνον εἰπεῖν* (Migne, gr. s., t. 26, c. 292).

[2]) C. arian. II, 63. Migne, gr. s., t. 26, c. 173

[3]) De inc., 1. Migne, gr. s., t. 25, c. 108.

нымъ. Весь процессъ понимается чисто-физическимъ образомъ и прежде всего совершается въ тѣлѣ. «Если бы Логосъ былъ внѣ тѣла, а не въ самомъ тѣлѣ, то хотя смерть естественнымъ образомъ была бы уничтожена Логосомъ (потому что смерть не въ силахъ противиться жизни), то тѣмъ не менѣе оставалось бы въ тѣлѣ начавшееся въ немъ тлѣніе; происшедшее растлѣніе было не внѣ тѣла, а началомъ въ немъ, и нужно было вмѣсто тлѣнія *привить ему жизнь*, чтобы какъ смерть произошла въ тѣлѣ, такъ въ немъ же и произошла жизнь»[1]). Логосъ во Христѣ вошелъ въ самое тѣсное соприкосновеніе съ тѣломъ человѣческимъ, какъ бы проникъ Собой всѣ его члены и составы. Онъ, подобно огню, охватившему собой солому, ставшею несгораемой, благодаря большому присутствію въ ней «каменнаго льна», облекъ собой все тѣло человѣка Іисуса, такъ что оно не боится ни смерти, ни тлѣнія[2]). Мощная Божественная природа возобладала во Христѣ надъ слабой человѣческой и отпечатлѣла на ней свой собственный характеръ. «Облекся Спаситель въ тѣло, чтобы по привитіи тѣла къ жизни, не оставалось оно долѣе въ смерти, но какъ облекшаяся въ безсмертіе, по воскресеніи пребыло уже безсмертнымъ»[3]). Преобразованіе человѣческаго тѣла началось съ акта соединенія Логоса съ тѣломъ, продолжается въ теченіе всей Его земной жизни, на мгновеніе прерываясь во время смерти[4]) и восполняется въ безсмертіи. Оно не ограничивается только освобожденіемъ отъ смерти, но сопровождается также устраненіемъ слабаго въ человѣческой природѣ. «Когда рождала Дѣва, Логосъ не страдалъ и, пребывая въ тѣлѣ, не осквернялся, но напротивъ того, еще болѣе (*μάλλον*) освящалъ тѣло[5]). «Логосъ содѣлался человѣкомъ и усвоилъ Себѣ все свойственное плоти, и теперь все это уже не касается тлѣнія по причинѣ бывшаго въ тѣлѣ Логоса»[6]).

---

[1]) De inc. 44. Migne, gr. s., t. 25, c. 173—175.

[2]) Ibid. Migne, ibid., c. 176.

[3]) De inc., ib. Migne, ibid. **Употребляя слово тѣло (*σῶμα*), мы остаемся только вѣрными выраженію Аѳанасія.**

[4]) De inc., 17. Migne, gr. s., t. 25, c. 125.

[5]) Ibid.

[6]) C. arian. III, 33. Migne, gr. s., t. 26, c. 393.

Какъ въ Адамѣ всѣ люди призваны были къ совершенству и, подъ вліяніемъ тѣла, подпали смерти и тлѣнію, такъ въ тѣлѣ Христа, обладавшемъ общечеловѣческими свойствами, всѣ люди принимаютъ участіе въ процессѣ искупленія и въ наслѣдованіи всѣхъ его благъ. «Логосъ обложилъ Себя тѣломъ для того, что мы какъ сотѣлесники (*συνσώμοι*) въ Немъ пребыли безсмертными и нетлѣнными» [1]). Бывшее на Іорданѣ сошествіе Духа на Господа было сошествіемъ Его на насъ, потому что Онъ носитъ на Себѣ наше тѣло [2]). Особенно же важно слѣдующее мѣсто, какъ въ полнотѣ и ясности выражающее воззрѣніе Аѳанасія на дѣло искупленія. Въ толкованіи на первосвященническую молитву Аѳанасій говоритъ: «извѣстно, что Логосъ сталъ (*γέγονεν*) въ насъ; Онъ облекся въ нашу плоть. Но и Ты во Мнѣ, Отче, потому что Твой я Логосъ. И такъ какъ Ты во Мнѣ, потому что Твой я Логосъ, а въ нихъ *по тѣлу*, и чрезъ Тебя совершилось во Мнѣ спасеніе людей, то прошу, пусть и они едино будутъ *по тѣлу* во Мнѣ и по его совершенію; пусть и они будутъ совершенны, имѣя единство *съ тѣломъ* этимъ и въ немъ сдѣлавшись единымъ, чтобы всѣ, какъ понесенные Мною на Себя, будутъ одно тѣло и одинъ духъ и достигнутъ въ мужа совершеннаго» [3]).

Взаимное сопроникновеніе Божественнаго и человѣческаго начала, осуществившееся во всемъ человѣческомъ родѣ въ лицѣ Христа, имѣло своимъ послѣдствіемъ обоженіе человѣка. «Обоженіе» [4])—это главный и самый важ-

[1]) C. arian. II, 74. Migne, ibid., c. 304

[2]) C. arian. I, 47. Migne, ibid., c. 109.

[3]) C. arian. III, 22. Migne, ibid, c. 368. 369.

[4]) Обожествленіе человѣка, о которомъ учили стоики, у Плотина является окончательнымъ результатомъ постепеннаго очищенія (*καθάρσις*) души и возвращенія ея къ Богу. Душа настолько проникается созерцаніемъ Ума, что становится съ нимъ одно (Enn. VI, 7, 34: *ἰδοῦσα δὲ ἐν αὐτῇ ἐξαιφνῆς φανέντα, μεταξὺ γὰρ οὐδέν, οὐδ' ἔτι δύο, ἀλλ' ἓν ἄμφω*) и не только дѣлаетъ богомъ, но сознаетъ себя, какъ бога (Enn., ibid.: *ἡ δὲ ψυχὴ οἷον συγχέασα καὶ ἀφανίσασα μέγοντα τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν, μᾶλλον δὲ ὁ νοῦν αὐτῆς ὅρα πρῶτος. ἔρχεται δὲ ἡ θέα... ἐκταθὲν δὲ τὸ ἀγαθὸν ἐπ' αὐτοῖς καὶ συναρμοσθὲν τῇ ἀμφοτέρου συστάσει ἐπιδραμὸν καὶ ἐτῶσαν τὰ δύο, ἔπεστιν αὐτοῖς μακάριαν διδοὺς αἰσθησιν καὶ θέαν*) (См. Zeller, cit. op. s. 669). Существенная разница между неоплатоническимъ философомъ и христіанскимъ богословомъ заключается въ томъ, что по Плотину обожествляется душа, по Аѳанасію-же *и тѣло*, и притомъ въ преимущественномъ смыслѣ.

нѣйшій результатъ всей земной дѣятельности Христа. «Сынъ Божій для того и сдѣлался сыномъ человѣческимъ, чтобы сыны человѣческіе сдѣлались сынами Божіими»[1]). «Какъ Господь, облекшись въ плоть, содѣлался человѣкомъ, такъ и мы, люди, воспринятые Логосомъ, обожаемся ради Его плоти» [2]). «Логосъ облекся въ тварное тѣло, чтобы мы въ Немъ могли обновиться и обожиться (*θεοποιῆσθαι*)“ [3]). «Онъ содѣлался человѣкомъ, чтобы въ Себѣ обожить насъ» [4]). Наша плоть не есть уже земная, но *λογωθεῖσα* [5]), т.-е., какъ бы отожествившаяся и превратившаяся въ Логосъ.

Оригинальность и самобытность изложенной сейчасъ системы Аѳанасія бросается въ глаза уже при одномъ бѣгломъ сопоставленіи ея съ предшествовавшими ему опытами научнаго построенія ученія о Св. Троицѣ. Понявъ, подъ вліяніемъ реконструкціи неоплатонической философіи, Бога и міръ, какъ двѣ противоположности, онъ по необходимости долженъ былъ признать въ Логосѣ одно Божественное бытіе вмѣстѣ съ Богомъ Отцомъ, имѣющее ту же самую сущность. Тѣ неясные отзвуки объ единосущіи, которые мы слышимъ въ александрійскихъ спорахъ 260-хъ годовъ, у него обратились въ цѣлую систему, развитую и доказанную философски и богословски. Вмѣстѣ съ тѣмъ и самый вопросъ объ отношеніи Логоса къ Божеству получилъ у него упрощенный видъ, освободившись отъ случайныхъ и не нужныхъ нарощеній. Идея посредника между Богомъ и міромъ оказалась совсѣмъ не совмѣстимой съ его воззрѣніями и, какъ мы видѣли, Аѳанасій энергично отрицаетъ ее, и если не Самъ Богъ-Отецъ, а Логосъ творитъ міръ и совершаетъ искупленіе людей, то и въ этомъ случаѣ Логосъ является не какой-нибудь посредствующей природой, а самооткровеніемъ подлиннаго Божества въ мірѣ и человѣкѣ, тожественнаго съ Отцомъ по сущности. Рожденіе Логоса изъ существа Отца eo ipso предполагаетъ отрицаніе происхожденія Его

---

[1]) C. arian., III, 34. Migne, ibid., c. 397.
[2]) C. arian., II. 47. Migne, ibid., c. 248.
[3]) Ad. Adelph. 4. Migne, ibid., c. 1077.
[4]) C arian, III, 33. Migne, ibid. c. 396.
[5]) Ibid Ср. Иринеи, выше, стр. 28.

по волѣ, и Аѳанасій выражается на этотъ счетъ такъ же ясно, какъ и всегда: существо выше воли; «какъ хотѣнію противополагается несогласное съ волей, такъ выше и первоначальнѣе свободнаго то, что въ природѣ..., и что устраивается по хотѣнію, то получило начало бытія, и оно для творящаго есть внѣшнее, а Сынъ есть собственное рожденіе» [1]). Тожество сущности Отца и Сына устраняло также Платоно-Филоновскую идею о Логосѣ, какъ *ἐνδιάθετος τοῦ παντὸς λογισμός*, (какъ внутреннемъ помышленіи Бога о мірѣ), *κόσμος νοητός*, лежавшую въ основѣ субординаціонизма до-никейскихъ богослововъ, и если Логосъ Аѳанасія все знаетъ прежде, чѣмъ оно осуществилось, то, по мысли его, это доказываетъ только то, что Сынъ по всевѣдѣнію равенъ Отцу [2]). Наконецъ, то, что не удалось даже Иринею, Аѳанасій выполнилъ въ совершенствѣ: онъ первый разъ соединилъ неразрывной связью мысль о Логосѣ, какъ принципѣ міротворенія, съ ученіемъ о Немъ, какъ принципѣ искупленія.

Но нравственно-религіозная сила Аѳанасія и его значеніе въ исторіи богословской мысли лежитъ не въ этой теоретической части его системы, а въ томъ, глубоко проникавшемъ его умъ и все существо, убѣжденіи, что въ лицѣ Христа на землю сошло и явилось людямъ полное и дѣйствительное Божество. То, о чемъ мечтали модалисты второго вѣка, въ его системѣ нашло свое полное завершеніе, и если въ области теоріи различіе между Аѳанасіемъ и аріанствомъ сводится къ философскимъ предпосылкамъ, то здѣсь, въ воззрѣніи на искупленіе, это различіе достигаетъ до полной противоположности. Только подлинное и несомнѣнное Божество могло дать жизнь

---

[1]) C. arian., III, 62. Migne, ibid, c. 452. 453.

[2]) Atzberger, cit. op, ss. 138. 38 первый отыскалъ мысль у Аѳана сія о Логосѣ, какъ *κόσμος νοητός*. Онъ указываетъ на слѣдующія мѣста Аѳанасія: C. ar., I, 13; II, 76. 77; III, 38. 44. Но контекстъ рѣчи во всѣхъ этихъ случаяхъ показываетъ, что Аѳанасій, вопреки утвержденію Аріанъ, что Логосъ—Христосъ обладалъ меньшимъ вѣдѣніемъ, чѣмъ Богъ—Отецъ (они ссылались на слова: никто не знаетъ ни дня, ни часа и т. д.), стремится доказать лишь то, что Логосъ—Сынъ по всевѣдѣнію равенъ Отцу. Міръ идеально существуетъ въ Сынѣ, какъ и въ Отцѣ. То отличіе Логоса, какъ нѣкоторой множественности отъ Божества, какъ абсолютно простого бытія, какое характерно для Филона, а отчасти и для Плотина, у Аѳанасія уничтожается.

людямъ, сообщить имъ истинное вѣдѣніе и стать неисчерпаемымъ источникомъ спасенія и обожествленія—въ этой, одухотворявшей его, мысли Аѳанасій почерпалъ все новыя и новыя силы для богословской и религіозной борьбы съ аріанствомъ. И критика аріанства, развитая Аѳанасіемъ съ этой точки зрѣнія, бьетъ въ самую суть его. Ученіе Арія, поставляющее человѣка въ отношенія къ тварному существу, отнимаетъ отъ христіанской религіи ея абсолютный характеръ. «Если Спаситель міра есть существо, происшедшее изъ ничего, то и истина, сообщенная Имъ людямъ, не можетъ быть непреложной, и Евангеліе Его вѣчнымъ и неизмѣннымъ. И если Спаситель есть одно изъ твореній, то никакъ нельзя сказать, что познавая Сына, мы познаемъ Отца [1]). Аріанство лишаетъ людей лучшихъ религіозныхъ упованій и, искажая христіанство, опустошаетъ все религіозное содержаніе его. «Если Логосъ, будучи тварью, содѣлался человѣкомъ, то человѣкъ все бы еще оставался тѣмъ, чѣмъ былъ, не сочетавшись съ Богомъ» [2]). «Не обожился человѣкъ, сочетавшись съ тварью, если бы Сынъ не былъ истинный Богъ..., и какъ не освободились бы мы отъ грѣха и проклятія, если бы плоть, въ которую облекся Логосъ, не была по природѣ человѣческая, такъ не обожился бы человѣкъ, если бы содѣлавшійся плотью не былъ по природѣ сущій отъ Бога, истинный и собственный Логосъ» [3]).

Въ этомъ рядѣ мыслей, часто повторяющихся у Аѳанасія, вся суть его догматическихъ убѣжденій и вся разгадка его тревожной жизни, въ которой онъ оставался непоколебимымъ до конца. Аѳанасій, какъ многія другія лица его времени, жаждалъ непосредственнаго физическаго общенія съ Богомъ, окрылявшаго ихъ надеждой на обоженіе. Отречься отъ вѣры во Христа, какъ воплощенія полнаго Божества на землѣ и въ человѣческой плоти, значило бы для него отказаться отъ самыхъ лучшихъ и высшихъ упованій. Борьба съ аріанствомъ и его пережитками, охватившая всю церковь въ теченіи IV вѣка, разсматриваемая съ этой точки зрѣнія, получаетъ высшее религіозное зна-

[1]) C. ar., I, 21. Migne, gr. s, t. 26, c. 56.
[2]) C. ar., II, 67. Migne, ibid., c. 289.
[3]) C. arian., II, 70. Migne, ibid., c. 296.

ченіе и глубокій историческій смыслъ. Это была борьба двухъ до крайности противоположныхъ воззрѣній на Христа,—мистически-религіознаго, въ которомъ Онъ являлся источникомъ жизни, спасенія, безсмертія и обоженія, и раціоналистическимъ, гдѣ Христосъ представлялся лишь обожествленнымъ Учителемъ и нормальнымъ примѣромъ для своихъ послѣдователей. Вопросъ шелъ въ сущности о томъ, останется ли въ будущемъ христіанство религіей со всей совокупностью его свѣтлыхъ вѣрованій и мистическихъ упованій или оно разрѣшится въ простую философію съ религіознымъ оттѣнкомъ, какихъ не мало было въ то время. Въ непонятныхъ намъ и чуждыхъ по формѣ безконечныхъ разсужденіяхъ о сущности и ипостаси рѣшался радикальный вопросъ не только о будущемъ христіанства, но и о судьбѣ всякой вѣрующей души. Поэтому-то и вопросы о Божествѣ Сына Божія, затрогивавшіе самую интимную сторону вѣрующей души, обсуждались на площадяхъ и рынкахъ.

Но выступивъ на сцену исторіи, какъ двѣ противоположныя силы, догматика Аѳанасія и система Арія уже по своему радикализму не могли разсчитывать на полную побѣду. Аріанство, можно сказать, въ самомъ себѣ носило необходимость осужденія. Его ученіе о Богѣ, какъ конкретной личности, обладающей Своимъ Логосомъ, какъ Своей внутренней силой, подрывавшее общія основы господствовавшаго въ церкви воззрѣнія на Логосъ, какъ ипостасную силу Божества, должно было встрѣтить рѣзкій отпоръ у всѣхъ образованныхъ лицъ своего времени. Приниженное же понятіе аріанства о Христѣ, какъ твари, надѣленной лишь божественными силами, возбуждало, можно сказать, только негодованіе среди многочисленныхъ людей IV вѣка, еще не утратившихъ всякой вѣры въ христіанство. Но и теологіи Аѳанасія пришлось много испытать борьбы прежде, чѣмъ основной принципъ ея восторжествовалъ въ церкви, потерпѣвъ, однако, существенныя измѣненія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, начавшись съ христологическаго вопроса и въ немъ имѣя свою религіозную опору, споры мало-по-малу сосредоточились только на опредѣленіи Божества Сына Божія, причемъ исходный пунктъ ихъ часто забывался.

II.

Первый вселенскій соборъ въ Никеѣ и его ближайшіе результаты.

Императоръ Константинъ и аріанскіе споры.—Созваніе вселенскаго собора въ Никеѣ.—Составъ собора.—Частныя собранія и группировка партій.—Оффиціальныя засѣданія собора и рѣшеніе основнаго вопроса.—Процессъ составленія символа.—Смыслъ употребленныхъ въ немъ терминовъ: ὁμοούσιος и ἐκ οὐσίας.—Общій взглядъ на причины реакціи въ отношеніи къ никейскому символу, раздавшейся на Востокѣ.—Церковныя области, оставшіяся вѣрными никейскому собору.—Аѳанасій александрійскій: характеристика его личности и заслуги его въ исторіи борьбы за никейскій символъ.

---

1. Новый поворотъ исторія аріанскихъ споровъ получаетъ со времени вмѣшательства въ нихъ государственной власти въ лицѣ Константина Великаго. До сихъ поръ аріанскія движенія носили на себѣ характеръ чисто-церковный; они питались единственно церковными мотивами и осуществлялись при помощи только церковныхъ средствъ. Тогдашній правитель восточныхъ областей имперіи, императоръ Лициній не имѣлъ никакихъ побужденій вникать въ внутреннія дѣла церкви и заботиться о церковномъ мирѣ. Вынужденный ходомъ вещей признать за своими подданными право на свободное исповѣданіе христіанской религіи, Лициній продолжалъ смотрѣть на христіанство, какъ на неизбѣжное зло, которое нужно сдерживать, а не поощрять. Къ тому же христіане всегда казались ему людьми политически неблагонадежными, готовыми по первому призыву встать на сторону его западнаго соперника—Константина, не перестававшаго заявлять о своей расположенности къ христіанству. Съ этой точки зрѣнія, развившіеся въ церкви раздоры были для Лициния явленіемъ даже желательнымъ: ослабляя силы церкви, они могли раждать у него надежду на поддержку со стороны которой-либо изъ спорящихъ партій въ случаѣ борьбы съ Константиномъ. И до насъ сохранилось одно, впрочемъ, недостаточно ясное, извѣстіе, изъ которыхъ видно, что эта надежда не была тщетной. Въ письмѣ противъ Ѳеогниса и Евсевія, написанномъ уже послѣ никейскаго со-

бора, Константинъ называетъ никомидійскаго епископа союзникомъ тиранской (т.-е. Лициніевой) жестокости и жалуется на оскорбленія, лично императоромъ полученныя отъ него. «Онъ,—пишетъ здѣсь Константинъ о Евсевіи,—даже подсылалъ ко мнѣ соглядатаевъ и подавалъ тиранну чуть не вооруженную помощь» [1]).

Осенью 323 года Константинъ побѣдилъ Лициніи и сдѣлался единодержавнымъ правителемъ всей римской имперіи. Тотчасъ же послѣ побѣды онъ отправился на Востокъ, котораго онъ не посѣщалъ съ тѣхъ поръ, какъ, опасаясь преслѣдованій Галерія, тайно убѣжалъ изъ никомидійскаго дворца. Константинъ шелъ сюда, окруженный славой и съ широкими политическими планами. Возстановивъ внѣшнее единство римской имперіи, онъ хотѣлъ теперь приступить къ внутреннимъ ея преобразованіямъ, намѣренъ былъ все государство перестроить заново, на лучшихъ и болѣе твердыхъ началахъ. Въ этихъ своихъ реформаторскихъ планахъ Константинъ первое мѣсто отводилъ христіанской церкви. Подобно большинству выдающихся политическихъ умовъ древности, Константинъ былъ убѣжденъ, что политическое единство не отдѣлимо отъ единства религіознаго, и достиженіе такого религіознаго объединенія своихъ подданныхъ ставилъ для себя жизненной задачей. «Привожу въ свидѣтели Самого Бога,—исповѣдуется императоръ въ одномъ изъ своихъ многочисленныхъ писемъ,—что двѣ причины побуждали меня къ совершенію предпринятыхъ мною дѣлъ; во-первыхъ, я сильно желалъ ученіе всѣхъ народовъ о Божествѣ соединить въ одинъ общій строй; я понималъ, что если бы, согласно моимъ задушевнымъ желаніямъ, я установилъ общее согласіе въ мысляхъ между всѣми почитателями Бога, то это принесетъ пользу и управленію государственному, давъ ему измѣненіе, соотвѣтствующее благочестивому расположенію всѣхъ» [2]). Отказавшись отъ язычества и ставши во главѣ христіанскаго общества, Константинъ въ церкви христіанской нашелъ тотъ институтъ, который долженъ обезпечить будущее религіозное единство и стать залогомъ могущества и преуспѣянія

[1]) Theodoret.. H E. 1, 19
[2]) Eus. V. C., II, 65.

имперіи. По мысли Константина церковь являлась важнѣйшей опорой государства; она должна была блистать духовнымъ величіемъ и внѣшнимъ благоголѣпіемъ и своимъ внутреннимъ миромъ привлекать къ себѣ языческое населеніе имперіи, постепенно обращая все государство въ одинъ внутренно сплоченный организмъ. Отсюда благосостояніе церкви, ея единство, какъ и прочіе церковные вопросы, получали въ глазахъ Константина важность государственную и составили собой предметъ самыхъ тщательныхъ заботъ его. Онъ внимательно слѣдилъ за нуждами церкви, окружалъ себя епископами, совѣтовался съ ними и съ увлеченіемъ отдавался разрѣшенію церковныхъ затрудненій. Съ той же государственной точки зрѣнія онъ обсуждалъ и возникавшіе въ церкви раздоры и раздѣленія; онъ видѣлъ въ нихъ бѣдствія политическаго характера, ослаблявшія самые устои государственной жизни и открыто говорилъ, что споры церковные онъ почитаетъ хуже тягостной и страшной войны.—Но чѣмъ болѣе Константинъ знакомился съ наличнымъ положеніемъ церковной дѣйствительности, тѣмъ менѣе она оправдывала его идеальныя представленія о церковномъ единствѣ. Еще на Западѣ споры съ донатистами, въ которыхъ онъ принялъ живое участіе, показали ему, что церковь сама нуждается въ умиротвореніи, прежде чѣмъ стать основой государственнаго единенія. Дѣло съ донатистами удалось нѣсколько уладить, и теперь тѣмъ большія надежды Константинъ возлагалъ на Востокъ. Какъ присоединеніемъ восточныхъ областей достигалось внѣшнее единство государства, такъ содѣйствіе восточныхъ церквей, — думалось Константину, — должно было укрѣпить собой внутреннюю мощь и силу церкви. «Я вѣрилъ,— пишетъ Константинъ о восточныхъ епископахъ,—что вы будете вождями людей къ ихъ спасенію; чрезъ васъ я надѣялся доставить исцѣленіе другимъ» [1]).

Но Востокъ готовилъ императору болѣе жестокое разочарованіе, чѣмъ то, какое онъ пережилъ на Западѣ. Константинъ прибылъ сюда въ тотъ моментъ, когда аріанскіе споры, не сдерживаемые никакимъ внѣшнимъ авторитетомъ, достигли крайней степени развитія. «Не только

[1]) Eus. V. C., II, 67.

представители церквей вступали другъ съ другомъ въ пренія,—говоритъ объ этомъ времени Евсевій,—но и народъ раздѣлялся; ходъ этихъ событій дошелъ до такого неприличія, что божественное ученіе подверглось оскорбительнымъ насмѣшкамъ даже на языческихъ театрахъ» [1]). Вѣсть о церковныхъ раздорахъ на Востокѣ глубоко поразила Константина; по словамъ Евсевія, онъ почелъ это дѣло своимъ собственнымъ несчастіемъ и немедленно принялъ мѣры къ его устраненію [2]). Впрочемъ, Константинъ не сразу постигъ важность тѣхъ событій, о которыхъ его извѣщали. Первыя свѣдѣнія объ аріанскихъ спорахъ онъ получилъ изъ такихъ рукъ, для которыхъ было выгодно представить ихъ въ наименѣе серьезномъ видѣ. Константинъ самъ удостовѣряетъ насъ, что слухъ о разногласіяхъ между представителями Востока достигъ до него въ то время, какъ онъ прибылъ въ столицу восточной половины имперіи—Никомидіи [3]). Въ Никомидіи же разспрашивать о церковныхъ дѣлахъ онъ могъ только или мѣстнаго епископа Евсевія или кого-либо изъ сосѣднихъ сочувствовавшихъ ему епископовъ, такъ какъ сопровождавшіе его западные предстоятели едва ли знали что-нибудь объ аріанствѣ. Это обстоятельство отразилось и на первоначальномъ отношеніи императора къ аріанству. Константинъ взглянулъ на споры, поднятые Аріемъ, поверхностно, такъ, какъ смотрѣли на нихъ и сами аріане. Онъ увидѣлъ въ нихъ одно пустое словопреніе по маловажному и незначительному предмету, не имѣющему никакого жизненнаго значенія; разсуждать о такихъ вещахъ, по мнѣнію Константина, можно было развѣ только въ видахъ умственной гимнастики, но ни въ какомъ случаѣ не слѣдовало давать имъ огласки, вносить въ общественныя собранія и ввѣрять слуху черни. Тѣмъ не менѣе Константинъ не могъ предоставить эти словопренія ихъ собственной участи; они рождали безпорядки въ Египтѣ, а волненія въ Египтѣ, служившемъ житницей имперіи, грозили политическою опасностью. Въ этихъ условіяхъ императоръ на первыхъ порахъ счелъ нужнымъ предложить споря-

[1]) Eus. V. C., II, 61.
[2]) Ibid., 63.
[3]) Ibid., 72.

шимъ сторонамъ свое посредничество и совѣтъ. Онъ обратился съ обширнымъ письмомъ къ Александру и Арію, которое цѣликомъ сохранилъ намъ Евсевій въ своей «жизни Константина»[1]). Излагая здѣсь свой общій взглядъ на безполезность отвлеченныхъ споровъ, Константинъ винитъ въ начавшихся раздорахъ не Арія только, но и Александра; Александръ виноватъ тѣмъ, что далъ неосторожный и безполезный вопросъ, Арій же отвѣтилъ на него и расторгъ общеніе. Слѣдуетъ одному простить неосторожный вопросъ, а другому необдуманный отвѣтъ. Императоръ рекомендуетъ имъ взять примѣръ съ философовъ, которые хотя и спорятъ между собой, но уживаются мирно. Притомъ Арій и Александръ стоятъ на общей почвѣ: оба признаютъ Божественное провидѣніе и Іисуса Христа и потому примириться имъ легко. «Возвратите же мнѣ мирные дни и спокойныя ночи,—заканчивалъ свое посланіе Константинъ,—дайте и мнѣ насладиться безмятежною жизнію, позвольте увидѣть васъ и вмѣстѣ вкусить радость всѣхъ другихъ народовъ».

Вмѣстѣ съ письмомъ Константинъ отправилъ въ Александрію и своего посланца Осію, или, вѣрнѣе, Осія, еп. кордубскаго, который долженъ былъ передать письмо и изслѣдовать все дѣло на мѣстѣ. Выборъ такого посланника показываетъ какъ политическую осторожность Константина, такъ и то значеніе, какое онъ придавалъ умиротворенію Александріи. Помимо того, что Осій, какъ западный епископъ, былъ незаинтересованъ въ аріанскихъ спорахъ и, слѣдовательно, оказывался наиболѣе пригоденъ для примирительной миссіи, онъ выдавался еще изъ ряда другихъ епископовъ, какъ своими достоинствами, такъ и вліяніемъ на императора. Въ исторіи аріанскаго движенія вообще Осію выпала на долю передовая роль, такъ что ни одно крупное событіе не обходилось безъ того или иного вліянія со стороны его. Это былъ придворный епископъ въ наиболѣе благородномъ значеніи этого слова. Родомъ изъ Испаніи, онъ въ теченіе около 60-ти лѣтъ (до 359 г.) занималъ епископскую каѳедру Кордубы; въ діоклитіановское гоненіе онъ прославился,

[1]) Eus., V, C, II, 64—72.

какъ исповѣдникъ за Христа [1]). Константинъ вскорѣ же послѣ провозглашенія себя императоромъ призвалъ Осія къ своему двору и окружилъ его любовью и попеченіемъ. «Царь очень любилъ и уважалъ его»—замѣчаетъ о кордубскомъ епископѣ Сократъ [2]). Въ христіанскомъ обществѣ были широко распространены представленія о безграничномъ вліяніи Осія на императора, и эти представленія подтверждались тѣмъ довѣріемъ, какимъ надѣлялъ его Константинъ въ разнаго рода порученіяхъ. Когда въ 313 году императоръ послалъ крупную денежную сумму въ помощь христіанамъ карѳагенской церкви, то онъ именно Осію поручилъ распредѣленіе этой суммы между нуждающимися по своему усмотрѣнію [3]). Равнымъ образомъ, когда Константинъ лично предсѣдательствовалъ на Миланскомъ судѣ, составленномъ въ 316 мъ году по дѣлу донатистовъ, и выслушивалъ ихъ жалобы, Осій былъ первымъ его совѣтникомъ; впослѣдствіи свое осужденіе донатисты прямо приписывали совѣтамъ Осія [4]). — Ему было уже 67 лѣтъ, когда императоръ послалъ его съ новымъ порученіемъ въ Александрію. Осій исполнилъ возложенную на него обязанность безукоризненно. Правда, примирить ему противниковъ не удалось, зато изъ разслѣдованія споровъ онъ вынесъ убѣжденіе, что дѣло здѣсь идетъ не о пустякахъ, а угрожаетъ потрясеніемъ основъ христіанской вѣры. Вмѣстѣ съ тѣмъ, онъ рѣшилъ въ Александріи и нѣкоторые другіе вопросы, связанные съ исторіей аріанства; такъ, напр., онъ призналъ, такъ называемыхъ, коллуѳіанъ, т.-е пресвитеровъ, рукоположенныхъ отдѣлившимся отъ Александра Коллуѳомъ, простыми міянами, такъ какъ Коллуѳъ, будучи самъ пресвитеромъ, не могъ рукополагать другихъ въ этотъ санъ [5]).

Въ 324 году Осій возвратился къ императору и разъяснилъ ему всю серьезность аріанскаго движенія. Тогда Константинъ рѣшился созвать вселенскій соборъ.—Западный церковный историкъ, Сульпицій Северъ, и эту мысль

---

[1]) См. Athan, Hist. arian., 44. Migne, gr. s, t 25, c. 744.
[2]) H. E., 1, 7.
[3]) Eus., H. E., X, 6.
[4]) August. Contra Parm, 1, 8, 13; Migne, lat. s, t 43, c. 43.
[5]) Ath. ap. c arian., 74. Migne, gr. s., t 25, c 381.

Константина о созваніи вселенскаго собора приписываетъ вліянію и совѣтамъ Осія [1]). И безъ сомнѣнія, императоръ не приступилъ бы къ такому крупному шагу, не обмѣнявшись предварительно мнѣніями съ наиболѣе близкими ему епископами. Но едва-ли здѣсь нужно допускать какое-либо особое внушеніе со стороны, чтобы объяснить принятое Константиномъ рѣшеніе. Мысль о соборѣ, какъ наиболѣе надежномъ средствѣ къ улаженію церковныхъ затрудненій, была знакома и близка самому императору. Этимъ средствомъ Константинъ пользовался еще на Западѣ, когда ему приходилось обсуждать вопросъ о донатизмѣ. По его именному приказанію тогда былъ составленъ небольшой соборъ въ Римѣ для разсмотрѣнія жалобъ донатистовъ; а такъ какъ донатисты, вслѣдствіе малочисленности членовъ собора, не удовлетворились его рѣшеніемъ, то императоръ повелѣлъ снова собраться собору въ Арелатѣ «изъ весьма многихъ епископовъ разныхъ и безчисленныхъ мѣстъ», по его собственному выраженію [2]). Такимъ образомъ, опытъ лично пережитый Константиномъ указывалъ ему въ собраніи епископовъ наилучшій путь къ умиротворенію церкви. Впослѣдствіи созывъ соборныхъ совѣщаній по вопросамъ церковнымъ императоръ прямо ставилъ принципомъ своей религіозной политики въ отношеніи къ христіанству; «нельзя,—говоритъ онъ въ посланіи къ церквамъ о никейскомъ соборѣ,—установить твердаго и неизмѣннаго порядка, пока не сойдутся въ одно мѣсто всѣ или, по крайней мѣрѣ, многіе епископы, и не разсмотрятъ каждаго предмета, относящагося къ божественной вѣрѣ» [3]). При этомъ идея вселенскаго собора,—собора, по возможности, изъ всѣхъ предстоятелей церкви,—навязывалась императору сама собой,—при одномъ взглядѣ на положеніе дѣлъ Востока. Ходъ событій, предшествовавшій пріѣзду Константина въ Никомидію, ясно показывалъ ему, что восточныя церкви не могутъ справиться своими средствами съ охватившимъ ихъ раздоромъ; спорящія партіи здѣсь сгруппировались, голоса

---

[1]) Chron, II, 40; Corp. script. eccles latin., v 1, p. 93. 94. Vindobonnae, 1866.

[2]) Eus., H. E., X, 5.

[3]) Eus., V. C., III, 17.

были подобраны, пути къ примиренію отрѣзаны; всякій соборъ, составленный изъ однихъ только заинтересованныхъ распрями епископовъ, окончился бы еще болѣе сильнымъ раздѣленіемъ церквей, подобно соборамъ въ Александріи, Виѳиніи и Палестинѣ. Съ другой стороны, Константину было извѣстно, что кромѣ аріанства въ церкви существовалъ еще рядъ другихъ предметовъ, требовавшихъ себѣ общаго и единодушнаго рѣшенія. Таковы были: вопросъ о празднованіи Пасхи, о принятіи въ церковь падшихъ въ послѣднее гоненіе, мелетіанскій расколъ въ Египтѣ и нѣкоторыя другія мелочи церковной практики. «Размысливъ все это, — пишетъ Евсевій [1]), — царь рѣшилъ, что по этому случаю должно идти войною противъ врага, возмущавшаго церковь и какъ бы уготовляя противъ него полкъ, созвалъ вселенскій соборъ».—Стольже близка была мысль о соборѣ и церковному сознанію. Съ половины второго вѣка церковь привыкла рѣшать возникавшія въ ней болѣе важныя затрудненія путемъ соборовъ; при императорахъ-язычникахъ то были по большей части соборы мѣстные, малочисленные; однако уже и въ эпоху гоненія въ тѣхъ случаяхъ, когда христіане пользовались сравнительной свободой и безопасностью, они достигали довольно грандіозныхъ размѣровъ. Напр., антіохійскій соборъ противъ Павла самосатскаго по своимъ внѣшнимъ признакамъ ничѣмъ не отличался отъ нѣкоторыхъ изъ позднѣйшихъ вселенскихъ соборовъ; это былъ соборъ довольно многочисленный въ своихъ членахъ; на немъ присутствовали предстоятели важнѣйшихъ церквей Востока, и окружное посланіе, изданное имъ, принято было всею церковью. Антіохійскій соборъ хорошо помнили на Востокѣ и его постановленія извѣстны были многимъ дѣятелямъ, заявившимъ о себѣ въ исторіи аріанства. Неудивительно, поэтому, что мысль Константина о созваніи вселенскаго собора была принята общимъ одобреніемъ, и ея осуществленіе не встрѣтило никакихъ препятствій для себя, несмотря на ту поспѣшность, съ какою Константинъ принялся приводить эту мысль въ дѣло. Объявленіе о соборѣ не могло быть издано ранѣе второй половины

---

[1]) Eus., V. C., III, 5. 6

324-го года, а между тѣмъ весной 325-го года уже состоялось его открытіе.

Первоначально, какъ мы видѣли, Константинъ имѣлъ намѣреніе собрать соборъ въ Анкирѣ галатійской, но рядъ соображеній, который онъ самъ высказываетъ въ приглашительномъ письмѣ, напечатанномъ у Питры, побудилъ его измѣнить свое намѣреніе и мѣстомъ собора назначить Никею. Во-первыхъ, для епископовъ Италіи и Европы скорѣе можно сюда пріѣхать, затѣмъ въ Никеѣ больше свободныхъ зданій, въ которыхъ могутъ епископы помѣститься и, наконецъ, самому императору ближе и удобнѣе слѣдить за занятіями въ соборѣ [1]). И дѣйствительно, Никея по особенностямъ своего географическаго положенія наиболѣе была пригодна для такого большого собранія, какъ первый вселенскій соборъ. Никея, теперь Исникъ (εἰς Νικαίαν), бѣдное поселеніе въ 1500 жителей, тогда была богатымъ и цвѣтущимъ торговлею городомъ. Достаточная обширность ея размѣровъ и свободный императорскій дворецъ, находившійся здѣсь, обезпечивали необходимое помѣщеніе для всѣхъ предполагавшихся членовъ собора. Никея лежала вблизи моря, съ которымъ она сообщалась посредствомъ озера, и была одинаково хорошо доступна какъ съ моря, такъ и съ суши. Къ тому же она отстояла отъ Никомидіи всего на 20 миль и, такимъ образомъ, позволяла императору безъ большихъ затрудненій слѣдить за дѣятельностью собора. Быть можетъ, на выборъ Никеи мѣстомъ собора оказало вліяніе и самое имя этого города, на что намекаетъ Евсевій, говоря, что для собора назначенъ былъ городъ, соименный побѣдѣ [2]). Константинъ сдѣлалъ все, чтобы облегчить созываемымъ епископамъ путешествіе въ Никею и пребываніе тамъ во время самого собора. Въ эпоху Константина римское государство уже владѣло хорошими, устраиваемыми на счетъ казны, дорогами и прекрасно организованнымъ почтовымъ дѣломъ. Императоръ распорядился, чтобы путешествующимъ на соборъ епископамъ предоставлялись безвозмездно казенныя почтовыя лошади; тѣмъ же епископамъ, путь которыхъ лежалъ мимо почто-

---

[1]) Pitra, Anal. sacra, IV, 82. 83. 452.
[2]) Eus., V. C., III, 6.

выхъ дорогъ, онъ приказалъ доставлять вьючныхъ животныхъ. Точно также и содержаніе прибывшихъ въ Никею епископовъ Константинъ принялъ на счетъ казны [1]).

Срокъ, къ какому епископы приглашались явиться въ Никею, точно неизвѣстенъ. Несомнѣнно только то, что первый вселенскій соборъ состоялся въ консульство Анициія Павлина и Анициія Юліана въ 636-мъ году эры Александра Великаго, т.-е. въ 325-мъ году по Рождествѣ Христовѣ [2]). Что касается въ частности до мѣсяцевъ и дней его засѣданій, то относительно ихъ источники доставляютъ намъ различныя даты. По Сократу, который имѣлъ подъ своими руками списокъ никейскихъ постановленій въ редакціи Аѳанасія александрійскаго, соборъ открытъ былъ 20-го мая названнаго года [3]). Но въ экземплярѣ никейскаго символа, прочитаннаго на Халкидонскомъ соборѣ епископомъ никомидійскимъ Евноміемъ (и занесеннаго въ акты этого собора) стояла другая помѣтка, указывавшая на 13-й день іюльскихъ календъ, т.-е. на 19-ое іюня, какъ день собранія никейскихъ отцовъ [4]). Таже дата стоитъ въ сирскихъ актахъ и въ хроникахъ александрійской. Наконецъ, въ одномъ кодексѣ, приписываемомъ Аттику Константинопольскому, которымъ пользовался Бароній, продолжительность Никейскаго собора опредѣлялась отъ 14-го іюня до 25-го [5]) августа. Такъ какъ ни одна изъ упомянутыхъ сейчасъ датъ не можетъ быть заподозрѣна на серьезныхъ основаніяхъ, то обыкновенно принимаютъ ихъ всѣхъ вмѣстѣ. Полагаютъ, что 20-е мая, указываемое Сократомъ, обозначаетъ собой срокъ, къ которому епископы должны были прибыть въ Никею; 14 іюня послѣдовало оффиціальное открытіе собора самимъ царемъ; 19-го іюня на особо торжественномъ засѣданіи былъ составленъ символъ, а 25-го августа соборъ объявленъ былъ закрытымъ [6]). Такимъ образомъ, первый вселенскій соборъ продолжался въ теченіе трехъ мѣсяцевъ и 5-ти дней. Послѣдній терминъ—25-ое авгу-

---

[1]) Ibid, III, 6.
[2]) Socr., H. E., 1, 13.
[3]) Ibid.
[4]) Mansi, Collectio cons., VI, 955.
[5]) Baron. ad. 325 an.
[6]) Hefele, Consiliengeschichte, 1, 314.

ста — косвенно подтверждается и разсказомъ Евсевія о заключительномъ собраніи никейскихъ отцовъ: оно состоялось во дворцѣ императора по поводу падавшаго на это время 20-лѣтняго юбилея его царствованія[1]), а такъ какъ Константинъ провозглашенъ былъ императоромъ въ началѣ осени 306-го года, то 25-ое августа хорошо отвѣчаетъ этому разсказу Евсевія.

Надо думать, что пригласительныя грамоты были разосланы, по возможности, ко всѣмъ епископамъ римской имперіи, но понятно, что далеко не всѣ они смогли дѣйствительно явиться на соборъ. Свѣдѣнія древности о числѣ участниковъ перваго вселенскаго собора вообще очень недостаточны. Самымъ лучшимъ средствомъ для подсчета членовъ собора должны были бы служить ихъ подписи подъ соборнымъ опредѣленіемъ; такихъ подписей дошло до насъ нѣсколько и въ различныхъ редакціяхъ, изъ которыхъ древнѣйшими являются сирская, начала IV вѣка, и греческая, принадлежащая перу Ѳеодора Чтеца, церковнаго историка, жившаго въ половинѣ шестого вѣка. Въ настоящее время всѣ эти списки никейскихъ отцовъ собраны, обслѣдованы и напечатаны въ превосходномъ изданіи, выпущенномъ въ 1898 г. студентами филологической семинаріи Іенскаго университета подъ руководствомъ извѣстнаго ученаго Гельцера[2]). Спеціальное разсмотрѣніе этихъ подписей, сдѣланное Lübeck'омъ[3]), доказало ихъ полную достовѣрность. Но несомнѣнно, что эти списки неполны, въ чемъ соглашается и Lübeck. Напечатанный въ изданіи Гельцера codex restitutus, происхожденіе котораго восходитъ до Аѳанасія александрійскаго[4]), доводитъ число никейскихъ отцовъ до 220[5]), но изъ другихъ источниковъ мы узнаемъ еще цѣлый рядъ лицъ, несомнѣнно присутствовавшихъ на соборѣ, но не внесенныхъ въ

---

[1]) Eus., V. C., III, 15.

[2]) Patrum nicaenorum nomina. Scriptores sacri et profani, fasc. 11, Lipsiae, 1898.

[3]) Lübeck. Reichstheilung und kirchliche Hierarchie des Orients. Munster, 1901.

[4]) Историкъ Сократъ приводитъ начало подлинныхъ подписей, которыя онъ извлекъ изъ экземпляра никейскихъ постановленій, принадлежавшаго Аѳанасію александрійскому (H. E., 1, 13).

[5]) Patrum nic. nom., p. LX—LXIV.

списки [1]). Замѣчательно, что сами участники собора весьма мало интересовались точнымъ числомъ присутствовавшихъ на немъ епископовъ. Они опредѣляютъ его круглыми цифрами; Евсевій насчитываетъ всего 250 епископовъ [2]), Евстаѳій — 270 [3]); императоръ Константинъ говоритъ о 3-хъ стахъ [4]); то же число указываетъ и Аѳанасій александрійскій [5]) въ разныхъ своихъ сочиненіяхъ и только въ посланіи въ Африку [6]) онъ въ первый разъ останавливается на цифрѣ 318-ти, ставшей съ тѣхъ поръ традиціонной. Эта цифра привлекла къ себѣ христіанскую традицію своимъ мистическимъ значеніемъ; она напоминала собой 318 вѣрныхъ рабовъ Авраама, о которыхъ разсказываетъ Библія, и въ своемъ греческомъ начертаніи (τιη) соединяла крестъ и имя Іисуса. Вслѣдствіе этого она скоро вытѣснила всѣ другія цифры и настолько прочно утвердилась въ преданіи, что и самый Никейскій соборъ стали называть не иначе, какъ соборомъ 318-ти отцовъ. Епифаній, Ѳеодоритъ, Амвросій, Геласій, Руфинъ уже знаютъ только эту цифру. Если признать вѣроятными вычисленія Бингама, что ко времени перваго вселенскаго собора во всей церкви было до 1800 епископовъ [7]), то и при этой цифрѣ окажется, что только шестая часть вселенскаго епископата дѣйствительно присутствовала на соборѣ. Позднѣйшая молва приписала грандіозные размѣры первому вселенскому собранію епископовъ; въ коптскихъ актахъ собора, въ общемъ безусловно неподлинныхъ, число всѣхъ членовъ собора доводится до 2000 [8]). Однако, если коптскіе документы считаютъ не однихъ епископовъ, но и всѣхъ явившихся въ Никею по поводу собора, то ихъ цифра не такъ невѣроятна, какъ это ка-

---

[1]) Перечень ихъ см. ibid., c. XII. Но это отсутствіе нѣкоторыхъ лицъ, въ дошедшихъ до насъ спискахъ, не лишаетъ ихъ подлинности. Аѳанасій, по всей вѣроятности, предпринялъ реконструкцію постановленій Никейскаго собора въ 362 г., когда изъ его памяти легко могли исчезнуть многія имена.

[2]) V. C., III, 8.

[3]) Theodort. H. E., 1, 6.

[4]) Socr. 1, 9.

[5]) См. Ath. ep. ad mon. 66; de syn. 43; apol. c. arian. 23 и др.

[6]) n. 2; Migne, gr. s., t. 26, col. 1032.

[7]) См. Гиббонъ. Исторія упадка и разрушенія римской имперіи. 11, 382.

[8]) Hefele, Consilieng., 1, 380.

жется на первый взглядъ. Епископы ѣхали въ Никею не одни, а въ сопровожденіи пресвитеровъ и прислуги. Когда Константинъ созывалъ западныхъ епископовъ на соборъ въ Арелатъ, то формально распорядился, чтобы каждый епископъ бралъ съ собой двухъ пресвитеровъ и трехъ слугъ [1]). Допуская, что и на Никейскій соборъ епископы являлись съ такой свитой, мы дѣйствительно и получимъ цифру всѣхъ съѣхавшихся въ Никею, весьма близкую къ 2000.

2. Догматическая дѣятельность перваго вселенскаго собора осуществлялась двоякимъ образомъ: при помощи частныхъ, не имѣвшихъ оффиціальнаго характера, собраній съѣхавшихся въ Никею епископовъ и посредствомъ особыхъ торжественныхъ, происходившихъ въ присутствіи императора, засѣданій, на которыхъ подачею голосовъ узаконялось обязательное для всей церкви рѣшеніе спорнаго вопроса.—Частныя собранія начались еще до открытія собора и сопровождали собой всѣ его догматическія занятія. Во внутреннемъ ходѣ соборныхъ совѣщаній они имѣли очень важное значеніе. Они именно обезпечили участникамъ собраній ту свободу обсужденія, за которую церковная традиція справедливо возвела соборъ 318-ти отцовъ въ идеалъ христіанскаго безпристрастія въ изслѣдованіи вопросовъ вѣры. На частныхъ собраніяхъ никейскихъ отцовъ царила полная непринужденность; сюда допускались не только епископы, свидѣтельствовавшіе вѣру своихъ мѣстныхъ церквей, но и низшіе клирики и простые міряне. Каждый здѣсь на одинаковыхъ правахъ съ другими могъ безпрепятственно высказывать свои убѣжденія, пропагандировать взгляды и вербовать себѣ сторонниковъ. Прибывшіе изъ отдаленныхъ странъ Востока и Запада епископы, на мѣсто служенія которыхъ, быть можетъ, совсѣмъ не проникалъ слухъ объ аріанскихъ спорахъ, знакомились теперь съ ученіемъ Арія и Александра, обмѣнивались мыслями и заранѣе группировались въ опредѣленныя партіи. Для діалектиковъ, равно какъ для людей научнаго убѣжденія и сильныхъ вѣрою, эти частныя собранія открывали просторное поле къ тому, чтобы блеснуть своими талантами, помѣряться силами и пріі-

[1]) Eus., H. E., IX, 5.

обрѣсти союзниковъ. Изъ среды защитниковъ православія они скоро выдвинули на передовое мѣсто Аѳанасія, молодого діакона александрійской церкви, которому древнія извѣстія приписываютъ большое вліяніе въ развитіи соборныхъ разсужденій, но который, какъ діаконъ, не принималъ участія въ официальныхъ засѣданіяхъ соборовъ и могъ выдѣляться только на этихъ частныхъ собраніяхъ. «И Арія,—пишетъ историкъ Созоменъ, — епископы часто вводили на средину и ревностно испытывали его положенія въ тѣхъ цѣляхъ, чтобы, подавая мнѣнія въ пользу той или другой стороны, не сказать чего-либо опрометчиво» [1]). Такимъ образомъ, на частныхъ собраніяхъ въ сущности уже былъ исчерпанъ тотъ спорный вопросъ о вѣрѣ, ради котораго епископы призывались въ Никею; воззрѣнія противниковъ выяснились, средства борьбы опредѣлились, партіи сформировались. Въ торжественное засѣданіе собора въ присутствіи императора произошло только, такъ сказать, генеральное сраженіе, но исходъ его намѣченъ былъ еще на подготовительныхъ собраніяхъ.

Къ началу торжественныхъ засѣданій, среди участниковъ собора можно было подмѣтить четыре различныя догматическія теченія или четыре неравномѣрныя группы епископовъ, разнившіяся по своимъ догматическимъ убѣжденіямъ. Наиболѣе обособленную и обращавшую на себя вниманіе партію составляли сторонники Арія во главѣ съ Евсевіемъ, епископомъ никомидійскимъ. Число ихъ было невелико, хотя съ точностью оно и не указано въ источникахъ. Руфинъ [2]) и Созоменъ [3]) говорятъ, что сторону Арія принимало 17 епископовъ, а Филосторгій насчитываетъ — 22 [4]). Но аріанскій историкъ несомнѣнно преувеличиваетъ силу своей партіи, такъ какъ включаетъ въ счетъ, по крайней мѣрѣ, четырехъ епископовъ, которые умерли еще до разгара спора и, потому съ одинаковымъ правомъ привлекались на свою сторону и аріанами и православными [5]). Если имѣть въ виду епископовъ—аріанъ, названныхъ въ источникахъ по имени, то нельзя

---

[1]) H. E., 1, 9.
[2]) Rufin., H. E., 1, V. Migne, lat. s., t. 21, c, 472.
[3]) H. E., 1. 29.
[4]) См. Supplem. Philost., Migne, gr. s., t. 65, c. 623. 624.
[5]) См. Gwatkin., s. 34.

не согласиться съ Руфиномъ, что число ихъ не превышало 17-ти. Основное ядро этой группы образовывали собой епископы, вышедшіе изъ антіохійской школы и славившіеся своими связями съ основателемъ этой школы, знаменитымъ мученикомъ, пресвитеромъ Лукіаномъ, такъ что по преобладающимъ въ ея составѣ элементамъ и всю аріанствующую группу на соборѣ можно назвать кружкомъ богослововъ—лукіанистовъ. Кромѣ Евсевія никомидійскаго сюда принадлежали епископы трехъ городовъ, прославленныхъ вселенскими соборами,—Ѳеогнисъ никейскій, Минофанъ ефесскій и Марій халкидонскій; затѣмъ, Аѳанасій аназабарскій, Антоній тарскій, Патрофилъ скиѳопольскій, Павлинъ тирскій и др. Вмѣстѣ съ лукіанистами сторону Арія держали и всѣ семь ливійскихъ епископовъ, явившихся на соборъ, которыми, быть можетъ, руководило въ этомъ случаѣ простое чувство землячества въ отношеніи къ александрійскому пресвитеру. Не будучи многочисленной, аріанствующая группа не могла похвалиться и единствомъ своихъ убѣжденій; ее связывали скорѣе общія богословскія тенденціи, чѣмъ точно выработанныя догматическія формулы. Въ центральномъ вопросѣ объ отношеніи Сына Божія къ Отцу члены этой партіи держались не одинаковыхъ мнѣній; такъ, Евсевій никомидійскій готовъ былъ, вопреки Арію, согласиться, что Сынъ равенъ Отцу; Ѳеогнисъ никейскій говорилъ, что Отецъ и до рожденія Сына былъ Отцомъ, такъ какъ имѣлъ намѣренія родить Его и т. д. [1]). Но ни численная незначительность, ни отсутствіе единства въ убѣжденіяхъ не колебали надеждъ аріанствующихъ епископовъ на побѣду. Аріане шли на соборъ и держали на немъ себя смѣло и увѣренно. Ничто, повидимому, не предвѣщало имъ, что ихъ дѣлу предстоитъ полный и всесторонній разгромъ; напротивъ, многіе признаки говорили въ пользу ихъ и пророчествовали имъ успѣхъ. Они имѣли связи во дворцѣ, чрезъ Констанцію, сестру императора; главою ихъ былъ столичный епископъ; епископъ города, въ которомъ происходилъ соборъ, также числился въ рядахъ ихъ; большинство членовъ ихъ партіи состояло изъ людей образованныхъ, увѣренныхъ въ своей діалектической силѣ и

[1]) Philost. H. E., II, 15.

пользовавшихся моральнымъ вліяніемъ на Востокѣ. Аріане могли основательно расчитывать, что если большинство епископовъ и не согласится принять ихъ воззрѣнія, то во всякомъ случаѣ ихъ дѣло будетъ признано правымъ, и они унесутъ изъ Никеи славу нравственной побѣды. Въ сущности, едва ли аріане и на самомъ дѣлѣ стремились когда-либо сдѣлать свое ученіе общеобязательнымъ въ церкви. Это были богословы — либералы, въ догматическихъ вопросахъ видѣвшіе не предметъ вѣры, а область научнаго изслѣдованія. Все, чего они хотѣли добиться, состояло въ томъ, чтобы обезпечить свободу этого изслѣдованія отъ всякихъ внѣшнихъ предписаній и предоставить его собственнымъ усиліямъ и усмотрѣнію каждаго христіанина. Поэтому и въ своей средѣ они охотно терпѣли разницу убѣжденій и ни ранѣе, ни послѣ Никейскаго собора не подвергали анаѳемѣ лицъ за одни догматическія воззрѣнія, если они не были уже прежде осуждены церковью. Такъ у Александра александрійскаго они искали только принятія Арія въ церковь, но не согласія на ихъ ученіе. Замѣчательно также, что и Аѳанасій александрійскій ни разу не былъ обвиняемъ аріанами за свою догматику; онъ терпѣлъ изгнанія по совершенно другимъ обвиненіямъ, не имѣющимъ отношенія къ догматической области. Аріане, такимъ образомъ, предъявляли собору minimum возможныхъ требованій и тѣмъ легче надѣялись получить отъ него полное удовлетвореніе.

Другую, столь же выдающуюся богословскую группу среди участниковъ собора, составляли образованные защитники православія, хорошо понимавшіе, въ чемъ состоитъ сущность аріанской ереси и какими средствами должно было бороться противъ нея. Эта группа слагалась изъ мужей весьма почтенныхъ, стоявшихъ на верху церковной жизни, глубоко религіозныхъ и истинно просвѣщенныхъ, наслѣдовавшихъ славу въ исторіи церкви. Въ нее входили: Осія кордубскій, Александръ александрійскій, Евстаѳій антіохійскій, Макарій іерусалимскій, Маркеллъ анкирскій и др. [1]). По своему историческому положенію, эта группа богослововъ являлась на соборѣ прямою

[1]) Her. H. E. 1, 8; Socr. H. E. 1, 67; Theod. H. E. 1, 17; Rufin. 1, E. c. 4. 5. Ath., histor. arian. 12.

противоположностью аріанствующей партіи и была самымъ энергичнымъ и убѣжденнымъ ея врагомъ. Неуклонно держась почвы церковнаго преданія и вѣроученія, отцы этой группы не были, однако, слѣпыми консерваторами и не думали, что однихъ «древнихъ мнѣній»[1]) достаточно для отверженія аріанства. Философское образованіе давало имъ возможность ясно видѣть недостаточность существовавшихъ въ церкви догматическихъ формулъ, и они выступали на соборѣ съ нѣкотораго рода новшествомъ; они хотѣли создать такое изложеніе вѣры, которое не могло бы подвергаться никакимъ перетолкованіямъ, которое въ совершенной точности выражало бы церковное ученіе и было обязательно для каждаго христіанина. При этомъ они не только не останавливались предъ мыслью внести въ проектируемое изложеніе новыя понятія,—такія которыя еще не пользовались правомъ гражданства въ современномъ имъ богословскомъ языкѣ, а напротивъ, видѣли въ нихъ единственно пригодное средство для борьбы съ Аріемъ. Ихъ лозунгомъ были термины: *ἐκ οὐσίας* и *ὁμοούσιος*, въ корнѣ подрывавшіе аріанскую доктрину.— Въ глазахъ прочихъ членовъ собора богословы этой фракціи обладали великимъ нравственнымъ авторитетомъ, и отчасти держали въ своихъ рукахъ руководство общими засѣданіями собора, но это ихъ вліяніе умѣрялось другими сторонами дѣла. Ихъ численность была невысока и едва-ли многимъ превосходила численность аріанствующихъ епископовъ: да и задача ихъ была нелегка. Ихъ требованія къ собору оказывались выше и сложнѣе, чѣмъ требованія аріанствующихъ; они искали у собора не формальнаго только оправданія, но стремились къ положительному торжеству, ждали отъ него полнаго и безусловнаго утвержденія своего ученія. Это въ значительной степени уравновѣшивало ихъ шансы на успѣхъ съ партіей аріанствующихъ.

Взятыя вмѣстѣ, обѣ названныя богословскія группы составляли собой лишь небольшую часть собора, не превышавшую $^1/_6$-ой доли общаго количества его членовъ; и потому не отъ нихъ зависѣло то окончательное постановленіе, къ какому долженъ былъ прійти соборъ. Въ про-

[1]) Soz., H. E, 1, 17.

цессѣ догматическихъ разсужденій собора объ онѣ являлись скорѣе тяжущимися сторонами, чѣмъ судьями, опредѣляющими исходъ дѣла. Рѣшающее значеніе принадлежало третьей, самой многочисленной группѣ отцовъ, обнимавшей собой большинство собора, центральную массу его. Составъ этой группы былъ очень разнообразенъ, но она отличалась двумя общими характеристическими чертами. Это были, во-первыхъ, люди высокаго нравственнаго характера, подвижники вѣры и благочестія, въ увѣчьяхъ своего тѣла часто представлявшіе жизненую исторію послѣдняго гоненія на христіанство [1]). Во-вторыхъ, всѣ они были епископы простые, безъ школьнаго богословскаго образованія, чуждавшіеся всякихъ діалектическихъ изслѣдованій въ области вѣры. Въ вопросахъ догматическихъ они руководились не столько яснымъ сознаніемъ несостоятельности той или другой формулы, сколько непосредственнымъ религіознымъ чутьемъ, жившимъ въ ихъ душѣ. Это чутье и опредѣлило собой, какъ отношеніе ихъ къ аріанству, такъ и судьбу аріанствующей партіи на соборѣ. Для непосредственнаго ихъ чувства было ясно, что каковы бы ни были логическія достоинства аріевой системы, она въ конечныхъ своихъ выводахъ приводитъ къ такимъ положеніямъ, которыя противорѣчатъ и ихъ вѣрѣ и церковному преданію, и этого было достаточно для того, чтобы они рѣшительно отвернулись отъ аріанъ, строго осудили ихъ. Для лукіановскаго кружка эти простецы по вѣрѣ были тѣмъ болѣе опасны, что ихъ трудно было запутать какими-либо діалектическими изворотами, такъ какъ они совсѣмъ не цѣнили подобныхъ пріемовъ и не знали ихъ. Но раздѣляя съ образованными защитниками православія негодованіе въ отношеніи къ аріанству, эта наибольшая группа епископовъ нелегко соглашалась на тѣ средства, какими первые хотѣли устранить аріево ученіе. Средства эти казались имъ слишкомъ радикальными, смѣлыми, не отвѣчающими преданію; ихъ смущали такія слова, какъ ἐκ οὐσίας или ὁμοούσιος. не значащіяся въ Св. Писаніи и не имѣвшія точно установленнаго смысла. Они видѣли въ нихъ нововведеніе въ преданную отъ древности вѣру и совѣтовали не выходить

[1]) Ср. Eus., V. C., III, 9.

изъ области древнѣйшихъ мнѣній. Такія мысли они проводили на частныхъ собраніяхъ и на самомъ соборѣ, и только невозможность подыскать другія выраженія, не поддающіяся перетолкованіямъ, убѣдила ихъ въ необходимости принять эти термины. Къ этому же консервативному большинству собора принадлежала въ существѣ дѣла и четвертая группа участвовавшихъ въ немъ епископовъ, стоявшая подъ главенствомъ Евсевія, еп. кесарійскаго. Какъ велико было число членовъ этой группы — сказать нельзя, но что Евсевій кесарійскій выступалъ на соборѣ не въ одиночествѣ, это видно изъ посланія его къ своей паствѣ. Сторонники кесарійскаго богослова точно такъ же, какъ и простые епископы держались почвы преданнаго, но ихъ консерватизмъ относился болѣе къ области богословской науки, чѣмъ къ области вѣры. Они были образованные люди, по большей части испытавшіе сильное вліяніе отъ сочиненій Оригена и склонявшіеся къ субординаціонизму въ ученіи о Троицѣ. Они представляли собой, такъ сказать, предшествовавшую стадію богословскаго развитія, старую школу богослововъ и не хотѣли сходить съ этой позиціи.—По сравненію съ первыми тремя группами епископовъ, партія Евсевія въ своихъ воззрѣніяхъ заключала много примирительныхъ элементовъ, на которыхъ могли бы сойтись всѣ никейскіе отцы. Она не сочувствовала ученію Арія и отвергала рѣзкія его формулы, — это мирило ее съ образованными защитниками православія; свои убѣжденія она излагала въ терминахъ, заимствованныхъ изъ Писанія, — это сближало ее съ настроеніемъ господствующей группы; наконецъ, общность и растяжимость ея терминологіи согласовалась съ намѣреніемъ аріанствующихъ. По этимъ своимъ чертамъ она могла расчитывать на широкое вліяніе во время соборныхъ засѣданій. — Такова была взаимная группировка съѣхавшихся въ Никею епископовъ, опредѣлившаяся еще въ теченіе частныхъ собраній, и она обусловила собой ходъ оффиціальныхъ совѣщаній.

Задача оффиціальныхъ засѣданій собора, происходившихъ въ нарочито торжественной обстановкѣ и въ присутствіи царя, состояла въ томъ, чтобы прежде всего подвергнуть разсмотрѣнію аріанскія воззрѣнія, а затѣмъ

выразить церковное ученіе о Сынѣ Божіемъ въ точной и общеобязательной формулѣ. Отрицательная сторона этой задачи достигалась сама собой, безъ затратъ труда и времени, такъ какъ отношеніе большинства собора къ аріанству достаточно выяснилось на предварительныхъ собраніяхъ. Когда наступилъ день, назначенный императоромъ для изслѣдованія вѣры,—а это былъ день воскресный [1]),—и послѣ привѣтственной рѣчи Константина засѣданіе было открыто [2]), то догматическія разсужденія собора тотчасъ же и начались выслушиваніемъ заявленій аріанствующей партіи. Эта партія была истинной виновницей развившихся въ церкви смутъ и главной причиной созванія собора; поэтому и отцамъ собора естественно было заняться съ самого начала обсужденіемъ ея ученія, потребовать отъ нея объясненій и отчета. Такой отчетъ представилъ собору глава этой партіи — Евсевій никомидійскій [3]) въ видѣ символа (*πίστεως διδασκαλία*), заключавшаго въ себѣ радикальныя формулы аріанства. Въ немъ значилось, что «Сынъ Божій—произведеніе и тварь», что было время, когда не было Сына, что Сынъ измѣняемъ по существу и т. д. Но лишь только приступили къ чтенію этого символа, какъ оказалось, что изложенная въ немъ вѣра не нуждается ни въ какомъ подробномъ разсмотрѣніи. Подготовленные частными собраніями отцы собора единодушно отвергли его; они признали аріанское ученіе противорѣчащимъ Писанію, исполненнымъ лжи, вреднымъ и безобразнымъ и разорвали самый символъ.—Аріанство, такимъ образомъ, было быстро и безповоротно осуждено на соборѣ, и для отцовъ собора настало время выполнить другую положительную свою задачу. Разъ техническія выраженія аріанства они подвергли рѣшительному осужденію, то имъ необходимо было теперь найти такіе термины, которые въ совершенствѣ излагали бы въ себѣ церковное ученіе, но на пути къ достиженію этой важнѣйшей задачи они встрѣтили рядъ неожиданныхъ трудностей, разсказъ о которыхъ составляетъ любопытнѣйшую страницу Аѳа-

---

[1]) Socr., H. E., 1, 19.

[2]) V. C., Ш, 10.

[3]) Такъ именно дѣло и представляется въ разсказѣ Ѳеодорита о дѣяніяхъ никейскаго собора, заимствованныхъ изъ сочиненій Евстаѳія (H. E, 1, 6).

насіева повѣствованія о никейскихъ дѣяніяхъ [1]). Сообразно настроенію, преобладавшему среди членовъ собора, отцы начали свои изысканія тѣмъ, что остановились на выраженіяхъ, освященныхъ древностью и прямо заимствованныхъ изъ Св. Писанія. Такая постановка на первый взглядъ представлялась самою близкою и наиболѣе отвѣчающей цѣли, такъ какъ формулы аріанскаго символа потому и вызывали негодованіе отцовъ, что они не имѣли себѣ аналогій въ Св. Писаніи. Скоро, однако, обнаружилось, что этотъ полемическій пріемъ недостаточенъ, что онъ основывается въ сущности на неясномъ пониманіи аріанской позиціи. Аріане не отвергли ни книгъ Св. Писанія, ни тѣхъ мѣстъ, какія противники приводили въ обличеніе ихъ; они только толковали ихъ по-своему. Поэтому, когда отцы собора выставляли взятую изъ Писанія формулу, аріанствующіе охотно соглашались на нее, но вкладывали въ нее свой смыслъ. Такъ, отцы собора первоначально остановились на формулѣ «Сынъ отъ Бога» и аріане заявили полное согласіе на нее, прибавивъ только со своей стороны, что и все другое отъ Бога, потому что единъ Богъ, изъ Него же вся (1 Кор. 8, 6). Тогда защитники православія обратились къ выраженію Апостола, въ которомъ Сынъ именуется силою Божіей, и аріане опять съ готовностью приняли его; и прузи (гусеница)—говорили они,—называются силою Божіей. Не помогла отцамъ собора и болѣе точная формула апостола, что Сынъ есть сіяніе славы и образъ ипостаси Отца, такъ какъ оказалось, что и о простыхъ людяхъ Писаніе употребляетъ тѣ же самыя выраженія. Подобнымъ образомъ былъ принятъ аріанами и перетолкованъ въ своемъ духѣ и рядъ другихъ библейскихъ изреченій, въ которыхъ отцы склонны были видѣть точное отраженіе церковнаго ученія. Въ этихъ дебатахъ отцовъ собора съ аріанствующими отразилась разница, раздѣлявшая александрійскихъ богослововъ отъ антіохійцевъ въ области экзегизиса. Наклонный къ созерцанію, александрійскій экзегетъ существенно иначе понималъ библейское изреченіе, чѣмъ положитель-

[1]) Свѣдѣнія о дѣяніяхъ Никейскаго собора см. Аѳанасія сочиненія объ „Опредѣленіяхъ Никейскаго собора“ и „посланіе къ африканскимъ епископамъ“ и Ѳеодорита Н. Е., 1, 6.

ный антіохіецъ; ко времени перваго вселенскаго собора александрійская экзегетика уже отказалась отъ того крайняго аллегоризма, какимъ характеризуются сочиненія Оригена и пользовалась тѣми же пріемами герменевтики, которые господствовали и въ антіохійской школѣ; только она направляла эти пріемы къ инымъ цѣлямъ. Александрійцы сопоставляли параллельныя мѣста Библіи и разъясняли ихъ контекстъ, но не съ тѣмъ, чтобы опредѣлить точное значеніе изслѣдуемаго слова, но чтобы найти его высшій и наибольшій смыслъ; они стремились въ каждомъ изреченіи Писанія открыть возможно полное его содержаніе, соединить въ одно цѣлое всѣ тѣ оттѣнки, съ какими оно встрѣчается въ Библіи. Поэтому, когда они говорили, напр., что Сынъ есть сіяніе славы Отчей и образъ Его ипостаси, то въ устахъ ихъ это значило, что Сынъ находится въ самомъ преискреннемъ пріобщеніи къ Божеской природѣ и неотдѣлимъ отъ Отца, такъ какъ вмѣстѣ съ этимъ выраженіемъ они связывали и всѣ другія изреченія Библіи, въ которыхъ изображалась Божественность Сына. Напротивъ, антіохійскій экзегетъ разсматривалъ каждое слово Писанія въ отдѣльности и опредѣлялъ прежде всего то грамматическое значеніе, какое оно сохраняетъ на протяженіи всей Библіи; вслѣдствіе этого онъ постигаетъ въ каждомъ данномъ изреченіи прежде всего его наименьшій смыслъ, принадлежащій ему вездѣ и повсюду. Отсюда-то и такія формулы, что Сынъ есть сила Отца или, что Онъ отъ Бога, не имѣли въ его глазахъ такого величественнаго значенія, какое соединялъ съ ними александріецъ. Онъ понималъ ихъ въ обычномъ, обиходномъ смыслѣ, и такъ какъ въ этомъ пониманіи онъ оправдывался Библіей, то всѣ попытки извлечь изъ нихъ точное догматическое содержаніе оказывались предъ судомъ его тщетными.

Вѣроятно въ этотъ моментъ, когда старанія отцовъ воспользоваться библейскимъ оборотомъ для изложенія церковнаго ученія окончились полной неудачей, на соборѣ выступило новое лицо съ предложеніемъ, какъ нельзя болѣе отвѣчавшимъ желаніямъ его. Это былъ Евсевій кесарійскій. Онъ предъявилъ собору готовый символъ, который оставалось только утвердить членамъ собора,

чтобы закончить свою догматическую дѣятельность. И этотъ символъ не составлялъ собственнаго произведенія Евсевія, подобно символу аріанскому, а основывался на крещальномъ символѣ кесарійской церкви [1]). Предлагая его вниманію собора, Евсевій говорилъ: «мы содержимъ и исповѣдуемъ вѣру такъ, какъ приняли отъ предшествовавшихъ намъ епископовъ и какъ научились ей отъ Божественнаго Писанія». Такое заявленіе ученаго епископа заранѣе располагало отцовъ собора къ благопріятному сужденію о вносимомъ имъ символѣ, такъ какъ свидѣтельствовало о древности послѣдняго и церковномъ его авторитетѣ. Но изъ крещальнаго символа своей церкви Евсевій взялъ не все, а только тѣ его члены, которые относились къ изслѣдуемому соборомъ вопросу, дополнилъ и развилъ ихъ своими добавленіями. Спорный пунктъ о Божествѣ Сына Божія въ немъ излагался въ такихъ выраженіяхъ: «вѣруемъ во единаго Господа І. Христа, Божіе Слово, свѣта отъ свѣта, жизнь отъ жизни, Сына единороднаго, первороженнаго всей твари, прежде вѣкъ отъ Отца рожденнаго». Затѣмъ, послѣ тирады о воплощеніи, въ немъ добавлялось въ качествѣ комментарія къ вышесказанному: «вѣруемъ, что каждый изъ Нихъ, Отецъ и Сынъ, имѣютъ Свое бытіе; Отецъ есть истинно Отецъ и Сынъ истинно Сынъ». Символъ Евсевія былъ чуждъ аріанскихъ формулъ и цѣликомъ наполненъ былъ библейскими изреченіями; поэтому понятно, что отцы собора встрѣтили его съ полнымъ одобреніемъ. Самъ императоръ подтвердилъ полную его вѣрность и исповѣдалъ, что онъ всегда мыслилъ согласно съ нимъ. Но къ невыгодѣ Евсевія, попытка его соединить около себя богословскія партіи собора явилась очень поздно; соборъ опытнымъ путемъ успѣлъ уже дознать, что общія выраженія, подобныя находящимся въ символѣ Евсевія, не достигаютъ цѣли и не устраняютъ аріанства, и потому его предпріятіе, разсчитанное на примиреніе собора, не оправдалось. Ударъ его планамъ нанесенъ былъ человѣкомъ, отъ котораго кесарійскій епископъ менѣе всего ожидалъ этого и воззрѣнія котораго весьма близко сходились съ его собственными воззрѣніями. Когда былъ про-

[1]) См. посланіе Евсевія къ своей паствѣ. Socr. 1, 8; Theodor. 1, 11.

читанъ символъ Евсевія, то выразивъ ему одобреніе, императоръ потребовалъ одного, чтобы внесено было слово ὁμοούσιος и отцы собора приняли это требованіе. Новое, сказанное царемъ слово разомъ разбило попытку Евсевія и вмѣсто неопредѣленной, посредствующей формы придавало ему форму законченную, строго догматическую,— ту форму, на которой еще ранѣе торжественнаго засѣданія остановились вожди церкви. Но коль скоро въ предложный Евсевіемъ символъ внесенъ былъ терминъ, существенно измѣнявшій его смыслъ, ничто не препятствовало тому, чтобы подвергнуть его и дальнѣйшимъ поправкамъ. Отцы собора такъ и поступили, и, такимъ образомъ, символъ Евсевія легъ въ основу никейскаго символа [1]), составилъ его канву, но не былъ принятъ цѣликомъ. Кромѣ слова ὁμοούσιος въ него внесено было нѣсколько другихъ поправокъ, какъ корректива, такъ и догматическаго характера. Послѣдняго рода поправки, т.-е., поправки догматическаго характера состояли въ слѣдующемъ. Въ первомъ членѣ символа вѣры въ словахъ: «Творца всего видимаго и невидимаго» Евсевіевъ терминъ ἁπάντων былъ замѣненъ простымъ „πάντων“, такъ какъ греческое ἅπαξ ἁπάντες, значащее: *всѣ безъ исключенія*, могло бы вести къ мысли, что Богъ Отецъ есть творецъ и Сына и Духа. Во второмъ членѣ опущено было прежде всего выраженіе „τοῦ θεοῦ λόγου—слово Божіе», въ виду того, что съ понятіемъ Логоса въ христіанскомъ мірѣ нерѣдко связывались признаки, заимствованные изъ философскаго ученія о немъ, какъ посредствующемъ орудіи между Богомъ, и міромъ; выраженіе: Логосъ Божій, вообще, было чуждо символьному языку древней церкви и въ текстъ кесарійскаго символа, вѣроятно, внесено было самимъ Евсевіемъ [2]). Отцы собора замѣнили его чисто

[1]) Hort (Two dissertations Cambridge und London, pp. 54—64), утверждаетъ, что отцы никейскаго собора при составленіи своего символа пользовались, еще кромѣ вѣроизложенія Евсевія, символомъ іерусалимскимъ или антіохійскимъ. Но историческія свѣдѣнія говорятъ только о символѣ Евсевія, какъ основѣ никейскаго, и ничего не знаютъ объ антіохійскомъ или іерусалимскомъ символѣ. А во-вторыхъ, Hort'у не удалось ни въ томъ, ни въ другомъ символѣ найти хоть двухъ подрядъ словъ, которыя воспроизводились бы въ никейскомъ.

[2]) Ср. Hahn. Bibliothek d. Symbole; 3 Aufl. Breslau, 1897, s. 132; anm. 368.

христіанскимъ понятіемъ: „τ ν υἱόν θεοῦ — Сына Божія. Далѣе, они устранили и выраженіе «перворожденнаго всей твари», какъ терминъ, находившійся въ большомъ употребленіи у аріанъ и способный подать поводъ къ мнѣнію, что Сынъ есть только первое твореніе Отца. Затѣмъ, вмѣсто неопредѣленныхъ словъ Евсевіева символа: «единороднаго Сына, прежде всѣхъ вѣковъ отъ Отца рожденнаго» они поставили недопускающія перетолкованія выраженія: «единороднаго, рожденнаго отъ Отца, т.-е. изъ сущности Отца (τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός)", показывающія, что сущность Сына такая же, какъ и сущность Отца, дальнѣйшимъ подтвержденіемъ чего и служитъ центральный терминъ никейскаго символа: единосущнаго. Чтобы яснѣе отмѣтить отличіе церковнаго ученія отъ аріанскаго, къ указаннымъ выраженіямъ были присоединены еще слѣдующія слова: «Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, рожденнаго, *несотвореннаго*», направляющіяся прямо противъ воззрѣній Арія. Третій членъ Евсевіева символа, исповѣдующій вѣру въ Духа Св., оставленъ безъ измѣненія. Наконецъ, въ заключеніе къ символу отцы составили особые анаѳематизмы, ясно отвергавшіе основные тезисы аріанства. Послѣ всѣхъ этихъ поправокъ и дополненій, символъ, принятый соборомъ, получилъ слѣдующій видъ:

Вѣруемъ во единаго Бога Отца Вседержителя, творца всего видимаго и невидимаго. И во единаго Господа, Іисуса Христа, *Сына Божія*, рожденнаго отъ Отца, единороднаго, т.-е. *изъ сущности* Отца, Бога отъ Бога, свѣта отъ свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, рожденнаго, *несотвореннаго*, *единосущнаго Отцу*, чрезъ Котораго все произошло какъ на небѣ, такъ и на землѣ. Насъ ради человѣковъ и нашего ради спасенія сшедшаго и воплотившагося, вочеловѣчившагося, страдавшаго и воскресшаго въ третій день, восшедшаго на небеса и грядущаго судить живыхъ и мертвыхъ. И въ Святаго Духа.

А говорящихъ, что было время, когда не было Сына, или что Онъ не былъ прежде рожденія и произошелъ изъ несущихъ, или утверждающихъ, что Сынъ Божій изъ иной ипостаси или субстанціи, или созданъ, или преложимъ,

или измѣняемъ—таковыхъ анаѳематствуетъ каѳолическая церковь.

Въ ряду этихъ поправокъ и дополненій, внесенныхъ отцами перваго вселенскаго собора въ вѣроизложеніе Евсевія кесарійскаго и преобразовавшихъ его изъ символа *частнаго* въ символъ *вселенской* церкви, центральное мѣсто занимаютъ термины: ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος Въ этихъ двухъ терминахъ дано завершеніе догматической дѣятельности собора, синтезъ его ученія о второмъ Лицѣ Св. Троицы. Эти же термины, или точнѣе, понятія, выражаемыя ими, послужили толчкомъ и къ дальнѣйшему послѣ-никейскому развитію догматическихъ движеній. Что же обозначаютъ собой термины: ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος и какой смыслъ соединяли съ ними никейскіе дѣятели?

Въ научно-богословскомъ отношеніи не безынтересно здѣсь отмѣтить прежде всего тотъ фактъ, что первый въ исторіи церкви соборъ, которому усвоенъ былъ авторитетъ вселенности, нашелъ нужнымъ для выраженія церковнаго вѣросознанія воспользоваться не оборотомъ библейскимъ, но терминами, составляющими продуктъ древнеклассической философской мысли. На знамени православія онъ начерталъ слова, не встрѣчающіяся въ Библіи, не освященныя ея примѣромъ, заимствованныя изъ области языческой литературы.—Такая постановка дѣла на никейскомъ соборѣ ближайшимъ образомъ объясняется историческими задачами собора, его борьбою съ аріанствомъ; она вызывалась невозможностью подыскать въ Библіи такую формулу, которая не поддавалась бы двусмысленнымъ перетолкованіямъ въ противномъ православіи духѣ, и въ совершенствѣ выражали бы собой ученіе церкви. Опиравшаяся не столько на богословскія, сколько на метафизическія основанія, аріанская доктрина и для своего опроверженія требовала того же оружія, какимъ она сама нападала на церковное преданіе. Не уступая необходимости и вводя въ символъ слова, взятыя съ языка науки, никейскіе отцы не дѣлали этимъ чего-либо новаго, неизвѣстнаго церковному преданію, и не выходили за рамки унаслѣдованнаго отъ прежнихъ временъ. Въ древней церкви, какъ мы видѣли, ихъ пріемъ имѣлъ

цѣлый рядъ прецедентовъ и только подтверждалъ и узаконялъ собой то, что издавна стало общимъ правиломъ въ изслѣдованіи вопросовъ вѣрѣ. Христіанское богословіе никогда не чуждалось и не сторонилось отъ науки и научныхъ способовъ познанія; съ первыхъ моментовъ возникновенія богословской литературы христіанскіе писатели заключили союзъ съ свѣтской языческой наукой, усвоили себѣ ея лучшіе результаты, и въ церковное богословіе пересадили много понятій, созданныхъ языческою мыслію и по необыкновенной тонкости своихъ оттѣнковъ, весьма пригодныхъ для уясненія высочайшихъ и отвлеченнѣйшихъ предметовъ религіи. Изъ памятниковъ христіанской письменности эти, заимствованные у свѣтской науки, термины, незамѣтно и очень рано начали перебираться въ официальные документы церкви,—въ символы и вѣроизложенія, и въ нѣкоторыхъ случаяхъ пріобрѣтали такое значеніе, что становились отличительнымъ признакомъ правовѣрія. Такъ, напр., символъ Григорія Чудотворца, одинъ изъ замѣчательнѣйшихъ символовъ древней церкви, явленный ему, по преданію, въ видѣніи, не менѣе, чѣмъ на половину состоитъ изъ терминовъ метафизическихъ, принадлежащихъ области философіи; такого же характера и изложеніе вѣры, представленное шестью восточными епископами на антіохійскомъ соборѣ противъ Павла самосатскаго. Благодаря этому процессу, въ христіанскомъ богословіи еще задолго до перваго вселенскаго собора выработалась терминологія, независимая отъ языка библіи и ведущая свое начало отъ свѣтской науки. Она успѣла здѣсь акклиматизироваться, потеряла прежнее языческое значеніе и сроднилась съ духомъ новой религіи. Такимъ образомъ форма, въ какой отлилась догматическая дѣятельность 1-го вселенскаго собора, была подготовлена въ церкви давно; собору оставалось только разобраться въ наслѣдіи, полученномъ отъ древности, и взять изъ него то, что оказывалось наиболѣе пригоднымъ для его цѣлей. Отсюда видно, что отцовъ никейскаго собора, отдавшихъ въ своемъ символѣ предпочтеніе выраженіямъ не библейскимъ, нельзя обвинять ни въ новшествѣ, въ чемъ ихъ упрекаетъ Гарнакъ [1]), ни въ какомъ-то

[1]) Lehrbuch. d. Dogmengeschichte, 3 Aufl., Leipzig, 1899, II, ss. 226. 227.

положительномъ революціонерствѣ, какъ это мы находимъ у англійскаго изслѣдователя исторіи аріанства Гуоткина [1]). Все, что сдѣлалъ соборъ, состояло въ томъ, что внося въ символъ вселенской вѣры слова, усвоенныя съ языка науки, онъ торжественно засвидѣтельствовалъ законность примѣненія къ области вѣры научныхъ пріемовъ изслѣдованія, наглядно призналъ и освятилъ право разума на участіе въ рѣшеніи недоумѣній вѣры.

Поставивъ средоточіемъ своего изложенія вѣры термины: ἐκ οὐσίας и ὁμοούσιος, соборъ этимъ самымъ обязывался дать имъ необходимыя объясненія, установить за ними твердый и неизмѣнный смыслъ. И соборъ, дѣйствительно, выполнилъ это обязательство. «Когда объявленно было изложеніе,—пишетъ Евсевій кесарійскій къ своей паствѣ,—мы не оставили безъ тщательнаго извѣдыванія, какъ надо понимать выраженія: ἐκ οὐσίας τοῦ πατρὸς и ὁμοούσιος; по сему поводу были даваемы вопросы и отвѣты и смыслъ словъ былъ внимательно разсмотрѣнъ» [2]). Къ сожалѣнію Евсевій кесарійскій не сохранилъ намъ извѣстій о самомъ ходѣ этого «извѣдыванія» и потому въ рѣшеніи вопроса о томъ, какія представленія соединяли съ этими терминами разныя группы участниковъ собора, мы должны довольствоваться косвенными данными, которыя, впрочемъ, бросаютъ довольно яркій свѣтъ на дѣло. Что касается до слова „ἐκ οὐσίας», то здѣсь важно обратить вниманіе на тотъ пунктъ, какъ понимали никейскіе отцы это слово по сравненію съ другимъ, близкимъ къ нему по значенію словомъ „ὑπόστασις“ употребленномъ отцами въ анаѳематизмахъ символа? разсматривали ли они эти слова, какъ два различныхъ понятія, или сливали ихъ вмѣстѣ? Въ современномъ намъ богословіи термины: οὐσία и ὑπόσταις имѣютъ строго опредѣленные смыслъ и употребленіе; οὐσία означаетъ собой родовое понятіе, τὸ κοινόν, а въ приложеніи къ Божеству—единое Его существо; ὑπόστασις же есть лицо или отдѣльный индивидуумъ, τὸ ἴδιον, владѣющее этимъ существомъ. Но такая выработанная терминологія есть продуктъ позднѣйшаго времени; она по-

---

[1]) Gwatkin, Studies of arianism, sec. edit. Cambridge, 1900, s. 47: yet the use of ἄγγραφα... was a positive revolution in the church.

[2]) Theodort., H. E., 1, 11.

явилась послѣ никейскаго собора и въ христіанскомъ богословіи упрочена была трудами каппадокійскихъ отцовъ. Ни свѣтская языческая наука, ни древнѣйшее доникейское богословіе не знали этой терминологіи. Въ греческой литературѣ *ὑπόστασις*, сообразно коренному своему значенію весьма близко подходило къ слову «*οὐσία* и считалось съ нимъ взаимнозамѣнимымъ; въ первоначальномъ. конкретномъ смыслѣ оно имѣло различныя значенія; такъ какъ, напр., въ рѣчи у Іезекіиля: *ὑπόστασις οἴκου* означаетъ фундаментъ дома (43, 11), у Полибія оно употребляется въ смыслѣ: начала, исходнаго пункта трактата [1]), у Аристотеля даже въ значеніи: отстоевъ (*ὑπόστασις ἡ γενομένη ἐκ τῆς πλύσεως*)— отстои, получившіеся отъ мытья». Но въ спеціально философскомъ употребленіи слово „*ὑπόστασις* означало существенную сторону предмета, основу его бытія, то-есть, оказывалось синонимичнымъ слову *οὐσία*; такъ у Аристотеля выраженіе «по ипостаси, ипостасно» всегда противополагается выраженію: «по видимости *κατ' ἔμφασιν*) и отмѣчаетъ существенный признакъ вещи; точно также Филонъ выражается слѣдующимъ образомъ: «сіяніе (свѣта) не имѣетъ собственной ипостаси, но раждается изъ пламени» [2]). Это пониманіе термина *ὑπόστασις*, сближающее его со словомъ *οὐσία*, осталось навсегда господствующимъ въ языческой философской литературѣ; «школа свѣтскихъ наукъ,—писалъ Іеронимъ въ 70-хъ годахъ IV вѣка,—не знаетъ иного значенія слово ипостась, какъ только сущность» [3]). Характерно также свидѣтельство Сократа [4]). «Греческіе излагатели эллинской философіи,—

---

[1]) Polyb. 4, 2. 1 (*καλλίστην ὑπόστασιν ὑπολαμβάνοντες* (ср. Stephani thesaurus, p. 427).

[2]) Herzog's Real-Encycl., 2 Aufl., III, 37.

[3]) Epist. 90 ad Damas.

[4]) Нижецитируемыя сообщенія Сократъ помѣщаетъ послѣ своего разсказа объ александрійскомъ соборѣ 362 года и сдѣланныхъ тамъ постановленіяхъ по поводу этихъ словъ (H. E., 3, 7. Migne, gr. s., t. 67, c. 396. Въ русскомъ переводѣ ясное мѣсто искажено). Они основаны на собственныхъ познаніяхъ Сократа и предваряются замѣчаніемъ: „а что мы знаемъ о словахъ *ουσία* и *ὑπόστασις*, о томъ считаемъ не лишнимъ сказать кратко. Цитируемый имъ Ириней Грамматикъ, александріецъ, ученикъ Геліодора Метрика, по-латыни называемый Пакатомъ, извѣстенъ своими многочисленными сочиненіями объ особенностяхъ греческаго аттическаго языка. Valesii adnot.

пишетъ онъ,—слово «сущность» опредѣлили различнымъ образомъ, объ ипостаси же совсѣмъ не упомянули. Ириней грамматикъ въ своемъ изслѣдованіи объ аттической рѣчи (*κατὰ στοιχεῖον ἀττικιστὴ*) называетъ это слово варварскимъ (*βάρβαρον*), потому что его нельзя найти ни у одного древняго писателя, а если оно и употребляется у когонибудь, то не въ томъ смыслѣ, въ какомъ оно принимается теперь. Такъ, у Софокла ипостась означаетъ засаду (*ἐνέδραν*). У Менандра, тоже составителя комедій, ипостасью называются дрожжи, отстоявшіяся въ сосудѣ вина. Но хотя древніе философы это выраженіе и не употребляли, однако нужно знать, что новѣйшіе часто пользуются выраженіемъ (*λέξιν*) «ипостась» вмѣсто «сущности». Это писано уже въ V вѣкѣ. — Въ такомъ же значеніи слово ипостась перешло и въ христіанскую письменность; въ четырехъ мѣстахъ Новаго Завѣта (2 Кор. 9, 4; 11, 17; Евр. 1, 3, 11, 1), гдѣ встрѣчается это слово, оно вполнѣ можетъ быть замѣнено посредствомъ *οὐσία*; древніе же церковные писатели не дѣлаютъ никакого различія между этими терминами и пользуются ими, какъ совершенно тожественными по смыслу; такъ, напр., у Таціана находятся такія выраженія: «Богъ есть ипостась всего[1]) или ипостась плотской матеріи, т.-е. сущность или существо плотской матеріи[2]). Есть всѣ основанія полагать, что и отцы перваго вселенскаго собора принимали слова «ипостась и сущность» въ качествѣ равнозначащихъ и совсѣмъ не подозрѣвали того различія между ними, какое внесено было позднѣйшей литературой. Свидѣтелемъ за это является никто другой, какъ самый видный защитникъ никейскаго собора, Аѳанасій александрійскій, остававшійся всегда вѣрнымъ богословскому духу собора. Во всѣхъ, несомнѣнно подлинныхъ, сочиненіяхъ нельзя указать ни одного мѣста, гдѣ бы слово *οὐσία* имѣло иное значеніе, чѣмъ ипостась, гдѣ предполагалось бы какоелибо замѣтное различіе между ними. Въ одномъ изъ своихъ посланій, написанномъ 35 лѣтъ спустя послѣ никейскаго собора, онъ прямо заявляетъ, что «ипостась есть сущность и не иное что обозначаетъ, какъ самое суще-

[1]) Tat., or. 5; Otto, p. 22.
[2]) Or. 6; Otto, p. 28.

ство» [1]). На одной почвѣ съ Аѳанасіемъ стояло и все старое поколѣніе никейцевъ; когда къ 60-мъ годамъ IV-го вѣка въ церкви замѣчено было разнорѣчіе въ употребленіи словъ «сущность и ипостась», при чемъ одни изъ епископовъ удерживали за ними прежній безразличный смыслъ, а другіе понимали ипостась въ значеніи лица и учили о трехъ ипостасяхъ въ Богѣ, то представители стараго поколѣнія никейцевъ отнеслись къ послѣднимъ не вполнѣ одобрительно. Въ 362-мъ году по этому поводу составился въ Александріи подъ предсѣдательствомъ Аѳанасія александрійскаго особый соборъ, который и взялъ на себя задачу выяснить разнорѣчивую терминологію. На соборѣ обнаружилось, что какъ тѣ, которые учили объ одной ипостаси въ Божествѣ, такъ и тѣ, которые признавали три ипостаси, расходились только въ словахъ, но въ разумѣніи догмата были согласны между собою, ибо они различно понимали слово «ипостась». Первые отожествляли его съ сущностью, вторые же обозначали имъ понятіе лица. Соборъ тѣхъ и другихъ призналъ одинаково православными, однако на принимавшихъ три ипостаси онъ взглянулъ, какъ на такихъ людей, которые поднимаютъ вопросы, не затронутые въ Никеѣ и, поэтому, въ своемъ окончательномъ постановленіи рекомендовалъ довольствоваться выраженіями, указанными соборомъ 318-ти отцовъ [2]). Значитъ, по воззрѣніямъ александрійскаго собора, никейскіе отцы не установили технической разницы между терминами ипостась и *οὐσία* и подобно древнѣйшимъ богословамъ, понимали ихъ въ качествѣ взаимнозамѣнимыхъ.

Изъ этого смѣшаннаго употребленія словъ сущность и ипостась хорошо уясняется та догматическая мысль, какую хотѣли высказать отцы, внося въ символъ выраженіе: *„ἐκ οὐσίας τοῦ πατρός* —рожденнаго... изъ сущности Отца». Никейскіе отцы въ ученіи о Тріединомъ Богѣ, очевидно, слѣдовали пріемамъ до никейской школы богослововъ, у которыхъ догматъ о Троицѣ раскрывался не въ систематическомъ, а въ генетическомъ порядкѣ. Излагая ученіе о Троицѣ, доникейскіе богословы выходили

[1]) Epist ad Afros, 4. Migne, gr. s., t. 26, c. 1036.
[2]) См. tomus ad Antioch., Migne, gr. s., ibid., c. 795 sqq.

не изъ понятія о существѣ Божіемъ, какъ это дѣлается теперь, а изъ понятія о Богѣ Отцѣ; въ до-никейской догматикѣ, можно сказать, вполнѣ отсутствовалъ тотъ трактатъ, который разсуждаетъ о существѣ Божіемъ и его свойствахъ. Съ точки зрѣнія до-никейскихъ богослововъ существо Божіе и есть Самъ Богъ Отецъ; Отецъ вполнѣ и всецѣло владѣетъ этимъ существомъ, а затѣмъ, отсюда, изъ этого существа Отца рождается Сынъ, который также всецѣло обладаетъ Божіимъ существомъ, такъ что не всѣ три Лица вмѣстѣ имѣютъ одно существо, но каждая изъ ипостасей есть весь Богъ, и существо принадлежитъ каждой всецѣло. Вслѣдствіе этого, когда никейскіе отцы говорили, что Сынъ рожденъ отъ Отца, то этимъ самымъ они и хотѣли сказать, что Онъ рожденъ изъ существа Отца, т.-е. изъ существа Божія, которое и есть Отецъ. Вводя въ символъ нарочитое поясненіе выраженія «отъ Отца», т.-е. изъ сущности Отца,—поясненіе, которое разумѣлось само собой, они имѣли въ виду исключительно полемическія цѣли — желаніе предотвратить возможность произвольнаго перетолкованія словъ «отъ Отца». Ихъ добавленіе: ἐκ οὐσίας τοῦ πατρός прямо направлялось противъ аріанства и осуждало его ученіе о тварности Сына, о происхожденіи Его изъ несущаго. Строго говоря, одного этого добавленія и было достаточно для того, чтобы разъ навсегда опровергнуть аріанскую ересь. Но будучи весьма пригоднымъ въ видахъ борьбы съ аріанствомъ, терминъ ἐκ οὐσίας оказывался недостаточнымъ для выраженія положительнаго ученія церкви о Сынѣ Божіемъ. Взятый въ отдѣльности, внѣ связи съ другими атрибутами Сына Божія, онъ утверждалъ только то, что Сыну свойственно существо Отца, но еще ни слова не говорилъ о томъ, въ какой мѣрѣ это существо присуще Сыну. Рождаясь изъ существа Отца, Сынъ могъ владѣть не всецѣло, а только частью существа Отца и вслѣдствіе этого оказался бы неравенъ Отцу; такъ, напр., и училъ Тертулліанъ, называвшій Сына portio aliquanda Dei—нѣкоторая доля Отца. Устраняя аріанскую идею тварности Сына, терминъ ἐκ οὐσίας самъ по себѣ не устранялъ субординаціональныхъ представленій о Сынѣ, весьма распространившихся на Востокѣ послѣ Оригена и требовалъ для

себя положительнаго дополненія. Такимъ необходимымъ дополненіемъ и логическимъ завершеніемъ дѣла никейскихъ отцовъ и явилось слово: ὁμοούσιος, въ положительномъ смыслѣ опредѣлившее собой то, что отрицательно содержалось въ ἐκ οὐσίας. Это показываетъ, что изъ двухъ центральныхъ выраженій, внесенныхъ отцами въ символъ, слову ὁμοούσιος принадлежитъ первенствующее догматическое значеніе. Аѳанасій александрійскій считалъ это слово достаточнымъ для опроверженія не только аріанства, но и всѣхъ ересей, когда-либо бывшихъ или имѣющихъ быть въ церкви. И дѣйствительно, въ церковной догматикѣ оно навсегда сохранило за собой передовое мѣсто. Его подтвердилъ 2-й вселенскій соборъ и внесъ въ свой символъ, принятый всею вселенскою церковью, между тѣмъ, какъ „ἐκ οὐσίας τ. πατρός было отвергнуто константинопольскими отцами и исчезло съ богословскаго языка.

Что же значитъ собой это слово: ὁμοούσιος? Для выясненія значенія слова: ὁμοούσιος собственно съ филологической стороны имѣется очень длинный рядъ аналогій въ другихъ греческихъ прилагательныхъ, начинающихся съ частицы ὁμό. Во всѣхъ подобнаго рода словахъ частица ὁμό указываетъ на общность владѣнія какимъ-либо предметомъ или качествомъ, свойственную нѣсколькимъ субъектамъ; ὁμοπάτριος—человѣкъ, происходящій отъ одного и того же отца съ другимъ какимъ-либо лицомъ; ὁμογενής два или нѣсколько лицъ принадлежащихъ одному и тому же роду и т. д. Отсюда слово „ὁμοούσιος“ будетъ означать такихъ субъектовъ, которые обладаютъ одинаковою сущностью и буквально можетъ быть переведено по-русски словомъ — сосущный. Но такъ какъ въ Богѣ, по самому понятію о Немъ, мыслимо только конкретное единство существа, а не собирательное, раздѣленное между многими субъектами, то въ приложеніи къ лицамъ Божества слово ὁμοούσιος должно указывать не только одинаковость ихъ существа, но и реальное его тожество. Такъ, напр., всѣ люди единосущны другъ другу, однако общность ихъ существа не есть нѣчто данное конкретно; она постигается умозрительно посредствомъ тожества опредѣленій. Въ Богѣ же, напротивъ, единое существо дано

конкретно и составляетъ реальное, а не логически только усматриваемое состояніе ипостасей. Значитъ, въ примѣненіе къ Божескому существу ὁμοούσιος свидѣтельствуетъ о томъ, что то же самое единое существо, которое есть въ Отцѣ, принадлежитъ и Сыну, то есть, необходимо ведетъ къ мысли о реальномъ единствѣ Сына по существу съ Отцомъ. Отожествляя Сына по существу съ Отцомъ, слово ὁμοούσιος вмѣстѣ съ тѣмъ содержитъ въ себѣ указаніе и на различіе между ними, предполагаетъ въ нихъ двухъ самостоятельныхъ субъектовъ, владѣющихъ одною сущностью. Въ этомъ лежитъ значеніе частицы ὁμό и преимущество термина ὁμοούσιος предъ другими, близко подходящими къ нему терминами. Никейскіе отцы не назвали Сына ни μονοῦσιος единственносущный, ни ταυτοῦσιος тождественносущный, потому что μονοῦσιος исключало бы всякую возможность перехода отъ Сына къ Отцу, представляло бы сущность Сына единственно Ему принадлежащей. Ταυτοῦσιος же, хотя бы и могло выражать ту же самую мысль, что и ὁμοούσιος, но не было пригодно, какъ слово недостаточно вразумительное, которое при отсутствіи разграниченія между понятіями сущности и ипостаси, легко могло рождать мысль о безразличіи Отца и Сына. Никейскій соборъ назвалъ Сына единосущнымъ— ὁμοούσιος и этимъ устранилъ возможность савелліанскаго сліянія Лицъ св. Троицы, потому что всякій данный субъектъ можетъ быть единосущнымъ только кому-нибудь другому, а не самому себѣ. Такимъ образомъ, слово μοούσιος въ его идеальномъ пониманіи одновременно учило и о единствѣ Сына съ Отцомъ по существу и о нѣкоторомъ различіи между Ними, предполагающемъ личную самостоятельность каждаго. Она въ совершенствѣ выражало собой догматъ церкви о Второмъ Лицѣ св. Троицы, и въ терминологическомъ отношеніи было тѣмъ цѣннѣе, что оно не допускало никакихъ перетолкованій; его можно было принять или отвергнуть; tertium non dabatur.

По извѣстію Евсевія о ходѣ соборныхъ разсужденій это великое слово впервые произнесено было на никейскомъ соборѣ импер. Константиномъ, который тогда оставался еще некрещеннымъ[1]). Естественно теперь спросить,

[1]) Theodoret., H. E., 1, 11.

какимъ образомъ императоръ еще не ознакомившійся хорошо съ христіанскимъ ученіемъ сумѣлъ сказать слово, въ совершенствѣ исчерпывавшее собой спорный вопросъ,—слово, составившее цвѣтъ догматическихъ усилій нѣсколькихъ столѣтій?—Не можетъ быть никакого сомнѣнія, что императоръ въ этомъ случаѣ дѣйствовалъ не по собственной иниціативѣ; онъ былъ подставной величиной; за спиною его должны были скрываться какіе-нибудь епископы... Но кто эти епископы?—Если бы мы для рѣшенія этого вопроса не имѣли никакихъ другихъ данныхъ, кромѣ общаго представленія о состояніи богословской науки на Востокѣ и Западѣ ко времени никейскаго собора, то и тогда мы должны были бы отвѣтить на него такъ: слово ὁμοούσιος нашло себѣ мѣсто въ никейскомъ символѣ вѣры главнымъ образомъ подъ вліяніемъ западныхъ епископовъ и ими же оно было внушено Константину. Слово «единосущный» до внесенія его въ никейскій символъ пережило свою исторію, и эта исторія различно сложилась въ восточной и западной половинахъ церкви. Первоначально догматическое значеніе этого слова, ставшаго шибболетомъ православія, было оцѣнено гностиками; гностики первые начали употреблять его и, быть можетъ, это именно обстоятельство рѣшило судьбу его на Востокѣ до перваго вселенскаго собора. Восточные отцы и вообще греческіе писатели въ существѣ дѣла учили о Сынѣ Божіемъ такъ, какъ того требовалъ этотъ терминъ. Они всѣ болѣе или менѣе признавали Его вѣчное бытіе и происхожденіе отъ Отца, мыслили причастнымъ Божеской природѣ и отличнымъ отъ Отца, и тѣмъ не менѣе рѣшительно избѣгали употребленія слова ομοούσιος. Это слово всегда вызывало у нихъ какую-то подозрительность, которая съ теченіемъ времени, особенно съ появленіемъ монархіанскихъ ересей не только не уменьшилась, а напротивъ возросла. Возможно, что и субординаціанскія представленія о Сынѣ Божіемъ, получившія силу на Востокѣ, благодаря апологетамъ и, главнымъ образомъ, Оригену, составили собой не малое препятствіе къ популяризаціи слова ὁμοούσιος. Какъ бы то ни было, но восточное богословіе неохотно пользовалось этимъ словомъ и сторонилось отъ него даже въ исключительныхъ обстоятельствахъ. Когда Діонисій

римскій упрекалъ Діонисія александрійскаго между прочимъ въ томъ, что онъ избѣгаетъ называть Сына единосущнымъ Отцу, то послѣдній призналъ всю справедливость этого упрека. Въ свою защиту онъ указалъ на то, что онъ учитъ согласно съ смысломъ термина ὁμοούσιος, но самаго термина все-таки не употребилъ. Это было, какъ мы видѣли, около 60-хъ годовъ 3-го вѣка, а въ 367-мъ году большой соборъ противъ Павла самосатскаго, составившійся въ Антіохіи изъ восточныхъ епископовъ, нанесъ послѣдній ударъ этому слову: онъ осудилъ его употребленіе. Постановленіе авторитетнаго собора должно было окончательно дискредитировать терминъ въ глазахъ восточныхъ богослововъ и отняло у него всякую надежду къ естественному распространенію на Востокѣ. И дѣйствительно, его не знаютъ и имъ не пользуются ни Александръ александрійскій, ни Аѳанасій въ его раннѣйшихъ сочиненіяхъ, написанныхъ до изданія никейскаго символа. Первый изъ нихъ, обозначая, вопреки аріанству, отношеніе Сына Божія къ Отцу, ставитъ формулу: ὅμοιος κατὰ πάντα — подобный по всему,—формулу, которая впослѣдствіи усвоена была противниками единосущія и затѣмъ отвергнута церковнымъ богословіемъ, а второй довольствуется такими общими выраженіями, какъ ἴδιος λόγος θεοῦ, εἰκών и пр. Такимъ образомъ, на Востокѣ совсѣмъ не было подготовленной почвы для того, чтобы безъ сторонняго побужденія остановиться на словѣ ὁμοούσιος и сдѣлать его центральной формулой православія. Иначе обстояло дѣло на Западѣ. Здѣсь со времени Тертулліана, слѣдовательно, съ начала III-го вѣка, установились и вошли въ общій богословскій обиходъ такія прочныя формулы, какъ una—substantia et tres personae—одна субстанція и три Лица въ Троицѣ, по силѣ которой Сынъ являлся unius substantiae съ Отцомъ, или единосущнымъ Отцу. Извѣстно, что у самого Тертулліана, вслѣдствіе особенностей его терминологіи, эти формулы удивительнымъ образомъ соединялись съ ученіемъ о подчиненіи Сына Отцу по Божеству, но этотъ недостатокъ былъ скоро исправленъ его продолжателями. Въ половинѣ III-го вѣка, какъ показываетъ письмо Діонисія римскаго, Западъ уже понималъ терминъ unius substantiae почти въ томъ же

самомъ смыслѣ; въ какомъ никейскій соборъ употребилъ слово: ὁμοούσιος. Отсюда видно, что терминъ: «единосущный» былъ гораздо ближе и сроднѣе западнымъ епископамъ, чѣмъ восточнымъ. Восточнымъ нужно еще было отыскивать формулу, западные же несли ее уже въ готовомъ и обработанномъ видѣ.—Далѣе, благодаря традиціонному уваженію къ западной церкви, представители ея заняли на никейскомъ соборѣ выдающееся мѣсто и ближе всѣхъ оказались къ царю. Съ 312-го года,—года провозглашенія христіанства дозволенной религіей,—до осени 323-го года Константинъ жилъ на Западѣ, дышалъ западной церковной атмосферой, собиралъ и окружалъ себя западными епископами. Предстоятели восточной церкви ко времени никейскаго собора еще не успѣли пріобрѣсти у него то довѣріе, какимъ пользовались западные; взаимные раздоры роняли ихъ авторитетъ, а нѣкоторые изъ нихъ своими связями съ Лициніемъ вызывали у царя и политическую подозрительность. Поэтому, въ новомъ и трудномъ догматическомъ вопросѣ, представшемъ предъ Константиномъ по прибытіи его на Востокъ, ему естественно было обратиться къ старымъ совѣтникамъ и послѣдовать ихъ внушенію.—Но, конечно, ни Константинъ, ни малочисленная группа западныхъ епископовъ никогда бы не рѣшилась навязать Востоку непопулярное для него слово, если бы они не встрѣтили поддержки и одобренія у вліятельныхъ восточныхъ дѣятелей. Побѣда термина ὁμοούσιος на никейскомъ соборѣ и обусловлена именно тѣмъ, что лучшіе и авторитетнѣйшіе епископы Востока поняли великое значеніе его и сдѣлались энергичными защитниками. Они ознакомились съ этимъ терминомъ еще до прибытія въ Никею. Когда Осій кордубскій, по порученію императора, ѣздилъ въ Александрію съ письмомъ къ Александру, то здѣсь, безъ сомнѣнія, онъ уже обсуждалъ съ александрійскимъ епископомъ средства борьбы съ аріанствомъ; по извѣстію Сократа [1]), на составившемся тогда въ Александріи соборѣ шли разсужденія о существѣ и ипостаси. Къ этому Филосторгій еще добавляетъ, что на дорогѣ въ Никею Александръ александрійскій былъ

[1]) H. E, III, 7.

встрѣченъ Осіемъ въ Никомидіи и здѣсь снова они порѣшили остановиться на словѣ ὁμοούσιος [1]). Оба приведенныя извѣстія показываютъ, что въ исторіи термина: «единосущный» на никейскомъ соборѣ самое видное значеніе принадлежитъ Осію, *западному* епископу, и это подтверждаетъ Аѳанасій, говоря, что Осій именно изложилъ вѣру въ Никеѣ [2]).

Слово: ὁμοούσιος въ корнѣ ниспровергало аріанство, лишало его всякихъ расчетовъ на принятіе въ церкви. Какъ же отнеслась аріанствующая партія къ никейскому символу? Самъ Арій отказался подписать направленное противъ него изложеніе, но у его сторонниковъ—епископовъ не хватило ни твердости духа, ни достаточной искренности убѣжденія. Изъ 17-ти епископовъ, входившихъ, по Руфину, въ составъ аріанской партіи на соборѣ, только два земляка,—Ѳеона мармарикскій и Секундъ птолемаидскій,—послѣдовали его примѣру и вмѣстѣ съ нимъ были сосланы въ ссылку немедленно же послѣ собора. Евсевій никомидійскій и Ѳеогнисъ никейскій, эти вліятельнѣйшіе вожди аріанства, отвергли анаѳему на Арія, приложенную къ символу, но самый символъ подписали, чтобы сохранить за собой каѳедры [3]). Желая оправдать этихъ двухъ епископовъ отъ упрека въ неискренности, Филосторгій разсказываетъ, что Евсевій и Ѳеогнисъ при подписи переправили слово ὁμοούσιος на ὁμοιούσιος —подобосущный [4]), но аріанскій историкъ не замѣчаетъ, что снимая съ епископовъ одинъ упрекъ, онъ возводитъ на нихъ другое, болѣе тяжкое, обвиненіе въ поддѣлкѣ документа.—Планы Евсевія и Ѳеогниса, впрочемъ, не осуществились. Говорятъ, что когда Евсевій подписывался подъ символомъ, Секундъ плотемаидскій сказалъ ему:—«ты, Евсевій, подписываешься для того, чтобы не быть сосланнымъ, но я вѣрую Богу, что не пройдетъ и года, какъ отправятъ тебя въ ссылку» [5]). Слова Секунда скоро исполнились.

---

[1]) H. E., 1, 7.
[2]) Hist. ar., 42: οὗτος (Ὅσιος) ἐν Νικαίαν πίστην ἐξέθετο. Migne, gr. s., c. 744.
[3]) Soer., H. E, 1, 8; Soz., H. E., 1, 21.
[4]) H. E, 1, 9.
[5]) Philost, 1, 10.

Въ ноябрѣ 325-го года [1]) и Евсевій и Ѳеогнисъ были сосланы за то, что они приняли въ общеніе высланныхъ изъ Александріи аріанъ [2]). Соборъ осудилъ Ѳалію, составленную Аріемъ, а императоръ приказалъ всѣ аріанскія сочиненія разыскивать и предавать огню, такъ чтобы объ Аріи и введенномъ имъ ученіи не сохранилось никакого воспоминанія. За утайку сочиненій назначена смертная казнь [3]).

3. Первый вселенскій соборъ въ совершенствѣ выполнилъ ту догматическую задачу, для которой онъ былъ созванъ. Единогласно осудивъ аріанство, онъ съ такимъ же единодушіемъ установилъ и ту формулу, которая въ полной точности выражала собой христіанскую вѣру въ Сына Божія и отнынѣ должна была стать непоколебимымъ знаменіемъ православія. Изъ трехъ сотъ отцовъ, представлявшихъ въ своемъ лицѣ вселенскую церковь на соборѣ, только два епископа — Ѳеона мармарикскій и Секундъ птолемаидскій отказались подписать редактированный имъ символъ, да и они были епископами отдаленнѣйшей провинціи Египта, не пользовались никакимъ вліяніемъ въ церкви.—Съ глубокой радостью привѣтствовалъ эти блестящіе результаты дѣятельности собора императоръ Константинъ; вмѣстѣ съ нѣкоторыми другими епископами онъ думалъ, что теперь послѣ торжественнаго провозглашенія обязательнаго для всей церкви исповѣданія, прекратятся всѣ раздоры и несогласія между епископами и въ церкви настанутъ давно желанные миръ и тишина. «Что ни злоумышлялъ противъ насъ діаволъ,— писалъ императоръ къ александрійской церкви послѣ собора, — все (теперь) уничтожено въ самомъ основаніи; двоедушіе, расколы, смертельный ядъ несогласія—все это побѣдила свѣтлая истина; то, что единогласно признано тремя стами святыхъ епископовъ, есть ничто иное, какъ мысль Самого Сына Божія» [4])...

Дѣйствительность скоро разрушила эти радостныя надежды. Догматическая побѣда надъ аріанствомъ, такъ быстро достигнутая въ Никеѣ, опередила собой *историче-*

---

[1]) „Чрезъ три мѣсяца послѣ собора". Philost., H. E., 1, 10

[2]) См. письмо Константина къ никомидійцамъ (Theodoret., H. E., 1, 19).

[3]) Soz., H. E., 1, 21.

[4]) Socr., H. E., 1, 9.

скую побѣду въ церкви, и первый вселенскій соборъ на дѣлѣ не только не задержалъ собой споровъ, поднятыхъ Аріемъ, а напротивъ, самъ сталъ прямой причиной новыхъ движеній и осложненій. Зловѣщіе признаки начинавшейся реакціи никейскому собору показались очень рано. Едва прошло три года послѣ его окончанія, какъ были вызваны изъ ссылки Арій и его два вліятельные сторонники -Евсевій никомидійскій и Ѳеогнисъ никейскій [1]). Вскорѣ затѣмъ послѣдовали въ изгнаніе одинъ за другимъ рядъ наиболѣе видныхъ защитниковъ никейскаго символа и, наконецъ, весь Востокъ [2]),—тотъ Востокъ, большинство епископовъ котораго лично присутствовало въ Никеѣ,—оказался противникомъ собора. Никейскій символъ прямо, правда, не былъ отвергнутъ или осужденъ, но онъ былъ забытъ и отчасти замѣненъ цѣлой кучей другихъ формулъ; его какъ бы подписали и, затѣмъ, положили подъ сукно: никто болѣе о немъ не безпокоился, никто не вспоминалъ. Около 339-го года учепѣйшій епископъ Востока, Евсевій кесарійскій издалъ обширное сочиненіе *περὶ ἐκκλησιαστικῆς θεολογίας* т. е. о церковномъ богословіи, которое онъ направилъ противъ Маркелла анкирскаго. Какъ показываетъ самое названіе, сочиненіе имѣло цѣлію изложить церковное богословіе, т.-е. богословіе принимаемое всею современною Евсевію церковью или, по крайней мѣрѣ, большинствомъ ея епископовъ. Однако, въ этомъ изложеніи восточнаго церковнаго богословія мы напрасно стали бы искать какихъ-либо вліяній со стороны никейскаго собора. Въ немъ нѣтъ и помину ни о никейскомъ символѣ, подъ которымъ въ свое время подписался авторъ его, ни объ установленномъ въ немъ ученіи о единосущіи Сына съ Отцомъ. Для ученаго епископа, очевидно, не было сомнѣнія, что предлагаемое имъ здѣсь антиникейское, антиомоусіанское воззрѣніе на природу Сына Божія съ точки зрѣнія его эпохи есть подлинное ученіе церкви, *церковное богословіе*.

---

[1]) Phil., H. E., 11, 7.

[2]) Діоцезъ Востока (Orientis) обнималъ собой, такъ называемую, Малую Азію, Сирію, Палестину и Аравію и, кромѣ того, Египетъ, Ливію и Пентаполь. Терминъ „восточный“, „Востокъ“ въ нашемъ изслѣдованіи означаетъ лишь первые четыре (или даже три) области.

А на состоявшемся четыре года спустя послѣ того соборѣ въ Сардикѣ всѣ восточные епископы, за исключеніемъ изгнанныхъ, въ полномъ составѣ отдѣлились отъ западныхъ и отказались принять никейскій символъ,—отказались столь же торжественно, сколь торжественно они провозглашали его въ Никеѣ.

Какъ нужно смотрѣть на эту общую на Востокѣ перемѣну настроенія въ отношеніи къ никейскому собору? откуда она родилась?

Извѣстно, что обычный взглядъ на антиникейскую реакцію объясненія ея ищетъ частію въ томъ вліяніи, какое должны были оказывать на ходъ церковныхъ дѣлъ возвратившіеся изъ ссылки аріане, частію же въ мѣнявшихся распоряженіяхъ константинопольскаго дворца и въ придворныхъ интригахъ. Однако, если согласиться съ этимъ объясненіемъ, то всю полувѣковую борьбу противъ никейскаго символа придется признать однимъ изъ самыхъ странныхъ и непостижимыхъ явленій въ церковной исторіи. Аріане и до никейскаго собора представляли собой незначительную группу богослововъ, стоящую особнякомъ въ церкви, но и эта небольшая группа потерпѣла въ Никеѣ полный разгромъ. Единодушное осужденіе, которому она подвергнута была отцами собора, показало ей, что ея доктрина не имѣетъ для себя почвы ни въ историческихъ традиціяхъ, ни въ церковномъ сознаніи, и не можетъ расчитывать на распространенность. Ударъ, нанесенный никейскимъ соборомъ аріанству, пришелся столь вѣрно и сильно, что оно въ сущности никогда не въ состояніи было оправиться отъ него. Строго аріанскіе голоса вновь раздались въ церкви только въ 50-хъ годахъ IV-го вѣка, т.-е. тридцать лѣтъ спустя послѣ осудившаго ихъ собора, когда антиникейская реакція, достигнувъ высшей степени развитія, начала распадаться и въ реакціонерныхъ кружкахъ обнаружилось стремленіе къ сближенію съ никейскимъ символомъ, но теперь аріанство оказалось уже отжившей доктриной, мало привлекавшей сочувствія къ себѣ. Что же касается до эпохи, ближайшей къ никейскому собору, на которую падаетъ самый разгаръ антиникейскаго движенія, то общее на Востокѣ нерасположеніе

къ аріанству за это время не подлежитъ сомнѣнію. Оно доказывается хотя бы уже тѣмъ фактомъ, что даже лица, несомнѣнно раздѣлявшія убѣжденія Арія, какъ, напр., Евсевій никомидійскій, и даже самъ Арій должны были очиститься отъ подозрѣній въ этой ереси, представить особыя официальныя исповѣданія, свободныя отъ крайностей первоначальнаго аріанства, чтобы получить возможность возвратиться въ церковь. Такимъ образомъ, тайные аріане не только не были *главными* виновниками антиникейской борьбы, но сами должны были приспособляться господствующему на Востокѣ настроенію. Столь же мало свѣта вноситъ въ вопросъ о причинахъ реакціи и предполагаемое *вліяніе двора и придворныхъ интригъ*. Съ тѣхъ поръ, какъ первый христіанскій императоръ въ присутствіи представителей всего христіанскаго міра именовалъ себя сослужителемъ епископовъ, событія, совершавшіяся при дворѣ, всегда оказывали существенное воздѣйствіе на жизнь церкви и вызывали въ ней соотвѣтствующія послѣдствія. Но никакая придворная интрига, никакой случайный фаворитъ не могли бы вызвать того единодушнаго всеобщаго протеста противъ никейскаго символа, какой раздался въ это время на Востокѣ. Самое рѣшительное намѣреніе двора провести опредѣленное вѣроизложеніе осталось бы безплоднымъ, если бы вся церковь противопоставила ему одинъ общепринятый и точно выработанный символъ! Въ исторіи послѣ-никейскихъ движеній въ отношеніи къ императорскому двору наблюдается то же явленіе, какое мы видимъ и на тайныхъ аріанахъ. Не реакція идетъ вслѣдъ за расположеніями двора, а напротивъ, дворъ и его политика приспособляются къ настроеніямъ церковнаго большинства, считается съ ними и уступаетъ имъ. Такъ, напр., первая ссылка Аѳанасія александрійскаго произошла вопреки желаніямъ Константина, согласившагося на нее исключительно благодаря тому моральному давленію, какое оказывали на него другіе епископы Востока. И замѣчательно, что даже въ моменты наибольшаго вліянія двора на дѣла церкви, какъ то было въ послѣдніе годы правленія Констанція, ему не удавалось осуществить на практикѣ свои политическіе планы; догматическая борьба развивалась

своимъ путемъ, независимо отъ двора и часто противъ его намѣреній.

Мы приходимъ, слѣдовательно, къ признанію полной несостоятельности обычнаго объясненія. Такія сложныя явленія, такія все охватывающія историческія движенія, какъ реакція никейскому собору, не зависятъ въ своемъ происхожденіи отъ случайнаго вліянія отдѣльныхъ лицъ; ихъ причины лежатъ глубже, въ общихъ настроеніяхъ и тенденціяхъ эпохи; въ нашемъ случаѣ онѣ коренятся не въ козняхъ тайныхъ аріанъ и не въ придворномъ фаворѣ, а въ болѣе серьезныхъ—а) *церковныхъ*, б) *культурно-историческихъ* и в) *политическихъ* условіяхъ того времени, когда былъ опубликованъ никейскій символъ. Разсмотримъ эти условія.

Основная причина протеста противъ никейскаго собора заключалась въ томъ, что большинство епископовъ Востока,—даже изъ числа тѣхъ, которые лично присутствовали на соборѣ,—въ тайникахъ своего сердца остались недовольными догматическими его опредѣленіями. Въ своемъ символѣ вѣры соборъ пошелъ дальше, чѣмъ позволялъ то богословскій кругозоръ этого большинства. Его точныя, исчерпывающія догматъ, формулы опередили собой богословскую науку того времени, прервали нормальный ходъ религіознаго развитія въ христіанскомъ обществѣ и, потому, оказались черезчуръ новыми, радикальными, непріятно рѣжущими непривычное къ нимъ ухо.— Настроеніе большинства епископовъ на Востокѣ было строго консервативнымъ. Продолжительная борьба съ ересями, которая выпала преимущественно на долю восточныхъ церквей, поселила здѣсь глубокое отвращеніе къ новшествамъ, инстинктивное предубѣжденіе ко всякому слову, не оправдываемому высшимъ авторитетомъ, какъ бы хорошо оно ни соотвѣтствовало ученію церкви. Въ благочестивомъ страхѣ предъ ересью, большинство епископовъ хотѣло неизмѣнно оставаться при томъ наслѣдіи, какое получено отъ древности, не рѣшалось «простирать свою пытливость до изслѣдованія тайнъ» вѣры, твердо памятуя библейскій завѣтъ: высшихъ себѣ не ищи, крѣпльшихъ себѣ не испытуй (Сир. 3, 20; ср. epist. Alex. ad alex.) [1]). И на

[1]) Theodoret., H. E., 1, 3.

первый всеобщій соборъ въ Никеѣ епископы шли, руководясь этимъ господствовавшимъ у нихъ чувствомъ нерасположенія къ новизнѣ. Они охотно и искренно осудили аріанское ученіе, противорѣчившее ихъ благочестивой настроенности и извращавшее церковныя преданія. Но когда на соборѣ шла рѣчь о точной формулировкѣ христіанской вѣры въ Сына Божія, о составленіи общеобязательнаго символа, въ душѣ большей части епископовъ поднялись вѣками сложившіяся опасенія за чистоту вѣры. Мы имѣемъ положительное свидѣтельство историка Созомена [1], что еще на предварительныхъ засѣданіяхъ въ Никеѣ до оффиціальнаго открытія собора нѣкоторые епископы, люди простые и безхитростные, совѣтовали довольствоваться древнѣйшими мнѣніями и не дѣлать нововведеній въ преданной отъ древности вѣрѣ. А такихъ епископовъ было большинство; однако, мнѣніе ихъ не только не восторжествовало, а, напротивъ, въ заключительномъ своемъ рѣшеніи соборъ какъ разъ внесъ въ символъ такое слово, которое не встрѣчалось на языкѣ Библіи и было отвергнуто преданіемъ. Какъ же могло случиться, что, несмотря на преобладаніе консервативно настроенныхъ епископовъ въ составѣ собора, слово „ὁμοούσιος“ все-таки не потерпѣло пораженія и въ концѣ концовъ принято было всѣмъ соборомъ? Въ разъясненіи этого вопроса должно припомнить ту обстановку, при какой совершилось внесеніе новаго термина въ символъ вѣры. Слово „ὁμοούσιος“ въ первый разъ произнесено было на соборѣ съ высоты царскаго трона, блескъ котораго невольно ослѣплялъ умы провинціальныхъ, деревенскихъ простецовъ, — а энергичная защита предложенія императора со стороны образованныхъ руководителей соборныхъ разсужденій незамѣтно смиряла тревогу. На встрѣчу этимъ внѣшнимъ впечатлѣніямъ шли и болѣе серьезные внутренніе мотивы. Попытка найти въ Библіи такую формулу, которая исключала бы возможность аріанскаго пониманія догмата, оказалась тщетной; ни одно библейское выраженіе не выдерживало критики въ этомъ отношеніи и охотно было принимаемо аріанами. Изъ всѣхъ формулъ, проектированныхъ на соборѣ, только

[1]) H. E. 1, 17.

одно *ὁμοούσιος* обнаружило достаточную крѣпость и способность противостоять ріанскимъ толкованіямъ,—и это рѣшило его судьбу: оно было принято въ символъ. Отсюда видно, что мотивы, по которымъ консервативное большинство собора примирилось съ терминомъ *ὁμοούσιος* значительно разнилось отъ тѣхъ мотивовъ, которые побуждали защищать это слово образованныхъ ревнителей православія. Если для послѣднихъ это слово было дорого, какъ лучшее исчерпывающее выраженіе *положительнаго* ученія церкви, то въ сознаніи консерваторовъ сно обрисовывалось преимущественно съ *отрицательной* стороны. какъ лучшее полемическое средство противъ аріанства. Что это дѣйствительно было такъ, на то имѣется безспорное документальное доказательство. Среди всей многочисленной группы консервативнаго большинства ученѣйшимъ епископомъ былъ, безъ сомнѣнія, Евсевій кесарійскій. Прекрасно ознакомленный съ классической литературой, въ богословіи ученикъ Оригена, онъ перечиталъ всю древнюю христіанскую письменность, зналъ всѣ сочиненія выдающихся церковныхъ учителей, драгоцѣнныя свѣдѣнія о которыхъ онъ оставилъ намъ въ своей исторіи церкви. Ему было хорошо извѣстно и то, что выраженіе „*ὁμοούσιος*“ «употребляли и древніе епископы и писатели, знаменитые мудростью и славой, когда они богословствовали объ Отцѣ и Сынѣ»,—и вотъ какъ онъ понимаетъ важнѣйшій терминъ никейскаго символа. «Выраженіе единосущный,—пишетъ онъ въ посланіи къ своей паствѣ, — значитъ не другое что, какъ то, что Сынъ Божій не имѣетъ никакого сходства съ тварями, но во всемъ сходствуетъ только съ Отцомъ и существуетъ не отъ другой какой-либо природы и сущности, но отъ Отца». Итакъ, по мнѣнію ученаго епископа единосущіе показываетъ только на сходство Сына съ Отцомъ, на то, что Сынъ различествуетъ отъ твореній, а не на единство сущности Отца и Сына, но и этотъ minimum содержанія слова «единосущный» Евсевій принимаетъ только „имѣя въ виду сохранить миръ, котораго вседушевно желаетъ» [1]). Вообще все его письмо къ паствѣ представляетъ собой характерный памятникъ того впеча-

[1]) Theodoret., H. E., 11.

тлѣнія, какое оставилъ никейскій символъ въ умахъ консервативнаго большинства,—памятникъ еще недостаточно оцѣненный съ этой стороны въ наукѣ. Чрезъ все посланіе Евсевія сквозитъ какое-то смущеніе предъ символомъ никейскимъ, явно чувствуется моральная неловкость, испытываемая епископомъ, и его живыя опасенія, какъ бы своею подписью подъ символомъ не вызвать протеста у своей паствы. Если таково было положеніе образованнѣйшаго епископа, то что нужно думать о томъ большинствѣ, которому «простота нравовъ», по выраженію Созомена, внушала безхитростно принимать вѣру въ Бога? [1]).—По возвращеніи епископовъ въ свои города тѣ исключительныя условія, при какихъ они подписывали никейскій символъ, перестали для нихъ существовать. Обаяніе внѣшней обстановки собора разсѣялось; страшившее ранѣе нечестіе аріанства исчезло; полемическіе мотивы, во имя которыхъ принято было слово ὁμοούσιος, потеряли силу. Раздумье о дѣлѣ никейскомъ охватывало душу епископовъ, и чѣмъ рельефнѣе сталъ выдѣляться предъ ними положительный смыслъ символа, тѣмъ сильнѣе дѣлалась тревога совѣсти. Нашему времени нельзя представить себѣ то, какія смущенія должно было вызывать въ умѣ дорожившихъ стариной вѣрующихъ IV-го вѣка слово: ὁμοούσιος. Имъ недовольны были ни философы, ни начетчики въ области древней письменности, ни простецы по вѣрѣ. Для философски развитыхъ людей оно казалось слишкомъ реальнымъ, тѣлеснымъ, вносящимъ матеріальныя представленія въ отношеніи существъ высшихъ и духовныхъ; сказать, что Сынъ единосущенъ Отцу, по ихъ понятіямъ, значило то же, что назвать Его соматеріальнымъ Отцу. Въ сердца же болѣе обыкновенныхъ смертныхъ оно вселяло какое-то мистическое предубѣжденіе противъ себя; богодухновенный языкъ не зналъ этого слова; въ церковной письменности оно почти не встрѣчалось; наиболѣе часто имъ пользовались еретики для искаженія вѣры. Что же касается до общаго мнѣнія о немъ древнихъ отцовъ, то оно было ясно высказано устами большого антіохійскаго собора, происходившаго на памяти

---

[1]) Soz., H. E., 1, 17.

старшаго поколѣнія современниковъ никейскихъ опредѣленій и рѣшительно осудившаго употребленіе этого слова. И вотъ теперь это подозрительное слово, напоминавшее всегда о лжеученіи Савеллія, поставлено знаменіемъ православія! Оставалась ли чистою вѣра предковъ? Послѣдовавшія за никейскимъ соборомъ событія одно за другимъ стали подтверждать эти опасенія. Вскорѣ же послѣ возвращенія епископовъ къ своимъ паствамъ по всему Востоку разнесся тревожный слухъ, что ученѣйшіе епископы, руководители соборныхъ засѣданій, тѣ, настойчивости которыхъ обязано своимъ признаніемъ слово ὁμοούσιος, суть тайные савелліане. Только пять лѣтъ прошло послѣ собора, а уже Евстаѳій антіохійскій, одинъ изъ ревностныхъ защитниковъ слова ὁμοούσιος, быть можетъ предсѣдательствовавшій на никейскомъ соборѣ [1]), былъ отправленъ въ ссылку и отправленъ осужденный соборомъ за савелліанство! Не всякій могъ критически разобраться въ томъ, наскольно правильно былъ произнесенъ приговоръ надъ Евстаѳіемъ, но и тотъ, кто давалъ себѣ отчетъ въ этомъ, не освобождался отъ всѣхъ сомнѣній. Если Евстаѳій былъ только подозрителенъ, то Маркеллъ анкирскій, дѣйствовавшій съ нимъ на соборѣ заодно, не вызывалъ никакихъ колебаній; его савелліанство было несомнѣнно. Паника овладѣла всѣмъ Востокомъ, когда сдѣлалось извѣстнымъ подлинное ученіе Маркелла. Паденіе Маркелла, можно сказать, уронило здѣсь послѣднія опоры никейсаго символа. Какъ сильно оно повліяло на общее настроеніе, это лучше всего видно на примѣрѣ Аѳанасія александрійскаго; даже этотъ герой, вынесшій на своихъ плечахъ никейскій символъ, избѣгалъ употребленія слова ὁμοούσιος, пока въ церкви шло дѣло о Маркеллѣ; въ сочиненіяхъ, написанныхъ имъ до 339-го года, это слово замѣняется другими терминами, какъ, напр., ὁμοφυής, ὅμοιος κατὰ πάντα и т. п., и если встрѣчается, то непремѣнно съ оговорками, предупреждающими его савелліанское пониманіе [2]). Аѳанасій глубоко чувствовалъ цѣну этого слова и хорошо зналъ Маркелла; для большинства же восточныхъ, менѣе ознакомленныхъ съ дѣломъ, ересь Маркелла являлась явной

[1]) Ср. Theodor. H. E., I, 6.
[2]) Ср. Loofs, art: arianismus. Real-Encycl., 3 Aufl. t. 2, s. 19.

уликой савелліанства тѣхъ, которые защищаютъ „ὁμοούσιος“ и не порываютъ связей съ еретикомъ. Чего же еще ждать отъ никейскаго символа,—думалось восточнымъ,—когда на почвѣ его могутъ развиться заблужденія, подобныя маркелловскимъ? Если въ свое время этотъ символъ и былъ полезенъ для борьбы съ аріанствомъ, то теперь, когда аріанство осуждено всей церковью и исчезло, онъ сдѣлался не только излишенъ, но и прямо вреденъ для вѣры. Его нужно скорѣе выкинуть изъ памяти христіанскаго міра, сбыть съ рукъ, какъ тревожащую совѣсть роспись и замѣнить другимъ. И вотъ восточные епископы, не осуждая прямо никейскаго символа, который все же былъ дѣломъ ихъ рукъ, спѣшатъ на новые соборы, составляютъ цѣлую кучу новыхъ символовъ и ими стремятся парализовать вліяніе никейской формулы.

Такимъ образомъ, въ своей первоосновѣ борьба противъ никейскаго символа рождалась изъ чистаго источника. Она поднята была не во имя аріанства и не ради него. Протестуя противъ никейскихъ опредѣленій, восточные епископы руководствовались возвышеннымъ и достойнымъ ихъ сана мотивомъ—охранить вѣру въ той неприкосновенности, какъ она получена отъ древности, изъять изъ нея нововведенія. Они стояли, поэтому, не на аріанской и вообще не на еретической почвѣ, а на почвѣ консервативной и строго церковной. Въ своей главной массѣ они были людьми православными, держались чистыхъ догматическихъ убѣжденій, только выражали ихъ иными словами, чѣмъ никейскій символъ [1]). Будучи искренно убѣждены, что опредѣленія никейскаго собора не соотвѣтствуютъ церковнымъ традиціямъ и ведутъ къ ложнымъ мыслямъ, и стараясь замѣнить ихъ новыми, болѣе лучшими формулами, реакціонеры, однако, не порицали и не осуждали самого собора; они съ уваженіемъ относились къ тѣмъ его постановленіямъ, которыя касались области церковнаго благоустройства. Напр., отцы антіохійскаго собора 341 года, подтвердившіе низложеніе Аѳа-

---

[1]) Чтобы убѣдиться въ этомъ, достаточно припомнить, что изъ круга этихъ консерваторовъ вышли такіе извѣстные церковные дѣятели второй половины IV вѣка, какъ Кириллъ іерусалимскій, Василій Великій, Мелетій антіохійскій, предсѣдатель 2-го вселенскаго собора и др.

насія и издавшіе четыре новыя вѣроизложенія, именуютъ никейскій соборъ «святымъ и великимъ». Первый канонъ этого антіохійскаго собора гласитъ такъ: «тѣ, кто осмѣливаются преступать заповѣдь и великаго собора, собраннаго въ Никеѣ въ присутствіи благочестиваго и боголюбезнѣйшаго царя Константина, относительно празднованія Пасхи, да будутъ извержены и отлучены отъ церкви». Отсюда видно, что называть всѣхъ противниковъ никейскаго символа безъ разбора аріанствующими, было бы непростительной исторической ошибкой и великой обидой для памяти восточныхъ отцовъ. Ихъ протестъ столько же направлялся противъ никейскихъ опредѣленій, сколько и противъ аріанства, осужденіе котораго, произнесенное въ Никеѣ, признавалъ весь Востокъ. При всей многочисленности формъ, вышедшихъ изъ-подъ пера реакціонеровъ, въ нихъ нельзя найти ни одного тезиса, родственнаго строгому аріанству; напротивъ, въ большинствѣ случаевъ въ нихъ легко можно указать прямое или косвенное порицаніе и осужденіе аріанства. Вмѣстѣ съ этимъ выводомъ относительно основной причины антиникейской реакціи для насъ измѣняется и та точка зрѣнія, съ какой мы должны оцѣнивать событія церковной жизни, совершившіяся на пространствѣ между первымъ и вторымъ вселенскими соборами. Эти событія, очевидно, не только не были позоромъ для церкви, какъ то часто утверждаетъ протестантская исторіографія, а наоборотъ, представляютъ собой одно изъ тѣхъ великихъ историческихъ движеній, созерцаніе которыхъ способно дать высокое эстетическое и моральное наслажденіе. Они, — эти событія, — наглядно показываютъ, съ какою чуткою осмотрительностью, съ какою острожностью церковь устанавливала свои догматическія опредѣленія. Она не смотрѣла на нихъ, какъ на какой-нибудь парламентскій законодательный актъ, для обязательности котораго достаточно большинства нѣсколькихъ голосовъ. Постановленіе никейскаго собора она подвергла общей свободной критикѣ, провѣрила ихъ показаніями отдѣльнаго индивидуальнаго вѣросознанія каждаго христіанина, и не прежде приняла его формулу, какъ исчерпавши всевозможныя возраженія противъ нея. И обозрѣвая всѣ треволненія, пережитыя церковью въ

періодъ борьбы за никейскій символъ, мы можемъ повѣрить, что та формула, которая невредимо прошла сквозь всю эту бурю сомнѣній и отрицанія и побѣдила ихъ, по истинѣ достойна того, чтобы навсегда остаться непоколебимымъ знаменіемъ вѣры церкви.

Вытекая въ своей первоосновѣ изъ такого чистаго источника, какъ желаніе сохранить полученную отъ древности вѣру въ полной неприкосновенности, борьба противъ никейскаго символа на практикѣ осложнилась рядомъ другихъ элементовъ, чуждыхъ ей по существу, которые всему антиникейскому движенію придали новую окраску, затемнявшую первоначальную чистоту его. Вмѣстѣ съ большинствомъ епископовъ Востока реакція нашла себѣ поддержку въ большей части тогдашняго общества,—той полуязыческой, полухристіанской публикѣ, которая въ эпоху Константина представляла собой преобладающую массу городского населенія. Но если епископы въ своемъ протестѣ противъ никейской формулы выходили изъ уваженія къ традиціи и боязни впасть въ новшество, то въ массѣ, напротивъ, дѣйствовали совсѣмъ иные мотивы. Вѣкъ никейскаго собора былъ временемъ религіознаго шатанія и моральной неустойчивости; обѣ споривши между собой религіи недостаточно рѣзко разграничивали сферу своего вліянія и большинство обыкновенныхъ людей стояло на распутьѣ, колеблясь то въ сторону христіанства, то въ сторону язычества. Несмотря на переходъ главы государства въ христіанскую церковь и покровительство, оказываемое свѣтскою властью новой религіи, общество оставалось въ существѣ дѣла языческимъ, и язычество продолжало задавать тонъ общественной жизни. Даже на Востокѣ, гдѣ христіанство въ древнія времена всегда имѣло больше послѣдователей, чѣмъ на Западѣ, язычники превосходили христіанъ своею численностью. Самъ императоръ считался оффиціальнымъ главою языческой религіи и все еще носилъ титулъ pontifex maximus. Высшіе классы общества были полны воспоминаній о жреческихъ и авгурскихъ должностяхъ, и римскій сенатъ каждое свое засѣданіе открывалъ торжественнымъ куреніемъ предъ статуей Побѣды. Философія, свѣтская наука, школы, дававшія приличное образованіе—все это находилось въ

рукахъ язычества и служило его цѣлямъ. Языческимъ же характеромъ были проникнуты общественныя увеселенія,—циркъ, театры и вся обстановка ежедневнаго обихода. Пропитанная язычествомъ атмосфера охватывала весь строй жизни и давала себя чувствовать на каждомъ шагу. — Въ мирные годы, наставшіе послѣ миланскаго эдикта, когда религіозная ревность не подогрѣвалась внѣшними стѣсненіями, многіе христіане незамѣтно сживались съ этой атмосферой, приспособлялись къ ней и начинали хромать на обѣ ноги. Болѣзнь двоевѣрія въ особенности рѣзко сказывалась въ первой половинѣ IV-го вѣка, когда масса людей стала переходить въ церковь изъ моды, руководясь внѣшними побужденіями. Среди христіанъ тогдашняго времени значилось не малое число такихъ лицъ, для которыхъ перемѣнить религію было не труднѣе, чѣмъ надѣть новое платье. Извѣстный исторіи риторъ Гецеболъ, который при Констанціи шумѣлъ противъ язычества, при Юліанѣ сдѣлался язычникомъ, а при Іовіанѣ снова лежалъ распростертымъ у дверей христіанскихъ храмовъ, не составлялъ исключенія [1]). Были люди и почище его; такъ, нѣкто Пегасъ успѣлъ достигнуть епископскаго сана въ Иліонѣ, а самъ продолжалъ посѣщать гробницы Гектора и Ахиллеса и любилъ засматриваться на статуи языческихъ храмовъ, ключи отъ которыхъ находились у него; когда на престолъ вступилъ Юліанъ, Пегасъ не замедлилъ изъ епископа иліонскаго сдѣлаться жрецомъ языческихъ боговъ. Соблазнъ охватывалъ даже такихъ лицъ, нравственный уровень которыхъ стоялъ на высотѣ христіанства; исторія хорошо знаетъ двухъ лаодикійскихъ клириковъ, Аполлинаріевъ пресвитера и чтеца, людей строгаго нрава, которые не отказали себѣ въ удовольствіи посѣщать языческія мистеріи теурга Епифанія, несмотря на категорическое запрещеніе мѣстнаго епископа [2]). Многіе христіане лишь номинально объявляли себя христіанами, но отказывались отъ крещенія, пока ихъ не устрашала опасность смерти или какое-нибудь бѣдствіе въ родѣ землетрясенія. Считая достаточнымъ показывать свое лицо въ христіанскомъ храмѣ разъ или два

[1]) Socr., H. E., 1, 13.
[2]) Soz., H. E., 1, 25.

въ теченіе года, эти номинальные члены церкви всецѣло удерживали при себѣ весь духовный укладъ, пріобрѣтенный въ язычествѣ, жили подобно язычникамъ, раздѣляли ихъ суевѣрія и охотно принимали участіе въ безнравственныхъ языческихъ играхъ и увеселеніяхъ.

Такое шатающееся въ обѣ стороны, полуязыческое, полухристіанское общество съ большимъ трудомъ могло примириться съ какою бы то ни было религіозною опредѣленностью, касается ли она области догматики или морали. Изъ двухъ споривщихъ между собою до никейскаго собора теченій богословской мысли—никейскаго и ріанскаго—общественное сочувствіе несомнѣнно склонялось къ ріанству. Ріанство отвѣчало духу времени и было его выраженіемъ; основная ріанская идея единаго высшаго существа сближало его съ современной языческой философіей, а ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ полубогѣ, роднило его съ языческими представленіями о богахъ. Поэтому, когда среди церковнаго большинства на Востокѣ стала развиваться реакція противъ никейскаго собора, осудившаго ріанство, общество не замедлило оказать ей моральную помощь. Смыслъ никейскихъ опредѣленій для него былъ непонятенъ, и если нельзя было надѣяться на возстановленіе ріанства, то все же отстаиваемая епископами Востока Оригеновская идея различія и подчиненности Сына Отцу, оказывалась ближе къ языческому міросозерцанію общества, чѣмъ никейское ученіе объ единосущіи. Любопытно, что чѣмъ болѣе рѣзкія формы принимала борьба противъ никейскаго собора въ отдѣльныхъ случаяхъ, тѣмъ рельефнѣе выражались симпатіи къ ней общества. Въ 30-хъ годахъ IV-го вѣка софистъ—ріанинъ Астерій, ученикъ Лукіана, составилъ какое-то сочиненьице подъ именемъ *συνταγμάτιον*. въ которомъ онъ неосновательно, но зло и ѣдко осмѣивалъ ученіе объ единосущіи; съ этимъ сочиненіемъ онъ странствовалъ по городамъ Востока, читалъ его публично,—и толпа принимала его лекціи съ восторженными рукоплесканіями [1]). Извѣстно также, что Аэцій, возобновившій въ 50-хъ годахъ IV-го вѣка строгое ріанство, находился

[1]) Soz., II, 33. Аѳанасію онъ очень надоѣдалъ (см. выдержки изъ сочин. Астерія (c. arian., 1, 32; II. 37; III, 2. 60; de syn , 18. 19).

въ дружеской перепискѣ съ Юліаномъ и получилъ отъ него въ подарокъ помѣстье. Но ни одни догматическія воззрѣнія аріанства привлекали легкомысленное общество IV-го вѣка на сторону оппозиціи Никейскому собору; еще большее значеніе здѣсь имѣли нравственно-практическія тенденціи аріанъ, стоявшія въ полной гармоніи съ духомъ времени. Въ этомъ отношеніи противоположность аріанскаго и никейскаго направленія оказывалась особенно наглядно. Защитники никейскаго собора несли съ собой въ церковь аскетическія идеи; занимавшіе между ними передовое мѣсто,—такія лица, какъ Аѳанасій Великій, Аполлинарій лаодикійскій, Василій Великій, Епифаній кипрскій и др.,—были людьми высокой нравственности, отличались ригористическими воззрѣніями на жизнь и поведеніе; всѣ они стояли въ тѣсной связи съ возникавшимъ въ то время монашествомъ, покровительствовали ему, а нѣкоторые изъ нихъ и сами принимали участіе въ аскетическихъ подвигахъ. Торжество никейцевъ грозило, поэтому, обществу нравственной реформой, стѣсненіемъ привычнаго ему распущеннаго образа мыслей и поведенія.—Аріанство же, напротивъ, построяло свою мораль въ пониженномъ тонѣ, болѣе отвѣчавшемъ общему характеру ихъ системы. Если самъ Арій и былъ человѣкомъ безупречнымъ съ точки зрѣнія личной нравственности, то его послѣдователи пошли по наклонной плоскости и на практикѣ выработали кодексъ правилъ, недалеко уходившій отъ язычества. Когда извѣстному уже намъ Аэцію однажды донесли, что одинъ изъ его учениковъ впалъ въ грѣхъ съ женщиной, Аэцій усмѣхнулся и сказалъ:—«это ничего не значитъ, это тѣлесная нужда и отправленіе, то же, что ковыряніе въ ухѣ..., это случается по природѣ и кто это дѣлаетъ, не грѣшитъ»[1]). Разумѣется проповѣдникъ такой успокаивающей совѣсть морали приходился гораздо болѣе по вкусу испорченнымъ нравамъ, чѣмъ никеецъ, идеаломъ котораго являлся отрекшійся отъ міра ѳиваидскій пустынникъ.

И съ внѣшней стороны аріанство облекалось въ формы, привычныя ушамъ того времени: орудіемъ его пропаганды

---

[1]) Epiph., LVI, 4.

была діалектика, знакомая обществу по языческимъ риторамъ, и вульгарныя для всѣхъ ясныя уподобленія. Полуобразованное населеніе греческихъ городовъ еще съ классическихъ временъ привыкло любить и цѣнить всякую остроту или ловкій полемическій пріемъ, и аріане не щадили ничего, чтобы эксплуатировать эту литературную страсть своихъ слушателей. Уже Арій принялъ всѣ мѣры, чтобы обезпечить успѣшную пропаганду своихъ воззрѣній. Свою знаменитую Θалію, содержавшую популярное изложеніе его ученія, онъ составилъ въ стихахъ, подражая извѣстному египетскому поэту своего времени Сотаду [1]) и написалъ корабельныя, мельничныя и путевыя пѣсни. На дорогахъ, при работѣ на мельницахъ, въ путешествіи на корабляхъ, въ танцахъ и на торжественныхъ собраніяхъ [2]) распѣвалъ эти пѣсни народъ, увлекаемый пріятностью ихъ напѣва [3]). На площадяхъ и на рынкахъ они обращались съ вопросами къ прохожимъ: «сущій изъ сущаго сотворимъ несущаго или сущаго? сущимъ или несущимъ сотворимъ его?» — Одно ли нерожденное или два?— Свободенъ ли Сынъ или неизмѣняемъ, какъ камень?» У сомнѣвавшихся женщинъ они обыкновенно спрашивали: «былъ ли у тебя сынъ, пока ты не родила?» [4]). Даже ихъ епископы не обходились безъ площадныхъ остротъ. Извѣстный Евдоксій антіохійскій въ присутствіи всего собора не постѣснялся сказать: «если у Бога есть Сынъ, то должна быть и жена» [5]). Тотъ же Евдоксій уже въ санѣ епископа константинопольскаго одно изъ своихъ поученій началъ слѣдующими словами: «Отецъ нечестивъ, а Сынъ благочестивъ»; когда присутствовавшіе въ храмѣ подняли по поводу этихъ словъ шумъ, Евдоксій

[1]) См. у Аѳан. de synod, 15: „Арій.. изложилъ ересь свою письменно и въ своей Θаліи соревновалъ и складомъ и размѣромъ египтянину Сотаду (Migne, gr. s., t. 26, c 705); ср. c. Arian 1, 4. Сотадъ жилъ около 270 года. У Loofs'a (Real-Encycl, 3 Aufl., s. 13) въ статьѣ объ аріанизмѣ напечатано начало Θаліи, расположенное стихомъ сотадскимъ (versus Sotadeus)

[2]) Phil., H. E., 11, 2.

[3]) Athan. c. ar. 1, 2: „состязуются въ плясаніи, выплясывая и выигрывая хулы на Спасителя“ (Migne, gr. s., t. 26, c. 16)

[4]) Athan. c. ar. 1, 22. Migne, ibid., c 57

[5]) Hilarius. Liber contra Constantium imperator, 13. Migne, lat. s. t 10, c 591.

спокойно разъяснилъ, что онъ называетъ Отца нечестивымъ потому, что Отецъ никого не почитаетъ, Сынъ же почитаетъ Отца, а потому благочестивъ. Выходка основывалась на игрѣ греческихъ словъ: σεβής—благочестивый или точнѣе «чествующій» и ἀσεβής нечестивый и «нечествующій» [1]).

Наконецъ, третьимъ элементомъ, оказавшимъ существенную поддержку антиникейской борьбѣ, былъ константинопольскій дворъ и его религіозная политика. Еще древніе церковные историки много интересовались вопросомъ о томъ, какимъ образомъ императоръ Константинъ, который сильно радовался успѣшному окончанію никейскаго собора и долженъ былъ смотрѣть на него, какъ на лучшее свое дѣло,—какимъ образомъ онъ могъ затѣмъ отвернуться отъ защитниковъ собора, вызвалъ изъ ссылки осужденныхъ соборомъ и въ концѣ своего правленія сталъ покровительствовать реакціи? Кто или что повліяло на перемѣну его настроенія? Въ отвѣтъ на эти недоумѣнія историки разсказываютъ слѣдующее при дворѣ императора въ горѣ и бездѣятельности проживала его сестра Констанція, вдова Лициній, имѣвшая своимъ духовникомъ тайнаго аріанина. Путемъ частыхъ и коварныхъ внушеній этотъ духовникъ успѣлъ убѣдить Констанцію въ невинности Арія и его сторонниковъ, подвергшихся ссылкѣ. Вскорѣ Констанція заболѣла и, уже находясь при смерти, просила своего царствующаго брата ввѣриться попечительству ея духовника и подумать о томъ, хорошо ли онъ сдѣлалъ, осудивши на вѣчное изгнаніе мужей праведныхъ и добрыхъ, подъ которыми она разумѣла сосланныхъ аріанъ. Констанція умерла, и ея духовникъ перешелъ къ императору, начавшему относиться къ нему съ «особеннымъ благорасположеніемъ». Вотъ частыя бесѣды съ этимъ духовникомъ, по словамъ историковъ, и зародили у царя сомнѣніе въ справедливости наложеннаго имъ наказанія на аріанъ. Онъ рѣшился пересмотрѣть дѣло снова; вызвалъ Арія изъ ссылки, потребовалъ отъ него письменнаго изложенія вѣры и, найдя его убѣжденія сходными съ никейскими опредѣленіями, сталъ ходатайствовать предъ епископами о принятіи Арія въ церковь [2]). Когда же

[1]) Zos., H. E., IV, 26.
[2]) Sof, H. E., II, 27; Socr, H E., 1, 25.

Евсевій и Ѳеогнисъ узнали, что тотъ, кто былъ первымъ осужденъ въ ереси, удостоился человѣколюбія, они обратились съ покаянною грамотою къ «главнымъ епископамъ» и были возстановлены ими въ своемъ прежнемъ положеніи [1]). Въ наукѣ онъ не вызываетъ къ себѣ большаго довѣрія— и заслуженно. Представляя фактъ возвращенія Арія изъ ссылки результатомъ вліянія на Константина одного только придворнаго духовника, древніе историки противорѣчатъ тѣмъ замѣчаніямъ, какія они сами вносятъ въ свой разсказъ. Такъ, по Сократу, императоръ давно уже, еще раньше внушенія духовника, далъ приказъ Арію явиться къ нему въ лагерь за объясненіями по вопросу вѣры [2]). И Созоменъ замѣчаетъ, что вызова Арія изъ ссылки добивались у царя не одинъ вкравшійся въ довѣріе его пресвитеръ, но и епископы, давно старавшіеся о томъ, и склонившійся на ихъ старанія царь не самъ даетъ окончательное рѣшеніе дѣла, а предоставляетъ ихъ епископамъ [3]). Точно также и по Сократу, Евсевій и Ѳеогнисъ покаянную грамоту адресуютъ не къ царю, а къ «главнымъ епископамъ», которыхъ они и просятъ ходатайствовать за нихъ предъ царемъ [4]). Такимъ образомъ, по разсказу самихъ же историковъ, истинными виновниками возвращенія сосланныхъ аріанъ, наиболѣе ему содѣйствовавшими, были не царь и не духовникъ его, а епископы,—конечно, епископы восточные. Это второе извѣстіе. высказанное историками между строкъ, стоитъ въ полномъ согласіи со всѣми другими обстоятельствами того времени и, несмотря на историческій мракъ, окутывающій собой первые годы антиникейской реакціи, даетъ возможность съ большою вѣроятностью разгадать процессъ, измѣнившій расположеніе Константина въ отношеніи къ

---

[1]) Socr., H. E., 1, 14.

[2]) Socr, H. E., 1, 25. **Письмо Константина къ Арію: „давно уже было объявлено твоей крѣпости, чтобы ты прибылъ въ нашъ станъ, и удивляемся, что ты не дѣлаешь этого немедленно... Богъ да сохранитъ тебя возлюбленный“. Такъ измѣнились отношенія его къ Арію.**

[3]) Soz, H. E, 1, 27 **Евсевій и Ѳеогнисъ пишутъ въ своемъ прошеніи къ епископамъ объ Аріи: „*вашему* благоснисхожденію угодно было удостоить человѣколюбія и вызвать изъ ссылки того, кто прежде былъ осужденъ“** т. е. Арія (Socr. H. E., 14).

[4]) Socr., H. E, 1, 14.

никейскому собору. Мы знаемъ, что въ Никею Константинъ явился окруженный западными епископами, самымъ вліятельнымъ изъ которыхъ былъ Осій кордубскій; восточное духовенство было мало ему знакомо, а на нѣкоторыхъ изъ нихъ онъ смотрѣлъ подозрительными глазами, предполагая у нихъ связи съ побѣжденнымъ Лициніемъ. Подъ западнымъ вліяніемъ составился и никейскій соборъ, и самое слово ὁμοούσιος, рекомендованное царемъ собору, внушено было ему западными епископами. Послѣ окончанія никейскаго собора Константинъ отправился снова на Западъ, чтобы торжественно отпраздновать двадцатилѣтіе своего царствованія въ древней столицѣ имперіи, и здѣсь то во время пребыванія въ Римѣ случилась съ нимъ та мрачная семейная трагедія, которая и доселѣ остается неразгаданнымъ темнымъ пятномъ на памяти перваго христіанскаго императора. Вслѣдствіе какихъ-то придворныхъ интригъ, Константинъ казнилъ своего старшаго сына Криспа, даровитаго юношу, вызывавшаго общій восторгъ къ себѣ, а затѣмъ жестоко расправился со второй своей женой Фаустой, приказавъ умертвить ее въ жарко натопленной банѣ. Любопытно то, что въ это же время Осій кордубскій, давно находившійся при дворѣ, былъ отосланъ на свою каѳедру въ Испанію и болѣе уже не возвращался къ Константину. Если всѣ эти факты сопоставить съ замѣткой историка Зосима о томъ, что вліяніе Осія опиралось на женскую половину двора [1]), то можно подумать, что этотъ епископъ былъ замѣшанъ въ событіяхъ 326-го года или, по крайней мѣрѣ, заподозрѣнъ былъ въ такомъ вмѣшательствѣ Константиномъ. Какъ бы то ни было, но вмѣстѣ съ отъѣздомъ Осія въ Испанію окончательно пало при дворѣ и западное вліяніе. Когда Константинъ возвратился на Востокъ,—на этотъ разъ уже навсегда, и занялся отстройкой своей новой столицы, онъ окружилъ себя восточными епископами. Мѣсто Осія занялъ теперь при немъ Евсевій кесарійскій, — какъ разъ тотъ епископъ, который въ душѣ никогда не одобрялъ ни никейскаго символа, ни суровой расправы съ аріанами. Общеніе съ восточными епископами побудило Константина

---

[1]) Soz., II, 20.

взглянуть на результаты никейскаго собора новыми, восточными глазами, и онъ увидѣлъ, что здѣсь, на Востокѣ, опредѣленія никейскія идутъ въ разрѣзъ съ настроеніемъ церковнаго большинства и съ желаніями массы. Все, совершенное имъ подъ западными вліяніями, дѣло представилось ему теперь въ новомъ свѣтѣ. Какъ благоразумный политикъ, онъ не находилъ надобности внѣшними мѣрами поддерживать авторитетъ никейскаго собора и, наблюдая кругомъ себя все возрастающее недовольство никейскимъ символомъ, пошелъ по той дорогѣ, куда его вела воля церковнаго большинства. По настояніямъ епископовъ, онъ возвратилъ изъ ссылки Арія; по ходатайствамъ ихъ же возстановилъ въ прежнихъ правахъ Евсевія и Ѳеогнига. Однако, и при всѣхъ своихъ уступкахъ реакціи Константинъ до конца своего правленія сохранялъ уваженіе къ никейскому собору и никейскимъ дѣятелямъ. На смертномъ одрѣ онъ принялъ крещеніе изъ рукъ Евсевія никомидійскаго; но умеръ съ завѣщаніемъ на устахъ возвратить изъ ссылки Аѳанасія.

Но если у Константина давленіе общественнаго мнѣнія умѣрялось уваженіемъ къ никейскому собору, то политика его восточнаго преемника, Констанція, приняла рѣшительно антиникейскій характеръ. Съ именемъ никейскаго собора у Констанція не соединялось никакихъ возвышенныхъ воспоминаній, да и по своимъ догматическимъ убѣжденіямъ, насколько возможна рѣчь о нихъ въ примѣненіи къ Констанцію, онъ былъ противникомъ провозглашеннаго на немъ ученія о единосущіи. Впрочемъ, эти личные мотивы, побуждавшіе Констанція покровительствовать антиникейской реакціи, не могли бы имѣть рѣшающаго значенія, если бы они не совпадали у него съ расчетами болѣе широкаго свойства. Можно сказать, что какъ для Констанція, такъ и для другого преемника Константина на византійскомъ тронѣ, императора Валента, тоже принимавшаго живое участіе въ религіозныхъ движеніяхъ своего времени, антиникейская политика была въ нѣкоторомъ смыслѣ государственной необходимостью, вызывалась и питалась нуждами политическаго рода. Дѣло въ томъ, что въ IV-мъ вѣкѣ въ римской имперіи уже ясно намѣчались признаки готовившагося въ ней распаденія

на составныя части. Съ одной стороны, изъ нея выдѣлялись западныя области съ Римомъ во главѣ, для которыхъ еще со времени Діоклетіана большею частію назначались особые императоры; съ другой, сепаративныя наклонности сильны были въ Египтѣ, гдѣ коренное коптское населеніе никогда не могло хорошо сжиться съ грекоримской культурой. Единственно прочнымъ зерномъ, обладавшимъ способностью содержать около себя распадавшуюся имперію, оставались области съ греческимъ или эллинизированнымъ населеніемъ, лежавшіе кругомъ Босфора, куда со временъ основанія Константинополя перенесена была столица имперіи. Эти области представляли собой естественный центръ римскаго государства IV вѣка и наиболѣе надежную опору власти византійскихъ императоровъ; поэтому то и настроеніе этихъ областей всегда оказывало подавляющее вліяніе на внутреннюю политику Константинопольскаго двора; чтобы не потерять своей послѣдней опоры, константинопольскій дворъ долженъ былъ невольно прислушиваться къ требованіямъ восточнаго населенія и сообразоваться съ ними въ своихъ дѣйствіяхъ. Въ отношеніи же къ религіознымъ спорамъ, поднявшимся послѣ никейскаго собора, не было надобности ни въ какой политической прозорливости, чтобы видѣть, куда склоняются симпатіи христіанскаго Востока. Востокъ именно и былъ твердыней того консерватизма, на почвѣ котораго развилась антиникейская реакція; когда Констанцій принималъ въ свои руки власть надъ Востокомъ, здѣсь не было ни одного защитника никейскихъ опредѣленій; всѣ видныя и вліятельныя каѳедры были заняты противниками ихъ, приверженцы же единосущія изгнаны были даже изъ ничтожныхъ захолустьевъ. Это антиникейское настроеніе Востока и опредѣлило собой позицію Констанція въ догматическихъ движеніяхъ его царствованія; оно же своими постепенными измѣненіями можетъ объяснить намъ и всѣ колебанія, наблюдаемыя въ религіозной политикѣ этого государя. Отсюда видно, что оставаясь на точкѣ зрѣнія строго исторической, антиникейскую политику Констанція нельзя называть политикой антицерковной, эгоистической, и обвинять за нее Констанція; напротивъ, для первой половины IV-го вѣка и собственно для восточныхъ

областей это была политика церковная, отвѣчавшая настроеніямъ большинства здѣшняго христіанскаго населенія. Покровительствуя этому большинству, желая доставить его воззрѣніямъ торжество въ церкви и государствѣ, Констанцій не стремился ни къ чему другому, какъ только къ умиротворенію христіанства. Такимъ образомъ, Константинопольскій дворъ, вмѣшательству котораго въ церковныя дѣла IV-го вѣка придаютъ иногда рѣшающее значеніе, въ существѣ дѣла являлся факторомъ второстепеннымъ, подчиненнымъ; онъ дѣйствовалъ подъ давленіемъ другой силы,— силы общественнаго мнѣнія на Востокѣ,—и измѣнялся сообразно съ измѣненіями здѣшняго настроенія. Тѣмъ не менѣе это былъ весьма вліятельный факторъ, оставившій глубокіе слѣды въ ходѣ послѣ-никейскихъ движеній. Поддержка двора не только открывала полный просторъ для развитія антиникейской борьбы, но и отдавала на службу ея внѣшнія силы государства, противъ которыхъ трудно было бороться однимъ убѣжденіемъ. Нерѣдко случалось, что побѣда реакціи на томъ или другомъ соборѣ или въ какой-нибудь церковной области исключительно основывалась на примѣненіи внѣшняго насилія. Въ царствованіе Констанція былъ даже такой моментъ, когда противники никейскаго собора, благодаря вмѣшательству государственной власти, готовы были торжествовать побѣду надъ всѣмъ Западомъ, всегда сохранявшемъ приверженность къ никейскимъ опредѣленіямъ. Что же касается до Востока, стоявшаго подъ болѣе постояннымъ и сильнымъ воздѣйствіемъ двора, то здѣсь принудительныя мѣры государственной политики достигали дѣйствительно важныхъ результатовъ. Въ ближайшее къ никейскому собору время на Востокѣ было еще не мало церковныхъ округовъ, въ которыхъ ученіе никейскаго символа находило себѣ общій пріемъ. Къ числу ихъ принадлежали и такія вліятельныя каѳедры Востока, какъ Антіохія, гдѣ дѣйствовалъ поборникъ единосущія, Евстаѳій, или Константинополь со времени перенесенія въ него столицы имперіи, первыми епископами котораго, извѣстными исторіи, были Александръ и Павелъ, оба ревностные никейцы. Но систематическое изгнаніе православныхъ епископовъ, начавшееся въ концѣ царствованія Констан-

тина, предоставило паству и этихъ немногихъ каѳедръ одностороннему вліянію противниковъ никейскаго собора, и она скоро была перевоспитана ими въ антиникейскомъ направленіи. Въ правленіе Констанція антіохійскіе никейцы составляли уже незначительную кучку христіанъ, которая даже не находила себѣ мѣста въ городѣ для совершенія богослуженія и собиралась для этой цѣли за стѣнами его. А когда въ 70-хъ годахъ IV-го вѣка Григорій Богословъ явился въ Константинополь съ проповѣдью никейскаго богословія, онъ долженъ былъ удовольствоваться на первыхъ порахъ частнымъ домомъ, такъ какъ всѣ существовавшіе въ столицѣ храмы были заняты аріанствующими.

Такимъ образомъ, въ оппозиціи собору, раздавшейся на Востокѣ вскорѣ же послѣ его окончанія, соединились три довольно могучія силы — большинство восточныхъ епископовъ, общественное мнѣніе и, наконецъ, покровительство государственной власти. Что же могли противопоставить этимъ силамъ защитники никейскихъ опредѣленій?

4. Уже priori нельзя допустить, чтобы такой символъ, какъ никейскій, составлявшій плодъ и завершеніе догматической дѣятельности лучшихъ умовъ своего времени и единодушно принятый соборомъ трехъ сотъ епископовъ, не нашелъ для себя солидной поддержки въ церковномъ сознаніи и не вызвалъ горячей защиты себѣ у современныхъ дѣятелей. И, дѣйствительно, исторія догматическихъ споровъ IV-го вѣка показываетъ, что никейскій символъ не только не имѣлъ недостатка въ ревностныхъ приверженцахъ себѣ, но и собралъ подъ свое знамя рядъ выдающихся умственныхъ и моральныхъ силъ своего вѣка.— Обозрѣвая церковныя области, сохранившія у себя авторитетъ никейскаго символа болѣе или менѣе неприкосновеннымъ до всеобщаго утвержденія его въ церкви, легко можно видѣть прежде всего то, что по крайней мѣрѣ въ своей *численности* защитники никейскаго вѣроопредѣленія если не превосходили, то и не уступили его противникамъ. Во-первыхъ, на сторонѣ этого вѣроопредѣленія въ теченіе всѣхъ послѣ-никейскихъ споровъ, твердо и неуклонно стояла самая вліятельная въ тогдашнемъ христіанскомъ мірѣ каѳедра *древняго Рима*, а за нею и

весь церковный Западъ, котораго одного было достаточно для того, чтобы уравновѣсить численный составъ споривших̀ъ партій. На Западѣ никейскій символъ не вызвалъ никакихъ недоумѣній, никакого недовольства. Здѣсь не знали ни савелліанства, котораго такъ боялся Востокъ, ни аріанства въ его первоначальномъ видѣ. Аріанство перешло сюда съ Востока очень поздно, только въ 50-хъ годахъ IV-го вѣка, и было здѣсь искусственнымъ насажденіемъ придворной политики, не имѣвшимъ корней въ мѣстной почвѣ. Но будучи незнакомы съ догматическими движеніями, какими обусловливалось никейское вѣроизложеніе, западные епископы не соединяли съ нимъ никакихъ жизненныхъ реальныхъ интересовъ, и потому должны были относиться къ нему совершенно иначе, чѣмъ восточные. Въ то время какъ на Востокѣ никейскимъ символомъ были затронуты страсти всѣхъ существовавших̀ъ тамъ богословскихъ партій, — такъ какъ ученіе однѣхъ онъ санкціонировалъ, другихъ осуждалъ, отъ третьихъ требовалъ поправокъ и догматической опредѣленности, на Западѣ его приняли чисто формально, просто какъ торжественное засвидѣтельствованіе того, во что всѣ вѣрили и о чемъ не могло быть никакихъ споровъ. По недостатку своего богословскаго развитія, Западъ не былъ въ состояніи даже во всей полнотѣ уразумѣть заключающуюся въ символѣ терминологію; центральный терминъ его, вызвавшій общій протестъ у восточныхъ епископовъ, западные понимали по своему; слово ὁμοούσιος они не совсѣмъ точно перевели выраженіемъ „unius substantiae» (вм. unius essentiae), выраженіемъ *традиціонным̀ъ*, хорошо знакомымъ богословскому языку Запада еще со времени Тертулліана, и потому въ опредѣленіи никейскаго собора увидѣли лишь авторитетное подтвержденіе *своей же собственной* старинной догматики,—подтвержденіе, въ которомъ, однако-же, не чувствовалось ни малѣйшей нужды. Никейскій символъ въ западныхъ церквахъ не пользовался даже общеизвѣстностью; при богослуженіи и оглашеніяхъ здѣсь продолжали употреблять прежнія мѣстныя символьныя формулы. Иларій пуатьескій, занимавшій епископскую каѳедру въ самый разгаръ антиникейской оппозиціи, былъ, безъ сомнѣнія, однимъ изъ пе-

редовыхъ догматистовъ Запада въ IV в., получившій имя западнаго Аѳанасія; вотъ что онъ разсказываетъ о своемъ отношеніи къ никейскому символу: — «свидѣтельствуюсь Богомъ неба и земли, я никогда не слыхалъ ни того, ни другого изъ этихъ выраженій, т.-е. ни ἐκ οὐσίας, ни ὁμοούσιος но мыслилъ всегда согласно съ ними; возрожденный въ святомъ крещеніи и даже пробывъ нѣсколько лѣтъ епископомъ, я услышалъ вѣру никейскую (т.-е. текстъ символа) лишь тогда, когда отправляли меня въ ссылку» [1]). Такое слишкомъ внѣшнее, слишкомъ формальное отношеніе къ никейскому символу поставило западныя церкви въ своеобразное положеніе въ рядахъ спорящихъ партій Востока. Собственно въ догматической работѣ, совершавшейся на Востокѣ, непосредственнаго участія Западъ принять не могъ, такъ какъ онъ не понималъ смысла происходившихъ тамъ событій. Вопросы, занимавшіе восточныхъ догматистовъ, стояли выше его богословскаго кругозора; многочисленность догматическихъ партій, разнившихся лишь тонкими оттѣнками мысли, постоянная смѣна соборныхъ вѣроизложеній, взаимныя обвиненія епископовъ въ неправославіи—сбивали съ толку лучшихъ богослововъ Запада, лично пріѣзжавшихъ на Востокъ и непосредственно знакомившихся съ состояніемъ восточныхъ церковныхъ дѣлъ. Даже Іеронимъ, воспитавшійся подъ вліяніемъ восточнаго богословія, когда прибылъ въ Антіохію въ началѣ 70-хъ годовъ, оказался не въ силахъ разобраться въ путаницѣ здѣшнихъ партій и ихъ сбивчивой терминологіи и горько жаловался на свое положеніе папѣ Дамасу. «Здѣсь церковь,—писалъ онъ,—разорвавшаяся на три части, спѣшитъ привлечь меня къ себѣ; Мелетій, Виталій и Павлинъ (три споривше между собою антіохійскіе епископы) говорятъ, что единомудрствуютъ съ тобой; могъ бы я повѣрить, если бы говорилъ кто нибудь одинъ; теперь же или двое лгутъ или всѣ» [2]). И любопытно, что со свойственнымъ истому западному преклоненіемъ предъ авторитетомъ, исхода изъ своихъ затрудненій Іеронимъ ищетъ не въ самостоятельномъ разслѣдованіи ученія спорящихъ сторонъ, что было бы

[1]) De synod. 91. Migne, lat. s., t. 10, c. 544. 545.
[2]) Epist. ad Damas., 16.

обычно для восточнаго богослова того времени, а въ рѣшеніи высшей церковной власти. «Заклинаю блаженство твое,—упрашиваетъ онъ папу въ томъ же письмѣ,—увѣдомь меня письменно, съ кѣмъ я долженъ имѣть общеніе: не пренебрегай душой, за которую умеръ Христосъ» [1]). Письмо Іеронима въ высшей степени характеристично для позиціи, занятой Западомъ въ антиникейской реакціи: въ сущности всѣ западные епископы стояли на той же точкѣ зрѣнія, что и Іеронимъ; отстраняя отъ себя разслѣдованіе спорныхъ вопросовъ по существу, избѣгая участія въ догматическихъ словопреніяхъ, западные епископы тѣмъ тверже оставались при авторитетномъ для нихъ опредѣленіи никейскаго собора, что находили въ немъ подтвержденіе своего, преданнаго отъ древности, ученія. Такимъ образомъ, поддержка, оказанная Западомъ никейскому собору, носила на себѣ болѣе *пассивный*, чѣмъ активный характеръ. Она выражалась лишь въ стойкости, съ какою здѣсь хотѣли держаться именно никейскаго символа, и отвергали всѣ попытки навязать взамѣнъ его какое-либо другое вѣроизложеніе, хотя бы то и православное по содержанію. Но при огромномъ нравственномъ вліяніи западной церкви на Востокъ, унаслѣдованномъ ею отъ первыхъ трехъ вѣковъ христіанства, эта стойкость уже сама по себѣ должна была имѣть великое значеніе въ ходѣ антиникейской борьбы. Чуждый всякихъ догматическихъ волненій, неизмѣнно привязанный къ никейскому символу, Западъ въ теченіе всѣхъ споровъ стоялъ живымъ упрекомъ предъ глазами восточныхъ и молча осуждалъ ихъ. Напрасно восточные епископы собирали у себя соборы, чтобы оправдать себя во мнѣніи Запада, напрасно составляли новые символы, въ которыхъ осуждали аріанство, и утверждали, что исповѣдуютъ искони преданную вѣру, — всѣ эти старанія безрезультатно разбивались о непоколебимую стойкость Запада. Западъ требовалъ отъ Востока одного—признанія никейскаго символа—и не сдавался ни на какія заманчивыя предложенія. На соборѣ въ Сардикѣ, куда восточные явились съ намѣреніемъ издать новое вѣроизложеніе, на которомъ могла бы сойтись вся

[1]) Epist. ad Dam., 17

церковь, западные заявили, что «достаточно символа никейскаго и что нѣтъ никакой нужды въ другомъ символѣ» [1]). Съ упорствомъ западныхъ не могли справиться всѣ насильственныя мѣры политики Констанція, достигавшія, однако, успѣха на Востокѣ. Въ послѣдніе годы правленія этого государя антиникейская реакція повидимому готова была захватить собой и Западъ: наиболѣе видные защитники никейскаго собора на Западѣ, какъ Иларій пуатьесскій, Евсевій верчельскій и др. были изгнаны; самъ папа Ливерій, уступая давленію императора, согласился подписать сирмійскую формулу, благопріятствовавшую реакціи; однако, западные епископы, собравшіеся въ числѣ 400 на соборъ въ Ариминѣ, только годъ спустя послѣ уступки Ливерія, единогласно остановились на рѣшеніи «содержать никейскую вѣру постоянно и блюсти ее до конца» [2]). Въ частности, твердость, показываемая Западомъ, неизмѣнное блюденіе имъ никейскаго символа особенно сильно должны были вліять на тѣхъ восточныхъ консерваторовъ, которые, оставаясь въ своихъ убѣжденіяхъ вполнѣ православными, примкнули къ противникамъ собора лишь по ложнымъ опасеніямъ предъ словомъ ὁμοούσιος. Обвинять всю западную церковь въ савелліанствѣ, объявить ее еретической было невозможно, а между тѣмъ этотъ терминъ безпрекословно принимался ею. Поэтому, когда страсти на Востокѣ улеглись и спорящія партіи стали спокойнѣе присматриваться другъ къ другу, примѣръ Запада оказался однимъ изъ существенныхъ мотивовъ, побудившихъ лучшую часть восточныхъ епископовъ примириться съ никейскимъ символомъ.

Естественно, что вслѣдъ за римскою церковью на сторонѣ никейскаго символа стоялъ и такъ называемый Иллирикъ (Македонія, Ахаія и Дакія), находившійся въ церковной связи съ Римомъ. Антиникейскія движенія почти совсѣмъ не коснулись его. Въ этомъ случаѣ уже авторитетно свидѣтельство одного Сократа, служившаго чтецомъ въ иллирійской провинціи Θессаліи [3]) и лично

---

[1]) Soz., III, 11; Socr., II, 20.
[2]) Soz., III, 17. 18.
[3]) Socr., H. E., V, 22.

наблюдавшаго тамъ церковныя дѣла. Онъ утверждаетъ, что аріанское ученіе не проникало сюда, такъ что никейская вѣра оставалась здѣсь непоколебимой [1]). Въ началѣ аріанскихъ споровъ въ Θессалоникѣ, столицѣ Иллиріи, епископствовалъ Александръ. Аѳанасій считалъ его своимъ сторонникомъ [2]) и получалъ отъ него письма [3]). Его преемникъ Іеремія шелъ по стопамъ своего предшественника [4]). И Василій Великій также не нахвалится благоповеденіемъ иллирійскихъ епископовъ: «вы свѣтила церкви,—пишетъ онъ съ восторгомъ, которыхъ очень немного и которыхъ легко перечесть при теперешнемъ плачевномъ состояніи дѣла» [5]).

Но Римъ и Иллирія въ отношеніи къ поднявшимся спорамъ представляли собой, такъ сказать, область болѣе пассивнаго сопротивленія, чѣмъ дѣятельнаго участія. Твердыней и опорой никейскаго символа была церковь александрійская или египетская вообще. На Востокѣ эта церковь обладала не меньшимъ нравственнымъ авторитетомъ, чѣмъ римская церковь на Западѣ и считалась моральной главой восточныхъ церквей, какъ дѣйствительно и называетъ ее историкъ Евсевій [6]). Но если Западъ былъ твердъ своей дисциплинарной выдержкой и уваженіемъ къ авторитету, то Александрія являлась могучей интеллектуальной силой, покорявшей себѣ лучшіе умы времени. Въ догматическихъ движеніяхъ, развившихся послѣ никейскаго собора, на долю александрійской церкви выпала великая задача стать руководительницей истиннаго богословствованія, защитить и выяснить для христіанскаго сознанія одинъ изъ возвышеннѣйшихъ догматовъ христіанской вѣры. Съ никейскимъ соборомъ Александрію связывали самыя разнообразныя и живыя нити. На соборъ 318 отцовъ она должна была смотрѣть, какъ на свое собственное торжество. Въ спорахъ, поднятыхъ Аріемъ, соборъ оправдалъ эту церковь и этимъ самымъ косвенно при-

---

[1]) ibid. II, 2. 27; V, 6.

[2]) Athan. Apolog. c. arian. Migne, gr. s., t 25, c. 273.

[3]) Ibid., c. 365. 368. 393.

[4]) Athan. Apol. c. Constant, Migne, ibid., c. 629.

[5]) Basilii Magni epist. ad Valerianum illyricarum episcopum (91), Migne, patr. gr., t. 32, c. 476.

[6]) Eus., V. C., II, 61.

знамъ ее учительницей вѣры. И вѣроопредѣленіе, изданное соборомъ, въ высшей степени гармонировало съ утвердившимся въ Александріи направленіемъ богословской мысли. Оно было порожденіемъ возвышеннаго александрійскаго духа, искавшаго глубокихъ и тонкихъ созерцаній, зародившагося въ ней со времени Оригена. Поэтому-то и всѣ наиболѣе выдающіеся въ церковной литературѣ поборники единосущія, какъ Аѳанасій, Василій кесарійскій и оба Григорія, воспитались подъ вліяніемъ Александріи,—и въ этомъ смыслѣ могутъ быть названы представителями александрійскаго направленія. Защищая никейскій соборъ, александрійская церковь защищала, такимъ образомъ, самое себя, свою догматику, свою позицію въ христіанскомъ мірѣ.

Но, быть можетъ, александрійская церковь никогда бы не достигла такого значенія въ исторіи догматическихъ споровъ IV-го вѣка, какое она получила въ дѣйствительности, если бы въ самомъ началѣ антиникейской борьбы во главѣ ея не оказалось лицо, связавшее судьбу никейскаго символа съ собственной судьбой. То былъ св. Аѳанасій Великій. Среди защитниковъ никейскаго собора Аѳанасій занялъ исключительное мѣсто; онъ былъ не только ихъ вождемъ, но и показателемъ ихъ положенія въ церкви. Всѣ козни, направлявшіяся противъ никейскаго символа, начинались обыкновенно съ Аѳанасія; изгнаніе служило яснымъ симптомомъ усиливающейся реакціи; торжество его являлось торжествомъ никейскаго собора и его вѣроученія. Можно сказать, что Аѳанасій на своихъ плечахъ вынесъ никейскій символъ изъ бури сомнѣній, вызванныхъ имъ на Востокѣ. Недаромъ позднѣйшее поколѣніе никейцевъ называло его спасителемъ церкви и столпомъ православія.—Къ сожалѣнію древность не оставила намъ точныхъ и подробныхъ свѣдѣній о ходѣ воспитанія и образованія этого замѣчательнаго мужа. Собственно говоря, о жизни Аѳанасія мы не знаемъ ничего несомнѣннаго до самаго избранія его на александрійскую каѳедру. На основаніи нѣкоторыхъ, впрочемъ, весьма убѣдительныхъ комбинацій можно утверждать, что онъ родился въ 293 году [1]), и слѣдовательно былъ достаточно

[1]) Свидѣтельство древности о годѣ кончины Александра и избранія

старъ для того, чтобы вспоминать впослѣдствіи о гоненіи на христіанъ Египта, продолжавшемся до 318-го года. О родителяхъ его ничего неизвѣстно; безспорно только то, что они были греками, а не коптами. Рожденный подъ тѣнью великаго бога египетскаго Сераписа, Аѳанасій нигдѣ не обнаруживаетъ слѣдовъ какого-либо коптскаго вліянія: въ его сочиненіяхъ рѣдко можно встрѣтить даже намеки на египетскую идололатрію. Онъ былъ грекомъ въ самыхъ тончайшихъ изгибахъ своего ума, мыслилъ, какъ грекъ, и писалъ чистымъ греческимъ стилемъ. Систематическаго образованія въ свѣтскихъ наукахъ Аѳанасій, повидимому, не получалъ. Григорій Богословъ, гордый своимъ университетскимъ образованіемъ въ Аѳинахъ, говоритъ, что на изученіе наукъ общеупотребительныхъ Аѳанасій посвятилъ «немного времени» [1]). Тѣмъ не менѣе въ его раннѣйшихъ произведеніяхъ читатель встрѣчаетъ ссылки на Платона [2]), знакомство со стоической философіей [3]) и подражаніе Плотину. Но родной областью Аѳанасія было св. Писаніе; рѣдкіе церковные писатели показываютъ такое проникновеніе мыслью священныхъ книгъ и умѣнье воспользоваться ихъ текстомъ, какъ Аѳанасій. При Александрѣ Аѳанасій занималъ уже должность діакона и былъ его правой рукой. Ему исполнилось только

Аѳанасія въ епископы разногласятъ между собою. Хронологическій указатель, присоединенный къ пасхальнымъ письмамъ Аѳанасія (см. Larsow. Die Festbriefe d. heil. Athanasius, Vorbericht, 26) датируетъ кончину Александра 17 апр. 328-го года, а посвященіе Аѳанасія въ епископы 8-мъ іюня того же года. Но этому извѣстію противорѣчатъ собственныя слова Аѳанасія, что Александръ скончался спустя пять мѣсяцевъ по возвращеніи съ никейскаго собора, слѣдовательно, въ 326-мъ году (Apol. c. arian. c. 59). Слова Аѳанасія подтверждаются свидѣтельствами Ѳеодорита (H. E, 1, 26) и автора synod., а также передаваемымъ многими древними писателями преданіемъ, что епископство Аѳанасія продолжалось 46 или 47 лѣтъ. По извѣстію, находящемуся въ недавно открытомъ коптскомъ похвальномъ словѣ Аѳанасію, онъ былъ возведенъ въ епископы 33 лѣтъ отъ роду (См. Lemm, Koptische Fragmente. Memoires de l' academie imperiale de science de st. Petersburg, VII ser., t. 36, № 11, s. 36. Petersburg, 1888). Если избраніе Аѳанасія въ епископы состоялось въ 326 г., то годъ его рожденія долженъ падать на 293 (см. принадлежащее намъ прим. къ I т. Твореній Аѳанасія, стр. 33, изданіе 1902 г.).

[1]) Orat., 21: in laudem Athanasii, Migne, gr. s., t. 35, c. 1088.

[2]) De inc. 43, гдѣ онъ прямо цитируетъ мѣсто изъ Politicus.

[3]) C. arian., II, 11 и de inr. 2, гдѣ Аѳанасій критикуетъ ученіе эпикурейцевъ, Платона, стоиковъ и гностиковъ о происхожденіи міра.

35 года, когда Александръ спустя 5 мѣсяцевъ по возвращеніи съ вселенскаго собора скончался, и Аѳанасій былъ избранъ православной паствой въ преемники его. Избраніе его состоялось не безъ споровъ; пользуясь его отсутствіемъ, мелетіане избрали было въ епископы Ѳеону [1]), а аріане Ахиллу [2]), и впослѣдствіи враги Аѳанасія обвиняли его въ томъ что онъ овладѣлъ каѳедрой вопреки желанію народа. Но ставъ епископомъ, Аѳанасій скоро сумѣлъ привязать къ себѣ паству и ослабить враждебные элементы: объ аріанахъ въ александрійской церкви при Аѳанасіи мы слышимъ очень мало, о мелетіанахъ — не много больше. Какъ личность, Аѳанасій обладалъ всѣми качествами для того, чтобы сдѣлаться героемъ великой борьбы. Молодость, несокрушимая сила воли, крѣпкій организмъ соединялись въ немъ съ высокими духовными дарованіями. Въ томъ или другомъ отдѣльномъ качествѣ онъ могъ уступать другимъ дѣятелямъ богатаго талантами своего вѣка. Въ области чистой учености превосходилъ его Евсевій кесарійскій, а по политической изворотливости онъ не могъ соперничать съ Евсевіемъ никомидійскимъ, зато онъ заразъ совмѣщалъ въ своемъ лицѣ и тонкаго мыслителя и опытнаго политика и человѣка святой жизни. Немногіе великіе люди въ исторіи были такъ свободны отъ житейскихъ мелочей и слабостей, какъ Аѳанасій; даже его враги не находили достаточнаго матеріала для обвиненія его. Но быть можетъ всѣхъ этихъ качествъ было бы недостаточно для того, чтобы успѣшно провести борьбу съ аріанствомъ, если бы къ нимъ не присоединился литературный талантъ, которымъ онъ обладалъ въ совершенствѣ. Это былъ величайшій и плодовитѣйшій публицистъ своего времени. Никто такъ зорко не слѣдилъ за современными событіями и никто такъ скоро не давалъ на нихъ литературнаго отклика, какъ Аѳанасій. Его освѣдомленность о всѣхъ совершающихся событіяхъ поразительна. Онъ зналъ, что происходитъ въ палатахъ дворца и въ хижинахъ отшельника; соборы, ихъ дѣятели, замыслы ихъ—все это раскрывается имъ съ такою точностью и подробностью, которымъ позавидовалъ бы любой изъ

---

[1]) Epiph. Haer, LXIX, 11.
[2]) Ibid., LXVII, 7.

интервьюеровъ. И въ своей полемикѣ онъ былъ безпощаденъ; тонкій діалектическій доводъ, глубокое богословское соображеніе у него перемѣшиваются съ ироніей, остротами и сарказмомъ, и, если исторія аріанства къ монахамъ принадлежитъ ему, что мы имѣемъ предъ собой одинъ изъ самыхъ злостныхъ памфлетовъ на современныя событія, какія только появлялись въ IV вѣкѣ. Все-таки истинный секретъ величія Аѳанасія заключался не въ этихъ внѣшнихъ качествахъ, а въ его искренней живой религіозной вѣрѣ. Онъ былъ поглощенъ той мыслью, что только воплощеніе дѣйствительнаго Бога во Христѣ могло спасти ихъ отъ грѣха и проклятія и обезпечить безсмертіе, нетлѣнность тѣла и обожествленіе. Въ никейскомъ символѣ онъ нашелъ полное и совершеннѣйшее выраженіе этой своей вѣры и съ убѣжденіемъ человѣка, недопускающаго никакихъ сомнѣній, взялся за его защиту. Ему казалось, что противники никейскаго вѣроопредѣленія разрушаютъ самую сущность христіанства, и онъ готовъ былъ назвать ихъ всѣмъ, чѣмъ угодно, но только не христіанами. «Отцовъ никейскихъ должно уважать,—говорилъ онъ,—иначе не пріемлющіе символа должны быть признаваемы скорѣе всѣми, но не христіанами» [1]).

Какъ смотрѣлъ Аѳанасій, такъ смотрѣли на никейскій символъ и всѣ епископы, принадлежавшіе къ александрійскому округу. Съ безпримѣрнымъ единодушіемъ они стояли за Аѳанасія, оправдывали его отъ всякой клеветы и свидѣтельствовали единство своего убѣжденія. «Всѣ мы, епископы Египта и Ливіи,—пишетъ самъ Аѳанасій,—одинаково мудрствуемъ, и если кому случится не быть лично (на соборѣ) всегда подписываемся другъ за друга» [2]). И ученые богословы александрійской церкви дѣйствовали въ томъ же направленіи; таковъ былъ, напр., знаменитый Дидимъ, учительствовавшій въ александрійской церкви въ теченіе 55-ти лѣтъ и съ перомъ въ рукахъ боровшійся съ аріанствомъ. Это единство александрійской церкви въ поддержкѣ никейскаго собора сдѣлало изъ нея такую твердыню омоусіанства, о которую разбились всѣ усилія его противниковъ.

---

[1]) Epist ad afr., Migne, gr. s., t. 25, c. 1044.
[2]) Ibid.

Александрійской церковью и Римской вмѣстѣ съ прочимъ Западомъ въ сущности и исчерпываются тѣ церковныя области IV-го вѣка, которыя болѣе или менѣе *всей* массой своего христіанскаго населенія стояли за никейскій символъ. Что же касается до греческаго Востока, то здѣсь никейское вѣроопредѣленіе не находило себѣ энергичныхъ защитниковъ до царствованія Валента, т.-е. до второй половины IV-го вѣка. Немногіе епископы Востока, которые не раздѣляли общаго недовольства никейскимъ вѣроопредѣленіемъ и готовы были отстаивать его, подверглись изгнанію еще при Константинѣ, паства же представляла собой слишкомъ податливый и мало знакомый съ дѣломъ элементъ, чтобы чѣмъ нибудь рѣшительнымъ заявить о себѣ въ отвлеченныхъ догматическихъ спорахъ. Но пока антиникейская реакція безраздѣльно царила среди восточныхъ епископовъ, подъ бокомъ у ихъ каѳедръ,—въ пустыняхъ и горахъ Египта, Сиріи и Палестины,—зарождалась новая сила, скоро достигшая огромнаго значенія въ жизни церкви. Этой силой было монашество. Монашество возникло, какъ протестъ противъ омірщенія христіанскихъ жизнепорядковъ и пониженія христіанской нравственности при переходѣ отъ третьяго вѣка къ IV-му, и необыкновенно быстро стало размножаться. Его первоначальной родиной были пустыни Ѳиваиды, лежавшія на среднемъ теченіи Нила, но отсюда же въ первой половинѣ IV-го вѣка оно перешло въ палестину и Сирію и здѣсь создало для себя вторую родину. Цѣлый рядъ благопріятныхъ обстоятельствъ способствовалъ этому непрерывному росту и умноженію отшельническихъ колоній на Востокѣ. Побѣда христіанства надъ язычествомъ, совершившаяся при Константинѣ, не повела за собой осуществленія царства Божія на землѣ, какъ того ожидали лучшіе люди христіанства. Напротивъ, она только уничтожила грань, явно отдѣлявшую ранѣе христіанство отъ язычества, и открыла свободный путь для еще большаго омірщенія христіанскихъ нравовъ. Въ полуязыческомъ полухристіанскомъ обществѣ, народившемся послѣ реформы Константина, люди съ серьезными нравственными стремленіями чувствовали себя на каждомъ шагу опутанными паутиной грѣшнаго міра, съ которой невозможно было бороться и, бросая общество, шли въ

пустыни, чтобы тамъ, въ искусственной обстановкѣ, очистить себя подвигомъ и стяжать душевный миръ. Да и обычныя условія жизни, какъ они сложились къ IV-му вѣку, не представляли собой такой цѣнности, которая сама по себѣ могла бы удерживать людей отъ бѣгства въ пустыни. Въ IV-мъ вѣкѣ римская исторія переживала одинъ изъ самыхъ печальныхъ періодовъ своего экономическаго существованія. Постоянныя войны съ германскими варварами и персами, и несчетная армія чиновничества, необходимаго для управленія обширнымъ государствомъ, тяжелымъ ярмомъ ложились на трудовые классы населенія и истощали его экономическое благосостояніе. Подати увеличивались и буквально выбивались изъ плательщиковъ; работать приходилось на государство, а не на самого себя. Всеобщее обѣдпѣніе, безнадежность положенія и помимо религіозныхъ мотивовъ заставляли многихъ отказываться отъ привычныхъ занятій и бѣжать изъ городовъ и селъ, чтобы избавиться отъ непосильныхъ налоговъ. Имъ иногда нечего было бросать на родинѣ, когда они шли въ пустыню. Этотъ мотивъ существенно содѣйствовалъ быстрому развитію монашества на Востокѣ, и въ среду отшельниковъ онъ скоро внесъ тотъ мірской духъ, отъ котораго они скрылись за стѣнами обителей, но въ IV-мъ вѣкѣ начавшееся омірщвленіе монашества еще не сказывалось ясно, такъ что въ общемъ оно являлось серьезной нравственной силой, съ которой необходимо было считаться церковнымъ дѣятелямъ.—Съ самыхъ же первыхъ моментовъ возникновенія монашества, никейцы оказались въ немъ своими людьми. Ихъ соединяло между собой сходство ихъ положенія въ церкви и государствѣ: и тѣ и другіе въ сущности одинаково протестовали противъ существующаго порядка вещей, требовали реформъ церковныхъ и государственныхъ дѣлъ. Кромѣ того, въ тотъ періодъ, когда борьба противъ никейскаго собора насаждалась насильственными государственными мѣрами, отважиться на защиту преслѣдуемаго государствомъ исповѣданія могли только люди съ сильной волей и высокой нравственной выдержкой, которую не могло не цѣнить монашество. А таковыми, дѣйствительно и были никейцы. Уже Аѳанасія посланіе египетскихъ епископовъ, соста-

вленное на соборѣ 339-го года, называетъ ἕνα τῶν ἀσκητῶν т.-е., однимъ изъ проводящихъ подвижническую жизнь и этимъ объясняемъ предпочтеніе, отданное ему при избраніи преемника Александру [1]). Ставши епископомъ, Аѳанасій хорошо понялъ значеніе возникавшаго въ предѣлахъ его округа монашества и вступилъ въ близкія отношенія съ его основателями. О связяхъ его съ Антоніемъ, основателемъ отшельничества, достаточно говоритъ составленное имъ жизнеописаніе этого подвижника, а о другомъ его современникѣ, знаменитомъ Пахоміи извѣстно, что онъ слѣдилъ за дѣятельностью Аѳанасія и своимъ ученикамъ предсказывалъ объ успѣхахъ ея [2]). Ѳеодора, любимца Пахомія, Аѳанасій всегда ставилъ въ образецъ другимъ пастырямъ и однажды, обозрѣвая свою паству, посѣтилъ основанные Пахоміемъ монастыри, лично видѣлся съ Ѳеодоромъ и вручилъ письмо тогдашнему настоятелю пахоміевскихъ обителей аввѣ Орсисію съ похвальнымъ отзывомъ о порядкѣ и благочиніи, найденныхъ имъ въ жизни отшельниковъ [3]). Тѣсная связь Аѳанасія съ отшельниками не составляла ни для кого тайны. Когда въ 360-мъ году полководецъ Артемій долженъ былъ по приказанію Констанція разыскивать Аѳанасія, бѣжавшаго изъ Александріи, онъ прежде всего направился въ пахоміевы обители въ увѣренности, что тамъ скрывается епископъ [4]).— По слѣдамъ Аѳанасія пошли и другіе защитники никейскаго собора на Востокѣ. Такъ, Аполлинарій лаодикійскій, въ 60-хъ годахъ IV-го вѣка обращавшій на себя общее вниманіе энергичной борьбой за единосущіе, былъ близко знакомъ со многими египетскими подвижниками, переписывался съ ними и быть можетъ самъ лично посѣщалъ ѳиваидскіе монастыри. Василій Великій, какъ извѣстно, тотчасъ же послѣ окончанія образованія въ Аѳинахъ, раздалъ все имущество, оставшееся отъ родителей и отправился въ путешествіе по Сиріи для изученія мона-

---

[1]) Apol. c. arian., 6. Migne, gr. s, t. 25, c. 260.

[2]) Архим. Палладій. Св. Пахомій Великій и первое иноческое общежитіе. Казань, 1899, стр. 141.

[3]) Ibid. стр. 111.

[4]) См. письмо Аммонія къ Ѳеофилу о Ѳеодорѣ освященномъ (Acta sanctorum, Maji, t. III, p. 356).

шеской жизни. Нѣкоторое время онъ самъ подвизался въ пустыняхъ на рѣкѣ Ирисѣ и сдѣлался основателемъ Понтійскаго монашества. Такимъ образомъ, монашество возрастало на Востокѣ подъ постояннымъ контролемъ и руководствомъ никейцевъ и, потому, въ спорныхъ догматическихъ вопросахъ времени шло въ одномъ съ ними направленіи.

Подводя итоги всему сказанному, мы видимъ, что защитники никейскаго собора никакъ не уступали ни по своей численности, ни по своему достоинству противникамъ собора. Правда, они имѣли противъ себя не однѣ только умственныя и моральныя силы, но и внѣшнее давленіе государственной власти, насильно отнимавшей у нихъ поле дѣятельности, но зато громаднымъ ихъ преимуществомъ было то, что на ихъ сторонѣ стояла историческая необходимость. Противники никейскаго собора добивались въ сущности невозможнаго; они хотѣли повернуть ходъ исторіи назадъ, къ тому моменту, на какомъ онъ остановился предъ никейскимъ соборомъ, хотѣли сгладить и уничтожить осуществившійся фактъ. Но никейскій соборъ состоялся. Онъ сдѣлался новой ступенью въ догматическомъ развитіи церкви, послѣдствія которой скоро сказались на воззрѣніяхъ даже его противниковъ,— и потому окончательная его побѣда въ церкви составляла лишь вопросъ времени.

III.

Антиникейская коалиція въ борьбѣ ея противъ никейцевъ.

Раздѣленіе исторіи тринитарныхъ движеній IV вѣка на два періода — Догматическая причина реакціи никейскому символу.—Начальныя проявленія ея.—Возвращеніе сосланныхъ за аріанство епископовъ и Арія; значеніе этого факта въ дальнѣйшемъ развитіи реакціи.—Борьба противъ лицъ никейскаго образа мыслей и изгнаніе ихъ съ Востока.—Смерть Константина Великаго и первое возвращеніе сосланныхъ никейцевъ — Антіохійскій соборъ 341 г.: вторичное изгнаніе никейцевъ и догматическія формулы собора.—Соборъ въ Сардикѣ: его исторія и результаты.—Вторичное возвращеніе на Востокъ никейскихъ изгнанниковъ.—Состояніе церковныхъ дѣлъ на Востокѣ послѣ сардикійскаго собора.—Политика Констанція и ея задачи.—Западные соборы въ Аредатѣ и Медіоланѣ — Побѣда надъ никейцами.—Сирмійскій манифестъ 357 года и его значеніе.

1. Исторія догматическихъ движеній, послѣдовавшихъ за никейскимъ соборомъ, при первомъ знакомствѣ съ нею не можетъ не поразить наблюдателя необыкновенною сложностью и пестротой наполняющихъ ее явленій. Богословская дѣятельность церкви въ этихъ движеніяхъ видимо достигаетъ своего высшаго напряженія. Событія слѣдуютъ другъ за другомъ съ удивительною быстротой; не успѣваетъ закончиться одинъ соборъ, какъ уже составляется другой, измѣняющій или отвергающій рѣшенія перваго; иногда одновременно происходитъ по два собора не только въ одной какой-либо провинціи, но даже въ одномъ и томъ же городѣ. Однѣ догматическія партіи исчезаютъ, разлагаются на свои составные элементы; на мѣсто ихъ возникаютъ другія съ новыми формулами и новыми стремленіями и вступаютъ между собой въ самыя странныя комбинаціи. Люди, борющіеся за однѣ и тѣ же идеи, отвертываются другъ отъ друга, какъ враги; наоборотъ, люди въ корнѣ непримиримыхъ убѣжденій нерѣдко выступаютъ подъ однимъ и тѣмъ же знаменемъ. Чтобы не затеряться въ этомъ калейдоскопѣ соборовъ, партій и вѣроизложеній и уловить въ нихъ поступательное движеніе исторіи, необходимо прежде всего отмѣтить важнѣйшіе моменты въ развитіи споровъ за никейскій соборъ, выдѣлить главнѣйшія эпохи въ ходѣ антиникейской борьбы. Такихъ дѣленій можетъ быть предложено нѣ-

сколько; но наиболѣе пригоднымъ изъ нихъ представляется то, которое всю исторію послѣникейскихъ движеній разлагаетъ на *два* большіе періода.

Первый періодъ простирается отъ 325-го года до 361-го, — отъ времени никейскаго собора до конца царствованія Констанція или вступленія на престолъ Юліана: второй отъ начала правленія Юліана до константинопольскаго собора 381-го года. Въ первый періодъ реакція противъ никейскаго символа идетъ то съ убывающей, то съ возрастающей силой, но всегда съ прогрессивной энергіей. Здѣсь наблюдается два различные момента. Сначала всѣ недовольные никейскимъ символомъ элементы, какъ то: тайно—аріанствующіе, консервативное большинство епископовъ Востока, общественное мнѣніе и дворъ, дѣйствуютъ заодно въ полной гармоніи и въ одномъ направленіи. Открывши при Константинѣ борьбу противъ лицъ никейскаго образа мыслей, при Констанціи они переносятъ ее на догматическую почву и рядомъ формулъ спѣшатъ замѣнить никейскій символъ. Сопровождаемая перемѣннымъ счастьемъ, борьба реакціи въ 357-мъ году достигаетъ полной побѣды надъ никейцами въ восточной и западной церкви и въ такъ называемомъ сирмійскомъ манифестѣ предписываетъ вѣру всей церкви. Но этотъ годъ побѣды антиникейской коалиціи былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и годомъ ея распаденія. Разнородные элементы, соединившіеся въ ней, выдѣляются и образуютъ различныя догматическія партіи, вступающія между собой въ самыя разнообразныя комбинаціи. Это раздѣленіе, однако, не ведетъ за собой ослабленія реакціи. Въ оживленіи догматическихъ интересовъ оно находитъ новую силу, соединяется подъ главенствомъ одной группы и снова наноситъ ударъ никейскимъ защитникамъ. На Константинопольскомъ соборѣ 361-го года никейское исповѣданіе устраняется и вся церковь вновь соединяется подъ реакціоннымъ антиникейскимъ символомъ. Весь этотъ періодъ проникнутъ бурнымъ и страстнымъ характеромъ и дышетъ жизнью. Со времени Юліана начинается упадокъ церковной жизни; ослабленіе догматическихъ споровъ, стремленіе къ взаимному сближенію и поворотъ къ никейскому символу. Болѣе подробную характеристику второго пе-

ріода мы дадимъ въ своемъ мѣстѣ. — Обращаемся къ исторіи перваго періода.

1. О догматическомъ настроеніи церковнаго Востока, среди епископовъ котораго реакція свила себѣ гнѣздо, за ближайшіе къ никейскому собору годы, древность не сохранила намъ достаточныхъ свѣдѣній. Можно думать, что и въ дѣйствительности это настроеніе не выражалось въ какихъ-либо рѣзкихъ фактахъ, способныхъ обратить вниманіе современныхъ наблюдателей церковной жизни. Изъ послѣдующихъ событій видно, что большинство восточныхъ епископовъ возвратилось изъ Никеи на свои каѳедры съ затаеннымъ въ душѣ недовольствомъ никейскимъ вѣроопредѣленіемъ, съ тревожнымъ опасеніемъ за чистоту преданнаго ученія; но это недовольство, эти опасенія, по естественному порядку вещей, должны были оставаться скрытыми въ тайникахъ сердца, не показываясь наружу, не выражаясь въ явномъ и громкомъ протестѣ. Чувствуя себя разъединенными по прибытіи къ своимъ паствамъ, восточные епископы не видѣли ни повода, ни желанія поднимать споры только что оконченные соборомъ. Но этотъ миръ не имѣлъ прочной опоры въ церковномъ сознаніи: скоро стали появляться признаки, показывавшіе, что вопросъ, рѣшенный въ Никеѣ, долженъ былъ еще сдѣлаться предметомъ долговременнаго обсужденія всею церковью прежде, чѣмъ стать общепризнаннымъ въ ней достояніемъ. Дѣло началось, повидимому, съ того, что нѣкоторые епископы на Востокѣ, убѣжденные въ правильности никейскаго вѣроопредѣленія и хорошо понимавшіе его глубокій смыслъ, при изложеніи ученія о Сынѣ Божіемъ въ своихъ церквахъ встрѣтили себѣ сильную оппозицію въ рядахъ своей же паствы. На такое именно начало послѣ никейскихъ споровъ указываетъ позднѣе совершившійся фактъ изгнанія нѣсколькихъ восточныхъ епископовъ, энергичныхъ защитниковъ единосущія, при чемъ въ вину имъ было поставлено то, что ученіе ихъ вызывало волненіе среди пасомыхъ [1]). Такимъ образомъ, первый толчокъ къ развитію новыхъ споровъ дало не аріанство, о которомъ никто послѣ ни-

[1]) Hilar., fragm. III, Migne, lat. s., t. 10, c. 658 sqq.

кейскаго собора не безпокоился, а ученіе о единосущіи, и виновниками его были люди искренно осуждавшіе Арія, стоявшіе на почвѣ вполнѣ церковной. Возникши сначала въ отдѣльныхъ епископіяхъ, оппозиціонное движеніе начало распространяться по всему Востоку. Въ спорахъ о никейскомъ вѣроопредѣленіи, завязавшихся въ паствѣ, приняли участіе, какъ защитники собора, такъ и тѣ епископы, которыхъ слово «единосущный», по выраженію Сократа, приводило въ смущеніе. Это слово снова сдѣлалось предметомъ изслѣдованія: епископы обсуждали его въ частныхъ собраніяхъ и посланіяхъ, сохранявшихся еще въ эпоху историка [1]). Но чѣмъ глубже входили епископы въ изысканія, касательно никейскаго опредѣленія, тѣмъ яснѣе обрисовывалась рознь, раздѣлявшая ихъ въ толкованіи никейской формулы. Относительно догматическаго настроенія большинства образованныхъ епископовъ Востока наилучшимъ показателемъ является, безъ сомнѣнія Евсевій кесарійскій. Разсматриваемая въ общемъ, его система носила на себѣ для того времени церковный характеръ, что признаетъ и самъ Евсевій, излагая ее главнымъ образомъ въ своемъ сочиненіи о церковномъ богословіи, и для начала IV вѣка не заключала въ себѣ ничего оригинальнаго. Это оригеновское ученіе, взятое въ его субординаціонной части и значительно исправленное. Какъ и прочіе богословы его времени, Евсевій надѣляетъ Божество всѣми абсолютными качествами, но не столь отвлеченными, какъ Плотинъ, и не столь конкретными, какъ Аристотель. Его Богъ напоминаетъ всего скорѣе Платоно-Филоновское Божество. Онъ есть нерожденное начало всего, источникъ всякихъ благъ и причина божества, жизни, свѣта и всякой добродѣтели [2]). И при опредѣленіи Логоса Евсевій пользуется обычными понятіями: Онъ образъ Отчаго божества [3]), Сынъ по природѣ [4]), единородный, одинъ прежде всѣхъ вѣковъ отъ Отца рожденный [5]), неизмѣняемъ и непреложенъ, какъ Богъ [6]). Но

---

[1]) Socr. H. E., 1, 23.
[2]) Praep. ev., VII, 16. Migne, gr. s., t. 21, c. 553.
[3]) De eccles. theol., Migne, gr. s., t. 24, c. 832.
[4]) De evang V, 2. Migne, gr. s., t. 22, c. 360.
[5]) Dem. ev., IV, 13. Migne, ibid., c. 284.
[6]) Dem. ev., IV, 13, cit. loc.

если на неоплатоническомъ языкѣ Аѳанасія эти понятія ведутъ къ признанію тожества Сына съ Отцомъ по существу, то въ филоновскомъ міровоззрѣніи Евсевія они должны доказывать лишь Его различіе отъ Отца. Божество принадлежитъ въ собственномъ смыслѣ только Отцу. Онъ одинъ не имѣетъ ничего выше себя и не зависитъ ни отъ какой причины, обладаетъ собственнымъ безначальнымъ и нерожденнымъ Божествомъ съ монархической властью (*τῆς μοναρχικῆς ἐξουσίας*) [1]). Божество Сына вторичное и производное; Онъ рождается по волѣ Отца [2]) и является рядомъ съ Нимъ, какъ *δεύτερα οὐσία* [1]) (вторая сущность). На этой раздѣльности Бога и Сына Его Евсевій настаиваетъ съ особенной силой. Логосъ Божій имѣетъ самъ по себѣ собственную ипостась, существующую самостоятельно и дѣйствующую также по собственной иниціативѣ (*καθ' ἑαυτὸν οἰκείαν ὑπόστασιν, ἰδίως ὑφεστῶσαν ἰδίως ἐνεργοῦσαν* [4]). Его единство съ Отцомъ состоитъ не въ единствѣ сущности, а въ подобіи силы [5]). Какъ причина и начало Сына, Отецъ предсуществуетъ Ему, и, значитъ, былъ данъ нѣкоторый логическій prius, когда Его не было [6]). Происходя отъ воли Отца, Онъ является произведеніемъ и тварью (*δημιούργημα καὶ κτίσμα*), но не какъ прочія твари: начало Своего бытія Онъ получаетъ не изъ сущаго, а изъ воли Отца, а потому принадлежитъ къ божественной природѣ [7]). Самъ Отецъ сдѣлалъ Его

---

[1]) De eccles. theol., I, 11. Migne, gr. s. t. 24, c. 844.

[2]) Dem. ev., IV, 13. Migne, cit. loc.

[3]) Praep. ev., VII, 15. Migne, gr. s., t. 21, c. 549.

[4]) Dem. ev., V, 5. Migne, gr. s., t. 22, c. 377.

[5]) De eccles. theol., III, 21. Migne, gr. s. t. 24.

[6]) Dem. ev., V, 2: *προυπάρχειν καὶ προυφεστάναι πατέρα υἱοῦ πᾶς ὁστιοῦν ὁμολογήσειεν* (Migne, gr. s, t. 22, c. 360). Но это не Аріево „было время, когда не было Сына (хронологическій моментъ)". Логическое prius Сына дано, по Евсевію, въ вѣчности, но и тогда ранѣе этого prius Сынъ существовалъ въ Отцѣ нерожденно, какъ сила (*πρὶν ἐνεργείᾳ γεννησθῆναι, δύναμει ἦν ἐν τῷ πατρί, ἀγέννητος ὄντος τοῦ πατρὸς ἀεί*)- Theodoret., H E., 1, 12.

[7]) Ученіе Арія о происхожденіи Сына изъ несущаго Евсевій рѣшительно отвергалъ. Въ „de eccles. theol. онъ заявляетъ, что по справедливости заслуживаютъ порицанія тѣ, которые называютъ Сына тварью въ собственномъ смыслѣ и думаютъ, что подобно прочимъ тварямъ Онъ произошелъ изъ ничего и прибавляетъ: „если бы Онъ произошелъ изъ несущихъ, то не былъ бы истиннымъ Сыномъ Божіимъ (1, 9. Migne, gr. s., t. 24, c. 840)".

причастникомъ Своего Божества и жизни, и потому Сынъ ниже Отца[1]). Онъ иной рядомъ съ Отцомъ и слуга Его[2]). Отецъ посылаетъ и приказываетъ Ему (*προστάττον αὐτῷ*). Сынъ повинуется Ему, подчиняется Его повелѣніямъ, благодаритъ и молится Ему [3]). Какъ *μεσίτης* — посредникъ между нерожденнымъ Божествомъ и тварями[4]), Онъ безконечно превосходитъ всѣ твари, но меньше Отца[5]). Духъ есть третья ипостась (*τρίτην ἐπέχων τάξιν*) и сотворенъ Сыномъ»[6]). Такъ построенное ученіе о Св. Троицѣ для большинства восточныхъ епископовъ того времени представлялось весьма цѣннымъ и непоколебимымъ достояніемъ вѣры, выражающимъ существо христіанскаго ученія о Богѣ. Происхожденіе второй и третьей ипостаси, отъ Отца, какъ общаго виновника ихъ божественной природы, удостовѣряло ихъ божеское достоинство и сохраняло единобожіе, основной догматъ христіанства; бытіе же Сына и Духа въ качествѣ отдѣльныхъ ипостасей или сущностей и ихъ зависимость отъ Отца ручались за самостоятельное существованіе ихъ рядомъ съ Отцомъ, не позволяли сливать

---

[1]) De eccles. theol, 1, 11. Migne, ibid.. c. 844.

[2]) Dem. ev., V, 5: *ἕτερον ὢν τοῦ πατρὸς καὶ ὑπουργὸς αὐτοῦ*. Migne, gr. s., t. 22, c. 376.

[3]) De eccles. theol., I, 11. Migne, cit. loc.

[4]) Dem. ev., IV, 6: *χρὴ δήπου εἰκότως τὸν παναγαθὸν πατέρα καί σωτῆρα τῶν ὅλων, ὡς ἂν μὴ παντελῶς ἡ τῶν ἄρτι γεγησομένων φύσις ἔρημος οὖσα τῆς αὐτοῦ κοινωνίας, τῶν μεγίστων ἀγαθῶν στεροῖτο, μέσιν τινὰ παρεμβάλλην τὴν τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ θείαν καὶ παιδικὴ καὶ πανάρετον δύναμιν*. Migne, gr. s., t. 22, c. 265.

[5]) Dem. ev., V, 11. Migne, gr. s., t. ibid, c. 383. Подобно Оригену, Евсевій утверждалъ, что Сына не слѣдуетъ почитать *одинаково* съ Отцомъ. „Отца и Сына мы считаемъ,—говоритъ Евсевій, какъ бы полемизируя противъ единосущія,—неравночестными (*οὐδὲ ἰσοτίμους* и только), не обоихъ безначальными и нерожденными, но одного нерожденнаго, другого же рожденнаго и имѣющаго своимъ началомъ Отца (De theol. eccles., II, 7. Migne, ibid., c. 909)“. При всемъ томъ имя Христа вызываетъ у Евсевія живое религіозное чувство и рядъ мистическихъ упованій; толкуя первосвященническую молитву, Евсевій пишетъ: „столь великія преимущества даны Спасителю нашему ради насъ, чтобы мы были съ нимъ тамъ, гдѣ будетъ и Онъ, чтобы и мы увидѣли славу Его и чтобы Онъ возлюбилъ насъ такъ, какъ возлюбилъ Его Отецъ и передалъ намъ то, что даровалъ Отецъ, сдѣлавши насъ одно изъ всѣхъ, чтобы мы уже не были многими, но всѣ стали одно, соединившись *въ Божествѣ* Его и въ славѣ царства Его, но не по смѣшенію (*συναλοιφῆ*) одной сущности, а по совершенству въ высшей добродѣтели (De eccles. theol., III, 18, Migne, gr. s., t. 24, s 1041).

[6]) De eccles. theol. III, 6. Migne, gr. s., t. 24, c. 1013.

ихъ. На этой самостоятельности или ипостасности бытія Сына и Духа, ихъ раздѣльности отъ Отца богословская мысль Востока дѣлала особое удареніе ко времени никейскаго собора, такъ какъ, казалось, она одна могла предохранить богословіе отъ внесенія въ него савелліанскихъ идей, дѣйствовавшихъ на восточные умы съ особой привлекательностью.

Легко замѣтить, что съ изложеннымъ сейчасъ ученіемъ о Троицѣ трудно было примирить формулированное въ Никеѣ ученіе о единосущіи. Это ученіе было крупнымъ и рѣзкимъ шагомъ впередъ, далеко оставлявшимъ позади себя старую догматику: оно не только отвергало старыя понятія о Троицѣ, но и осуждало ихъ, какъ скрытый субординаціонизмъ, какъ замаскированное требожіе. Терминъ ὁμοούσιος требовалъ признанія въ Отцѣ и Сынѣ не двухъ сущностей или ипостасей, связанныхъ единствомъ происхожденія, но одной сущности или ипостаси, поскольку отцы никейскаго собора не дѣлали различія между сущностью и ипостасью. Та же самая сущность, говорилъ никейскій символъ, которая въ Отцѣ, принадлежитъ и Сыну. Положеніе глубоко вѣрное, вносившее необходимую поправку въ христіанскую догматику, но нужно сознаться, что при той терминологіи и при томъ истолкованіи термина «единосущный», какого держалось старое поколѣніе никейцевъ, послѣдовательное развитіе этого положенія заключало великія, почти непреодолимыя трудности. Уже самое слово: ὁμοούσιος въ его философскомъ пониманіи не гарантировало ни единства, ни равночестности соотносящихся предметовъ [1]). Когда на никейскомъ соборѣ очередь дошла до подписи символа, то пять епископовъ—Евсевій никомидійскій, Ѳеогнисъ никейскій, Маріи халкидонскій, Ѳеона мармарикскій и Секундъ птолемаидскій,—ухватившись за слово «единосущный», не принимали его и много «смѣялись» надъ нимъ. «Назвать кого-либо единосущнымъ,—говорили они,—это значитъ указать на то, что происходитъ изъ другого или чрезъ побѣгъ, какъ растеніе изъ корня, или чрезъ истеченіе, какъ дѣти изъ отцовъ или чрезъ отдѣленіе, какъ два или три золо-

[1]) Ср. сказанное выше (стр. 73 слл.) объ употребленіи этого термина у гностиковъ и Тертулліана.

тыхъ сосуда. Но можно ли примѣнить всѣ эти понятія къ происхожденію Сына отъ Отца?» [1]). Самое слово: *οὐσία* имѣло различный смыслъ. Въ обычномъ употребленіи оно указывало на имущество, деньги и вообще на всякое владѣніе, въ чемъ бы оно ни стояло [2]). Философское значеніе его впервые точно опредѣлилъ Аристотель: сущностью,—говорилъ онъ,—называется или матерія, или видъ, или произведеніе обоихъ [3]). Понятіе о сущности, какъ матеріальной сторонѣ вещи, вполнѣ удержали стоики; въ ихъ монистическомъ міросозерцаніи видимый міръ являлся, какъ *οὐσιατοῦ θεοῦ* [4]); въ этомъ смыслѣ оно не разъ встрѣчается у Филона [5]). Но уже у Аристотеля терминъ: *οὐσία* въ примѣненіи къ матеріальнымъ предметамъ, получилъ двоякое значеніе, которое и легло въ основу дальнѣйшаго употребленія его: въ преимущественномъ смыслѣ онъ обозначаетъ конкретное бытіе, бытіе отдѣльной вещи, взятой въ совокупности всѣхъ ея отличительныхъ свойствъ (substantia concreta) [6]), въ отдаленномъ онъ указываетъ на общіе признаки, присущіе извѣстной группѣ предметовъ въ ихъ раздѣльности отъ другихъ, въ смыслѣ substantia abstracta, обнимающаго собой родъ или видъ данной группы предметовъ. Въ послѣднемъ случаѣ и самый терминъ *οὐσία* получалъ различное значеніе, произносилъ ли его реалистъ или идеалистъ. Въ первомъ пониманіи, какъ напр., у стоиковъ, сущность будетъ *ὑποκειμένον*. существующая въ своихъ видахъ, но не сливающаяся съ нимъ. *Οὐσία* въ терминѣ *ὁμοούσιος* въ этомъ случаѣ будетъ обозначать нѣчто третье, безличное (*ὑποκειμένον*) [7]), лежащее

---

[1]) Socr., H. E., I, 8.

[2]) См. Thesaurus Stephani, t. V, 2419.

[3]) Methapl VI, 10: *οὐσία ἥ τε ὕλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων.*

[4]) Diog. haert. VII, 1: *οὐσίαν δὲ θεοῦ μέν φυσὶ τὸν ὅλον κόσμον.*

[5]) Филонъ говоритъ о крови, какъ матеріальной сущности жизненной силы (Quod. det. pot. inc. 25) и въ De mundo: *οὐσία ἄτακτος*—materia incondita et rudis, лежащая въ основѣ міра. Цицеронъ такое же понятіе о сущности, какъ матеріи, приписываетъ Платону (in Tim. Plat.).

[6]) Arist., categor. 5: *οὐσία ἐστὶ ἡ κυριώτατά τε καὶ πρώτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἥ μήτε καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινί· ἐστιν οἷον ὁ τὶς ἄνθρωπος καὶ ὁ τὶς ἵππος.* Къ сказанному ср. Thesaurus, cit loc., и Hatch. Griechentum und Christenthum, deutsh. v. Preuschen. Freiburg. 1892, s. 200.

[7]) Какъ дѣйствительно и выражался Арій въ письмѣ къ Евсевію никомидійскому еще до никейскаго собора: Сынъ не есть часть Бога и

выше Отца и Сына, по отношенію къ которому Отецъ и Сынъ будутъ только братьями или сонаслѣдниками общаго блага и порожденіями третьяго принципа [1]). Но и въ томъ идеалистическомъ пониманіи термина «сущность», какого несомнѣнно держались никейскіе отцы и по которому она означала реальное, данное въ дѣйствительности бытіе (*ἐν ὑποκειμένῳ*), вопросъ не только не упрощался, а напротивъ, усложнялся. Если вся полнота Божества дана въ Отцѣ и Сынъ обладаетъ ею въ тожествѣ, и все-таки должно быть между ними нѣкоторое различіе, то не является ли Логосъ лишь случайнымъ свойствомъ Отца, не имѣющимъ самостоятельнаго бытія? [2]). Но быть можетъ ничто не приводило въ такое смущеніе восточныхъ епископовъ, какъ то истолкованіе термина *ὁμοούσιος*, какое далъ ему Аѳанасій и какое удерживало все старое поколѣніе никейцевъ. Мы уже видѣли, что Аѳанасій понималъ *ὁμοούσιος*, какъ утвержденіе *тожества* Отца и Сына по сущности и ихъ Божество опредѣлялъ, какъ *μόνας θεότητος ἀδιαίρετος καὶ ἀσχίστος* [3]), *ἡ μόνας ἀδιαίρετος* [4]), такъ что этотъ его основной взглядъ вѣрнѣе бы передавался терминомъ *ταυτούσιος* или *μονοούσιος*, а не *ὁμοούσιος*, — и въ этомъ отношеніи близко напоминалъ Савеллія. Но настаивая на тожествѣ и единствѣ божественнаго существа въ Отцѣ и Сынѣ, старшее поколѣніе никейцевъ вообще не обращало вниманія на раскрытіе ихъ раздѣльности. Читая сочиненія Аѳанасія или Аполлинарія лаодикійскаго, видишь, что они неподражаемы въ раскрытіи мысли о единствѣ Сына съ Отцемъ и неисчерпаемы въ своихъ доказательствахъ, но коль скоро рѣчь въ нихъ заходитъ о различіи Сына съ Отцомъ, чувствуешь, что сила логики

не происходитъ изъ чего-либо предсуществовавшаго (*ἐξ ὑποκειμένου*). Theodoret., H. E., 1, 5).

[1]) Такія возраженія и дѣйствительно раздавались. См. Athan. or. c. Arian., I, 14; de syn. 51. Полнѣе у Иларія: „существуетъ заблужденіе, что когда говорятъ, что Отецъ и Сынъ единосущны, то хотятъ обозначить первую сущность, имѣющую подъ собой двухъ равныхъ..., какъ два сонаслѣдника и высшее наслѣдство, собственниками котораго они состоятъ. De fide orient. 68. Migne, lat. s., t. 10, c. 528.

[2]) Ath. Or. c. ar. I, 16; IV, 2.

[3]) C. ar., IV, 1: „Отецъ и Сынъ суть... нераздѣльная и неразлагаемая единица Божества. Migne, gr. s., t. 26, c. 468.

[4]) C. ar., IV, 2: нераздѣльная единица. Migne, ibid., c. 469.

ихъ ослабѣваетъ, что для рѣшенія этого вопроса не достаетъ имъ точныхъ и ясныхъ формулъ, и никакъ не можешь отдѣлаться отъ впечатлѣнія, что понятіе самостоятельнаго личнаго бытія Сына они готовы принести въ жертву своей основной идеѣ единства существа. Такимъ образомъ, въ ученіи старшихъ никейцевъ затушевывалась именно та черта раздѣльности, которою наиболѣе дорожилъ консервативный Востокъ, и линія, отличающая церковное ученіе отъ савелліанства, сглаживалась [1]).

На никейскомъ соборѣ эта существенная разница, раздѣлявшая воззрѣнія защитниковъ единосущія отъ консерваторовъ, не могла выясниться надлежащимъ образомъ. Общая цѣль собора—борьба съ аріанствомъ—объединяла всѣхъ его дѣятелей, стоявшихъ за церковное ученіе и скрывало недостатокъ согласія ихъ въ положительномъ пониманіи догмата. Однако, мы знаемъ, что и на соборѣ раздавались голоса, требовавшіе сохраненія преданной вѣры въ неприкосновенности, протестовавшіе противъ всякаго нововведенія въ вѣру. Желаніе въ корнѣ пресѣчь аріанство заставило консервативно расположенныхъ епископовъ согласиться на внесеніе слова „*ὁμοούσιος*“ въ символьную формулу, но не убѣдило ихъ въ необходимости этого термина для догматическаго ученія церкви. Они приняли его только какъ пригодное оружіе для борьбы съ аріанствомъ, какъ удачный полемическій пріемъ; что же касается до положительнаго его содержанія, то оно едва ли ясно ими сознавалось. Консерваторы скорѣе чувствовали, чѣмъ ясно постигали, что принятое имъ слово заключаетъ въ себѣ что-то новое, вноситъ какую-то поправку въ привычныя догматическія представленія, и съ скрытой тревогой уѣхали по своимъ паствамъ, ожидая, что скажетъ будущее. Теперь это будущее настало. Вслушиваясь въ ученіе, раздавшееся съ тѣхъ каѳедръ, которыя

[1]) Точно такъ же понимали терминъ *ὁμοούσιος* и на Западѣ. На латинскомъ языкѣ не существовало даже слова, соотвѣтствующаго греческому *ὑπόστασις* и во всѣхъ тѣхъ мѣстахъ Иринея, гдѣ греческій подлинникъ имѣетъ *ὑπόστασις*, латинскій переводчикъ его ставитъ слово „substantia“—сущность (См. Bäcker, the meaning of homous. Text. und Stud. VII, 1, Cambridge, 1901, ss. 65. 66). „Три ипостаси“ восточныхъ они, поэтому, всегда понимали, какъ три сущности. Позднѣйшіе латинскіе писатели пользуются для этого словомъ: subsistentia.

занимались защитниками единосущія, большинство восточныхъ епископовъ съ ужасомъ стали замѣчать, что унесенная изъ Никеи тревога за чистоту вѣры оправдывается, что новое раскрываемое никейцами ученіе, прямо или косвенно колеблетъ и разрушаетъ привычныя воззрѣнія на Троицу, какъ три самостоятельныя ипостаси. Какъ всегда бываетъ въ спорахъ, затрогивающихъ самые живые интересы, противники не сумѣли сохранить настолько хладнокровія, чтобы всесторонне всмотрѣться и безпристрастно оцѣнить воззрѣнія другъ друга. Эта вина одинаково падаетъ какъ на защитниковъ никейскаго символа, такъ и на его оппонентовъ. Оппонентамъ казалось, что ученіе никейцевъ о единой сущности или ипостаси Троицы вырываетъ у церкви самое дорогое наслѣдіе древности—вѣру въ самостоятельное бытіе Сына Божія,—уничтожаетъ линію, отличающую Евангеліе отъ Савеллія и вновь обращаетъ Троицу въ монархіанскую единицу. Невольно охватывавшій при этомъ страхъ предъ ересью заставлялъ подозрительно смотрѣть на тѣ немногія попытки, при помощи которыхъ никейцы старались провести различіе между первымъ и вторымъ Лицомъ Св. Троицы; эти попытки или понимались, какъ обычная еретическая уловка, или забывались, какъ недостаточно ясныя и твердыя. Въ свою очередь и никейцы не сумѣли простить традиціонной догматикѣ недостатокъ ея терминологіи; они рѣзко напали на нее и объявили приверженцевъ традиціи, смущавшихся ученіемъ о единосущіи, требожниками и аріанами, въ чемъ послѣдніе были, конечно неповинны. «Сдѣлавъ,—пишетъ историкъ Сократъ,—слово «единосущный» предметомъ своихъ бесѣдъ и изслѣдованій, епископы возбудили между собой междоусобную войну, и эта война ничѣмъ не отличалась отъ ночного сраженія, потому что обѣ стороны не понимали, за что бранятъ одна другую; одни, уклоняясь отъ слова «единосущный», полагали, что принимающіе его вводятъ ересь Савеллія, и потому называли ихъ хулителями, какъ бы отвергающими личное бытіе Сына Божія; другіе, защищавшіе единосущіе, думали, что противники ихъ вводятъ многобожіе, и отвращались отъ нихъ, какъ отъ вводителей язычества» [1]). Такимъ об-

[1]) Socr., H. E., I, 23.

разомъ, по мѣрѣ того, какъ раскрывалось положительное содержаніе никейскаго вѣроопредѣленія, въ глазахъ консервативно настроеннаго Востока это вѣроопредѣленіе болѣе и болѣе теряло свой кредитъ. Изъ словъ Сократа видно, что восточные епископы начали уже уклоняться отъ употребленія основного термина никейскаго вѣроопредѣленія, находя въ немъ благопріятный для искаженія вѣры смыслъ. Опасеніе ихъ за чистоту ученія было тѣмъ сильнѣе, что на сторонѣ этого подозрительнаго термина стоялъ авторитетъ великаго собора, что сами они содѣйствовали внесенію его въ символъ, что его энергично защищали даровитѣйшіе и образованнѣйшіе епископы. Поэтому вниманіе всего Востока поднялось до высшей степени напряженія, когда въ споръ о словѣ «единосущный» вступили два ученѣйшихъ епископа его—Евсевій кесарійскій и Евстаѳій антіохійскій [1]). Евстаѳій обвинялъ Евсевія въ искаженіи никейскаго ученія, а Евсевій отвѣчалъ, что не онъ преступаетъ никейскую вѣру, и напалъ на Евстаѳія, какъ на вводителя савелліанской ереси. Споривше не пришли къ соглашенію, но моральная побѣда осталась за Евсевіемъ, такъ какъ Евстаѳій въ скорости осужденъ былъ соборомъ за савелліанство. Послѣдній фактъ показываетъ, что точка зрѣнія Евсевія раздѣлялась многими епископами Востока, и дѣйствительно она характерна для его позиціи въ послѣ-никейскихъ спорахъ. Восточные, подобно Евсевію, не чувствовали какой-либо непримиримой вражды къ слову единосущный и не считали его по существу дѣла еретическимъ; они брали лишь отрицательный его смыслъ и могли бы согласить съ нимъ свои традиціонныя воззрѣнія, но положительное раскрытіе его никейцами вызывало у нихъ протестъ, и они стали смотрѣть на это слово, какъ на терминъ сомнительный, способный прикрыть опаснѣйшее заблужденіе. Отсюда и задача восточной оппозиціи сводилась къ тому, чтобы устранить никейское вѣроопредѣленіе, не касаясь, однако, авторитета самого собора и поставить на его мѣсто другія формулы, болѣе отвѣчающія традиціонному ученію о Троицѣ.

Ближайшимъ слѣдствіемъ перемѣны въ настроеніи восточныхъ епископовъ въ отношеніи къ никейскому сим-

---

[1]) Socr., ibid.; Soz. H. E., II, 18.

волу было возвращеніе изъ ссылки изгнанныхъ и осужденныхъ соборомъ аріанъ—Евсевія никомидійскаго, Ѳеогниса никейскаго и, наконецъ, самого Арія. Съ точки зрѣнія оппозиціонной собору дѣятельность этихъ лицъ должна была рисоваться совсѣмъ иначе, чѣмъ прежде—въ моментъ соборныхъ разсужденій: вѣдь они первые сумѣли до нѣкоторой степени предусмотрѣть опасность савелліанства, скрывавшуюся въ ученіи Александра и никейцевъ. Что касается до Евсевія никомидійскаго и Ѳеогниса никейскаго, то вопросъ о возстановленіи ихъ правъ не представлялъ никакой трудности, рѣшался самъ собой. Оба они подписали никейскій символъ и только отказались произнести и утвердить подписью анаѳему на Арія, однако, и этотъ отказъ они объясняли тѣмъ, что «не вѣрили, чтобы осужденный дѣйствительно былъ таковъ; ибо,—говорили они,—часто изъ его къ намъ посланій и изъ личныхъ бесѣдъ съ нимъ мы ясно видѣли, что онъ не таковъ» [1]). Значитъ Евсевій и Ѳеогнисъ возставали противъ анаѳемы на личность Арія, а не противъ осужденія того ученія, которое по ихъ мнѣнію не совсѣмъ справедливо приписывалось Арію. Искренни или лицемѣрны были всѣ эти заявленія двухъ сосланныхъ епископовъ,—вопросъ объ этомъ не имѣетъ существеннаго значенія; несомнѣнно то, что ихъ апологія встрѣтила себѣ полное довѣріе въ рядахъ оппозиціонно расположенныхъ епископовъ, которые теперь въ своемъ собственномъ положеніи къ никейскому собору находили много общаго, сближавшаго ихъ съ положеніемъ Евсевія и Ѳеогниса. И за всю свою послѣдовавшую за возвращеніемъ изъ ссылки дѣятельность ни Евсевій, ни Ѳеогнисъ не дали принявшимъ ихъ епископамъ повода усумниться въ искренности своихъ объясненій: отъ аріанства въ собственномъ смыслѣ они отреклись и строго аріанскія положенія охотно осуждали. Отсюда понятнымъ становится, почему они съ просьбой о возвращеніи на каѳедры обращаются къ «главнымъ епископамъ» Востока и эти епископы дѣйствительно ходатайствуютъ предъ царемъ объ исполненіи ихъ просьбы [2]). Возстановленіе обоихъ епископовъ, по свидѣтельству

[1]) Socr., H. E., I, 14.
[2]) Socr., H. E., I, 14. Soz., II, 16.

Филосторгія [1]), состоялось осенью 328-го года, то-есть, какъ разъ три года спустя послѣ никейскаго собора; занимавшіе доселѣ ихъ каѳедры епископы — Амфіонъ въ Никомидіи и Христъ въ Никеѣ—подверглись изгнанію [2]). — Дѣло о возвращеніи Арія оказывалось гораздо сложнѣе, чѣмъ возстановленіе Евсевія и Ѳеогниса; какъ главный виновникъ ученія, вызвавшаго себѣ всеобщее порицаніе въ церкви, Арій могъ быть возсоединенъ съ церковью только подъ условіемъ прямого или косвеннаго отреченія отъ прежнихъ своихъ воззрѣній, но и при этомъ условіи его возвращеніе должно было встрѣтить энергичный протестъ въ рядахъ никейцевъ, потому что оно наносило рѣшительный ударъ авторитету защищаемаго ими собора. Впрочемъ, при усиливавшемся на Востокѣ нерасположеніи къ никейскому символу, главное препятствіе къ принятію Арія въ церковь было обойдено легко; для многихъ епископовъ восточныхъ слово «единосущный» уже перестало служить знаменемъ православія, и потому настаивать на признаніи этого термина Аріемъ они не имѣли побужденій. По требованію Константина Аріемъ было представлено особое исповѣданіе вѣры, сохранившееся до насъ въ церковной исторіи Сократа; касательно важнѣйшаго вопроса о существѣ Сына Божія въ немъ значилось только слѣдующее: «вѣруемъ въ Господа Іисуса Христа, Сына Его, прежде всѣхъ вѣковъ отъ Него (Отца) рожденнаго Бога-Слово» [3])... Арій, слѣдовательно, въ новомъ своемъ вѣроизложеніи зачеркивалъ все, что совершилось на пространствѣ времени отъ первоначальнаго столкновенія его съ Александромъ александрійскимъ до никейскаго символа включительно. Онъ игнорировалъ факты и хотѣлъ возвратиться къ тому положенію дѣлъ въ церкви, которое предшествовало поднятымъ имъ спорамъ. Къ тому же въ сущности стремилась и восточная реакція, желавшая затушевать дѣло никейскаго собора, заставить забыть о немъ церковь. Неудивительно, поэтому, что исповѣданіе Арія, составленное въ самыхъ общихъ фразахъ и допускавшее всевозможныя толкованія, было признано достаточнымъ

---

[1]) H E, II, 7.
[2]) Socr., I, 21. Soz. ibid.
[3]) Socr, H. E., I, 26.

цѣлымъ соборомъ, на которомъ присутствовало до 60-ти восточныхъ епископовъ [1]).—Труднѣе было побѣдить протестъ никейцевъ противъ Арія; всѣ старанія принудить Аѳанасія принять Арія въ свою церковь оставались напрасными; столь же мало расположены были къ компромиссу и другіе защитники никейскаго символа. Вслѣдствіе этого дѣло объ Аріи тянулось въ теченіе нѣсколькихъ лѣтъ; изъ ссылки онъ былъ возвращенъ, вѣроятно, въ томъ же году, въ какомъ получили обратно свои каѳедры Евсевій и Ѳеогнисъ, т.-е. въ 328-мъ году,—оффиціальное же рѣшеніе о принятіи его въ церковь было поставлено только на соборѣ іерусалимскомъ 335-го года, когда реакція противъ никейскаго собора достаточно окрѣпла на Востокѣ и когда нѣкоторые никейцы были изгнаны, а другіе ждали себѣ той же участи. Извѣстно, что фактически рѣшеніе іерусалимскаго собора—возсоединить Арія съ церковью осталось неосуществленнымъ; онъ умеръ наканунѣ того дня, въ которой назначено было торжественное введеніе его въ одинъ изъ константинопольскихъ храмовъ [2]).—Вслѣдъ за Аріемъ возвратились изъ ссылки

---

[1]) На іерусалимскомъ соборѣ 335. О числѣ присутствующихъ см. Socr., H. E., I, 28 ср. Soz, H. E., II, 25.

[2]) Смерть Арія, дѣйствительно, была удивительна и вызвала у всѣхъ разнообразные толки. Историки V-го вѣка, Сократъ и Созоменъ, разсказываютъ о немъ уже съ большими прикрасами, фактическую же сторону дѣла передаетъ Аѳанасій. Назначенъ былъ день, когда Арій долженъ былъ вступить въ торжественное общеніе съ церковью. Александръ константинопольскій противился, но сообщники Евсевія заявили, что они сами примутъ его въ общеніе. Однако, Арій на пути въ храмъ почувствовалъ необходимость зайти „въ нечистое мѣсто“ для удовлетворенія нужды, и здѣсь неожиданно упалъ и умеръ (Epist. ad Serap, Migne, gr. s., t. 25, c 687 sqq). Разумѣется, никейцы видѣли въ этомъ наказаніе Божіе, сторонники же Арія утверждали, что православные дали отраву, отъ которой онъ и погибъ (Soz., H. E, II, 29). Но важно слѣдующее: въ сирскомъ мѣсяцесловѣ, изданномъ Egli. подъ 6-мъ іюня значится: „въ Александріи Арій пресвитеръ“. Давно высказывались, правда, нерѣшительныя подозрѣнія, что здѣсь разумѣется именно Арій, основатель аріанскаго ученія. Въ качествѣ несомнѣннаго факта это установилъ покойный преосвященный Сергій владимірскій въ его полномъ мѣсяцесловѣ Востока (т. 1; восточная агіологія, Владиміръ, 1901, стр. 84. 85). Арій скончался въ 336 году и по извѣстію Аѳанасія (ibid.) съ субботы на воскресеніе, но въ этомъ году 6-ое іюня падало именно на воскресеніе. Въ томъ же мѣсяцесловѣ за 30 ое мая значится: память Евсевія исторіографа, епископа палестинскаго. Но этого мало. Современныя изслѣдованія по агіологіи показываютъ, что цѣлый рядъ другихъ аріанскихъ дѣятелей, какъ

и два его земляка, Ѳеона мармарикскій и Секундъ птолемаидскій, одни изъ всѣхъ сторонниковъ его сохранившіе вѣрность ему по окончаніи никейскаго собора. Обстоятельства ихъ возвращенія неизвѣстны. Въ послѣдующей исторіи антиникейскихъ движеній заявилъ о себѣ только Секундъ, въ концѣ 30-хъ годовъ поспѣшившій рукоположить въ епископа для Александріи нѣкоего Писта въ то время, когда Аѳанасій лично находился въ городѣ своей каѳедры.

2. Въ процессѣ развитія антиникейской реакціи возвращеніе сосланныхъ за аріанство епископовъ, и въ особенности возвращеніе Евсевія никомидійскаго, имѣло важное значеніе. Бывшіе защитники Арія ничего иного не могли принести съ собой изъ ссылки кромѣ ненависти къ никейскому собору и его дѣятелямъ. На никейскій соборъ они должны были смотрѣть, какъ на свое собственное пораженіе и свою личную обиду. Они шли въ Никею съ увѣренностью въ побѣдѣ, расчитывали при помощи собора поднять выше свой богословскій авторитетъ въ церкви;—вмѣсто же этого были осуждены, какъ еретики, лишились каѳедръ и подверглись изгнанію. Самое возвращеніе ихъ изъ ссылки могло совершиться лишь подъ условіемъ отреченія ихъ отъ прежнихъ строго аріан-

---

и вообще противниковъ никейскаго собора, воспринятъ былъ въ древнецерковные каталоги святыхъ. Таковы: 1) Агапитъ синадскій, соеретикъ Филосторгія, о которомъ, по реферату Фотія, этотъ аріанскій историкъ разсказываетъ много чудеснаго (см. Philost., H. E., II, 8); 2) Авксенцій мопсуетскій, другъ Аэція (Philost. H. E., V, 2); 3) Артемій, извѣстный эпархъ (dux) Египта, преслѣдовавшій епископовъ, монаховъ, дѣвственницъ и никейцевъ послѣ изгнанія Аѳанасія въ 356 году (Ammonii epist. Acta sanct. Maji 14, s. 70) и по распоряженію Констанція разыскивавшій Аѳанасія у тавеннисейскихъ аскетовъ (ibid. s. 48); по свидѣтельству Марцеллина (XXIII, 2; ср. XVII, 2), онъ обезглавленъ былъ по приказанію Юліана за самовластіе и преступленія, допущенныя имъ при прохожденіи должности въ Египтѣ. Но уже во времена Ѳеодорита (H. E. III, 14) существовала легенда, что Артемій былъ казненъ за разрушеніе идоловъ въ Египтѣ. Изъ противниковъ никейскаго вѣроопредѣленія, внесенныхъ въ церковные календари, должно отмѣтить Марка ареѳусскаго и Парѳенія лампсакскаго (Ср. Görres. Arianer in röm. Martyrologium, Zeitschr. f. wiss. Theol. 1887, 220—251; Batiffol, Etude d'hagiographie arienne: Parténius de Lampsaque. Rom. Qu.—Schr. 1892, 35—51). Само собой понятно, что Лукіанъ антіохійскій, принятый въ каталогѣ общецерковныхъ святыхъ, на всемъ протяженіи IV вѣка считался спеціальнымъ мученикомъ и авторитетомъ всѣхъ противниковъ никейскаго символа.

скихъ воззрѣній, слѣдовательно, цѣной нѣкоторой нравственной измѣны своимъ убѣжденіямъ, моральной жертвой противникамъ, которая рѣдко прощается и забывается. Съ начавшейся реакціей никейскому собору ихъ связывали, такимъ образомъ, не одни только теоретическія богословскія воззрѣнія, но и болѣе жизненные практическіе расчеты. Только это усилившееся среди восточныхъ епископовъ недовольство никейскимъ вѣроопредѣленіемъ и его защитниками давало возможность имъ оправиться отъ понесенныхъ послѣ собора матеріальныхъ лишеній и нравственнаго пораженія и отмстить противникамъ. Поэтому, Евсевій и Ѳеогнисъ лишь только успѣли занять свои прежнія каѳедры, тотчасъ же приняли живое участіе въ развитіи антиникейскихъ движеній; они стали въ главѣ оппозиціи собору, сплотили около себя всѣ недовольные элементы и въ борьбѣ съ никейцами перешли отъ словъ къ дѣлу. Прежде всего они постарались возстановить свое пошатнувшееся значеніе въ глазахъ двора. Евсевій приходился родственникомъ императорской фамиліи и при дворѣ имѣлъ людей, готовыхъ содѣйствовать его интересамъ. Близкія отношенія его къ Лицинію, управлявшему восточной половиной имперіи до 323-го года и часто враждовавшаго съ Константиномъ, навлекли на Евсевія подозрительность послѣдняго. Какъ видно изъ грамоты, посланной Константиномъ къ никомидійцамъ, и самая ссылка Евсевія за аріанство была отчасти результатомъ этой политической подозрительности [1]). Но покорность, обнаруженная никомидійскимъ епископомъ въ ссылкѣ, и его раскаяніе въ цѣляхъ примиренія съ церковью глубоко тронули Константина. Онъ снова приближенъ былъ ко двору и сдѣлался здѣсь вліятельнымъ человѣкомъ. «Евсевій и Ѳеогнисъ,—говорятъ оба историка V-го вѣка, Сократъ и Созоменъ, — имѣли величайшее дерзновеніе и силу предъ царемъ, который очень уважалъ ихъ, какъ людей отъ неправославія обратившихся къ православію» [2]).—Столь же легко они укрѣпили и свое церковное положеніе; среди епископовъ восточныхъ у нихъ была своя готовая, сложившаяся еще до никейскаго

[1]) Theodoret., H. E., I, 19.
[2]) Socr., H. E., I, 23. Soz., H E., II, 22.

собора, партія учениковъ и почитателей Лукіана, связанная школьными воспоминаніями и единствомъ богословскихъ тенденцій. Мы знаемъ, что въ Никеѣ эта партія составляла основу аріанствующей группы епископовъ и выступала именно подъ главенствомъ Евсевія никомидійскаго. Ударъ, нанесенный никейскимъ соборомъ аріанству, не прошелъ безслѣдно для богословскихъ воззрѣній ея; она отказалась отъ защиты строгаго аріанства, но зато тѣснѣе сплотилась въ своихъ членахъ, такъ какъ къ прежнимъ мотивамъ единства теперь прибавился новый - вражда къ никейскому собору и желаніе подорвать авторитетъ его дѣятелей. Съ возвращеніемъ Евсевія изъ ссылки эти обиженные соборомъ лукіанисты вновь сгруппировались около него, образовавъ изъ себя особую догматическую партію, получившую въ дальнѣйшей исторіи анитиникейскихъ движеній имя евсевіанъ (οἱ περὶ Εὐσέβιον. которые съ Евсевіемъ, какъ обозначаютъ ихъ источники). Сюда вошли непосредственные ученики Лукіана—самъ Евсевій, его сотоварищъ по ссылкѣ Θеогнисъ, Марій халкидонскій, Леонтій антіохійскій, Патрофилъ скиѳопольскій и затѣмъ, представители, такъ сказать, второго поколѣнія лукіанистовъ—Георгій александрійскій, Урзакій и Валентъ, ученики Арія и нѣсколько другихъ епископовъ. Все это были люди, выдававшіеся богословскимъ образованіемъ, славившіеся діалектикой и въ церковныхъ кругахъ Востока пользовавшіеся вліяніемъ, борьба съ которыми была не легка. И по своимъ догматическимъ убѣжденіямъ, какъ они выражены были ими позднѣе, эти люди наиболѣе были способны составить изъ себя ядро оппозиціи никейскому собору, соединить около себя недовольныхъ никейскимъ символомъ простыхъ и необразованныхъ епископовъ. Группу евсевіанъ нельзя было назвать ни аріанской, въ смыслѣ Арія, ни православной въ духѣ Аѳанасія; первоначальное аріанство она отвергала болѣе энергично, чѣмъ единосущіе; первое она открыто осуждала, второе же считала подозрительнымъ и избѣгала его. Въ ученіи о Сынѣ Божіемъ ея характерной чертой было отсутствіе опредѣленности; своего терминологическаго отличія, которое выдѣляло бы ее отъ другихъ догматическихъ партій, какъ, напр., выдѣлялъ никейцевъ терминъ

«единосущный», она не имѣла; она излагала свою вѣру въ широкихъ безцвѣтныхъ терминахъ, большою частію заимствованныхъ изъ традиціоннаго до-никейскаго богословскаго языка и допускавшихъ различное толкованіе. Для начальной эпохи послѣ-никейскихъ движеній характернымъ для этой партіи документомъ можетъ служить извѣстное намъ исповѣданіе, предоставленное Аріемъ, въ которомъ о Сынѣ Божіемъ сказано было только то, что Онъ есть прежде вѣковъ рожденное отъ Отца Богъ-Слово. Эта широта и догматическая безцвѣтность евсевіанской группы давала имъ право надѣяться на поддержку консервативно настроенныхъ епископовъ; вѣдь она, въ сущности, стояла на той же почвѣ до-никейскаго богословія, охранить которую отъ никейскаго нововведенія хотѣли эти консерваторы. И эти расчеты оправдывались. На соборахъ, состоявшихся на Востокѣ противъ никейцевъ и никейскаго вѣроопредѣленія, мы вездѣ на первомъ планѣ видимъ евсевіанъ, но за ними повсюду скрывается масса епископовъ, которые никогда не были повинны ни въ какихъ связяхъ съ аріанствомъ, которые примкнули къ евсевіанамъ съ единственной и почтенной въ существѣ дѣла цѣлію отстоять неприкосновенность преданной вѣры.—Такимъ образомъ, съ прибытіемъ на Востокъ сосланныхъ за аріанство епископовъ, начавшаяся здѣсь еще ранѣе того оппозиція никейскому символу получила свою внѣшнюю организацію. Если ранѣе протестъ противъ единосущія высказывался лишь въ частныхъ бесѣдахъ и посланіяхъ отдѣльныхъ епископовъ и не выходилъ изъ области теоретическихъ словопреній, то теперь всѣ недовольные никейскимъ символомъ элементы объединились подъ руководствомъ евсевіанъ и составили крупную силу, которая могла уже вступить въ болѣе дѣятельную борьбу съ никейцами. Евсевій и Ѳеогнисъ были возвращены изъ ссылки, какъ мы видѣли, въ 328-мъ году, а уже въ 330-мъ нѣсколько епископовъ восточныхъ пали жертвою за никейскій соборъ.

Такъ какъ открыто выступить противъ никейскаго символа и осудить установленное имъ ученіе о единосущіи было невозможно, пока оставался въ живыхъ императоръ Константинъ, видѣвшій въ этомъ соборѣ лучшее дѣло

своего царствованія, то борьба оппозиціи прежде всего должна была направиться противъ тѣхъ епископовъ, которые съ наибольшей энергіей защищали никейское ученіе, служили проводниками его въ церковное сознаніе. Нужно было сначала устранить этихъ подозрительныхъ въ глазахъ реакціи лицъ, очистить отъ нихъ церковь, чтобы потомъ на свободномъ полѣ построить новыя формулы взамѣнъ никейской. Развитіе антиникейскихъ движеній пошло, такимъ образомъ, по опредѣленному плану. Сперва, до 40-хъ годовъ IV-го вѣка, борьба направляется противъ защитниковъ единосущія и достигаетъ внѣшней побѣды надъ ними, а затѣмъ, съ 40-хъ годовъ она переносится на догматическую почву и выражается въ изданіи новыхъ символовъ.

Первый рѣшительный ударъ оппозиціи пришлось испытать на себѣ св. Евстаѳію, еп. антіохійскому. По своему положенію на главнѣйшей каѳедрѣ Востока, по своей учености, литературному таланту и энергіи Евстаѳій являлся однимъ изъ опаснѣйшихъ противниковъ реакціи и долженъ былъ вызывать къ себѣ наибольшую подозрительность. Онъ первый подмѣтилъ зарождавшееся на Востокѣ недовольство никейскимъ опредѣленіемъ и началъ съ нимъ борьбу въ литературѣ и жизни. Прервавъ церковное общеніе съ уклонившимися отъ слова единосущный [1]), Евстаѳій подвергъ суровому обвиненію и тѣхъ епископовъ, которые, не отказываясь вполнѣ отъ никейскаго вѣроопредѣленія, искажали его смыслъ, толковали примѣнительно къ своимъ традиціоннымъ воззрѣніямъ. Его полемика была весьма удачна, такъ какъ будила религіозное чувство, привлекала къ никейскому собору живыя религіозныя силы. Догматъ о Сынѣ Божіемъ Евстаѳій раскрывалъ съ христологической стороны, показывалъ, что только въ ученіи о единосущіи вѣра во Христа, какъ Искупителя, находитъ свое оправданіе, что всякое приниженіе природы Сына Божія приводитъ къ неправильному и уничижительному воззрѣнію на лицо Хри-

[1]) Онъ отказался принять въ клиръ такихъ знаменитостей будущаго, какъ Леонтій, впослѣдствіи еп. антіохійскій, Евстаѳій себастійскій, Евдоксій германикійскій, Георгій лаодикійскій и Стефанъ антіохійскій. Ath. hist. ar. 4. Migne, gr. s., t. 25, c. 700.

ста [1]). Въ этомъ отношеніи онъ стоялъ на одной линіи съ Аѳанасіемъ александрійскимъ. Но когда отъ полемики Евстаѳій переходилъ къ положительному уясненію никейскаго догмата, его рѣчи становились подозрительными для Востока. Какъ и всѣ старшіе никейцы, Евстаѳій не различалъ между терминами «сущность» и «ипостась» и потому точно не могъ установить различіе между первымъ и вторымъ лицомъ въ Троицѣ. Привыкшему рѣзкою гранью раздѣлять ипостаси Св. Троицы Востоку казалось, что Евстаѳій возраждаетъ савелліанство, что Сына и Отца онъ сливаетъ въ одну ипостась и одну сущность. Въ защиту традиціоннаго ученія выступилъ авторитетнѣйшій епископъ Востока, Евсевій кесарійскій, но Евстаѳій обличилъ его въ требожіи и склонности къ аріанству и чрезъ это еще болѣе усилилъ сомнѣнія въ своемъ православіи. Борьба съ Евсевіемъ затрогивала уже интересы всѣхъ консервативно настроенныхъ епископовъ и подняла на ноги ихъ руководителей. Обвиненіе Евстаѳія въ савелліанствѣ сформировалось само собой и осужденіе его было неизбѣжно. Оно состоялось на соборѣ въ Антіохіи въ 330 году. Здѣсь въ первый разъ собрались вмѣстѣ передовые дѣятели оппозиціи—Евсевій никомидійскій, Ѳеогнисъ никейскій, Патрофилъ скиѳопольскій и Павлинъ тирскій; два послѣдніе изъ названныхъ епископовъ имѣли еще особенный поводъ добиваться осужденія Евстаѳія, потому что Евстаѳій открыто укорялъ ихъ въ аріанствѣ и упорно отказывалъ въ церковномъ общеніи [2]). Обвинителемъ явился беррійскій епископъ Киръ, который, по странной иронiи судьбы, нѣсколько позже самъ былъ низложенъ за савелліанство [3]).

Прямо объявить Евстаѳія въ савелліанствѣ, очевидно не было основаній, и соборъ, поэтому, придумалъ хитрую формулировку вины антіохійскаго епископа, что онъ «умствовалъ болѣе по Савеллію, чѣмъ по разуму никейскаго собора» [4]). Не столько савелліанство, сколько противленіе никейскому собору, который продолжалъ ува-

---

[1]) Это видно изъ фрагментовъ его большого въ 8-ми книгахъ сочиненія противъ аріанъ, напечатанныхъ у Migne, gr. s., t. 18, cc. 691—696.
[2]) Soz., II, 19.
[3]) Socr., H. E., I, 24.
[4]) Socr., H. E., I, 24.

жать Константинъ, поставлено было въ упрекъ. Но повидимому члены собора считали недостаточнымъ одного этого обвиненія, чтобы подѣйствовать на императора, и возвели еще болѣе тяжкую вину на Евстаѳія, обличая его въ политическомъ преступленіи,—въ томъ, что онъ оскорбилъ мать царя [1]). И это обвиненіе могло имѣть поводъ для себя въ возможности неосторожности Евстаѳія. Мать Константина, Елена была женщиной низкаго происхожденія и сначала прислуживала въ гостиницѣ, которую содержалъ ея отецъ въ одномъ изъ иллирійскихъ городовъ. Здѣсь случайно во время одного похода познакомился съ ней Констаптинъ Хлоръ, отецъ Константина, и взялъ къ себѣ въ качествѣ конкубины. Извѣстно, что по римскому праву конкубинатъ представлялъ собой явленіе вполнѣ законное; но христіанскій епископъ, оцѣнивавшій факты по болѣе высокой мѣркѣ, могъ неодобрительно отзываться о неславномъ прошломъ Елены. Послѣднее обвиненіе произвело на Константина болѣе сильное впечатлѣніе; послѣ низложенія Евстаѳія онъ написалъ особое письмо къ антіохійцамъ, въ которомъ выразилъ радость, что вѣрующіе стряхнули всю эту грязь [2]). Евстаѳій былъ низложенъ и сосланъ въ Иллирію [3]).

---

[1]) Athan., hist. ar., 4 Migne, gr. s., t 25, 700.

[2]) Eus., V. C., III, 60. Ѳеодоритъ обвиняетъ собравшихся епископовъ въ грязномъ поступкѣ въ отношеніи къ Евстаѳію. Они, по разсказу историка, подкупили непотребную женщину, торговавшую своей красотой, и побудили ее во всеуслышаніе обвинить Евстаѳія въ томъ, что онъ состоялъ съ ней въ связи и даже имѣлъ ребенка. За отсутствіемъ свидѣтелей, она поклялась. Епископы повѣрили клятвѣ и осудили Евстаѳія. Разумѣется, женщина потомъ созналась (I, 20. 21). Подобную же исторію разсказываетъ Филосторгій объ Аѳанасіи александрійскомъ (H. E., II, 111). На соборѣ въ Тирѣ финикійскомъ Аѳанасій подкупилъ женщину, обличаемую уже самою беременностью, и обвинилъ въ связи съ ней Евсевія никомидійскаго, чтобы отстранить судопроизводство и избѣжать приговора. Но лживость обвиненія сейчасъ же раскрылась Евсевій спросилъ: знаетъ-ли она своего растлителя? и когда женщина отвѣтила утвердительно, онъ спросилъ: здѣсь ли онъ въ настоящее время? „Что ты говоришь, Владыка,—отвѣтила женщина—я еще не сошла съ ума, чтобы обвинять такихъ мужей въ столь постыдномъ удовольствіи“. (Филосторгію самому слѣдовало бы запомнить это нравоученіе непотребной женщины). И еще разъ такую исторію разсказываетъ и уже самъ Аѳанасій (hist. ar. с 20) объ антіохійскомъ епископѣ Стефанѣ. Слишкомъ уже похожи эти исторіи одна на другую и слишкомъ скандальны, чтобы вѣрить этимъ разсказамъ на слово. Это—сплетни толпы, которыми охотно пользовались тогдашніе люди для пораженія своихъ враговъ

[3]) Theodoret., H. E., I, 21.

Второй крупной жертвой евсевіанскаго кружка былъ Маркеллъ, епископъ анкирскій, одинъ изъ оригинальнѣйшихъ умовъ своего времени. Уроженецъ Галатіи,—страны, населенной германскими варварами и стоявшей совсѣмъ въ сторонѣ отъ греко-римскаго міра,—Маркеллъ и въ рядахъ богослововъ IV-го вѣка оказался какимъ-то чужестранцемъ, для котораго въ прошлой исторіи богословской мысли не было ничего дорогого, который отвергъ всѣ привычные ей авторитеты и хотѣлъ мыслить только по законамъ своей собственной логики. Ученый Евсевій кесарійскій, литературный противникъ Маркелла, глубоко возмущается тѣмъ, что несмысленный галатіецъ не чтитъ отцовъ и осмѣливается пренебрежительно говорить объ Оригенѣ. Но этотъ галатіецъ имѣлъ крѣпкую голову и необычайно упрямый характеръ; зачеркнувши все прошлое богословіе, Маркеллъ самъ взялся за рѣшеніе всѣхъ современныхъ вопросовъ; отъ философіи и преданія обратился къ первоисточнику богословія, св. Писанію, и на основаніи его построилъ свою догматическую систему, которую трудно приклеить куда-нибудь въ исторіи греческой догматики [1]). Его настольной книгой было Евангеліе ап. Іоанна, и, изучая его, онъ пришелъ къ убѣжденію, что постояннымъ опредѣленіемъ Сына Божія въ Его предвѣчномъ бытіи является понятіе Логоса [2]) и сдѣлалъ это понятіе центральнымъ пунктомъ своего богословія. Поводомъ къ его сочиненію послужило *συνταγμάτιον* извѣстнаго Астерія, но Маркеллъ расширилъ свою задачу и своею цѣлію поставилъ разбить и уничтожить современное ему консервативное богословіе, опиравшееся на Оригена [3]), доказать происхожденіе его изъ языческой философіи [4]) и раскрыть его полите-

---

[1]) О Маркеллѣ см. обстоятельное изслѣдованіе Zahn'a, Marcellus v. Ancyra, Gotha. 1864. Loofs, Die Trinitätslehre Marcell's v. Ancyra (Sitzungberichte d. König.-preuss. Akademie d. Wissenschaft zu Berlin, 1902) Sonderabdruck, и его же статью въ Real-Enc., 3 Auf. t. 12, ss. 259—262. Фрагменты сочиненія Маркелла сохранились отчасти въ спеціальномъ полемическомъ трудѣ противъ него, Евсевія кесарійскаго, напечатанномъ у Migne'я, (Patr. gr., t. 24) и собраны у Rettberg'a „Marcelliana ed. animadvert. Gottingen, 1794.

[2]) Rettb. fr. 28, 36—46

[3]) Rettb. fr. 78, p. 23.

[4]) Rettb. fr. 75, p. 26; ср. fr. 87, p. 25.

истическую окраску [1]) и несоотвѣтствіе св. Писанію. Но въ погонѣ за осужденіемъ другихъ онъ развилъ такое ученіе о Троицѣ, которое при тогдашнихъ обстоятельствахъ потребовало немедленнаго осужденія самого автора. Существуетъ только одинъ Богъ,—говорилъ Маркеллъ,— одно лицо (ἓν πρόσωπον) [2]), одна нераздѣльная монада [3]), проводящая свою жизнь въ молчаніи [4]) и имѣющая внутри себя свой Логосъ. Когда Богъ началъ творить міръ, Логосъ Его исшелъ (προελθών) изъ Него въ качествѣ Творца міра [5]), какъ его осуществленная дѣятельность (δραστικὴ ἐνεργεία) [6]), не переставая, однако, оставаться силою внутри Бога [7]). Нѣкоторую самостоятельность Онъ получаетъ лишь по воплощеніи вслѣдствіе слабости плоти [8]), но по Своей силѣ Онъ и теперь пребываетъ въ Отцѣ [9]) и составляетъ съ Нимъ одно [10]). Божество, проявившееся при твореніи міра въ Логосѣ, какъ дѣйствующая сила, въ вочеловѣченіи какъ бы расширяется въ немъ и притомъ только по своей энергіи (ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνῃ πλατύνεσθαι δοκεῖ) [11]). Вслѣдствіе этого Логосъ по воплощеніи становится Іисусомъ Христомъ, Сыномъ Божіимъ, образомъ невидимаго Бога, жизнью, путемъ, воскресеніемъ, дверью и всѣмъ, чѣмъ именуетъ Его Писаніе [12]). Но это распространенное проявленіе Божества въ человѣкѣ, соединившемся съ Логосомъ, равно какъ и обусловленное воплощеніемъ царство, составляетъ лишь одинъ временный эпизодъ. Когда Отецъ все подчинитъ Сыну, тогда и Сынъ подчинится Отцу, и царство Христа, начавшееся около 400 лѣтъ тому назадъ, прекратится [13]). Логосъ опять сольется съ Божествомъ и будетъ составлять съ

---

[1]) Rettb. fr. 60, p. 167; fr. 57, p. 180.
[2]) Rettb. fr. 67, p. 133.
[3]) Rettb. fr. 68, p. 131.
[4]) Rettb. fr. 92, p. 39.
[5]) Fr. 54, p. 41.
[6]) Fr. 108, p. 41.
[7]) Zahn., cit. op., s. 123—128.
[8]) Rettb. fr. 103, p. 51; fr. 104, p. 51.
[9]) Fr. 68, p. 131.
[10]) Fr. 65, p. 39.
[11]) Fr. 62, p. 107.
[12]) Fr. 37, p. 81.
[13]) Rettb. fr. 120, p. 50; cp. fragm. 103, p. 50.

Нимъ одно [1]). Конечно, господство Его не уничтожится совсѣмъ, какъ оно и не имѣло начала, поскольку Логосъ всегда находился въ единствѣ съ Отцомъ [2]). Но плоть по соединеніи съ Отцомъ Ему будетъ уже не нужна [3]) и хотя бы она сдѣлалась нетлѣнной, она все-таки останется недостойной Бога [4]); къ сожалѣнію Писаніе ничего объ этомъ не говоритъ [5]).—Апалогичнымъ образомъ Маркеллъ разсуждаетъ и о Духѣ Святомъ, и тоже основывается исключительно на евангеліи Іоанна. Духъ находился въ Сынѣ, пока Онъ не сказалъ апостоламъ: пріимите Духа Св. (Іоан. 20, 20), и съ этихъ поръ Онъ исходитъ отъ Отца и Сына, какъ ихъ энергія, и дѣйствуетъ въ церкви [6]). По свидѣтельству Θеодорита, Маркеллъ училъ о нѣкоторомъ расширеніи (*ἔκτασις τινά*) отеческаго Божества въ Логосѣ и Св. Духа называлъ дальнѣйшимъ расширеніемъ (*παρέκτασις τῆς ἐκτάσεως*) Логоса, дарованнымъ апостоламъ [7]). И Маркеллъ самъ утверждаетъ, что единица является расширенной въ троицу (*ἡ μόνας φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα*) [8]), но это расширеніе не есть раздѣленіе Божества: оно остается по силѣ нераздѣльнымъ [9]). Какъ до начала творенія міра Божество представляло собой молчащую монаду, такъ по окончаніи мірового процесса Логосъ (а вмѣстѣ съ Нимъ и Духъ) вновь сольется съ Божествомъ, и Троица, открывшаяся въ мірѣ, снова обратится въ монаду [10]).

Обсуждая богословскую систему Маркелла съ той точки зрѣнія, на которой онъ самъ стоялъ, т.-е. какъ философско-догматическій комментарій къ евангелію Іоанна, строго говоря, едва ли можно было представить противъ нея какія-либо серьезныя логическія воззрѣнія. Но для начала IV-го вѣка, при вполнѣ оформившемся и впитавшемъ въ себя всѣ лучшіе элементы греческой философіи

---

[1]) Rettb. fr. 34, p. 42; ср. fr. 108, p. 112.
[2]) Ibid. ср. Zahn. cit. op., s. 172.
[3]) Rettb. fr. 104, p. 179.
[4]) Rettb. fr. 107, p. 52.
[5]) Rettb. fr. 108, p. 53.
[6]) Rettb. fr. 62, p. 70; ср. fr. 37, p. 49 и др.
[7]) Theod. Haer. tab. 2, 10. Migne, gr. s., t. 83, c. 397.
[8]) Rettb. fr. 60, p. 168.
[9]) Rettb. fr. 60, p. 168.
[10]) Rettb. fr. 108, p. 112.

церковномъ ученіи, система Маркелла явилась, какъ совокупность ересей, противъ которой должно было возстать не только консервативное богословіе, но и само аріанство. Изъ писателей первыхъ трехъ вѣковъ христіанства онъ отчасти напоминалъ Ипполита, но ближе всего сходился съ позднѣйшимъ савелліанствомъ, придавъ его трансцендентальной Троицѣ христологическій смыслъ и понявъ Троицу, какъ экономическое[1]) развитіе монады въ троичномъ расширеніи. Обвиненіе Маркелла въ савелліанствѣ имѣло всѣ основанія для себя въ его системѣ [2]).—Подлинное ученіе Маркелла долгое время оставалось неизвѣстнымъ въ церкви. Явившись на соборъ въ Никею уже послѣ десятилѣтняго служенія въ епископскомъ санѣ, Маркеллъ ни у кого не вызвалъ здѣсь подозрѣній въ своемъ правовѣріи. Онъ охотно принялъ слово единосущный, вполнѣ гармонировавшее съ его воззрѣніями на Сына Божія и благодаря энергичной защитѣ его занялъ даже выдающееся положеніе среди никейскихъ дѣятелей. Никейцы цѣнили его богословскіе таланты и открытый ненавидѣвшій компромиссы характеръ. Любопытно, что на первыхъ порахъ и противники никейскаго собора, повидимому, пытались привлечь Маркелла въ свои ряды. Такъ мы видимъ анкирскаго епископа въ числѣ присутствующихъ на соборахъ въ Тирѣ и Іерусалимѣ, осудившихъ Аѳанасія и принявшихъ въ церковь Арія. Но двусмысленныя роли были не въ натурѣ Маркелла; возмущенный поведеніемъ евсевіанъ, которые, не нападая прямо на никейскій символъ, на самомъ дѣлѣ стремились совсѣмъ уничтожить его результаты, Маркеллъ неожиданно убѣжалъ съ іерусалимскаго собора и, рѣшившись обратиться съ аппеляціей къ Константину, представилъ ему свой трактатъ на судъ. Этотъ смѣлый шагъ погубилъ Маркелла, потому что его книга обвиняла болѣе его самого, чѣмъ его противниковъ. Конечно, не престарѣлый

[1]) Время отъ творенія міра до воплощенія Маркеллъ обозначалъ, повидимому, какъ *πρώτη οἰκονομία*, такъ какъ второй періодъ отъ воплощенія до возвращенія всего въ монаду онъ называетъ *δεύτερα κατὰ σαρκὰ οἰκονομία* (Rettberg, fr. 9, p. 45).

[2]) Божество монада, implicite заключающая въ себѣ троичность, близко подходила къ тому истолкованію слова единосущный, какое дано ему Аѳанасіемъ.

и больной Константинъ могъ входить въ непосредственное обсужденіе сложныхъ вопросовъ, поднимаемыхъ Маркелломъ; онъ передалъ книгу тѣмъ же евсевіанамъ, на которыхъ жаловался въ ней Маркеллъ, и послѣдніе на соборѣ въ Константинополѣ (5 февраля 336 г.)[1]) низложили его за савелліанство.—Изобличеніе ереси Маркелла произвело глубокое впечатлѣніе на Востокѣ и сдѣлалось новымъ звеномъ въ развитіи антиникейскихъ движеній. Если уже обвиненіе Евстаѳія антіохійскаго въ савелліанствѣ, какъ одного изъ главнѣйшихъ дѣятелей на никейскомъ соборѣ, кидало густую тѣнь на догматическій авторитетъ никейскаго вѣроопредѣленія, то въ раскрывшемся лжеученіи Маркелла антиникейская оппозиція должна была видѣть свое высшее самооправданіе, торжественное подтвержденіе всѣхъ опасеній, связывавшихся на Востокѣ со словомъ «единосущный». Маркеллъ оказалъ своимъ врагамъ самую лучшую услугу, въ какой только они нуждались. Его трактатъ,—а замѣтимъ, что это былъ первый болѣе или менѣе обширный трактатъ, вышедшій въ цѣляхъ защиты никейскаго собора, — съ наглядностью убѣждалъ каждаго въ томъ, насколько правы были тѣ, которые съ недовѣріемъ встрѣтили никейскій символъ. Ужасъ объялъ весь консервативный Востокъ; со всѣхъ сторонъ посыпались обвиненія на новаго Савеллія, на новаго іудея, хулителя Сына Божія. Самъ Евсевій кессарійскій взялся за перо, чтобы ниспровергнуть новую ересь; въ пространныхъ двухъ книгахъ, написанныхъ въ популярной діалогической формулѣ, онъ подвергъ ученіе Маркелла уничтожающей критикѣ и осмѣянію и чрезъ это окончательно уронилъ анкирскаго епископа во мнѣніи Востока. Къ сожалѣнію, и никейцы не могли правильно оцѣнить дѣло Маркелла, не сумѣли своевременно отвернуться отъ него. Враги Маркелла были ихъ собственными врагами, а потому и въ осужденіи его они видѣли новыя козни противниковъ, не имѣвшія для себя реальныхъ основаній. Маркеллъ казался имъ невиннымъ страдальцемъ, осужденіе котораго давало лишь новое доказательство его

[1]) Хронологія здѣсь, какъ и въ большинствѣ другихъ случаевъ, заимствована изъ хронологической таблицы Gwatkin'a Studies of Arianism. 2 ed., Cambridge, 1900, ss. XXIII—XXVIII.

геройской твердости. Поэтому они не только не порывали общенія съ низложеннымъ епископомъ, а напротивъ, взяли его подъ свое покровительство и защиту. Со своей точки зрѣнія никейцы были отчасти правы: они не отвергали совсѣмъ заблужденій Маркелла; цѣня высоко его намѣренія, прощали ихъ, оправдывая тѣмъ, что они высказаны были не въ формѣ несомнѣнныхъ тезисовъ вѣры, а въ видѣ предположеній, неизбѣжныхъ во всякомъ изслѣдованіи. Тѣмъ не менѣе ихъ постоянныя связи съ Маркелломъ, заявленія о невинности его и требованія возвратить ему каѳедру для консервативнаго Востока оказались новымъ камнемъ соблазна, еще болѣе углублявшимъ пропасть, раздѣлявшую защитниковъ никейскаго символа отъ его противниковъ.

Третьимъ лицомъ, на которое преимущественно направилась агитація антиникейцевъ, былъ молодой александрійскій епископъ Аѳанасій, еще въ санѣ діакона заявившій о себѣ на никейскомъ соборѣ ревностной защитой единосущія. Устранить Аанасія съ позиціи, замѣстить его сторонниковъ на вліятельной александрійской каѳедрѣ, — это было въ прямыхъ интересахъ реакціи, потому что съ первыхъ же шаговъ своей епископской дѣятельности Аѳанасій оказался непримиримымъ ея противникомъ, разрушалъ всѣ ея планы. Такъ, напр., всѣ ея попытки принудить его дать церковное общеніе Арію разбились о непоколебимую его твердость; не помогли ни угрозы Евсевія никомидійскаго [1]), ни жалоба Константину, въ которой александрійскій епископъ представлялся виновникомъ безпорядковъ въ епископскихъ церквахъ, закрывающимъ двери церкви для тѣхъ, кто ищетъ мира съ нею. Аѳанасій отвѣчалъ, что онъ не можетъ нарушить постановленія, утвержденнаго волею 318-ти отцовъ, и блистательно оправдался предъ царемъ [2]). Очевидно было, что этотъ противникъ реакціи не уступитъ ей ни одного шага и не пойдетъ ни на какія сдѣлки. Но борьба съ Аѳанасіемъ оказывалась значительно труднѣе, чѣмъ борьба съ Евстаѳіемъ или Маркелломъ. Обычное обвиненіе въ савелліанствѣ было неприложимо къ нему,—за нимъ стоялъ солидный рядъ

[1]) Apol. c. ar. 59. Migne, gr. s, t. 25, c. 356.

[2]) Отрывокъ письма Константина къ Аѳанасію см. ibid., c. 357.

мѣстныхъ епископовъ, всегда готовый подтвердить его правовѣріе, да и самъ Аѳанасій не давалъ къ тому повода. Въ этомъ отношеніи онъ былъ настолько неприступенъ, что за все время послѣ-никейскихъ споровъ ни разу и никѣмъ не было выдвинуто противъ него обвиненія въ неправомысліи. Къ несчастію для Аѳанасія въ его собственной паствѣ нашлось не мало личныхъ враговъ ему, которые дали богатый обвинительный матеріалъ въ руки противниковъ и позволили имъ борьбу съ нимъ перенести на совершенно иную почву. Въ первой половинѣ IV-го вѣка обширная александрійская каѳедра являлась одной изъ самыхъ безпокойныхъ каѳедръ въ церкви, переживавшихъ критическій періодъ вслѣдствіе непрерывныхъ внутреннихъ смутъ и неурядицъ; власть александрійскаго епископа не стояла прочно; еще ранѣе появленія аріанства, она была сильно подорвана мѣстнымъ расколомъ, возникшимъ во время гоненія Діоклитіана и извѣстнымъ подъ именемъ *мелетіанской* схизмы. Происхожденіе этой схизмы, которой суждено было оказать свое вліяніе и на развитіе аріанскихъ движеній, весьма темно освѣщено въ сказаніяхъ древности. По болѣе вѣроятному разсказу, передаваемому у Епифанія [1]), поводомъ къ расколу въ Египтѣ послужилъ тотъ же самый вопросъ о падшихъ, который вызвалъ точно такіе же результаты въ Римѣ и Карѳагенѣ въ III вѣкѣ. Какъ и во всѣхъ другихъ мѣстностяхъ, гоненіе Діоклитіана тяжелой бурей пронеслось и надъ Египтомъ; много христіанъ пало, много искало спасенія въ бѣгствѣ; въ числѣ бѣжавшихъ значился и тогдашній александрійскій епископъ Петръ. Но чѣмъ сильнѣе охватывалъ однихъ страхъ за свою жизнь, тѣмъ ярче разгорался у другихъ мученическій фанатизмъ; среди египетскихъ исповѣдниковъ образовалась ригористическая партія, съ суровымъ осужденіемъ относившаяся къ слабымъ христіанамъ, требовавшая примѣненія къ нимъ во всей строгости церковной дисциплины. Еще гоненіе не закончилось, когда возвратившійся изъ мѣста убѣжища Петръ обнаружилъ готовность снисходительно обсуждать вопросъ о падшихъ; строгая партія сгруппировалась

---

[1]) Epiph. haer., 68.

около Мелетія, епископа ликопольскаго, считавшагося вторымъ по своему вліянію епископомъ въ Египтѣ и, по завѣреніямъ Епифанія, прославившагося исповѣдничествомъ за Христа во время гоненія. Серьезныя нравственныя требованія, на стражѣ которыхъ стояла партія Мелетія, придавала ей высокую моральную силу. На сторону Мелетія встало множество епископовъ, монаховъ и другихъ чиновъ, при Петрѣ же остались весьма немногіе. Мелетій прервалъ общеніе съ Петромъ и образовалъ особую церковь, церковь мучениковъ, въ противоположность общинѣ Петра, именовавшей себя каѳолической церковью. Почувствовавъ себя главой всей александрійской церкви, Мелетій сталъ повсюду рукополагать епископовъ, пресвитеровъ и діаконовъ, нарушая тѣмъ исконный обычай египетскихъ церквей, по которому всѣ епископы Египта должны были получать свое посвященіе только отъ александрійскаго. За рѣшеніе мелетіанскаго вопроса, какъ извѣстно, взялся никейскій соборъ, но и онъ не привелъ его къ желательному концу. Правда, никейскіе отцы подтвердили древнія преимущества александрійской каѳедры [1]) и этимъ косвенно осудили мелетіанство, но на епископовъ мелетіанскихъ они взглянули весьма снисходительно, отчасти желая привлечь ихъ къ церковному единенію, а отчасти, быть можетъ, и потому, что на соборныхъ засѣданіяхъ мелетіане поддерживали сторону Александра. По отношенію къ мелетіанскимъ епископамъ соборъ постановилъ принимать ихъ въ церковь въ сущемъ санѣ, т.-е. съ сохраненіемъ епископскаго достоинства, съ тѣмъ, однако, ограниченіемъ, что дѣйствительныя епископскія права надъ паствою они получаютъ лишь по смерти православнаго епископа этой паствы. Легко понять, что на практикѣ постановленіе собора не могло удовлетворить мелетіанъ; въ особенности же оно должно было вызывать неудовольствіе у старыхъ мелетіанскихъ епископовъ, которые не надѣялись пережить своихъ соперниковъ. А такихъ епископовъ было не мало. Изъ списка, переданнаго Мелетіемъ Александру и упоминаемаго у Аѳанасія, мы узнаемъ, что всѣхъ рукоположенныхъ имъ до никейскаго

[1]) Apol. c. ar., 71. Migne, gr. s., t. 25, cc. 373. 376.

собора епископовъ насчитывалось 29 [1]), т.-е. около одной четверти всѣхъ египетскихъ епископовъ. Недовольный элементъ, значитъ, былъ достаточно силенъ и своею численностью, но при жизни Александра онъ не заявлялъ о себѣ въ какихъ-либо опредѣленныхъ фактахъ. Иначе сложились обстоятельства при его молодомъ преемникѣ. Уже тотчасъ послѣ смерти Александра, какъ мы знаемъ, мелетіане пытались провести своего сторонника на александрійскую каѳедру; въ преемники ему, обходя Аѳанасія, они избрали было Ѳеону. Неудача этой попытки заставила ихъ озлобиться на Аѳанасія, они соединились теперь съ аріанами, остававшимися въ Александріи, чтобы самъ Аѳанасій, примѣнявшій къ мелетіанамъ во всей строгости постановленія никейскаго собора [2]), способствовалъ отчасти образованію противъ себя этой коалиціи.

Свои дѣйствія противъ Аѳанасія мелетіане начали тѣмъ, что старались очернить его избраніе въ церковномъ мнѣніи Египта, представить его неканоничнымъ [3]). Они распускали насчетъ его всевозможные слухи и легенды, одну изъ которыхъ сохранилъ до насъ Филосторгій. По Филосторгію, Аѳанасій былъ рукоположенъ тайно въ одной изъ приходскихъ александрійскихъ церквей и только двумя епископами въ то именно время, когда народъ и клиръ, находившійся на совѣщаніи, склонялся къ совершенно иному выбору [4]). Но подорвать каноническій авторитетъ Аѳанасія въ Египтѣ было невозможно. Александрійскій народъ скоро привязался къ нему, и египетскіе епископы, не раздѣлявшіе мелетіанства, охотно свидѣтельствовали за полную законность занятаго имъ положенія. Поэтому-то мелетіане и вынуждены были перенести свою борьбу съ Аѳанасіемъ на Востокъ, гдѣ они нашли себѣ много готовыхъ сторонниковъ въ лицѣ возвратившихся изъ ссылки бывшихъ аріанъ. Однако, и на Востокѣ борьба пошла немного успѣшнѣе, чѣмъ въ Египтѣ. Представить дѣйстви-

---

[1]) См предыдущую цитату.

[2]) Epiph., ibid; Аѳанасій принужцалъ и понуждалъ *силой* мелетіанъ присоединяться къ церкви.

[3]) Auol., c. ar. 6. Migne, gr. s., t. 25, c. 257.

[4]) Philost. H. E. II, 11.

тельно серьезныя обвиненія на Аѳанасія было трудно, а потому единственнымъ орудіемъ въ распоряженіи мелетіанъ была беззастѣнчивая клевета, разсказъ о которой составляетъ одну изъ самыхъ неприглядныхъ страницъ въ церковной исторіи IV-го вѣка. Мы отмѣтимъ лишь главные пункты въ содержаніи этой страницы. Первое обвиненіе на Аѳанасія было представлено въ Никомидіи въ 331-мъ году; здѣсь мелетіанскіе епископы подняли какое-то дѣло о льняныхъ стихаряхъ и о налогѣ, будто бы введенномъ Аѳанасіемъ въ Египтѣ. Но когда два александрійскіе пресвитера отвергли это обвиненіе [1]), мелетіане выступили съ новой, болѣе серьезной клеветой. Они донесли на Аѳанасія, что онъ помогаетъ какому-то узурпатору Филумену и уже послалъ къ нему ящикъ золота. Аѳанасія вытребовали ко двору, но и на этотъ разъ онъ такъ блистательно оправдался въ своей политической благонадежности, что Константинъ отпустилъ его съ честью и снадбилъ особымъ посланіемъ, въ которомъ называлъ его «Божіимъ человѣкомъ» [2]). Съ 334-го года клеветы на Аѳанасія опять возобновились и съ большей энергіей. Его обвиняли въ двухъ тяжкихъ преступленіяхъ—а) въ томъ, что убилъ мелетіанскаго епископа Арсенія, отрѣзалъ у него руку и употребляетъ ее для волхвованій и б) въ томъ, что напалъ на мареотскаго епископа Исхиру во время богослуженія, избилъ его, пролилъ чашу и, такимъ образомъ, совершилъ святотатство [3]). Чувствуя свое положеніе прочнымъ послѣ свиданія съ царемъ, Аѳанасій сначала не придалъ значенія этимъ обвиненіямъ. Онъ даже не явился на соборъ въ Кесарію, составившійся для разсмотрѣнія мелетіанскихъ жалобъ, ограничившись словеснымъ протестомъ [4]). Но въ этомъ увидѣли доказательство непочтительности александрійскаго епископа къ приказаніямъ царя, по волѣ котораго состоялся соборъ въ Кесаріи, и тогда дѣло объ Аѳанасіи перенесено было на тирскій соборъ 335 года. Здѣсь собрались многіе восточные епископы; въ числѣ ихъ были и православные, какъ, напр.,

---

[1]) Apol. c. ar. 60. Migne, gr. s., t. 25, c. 357.
[2]) Apol. c. ar., 60. 61. Migne, ibid., c. 360.
[3]) Ibid., 63. Migne, ibid, c. 364.
[4]) Ibid., 65. Migne, ibid., c. 365.

Макарій іерусалимскій и Александръ ѳессалоникскій, но большинство собора стояло на сторонѣ Евсевія никомидійскаго, отъ котораго Аѳанасію нельзя было ожидать много хорошаго. Повинуясь строгому распоряженію Константина, Аѳанасій явился въ Тиръ, захватилъ съ собой около 50-ти епископовъ египетскихъ для уравновѣшенія шансовъ, и сначала повелъ свою защиту удачно. Противъ обвиненія въ убійствѣ Арсенія онъ представилъ собору этого епископа живымъ и съ обѣими руками, эффектно доказавъ свою невинность, касательно же Исхиры подвергъ сомнѣнію дѣйствительность епископскаго сана этого обвинителя [1]). Чтобы провѣрить послѣднее показаніе Аѳанасія, отцы собора рѣшили послать въ Египетъ спеціальную комиссію для изслѣдованія вопроса на мѣстѣ. Въ эту комиссію вошли злѣйшіе враги Аѳанасія—Ѳеогнисъ никейскій, Маріи халкидонскій и нѣсколько другихъ епископовъ, которымъ Аѳанасій давно отказывалъ въ церковномъ общеніи [2]). Хорошо понимая, куда направятся старанія такъ подобранныхъ слѣдователей, Аѳанасій тайно, не дожидаясь конца собора, убѣжалъ съ жалобой къ Константину. Протестъ его оказался убѣдительнымъ; разгнѣванный Константинъ послалъ суровое приказаніе тирскому собору немедленно и въ полномъ составѣ явиться въ Константинополь на очную ставку съ Аѳанасіемъ. Но пока Аѳанасій путешествовалъ въ столицу и пока повелѣніе императора передавалось въ Тиръ, епископы успѣли покончить соборъ, перебрались въ Іерусалимъ на праздникъ освященія отстроеннаго царемъ храма Воскресенія и занялись здѣсь новымъ дѣломъ о принятіи Арія въ церковь. Испуганные неожиданнымъ приглашеніемъ Константина, они въ большинствѣ своемъ разбѣжались, только шесть изъ нихъ прибыли ко двору и, вмѣсто того, чтобы оправдываться, представили встрѣчное обвиненіе на Аѳанасія. Они обвиняли его въ томъ, что онъ угрожалъ остановить подвозъ хлѣба изъ Александріи [3]). Обвиненіе было нелѣ-

---

[1]) Socr., H. E., I, 28 29; Soz., H. E., II. 25.

[2]) Socr., H. E., I, 31; Soz., ibid.

[3]) Вся эта исторія подробно изложена у Аѳанасія. Apol. c. ar. 63—87. Migne, gr. s, t. 25, cc. 364—400. Ср. Socr., H. E., I, 30—35; Soz. II, 26. 28; Theodor. I, 26—31.

пое, и едва ли Константинъ могъ повѣрить ему. Но въ это время онъ былъ старъ и слабъ. Нескончаемыя жалобы на Аѳанасія наскучили ему. Александрійскій епископъ сталъ казаться ему какимъ-то вѣчнымъ препятствіемъ къ церковному миру, постоянно вызывавшимъ волненія и въ своей паствѣ и среди восточныхъ епископовъ. И онъ рѣшился пожертвовать имъ въ цѣляхъ умиротворенія церкви; не входя ни въ какія разбирательства, онъ распорядился сослать его въ Трирь въ Галлію. Это состоялось, вѣроятно, 5-го февраля 336-го года.

Евстафій антіохійскій, Маркеллъ анкирскій и Аѳанасій александрійскій не были единственными жертвами развивавшейся на Востокѣ реакціи никейскому символу. Церковные историки V-го вѣка, излагающіе ходъ послѣ-никейскихъ событій слѣдятъ, главнымъ образомъ, за судьбою этихъ лицъ отчасти вслѣдствіе ихъ выдающагося положенія, отчасти потому, что борьба съ нимъ обращала на себя общее вниманіе. Но разсматривая документы, относящіеся къ изучаемымъ событіямъ, можно видѣть, что свѣдѣнія, передаваемыя историками, не полны, что въ разное время отправлено было въ изгнаніе еще нѣсколько другихъ восточныхъ епископовъ. Такъ, вмѣстѣ съ Евстаѳіемъ антіохійскимъ на соборѣ 330 года былъ низложенъ Асклепа газскій, одинъ изъ участниковъ никейскаго собора, подобно Евстаѳію, видѣвшій во всякомъ уклоненіи отъ его опредѣленій возраженіе аріанства [1]). Около того же времени пошелъ въ ссылку Евтропій адріанопольскій, личный врагъ Евсевія никомидійскаго и другъ Аѳанасія [2]), а вскорѣ за нимъ отправился туда же и его преемникъ Лукій [3]). Извѣстно также, что константинопольскій соборъ 336 го года, обсуждавшій дѣло о Маркеллѣ, вмѣстѣ съ нимъ лишилъ каѳедръ трехъ епископовъ—Ефратія ваганейскаго, Климатія палтскаго, и Картерія артаратскаго [4]). Кромѣ этихъ именъ Аѳанасій упоминаетъ еще Киматія антарадскаго, Кира берійскаго, Діодора асійскаго, Домніона сирмійскаго и Елланика триполійскаго [5]). Послѣднимъ изъ восточ-

[1]) См. Hilarii, fragm. Ш. Migne, lat. s., t. 10, c. 665.
[2]) Ath histor. ar. c. 5. Migne, gr. s., t. 25, c. 700.
[3]) Hilarii ibid.
[4]) Athan. de fuga 3. Migne, gr. s,, t 25, c. 648.
[5]) Ath. hist. ar. 5. Migne, cit. l.

ныхъ епископовъ подпалъ низложенію Павелъ константинопольскій, преемникъ Александра, обвиненный въ томъ, что занялъ каѳедру безъ согласія руководителей реакціи—Евсевія никомидійскаго и Ѳеодора ираклійскаго, которымъ, по древнему обычаю, принадлежало право рукополагать епископовъ въ Византію [1]).

Такимъ образомъ, планы противниковъ никейскаго собора блистательно осуществлялись. Защитники единосущія одинъ за другимъ подъ разными предлогами удалялись съ Востока, и ихъ каѳедры были переданы людямъ, стоявшимъ въ рядахъ оппозиціи. Голоса, отстаивавшіе никейское опредѣленіе, замолкали и весь Востокъ сплачивался тѣснѣе въ желаніи заставить забыть о никейскомъ соборѣ, устранить его результаты изъ церковнаго сознанія. Собственно говоря, на практикѣ эта цѣль была достигнута уже къ концу царствованія Константина, такъ какъ въ послѣдніе годы его правленія въ восточныхъ областяхъ не было ни одного епископа, который осмѣлился бы громко защищать единосущіе, не рискуя подвергнуться немедленному низложенію. Но пока былъ живъ Константинъ, сохранившій высокія воспоминанія о дѣлѣ 318-ти отцовъ, побѣда реакціи оставалась не полной; изъ области практической, отъ торжества надъ отдѣльными лицами она еще не переходила въ область теоретическую, къ торжеству надъ самымъ никейскимъ вѣроопредѣленіемъ. Никейскій символъ формально принимался всѣми церквами, и его авторитетъ,—правда, сильно подорванный осужденіемъ его защитниковъ,—все еще продолжалъ быть неотмѣненнымъ. Для окончательной побѣды надъ никейскимъ соборомъ необходимо было, поэтому, изъять изъ употребленія его символъ, составить новое вѣроизложеніе, отвѣчающее консервативному настроенію церковнаго большинства, и имъ замѣнить сомнительную никейскую формулу. Смерть Константина, послѣдовавшая 22-го мая 337 года, уничтожила собой послѣднее препятствіе, стоявшее на пути къ выполненію этого заключительнаго пункта антиникейской программы, и при его преемникѣ, Констанціи борьба съ никейцами перенесена была уже на догматическую почву.

[1]) Soz., H. E., II, 3.

2. На первыхъ порахъ, впрочемъ, новое царствованіе открылось перемѣной, которая болѣе благопріятствовала защитникамъ никейскаго собора, чѣмъ успѣхамъ оппозиціи. Послѣ смерти Константина римская имперія, какъ извѣстно, подѣлена была между тремя его сыновьями, при чемъ Константинъ II и Констансъ получили западныя области, безпрекословно признававшія никейскій символъ, а Востокъ вмѣстѣ съ Египтомъ достался Констанцію. Такъ какъ каждый изъ братьевъ въ религіозной политикѣ хотѣлъ слѣдовать тому направленію, куда склонялась воля большинства ихъ христіанскихъ подданныхъ, то на общемъ собраніи ихъ въ Панноніи осенью 337-го года, гдѣ перевѣсъ вліянія естественно принадлежалъ двумъ западнымъ, было постановлено возвратить обратно на каѳедры всѣхъ сосланныхъ въ предшествовавшее царствованіе епископовъ [1]). Недостаточно еще ознакомившійся съ состояніемъ церковныхъ дѣлъ на Востокѣ, Констанцій не имѣлъ пока основаній противиться желаніямъ братьевъ, и предложенная ими мѣра тотчасъ же приведена была въ исполненіе. Аѳанасій возвратился, кажется, еще раньше, чѣмъ состоялось это постановленіе; онъ прибылъ въ Александрію 23-го ноября 337-го года, т.-е. только шесть мѣсяцевъ спустя послѣ смерти Константина Великаго въ силу особаго рескрипта Константина младшаго, въ которомъ послѣдній удостовѣрялъ александрійцевъ, что, возвращая имъ Аѳанасія, онъ исполнялъ только волю своего покойнаго отца [2]). Вслѣдъ за Аѳанасіемъ потянулись на Востокъ и другіе находившіеся въ изгнаніи епископы—Асклепа газскій, Павелъ константинопольскій, Маркеллъ анкирскій и прочіе никейцы, и тоже заняли свои прежнія каѳедры, Съ внѣшней стороны, такимъ образомъ, дѣла на Востокѣ опять пришли къ тому положенію, въ какомъ они находились въ ближайшіе къ никейскому собору годы. Возвращеніе ссыльныхъ епископовъ, повидимому, сводило къ нулю всѣ успѣхи, достигнутые реакціей въ прошлое царствованіе. Консервативный Востокъ снова увидѣлъ въ своей средѣ защитниковъ единосущія и снова долженъ былъ начинать ту борьбу, которая, казалось, была уже закончена.—

[1]) Hist. ar. 8. Migne, gr. s., t. 25, c. 704.
[2]) Apol. c. ar. 87. Migne, gr. s., ibid, c. 405.

Но на этотъ разъ торжество никейцевъ было слишкомъ непрочнымъ; оно обусловливалось совершенно случайнымъ и внѣшнимъ обстоятельствомъ—вліяніемъ западныхъ наслѣдниковъ имперіи Константина. Уступившій на первыхъ порахъ своимъ братьямъ, Констанцій,—безъ сомнѣнія, самый даровитый и энергичный изъ нихъ,—вовсе не намѣренъ былъ всегда идти у нихъ на поводу въ отношеніи къ церковнымъ дѣламъ своихъ областей. Лично склонявшійся на сторону противниковъ никейскаго собора, Констанцій чѣмъ ближе знакомился съ догматическимъ настроеніемъ церковнаго большинства своихъ восточныхъ подданныхъ, тѣмъ яснѣе видѣлъ, что миръ восточныхъ церквей не можетъ быть достигнутъ, пока здѣсь остаются защитники единосущія.—Перемѣна политики весьма скоро сказалась въ томъ, что глава противниковъ никейскаго собора Евсевій никомидійскій снова былъ приближенъ ко двору и даже получилъ константинопольскую каѳедру. Съ другой стороны, и возвратившіеся никейцы не чувствовали себя твердо на своихъ каѳедрахъ. Востокъ встрѣтилъ ихъ съ нескрываемымъ недовѣріемъ и нерасположеніемъ; въ паствахъ, которыя уже имѣли своихъ епископовъ, занявшихъ мѣста сосланныхъ, поднялись сильныя волненія и споры [1]). Даже въ Александріи, гдѣ послѣ изгнанія Аѳанасія каѳедра оставалась незамѣщенной, дѣло не обошлось безъ шумнаго протеста; мелетіане и аріане не хотѣли принимать Аѳанасія, и надо думать, что они были достаточно сильны, если уже послѣ прибытія Аѳанасія осмѣлились избрать и рукоположить на его мѣсто новаго епископа Писта [2]). При такихъ условіяхъ борьба съ возстановленными защитниками единосущія не представляла никакихъ трудностей; руководители реакціи теперь даже не видѣли нужды вести дѣло съ каждымъ изъ нихъ въ отдѣльности, подыскивать для ихъ осужденія какіе-либо особые предлоги и поводы, подобно тому, какъ это было при Константинѣ Великомъ. Они расправились съ никейцами разомъ, за одинъ пріемъ,—однимъ, такъ сказать, ударомъ низвергли ихъ съ каѳедръ. Собравшись на соборъ въ Антіохію, вѣроятно въ началѣ 339 года,—для

[1]) См. у Иларія, fragm. III Migne, lat. s., t. 10, c. 658 sqq.
[2]) Ath. epist. encycl. 6. Migne, ibid., c. 236.

рѣшенія нѣкоторыхъ вопросовъ церковной практики,—восточные епископы, между прочимъ, выработали слѣдующее правило: «епископъ, осужденный соборомъ и не оправданный другимъ, по обратившійся съ апелляціей къ царю, теряетъ все» [1]). Правило само по себѣ превосходное, дѣлающее честь восточнымъ епископамъ; оно защищало свободу церкви, требовало, чтобы всѣ церковныя дѣла рѣшались судомъ самой же церкви, независимо и помимо вмѣшательства государственной власти; впослѣдствіи оно, равно какъ и другія дисциплинарныя постановленія антіохійскаго собора 339-го года, было внесено трулльскимъ соборомъ въ обязательный кодексъ каноническаго права восточной церкви.—Но въ примѣненіи къ наличному состоянію тогдашнихъ церковныхъ дѣлъ это правило было лишь хитро расчитаннымъ полемическимъ пріемомъ антиникейцевъ, направленнымъ къ низверженію защитниковъ единосущія. Вѣдь, всѣ возвратившіеся при Констанціи на Востокъ никейцы получили обратно свои каѳедры по распоряженію государственной власти, а не въ силу соборнаго постановленія епископовъ. По смыслу новаго правила они должны были терять все,—и дѣйствительно все потеряли! Тотъ же антіохійскій соборъ, который издалъ правило объ апелляціяхъ, приложилъ его къ Аѳанасію александрійскому. Аѳанасій былъ объявленъ низложеннымъ, и на его мѣсто избранъ Григорій каппадокіянинъ, который, явившись въ Александрію въ сопровожденіи вновь назначеннаго эпарха Филастрія съ царскимъ указомъ, и занялъ тамошнюю каѳедру [2]). Что же касается до прочихъ никейцевъ, то соборъ, повидимому, не считалъ нужнымъ входить въ особое разсужденіе о нихъ; они лишались каѳедръ уже однимъ фактомъ изданія правила и, вѣроятно, были изгнаны изъ городовъ своими анти-епископами. Аѳанасій во второй разъ оставилъ Александрію въ апрѣлѣ 339-го года; о епископахъ Ѳракіи, Келесиріи, Финикіи и Палестины мы слышимъ, что въ этомъ же году они значились въ числѣ восточныхъ бѣглецовъ, явившихся въ

---

[1]) Lauchert. Die Kanones d. wichtig. altkirchl. Consilien, Freiburg und Leipzig, 1896, reg. 12, s. 46.

[2]) Epist. enc 2. Migne, ibid., c. 225; ср. hist. ar. 14. Migne, ibid., c. 708.

Римъ съ жалобами на самоуправство евсевіанъ [1]). Значитъ, не болѣе, какъ чрезъ два года послѣ возвращенія сосланныхъ никейцевъ, Востокъ снова и вполнѣ очистился отъ нихъ и, покончивъ борьбу съ лицами, защищавшими единосущіе, могъ приступить къ выполненію другой болѣе важной задачи—къ изданію новаго символа, который долженъ замѣнить собой никейскую формулу. Первый и самый крупный шагъ въ этомъ отношеніи дѣлаетъ знаменитый антіохійскій соборъ 341-го года, извѣстный въ наукѣ подъ именемъ собора „ἐν ἐγκαινίοις“ или «на обновленіе (храма)».

Въ ряду безчисленныхъ соборовъ, въ которыхъ выразилась дѣятельность антиникейской оппозиціи, антіохійскому собору 341-го года принадлежитъ безспорно первенствующее мѣсто. Въ исторіи догматическихъ движеній IV-го вѣка этотъ соборъ, можно сказать, составилъ цѣлую эпоху. Доселѣ, какъ мы видѣли, догматическое настроеніе Востока выражалось лишь въ борьбѣ съ защитниками единосущія; никейцевъ восточные епископы не хотѣли терпѣть въ своей средѣ и пользовались всякимъ предлогомъ, чтобы низложить ихъ и отправить въ изгнаніе. Отсюда ясно было, что провозглашенное въ Никеѣ ученіе о единосущіи не находило себѣ должнаго пріема на Востокѣ, что Востокъ стремился насильственно устранить это ученіе, замолчать его. Но во имя чего восточные епископы возставали противъ единосущія? какіе положительные идеалы скрывались за ихъ упорной борьбой съ никейцами? что они хотѣли внести въ церковную догматику взамѣнъ никейскаго символа? Авторитетный отвѣтъ на всѣ эти вопросы и даетъ антіохійскій соборъ 341-го года; здѣсь въ первый разъ и притомъ отъ лица главнѣйшихъ епископовъ Востока мы получаемъ офиціальное заявленіе о томъ, какъ они смотрятъ на спорный вопросъ времени, какія догматическія идеи одушевляютъ ихъ и чего вообще они хотятъ достигнуть низверженіемъ никейцевъ. Изданныя этимъ соборомъ четыре символьныхъ формулы впервые открыто развертываютъ предъ нами то догматическое знамя, за которое стоялъ Востокъ, и даютъ возможность ясно уразумѣть богословскую позицію противниковъ никейскаго вѣроопредѣленія.

---

[1]) Ep Juli ap. Ath., apol. c. arian. 33. Migne, ibid, c. 301.

Несмотря на это первостепенное значеніе антіохійскаго собора на обновленіяхъ въ исторіи антиникейской реакціи, въ наукѣ, по многимъ связаннымъ съ нимъ вопросамъ, еще доселѣ не составилось опредѣленнаго сужденія, не предложено одного, принятаго всѣми, рѣшенія. Споры касаются прежде всего объема дѣятельности собора и его отношенія къ другимъ, близкими къ нему по времени, тоже антіохійскими соборами. По извѣстіямъ древнихъ церковныхъ историковъ [1]), занятія собора 341-го года были очень обширны; кромѣ изданія четырехъ символовъ, этому же собору приписываютъ историки и составленіе тѣхъ правилъ, на основаніи которыхъ изгнанъ былъ Аѳанасій, а равно и самое низложеніе Аѳанасія и избраніе на его мѣсто Григорія каппадокіянина. Замѣчательно, что и во всѣхъ авторитетныхъ спискахъ антіохійскихъ правилъ, они усвояются именно собору на обновленіе, т.-е. собору 341-го года. До половины настоящаго столѣтія это показаніе историковъ, подкрѣпляемое къ тому же свидѣтельствомъ каноническихъ рукописей, большею частію не вызывало никакихъ сомнѣній и принималось всѣми. Но съ тѣхъ поръ, какъ въ 1848-мъ году были опубликованы англійскимъ ученымъ Куретономъ пасхальныя письма Аѳанасія, найденныя въ одномъ изъ нитрійскихъ монастырей, старое воззрѣніе начало колебаться и, затѣмъ, совсѣмъ было оставлено. Изъ сличенія хронологическихъ отмѣтокъ на этихъ письмахъ съ другими извѣстіями о жизни Аѳанасія съ очевидностью открылось, что Аѳанасій еще лѣтомъ 339-го года убѣжалъ изъ Александріи, уступивъ мѣсто Григорію каппадокійцу, и осенью этого года былъ уже въ Римѣ [2]), что, слѣдовательно, низложеніе Аѳанасія, равно какъ и изданіе правилъ, примѣненныхъ къ нему и другимъ никейцамъ, имѣло мѣсто раньше 341-го года и было сдѣлано на другомъ соборѣ, происходившемъ, вѣроятно, въ 399-мъ году, такъ какъ на это время падаетъ пребываніе въ Антіохіи Констанція. Соборъ на обновленіяхъ, о которомъ говорятъ историки, пришлось, такимъ образомъ, разложить на два собора, раздѣленные

---

[1]) Socr., H. E., II, 8. Soz. III, 5.

[2]) См. Sievers, Athanasii Vita acephala § 7; Zchr f. hist. Theol. 1868, ss. 101—103.

между собой полуторагодичнымъ промежуткомъ, но отъ этого вопросъ о немъ не только не упростился, но еще болѣе осложнился. Дѣло въ томъ, что еще до низложенія Аѳанасія, провозглашеннаго на соборѣ 339-го года [1]), восточные отцы вступили въ частныя сношенія съ Римомъ съ цѣлію добиться и здѣсь осужденія александрійскаго епископа,—и вотъ изучая исторію этихъ сношеній, можно видѣть, что первый антіохійскій соборъ, низвергшій никейцевъ, не только не прекратилъ своей дѣятельности послѣ низложенія Аѳанасія, а, напротивъ, продолжалъ ее, повидимому, въ теченіе всего 340-го года. Такъ, когда папа, рѣшившій пересмотрѣть дѣло Аѳанасія, послалъ на Востокъ приглашеніе явиться на соборъ, адресовавъ пригласительную грамоту одному Евсевію никомидійскому, а это было послѣ прибытія Аѳанасія въ Римъ, т.-е. не ранѣе осени 339-го года,—то восточные епископы, между прочимъ, обидѣлись на папу за то, что онъ въ своемъ призывѣ обратился къ евсевіанамъ только, а не *ко всѣмъ епископамъ собравшимся въ Антіохіи*, и отправили къ нему коллективный протестъ. Слѣдующее свое письмо папа адресуетъ уже не къ Евсевію, а къ Діанію, Флакиллу «и прочимъ, писавшимъ къ намъ изъ Антіохіи» [2]). Отсюда видно, что переписку съ папой, обнимавшую вторую половину 339-го года, вели не отдѣльные епископы восточные надъ личною своею отвѣтственностью, а цѣлый соборъ ихъ, засѣдавшій въ Антіохіи и представлявшій собой всю восточную церковь. Кромѣ того, нужно принять во вниманіе, что по точному указанію Аѳанасія четвертая антіохійская формула, которую древніе историки приписываютъ собору на обновленіяхъ, на самомъ дѣлѣ принадлежитъ не ему, а собору 342-го года, имѣвшему мѣсто тоже въ Антіохіи [3]).

---

[1]) Что именно этому собору 339-го года принадлежитъ низложеніе Аѳанасія, объ этомъ достаточно ясно говоритъ Сократъ (H. E., II, 81): „приверженцы Евсевія начали дѣло съ клеветы на Аѳанасія, во-первыхъ, будто бы (?) онъ безъ общаго согласія епископовъ принялъ снова санъ священства и по возвращеніи изъ ссылки позволилъ самъ себѣ вступить въ церковь, нарушивъ церковное правило, которое они только тогда постановили". Эта цитата на 12-ое правило антіохійскаго собора; хронологія же показываетъ, что онъ не могъ состояться ранѣе 339-го года.

[2]) Исторія этихъ сношеній папы съ восточными епископами и его письмо къ нимъ см. Ath. apol. c. ar., 21—35.

[3]) Athan. De syn. 25. Migne, gr. s, t 26, c. 725.

Сопоставляя всѣ эти данныя, мы вмѣсто одного собора на обновленіяхъ получаемъ цѣлыхъ четыре, дѣйствовавшихъ въ Антіохіи на пространствѣ только двухъ лѣтъ; одинъ соборъ, издавшій правила и низложившій Аѳанасія, другой—переписывавшійся съ папой, третій—соборъ на обновленіяхъ и четвертый—издавшій послѣднюю антіохійскую формулу. Что же это значитъ? Какимъ образомъ въ теченіе столь короткаго времени въ одномъ и томъ же городѣ могло смѣниться такъ много соборовъ? Единственно допустимое рѣшеніе этихъ затрудненій можно находить только въ томъ предположеніи,—высказанномъ еще ученымъ католическимъ епископомъ Гефеле[1]),—что всѣ указанные четыре антіохійскіе собора не были отдѣльными собраніями епископовъ, нарочито на каждый разъ созываемыми, но составляли собой одинъ соборъ съ небольшими перерывами или, быть можетъ, непрерывно дѣйствовавшій съ начала 339-го года по 342-ой. Такого рода предположеніе отнюдь не навязываетъ древней церкви чего-либо необычнаго, незнакомаго на практикѣ. Мы знаемъ, что съ V-го вѣка при константинопольской каѳедрѣ существовалъ постоянный соборъ, такъ называемый *σύνοδος ἐνδημοῦσα*, составлявшійся изъ пріѣзжавшихъ въ столицу по своимъ дѣламъ провинціальныхъ епископовъ, который вмѣстѣ съ патріархомъ и обсуждалъ текущія церковныя дѣла. Хотя со времени Константина Великаго столицей имперіи считался Константинополь, однако въ первой половинѣ IV-го вѣка центръ восточной имперіи фактически находился не въ Константинополѣ, а въ Антіохіи, гдѣ большею частію имѣлъ свое мѣстопребываніе Констанцій, занятый наблюденіемъ надъ восточной границей. Антіохія, поэтому, являлась въ царствованіе Констанція такимъ же притягательнымъ пунктомъ для восточныхъ епископовъ, какимъ позднѣе служилъ Константинополь. Сюда они должны были обращаться со всѣми нуждами и недоумѣніями: здѣсь, слѣдовательно, весьма легко могъ образоваться при дворѣ болѣе или менѣе постоянный соборъ, дѣятельность котораго въ виду тревожнаго положенія церкви затянулась на два слишкомъ года. Въ лѣтніе

---

[1]) Consiliengeschichte, I, 582 fgg.

мѣсяцы 341-го года составъ этого собора значительно усилился; къ этому времени закончился постройкой великолѣпный золотой храмъ въ Антіохіи, начатый еще при Константинѣ Великомъ, и назначено было торжественное освященіе его. Для участія въ этомъ торжествѣ явились сюда многіе восточные епископы и, такимъ образомъ, на время образовалось здѣсь большое собраніе, блескъ котораго заставилъ древнихъ историковъ выдѣлить его въ особый соборъ и отнести къ нему все сдѣланное въ Антіохіи въ теченіе двухъ лѣтъ. Значитъ, соборъ на обновленіяхъ былъ лишь однимъ,—только наиболѣе торжественнымъ,—моментомъ въ исторіи всего антіохійскаго собора, продолжавшагося въ теченіе двухъ лѣтъ, а потому и дѣятельность его должна быть оцѣниваема въ связи съ прочими результатами этого собора.

Но переходя къ оцѣнкѣ этой дѣятельности, мы наталкиваемся на новое и довольно спеціальное затрудненіе, которое имѣетъ, впрочемъ, болѣе догматическій и каноническій характеръ, чѣмъ церковно-историческій. Спрашивается, какъ должно смотрѣть на этотъ соборъ? Можно-ли признавать за нимъ авторитетъ церковности или слѣдуетъ зачислить его въ ряды соборовъ, лишенныхъ такого авторитета, стоящихъ внѣ церковныхъ предѣловъ—соборовъ схизматическихъ или еретическихъ? Нужно сознаться, что для общепринятой точки зрѣнія, которая въ борьбѣ противъ никейскаго собора не видитъ ничего болѣе, кромѣ интригъ тайныхъ или явныхъ аріанъ, этотъ вопросъ содержитъ въ себѣ неразрѣшимыя трудности. Антіохійскій соборъ 340-хъ годовъ, прежде всего, нельзя назвать соборомъ православнымъ въ позднѣйшемъ смыслѣ слова,—никейскимъ или аѳанасіанскимъ; онъ осудилъ Аѳанасія и издалъ четыре символа, въ которыхъ ученія о единосущіи нѣтъ, которые были, напротивъ, прямо расчитаны на то, чтобы отмѣнить это ученіе. Но опасно назвать его и аріанствующимъ или схизматическимъ; правила собора, какъ мы упоминали, были внесены впослѣдствіи въ общій кодексъ каноническаго права, да и древняя церковь судила о немъ совершенно иначе. Такъ четвертый вселенскій соборъ цитируетъ два антіохійскія правила въ ряду правилъ *св. отцовъ;* также поступаютъ и папы римскіе—

Іоаннъ II (533 г.), Захарія и Левъ IV (853 г.) [1]). Если бы кто-нибудь пожелалъ эти сужденія объяснить недостаточной исторической освѣдомленностью высказывавшихъ ихъ лицъ, то мы имѣемъ еще свидѣтельство Иларія пуатьескаго, который именуетъ антіохійскій соборъ «соборомъ святыхъ —synodus sanctorum" относя этотъ эпитетъ именно къ собору на обновленіе, издавшему новыя символьныя формулы [2]). Сужденіе Иларія, современника собора, лично знавшаго его дѣятелей, для насъ весьма важно; оно служитъ показателемъ того, какъ смотрѣли на соборъ антіохійскіе церковные люди IV-го вѣка, подобно Иларію. Иларій въ данномъ случаѣ не былъ одинокъ. Подобнымъ образомъ и папа Юлій въ письмѣ къ собравшимся въ Антіохію епископамъ не называетъ ихъ ни еретиками, ни аріанами, ни схизматиками; онъ пишетъ къ нимъ, какъ къ сослуживцамъ, обладающимъ полнымъ каноническимъ достоинствомъ, именуетъ возлюбленными братьями, приглашаетъ ихъ къ себѣ на соборъ въ качествѣ равноправныхъ членовъ, слѣдовательно, не отвергаетъ и за соборомъ ихъ церковнаго авторитета [3]). И все, что мы знаемъ объ антіохійскомъ соборѣ 341-го года, вполнѣ оправдываетъ такое отношеніе къ нему современниковъ. По своему составу этотъ соборъ не былъ дѣломъ какой-нибудь одной партіи. Правда, главнѣйшую роль на немъ играли евсевіане, но ихъ было немного, а соборъ состоялъ изъ 97-ми епископовъ [4]), въ числѣ которыхъ значились люди, стоявшіе вполнѣ на церковной почвѣ. Дошедшіе до нашего времени списки участниковъ антіохійскаго собора упоминаютъ между ними даже такихъ столповъ правовѣрія, какъ св. Іаковъ низибійскій, Павелъ неокесарійскій или Діаній кесарійскій, извѣстный всей древней церкви митрополитъ и столь восхваленный Василіемъ Великимъ [5]). Очевидно, обычная точка зрѣнія, раздѣляющая всѣ послѣникейскіе соборы IV-го вѣка на аріанствующіе и православные именно въ смыслѣ никейскомъ, неприложима къ антіохійскому собору 341-го года. И дѣйствительно, все,

[1]) Hefele, ibid., s. 584 585.
[2]) Hilarius de fide orient. 32. Migne, lat. s.. t. 10, c. 504.
[3]) Ath. apol. c. ar, 21—35.
[4]) Soz., H. E., III, 5; Socr., H E, II, 8.
[5]) Hefele, Consiliengeschichte, I, 583.

что намъ извѣстно объ этомъ соборѣ, показываетъ, что онъ отнюдь не былъ дѣломъ какой-либо внѣцерковной партіи, а напротивъ представлялъ собой всю тогдашнюю восточную церковь, выражалъ ея воззрѣнія и вѣрованія. Правда, главнѣйшая роль на немъ принадлежала евсевіанамъ, которые во мнѣніи Аѳанасія отожествлялись съ осужденными въ Никеѣ аріанами, но послѣ того, какъ Евсевій и Ѳеогнисъ принесли раскаяніе, они сдѣлались въ глазахъ восточныхъ епископовъ вполнѣ правовѣрными, и ихъ присутствіе на соборѣ ни у кого не могло вызывать смущенія. Къ тому же евсевіанъ было немного, а соборъ состоялъ изъ 97-ми епископовъ. Нѣкоторую тѣнь на этотъ соборъ бросаетъ только осужденіе, произнесенное имъ на Аѳанасія, но и эта тѣнь разсѣевается, если припомнить, что Аѳанасій осужденъ былъ соборомъ не за вѣру, не за ученіе, а за нарушеніе формальнаго каноническаго постановленія, за то, что онъ занялъ каѳедру по распоряженію государственной власти, не испросивъ соборнаго суда[1]). Такимъ образомъ, совокупность данныхъ объ антіохійскомъ соборѣ 341 года побуждаетъ насъ очистить его участниковъ отъ тѣхъ нареканій въ склонности къ аріанству, которыя чаще, чѣмъ слѣдуетъ, возводятся на нихъ. Этотъ соборъ не былъ аріанствующимъ, но и не стоялъ на сторонѣ никейскаго символа. Это былъ соборъ консервативно настроенныхъ епископовъ, смущавшихся терминомъ «единосущный» и хотѣвшихъ отстоять церковное ученіе въ той неприкосновенности, въ какой оно принято было ими отъ древности до возникновенія аріанскихъ споровъ.

Догматическая дѣятельность отцовъ антіохійскаго собора выразилась составленіемъ четырехъ новыхъ символовъ, извѣстныхъ въ наукѣ подъ именемъ *четырехъ антіохійскихъ формулъ*, подлинный текстъ которыхъ сохранилъ

---

[1]) **Для нашего времени судьба Аѳанасія, конечно, тѣсно сливается съ судьбой никейскаго символа, который онъ защищалъ. Кто осуждалъ Аѳанасія, тотъ невольно представляется и противникомъ никейскаго собора. Но современники послѣ-никейскихъ событій рѣзко разграничивали всѣ эти вопросы и обсуждали ихъ внѣ всякой связи. Извѣстно, что даже папа Юлій, нимало не сомнѣвавшійся въ православіи Аѳанасія, не вдругъ убѣдился въ неосновательности возведенныхъ на него обвиненій; онъ призналъ Аѳанасія правымъ лишь послѣ того, какъ весь восточный процессъ противъ него былъ заново провѣренъ имъ самимъ.**

намъ Аѳанасій въ своихъ сочиненіяхъ. Не всѣ эти формулы имѣютъ одинаковое значеніе. Въ церковно-историческомъ отношеніи наибольшій интересъ представляютъ собою *двѣ первыя*, такъ какъ только онѣ могутъ считаться выраженіемъ догматическихъ воззрѣній большинства членовъ собора. Что касается до третьей формулы, то она попала въ число прочихъ довольно случайныхъ. Она предоставлена была собору Ѳеофроніемъ, еп. тіанскимъ, заподозрѣннымъ въ неправомысліи, какъ изложеніе его собственнаго ученія; затѣмъ, внесена была въ акты собора и, такимъ образомъ, вошла въ общій счетъ антіохійскихъ вѣроопредѣленій [1]). Четвертая же формула появилась на свѣтъ нѣсколько позже первыхъ трехъ, уже по окончаніи большаго собора, происходившаго по поводу освященія храма. Аѳанасій даетъ понять, что она составлена была только четырьмя епископами, отправленными въ Галлію въ качествѣ пословъ отъ собора къ западному императору Констансу [2]). Значитъ, лишь первыя двѣ формулы были дѣломъ всѣхъ или большинства антіохійскихъ отцовъ и выражали догматическое ученіе всего собора. Впрочемъ, и послѣднія двѣ формулы по своему содержанію и характеру не стоятъ въ противорѣчіи съ первыми; онѣ излагаютъ то же ученіе, но въ болѣе блѣдныхъ безцвѣтныхъ терминахъ, тогда какъ первыя стремятся съ возможною точностью и полнотой исчерпать обсуждаемый ими догматическій вопросъ.

Свою первую формулу [3]) антіохійскій соборъ начинаетъ торжественнымъ заявленіемъ о своемъ отношеніи къ аріанству. «Мы,—пишутъ здѣсь восточные епископы,—не были послѣдователями Арія, ибо, какъ намъ, бывъ епископами, слѣдовать пресвитеру; напротивъ, ставъ изслѣдователями и испытателями его вѣры, мы скорѣе его приблизили къ себѣ, чѣмъ сами послѣдовали ему». Такое заявленіе было въ высшей степени своевременно и имѣло въ виду очистить восточныхъ епископовъ отъ тѣхъ подозрѣній, какія высказывались насчетъ ихъ православія на Западѣ. Въ

[1]) Ath. de syn., 24 Migne, gr. s., t 26, c. 724.
[2]) Ath. ibid., 25. Migne, ibid., c. 725.
[3]) См Ath. ibid, 22. Migne, ibid., c. 720. 721. Ср. Socr. H. E., II. 10. Остальныя три формулы см также у него; de syn. 23, 24 и 25. Migne, cit. loc.

эпоху антіохійскаго собора Западъ, какъ мы уже видѣли, не стоялъ въ сторонѣ отъ движеній, совершавшихся на Востокѣ, какъ то было въ царствованіе Константина Великаго. Сами восточные епископы привлекали его къ участію въ своихъ распряхъ, обратившись въ Римъ съ жалобами на Аѳанасія. Еще болѣе втягивали его въ споры низложенные при Констанціи никейцы, которые, не получивъ прямыхъ распоряженій о мѣстѣ своей ссылки, всѣ убѣжали въ Римъ въ надеждѣ найти здѣсь защиту своихъ поруганныхъ правъ. Западъ, такимъ образомъ, невольно оказывался въ роли судьи между спорящими партіями Востока.—Но будучи вынужденъ занять среди нихъ опредѣленное положеніе, Западъ по недостатку своего богословскаго развитія не былъ въ состояніи самостоятельно разобраться въ спорныхъ вопросахъ времени; на антиникейское настроеніе восточныхъ епископовъ онъ долженъ былъ смотрѣть чужими глазами, глазами бѣжавшихъ сюда никейцевъ, которые всякое уклоненіе отъ никейскаго символа понимали не иначе, какъ въ смыслѣ возвращенія къ осужденной всею церковью ереси аріанства. Слухи, достигавшіе до Запада о дѣйствіяхъ восточныхъ епископовъ, укрѣпляли его въ этихъ подозрѣніяхъ; въ самомъ дѣлѣ, епископы, низложенные въ Никеѣ за аріанство, были возвращены на свои каѳедры, защитники никейскаго собора изгнаны, и самъ Арій, наконецъ, былъ принятъ въ церковное общеніе. И вотъ уже папа Юлій въ своемъ письмѣ къ антіохійскимъ отцамъ при всемъ желаніи не будить страсти Востока, не можетъ обойтись безъ упрека имъ за то, что они вступили въ общеніе съ людьми, справедливо осужденными за ересь [1]).—Торжественнымъ отвѣтомъ на эти обидныя для восточныхъ епископовъ подозрѣнія и явилась первая антіохійская формула. «Кто такой Арій — какъ бы говорили здѣсь восточные епископы,—чтобы можно было упрекать насъ въ слѣдованіи ему? Нѣтъ, не Арію послѣдовали мы, а напротивъ, онъ самъ, послѣ того какъ была испытана его вѣра, отказался отъ своихъ прежнихъ заблужденій и былъ снова привлеченъ въ церковь». Значитъ, фактъ принятія Арія въ обще-

[1]) Посланіе Юлія см. въ Apol. c. ar. 21—35 Migne, gr. s., c. 281—308.

ніе свидѣтельствуетъ только объ исправленіи его самого, а не объ уклоненіи принявшихъ его епископовъ въ аріанство.—Чтобы это заявленіе не оставить голословнымъ и вмѣстѣ съ тѣмъ съ корнемъ подорвать возможность упрековъ въ аріанствѣ, отцы антіохійскаго собора далѣе подвергаютъ анаѳемѣ то ученіе Арія, за которое онъ осужденъ былъ въ Никеѣ. Въ своихъ формулахъ они намѣренно выбираютъ главнѣйшіе тезисы строгаго аріанства, пересматриваютъ всю его спеціальную терминологію и объявляютъ ее достойною всякаго осужденія. «Если кто читаемъ мы во второй формулѣ, учитъ вопреки здравой и прямой вѣрѣ Писаній, говоря, что были или совершились времена или вѣка прежде рожденія Сына - да будетъ анаѳема. Или кто говоритъ, что Сынъ есть тварь, какъ одна изъ тварей, или рожденіе, какъ одно изъ рожденій, да будетъ анаѳема». Еще яснѣе это порицаніе аріанству выражается въ четвертой формулѣ: «утверждающихъ, - говорится здѣсь,—что Сынъ изъ несущихъ, а не отъ Бога, и что было время, когда Его не было, вселенская церковь признаетъ чуждыми». Итакъ, съ подлиннымъ аріанствомъ вѣра восточныхъ епископовъ не имѣетъ ничего общаго.

Но рѣшительно отстраняя отъ себя упрекъ въ аріанствѣ, антіохійскіе отцы въ то же время не хотятъ вставать и подъ знамя никейскаго символа. Прямо они не нападаютъ на этотъ символъ; ученіе о единосущіи они обходятъ полнымъ молчаніемъ, какъ будто его никогда и не было. Однако, уже самый фактъ составленія ими новыхъ формулъ ясно показываетъ всѣмъ, что никейское опредѣленіе они не считаютъ чистѣйшимъ выраженіемъ вѣры и не находятъ его соотвѣтствующимъ подлинному ученію церкви, ибо иначе и новыя символы были бы излишни. Въ противовѣсъ никейскому символу они выдвигаютъ авторитетъ преданія, становятся на защиту того, что принято отъ древности, и этимъ косвенно даютъ понять, что въ никейскомъ символѣ они усматриваютъ новшество, нарушающее цѣльность древняго наслѣдія. «*Изначала* мы такъ научились вѣровать»,—заявляютъ антіохійскіе отцы въ первой формулѣ, приступая къ изложенію вѣры. «Если кто,—пишутъ они во второй формулѣ,—учитъ или благовѣствуетъ вопреки тому, что *мы пріяли* и не такъ, какъ

передали намъ св. Писанія, тотъ да будетъ анаѳема. Ибо мы истинно (и) богобоязненно вѣруемъ и слѣдуемъ всему, что изъ Божественныхъ Писаній передано Пророками и Апостолами». Такимъ образомъ, почва, на которую восточные епископы ставятъ сами себя, есть почва консервативная, традиціонная. Это та же самая точка зрѣнія, которую, какъ мы видѣли, защищало преобладающее большинство восточныхъ епископовъ, присутствовавшихъ на засѣданіяхъ никейскаго собора; какъ тамъ консервативно настроенные епископы безусловно отвергли аріанство, но въ то же время требовали не дѣлать нововведеній въ преданной отъ вѣка вѣрѣ, такъ теперь тѣ же самые консерваторы въ лицѣ антіохійскаго собора снова заявляютъ, что въ спорномъ вопросѣ своего времени они не хотятъ слѣдовать ни за аріанствомъ, ни за единосущіемъ. Они намѣрены остаться при наслѣдіи преданнаго, исповѣдывать то и такъ, о чемъ и какъ учила древность, не допуская никакихъ поправокъ даже въ формальную сторону преданнаго. И дѣйствительно, анализируя содержаніе изданныхъ антіохійскимъ соборомъ формулъ, можно видѣть, что излагаемая въ нихъ «преданная» вѣра есть не что иное, какъ церковное ученіе о Троицѣ въ до-никейской стадіи его развитія,—въ той стадіи, съ которой собственно и начались споры. По смыслу это ученіе вполнѣ православно: по формѣ оно совершенно и устарѣло для послѣникейской эпохи; это какъ бы *то же самое ученіе о единосущіи, но не раскрывшееся до логической раздѣльности, не выяснившееся въ отчетливой, исчерпывающей мысль формѣ*. Такъ въ первой формулѣ касательно Сына Божія читаемъ слѣдующее: «вѣруемъ въ единаго Сына Божія, единороднаго, сущаго прежде всѣхъ вѣковъ и *сосущаго родшему Его Отцу* (*συν'ό ντα τῷ γεννηκότι αὐτὸν πατρί*). Третья формула называетъ Сына Божія Силой и Премудростью, рожденнымъ отъ Отца прежде вѣковъ, Богомъ совершеннымъ, отъ Бога совершеннаго, *ипостасно сущимъ у Бога* (*πρὸς τὸν θεόν*)". Въ четвертой Онъ именуется «Богомъ отъ Бога, свѣтомъ отъ свѣта, премудростью, силой, жизнью, истиннымъ свѣтомъ». Всѣ это термины, близко знакомые до-никейской догматической мысли, заимствованы изъ языка древнихъ символовъ и сочиненій писателей III-го вѣка. Но особенно

рельефно этотъ традиціонный стиль выдерживается антіохійскими отцами во второй формулѣ. Въ ряду прочихъ антіохійскихъ формулъ вторая формула является наиболѣе полнымъ и типичнымъ выраженіемъ догматическихъ воззрѣній консервативнаго Востока; прочія формулы были скоро забыты, но вторая формула долго сохраняла свое вліяніе въ реакціонныхъ кружкахъ; она была повторена въ Анкирѣ, Селевкіи, на соборахъ въ царствованіе Юліана, затѣмъ въ Лампсакѣ и Каріи, и иногда, какъ бы въ противоположность вѣрѣ 318-ти отцовъ, называлась вѣрой 97-ми отцовъ. Заслуживаетъ вниманіе то, что эту вторую формулу самъ антіохійскій соборъ издалъ подъ именемъ символа Лукіана,—слѣдовательно, поставилъ подъ защиту великаго антіохійскаго учителя, память котораго пользовалась глубокимъ уваженіемъ на Востокѣ. Мы уже видѣли, что нѣтъ основаній приписывать эту формулу въ цѣломъ видѣ Лукіану, однако, нельзя отрицать и того, что основу ея дѣйствительно составило лукіановское вѣроизложеніе. На самомъ же дѣлѣ традиціонный авторитетъ второй формулы возвышался далѣе Лукіана. Въ текстѣ ея встрѣчаютъ выраженія Оригена и цѣлые обороты, буквально взятые изъ знаменитаго символа Григорія Чудотворца.—Въ членѣ о второмъ Лицѣ Св. Троицы въ этой формулѣ находимъ слѣдующее: «вѣруемъ и во единаго Господа, Іисуса Христа, Сына Божія, Единороднаго Бога, рожденнаго *прежде вѣковъ* отъ Отца, *Бога отъ Бога*, всецѣлаго отъ всецѣлаго, единственнаго отъ единственнаго, совершеннаго отъ совершеннаго [1]),... живое слово, живую премудрость [2]), истинный свѣтъ, путь, истину, воскресеніе, Пастыря, дверь, непреложнаго и неизмѣняемаго, *неразличный образъ Отчаго Божества* [3]), Отчей сущности, воли, силы и славы... сущаго вначалѣ у Бога». Если бы кто-нибудь пожелалъ формулировать въ возможно ясныхъ терминахъ до-никейское воззрѣніе на Сына Божія, то онъ

---

[1]) Ср. символъ Григорія Чудотворца, 1-ый чл.: совершенный родитель совершеннаго; 2-ой чл.: одинъ Господь, единый изъ единаго, Богъ отъ Бога, единородный Сынъ

[2]) Григор. Чудотв.: *(πατὴρ) λόγου ζῶντος.*

[3]) Ср. Григ. Чудотв.: *καὶ χαρακτὴρος ἀϊδίου .. χαρακτὴρ καὶ εἰκὼν θεότητος.* Hahn, Bibl. d. Symb., 3 изд. Breslau, 1897, p 253 254.

едва-ли бы нашелъ что-либо болѣе точное и полное, чѣмъ этотъ членъ лукіанскаго символа, изданнаго антіохійскими отцами. Правда, и въ остальныхъ трехъ формулахъ мы встрѣчаемъ главнѣйшіе элементы церковнаго ученія о Сынѣ Божіемъ: признаніе Его предвѣчнаго рожденія отъ Отца, исповѣданіе Богомъ единороднымъ и совершеннымъ, но изъ этихъ трехъ формулъ еще недостаточно видно, какъ восточные понимаютъ отношеніе Сына Божія къ Отцу, въ какомъ видѣ мыслятъ Его существованіе рядомъ съ Отцомъ? Только первая формула дѣлаетъ слабую попытку дать опредѣленіе этого пункта, называетъ Сына сосущимъ Отцу—*συνόντα τῷ πατρὶ* т.-е. неразрывно связаннымъ по Своему бытію съ Отцомъ, не входя, однако, въ дальнѣйшія разъясненія. Въ символѣ же Лукіана мы получаемъ точный отвѣтъ и на этотъ вопросъ; здѣсь Сынъ исповѣдуется такимъ же всецѣлымъ Богомъ, какъ и Отецъ и,—что особенно важно,—называется «*неразличнымъ образомъ сущности Отца*» – *ἀπαράλλακτον εἰκόνα οὐσίας τοῦ πατρός* т.-е. сущность Сына признается *неотличной* отъ сущности Отца, а такъ какъ двухъ абсолютно божественныхъ сущностей быть дано не можетъ, то въ конечномъ своемъ выводѣ выраженіе «неразличный образъ сущности Отца» необходимо должно было вести къ мысли объ абсолютномъ тожествѣ сущности Сына съ сущностью Отца, иначе говоря, къ мысли о единосущіи. Не употребляя слова *ὁμοούσιος* и нельзя было лучше высказать заключающійся въ немъ догматъ. Чтобы понять догматическую цѣнность этой терминологіи, достаточно указать на то, что еще Василій Великій уже послѣ полувѣковой борьбы за единосущіе, не считалъ ее совершенно непригодной. Такъ въ письмѣ къ Максиму философу онъ пишетъ: «выраженіе «подобный по сущности», когда соединено съ нимъ понятіе безразличія (*ἀπαραλλάκτως*), принимаю за выраженіе, ведущее къ тому же понятію, какъ и слово единосущный» [1]).

Но если антіохійскія формулы дѣйствительно предлагали то ученіе, которое передано было древностью, если они содержали въ себѣ всѣ элементы, точнѣе выражен-

[1]) Epist. ad Maximum, IX. Migne, gr. s., t. XXXII, c. 269. 272.

ные понятіемъ единосущія, то почему издавшіе ихъ восточные епископы не хотѣли принять никейскій символъ? Что находили они въ немъ противнаго преданному ученію, искажающаго его первоначальную неприкосновенность? Несмотря на намѣренное уклоненіе антіохійскихъ отцовъ отъ прямого обсужденія никейскаго опредѣленія, въ опубликованныхъ ими формулахъ все же можно подмѣтить черты, объясняющія намъ и это недоумѣніе; именно, сравнивая антіохійскія формулы съ никейскимъ символомъ, можно видѣть, что одной изъ самыхъ характерныхъ сторонъ, отличающихъ формулы 97-ми отцовъ отъ изложенія 318-ти, является бросающееся въ глаза стремленіе ихъ оттѣнить самостоятельность бытія Сына Божія, понять Его, какъ отдѣльное отъ Отца Лицо, отличную отъ Него ипостась. Такъ, въ безцвѣтномъ и, вообще говоря, не имѣющемъ догматическаго значенія символѣ Ѳеофронія тіанскаго мы встрѣчаемъ лишь одну фразу, способную остановить на себѣ вниманіе, и эта фраза говоритъ объ ипостасности бытія Сына Божія: «вѣрую, - читается здѣсь,—и въ Сына Его единороднаго, *ипостасно* сущаго у Отца (ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει). Еще рельефнѣе эта тенденція проявляется въ лукіановской формулѣ; здѣсь рѣчь идетъ уже не только о самостоятельности ипостасей, но дѣлается попытка удержать старое субординаціанство. «Вѣруемъ,—говорятъ антіохійскіе отцы,—и въ Духа Святаго... какъ и Господь нашъ Іисусъ Христосъ заповѣдалъ ученикамъ, говоря: шедше, научите вся языки крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа, т.-е. въ Отца, истинно сущаго Отца, Сына, истинно сущаго Сына, Св. Духа, истинно сущаго Св. Духа, такъ что не просто и не напрасно полагаются сіи имена, но означаютъ *въ точности собственную каждаго изъ именуемыхъ ипостась*, его чинъ и славу, такъ что они суть по ипостаси три, по согласію же одно (ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία τῇ δὲ συμφονίᾳ ἓν)", эта длинная пояснительная вставка введена въ лукіановскую формулу не напрасно; въ ней нужно видѣть скрытую полемику съ ученіемъ о единосущіи. Настаивая на различіи Лицъ Св. Троицы, требуя признанія бытія каждаго Лица «въ собственной его ипостаси, чинѣ и славѣ», антіохійскіе отцы этимъ самымъ отказываются отъ никейскаго опредѣ-

ленія въ той формѣ, въ какой оно истолковывалось у старшаго поколѣнія никейцевъ, отожествлявшаго понятія Отца и Сына, протестуютъ противъ сліянія трехъ Лицъ въ одну ипостась. Здѣсь мы, очевидно, сталкиваемся опять съ знакомымъ намъ непониманіемъ никейскаго ученія, съ старою боязнью восточныхъ епископовъ предъ савелліанствомъ. И эта боязнь не проходитъ безслѣдно въ антіохійскихъ формулахъ. Третья формула пускаетъ уже болѣе откровенную стрѣлу въ никейцевъ, присоединяя такое анаѳематствованіе: «если кто единомышленъ съ Маркеллломъ анкирскимъ, или съ Савелліемъ, или Павломъ самосатскимъ, то анаѳема и самъ онъ и *всѣ, имѣющіе съ нимъ общеніе*». Эта анаѳема поражала не только изгнанныхъ съ Востока никейцевъ, но и всю западную церковь, потому что какъ разъ предъ засѣданіями антіохійскихъ отцовъ на частномъ соборѣ, происходившемъ въ Римѣ, Маркеллъ былъ оправданъ отъ обвиненій въ савелліанствѣ и принятъ въ общеніе. Для Востока это было новымъ доказательствомъ недостаточности никейскаго символа, фактическимъ подтвержденіемъ того искаженія, какое онъ вносилъ въ преданное ученіе.

Представленный анализъ содержанія антіохійскихъ формулъ показываетъ, что по всей справедливости онѣ должны быть отнесены къ числу замѣчательнѣйшихъ памятниковъ древней символьной литературы. Въ отношеніи же къ исторіи антиникейскихъ движеній онѣ прямо являются драгоцѣнными документами, прекрасно обрисовывающими догматическую позицію, занятую противниками никейскаго символа. Изданныя антіохійскимъ соборомъ въ цѣляхъ оправданія отъ упрековъ въ аріанствѣ, эти формулы и для нашего времени служатъ возможно лучшей апологіей протеста, раздавшагося на Востокѣ противъ никейцевъ, наглядно удостовѣряя насъ, что въ какихъ бы неприглядныхъ формахъ не проявлялась въ дѣйствительности борьба съ никейцами, ея основной мотивъ былъ высокъ и похваленъ.

Но тщетными оказались всѣ ожиданія восточныхъ отцовъ. Изданныя ими формулы не только не оправдали Востока въ сужденіяхъ западнаго міра, а повели, напротивъ, еще къ большему обостренію. Еще прежде, чѣмъ

антіохійскій соборъ закончилъ свои дѣла, на Западѣ разнесся тревожный слухъ, что восточные отцы мѣняютъ вѣру. Отъ всѣхъ западныхъ епископовъ послышались просьбы къ правителю западной половины имперіи взять подъ свою зашиту никейскую вѣру и созвать новый вселенскій соборъ для прекращенія церковныхъ неурядицъ. Констансъ, котораго сильно привлекала мысль повторить дѣло отца, уступилъ желанію большинства подданныхъ своихъ областей и потребовалъ отъ своего брата, чтобы новый соборъ былъ созванъ въ одномъ изъ западныхъ городовъ, такъ какъ только въ этомъ условіи западные епископы видѣли гарантію свободы соборныхъ засѣданій. На предполагаемый соборъ возлагали большія надежды, думали, что онъ покончитъ всѣ споры, приведетъ къ общему рѣшенію всѣ накопившіеся въ теоріи и практикѣ страстные вопросы. Поэтому за мысль о новомъ вселенскомъ соборѣ охотно схватились и никейцы и ихъ противники, добивавшіеся содѣйствія Запада. Мѣстомъ собора была избрана Сардика или Сердика (теперешняя Софія), городъ, лежавшій въ предѣлахъ западной половины имперіи, но и не слишкомъ удаленный отъ Востока. Въ 343-мъ году сюда собрались восточные и западные епископы въ числѣ 170 человѣкъ, причемъ представители Запада только немного (94) превосходили своею численностью восточныхъ (76)[1]. Такимъ образомъ, повидимому, всѣ условія были соблюдены для того, чтобы соборъ могъ вполнѣ осуществить свою примирительную задачу [2].

---

[1]) Разборъ разныхъ свѣдѣній о числѣ собравшихся епископовъ и установку подлиннаго числа ихъ см. Hefele, Consiliengeschichte, 1, 624—628.

[2]) Къ сожалѣнію, внутренняя исторія этого собора дошла до насъ въ двухъ противорѣчивыхъ редакціяхъ: одна,—ее можно назвать аѳанасіевской,—сохранилась въ двухъ его сочиненіяхъ: 1) Апологіи противъ аріанъ и 2) исторіи аріанъ къ монахамъ и состоитъ изъ трехъ посланій сардикійскаго собора въ его никейской части; вторая въ окружномъ посланіи, подписанномъ 73-мя восточными епископами, съ которой насъ знакомитъ 3-ій фрагментъ Иларія. Здѣсь мы встрѣчаемся съ однимъ изъ труднѣйшихъ вопросовъ исторической критики. Если вѣрить посланію восточныхъ, то вся исторія борьбы евсевіанъ съ Аѳанасіемъ должна быть переработана въ иномъ видѣ. Свидѣтельства и факты, приведенные въ посланіи восточныхъ, къ сожалѣнію, доселѣ не нашли себѣ надлежащей оцѣнки науки. Между тѣмъ, стоя на чисто-исторической почвѣ, нельзя привести никакихъ серьезныхъ доказательствъ противъ фактической достовѣрности его. Въ самомъ дѣлѣ, кто защищалъ Аѳанасія?—соборъ, созванный имъ

Задача собора, какъ опредѣлили ее въ своемъ распоряженіи императоры, заключалась въ томъ, чтобы вновь пересмотрѣть всѣ сдѣланныя послѣ никейскаго собора постановленія, провѣрить всѣ накопившіяся взаимныя обвиненія и постановить новое и справедливое рѣшеніе [1]). Въ качествѣ вселенскаго, сардикійскій соборъ долженъ былъ представить высшую инстанцію въ отношеніи къ только что происходившимъ соборамъ въ Антіохіи и Римѣ и дать о совершившихся на нихъ фактахъ свое компетентное сужденіе. Но никейцы, въ составѣ западныхъ и египетскихъ епископовъ, прибывшіе въ Сардику нѣсколько ранѣе восточныхъ и собравшіеся подъ предсѣдательствомъ Осія кордубскаго, поняли эту задачу весьма своеобразно. Ни о какомъ перерѣшеніи дѣла Аѳанасія и сосланныхъ вмѣстѣ съ нимъ восточныхъ никейцевъ, они не хотѣли и думать и съ упорствомъ, достойнымъ болѣе великаго дѣла, вообразили, что всѣ восточные епископы, явившіеся на «соборъ,—евсевіевы приверженцы» [2]), какъ называетъ ихъ Аѳанасій, забывая, что Евсевія никомидійскаго тогда уже не было въ живыхъ,—отданы имъ *на судъ* [3]). Это предвзятое мнѣніе о задачахъ собора, выражавшее собой необыкновенное самомнѣніе западныхъ и сосланныхъ восточныхъ никейцевъ о своемъ положеніи въ церкви, нанесло непоправимый ударъ примирительнымъ цѣлямъ его и изъ собранія, составившагося съ самыми благими

въ Александріи изъ подчиненныхъ ему епископовъ, и пресвитеры, явившіеся въ Римъ. Но при малѣйшемъ противорѣчіи каждаго изъ нихъ Аѳанасій могъ ежеминутно низложить и лишить общенія. Папа Юлій и всѣ западные знакомились съ дѣломъ лишь чрезъ Аѳанасія и преданныхъ ему лицъ и въ своей защитѣ всегда опирались на эти показанія александрійскихъ пресвитеровъ. Въ посланіи же восточныхъ мы имѣемъ 73 подписи епископовъ изъ разныхъ городовъ и провинцій, при чемъ за исключеніемъ пяти лицъ, участвовавшихъ въ мареотской комиссіи, нѣтъ ни одного епископа, замѣшаннаго въ какихъ нибудь интригахъ противъ Аѳанасія. Зато въ рядахъ ихъ мы видимъ такія почтенныя лица, какъ Василій анкирскій или Діаній кесарійскій. Поэтому мы считаемъ себя въ правѣ въ основу разсказа о происходившемъ на соборѣ въ Сардикѣ положить это посланіе восточныхъ. Нечего и говорить, что церковные историки V-го вѣка излагаютъ все это дѣло словами Аѳанасія.

[1]) Hilar. fr. II. Migne, lat. s., t. 10, c. 641.

[2]) Apol. c. arian. 36. Migne, gr. s., t. 25, c. 309.

[3]) Athan. ibid.: „позвали мы *на судъ* сообщниковъ Евсевія, но они убоялись *суда*“. Ср. посланіе сардикійскаго собора: „убоялись явиться *на судъ*“, ibid., 44. Migne, ibid., c. 325 и мн. др.

намѣреніями, образовало два отдѣльные собора, занимавшіеся только взаимными преніательствами. Восточные были поражены, когда, придя въ Сардику, увидѣли, что Аѳанасій, Маркеллъ и всѣ «преступники», изгнанные на основаніи постановленія антіохійскаго собора, занимаютъ храмъ и мирно бесѣдуютъ съ Осіемъ и Протогеномъ сардикійскимъ[1]). Правильно понимая задачу собора, они потребовали, чтобы осужденные были удалены изъ собранія и дѣло ихъ вновь пересмотрѣно, потому что нельзя же въ самомъ дѣлѣ допустить, чтобы обвиняемые вмѣстѣ съ тѣмъ оказались бы и судьями въ своихъ собственныхъ дѣлахъ. Несмотря на многократныя и усиленныя просьбы восточныхъ, Осій и Протогенъ, неизвѣстно по какой причинѣ, отказали имъ, и они вынуждены были собираться отдѣльно. Безъ сомнѣнія, изъ всѣхъ обвиненій, возведенныхъ на Аѳанасія, самымъ важнѣйшимъ было слѣдствіе, произведенное въ Маретѣ. Изъ шести лицъ, составлявшихъ слѣдственную комиссію, пять было на лицо. Восточные предложили западнымъ избрать изъ своей среды также пять делегатовъ и отправить ихъ въ Египетъ и тамъ, на мѣстѣ, гдѣ совершены самыя преступленія, вновь все переизслѣдовать. Если, писали восточные, окажется ложнымъ то, что объявлено соборно, то мы сами себя осудимъ, не обращаясь ни къ императору, ни къ собору, ни къ какому-нибудь епископу. Надо быть хорошо убѣжденнымъ въ правотѣ своего дѣла, чтобы выступить съ такимъ открытымъ предложеніемъ, которое, повидимому, могло одинъ разъ навсегда положить конецъ одному изъ самыхъ крупнѣйшихъ недоразумѣній, и тѣмъ не менѣе, и въ этомъ восточнымъ было отказано. Но ничто такъ не возмущало восточныхъ епископовъ, какъ попытка, сдѣланная западными, разсматривать ихъ, какъ подсудимыхъ. Слыхано ли когда-нибудь такое нарушеніе древняго обычая, чтобы постановленное восточными епископами вновь пересматривалось и провѣрялось западными! Когда соборъ римскій осудилъ Новата, Савеллія и Валентина, восточные безпрекословно приняли это рѣшеніе; равнымъ об-

[1]) Все дальнѣйшее изложеніе событій на сардикійскомъ соборѣ основано на fr. III Иларія, содержащемъ въ себѣ посланіе восточныхъ епископовъ (Migne, lat. s, t. 10. cc. 658—678).

разомъ, и съ постановленіемъ, сдѣланнымъ о Павлѣ самосатскомъ на Востокѣ, согласилась вся церковь. Да и вообще, возможно ли такое переизслѣдованіе въ Сардикѣ, городѣ, удаленномъ отъ мѣста происшествій, когда очень многіе изъ обвинителей, свидѣтелей и судей уже умерли? Несмотря на долгіе переговоры и просьбы, дѣло не только не близилось къ примиренію, а напротивъ, еще болѣе обострялось. Со стороны западныхъ послышались угрозы, что если восточные не вступятъ въ общеніе съ ними, то ихъ насильно принудятъ къ этому, обратившись къ помощи государственной власти. Тогда они окончательно оставили Сардику и, оставшись на пути въ Филиппополѣ, подвергли низложенію семь епископовъ, начиная съ Аѳанасія и кончая Юліемъ. Юлія они осудили, какъ первоначальника и вождя всего зла, который первый вопреки церковнымъ правиламъ отвергъ дверь общенія осужденнымъ и имѣлъ дерзость поддерживать Аѳанасія. Отсюда же они обратились съ апелляціей по поводу сардикійскихъ событій ко всей церкви, присоединивъ къ ней четвертую антіохійскую формулу, какъ изложеніе своей вѣры [1]).

Соборъ западныхъ въ свою очередь пересмотрѣлъ вновь всѣ обвиненія, представленныя противъ восточныхъ изгнанниковъ [2]), оправдалъ ихъ, постановилъ воз-

---

[1]) Socr. H. E., II, 20 Формулу см. Hilarius, fr. III, cit. loc.

[2]) Соборъ восточныхъ епископовъ въ своемъ окружномъ посланіи также изложилъ рядъ обвиненій, направленныхъ противъ главныхъ защитниковъ никейскаго символа—Маркелла анкирскаго, Аѳанасія, Павла константинопольскаго, Лукія андріанопольскаго и Асклепы газскаго. О Маркеллѣ восточные могутъ говорить только съ негодованіемъ: его заблужденіе настолько ясно, его ученіе такъ богохульно, что общеніе съ нимъ Аѳанасія и западныхъ никейцевъ—является въ ихъ глазахъ ничѣмъ неоправдываемымъ нарушеніемъ каноническихъ правилъ и яснымъ признакомъ неправовѣрія защитниковъ его. И осужденіе его не было какимъ-либо секретнымъ фактомъ: оно состоялось на соборѣ епископовъ, и акты его доселѣ сохраняются въ константинопольскомъ архивѣ. И самъ Аѳанасій? не заслуживаетъ ли онъ строжайшаго наказанія? Онъ опозорилъ священныя тайны, сокрушилъ сосудъ, посвященный Богу и Христу, разрушилъ алтарь, низвергъ священническое сѣдалище и самую базилику. Онъ обвиненъ былъ въ несправедливости, насиліи, убійствѣ и даже умерщвленіи епископовъ. Въ дни св. Пасхи, призвавши на помощь префекта и комитовъ сторонники Аѳанасія заключили нѣкоторыхъ подъ стражу, другихъ же подвергли ранамъ и бичамъ и даже пыткамъ, чтобы заставить ихъ войти въ общеніе съ Аѳанасіемъ. Такъ, не собственнымъ вліяніемъ, а при помощи полиціи и іудеевъ, посредствомъ темницъ, ранъ

вратить имъ обратно каѳедры, осудилъ девять епископовъ восточныхъ, среди которыхъ значатся, между про-

---

и разныхъ пытокъ Аѳанасій старался принудить къ общенію съ собой противъ воли людей, не хотѣвшихъ этого. И при своемъ возвращеніи изъ ссылки на всемъ своемъ пути онъ низлагалъ епископовъ, возстановлялъ осужденныхъ, однихъ привлекалъ къ себѣ обѣщаніемъ епископства, другихъ рукополагая изъ невѣрныхъ (т. е. только что обратившихся въ христіанство), въ то время, какъ на этихъ каѳедрахъ пребывали здравыми свои епископы. И александрійскую церковь онъ занялъ посредствомъ насилія, убійства и войны: поставленнаго соборомъ епископа (Григорія), мужа святого, встрѣтилъ, какъ врага, при помощи язычниковъ сжегъ храмъ и разрушилъ алтарь и тайно скрылся изъ города Hil. fr., III. Migne, lat. s., t. 10, c. 663—665). Всѣмъ извѣстны разсказы Аѳанасія о насиліяхъ, происходившихъ въ Александріи каждый разъ, какъ только приходилось вводить сюда замѣстителя его по каѳедрѣ. Описывая вступленіе въ Александрію Григорія, при помощи вновь назначеннаго епарха Филастрія, Аѳанасій рисуетъ такую картину: „храмъ и святая крещальня объемлются пламенемъ...., святыя и непорочныя дѣвы обнажаются и терпятъ непозволительные поступки .., монашествующіе были затоптаны ногами и умирали; въ однихъ бросали свинцовыми кружками, другихъ убивали мечами и дрекольемъ, другіе были изранены и избиты... А на святой трапезѣ какое совершалось нечестіе и беззаконіе! приносили въ жертву птицъ, жгли сосновую кору, восхваляли своихъ идоловъ... Богоубійцы іудеи и безбожные язычники, безъ опасенія входя въ св. крещальню, обнажались тамъ, дѣлали и говорили такія мерзости, которыя стыдно и пересказывать,—и все это происходило въ самую четыредесятницу, около Пасхи (Apol. encycl. 2. 3. Migne, gr. s., t. 25, cc 225—229. Ср. разсказъ о вступленіи Григорія—de fuga, 6. 7. Migne, ibid., cc. 652. 653).—Безъ сомнѣнія, всѣ эти разсказы преувеличены, но въ нихъ есть своя историческая правда. Борьба христіанства, съ одной стороны, язычества и іудейства, съ другой, въ IV-мъ вѣкѣ еще не закончилась; она съ поверхности жизни перешла въ глубь ея и отразилась въ обычномъ обиходѣ жизни. Соперничество епископовъ, изгнанія и возвращенія ихъ подогрѣвали фанатизмъ массы и тѣ ужасы, которые объясняются воспылавшими страстями толпы, нерѣдко использовывались въ полемическихъ интересахъ споривши партіями. Что касается въ частности до обвиненій, предъявленныхъ къ Аѳанасію восточными епископами, то по крайней мѣрѣ одно мѣсто изъ нихъ подтверждается изъ независимыхъ источниковъ. Сократъ (H. E. II, 24) и Созоменъ (H. E., III, 21), разсказывая о возвращеніи Аѳанасія послѣ сардикійскаго собора, единогласно замѣчаютъ, что епископовъ съ аріанскимъ образомъ мыслей онъ низлагалъ, и на мѣста ихъ рукополагалъ своихъ приверженцевъ, и это онъ дѣлалъ „въ городахъ нисколько ему не принадлежавшихъ“. Религіозный фанатизмъ охватывалъ собой не только толпы язычниковъ и іудеевъ, но и само христіанское общество и его церковныхъ представителей. И если нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что Аѳанасій приказалъ сжечь храмъ и разрушить алтарь, какъ осквернений еретикомъ Григоріемъ, то тѣмъ менѣе подлежатъ сомнѣнію извѣстія, сообщаемыя восточными о Павлѣ константинопольскомъ и Лукіи адріанопольскомъ. Первый изъ нихъ, прибывши изъ ссылки, раздѣлъ пресвитеровъ и, повѣсивъ имъ на

чимъ, Θеодоръ ираклійскій, Стефанъ антіохійскій, Акакій кесарійскій, Георгій лаодикійскій, хотя послѣдній не присутствовалъ на соборѣ, Патрофилъ скиѳопольскій, Урзакій и Валентъ [1]), и занялся вопросомъ о вѣрѣ.

О какомъ то вѣроизложеніи, составленномъ на сардикійскомъ соборѣ и пользовавшемся большой популярностью на востокѣ въ качествѣ скандала, позорившаго этотъ соборъ, намекаетъ уже Аѳанасій въ своемъ посланіи къ антіохійцамъ 362 г. «Объявляемый же нѣкоторыми листъ, будто написанный о вѣрѣ на сардикійскомъ соборѣ, *запретите вовсе читать или ссылаться на него* потому что соборъ не опредѣлилъ ничего такого. Хотя нѣкоторые подъ видомъ того, что изложеніе вѣры никейскаго собора недостаточно, желали писать о вѣрѣ и усиленно покушались на это, однако же св. соборъ, сошедшійся въ Сардикѣ, вознегодовалъ на то и опредѣлилъ не писать больше о вѣрѣ, но довольствоваться вѣрою, исповѣданною отцами въ Никеѣ» [2]). Но изъ другихъ источниковъ мы знаемъ, что эта попытка не ограничилась однимъ намѣреніемъ, но осуществилась на дѣлѣ. Θеодоритъ приводитъ самое это вѣроизложеніе въ заключеніи сообщаемаго имъ посланія сардикійскаго собора [3]), и Созоменъ знакомитъ насъ и съ обстоятельствами происхожденія его. «Они (сардикійскіе отцы),—разсказываетъ онъ,—*написали ко всѣмъ епископамъ*, чтобы послѣдніе подтвердили ихъ опредѣленія и согласовались съ ними въ вѣрѣ, для чего присоединили и *иное изложеніе вѣры*, пространнѣе никейскаго, но заключавшее въ себѣ тотъ же смыслъ». Именно: Осій и Протогенъ, игравшіе главную роль на соборѣ, опасаясь, какъ бы нѣкоторые не подумали, что они искажаютъ никейскія опредѣленія, писали Юлію и свидѣтельствовали, что они признаютъ эти опредѣленія несомнѣнными, но для большей ясности распространяютъ

шею освященный хлѣбъ, нагими выставилъ ихъ на площадь для публичнаго поруганія, а второйе—вхаристію, совершенную еретическими священниками, приказалъ бросить собакамъ (Hil. fr. III. Migne, ibid., c. 665). Всѣ эти факты лишь усиливали взаимное озлобленіе.

[1]) Athanas, apol. c. arian., c 36—51; Socr., II, 20. 22; Soz., III, 11. 12; Theodor., II, 8.

[2]) Tom. ad ant. 5. Migne, gr. s., t. 26, c. 800.

[3]) H. E. II, 8.

тѣ же мысли, чтобы единомышленники Арія, злоупотребляя краткостью изложенія, не могли увлекать неопытныхъ къ принятію этихъ мыслей въ нелѣпомъ смыслѣ [1]). Эти сообщенія обоихъ историковъ неожиданно подтвердились открытіемъ почти всѣхъ актовъ сардикійскаго собора въ латинскомъ переводѣ, сдѣланномъ Маффеемъ въ веронской библіотекѣ и напечатанномъ у Мансі [2]). Здѣсь между другими документами находится въ полномъ видѣ и то письмо Осія и Протогена къ папѣ Юлію, краткое содержаніе котораго даетъ Созоменъ. Гефеле, на основаніи словъ Аѳанасія, заключаетъ, что предложеніе Осія и Протогена было отвергнуто соборомъ [3]). Однако, свидѣтельство александрійскаго епископа, принявшаго съ 362-го года примирительный тонъ, носитъ на себѣ, несомнѣнно, дипломатическій характеръ. Ѳеодоритъ и Созоменъ ясно говорятъ о всеобщемъ опубликованіи его отъ имени сардикійскаго собора.

Вѣроизложеніе, изданное сардикійскимъ соборомъ [4]) представляетъ собой фактическое подтвержденіе того истолкованія никейскаго символа, какого держалось все старшее поколѣніе его защитниковъ. Оно исповѣдуетъ только «одну ипостась Отца и Сына, которую *еретики* называютъ *сущностью* (!)», и если кто спроситъ, что есть ипостась Сына, то мы исповѣдуемъ, что она та же самая и одна (*αὐτὴ ἦν ἡ μόνη*) ипостась, что и въ Отцѣ». Одна *ипостась* въ Божествѣ,—это основной тезисъ вѣроизложенія, доказываемый всевозможными способами. Никакое раздѣленіе и разномысліе между Отцомъ и Сыномъ недопустимо. Сущій всегда Логосъ не могъ имѣть начала. Ему невозможно не существовать всегда, такъ какъ Богъ безконеченъ. Никто не отвергаетъ, что Отецъ больше Сына, но не по отлученію ипостаси или какому-нибудь различію, а потому, что самое имя Отца болѣе имени Сына, и богохульно и превратно потому толкованіе словъ Сына «Я и Отецъ одно» въ томъ смыслѣ, что Онъ имѣлъ согласіе и единомысліе съ Отцомъ. «Всѣ мы члены все-

---

[1]) H. E., III, 12.
[2]) Consil. coll., VI, p. 1209.
[3]) Consiliengeschichte, I, 643. 644.
[4]) У Ѳеодорита, II, 8; латинскій переводъ у Mansi, VII, p. 1215 sqq.

ленской церкви отвергли это безуміе и жалкое мнѣніе ихъ». Ученіе восточныхъ о трехъ «различныхъ и раздѣльныхъ» ипостасяхъ отвергнуто, и на мѣсто ихъ поставлена одна ипостась. Единомышленниковъ Арія она едвали могла успокоить собой.

Соборъ западныхъ въ Сардикѣ смотрѣлъ на себя, какъ на единственно правильный и законный, и потому въ лицѣ двухъ епископовъ отправилъ посольство къ Констанцію съ просьбой утвердить постановленія[1]). Моментъ для посольства былъ выбранъ очень важный. Не имѣвшій намѣренія изъ-за церковныхъ распрей заводить ссору со своимъ западнымъ братомъ, которая могла бы повлечь за собой политическую опасность, Констанцій склонился къ удовлетворенію требованій никейскаго Запада. Вѣроятно, Стефанъ, епископъ Антіохіи, куда прибыло посольство, только что осужденный въ Сардикѣ, грубо отнесся къ нему[2]). Разгнѣванный Констанцій рѣшился пожертвовать однимъ епископомъ ради мира, приказалъ составить соборъ, низложить его и дать отвѣтъ посольству. Такимъ отвѣтомъ и явилось новое изложеніе вѣры, извѣстное въ наукѣ подъ именемъ: ἔκτεσις μακρόστιχος, т.-е. многострочное изложеніе вѣры[3]). Оно представляетъ собой прямой отвѣтъ на вѣроизложеніе, изданное въ Сардикѣ и имѣетъ въ виду полемику съ нимъ. Вопреки обвиненію западныхъ, что они учатъ о трехъ отдѣльныхъ ипостасяхъ, какъ трехъ богахъ, они отвѣчаютъ, что согласно Писанію признаютъ Отца, Сына и св. Духа, какъ три самостоятельно существующія бытія (τρία πράγματα) и три Лица, но не проповѣдуютъ трехъ боговъ и не отлучаютъ Сына отъ Отца, вымышляя какое-либо пространство и разстояніе, тѣлесно разъединяющія ихъ и даже мысленно не допускаютъ никакого хронологическаго промежутка между бытіемъ Отца и Сына. Но они рѣшительно отвергаютъ утверждающихъ, что Отецъ, Сынъ и св. Духъ—одно Лицо, что Сынъ рожденъ не по хотѣнію и произволенію Отца, а по какой-то необходимости, что Онъ такъ же

[1]) Athan. hist. ar., c. 20. Migne, gr. s., t. 25, c. 716. Theod H. E., II, 8.

[2]) О сообщаемомъ Аѳанасіемъ и Ѳеодоритомъ скандалѣ см. выше.

[3]) Athan. de synod. 26. Migne. gr. s., t. 26, c. 728 sqq; Socr. H E., II, 19; кратко у Soz, III, 11.

безначаленъ и не рожденъ, какъ и Отецъ, потому что никто не можетъ быть названъ Сыномъ собезначальнаго и нерожденнаго. Но въ виду примирительныхъ тенденцій Констанція, восточные дѣлаютъ нѣсколько шаговъ навстрѣчу никейскаго собора. Сынъ признается «Богомъ по природѣ совершеннымъ и истиннымъ», подобнымъ во всемъ Отцу (*τῷ πατρὶ κατὰ πάντα ὅμοιος*), имѣющимъ одно съ Нимъ достоинство Божества и совершенное *согласіе* царства, и вмѣсто: три ипостаси- болѣе доступное западной мысли выраженіе: три лица. Но въ общемъ догматическая позиція Востока остается та же самая. Съ особенной подробностью восточные епископы разъясняютъ въ этомъ новомъ изложеніи все ту же мысль о различіи и самостоятельности Лицъ св. Троицы, о подчиненности Сына Отцу, болѣе рѣзко нападая на Маркелла и его ученика Фотина, котораго они называютъ въ насмѣшку Скотинымъ [1]), сливающихъ три ипостаси, подъ которыми нужно разумѣть никеійцевъ.

Такимъ образомъ, предполагаемый вселенскій соборъ обманулъ возлагавшіяся на него ожиданія, въ догматическомъ отношеніи онъ не привелъ ни къ какому результату, практически лишь усиливъ личное раздраженіе епископовъ обѣихъ церквей. Помѣнявшіяся анаѳемами на главныхъ своихъ дѣятелей, восточная и западная церкви стояли теперь почти въ формальномъ раздѣленіи, взаимно подозрѣвая одна другую въ каноническихъ нарушеніяхъ и догматическихъ заблужденіяхъ. «Послѣ этого собора,—говоритъ объ этомъ времени Созоменъ, тѣ и другіе, т.-е., восточные и западные епископы, уже не смѣшивались между собою и не сообщались, какъ единовѣрные; западные простирали свои предѣлы до Ѳракіи, а восточные до Иллиріи, и церкви, чего слѣдовало ожидать, возмущаемы были раздоромъ и взаимными навѣтами» [2]). Но, къ счастью, этотъ формальный расколъ продолжался не долго. Констансъ, по требованію котораго былъ созванъ соборъ въ Сардикѣ, вовсе не желалъ, чтобы дѣло, начатое по его иниціативѣ, осталось безъ всякихъ

---

[1]) *Φώτινος* отъ слова. *φῶς*=свѣтъ; *σκοτεῖνος* отъ слова: *σκότος*= тьма, мракъ.

[2]) Н. Е., Ш, 13

осязательныхъ послѣдствій. Постановленія, сдѣланныя въ Сардикѣ, онъ рѣшился поддержать въ случаѣ надобности даже оружіемъ и, видя неудачу соборнаго посольства, отправилъ энергичное заявленіе къ Констанцію—или возвратить Аѳанасія и никейцевъ или готовиться къ войнѣ съ нимъ[1]). Но война съ западнымъ братомъ была немыслима для Констанція; какъ разъ въ это именно время онъ долженъ былъ собирать войска на восточной границѣ для защиты отъ персовъ[2]). Скрѣпя сердце, онъ подчинился требованію брата и вызвалъ Аѳанасія изъ ссылки, который только послѣ третьяго приглашенія рѣшился покинуть Западъ. Въ Александрію онъ прибылъ 23-го ноября 346 года, а за нимъ опять явились на Востокъ Павелъ константинопольскій и Маркеллъ. Еще разъ естественное теченіе церковныхъ дѣлъ было искуственно прервано вмѣшательствомъ государственной власти! Еще разъ всѣ результаты долговременной борьбы партій были искуственно сведены къ нулю!

3. Послѣ сардикійскаго собора и вторичнаго возвращенія сосланныхъ никейцевъ на свои каѳедры въ церковныхъ дѣлахъ Востока и Запада настало на нѣкоторое время затишье. Долгіе споры, не приводившіе ни къ какому концу, постоянные соборы, остававшіеся безъ всякихъ результатовъ, утомили всѣхъ. И защитники и противники никейскаго ученія одинаково нуждались въ отдыхѣ, котораго требовала ихъ истощенная энергія, и теперь охотно готовы были воспользоваться искусственнымъ перерывомъ борьбы, возникшимъ по мановенію государственной власти. Но это внѣшнее затишье отнюдь не обозначало собой внутренняго умиротворенія церкви. Спорный вопросъ все еще оставался въ томъ же положеніи, въ какомъ онъ былъ и въ началѣ борьбы, не подвинувшись ни на шагъ къ своему рѣшенію, несмотря на всѣ соборы. Точно также и спорящія стороны попрежнему были убѣждены въ взаимномъ неправомысліи, подозрѣвали другъ друга въ тайномъ еретичествѣ и, сохраняя наружный миръ, въ глубинѣ души съ трудомъ переносили наличный порядокъ вещей. Никейцы были недо-

---

[1]) Socr. H. E, II, 22; Soz. H. E, III, 20, Philost., III, 12.
[2]) Gwatkin, Stud. of ar., s 131.

вольны уже тѣмъ, что постановленія сардикійскаго собора, которому они обязаны были своимъ возстановленіемъ, не были проведены на Востокѣ полностью. Правда, они получили каѳедры свои обратно, но ихъ противники, низложенные въ Сардикѣ, не были изгнаны, продолжали занимать свои мѣста и считать себя законными епископами. Еще большее недовольство царило въ рядахъ реакціи: вѣдь, возвращеніе никейцевъ опять уничтожало всѣ достигнутые ею успѣхи и, кромѣ того, какъ обязанное воздѣйствію западныхъ епископовъ, оно морально принижало церковный Востокъ предъ Западнымъ. При такихъ условіяхъ борьба готова была вспыхнуть въ каждый моментъ съ прежней силой, и только страхъ предъ государственной властью, да практическая невозможность вести борьбу безъ правительственной помощи невольно заставляли стороны держаться пока выжидательнаго положенія. Занятый войной съ персами, а потомъ подавленіемъ бунта внутри имперіи, Констанцій весьма дорожилъ установившимся въ церковныхъ дѣлахъ равновѣсіемъ, и тотъ дорого поплатился бы, кто первый рискнулъ бы нарушить это равновѣсіе.

Къ началу 50-хъ годовъ всѣ политическія затрудненія, отвлекавшія вниманіе Констанція отъ церковныхъ дѣлъ, блистательно стали разрѣшаться въ его пользу. Въ 350-мъ году былъ убитъ Констансъ заговорщиками, подосланными полководцемъ Максенціемъ, а затѣмъ въ 353 году покончилъ свою жизнь самоубійствомъ и самъ Максенцій, потерявшій надежду достигнуть побѣды въ войнѣ съ Констанціемъ [1]). Констанцій сдѣлался единственнымъ правителемъ всѣхъ областей имперіи, принялъ на себя титулъ *αἰώνιος βασιλεύς*— вѣчнаго царя и теперь безпрепятственно могъ проводить ту религіозную политику, къ какой влекли его и личныя склонности и нужды имперіи. Всегда недолюбливавшій никейцевъ, онъ послѣ сардикійскаго собора согласился на возвращеніе ихъ только изъ боязни войны съ братомъ, и потому на восточныхъ защитниковъ единосущія долженъ былъ смотрѣть, какъ на постоянный и живой памятникъ своего личнаго

[1]) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit, II, ss. 241—256.

униженія. Съ другой стороны, и ближайшія нужды имперіи говорили за политику противъ никейцевъ и въ пользу реакціи. Изъ двухъ споривших ъ между собой теченій богословской мысли — никейскаго и консервативнаго — послѣднее для внѣшняго политическаго взгляда давало въ себѣ большія гарантія за то, что на немъ можно объединить всю церковь. Это направленіе было очень податливое, склонное ко всевозможнымъ уступкамъ и компромиссамъ, выражавшее свои воззрѣнія въ широкихъ формулахъ, на которыхъ, повидимому, скорѣе могли сойтись всѣ непритязательные люди, желавшіе церковнаго мира. Въ сравненіи съ дѣятелями этого направленія никейцы съ ихъ упорною привязанностью къ одному, почти уже забытому, символу являлись какими-то упорными фанатиками, возмутителями мира, жертвующими всѣмъ ради своего торжества. Поэтому, въ трудной задачѣ, представшей Констанцію послѣ подчиненія западныхъ областей, — задачѣ соединить въ церковномъ отношеніи обѣ разрозненныя половины своей имперіи, — онъ могъ только слѣдовать за реакціей, какъ такимъ теченіемъ, которое казалось наиболѣе пригоднымъ для примиренія церкви.—На тотъ же путь въ церковной политикѣ толкало императора, наконецъ, и вліяніе окружающихъ его придворныхъ епископовъ. За время, протекшее отъ начала споровъ до 50-хъ годовъ IV в. составъ руководящей партіи противниковъ никейскаго собора значительно измѣнился: сошли со сцены такіе даровитые и непримиримые враги его, какъ Евсевій никомидійскій и Ѳеогнисъ никейскій; но отъ этой перемѣны никейцы не только ничего не выиграли, а скорѣе многое потеряли. Вмѣсто Евсевія и Ѳеогниса, — людей, дорожившихъ по своему интересами вѣры и церкви и сторонившихся отъ слишкомъ грубыхъ мѣръ въ борьбѣ съ никейцами, во главѣ реакціи теперь встали лица, не имѣвшія за собой ни добраго прошлаго, ни моральнаго авторитета въ церкви, готовые мѣнять свои убѣжденія при всякомъ поворотѣ политики,—*придворные каррьеристы*,—вся сила которыхъ заключалась въ случайныхъ связяхъ при дворѣ и во вліяніи на императора. Новые вожди внесли и новые пріемы борьбы съ никейцами: если ранѣе обвиненіямъ,

выставляемымъ противъ защитниковъ единосущія, старались все-таки придать законный видъ и толкъ, то теперь—наоборотъ: открытый обманъ и грубое насиліе становятся главнѣйшими средствами для пораженія противниковъ и удержанія за собой власти въ церкви. — Проводниками такого рода политики явились, помимо нѣкоторыхъ восточныхъ епископовъ, какъ, напр., Акакія кесарійскаго или Евдоксія антіохійскаго, главнымъ образомъ два западныхъ епископа—Урсакій и Валентъ. Нравственный обликъ этихъ новыхъ руководителей реакціи достаточно открывается уже изъ ихъ біографіи. Непосредственные ученики Арія, ознакомившіеся съ его ученіемъ во время ссылки его въ Иллирію [1]), Урсакій и Валентъ еще будучи пресвитерами подпали анаѳемѣ за ревностное распространеніе аріанства [2]), но потомъ какими-то путями сумѣли достичь епископскаго сана, занявъ двѣ незначительныя каѳедры на сѣверо-восточной окраинѣ западной церкви: Урсакій въ Сингидунѣ, въ верхней Мисіи, а Валентъ въ г. Мурсѣ въ Панноніи. Съ первыхъ же годовъ своего епископства они приняли живое участіе во всѣхъ главнѣйшихъ событіяхъ, развившихся послѣ никейскаго собора,—такъ мы встрѣчаемъ ихъ на соборѣ въ Тирѣ [3]), осудившемъ Аѳанасія, затѣмъ въ составѣ комиссіи, посланной этимъ соборомъ въ Мареотъ для изслѣдованія обвиненій на Аѳанасія на мѣстѣ [4]), и, наконецъ, въ числѣ тѣхъ немногихъ епископовъ, которые рѣшились открыто оклеветать Аѳанасія предъ Константиномъ Великимъ, обвинилъ его въ угрозѣ задержать подвозъ хлѣба въ столицу [5]). Упорная ненависть къ александрійскому епископу, быть можетъ унаслѣдованная ими отъ своего учителя, окончательно дискредитировала ихъ въ глазахъ Запада, твердо державшаго сторону Аѳанасія, и соборъ западныхъ епископовъ въ Сардикѣ снова подвергъ ихъ анаѳемѣ, презрительно назвавши ихъ въ своемъ посланіи

---

[1]) Philost. suppl. Migne, gr. s., LXV, c. 624; ср. Ath. epist. ad ep aeg. et lib., 7. Migne, gr. s., t. 25, c. 553.
[2]) Athan, ibid.
[3]) Ath. ap. c. ar. 72. Migne, ibid., c. 377.
[4]) Ath., ibid.
[5]) Ath. c. ar. 86. 87. Migne, ibid., c. 401—408.

«безбожными и неопытными юнцами» [1]). Но у этихъ юнцовъ была неистощимая энергія и рѣдкое умѣнье прилаживаться къ господствующимъ настроеніямъ; опасаясь совсѣмъ лишиться каѳедръ при усилившемся на Западѣ теченіи въ пользу никейцевъ, Урзакій и Валентъ послѣ сардикійскаго собора принесли повинную, открыто признались въ своихъ клеветахъ на Аѳанасія и осудили аріанство [2]), но когда послѣ смерти Констанса восточные реакціонеры вновь почувствовали подъ собой твердую почву и дворъ Констанція явно сталъ склоняться къ антиникейской политикѣ, они сбросили съ себя на время одѣтую маску и перешли въ лагерь противниковъ единосущія. Обстоятельства имъ благопріятствовали. Констанцій, лично взявшій на себя руководство въ борьбѣ съ бунтовщикомъ Максенціемъ, съ 350-го года перенесъ свой дворъ на Западъ, какъ разъ въ тѣ предѣлы, гдѣ находились каѳедральные города Урзакія и Валента. Оба епископа не замедлили явиться ко двору и здѣсь, благодаря своей тактикѣ и находчивости, скоро заняли вліятельное положеніе. Одинъ счастливый случай помогъ Валенту произвести на императора сильное впечатлѣніе: 28 сентября 351-го года войска Констанція настигли Максенція около Мурсы, въ которой епископствовалъ Валентъ, и вступили съ ними въ первую значительную битву; опасаясь исхода битвы, императоръ удалился въ загородную церковь на молитву и съ тревогой ждалъ вѣстей съ поля битвы. Воспользовавшись этимъ, Валентъ безъ вѣдома Констанція поставилъ цѣпь вѣстниковъ отъ мѣста сраженія, первый сумѣлъ узнать о пораженіи Максенція и сообщить о немъ императору. На вопросъ изумленнаго Констанція, откуда онъ знаетъ это, беззастѣнчивый епископъ смѣло отвѣтилъ, что ангелъ небесный открылъ ему эту радостную вѣсть. Императоръ повѣрилъ, совсѣмъ отдался вліянію Валента и съ тѣхъ поръ любилъ повторять, что достоинствамъ Валента, а не силѣ войскъ онъ обязанъ своимъ успѣхомъ [3]).—За Урзакіемъ и Валентомъ, укрѣпившими свое положеніе при дворѣ, потянулись сюда восточные противники никей-

[1]) Hilar. fr. II. Migne, lat s., t 10, c. 641.
[2]) Hilar. ibid. Migne, ibid., c. 647. 648.
[3]) Sulp. Sev. II, 38, Corp. script eccles. lat s., I, pp. 91. 92.

цевъ: Акакій кесарійскій, Георгій александрійскій, Евдоксій германикійскій, Ѳеодоръ гераклитскій, Маркъ ареѳузскій, Василій анкирскій [1]) и др., и такимъ образомъ, при западномъ лагерѣ Констанція скоро сформировалась боевая партія, ждавшая только удобнаго момента, чтобы обрушиться на никейцевъ.

Борьба съ никейскимъ ученіемъ опять же началась съ того, съ чего она начиналась и ранѣе, т.-е. съ изгнанія принимавшихъ его епископовъ. Еще прежде чѣмъ Констанцій сдѣлался единодержавнымъ государемъ римской имперіи, на Востокѣ уже сумѣли оцѣнить политическое значеніе того факта, какъ смерть Констанса, покровителя никейцевъ. Маркеллъ и другіе никейцы были изгнаны отсюда и на соборѣ восточныхъ епископовъ въ Сирміи, составившемся въ 351 году при лагерѣ Констанція, издано было новое вѣроизложеніе, извѣстное подъ именемъ первой сирмійской формулы [2]), которое открыто проводило субординаціонизмъ въ ученіи о Сынѣ и рѣзко осуждало ученіе Маркелла, оправданнаго было въ Сардикѣ. Востокъ, такимъ образомъ, быстро очистился отъ никейцевъ и снова возвратился на свою прежнюю догматическую позицію. Оставался незатронутымъ здѣсь пока одинъ только Аѳанасій, но это потому, что, во-первыхъ, его безопасность была гарантирована нарочными распоряженіями императора, а во-вторыхъ, на этотъ разъ Аѳанасію готовился болѣе сильный ударъ. Осужденіе его теперь хотѣли провести по всей церкви, не на Востокѣ только, но и на Западѣ. Прошлая борьба съ никейцами ясно показала, что пока Западъ не примкнетъ къ осужденію никейцевъ, всѣ попытки сломить ихъ церковный авторитетъ останутся безуспѣшными. Поэтому, лишь только западныя области признали власть Констанція, противники никейцевъ поспѣшили перенести сюда свои операціи и сдѣлали Западъ ареной новой борьбы съ ними.

Западные епископы совсѣмъ не были подготовлены къ штурму, столь неожиданно разразившемуся надъ ихъ головами. Находясь вдали отъ событій, совершавшихся

---

[1]) Socr. II, 29 ср. Soz. IV, 6; Sulp. Sev. ibid.

[2]) Athan. de synod., c. 27. Migne, gr. s., t. 26, cc. 736—740. Socr. H. E., II, 30; Soz. H. E., IV, 6.

на Востокѣ, знакомые съ ними только по наслышкѣ, они мало постигали внутреннее ихъ значеніе, да и не видѣли пока въ этомъ нужды. Раздѣляя общее всему Западу предубѣжденіе противъ восточныхъ противниковъ никейскаго собора, они хотѣли неизмѣнно держаться составленнаго въ Никеѣ символа, видя въ немъ оплотъ противъ аріанства, но положительный смыслъ его имъ былъ недоступенъ, да и жизненныхъ интересовъ они не связывали съ нимъ. Изъ восточныхъ защитниковъ никейскаго символа на Западѣ наиболѣе популярно было имя Аѳанасія, однако, вслѣдствіе отдаленности своей отъ Александріи, западные епископы не были въ состояніи провѣрить всѣ возводимыя на Аѳанасія обвиненія и оправдывали его болѣе, какъ непоколебимаго борца за вѣру, сливая дѣло его почти до безразличія съ вопросомъ о вѣрѣ. Быстрый натискъ соединенныхъ силъ императора и придворныхъ епископовъ не далъ имъ времени обдуманно разобраться въ предъявленныхъ къ нимъ требованіяхъ и выработать общую программу дѣятельности,—и всѣ они, за малыми исключеніями, уступили реакціи. Въ первый разъ западнымъ епископамъ пришлось столкнуться съ восточными вопросами на небольшомъ собраніи въ Арелатѣ, происходившемъ въ 353-мъ году, вскорѣ же послѣ пораженія Максенція. Отъ западныхъ здѣсь категорически потребовали осужденія Аѳанасія, котораго обвиняли теперь въ тяжкихъ политическихъ преступленіяхъ, при чемъ обвинителемъ былъ самъ императоръ. Утверждали, что Аѳанасій возстановлялъ противъ Констанція его умершаго западнаго брата и поддерживалъ сношенія съ бунтовщикомъ Максенціемъ [1]), являясь, такимъ образомъ, прямымъ врагомъ своего законнаго государя. Такъ какъ на лицо не было ни обвиняемаго, ни его представителей, то и провѣрить обвиненіе было невозможно; оставить же его безъ вниманія оказывалось неудобнымъ въ виду личности обвинителя. Подозрѣвая, что въ жалобахъ на Аѳанасія не все обстоитъ чисто, западные епископы сдѣлали было попытку перенести дѣло на догматическую почву и сначала предложили обсудить вопросъ о вѣрѣ, а потомъ объ

[1]) Athan. apol. ad imper. Const., n. 6—13. Migne, gr. s., t. 25, col. 601—612.

Аѳанасіи. Но имъ строго было заявлено, что всякія разсужденія о вѣрѣ излишни и не относятся къ задачамъ собора [1]). Такимъ образомъ, дѣло Аѳанасія было рѣзко разграничено отъ вопросовъ догматическихъ, и это разграниченіе оказалось той ловко расчитанной ловушкой, въ которую попались всѣ западные. Одинъ только Павлинъ трирскій не хотѣлъ согласиться на осужденіе Аѳанасія, не выслушавъ предварительно его объясненій, и былъ тотчасъ же сосланъ въ Фригію [2]). Всѣ же прочіе члены собора, въ томъ числѣ и оба епископа, присланные папой Ливеріемъ, подписали его осужденіе. Первый шагъ къ проведенію осужденія Аѳанасія и на Западѣ сдѣланъ былъ, слѣдовательно, легко и быстро. Но арелатское собраніе, составившееся случайно при дворѣ Констанція, было слишкомъ ничтожно по числу своихъ членовъ, чтобы рѣшеніе его получило авторитетное значеніе для всего Запада. Протестъ раздался прежде всего со стороны папы, который крайне былъ раздосадованъ податливымъ поведеніемъ своихъ легатовъ [3]) и прислалъ новое посольство къ Констанцію съ просьбой обсудить дѣло на общемъ соборѣ [4]). Къ папѣ примкнули другіе видимые епископы Запада: Люциферъ калабрійскій, Евсевій верчельскій и Діонисій миланскій, также заявившіе желаніе о созваніи собора [5]). Констанцій, разсчитывая добиться осужденія Аѳанасія на большомъ соборѣ, уступилъ общимъ требованіямъ, и новый соборъ состоялся въ 355 году въ Медіоланѣ, куда императоръ перенесъ теперь свой лагерь. Собралось, однако, немного западныхъ епископовъ, не болѣе 30—40, и притомъ въ числѣ ихъ находилось и нѣсколько восточныхъ [6]). Западные явились на соборъ съ

---

[1]) Sulpic. Sev. Chron. II, 39, cit. op. p. 92

[2]) Ibid.

[3]) См. письма его къ Осію кордубскому и Цециніану сполетскому. Hil. fr. VI, 2. Migne, lat. s., t. 10, c. 688.

[4]) Письмо см Hil. fr. VI, Migne, lat. s., t. 10, c. 686 sqq.

[5]) Sulp Sev. ibid.

[6]) Свѣдѣнія о числѣ членовъ медіоланскаго собора очень противорѣчивы. Сократъ (H. E., II, 26) и Созоменъ (H. E., IV, 12) опредѣляютъ число всѣхъ епископовъ, присутствовавшихъ на этомъ соборѣ круглой цифрой 300. Въ послѣднее время эта цифра подверглась серьезнымъ подозрѣніямъ. Уже изъ письма Констанція къ Евсевію верчельскому, въ которомъ онъ требуетъ немедленнаго прибытія его на соборъ, видно, что только немно-

твердымъ намѣреніемъ защитить дѣло вѣры и Аѳанасія, но, несмотря на свою многочисленность, не достигли ни малѣйшаго успѣха. Руководители собора, Урзакій и Валентъ воспользовались уже испытаннымъ въ Арелатѣ пріемомъ и рѣзко отдѣлили догматическіе вопросы отъ осужденія Аѳанасія. Членамъ собора опять было строго запрещено поднимать рѣчи о вѣрѣ, и когда одинъ изъ нихъ, Діонисій миланскій, по предложенію Евсевія верчельскаго, сталъ было подписывать никейскій символъ, Валентъ насильно вырвалъ его изъ рукъ Діонисія, сказавши: «этого никогда не будетъ»[1]), а затѣмъ и самыя засѣданія собора перенесены были изъ храма во дворецъ. Императоръ взялъ теперь на себя непосредственное наблюденіе за соборными занятіями, и сначала слѣдилъ за ними, сидя за занавѣской, но когда на соборѣ вмѣсто осужденія Аѳанасія раздались обличенія на его обвинителей, Валента и Урзакія, Констанцій не выдержалъ, отбросилъ занавѣсъ и, войдя въ залу засѣданія, грозно заявилъ отцамъ: «я самъ обвиняю Аѳанасія, и ради меня вы должны вѣрить Валенту»[2]). Напрасно члены собора упрашивали провѣрить обвиненія на Аѳанасія и заявили о противоканоничности заочнаго его осужденія, — «моя воля—вотъ канонъ для васъ»,—отвѣтилъ императоръ и подъ угрозою немедленной ссылки и даже смерти потребо-

---

гіе епископы изъ отдѣльныхъ провинцій прибыли въ Медіоланъ (Mansi, Cons. coll., III, 238: pauci de singulis provinciis venientes). Кромѣ того, Баронія въ своихъ Annales сообщаетъ древній списокъ, содержащій подписи членовъ медіоланскаго собора и найденный имъ въ архивѣ именно верчельской церкви, сомнѣваться въ подлинности котораго нѣтъ никакихъ основаній. Въ немъ значится только 30 епископовъ (Annales eccles., 4 t. Laucae, 1739, p. 541. 542) и среди нихъ много восточныхъ: Урзакій, Валентъ, Григорій алекс., Леонтій антіох., Акакій кесарійскій, Евстаѳій севаст. (каѳедры не названы). Но списокъ обозначаетъ только тѣхъ, которые подписались подъ обвиненіемъ Аѳанасія, и не обнимаетъ всѣхъ членовъ собора Въ немъ не значится ни самого Евсевія верчельск., ни Діонисія миланск., ни Люцифера и Иларія пуатьеск. Изъ восточныхъ нѣтъ Евдоксія германикійскаго, если только онъ не скрывается подъ искаженнымъ именемъ Eustomi'я, передатчика письма. (Ср. Krüger. Lucifer Bischof v. Calabris, Leipzig, 1886 г., s. 14). Такимъ образомъ и на списокъ Баронія полагаться нельзя.

[1]) Hilar. ad Const. стр. 1. Migne, lat. s., t. 10, cc. 562. 563.

[2]) Lucifer. Calabr., moriend. p. 285, 28 sqq., p. 291, 19 tgg. (ed. Hartel, ср. Ath. hist. ar. 76. Migne, gr. s., t. 25, c. 785).

валъ признанія Аѳанасія виновнымъ [1]). Весь соборъ, за исключеніемъ только трехъ епископовъ, уступилъ, подписалъ осужденіе Аѳанасія и возстановилъ общеніе съ восточными епископами, прерванное въ Сардикѣ. Согласившіеся на осужденіе Аѳанасія, члены были распущены по домамъ, а три, заявившіе протестъ, — Люциферъ калабрійскій, Евсевій верчельскій и Діонисій миланскій, — отправлены въ изгнаніе на Востокъ [2]). Та же мѣра принужденія примѣнена была и къ тѣмъ западнымъ епископамъ, которые, предвидя исходъ собора, не явились на засѣданія его. Осій Кордубскій, продолжавшій требовать свободнаго собора, былъ задержанъ подъ арестомъ въ Сирміи и сосланъ въ Германикію [3]), Иларій пуатьескій изгнанъ во Фригію [4]), а папа Ливерій послѣ того, какъ будучи вызванъ ко двору, не поддался личнымъ убѣжденіямъ Констанція, долженъ былъ по приказанію царя оставить Римъ и удалиться во Ѳракію [5]). Оппозиція Запада была сломлена: всѣ сторонники Аѳанасія подпали изгнанію, прочіе же епископы формально согласились на осужденіе его и вступили въ общеніе съ его противниками. Теперь дошла очередь и до Аѳанасія. 6-го января 356 года по распоряженію Констанція александрійскій военачальникъ Сиріанъ собралъ въ Александрію всѣ легіоны Египта и Ливіи и въ ночь на 9-ое января оцѣпилъ ими церковь Ѳеопы, въ которой Аѳанасій совершалъ всенощное бдѣніе. Воины разломали двери храма и ворвались въ церковь, чтобы схватить епископа, но народъ, собравшійся во множествѣ на богослуженіе, возмутился этимъ грубымъ насиліемъ. Въ церкви поднялись шумъ и борьба: одни изъ воиновъ взялись за оружіе, другіе бросились грабить церковь. Аѳанасій сидѣлъ на своей епископской каѳедрѣ и сначала увѣщевалъ народъ къ молитвѣ, но затѣмъ, видя общее смятеніе, приказалъ всѣмъ присутствовавшимъ расходиться по домамъ и вмѣстѣ съ ними самъ незамѣтно

---

[1]) Ath. hist. ar. 33. Migne, ibid., c. 732.
[2]) Hilar. fr. VI. Migne, lat. s., t. 10, c. 686 sqq.
[3]) Athan. hist. ar. 45. Migne, ibid., c. 748.
[4]) Исторію ссылки Иларія см. въ обстоятельномъ сочиненіи В. Самуилова: „Исторія аріанства на латинскомъ Западѣ“. СПБ. стр. 21—22.
[5]) Theodr. H. E., II, 13.

вышелъ изъ храма. Солдаты обыскали всю церковь, осмотрѣли сокровеннѣйшія мѣста, опросили нѣкоторыхъ клириковъ подъ пыткой, но Аѳанасія не нашли [1]). Разгнѣванный неудачей, Констанцій издалъ приказъ во что бы то ни стало достать Аѳанасія, но напрасно искали его по монастырямъ и пустынямъ Египта, — Аѳанасій какъ бы совсѣмъ исчезъ изъ глазъ людскихъ [2]). Никто не могъ указать его мѣстопребыванія, и только самъ онъ, время отъ времени, давалъ знать о своемъ существованіи новыми полемическими сочиненіями противъ аріанства.

Съ удаленіемъ Аѳанасія борьба реакціи противъ лицъ никейскаго образа мыслей достигла полнаго торжества. Всѣ защитники единосущія и на Западѣ и на Востокѣ были изгнаны со своихъ каѳедръ, осуждены и лишились непосредственнаго вліянія на церковную жизнь. Громадное большинство восточныхъ и западныхъ епископовъ формально согласилось на это изгнаніе и фактически стало на сторону реакціи. Почва для догматической побѣды надъ никейскимъ символомъ теперь была уже вполнѣ готова,—и вотъ, какъ знакъ и осуществленіе этой побѣды и явилась вторая сирмійская формула, изданная въ 357 году [3]), т.-е. только годъ спустя послѣ низложенія Аѳанасія.

Происхожденіе этой формулы, получившей важное значеніе въ исторіи антиникейскихъ движеній, очень темно. Есть извѣстіе, что она составлена была Потаміемъ лиссабонскимъ, слѣдовательно, вела свое происхожденіе съ Запада [4]). Несомнѣнно, что она разсматривалась на собраніи главнѣйшихъ дѣятелей оппозиціи, происходившемъ въ Сирміи въ указанномъ году при лагерѣ Констанція, получила здѣсь общее одобреніе епископовъ и императора и, затѣмъ, была разослана для подписки всѣмъ предстоятелямъ восточныхъ и западныхъ церквей подъ угрозою ссылки въ случаѣ отказа. — По своей формѣ она была

---

[1]) Athan. de fuga, c. Migne, gr. s., t. 25, c. 652 sqq.

[2]) По Созомену (H E. V, 6), Аѳанасій скрывался въ Александріи у одной посвященной Богу дѣвы, которая превосходила тогдашнихъ женъ столь великой красотой, что для видѣвшихъ ее казалось чудомъ.

[3]) Текстъ формулы см. Athan. de synod. 28. Migne, gr. s., t. 25, c. 740; Hilar. de syn. 11. Migne, lat. s., t. 10, 487. Socr. H. E., II.

[4]) Hilar. de synod. 3. Migne, lat. s., t. 10, c. 485.

собственно не символомъ, а такъ сказать догматическимъ манифестомъ, въ законодательномъ порядкѣ опредѣлявшимъ тѣ пункты вѣры, которые одни только отнынѣ и должны считаться обязательными для каждаго члена церкви. Написанная въ торжествующемъ диктаторскомъ тонѣ, сирмійская формула начиналась довольно самоувѣреннымъ заявленіемъ, что всѣ вопросы о вѣрѣ теперь покончены, что въ Сирміи, въ присутствіи Урзакія и Валента и прочихъ епископовъ, все вѣрно разыскано, изслѣдовано, и ничто не осталось въ сомнѣніи. Очевидно, сами издатели формулы смотрѣли на нее, какъ на завершительный результатъ всей предшествовавшей борьбы, какъ на такое изложеніе вѣры, которое должно оберечь миръ церкви на будущія времена. На чемъ же сошлись сирмійскіе догматисты? «Оказалось несомнѣннымъ, — говорилось въ формулѣ, — что существуетъ одинъ Богъ Отецъ и одинъ единородный Сынъ Его, Господь нашъ Іисусъ Христосъ, рожденный отъ Него прежде вѣковъ... Все прочее согласно и не заключаетъ никакого сомнѣнія. — Но поелику нѣкоторыхъ и притомъ многихъ смущаетъ вопросъ о томъ, что по-римски называется субстанціей, а по-гречески οὐσία или, выражаясь яснѣе, вопросъ объ ὁμοούσιος и такъ называемомъ ὁμοιούσιος, то о нихъ не должно ни упоминать, ни проповѣдывать въ церкви по той причинѣ и основанію, что всѣхъ этихъ выраженій нѣтъ въ священныхъ Писаніяхъ, и что разсужденія о нихъ выше человѣческаго ума, ибо кто можетъ изъяснить рожденіе Сына, о которомъ написано: родъ Его кто исповѣсть? Ясно, что только Отецъ знаетъ то, какъ Онъ родилъ Сына, и только Сынъ знаетъ то, какъ Онъ родился отъ Отца. Нѣтъ никакого разногласія и въ томъ, что Отецъ больше Сына, и никто не усумнится, что Отецъ больше честью, достоинствомъ, божествомъ и самымъ именемъ Отца. И всякому извѣстно сіе вселенское вѣрованіе, что (есть) два лица (persona)—Отецъ и Сынъ; Отецъ больше, а Сынъ покоренъ Отцу». Формула оканчивается, затѣмъ, нѣсколькими общими тезисами о воплощеніи и Духѣ Святомъ [1]).

---

[1]) Эту богохульную формулу подписали папа Ливерій и Осій. Вопросъ о такъ называемомъ паденіи Ливерія, то есть, вопросъ о томъ, какую формулу онъ подписалъ, принадлежитъ, быть можетъ, къ числу наиболѣе

Изложенная сейчасъ формула справедливо считается

спорныхъ вопросовъ, трудность которыхъ, впрочемъ, болѣе зависитъ отъ конфессіональныхъ, чѣмъ историческихъ причинъ (См. Hefele, Consiliengeschichte, I, 792—812; Gwatkin, Stud. of arian., 192—194; Болотовъ, незаконченный рядъ статей въ Христ. Чтеніи 1891 г. I, 304—314; 434—450; II, 61—78, 266—282; 386—394, гдѣ, между прочимъ, предложена обстоятельная критика теоріи Гефеле; Самуиловъ, Истор. аріан. на Западѣ, приложеніе *Г*, 10—17). Не желая входить ни въ полемику, ни въ мелкія подробности, отмѣтимъ лишь главные факты. Несомнѣнно, что Ливерій отправленъ былъ въ ссылку въ Берію въ августѣ 355 года подъ руководство Демофила, тамошняго епископа и, отчасти утомленный ссылкой, отчасти желая возвратить себѣ утраченную каѳедру, осудилъ Аѳанасія и подписалъ какую-то сирмійскую формулу, отправилъ, вѣроятно, отсюда же три письма: а) къ восточнымъ епископамъ; б) къ Урзакію, Валенту и Германію и в) Викентію капуанскому, въ которыхъ онъ извѣщаетъ объ осужденіи Аѳанасія, подписи подъ сирмійской формулой и полномъ примиреніи съ восточными епископами, присоединяя просьбу о возвращеніи ему римской каѳедры (Hilar. fr. 6). Подъ сирмійской формулой, какую подписалъ Ливерій, едва-ли можно разумѣть что нибудь иное, кромѣ формулы 351 года, составленной по поводу осужденія Фотина и заключавшей въ ученіи о Сынѣ рѣзко выраженный субординаціонизмъ. И время подписи, во всякомъ случаѣ до 357 года,—года возвращенія Ливерія изъ ссылки,—и самый списокъ епископовъ, приводимый Ливеріемъ, гдѣ значатся Василій анкирскій и Сильванъ тарскій, лучшіе изъ восточныхъ консерваторовъ, можетъ указывать только на эту формулу. Но здѣсь встрѣчается новое недоумѣніе. Иларій формулу, подписанную Ливеріемъ, называетъ perfidia ariana и самого Ливерія за подпись подъ ней называетъ отступникомъ (apostata), между тѣмъ въ сочиненіи о соборахъ, о первомъ сирмійскомъ вѣроизложеніи онъ отзывается весьма благосклонно и комментируетъ ее въ ортодоксальномъ смыслѣ. Подъ perfidia ariana Иларій никоимъ образомъ не могъ разумѣть этого вѣроизложенія. На помощь въ этомъ затрудненіи приходитъ Филосторгій. Слѣдя за хронологическимъ порядкомъ событій, какъ они излагаются въ выдержкахъ у Фотія (Philost. IV, 2. 3), можно видѣть, что папа Ливерій по своемъ возвращеніи изъ ссылки вынужденъ былъ подписать еще и этотъ манифестъ 357 г. (2-я сирм. формула). Во второй главѣ четвертой книги своей исторіи Филосторгій сообщаетъ о назначеніи Юліана въ Галлію, а это было 5 Іюля 356 года, и затѣмъ въ 4-й главѣ продолжаетъ: „самъ Констанцій проживалъ въ Сирміи (1 Дек. 357, когда и изданъ сирмійскій манифестъ—Gwatkin, append. II, 300), гдѣ по настоятельной просьбѣ римлянъ (вѣроятно, вслѣдствіе его собственныхъ писемъ) вызвалъ изъ ссылки Ливерія: при этомъ случаѣ Ливерій подписалъ приговоръ противъ единосущія и противъ Аѳанасія, да къ тому же на бывшемъ тогда *соборѣ* привлекъ и епископа Осію“. Приговоръ противъ единосущія и притомъ составленный на соборѣ,—здѣсь нельзя ничего видѣть кромѣ разсмотрѣннаго сейчасъ сирмійскаго манифеста, какъ уже объ этомъ свидѣтельствуетъ и хронологическій распорядокъ событій у Филосторгія. Что Осій подписался подъ этой формулой, видно изъ независимаго сообщенія Сократа (H. E. II. 31). Только эту формулу, названную въ другомъ мѣстѣ Иларіемъ „богохульствомъ Потамія и Осія“, онъ могъ отмѣтить, какъ perfidia ariana, подъ которой подписался Ливерій.

заключительнымъ моментомъ въ прогрессивномъ развитіи антиникейской реакціи. И дѣйствительно, въ борьбѣ съ никейскимъ символомъ дальше второй сирмійской формулы итти было некуда. Эта формула оффиціально уничтожала никейскій символъ, открыто отвергала вѣру въ единосущіе, принятую нѣкогда всѣми епископами, находя его лишеннымъ богодухновеннаго авторитета, осуждая его, какъ превышающую человѣческій разумъ попытку проникнуть въ тайны Божественной жизни. Взамѣнъ ученія о единосущіи, т.-е. о полномъ равенствѣ, тожествѣ существа Отца и Сына, она ставила какъ разъ противоположный тезисъ—ученіе о подчиненіи Сына Отцу по божеству и чести, провозглашая старый, пересмятый узкобогословіемъ, субординаціонизмъ. Но отказавшись отъ изслѣдованія вопроса о существѣ Сына Божія сирмійская формула и этотъ субординаціонизмъ развивала въ голыхъ и общихъ фразахъ, предоставляя каждому опредѣлять ихъ точный смыслъ по своему усмотрѣнію. Въ этомъ отношеніи она являлась не изслѣдованіемъ вѣры, за какое выдавала себя, а дипломатической сдѣлкой, расчитанной на то, чтобы общностью фразъ и отсутствіемъ содержанія привлечь къ себѣ всѣ борющіеся элементы. Поэтому, она задавалась задачей по существу дѣла невозможной; запрещая не только проповѣдываніе въ церкви, но даже упоминаніе по вопросамъ о сущности Втораго Лица Св. Троицы, она хотѣла насильственно наложить оковы на богословскую пытливость, искусственно задержать догматическую мысль, возвративъ ее къ тому моменту, который она переросла. Спорныхъ вопросовъ она не рѣшала, а только замалчивала ихъ. Естественно, что она не удовлетворила собой не только изгнанныхъ защитниковъ никейскаго собора, которые назвали ее богохульствомъ Потамія[1]), но и людей, боровшихся противъ никейскаго символа, значившихся въ рядахъ его противниковъ. Этой именно формулой и данъ былъ толчекъ, повлекшій за собой разложеніе оппозиціонной партіи и постепенное возстановленіе въ церкви ученія никейскаго.

---

[1]) Hilar. syn. ibid.

IV.

Новыя догматическія партіи, возникшія изъ распаденія антиникейской коалиціи, и постепенное объединеніе ихъ подъ главенствомъ оміевъ.

Составные элементы антиникейской коалиціи.—Возрожденіе строгаго аріанства.—Аэцій и Евномій; догматическая система Евномія.—Оміусіанство; значеніе основныхъ терминовъ его: *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* и *ὁμοιούσιος*.—Анкирскій соборъ: анализъ его постановленій.—Торжество оміусіанъ.—Перемѣна политики Констанція и причины ея.—Планъ вселенскаго собора и попытки осуществить его.—Придворныя совѣщанія 359 г. и датированная вѣра.—Исторія соборовъ въ Аримінѣ и Селевкіи.—Colloquium при дворѣ Констанція 360 г.—Омійская партія: характеристика ея и окончательное торжество на константинопольскомъ соборѣ 361 года.

Распаденіе антиникейской коалиціи, начавшееся послѣ изданія второй сирмійской формулы, было естественнымъ и неизбѣжнымъ результатомъ всей ея предшествующей исторіи. По своему составу партія противниковъ никейскаго собора не представляла собой однородной массы, связанной единствомъ внутреннихъ убѣжденій; въ ряды ея входили весьма разнообразные элементы, у которыхъ не было одной точно формулированной программы, которые на дѣлѣ держались далеко не одинаковыхъ воззрѣній. Какъ показали послѣдующія событія, среди противниковъ никейскаго собора,—помимо людей индифферентныхъ, всегда готовыхъ слѣдовать за господствующимъ настроеніемъ,—можно было различать *три* главныя группы съ болѣе или менѣе опредѣленными догматическими наклонностями.—Основное ядро реакціи, ея моральную силу и численный перевѣсъ составляли консервативно настроенные епископы Востока, державшіеся совершенно церковнаго ученія о Сынѣ Божіемъ, искренно осуждавшіе аріанство, но въ то же время уклонявшіеся и отъ никейскаго вѣроопредѣленія, такъ какъ оно казалось имъ сомнительнымъ по формѣ, благопріятствующимъ савелліанскому сліянію Лицъ Св. Троицы. По большей части это были люди безхитростные, чуждавшіеся всякихъ интригъ и искательства, сознательно отказывавшіеся отъ тонкихъ

изслѣдованій въ области вѣры и заботившіеся только о томъ, чтобы охранить въ полной неприкосновенности вѣру, полученную отъ предковъ. Весь ихъ протестъ противъ никейскаго символа состоялъ въ томъ, что они не хотѣли употреблять введенныхъ имъ формулъ, хотя прямо и не осуждали ихъ и со времени паденія Маркелла смотрѣли на никейцевъ, какъ на людей подозрительныхъ, способныхъ именемъ собора прикрывать опаснѣйшія заблужденія. Отъ никейскаго ученія ихъ отдѣляли одни только историческія недоразумѣнія, и они ждали какого-нибудь внѣшняго толчка, чтобы безпристрастно всмотрѣться въ него и понять его значеніе для ихъ собственной вѣры. Въ богатой яркими эпизодами исторіи IV вѣка можно указать одинъ характерный документъ, хорошо обрисовывающій догматическое положеніе лицъ, входившихъ въ составъ этой лучшей части оппозиціи никейскому собору. Безъ сомнѣнія, къ числу самыхъ скромныхъ людей своего времени, стоявшихъ вдали отъ всѣхъ житейскихъ треволненій, принадлежалъ Кириллъ іерусалимскій. Около 348 года онъ въ санѣ пресвитера, готовый уже стать епископомъ, говорилъ свои огласительныя поученія, сохранившіяся до нашего времени. Конечно, это трудъ небольшой оригинальности; человѣкъ не теоріи, а практики, Кириллъ хочетъ изложить въ своихъ поученіяхъ лишь то, что характеризуетъ общее благочестіе. Но злоба дня и его преодолѣваетъ, и онъ не можетъ обойтись безъ намековъ на современныя событія. Съ Аріемъ онъ при случаѣ полемизируетъ, но не называетъ его по имени (cat. VI, 6; VII, 5; XI, 8). Не безъ нѣкоторой тонкой тенденціозности онъ внушаетъ своимъ слушателямъ, что въ то время, какъ прежде еретики выступили открыто, теперь церковь полна тайныхъ ересей, и подробно опровергаетъ Савеллія и Маркелла (cat. XV). Никейскаго символа онъ не знаетъ и не хочетъ знать, въ основу своихъ поученій онъ полагаетъ символъ своей іерусалимской церкви, предупреждая слушателей, что *онъ не есть дѣло рукъ человѣческихъ*, и что каждое его слово можетъ быть подтверждено св. Писаніемъ (cat. V, 12), и даже когда терминологія его символа оказывается недостаточной, онъ пользуется или извѣстнымъ намъ „ἔκτεσις μακροστιχος или

такъ называемой датированной вѣрой [1]). Но самое скрупулезное изслѣдованіе, приложенное къ его катехизическимъ поученіямъ, не нашло бы въ немъ ни малѣйшаго слѣда вліянія какой-либо философской школы; онъ вездѣ и повсюду остается чисто церковнымъ писателемъ [2]). Люди, подобные Кириллу, какъ Мелетій антіохійскій или Пелагій лаодикійскій, вносили чистую струю въ антиникейскій протестъ, придавали ему внутреннюю силу и высокій смыслъ, и рано или поздно, но неизбѣжно должны были примкнуть къ никейскому символу. Но въ общемъ составѣ противниковъ никейскаго собора эти консервативно настроенные епископы представляли собой только численно преобладающій элементъ. Въ одномъ съ ними направленіи дѣйствовала другая группа епископовъ, стоявшая тоже отчасти на традиціонной почвѣ, но значительно уклонявшаяся отъ чистоты церковнаго ученія. Въ эту вторую группу входили люди, воспитанные большею частію на Оригенѣ, сознательно удерживавшіе старый субординаціонизмъ и въ никейскомъ символѣ видѣвшіе прямое осужденіе привычныхъ имъ воззрѣній. Въ ходѣ антиникейскихъ движеній члены этой группы, отличавшіеся широкимъ образованіемъ, энергіей и умѣньемъ изобрѣтать средства для своихъ цѣлей, естественно являлись главными руководителями ея, шли на верху протеста и держали въ своихъ рукахъ всѣ нити борьбы. Опредѣленіе никейскаго собора казалось имъ крайней мѣрой, налагающей узду на богословскую мысль тамъ, гдѣ должна быть сохранена ей полная свобода изслѣдованія, и они стремились замолчать вопросы, поднятые въ Никеѣ, обойти ихъ общими фразами, предоставляющими точное рѣшеніе ихъ усмотрѣнію каждаго. Наконецъ, въ борьбѣ противъ никейскаго собора охотное участіе приняли и тѣ,—правда, немногочисленныя,—лица, которыя хотя и не осмѣливались открыто проповѣдывать аріанство, но и не отрѣшались отъ тайныхъ симпатій къ нему и ждали только удобнаго момента, чтобы снова пустить въ ходъ первоначальное ученіе Арія. — На первыхъ порахъ развитія антиникейской оппозиціи это разнообразіе составляющихъ ее элементовъ

[1]) О ней рѣчь ниже.
[2]) Ср. Gwatkin, cit. op. s. 125. 136.

не давало себя сильно чувствовать. Общее желаніе устранить никейскій символъ, возвратиться къ тому положенію вещей, какое существовало до возникновенія споровъ, и трудности, съ которыми пришлось бороться для достиженія этой цѣли, — все это служило достаточно прочнымъ мотивомъ, чтобы сплотить вмѣстѣ всѣ недовольныя никейскимъ дѣломъ силы. Однако, уже и въ этомъ періодѣ антиникейскихъ движеній можно было подмѣтить признаки, указывавшіе на недостатокъ положительнаго единства въ рядахъ ея дѣятелей. Такъ, несмотря на многочисленность символовъ, вышедшихъ изъ подъ пера противниковъ никейскаго собора, имъ ни разу не удалось выработать такой формулы, которая удовлетворила бы всѣхъ одинаково и могла бы служить общимъ догматическимъ знаменемъ, способнымъ составить противовѣсъ никейскому вѣроопредѣленію. Съ каждымъ новымъ шагомъ въ развитіи споровъ мѣнялась и догматическая формула, и каждый слѣдующій соборъ пополнялъ или сокращалъ постановленіе предыдущаго. Эта шаткость догматической позиціи противниковъ никейскаго собора тотчасъ же и обнаружилась со всею ясностью, какъ только окончательная побѣда надъ никейцами отняла главный объединявшій ихъ мотивъ. Съ пораженіемъ никейцевъ внѣшней цѣли, заставлявшей ихъ противниковъ забывать о своей внутренней розни, не стало, и искусственно созданная коалиція начала быстро разлагаться по своимъ частямъ.

Первые плоды торжества надъ никейцами оказались довольно неожиданными. Побѣда надъ савелліанствомъ, которое противники никейскаго собора усматривали въ ученіи о единосущіи, прежде всего повлекла за собой то, что въ церкви вновь раздались строго аріанскіе голоса, послышалась проповѣдь первоначальнаго, на половину уже забытаго, ученія Арія. Правда, прочитывая сочиненія защитниковъ никейскаго собора, вслушиваясь въ ихъ заявленія, можно подумать, что аріанство въ теченіе всѣхъ послѣ—никейскихъ споровъ ни разу не прекращало своего существованія, что всѣ противники никейцевъ были ничто иное, какъ чистые аріане, и стремились единственно къ тому, чтобы дать господство въ церкви воззрѣніямъ Арія. Но во всѣхъ этихъ заявленіяхъ,

высказанныхъ подъ вліяніемъ полемическаго увлеченія, нужно видѣть столь же мало исторической правды, сколько и въ обвиненіяхъ въ савелліанствѣ, раздававшихся по адресу самихъ никейцевъ. На самомъ дѣлѣ, настоящее, подлинное аріанство никогда не имѣло широкаго распространенія на Востокѣ и не могло составить собой основы антиникейскихъ движеній. Уже на никейскомъ соборѣ, когда аріанство еще не подпало общему осужденію и сохраняло надежду стать дозволеннымъ исповѣданіемъ въ церкви, Арій насчитывалъ на своей сторонѣ очень мало епископовъ,—не болѣе 17-ти. Послѣ собора партія Арія совсѣмъ распалась. Немногіе епископы, раздѣлившіе съ нимъ участь ссылки, скоро купили свободу отреченіемъ отъ первоначальныхъ воззрѣній, да и самъ Арій при измѣнившихся обстоятельствахъ счелъ за лучшее примкнуть къ господствующему настроенію и принесъ раскаяніе. Съ этого времени строгое аріанство замолкло. На протяженіи всѣхъ споровъ—отъ собора въ Никеѣ до 50 г. IV вѣка, т.-е. за цѣлую четверть столѣтія,—мы не встрѣчаемъ ни одного епископа, который рѣшился бы проводить прежнія до-никейскія воззрѣнія Арія, не слышимъ ни одного авторитетнаго голоса въ защиту его первоначальной догматики. Напротивъ, отовсюду раздаются анаѳемы на основные тезисы его ученія, въ которыхъ бывшіе его сторонники принимаютъ не меньшее участіе, чѣмъ и прямые противники. Но сойдя съ поверхности исторической сцены, переставъ на время вліять на ходъ церковной жизни, строгое аріанство совсѣмъ не уничтожилось. Традиціи его сохранялись внутри реакціонныхъ кружковъ, — тѣми лицами, которыя, не имѣя нравственнаго мужества открыто высказать свои убѣжденія, примкнули къ реакціи формально, какъ къ наиболѣе подходящему для нихъ направленію. Такихъ лицъ было—немного; если причислить къ нимъ всѣхъ епископовъ, входившихъ въ группу Арія на никейскомъ соборѣ, затѣмъ вновь рукоположенныхъ учениковъ Лукіана, какъ напр., Леонтій скопецъ или Евдоксій антіохійскій, и, наконецъ, непосредственныхъ учениковъ Арія, какъ Урзакій и Валентъ, то и тогда они не составятъ ничего значительнаго. Къ тому же многіе изъ нихъ и даровитѣйшіе ко времени торже-

ства реакціи сошли въ могилу: изъ старшаго поколѣнія сторонниковъ Арія остались въ живыхъ лишь Секундъ птолемаидскій, Марій халкидонскій, да Патрофилъ скиѳопольскій, но послѣдній нѣсколько разъ анаѳематствовалъ ученіе Арія [1]), первые же два жили, повидимому, вдали отъ споровъ и довольствовались распространеніемъ аріанства втихомолку; по крайней мѣрѣ мы ихъ не видимъ на антиникейскихъ соборахъ царствованія Констанція. Что касается до младшаго поколѣнія, то оно, включая сюда и прямыхъ учениковъ Арія, какъ Урзакій и Валентъ, тщательно сторонились отъ радикальныхъ тезисовъ аріанства, справедливо опасаясь, что при общемъ къ нимъ нерасположеніи малѣйшее подозрѣніе въ этомъ отношеніи можетъ лишить его всякаго вліянія въ церковныхъ дѣлахъ. Такимъ образомъ, строгое аріанство готово было умереть своею естественною смертью, но успѣхъ, выпавшій на долю реакціи въ 50-хъ годахъ IV-го вѣка, снова возбудилъ его силы и вызвалъ къ жизни. Разъ никейское ученіе формально устранено, и на мѣсто его поставлены слишкомъ общія формулы, — ничто не мѣшало вновь возвратиться къ исходному пункту и повторить воззрѣнія Арія въ надеждѣ встрѣтить для нихъ болѣе благопріятный пріемъ въ церкви. И замѣчательно, что представителями новаго аріанства явились люди, не стоявшіе въ непосредственной связи съ Аріемъ и его учениками, вышедшіе изъ лукіановскихъ кружковъ и только усвоившіе себѣ тенденціи строгаго аріанства. Къ старшему поколѣнію аріанъ они относились неодобрительно, осмѣивали ихъ колебанія и не сразу допускали ихъ въ свою среду. Аэцій, вождь новыхъ аріанъ, отказался даже принять рукоположеніе въ епископы отъ Секунда птолемаидскаго за то, что послѣдній обнаружилъ непохвальную податливость въ отношеніи къ никейцамъ [2]). Евномій былъ рукоположенъ Евдоксіемъ, но согласился на это не прежде, какъ подвергнувъ его догматику предварительной провѣркѣ [3]), и, ставши епископомъ, перекрещивалъ

---

[1]) Онъ присутствовалъ на антіохійскомъ соборѣ, осудившемъ Аѳанасія и издавшемъ извѣстныя формулы (Soz. H. E., II, 19; Theodor. I 21), и участвовалъ въ константинопольскомъ соборѣ (Socr. H. E, I, 35).

[2]) Philost. H. E, III, 19.

[3]) Philost., H. E., V, 3.

всѣхъ, кто бы ни приходилъ къ нему—никеецъ или противникъ единосущія [1]). Самъ Арій казался имъ недостаточно послѣдовательнымъ, и они порицали его за исповѣданіе, представленное имъ императору Константину предъ возвращеніемъ изъ ссылки [2]). Это была партія непримиримыхъ, не отступавшая ни на іоту отъ принциповъ строгаго аріанства, съ неуклонною послѣдовательностью принимавшая всѣ выводы изъ нихъ и требовавшая отъ другихъ безусловнаго признанія.

Основателемъ и первымъ вождемъ новаго аріанства,—получившаго въ исторіи имя аномійства или неподобничества, по отличительному признаку своего ученія о Сынѣ Божіемъ, былъ сейчасъ упомянутый Аэцій, личность чрезвычайно характерно очерченная въ источникахъ. Родомъ изъ Келе—Сиріи [3]), а можетъ быть и изъ самой Антіохіи [4]), онъ провелъ юность, полную приключеній и невзгодъ, добывая себѣ средства къ жизни въ качествѣ золотыхъ дѣлъ мастера и, затѣмъ, врача, и только уже въ зрѣлыхъ лѣтахъ принялся за изученіе наукъ, которыя притягивали его съ ранняго дѣтства. Въ цѣляхъ самообразованія онъ объѣхалъ многіе города Сиріи, былъ въ Египтѣ, составилъ себѣ обширныя знакомства, но и нажилъ не мало враговъ и потомъ посвятилъ себя частнымъ философскимъ занятіямъ. Въ свѣдѣніяхъ о немъ древности мы встрѣчаемъ его большею частію въ кругу лукіанистовъ—Павлина тирскаго, Леонтія антіохійскаго, Аѳанасія аназабарскаго и Антонія тарскаго, которые, безъ сомнѣнія, и были учителями его въ области богословія [5]). Упрощенная лукіановская догматика пришлась по вкусу Аэцію; неглубокій мыслитель, но тонкій софистъ, Аэцій смотрѣлъ на христіанское ученіе, какъ на обыкновенный философскій матеріалъ для діалектическихъ упражненій, не связывалъ съ нимъ никакого религіознаго чувства и хотѣлъ достигнуть въ догматикѣ одной только ясности и опредѣленности. Ученіе о Богѣ онъ ухищрялся

---

[1]) Epiph. haer. LXXVI, 6.
[2]) Socr. H. E., II, 35.
[3]) Philost H. E., III, 15.
[4]) Socr. H. E., II, 25.
[5]) Біографическія свѣдѣнія объ Аэціи см. Philost. H. E., III, 15.

излагать при помощи геометрическихъ фигуръ: «съ утра до вечера,—говоритъ о немъ Епифаній [1]),—онъ сидѣлъ надъ занятіями, стараясь составлять опредѣленія о Богѣ посредствомъ геометріи и фигуръ». Ему также принадлежитъ извѣстная фраза, которую любили повторять его ученики: «я такъ хорошо знаю Бога, какъ не знаю самого себя» [2]). Необыкновенно находчивый и остроумный [3]), всегда имѣвшій въ запасѣ ядовитую насмѣшку, чтобы обезоружить своего противника, Аэцій могъ бы оказаться опаснымъ пропагандистомъ аномейства, если бы онъ намѣренно искалъ себѣ послѣдователей. Но Аэцій довольствовался тѣмъ, что одерживалъ побѣды на диспутахъ даже съ такими умственно сильными людьми, какъ Василій анкирскій или Евстафій себастійскій [4]), задиралъ каждаго встрѣчнаго, все осмѣивалъ и вовсе не думалъ вступать въ какую-либо серьезную борьбу за свои воззрѣнія. Онъ довольствовался своимъ собственнымъ успѣхомъ. Задачу пропагандировать аномейское ученіе взялъ на себя его единственный даровитый ученикъ Евномій каппадокіянинъ, прославившійся впослѣдствіи уже въ санѣ епископа кизическаго литературной полемикой съ Василіемъ Великимъ. Евномій внесъ новую струю въ аномэйское движеніе; въ то время какъ Аэцій выдавался главнымъ образомъ своей блестящей діалектикой, Евномій обладалъ строгимъ логическимъ умомъ и ясною вразумительною рѣчью, создавшей ему популярность среди аномэйскихъ кружковъ [5]). Своими талантами и литературной дѣятельностью онъ скоро затмилъ даже славу своего учителя, такъ что первоначальное имя аномэевъ «аеціане» постепенно замѣнилось именемъ «евноміанъ». Филосторгій

---

[1]) Epiph. Haer., LXXVI, 2.

[2]) Epiph. ibid, c. 4

[3]) 47 діалектически построеныхъ силлогизмовъ его о „рожденномъ и нерожденномъ Богѣ“ сохранились у Епифанія. Haer. LXXVI.

[4]) Philost. H. E,, III, 16.

[5]) Ср. характеристику Филосторгія: „сравнивая Евномія съ Аэціемъ (выдержка Фотія) по силѣ доказательствъ и готовности отвѣчать на все, предпочитаетъ Аэція. Такъ и казалось, говоритъ, что у Аэція все лежитъ на кончикѣ языка. Но по ясности и стройности ученія, равно какъ и по чрезвычайной доступности его для учащихся отдаетъ предпочтеніе Евномію (H. E., VIII, 18).

написалъ цѣлую біографію [1]) его, изъ которой, впрочемъ, ничего не сохранилось, но и немногіе уцѣлѣвшіе отрывки изъ церковной его исторіи достаточно показываютъ, съ какимъ восторженнымъ уваженіемъ обсуждалъ аріанскій историкъ этого дѣятеля. Евномій принадлежитъ къ числу выдающихся дѣятелей и мыслителей IV вѣка. Чуждый всякаго своекорыстія и личныхъ разсчетовъ, онъ выступаетъ со своей теоріей съ полнымъ убѣжденіемъ въ ея истинности и, несмотря на негодованіе и обличенія, раздававшіяся со стороны церковныхъ людей, выводитъ всѣ ея послѣдствія съ неподражаемой логической прямотой и въ этомъ отношеніи напоминаетъ Аѳанасія. Онъ первый изъ противниковъ никейскаго собора подвергъ ученіе о единосущіи рѣзкой критикѣ, и вліяніе его сочиненій было таково, что съ ними должны были бороться лучшіе и авторитетные люди своего времени, какъ Василій Великій, Григорій нисскій, Аполлинарій лаодикійскій [2]), Ѳеодоръ мопсуетскій [3]) и др. Къ сожалѣнію, изъ его литературныхъ трудовъ до нашего времени сохранилась только первая апологія [4]), дошедшая въ крайне неисправномъ, и, повидимому, неполномъ видѣ, изъ второго же его и болѣе обширнаго трактата «апологія апологіи» мы знаемъ только небольшіе отрывки, какіе угодно было сохранить Григорію нисскому въ своихъ полемическихъ цѣляхъ. Тѣмъ не менѣе общія черты его теологіи ясны и несомнѣнны.

Уже Василій обвиняетъ Евномія, что онъ пользуется въ своихъ доказательствахъ Хризипповыми умозаключеніями и Аристотелевыми категоріями [5]). Объ учителѣ его Аэціи, написавшемъ извѣстные силлогизмы «о нерожденномъ и рожденномъ», извѣстно, что въ бытность свою въ Александріи онъ бралъ уроки у одного аристотелика [6]). Все это показываетъ, что философскую подпочву, на которой разработалъ свою догматическую систему Евномій,

---

[1]) Phil. H. E., III, 21.
[2]) Hier., de vir. M. 120; Philost. H E., III, 12.
[3]) Theod. haer. fab. 4, 3; Photius, Bibl., c. 4.
[4]) Она напечатана у Migne'я, въ прибавленіи къ твореніямъ Василія В., gr. s., t 30.
[5]) Adv. Eunom. 1; Migne, gr. s., t. 29, c. 516.
[6]) Epiph. haer., LXX, 2.

нужно искать тамъ же, гдѣ она лежала и у старшаго поколѣнія аріанъ—въ философіи Аристотеля [1]). Но изъ богатаго аристотелевскаго понятія о Богѣ онъ беретъ самую отвлеченную часть его и въ этомъ рѣшительно разнится отъ старыхъ лукіанистовъ. Богъ Евномія есть не живое существо, даже не сущій (*ὁ ὤν*), а простое сущее, *τὸ ὄν* [2]), лишенное всякихъ опредѣленій и его „*πρῶτον γεννῶν ἀγέννητον*" (первое нерожденное раждающее) близко напоминаетъ аристотелевское „*μόνον κινοῦν ἀκίνητον*" (одно движущее неподвижное). Уже Аристотель въ своемъ ученіи о Богѣ стремился яркими красками отмѣтить Его самобытность и неизмѣняемость. Богъ неизмѣняемъ ни самъ въ себѣ, ни въ своихъ качествахъ. Онъ неизмѣняемъ по своему существу и есть *ἀγέννητος* (нерожденный непроисшедшій). И никакихъ измѣненій по качествамъ (*κατὰ τὸ ποιόν*) не можетъ быть приписано Ему, такъ какъ этимъ уничтожилась бы Его неизмѣняемость, равно какъ и количественныя или мѣстныя измѣненія (*κατὰ τόπον, κατὰ τὸ ποῦ*) неприложимы къ Нему [3]). Отличительнымъ признакомъ божественнаго бытія и по Евномію является Его самобытность и независимость по происхожденію. Божество есть сама нерожденность (*ἡ ἀγεννησία, το ἀγέννη-*

---

[1]) Многихъ изслѣдователей Евномія вводитъ въ ошибку его платоническая теорія именъ и заставляетъ видѣть въ немъ платоника. Дѣйствительно, по ученію Евномія, которое онъ изложилъ въ своей апологіи на апологію, Богъ при твореніи каждой вещи далъ ей приличное и соотвѣтственное природѣ имя (Greg. Nyss. c. Eun, 12; Migne. gr. s., t. 45, c. 1045), такъ что, познавая имя вещи, человѣкъ познаетъ природу ея (c. Eun. ibid., c. 1048—1093). Источникъ этого воззрѣнія Евномія на имена самъ Григорій нисскій указываетъ въ „Кратилѣ" Платона (c. Eun., ipid., c. 1045), гдѣ дѣйствительно дарованіе именъ приписывается высшей силѣ. Возможно, что въ связи съ этимъ діалогомъ или безотносительно къ нему, но вскорѣ послѣ временъ Платона образовалось мнѣніе, получившее широкое распространеніе, что именно онъ училъ о высшемъ происхожденіи именъ и соотвѣтствіи ихъ природѣ вашей (ср. Steinthal., Geschichte d Sprachwiessenchaft bei d. Griechen und Römer, Berlin, 1863, s. 91; см. Diekamp. Die Gotteslehre d. hl. Gregor. v. Nyssa. Münster, 1896, ss. 144—151). Во всякомъ случаѣ эта теорія именъ не лежала въ основѣ догматической системы Евномія,—это видно уже изъ того, что она встрѣчается только во второй его апологіи,—а служила лишь однимъ изъ способовъ аргументаціи въ пользу теоріи.

[2]) Greg. Nyss., c. Eun. 10. Migne, gr. s., t 45, c. 852.

[3]) Elser. Die Lehre d. Aristoteles über das Wirken Gottes. Münster, 1893, s. 14.

τον [1]). и Его сущность заключается въ нерожденности [2]). Но эта нерожденность не обозначаетъ собой какого-либо недостатка въ Божествѣ и лишенія, а напротивъ показываетъ только то, что бытіе въ собственномъ и исключительномъ смыслѣ принадлежитъ только Богу [3]). Нерожденность и самобытность Бога — это исходный пунктъ всей его полемики противъ единосущія. Богъ простъ и несложенъ, и потому нѣтъ ничего иного рядомъ съ Нимъ [4]). Имѣя своею сущностью самую нерожденность, Богъ не можетъ родить какого-либо другого изъ своего существа, потому что это уничтожало бы Его самого, придавъ ему рожденность [5]). Передать свою сущность Онъ могъ бы или посредствомъ разложенія (διὰ στασιν) и раздѣленія или по соединенію (σύγχρισιν), но примѣнять къ Божеству подобнаго рода понятія значило бы утверждать абсурдъ и уничтожать Его неизмѣняемость, такъ какъ сущность Его при этомъ раздѣлялась бы и какъ бы разсѣклась на части и самая нерожденность уничтожалась [6]). Если Богъ родилъ Сына, то родившій необходимо долженъ былъ предшествовать родившему, но ни время, ни вѣкъ, ни порядокъ (τάξις) не примѣнимы къ Божеству» [7]). Если Богъ родилъ прежде существовавшаго Сына, то, значитъ, даны два безначальныя существа, и всѣ понятія о рожденномъ и нерожденномъ спутываются. И дѣйствительно, съ той точки зрѣнія, на какой стоялъ Евномій, ученіе о единосущіи должно было казаться чистѣйшимъ абсурдомъ. «Вы, — обращается онъ къ защитникамъ единосущія, — сами произносите надъ собой судъ: признавая, что сущности Отца и Сына отдѣлены, одну же изъ нихъ вводя въ чинъ Сына и о безначально сущемъ усиливаясь доказать, что Онъ рожденъ отъ сущаго, присвояете рожденіе отъ другого тому, кого представляете нерожденнымъ, такъ что, исповѣдуя, что единая и единственная сущность безначальна,

---

[1]) Greg. Myss. c. Eun., III, 12. Migne, ibid, c. 944; ср. c. 1093 De vita Mos., Migne, gr. s., t. 44, c. 377.
[2]) Basil. Magni, c Eun. I, 4. Migne, gr. s., t. 29, c. 512.
[3]) Bas. Magn. ibid., Migne, ibid., c. 532.
[4]) Eun. Apolog., Migne, gr. s., t. 30, c. 844.
[5]) Ibid. 15; Migne, ibid., c. 849.
[6]) Ibid. 9; Migne, ibid., c. 844.
[7]) Ibid. 10; Migne, ibid., c 845.

потомъ рожденіемъ заключая ее въ Отцѣ и въ Сынѣ, утверждаете, что нерожденная сущность рождена сама отъ себя» [1]). Ἄγε σὺ γέννησον при тогдашнемъ употребленіи можно было одинаково производить и отъ γεννάω - рождаю и отъ γίγνομαι—дѣлаюсь, бываю, такъ что этотъ терминъ одновременно обозначалъ и нерожденность и самобытность или безначальность бытія, а такъ какъ оба противника держались одинаковаго словоупотребленія, то и доводъ Евномія получаетъ свою логическую силу. Доводъ слагается изъ двухъ половинъ: а) вы, какъ бы говоритъ Евномій, допуская два нерожденныя начала, раздѣляемыя какъ Отецъ и Сынъ, и признавая сущность ихъ безначальной, утверждаете, что сущій родилъ сущаго; б) во-вторыхъ, исповѣдуя, что эта сущность Отца и Сына единая и единственная, вы смѣшиваете всѣ понятія и, приписывая сущность (нерожденность) Отцу и Сыну, учите, что нерожденная сущность рождена сама по себѣ. При неустановившейся терминологіи того времени, при неразграниченности понятій: ἀγέννητος и ἀγέννητος οὐσία и ὑπόστασις, изложенное сейчасъ возраженіе Евномія, затрогивавшаго самый существенный пунктъ ученія о единосущіи, предлагало защитникамъ его задачу, которую рѣшить было не легко. Но не только единосущіе, но подобіе по существу и по качествамъ не приложимо къ отношенію сущности нерожденной и рожденной. Ни видъ, ни объемъ, ни качество не примѣнимы къ Божеству. Если же ничто подобное не вмѣняется Богу, то какое основаніе можно указать къ тому, чтобы уподоблять сущности нерожденной рожденную? Такъ какъ подобіе, единеніе и общеніе по сущности не оставляетъ мѣста никакому различію и преимуществу одного предъ другимъ, то отсюда ясно, что защищающіе подобіе уравниваютъ и сливаютъ нерожденное и рожденное [2]).

И ученіе о трехъ ипостасяхъ несоединимо съ понятіемъ о единичности Божескаго существа. «Богъ по всему и навсегда совершенно единъ, и въ томъ же самомъ и одинаково пребывая единственнымъ. И по сущности Онъ единъ, не измѣняемый и нераздробляемый на многихъ...,

---

[1]) Greg Nyss., c. Eun. 1. Migne, gr. s., t 45, c. 397—400.
[2]) Apol. 11. Migne, ibid, 845. 846.

и потому не преобразующій въ три ипостаси» [1]). Съ такою же рѣшительностью онъ отвергаетъ и примѣняемыя въ защиту единосущія подобія: свѣтъ отъ свѣта, жизнь отъ жизни, сила отъ силы. Эти сравненія въ приложеніи къ нерожденному и рожденному обозначаютъ собой или что-нибудь различное или одно и то же. Въ первомъ случаѣ они вносятъ сложность въ Божество, во второмъ они уничтожаютъ всякое различіе между рожденнымъ и нерожденнымъ. Но бываетъ свѣтъ и свѣтъ; есть свѣтъ самостоятельный, самобытный, но есть и производный, и какъ свѣтъ самостоятельный относится къ свѣту производному, какъ существующая самостоятельно жизнь относится къ жизни зависимой и сила самодѣйствующая къ силѣ подчиненной, такъ и нерожденное относится къ нерожденному. Такъ,—заключаетъ свои разсужденія Евномій, одинъ способъ и правило нужно прилагать къ разрѣшенію всѣхъ ихъ возраженій [2]). Понятнымъ становится отсюда, почему небольшая апологія Евномія вызвала столь мощный, просторный и многочисленный отвѣтъ у защитниковъ единосущія.

Ученіе Евномія о Сынѣ и Духѣ св. представляетъ собой лишь простой логическій выводъ изъ его понятія о Божествѣ, какъ нерожденной и самобытной сущности. Подлинное и самостоятельное бытіе принадлежитъ только нерожденному и съ тварнымъ міромъ оно, какъ аристотелевское: *μόνον κινοῦν ἀκίνητον.* соприкасается не своимъ существомъ, а лишь своей энергіей, лежащей—такъ сказать—на внѣшней границѣ его бытія [3]). Оно производитъ Сына, и Сынъ Духа не всей своей дѣйствующей силой, а только нѣкоторой частной энергіей, когда вся сила приходитъ въ такой мѣрѣ въ движеніе, въ какой потребно ей обнаружиться къ совершенію производимаго [4]). Отсюда и все догматическое ученіе Евномія, по его собственнымъ словамъ, «ограничивается превысшей и въ самомъ соб-

---

[1]) Greg. Nyss. c. Eun., hd. 2; Migne, gr. s., t. 45., c. 481.
[2]) Apol. 19. Migne, idib., c. 853.
[3]) Greg. Nyss. c. Eun. 1. Это видно изъ того, что Григорій нисскій приписываетъ Евномію ученіе о энергіи, какъ особой ипостаси. См. Migne, gr. s., t. 45, cc. 325—328.
[4]) Greg. Nyss., ibid., Migne, ibid., c. 325.

ственномъ смыслѣ такъ называемою сущностью, еще тою, которая отъ нея существуетъ, послѣ же нея первенствуетъ надъ всѣми и, наконецъ, третью, которая не стоитъ ни съ одной изъ поименованныхъ въ одномъ ряду, но подчинена одной, какъ причинѣ, а другой, какъ энергіи, чрезъ которую она пришла къ бытію» [1]). Богъ нерожденный одинъ и единственный; Сынъ есть порожденіе и твореніе (*γέννημα καὶ ποίημα*) [2]) несуществовавшее прежде [3]) и потому созданное изъ небытія, самымъ различіемъ своего именованія указывающее на различіе сущности. Онъ не только не подобенъ Отцу, но и противоположенъ Ему по сущности [4]), чуждъ природы Отца и не имѣетъ съ Нимъ никакого физическаго сходства [5]); Духъ есть третій по порядку и достоинству, слѣдовательно, третіи и по существу [6]).

Но, быть можетъ, ничто не вызывало столько нападковъ и озлобленій со стороны церковныхъ богослововъ на Евномія, какъ его смѣлое утвержденіе: «я знаю Бога такъ, какъ Богъ знаетъ самого себя» [7]). Даже либеральный историкъ Сократъ возмущается его дерзостью, приводя подлинныя выраженія Евномія: «о сущности своей Богъ знаетъ нисколько не больше нашего; нельзя сказать, что она вѣдома Ему болѣе, а намъ менѣе, но что знаемъ о ней мы, то же вообще знаетъ и Онъ, и, наоборотъ, что знаетъ Онъ, то же самое безъ всякой разницы найдешь и въ насъ» [8]). И въ этомъ дерзкомъ самомнѣніи учителемъ Евномія былъ Аристотель. Умъ дѣятельный въ человѣкѣ, по воззрѣнію Аристотеля, есть не только часть божественнаго въ человѣкѣ, но и не различенъ отъ божествен-

---

[1]) Gred. Nyss., ibid., Migne, ibid., c. 293.

[2]) Bas. Magni, c. Eun. II. Migne, gr. s., t. 29, c. 573, но не какъ прочія творенія (Eun. Apol., 28: рожденіе нерожденнаго, но не какъ одно изъ рожденій, твореніе (*κτίσμα*), но не какъ одно изъ твореній и пр. Migne, gr. s., t. 30, c. 868.

[3]) Bas. Mag., ibid., Migne, ibid., c. 592; впрочемъ, рождено прежде всѣхъ вѣковъ.

[4]) Bas. Mag., ibid., Migne, ibid., c. 584.

[5]) Greg. Nyss. c. Eun. I. Migne, gr. s., t. 25, c. 317.

[6]) Bas. Mag. c. Eun. III. Migne, gr. s., t. 29, c. 653.

[7]) Greg. Nyss. De deitate filii et spir. s., Migne, gr. s., t. 46, c. 857. Ср. Epiph., haer. LXXVI.

[8]) H. E., IV, 7.

наго духа [1]). Въ самомъ себѣ, въ своемъ умѣ человѣкъ носитъ божественное начало и потому познаетъ его, какъ самого себя. Высшую степень совершенства и блаженства человѣка Аристотель также полагалъ въ познаніи божественнаго начала [2]). Евномій тоже утверждаетъ, что Богъ ничего другого не требуетъ отъ людей кромѣ того, чтобы они знали Его [3]), а потому и тѣ, которые объявляютъ природу Божію непознаваемой, не заслуживаютъ имени христіанина [4]). — Легко видѣть, что въ системѣ Евномія христіанство теряло всякій религіозный характеръ и обращалось въ логическую схему отвлеченныхъ понятій, въ чистѣйшій раціонализмъ, который не заключалъ въ себѣ ничего таинственнаго и съ удобствомъ могъ быть подвергнутъ любымъ діалектическимъ операціямъ. Въ этомъ смыслѣ справедливо замѣчаніе Ѳеодорита, что у Евномія теологія превратилась въ технологію [5]). Все-таки догматика Евномія отличается строгой логической выдержанностью и послѣдовательностью, и, разсуждая съ принципіальной точки зрѣнія, слѣдуетъ сказать, что въ ученіи о Сынѣ Божіемъ можно было идти или за никейскимъ символомъ или за аномэями.

Открытая дѣятельность аномэевъ началась въ Александріи, родинѣ первоначальнаго аріанства. Въ 356-мъ году, послѣ изгнанія Аѳанасія, сюда съ проповѣдью аномэйства явился самъ Аэцій и нашелъ себѣ благосклонный пріемъ у Григорія каппадокіянина, занимавшаго александрійскую каѳедру [6]). Здѣсь ему удалось образовать кружокъ учениковъ и сдѣлать даже такое крупное пріобрѣтеніе для своей партіи, какъ Евномій кизическій [7]). Но въ Александріи онъ оставался недолго и скоро перешелъ въ другое мѣсто, которое притягивало его возможностью болѣе широкой дѣятельности. Въ 357-мъ году въ Антіохіи умеръ престарѣлый епископъ, извѣстный Леонтій Скопецъ. Ученикъ Лукіана, несомнѣнно склонный къ аріанству, Леонтій

[1]) Zeller. Die Phil. d. Griech. II, 3 Aufl., s 572.
[2]) Zeller. ibid., ss. 613. 614.
[3]) Epiph. haer., LXXVI.
[4]) Greg. Nyss., c. Eun. II. Migne, gr. s., t. 45, c. 877.
[5]) Haer. fab. IV, 3.
[6]) Philost. H. E., III, 17.
[7]) Philost. ibid., 20.

умѣлъ править своей паствой такъ, что легко объединялъ подъ своимъ управленіемъ и аріанскую часть паствы и православныхъ, дѣлая маленькія уступки послѣднимъ и сдерживая крайнія проявленія первой. Но въ концѣ своей жизни и Леонтій самъ уже почувствовалъ невозможность продолжать эту балансирующую политику; предвидя близкую смерть, онъ часто указывалъ на свою сѣдую голову и говорилъ: «когда этотъ снѣгъ растаетъ, много будетъ грязи» [1]). И дѣйствительно, какъ только Леонтій умеръ, дѣла антіохійской церкви приняли такое теченіе, которое поставило на ноги весь Востокъ. Каѳедру Антіохіи послѣ Леонтія захватилъ Евдоксій, епископъ Германикіи, державшій сторону Валента и Урзакія, сообщникъ Аэція [2]), человѣкъ кроткій, благонравный, но малодушный, какъ характеризуетъ его Филосторгій [3]). Узнавъ о смерти Леонтія, Евдоксій, находившійся тогда при дворѣ Констанція, немедленно взялъ себѣ отпускъ подъ предлогомъ заняться устройствомъ своей паствы, но самъ отправился въ Антіохію и здѣсь сумѣлъ убѣдить и епископовъ и антіохійскую знать въ томъ, что будто бы царь желаетъ его избранія на каѳедру Антіохіи [4]). Ставъ антіохійскимъ епископомъ, онъ прежде всего заявилъ себя тѣмъ, что началъ очищать клиръ и паству отъ всѣхъ лицъ, обнаружившихъ какую либо податливость въ отношеніи къ никеянцамъ, и открылъ свободный доступъ людямъ аріанскаго образа мыслей. Аэція, явившагося изъ Александріи, Евдоксій принялъ съ распростертыми объятіями, возвелъ его въ санъ діакона и вліятельныя мѣста въ клирѣ предоставилъ его ученикамъ [5]). На время Антіохія сдѣлалась центромъ аномэйства, гдѣ свободно раздавалась его проповѣдь. Когда сюда достигло извѣстіе о новой сирмійской формулѣ, оффиціально уничтожавшей ученіе о единосущіи, антіохійскіе аномэи рѣшили, что насталъ моментъ заявить о себѣ вслухъ всей церкви. Евдоксій собралъ соборъ въ Антіохіи, который торжественно принялъ сирмійскую формулу и

[1]) Soz. H. E., III, 20.
[2]) Ath. de syn. Migne, gr. s., t. 26, c. 761.
[3]) E. E. IV, 4.
[4]) Soz. H. E., IV, 12. Socr. H. E., II, 37.
[5]) Philost. H. E., IV, 4. Soz. ibid.

отправилъ къ Урзакію и Валенту благодарственную грамоту за то, что они научили Востокъ правильно вѣровать [1]). На Востокѣ ни для кого не было тайной, что это ниспроверженіе единосущія обозначаетъ собой попытку аномэйства офиціально выступить въ церкви.

Изъ сказаннаго видно, что возрожденіе строгаго аріанства, явившееся слѣдствіемъ торжества реакціи, отнюдь не представляло собой какой-либо грозной опасности, вновь надвигавшейся на вѣру. Корней въ церковномъ сознаніи Востока анамэйство не имѣло и по своей замкнутости не могло расчитывать на широкое распространеніе въ христіанскомъ мірѣ. Совершенно иначе взглянули, однако, на возрожденіе аріанства тогдашніе восточные епископы, боровшіеся за чистоту и неприкосновенность преданной вѣры. Неожиданное появленіе новаго, открыто выступавшаго врага, который возросъ у нихъ подъ бокомъ въ то время, какъ они вели борьбу съ сомнительными недоказанными противниками вѣры, произвело сильное впечатлѣніе на консервативный Востокъ. Такъ вотъ къ чему привела вся борьба противъ никейскаго символа, всѣ попытки возвратиться къ до-никейскому положенію вещей! — думалось лучшимъ представителямъ восточной церкви: — къ новому, беззастѣнчивому богохульству, къ открытой проповѣди безбожія! Если ужъ, слушая Арія на никейскомъ соборѣ, восточные отцы зажимали себѣ уши и разорвали въ клочки аріанскій символъ Евсевія, то понятно, сколь глубокое отвращеніе они должны были испытывать теперь, когда то же аріанство было предъявлено имъ въ болѣе яркой и отрицательной формѣ. Въ ихъ глазахъ это было прямымъ отверженіемъ христіанства, возвращеніемъ въ язычество, открытой проповѣдью безбожія. Извѣстно, что обычнымъ эпитетомъ, какой прилагали въ церковныхъ сферахъ Востока къ имени Аэція, было именно: „ἄθεος безбожникъ». «Аэцій, прозванный безбожникомъ»,—выражается о немъ Аѳанасій [2]). Новая тревога за вѣру овладѣла консервативными епископами Востока. Возрожденіе аріанства, осужденнаго на всѣхъ соборахъ, какіе только были доселѣ со времени торжества

[1]) Soz. H. E., IV, 12.
[2]) De syn. Migne, gr. s, t 26, c. 686.

христіанства надъ язычествомъ, ясно имъ показывало, что тѣхъ общихъ формулъ, на припятіи какихъ они настаивали, недостаточно для защиты правовѣрія, что вообще запасъ, выработанный богословской до-никейской мыслью, не можетъ отвѣчать новымъ ея запросамъ. Это былъ очень важный моментъ въ исторіи антиникейскихъ движеній. Какъ разъ въ то время, какъ только что отвергли символъ никейскій и запретили пользоваться выраженіями, не встрѣчающимися въ св. Писаніи, для всѣхъ, дорожившихъ вѣрой, наглядно обнаружилось, что пользу изъ этого запрещенія извлекутъ только радикальные элементы христіанства, что необслѣдованность, неопредѣленность вѣры повлечетъ за собой только большее искаженіе ея. Въ виду появленія аномэйства необходимо было точно и подробно формулировать вѣру церкви въ Сына Божія, и такъ какъ аномэйство основывалось на метафизическихъ понятіяхъ и отвергало подобіе Сына по существу, то предстояла неизбѣжная нужда опять начать изгнанныя было разсужденія о сущности и ввести ихъ въ символы вѣры. Восточные епископы не оступили предъ этой задачей; и вотъ, такимъ образомъ одно изъ препятствій, мѣшавшихъ имъ сблизиться съ никейскимъ символомъ,—его формальное новшество,—было сломлено ими же самими. Аномэйство заставило ихъ самихъ обратиться къ формуламъ небиблейскаго происхожденія и начертать ихъ на знамени вѣры, т.-е. повторить дѣло никейскаго собора. Но поворотъ, начавшійся въ реакціонныхъ кружкахъ Востока подъ вліяніемъ аномэйства, еще не ограничился этимъ. Такъ какъ лучшіе представители антиникейскаго протеста стояли на чисто православной почвѣ, содержали подлинное церковное ученіе, то стремясь дать ему опредѣленность въ противовѣсъ аномэйству, выясняя его съ противоаріанской стороны, они невольно приходили къ тѣмъ же самымъ результатамъ, что и никейскій символъ, и скоро стали замѣчать, что ихъ ученіе и никейское вѣроопредѣленіе по существу тожественны. Значитъ, борьба съ аномэйствомъ явилась пробнымъ камнемъ, выдѣлившимъ изъ антиникейской консервативной группы восточныхъ епископовъ ея лучшія церковныя силы, и переходной стадіей, приведшей ихъ къ признанію никейскаго символа.

Выдѣленіе лучшихъ силъ изъ состава антиникейской оппозиціи произошло очень быстро. Аномэйство, какъ мы видѣли, офиціально заявило о себѣ на антіохійскомъ соборѣ, происходившемъ въ концѣ зимы 358-го года, но въ томъ же году, около праздника Пасхи, и въ прямой связи съ антіохійскимъ соборомъ, уже выступила солидная группа восточныхъ епископовъ, поставившая своей задачей бороться съ аномэйствомъ путемъ точной формулировки церковнаго ученія. Это показываетъ, что при всемъ единствѣ, съ какимъ выступали противники никейскаго собора въ борьбѣ противъ него, внутри ихъ рядовъ еще ранѣе окончательной побѣды надъ никсйцами началась дифференціація на отдѣльныя партіи, только не находившая повода открыто проявить себя. Вновь образовавшаяся группа епископовъ получила имя оміусіанъ или подобосущниковъ, такъ какъ характеристической чертой ея догматики служили два термина: ὁμοιος κατ' οὐσίαν—подобный по сущности и ὁμοιούσιος—подобосущный. Оба эти термина въ исторіи ученія о Троицѣ имѣли существенное значеніе, и потому необходимо остановиться на ихъ анализѣ.

Первый терминъ: ὁμοιος κατ' οὐσίαν, равно какъ и однозначащій съ нимъ: ὁμοιος κατὰ πάντα —подобный по всему— не былъ новшествомъ, введеннымъ въ христіанскую догматику оміусіанами. Богословскому языку IV вѣка онъ былъ знакомъ давно, съ самаго перваго возникновенія споровъ о Лицѣ Сына Божія. Извѣстно, что этотъ именно терминъ противопоставилъ Александръ александрійскій воззрѣніямъ Арія, когда пожелалъ точнѣе выразить церковное ученіе. Затѣмъ, онъ часто встрѣчается въ сочиненіяхъ Аѳанасія, у котораго онъ фактически замѣняетъ собой терминъ: ὁμοούσιος. Въ антиникейскихъ кружкахъ онъ появляется также очень рано; такъ онъ значится въ изложеніи вѣры, составленномъ восточными отцами въ Антіохіи послѣ неудачнаго окончанія сардикійскаго собора, въ такъ называемомъ: ἔκτεσις μακρόστιχος— многострочномъ изложеніи; имъ же пользуется и Кириллъ іерусалимскій, излагая вѣру церкви въ Сына Божія въ своихъ огласительныхъ поученіяхъ[1]). Отсюда ясно, что терминъ ὁμοιος

[1]) Cat. IV, 7.

κατ' οὐσίαν и ὅμοιος κατὰ πάντα велъ церковное происхожденіе и его употребленіе освящено великими авторитетами христіанской догматики.—Значительно темнѣе исторія другого термина, отъ котораго партія оміусіанъ заимствовала свое названіе. Есть мнѣніе, что первымъ изобрѣтателемъ слова: ὁμοιούσιος былъ Василій анкирскій, который иногда считается вождемъ и основателемъ оміусіанской группы епископовъ. Однако историческія свѣдѣнія говорятъ о болѣе раннемъ его появленіи. По разсказу Филосторгія, уже Евсевій никомидійскій и Θеогнисъ никейскій, подписывая символъ на никейскомъ соборѣ, измѣнили стоявшее въ немъ ὁμοούσιος на ὁμοιούσιος [1]) По другимъ извѣстіямъ, честь первенства принадлежитъ софисту Астерію, ученику Лукіана, дѣйствовавшему въ первые годы антиникейской реакціи [2]). Провѣрить оба эти извѣстія наука не въ состояніи, но во всякомъ случаѣ несомнѣнно, что на Востокѣ слово: ὁμοιούσιος вошло въ употребленіе ранѣе, чѣмъ окончательно сформировалась партія оміусіанъ. Вторая сирмійская формула, запрещавшая всякія разсужденія объ ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος даетъ видѣть, что послѣдній терминъ былъ уже въ большомъ ходу въ эпоху ея составленія. Образоваться онъ могъ легко изъ близкаго консервативному языку ὅμοιος κατ' οὐσίαν, по аналогіи со словомъ ὁμοούσιος и въ противовѣсъ ему. Замѣчательна судьба этого слова; возникши никакъ не ранѣе аріанскихъ движеній, оно исчезло съ богословскаго языка уже къ концу IV вѣка, такъ какъ не стало людей, его защищавшихъ. Это быть можетъ, единственное слово, о которомъ можно сказать, что оно прожило не болѣе вѣка.

Какая же догматическая мысль заключалась въ обоихъ разсматриваемыхъ терминахъ оміусіанства?

Чтобы выяснить этотъ вопросъ, необходимо обратить вниманіе на точное значеніе слова: ὅμοιος. Прилагательное: ὅμοιος у насъ по-русски обыкновенно переводится словомъ «подобный». Но греки и люди, говорившіе по-гречески, соединяли съ нимъ гораздо большій смыслъ, чѣмъ сколько содержится въ русскомъ «подобный». Ὅμοιος въ точномъ переводѣ обозначаетъ собой не подобное въ смыслѣ сход-

[1]) Philost H. E. I, 9.
[2]) Philost. H. E, IV, 4

ства, а *одинаковое въ смыслѣ тожества или равенства въ извѣстномъ отношеніи*. Важно отмѣтить то, что въ научномъ греческомъ языкѣ очень рано установились опредѣленныя правила касательно употребленія: ὅμοιος въ ряду другихъ аналогичныхъ ему выраженій. Еще Аристотель писалъ, что ταὐτον т. е. тожество относится къ *сущности* предметовъ, ὅμοιον подобіе къ качествамъ ихъ, а ἴσον равенство къ количеству ихъ [1]). Иначе говоря, по смыслу греческаго языка тожественными, ταὐτον, должны называться тѣ предметы, у которыхъ одна *сущность*; такъ двѣ вещи, сдѣланныя изъ одного и того же матеріала, суть ταυτούσιαι. Тѣ же предметы, у которыхъ одно качество ὅμοιος —подобны, хотя бы качество ихъ совершенно было тожественно; двѣ вещи, имѣющія одну и ту же форму, не тожественны по формѣ, а ὅμοιοι т.-е подобны; равнымъ образомъ, два предмета, окрашенные въ одинъ и тотъ же цвѣтъ, съ точки зрѣнія греческой филологіи не тождецвѣтны, а подобоцвѣтны— ὅμοιοι. Значитъ, въ греческомъ языкѣ ὅμοιος обозначаетъ собой то же равенство или тожество, что ταὐτον или ἴσον, но только въ отношеніи къ качествамъ, а не къ сущности [2]). Любопытно, что эти законы употребленія прилагательнаго ὅμοιος помнили еще и въ IV вѣкѣ. Такъ, Аѳанасій, анализируя терминологію оміусіанъ, разсуждаетъ о ней слѣдующимъ образомъ: «вы знаете,—говоритъ онъ, обращаясь къ оміусіанамъ, — что подобное сказуется подобнымъ въ отношеніи не къ сущностямъ, а къ внѣшнему виду и качествамъ, о сущностяхъ же должно быть сказуемо не подобіе, а тожество. Человѣкъ сказуется подобнымъ человѣку не по сущности, а по внѣшнему виду, по сущности же они единоестественны» [3]). Выходя отсюда, Аѳанасій находитъ терминъ ὁμοιούσιος недостаточно твердо опредѣляющимъ отношеніе Сына Божія къ Отцу. «Подобіе, — продолжаетъ онъ, — есть качество, которое можетъ привзойти къ сущностямъ; поэтому, если кто-нибудь называетъ что-нибудь подобнымъ по сущности, тотъ называетъ это подобнымъ по причастію». Т.-е. Аѳа-

---

[1]) Arist. Meth. V, 15.

[2]) Объ употребленіи слова ὅμοιος въ этомъ смыслѣ см. Passow. Handworterbuch.

[3]) Athanas. de syn. 53. Migne, gr. s, t. 26, c. 788.

насій хочетъ сказать, что термины: ὁμοιος κατ' οὐσίαν и ὁμοιούσιος указываютъ только на подобіе качествъ и опредѣленій, которое можетъ быть внѣшне и случайно, «можетъ привзойти по причастію», но еще не заключаютъ въ себѣ мысли о тожествѣ или равенствѣ двухъ сущностей, потому что иначе нужно было бы поставить не ὁμοιος а ταύτον или частицу ὁμο. Съ филологической точки зрѣнія Аѳанасій совершенно правъ, такъ какъ оба термина дѣйствительно страдали внутреннимъ противорѣчіемъ. Если Сынъ ὅμοιος Отцу, то по смыслу греческой филологіи — не по сущности, а по качествамъ, если же равенъ по сущности, то не ὅμοιος. Въ отсутствіи этого внутренняго противорѣчія заключалось преимущество установленнаго въ Никеѣ термина ὁμοούσοις. предъ ὅμοι οὐσιος Но представляя собой нѣкоторое филологическое уродство, терминологія, выдвинутая оміусіанами, все-таки имѣла очень большую догматическую цѣнность. Непосредственно къ тѣмъ выводамъ, какіе дѣлаетъ изъ нея Аѳанасій, она не вела, и въ IV вѣкѣ не должна была слишкомъ рѣзать собой греческое ухо. Правила аристотелевскія въ эту эпоху перерожденія классическаго языка въ византійскій соблюдались не строго. Равнымъ образомъ и частое употребленіе термина ὅμοιος κατ' οὐσίαν или κατὰ πάντα на языкѣ богословъ IV вѣка показываетъ, что такое сочетаніе понятій для этой эпохи вовсе не было какимъ-либо абсурдомъ. Для догматической оцѣнки терминологіи оміусіанъ важна не филологическая ея сторона, а та догматическая мысль, какую оміусіане хотѣли выразить при помощи ея, даже прибѣгая къ насилію надъ филологіей. Эта мысль ясна. Если ὅμοιος въ точномъ значеніи указываетъ не на сходство только, но на одинаковость и равенство, то называя Сына ὁμοιούσιον τῷ πατρί, оміусіане этимъ самымъ исповѣдовали ничто иное, какъ равенство или одинаковость Его сущности съ сущностью Отца. Сынъ ὁμοιούσιος Отцу — это значитъ не только то, что Онъ подобосущенъ, но и равно или тождесущенъ. Сущность Его *такая же*, какъ и сущность Отца. Поэтому оміусіане слово ὁμοιούσιος часто замѣняли другими терминами, выясняющими ту же мысль, называли Сына: ὅμοιος κατ' οὐσίαν т.-е. равнымъ, одинаковымъ по сущности; ὅμιος κατὰ πάντα равнымъ во всѣхъ отношеніяхъ, или, какъ подробнѣе выразился однажды

Василій анкирскій, «подобнымъ во всемъ,—во всемъ, т.-е. не хотѣніемъ только, но и ипостасью, существованіемъ и бытіемъ» [1]). На этихъ выраженіяхъ строгіе оміусіане ставили точку и не дѣлали дальнѣйшихъ прямо слѣдовавшихъ изъ нихъ выводовъ, но для всякаго ясно, что коль скоро признано, что сущность Сына такая же, какъ и сущность Отца, что Его ипостась, существованіе и бытіе одинаковы съ Отцомъ, необходимо было признать и то, что сущность въ Отцѣ и Сынѣ *одна и та же*, ибо двухъ божескихъ сущностей, во всемъ равныхъ себѣ, дано быть не можетъ, т.-е. необходимо было признать Сына единосущнымъ—*ὁμοούσιον* Отцу. Отсюда видно, что въ существѣ дѣла догматическое ученіе оміусіанъ было тожественно съ ученіемъ никейскаго собора, да и по формѣ оно очень мало отличалось отъ него. Это съ небольшимъ ограниченіемъ признавалъ за нимъ и самъ Аѳанасій. «Такъ какъ,—пишетъ онъ въ одномъ мѣстѣ касательно оміусіанъ,—они сказали о Сынѣ, что Онъ и отъ сущности и подобосущенъ, то не иное что означаютъ своими реченіями, какъ то, что Онъ единосущный» [2]). Но если оміусіане учили о Сынѣ такъ же, какъ и никейцы, то что же заставляло ихъ предпочитать свою терминологію никейской и отрицательно относиться къ болѣе точному и правильному термину никейскаго символа: *ὁμοούσιος?* Отвѣта на этотъ вопросъ нужно искать въ смѣшанномъ употребленіи понятій: *οὐσία* и *ὑπόστασις*, все еще продолжавшемся на Востокѣ. Основной тенденціей консервативнаго Востока въ теченіе всѣхъ послѣникейскихъ споровъ было стремленіе при вѣрѣ въ единство Божества охранить самостоятельность каждаго Лица Св. Троицы и не дать повода къ савелліанскому сліянію ипостасей. Съ этой точки зрѣнія терминъ *ὁμοούσιος* для большинства восточныхъ епископовъ представлялся неудовлетворительнымъ. Одна и та же сущность въ Отцѣ и Сынѣ не значитъ ли это, что и ипостась у Нихъ одна и та же? Конечно, слово *ὁμοούσιος* уже въ частицѣ *ομο* давало указаніе на различіе между Отцомъ и Сыномъ, такъ какъ никто не можетъ быть единосущнымъ самому себѣ, но еще не выясняло

[1]) Epiph. haer., LXXIII, 22.
[2]) De syn. 41. Migne, gr. s., t. 26, c. 765.

непосредственно, что это различіе простирается до ипостасной самостоятельности. Вѣдь, и Маркеллъ различалъ Сына отъ Отца и проповѣдывалъ савелліанство. Ὁμοιούσιος же гораздо рельефнѣе отмѣчало самостоятельное бытіе Сына рядомъ съ Отцомъ: въ буквальномъ смыслѣ оно говорило не о томъ, что сущность Отца и Сына *одна и та же*, а о томъ, что сущность Сына *такая же*, какъ и сущность Отца,—и только въ дальнѣйшихъ выводахъ необходимо вело къ мысли о единствѣ или тожествѣ ихъ сущности. Насколько терминъ: ὁμοούσιος выдвигалъ на первый планъ идею единства сущности въ Отцѣ и Сынѣ и только косвенно указывалъ на ихъ различіе, настолько слово: ὁμοιούσιος прежде всего говорило о самостоятельности бытія Сына и Отца и потомъ уже вело къ признанію тожества ихъ сущности. Слѣдовательно, разница между никейскимъ ученіемъ и оміусіанскимъ въ лучшей его формѣ заключалось болѣе въ оттѣнкахъ мысли, въ направленіи пониманія, чѣмъ въ существѣ дѣла,—и мы увидимъ далѣе, что съ теченіемъ времени оба эти термина сблизились и какъ бы слились въ одно цѣлое. Окончательную побѣду въ церкви одержалъ терминъ: ὁμοούσιος, какъ совершенно правильный съ филологической стороны и болѣе надежный въ догматическомъ отношеніи, но одержалъ такъ, что въ его общепринятое истолкованіе внесены были элементы, заимствованные изъ оміусіанства.

Отъ характеристики догматическихъ воззрѣній оміусіанской партіи обращаемся къ ея исторіи [1]).

Разложеніе, вызванное въ антиникейской оппозиціи выдѣленіемъ изъ нея православно мыслившихъ епископовъ Востока въ особую группу оміусіанъ, наглядно сказалось въ томъ, что во главѣ новаго движенія встали люди, доселѣ значившіеся въ передовыхъ рядахъ антиникейскихъ дѣятелей, такіе, которые въ побѣдѣ реакціи должны были видѣть свой собственный успѣхъ. Эти были—Георгій, епископъ Лаодикіи сирской, и Василій, епископъ анкирскій въ Галатіи. Имя перваго изъ нихъ хорошо

---

[1]) По исторіи оміусіанской партіи см. дѣльное изслѣдованіе Gummerus'a: „Die homöusianische Partie bis zum Tode d. Konstantius. Leipzig, 1900.

было извѣстно защитникамъ никейскаго собора. Александріецъ по рожденію, отличавшійся наклонностью къ философскимъ занятіямъ [1]), около 20-хъ годовъ IV столѣтія онъ былъ рукоположенъ въ пресвитеры Александромъ и еще въ начальной до-никейской стадіи движеній заявилъ о себѣ тѣмъ, что занялъ посредствующее положеніе между Аріемъ и Александромъ, не осуждая одного и не оправдывая другого [2]). Потерпѣвъ за это изгнаніе изъ роднаго города [3]), онъ удалился въ Антіохію, но не былъ здѣсь принятъ Евстаѳіемъ [4]). Когда послѣ низложенія Евстаѳія Константинъ рекомендовалъ его, какъ мужа испытанной вѣры, въ преемники ему, Георгій состоялъ пресвитеромъ ареѳузскимъ [5]). Вскорѣ же послѣ того онъ при помощи евсевіанъ [6]) занялъ епископскую каѳедру въ Лаодикіи и съ той поры сдѣлался рѣшительнымъ сторонникомъ реакціи. Мы видимъ его участникомъ во всѣхъ важнѣйшихъ событіяхъ, вызванныхъ борьбою съ никейцами, при чемъ источники всегда называютъ его по имени,—знакъ, указывающій на его видную роль въ этой борьбѣ. Онъ присутствовалъ на соборѣ въ Тирѣ [7]), осудившемъ Аѳанасія, засѣдалъ въ составѣ антіохійскаго собора на обновленіяхъ [8]) и вмѣстѣ съ наиболѣе видными противниками никейскаго собора низложенъ былъ соборомъ западныхъ епископовъ въ Сардикѣ [9]), хотя онъ тамъ и не присутствовалъ. Вдобавокъ ко всему, Георгій извѣстенъ былъ какъ авторъ похвальнаго слова Евсевію емесскому, этому отъявленному ненавистнику ученія о единосущіи [10]). Очевидно, александрійскій епископъ имѣлъ полное право считать его своимъ злѣйшимъ врагомъ, какъ онъ, дѣйствительно, и называетъ Георгія [11]), но когда онъ причисляетъ послѣдняго къ убѣжденнымъ аріанамъ,

---

[1]) Philost. H. E., VIII, 17.
[2]) Athan. de syn. c. 17. Migne, gr. s., t. 26, c. 712.
[3]) Apol. c. arian. c. 8. Migne, gr. s., t. 25, c. 261.
[4]) Ath. h. ar. ibid.
[5]) Eus. V. C., III, 62.
[6]) Ath. h. ar., c. 4. Migne, gr. s., t. 25, c. 700.
[7]) Athan. apol. c. arian. c. 8, ibid.
[8]) Socr. H. E., II, 9; Soz. H. E., III, 5.
[9]) Hil. fr. II, 7.
[10]) Socr. H. E., I, 24.
[11]) De fuga, c. 26. Migne, gr. s., t. 25, c. 677.

онъ несомнѣнно ошибается. Подобно большинству епископовъ восточныхъ, въ ученіи никейцевъ Георгій видѣлъ тайное савелліанство и считалъ позволительнымъ бороться съ нимъ всѣми мѣрами, но въ существѣ дѣла оставался на церковной почвѣ и былъ далекъ отъ крайностей чистаго аріанства. И вотъ, когда послѣ побѣды надъ никейцами антіохійскіе аномэи вновь открыто развернули знамя подлиннаго аріанства, Георгій разомъ отвернулся отъ прежнихъ своихъ друзей по преслѣдованію никейцевъ и первый обратился съ письменнымъ посланіемъ къ восточнымъ епископамъ, призывавшимъ ихъ начать борьбу съ новыми врагами вѣры [1]). Въ болѣе благопріятномъ, чѣмъ Георгій, свѣтѣ, выступаетъ въ историческомъ преданіи другой вождь оміусіанства, Василій анкирскій, которому, какъ мы говорили, нѣкоторые историки усвояютъ имя основателя самой партіи оміусіанъ [2]). Сначала занимавшій должность врача, Василій послѣ осужденія Маркелла на константинопольскомъ соборѣ 335 года былъ избранъ на каѳедру въ Анкиру, какъ человѣкъ, отличавшійся ученостью и краснорѣчіемъ [3]). Созоменъ вообще ставитъ его въ числѣ знаменитѣйшихъ и краснорѣчивѣйшихъ людей первой половины IV вѣка [4]). Его діалектика блестящимъ образомъ засвидѣтельствована его публичнымъ диспутомъ съ Фотиномъ, на которомъ онъ остался побѣдителемъ [5]), но въ состязаніи съ Аэціемъ онъ долженъ былъ уступить, хотя его и поддерживала такая знаменитость того времени, какъ Евстаѳій севастійскій [6]). Его сочиненіе о дѣвствѣ [7]) даетъ понять объ аскетическихъ наклонностяхъ его, а благородство его характера усматривается изъ того, что мы ни разу не встрѣчаемъ его на соборахъ, отмѣтившихъ собой первыя проявленія реакціи; въ борьбѣ съ Аѳанасіемъ онъ совсѣмъ не участвовалъ. Его имя появляется въ первый

[1]) Письмо его см. Soz. H. E., IV, 13.

[2]) О Василіи см. Schladenbach. Basilius v. Ancyra. Leipzig, 1898,— диссертація на степень доктора философіи, брошюра въ 112 стр., представляющая собой компиляцію и требующая критическаго отношенія къ себѣ.

[3]) Soz. H. E, II, 33.

[4]) Soz. H. E, III, 14.

[5]) Epiph. haer. LXXI, 1.

[6]) Philost. H. E., III, 16.

[7]) Hier. de vir. illustr. c. 89.

разъ въ подписяхъ подъ первой Сирмійской формулой и затѣмъ въ посланіи восточныхъ епископовъ, собравшихся въ Сардикѣ [1]), и безъ сомнѣнія онъ съ удовольствіемъ присоединилъ свою подпись къ тому энергичному обличенію ереси Маркелла, какое содержалось въ этомъ посланіи. На никейцевъ онъ долженъ былъ смотрѣть еще болѣе подозрительными глазами, чѣмъ Георгій, такъ какъ ученіе о единосущіи было извѣстно ему главнымъ образомъ въ каррикатурномъ воспроизведеніи своего соперника и онъ написалъ спеціальное сочиненіе противъ Маркелла, къ сожалѣнію не сохранившееся до нашего времени. Между тѣмъ малѣйшій успѣхъ никейцевъ каждый разъ колебалъ его собственное положеніе въ паствѣ: осужденный еретикъ (Маркеллъ), имѣвшій приверженцевъ въ Анкирѣ, снова возвращался на свою каѳедру, и Василій обязывался уступить ему мѣсто. Въ окончательной побѣдѣ надъ никейцами онъ былъ заинтересованъ, поэтому, лично, такъ какъ только такая побѣда обезпечивала его навсегда отъ новыхъ происковъ маркелліанъ. И надо думать, что страхъ за вѣру, вызванный въ душѣ Василія появленіемъ аномэйства, былъ очень силенъ, если наперекоръ личнымъ интересамъ заставилъ его нарушить достигнутый миръ и стать во главѣ новаго движенія, закончившагося для него ссылкой, въ которой онъ и умеръ.

Василій немедленно откликнулся на зовъ Георгія, приглашавшій Востокъ дать отпоръ возродившемуся врагу вѣры. Къ Пасхѣ 358 года въ его родномъ городѣ былъ оконченъ постройкой новый храмъ и ждалъ своего освященія. Воспользовавшись этимъ поводомъ, Василій разослалъ по восточнымъ епископамъ грамоты съ просьбой прибыть на торжество и вмѣстѣ съ тѣмъ обсудить церковныя дѣла [2]). Никакого предварительнаго позволенія гражданской власти на созваніе собора не было испрошено, и никакой чиновникъ не былъ приглашенъ на засѣданія; соборъ предполагался изъ однихъ епископовъ и долженъ былъ напомнить лучшія времена церковной независимости. «Надѣемся сами истребить вымышленную ересь и при содѣйствіи мѣстныхъ сослужителей уничто-

[1]) См. выше исторію сардикійскаго собора.
[2]) Soz. H. E., IV, 13.

жить зло»,—заявляли въ своемъ посланіи члены анкирскаго собора [1]). Но за излишнею поспѣшностью срокъ собранія назначенъ былъ неудачно: приближалась Пасха, а трудности зимняго пути требовали для себя большаго запаса времени. Въ виду наступающаго праздника многіе епископы пожелали остаться при своихъ паствахъ, приславъ отказъ Василію; не явился и инпціаторъ всего дѣла Георгій лаодикійскій и, такимъ образомъ, вмѣсто предполагаемаго многочисленнаго собора, способнаго импонировать своей внѣшней обстановкой, составилось небольшое собраніе, въ которомъ приняли участіе только двѣнадцать епископовъ [2]). Однако, эта неудача не смутила собравшихся; они смѣло принялись за дѣло, сознавая, что за нихъ встанетъ весь церковный Востокъ, —и не ошиблись въ своемъ расчетѣ. Выработанное ими изложеніе вѣры скоро соединило около себя большинство восточныхъ епископовъ, и ихъ скромное собраніе получило такое значеніе, какого не имѣлъ ни одинъ изъ самыхъ блестящихъ соборовъ, составлявшихся доселѣ по поводу никейскихъ опредѣленій. Здѣсь впервые точно была раскрыта догматическая программа новой оміусіанской партіи и положено было начало тому повороту въ богословскихъ движеніяхъ времени, который постепенно привелъ къ разрушенію антиникейской оппозиціи и торжеству ученія о Св. Троицѣ, провозглашеннаго въ Никеѣ.

Съ догматическими воззрѣніями анкирскаго собора, обозначающими собой первый шагъ въ развитіи оміусіанства, мы имѣемъ возможность ознакомиться со всею подробностью, такъ какъ постановленіе его полностью сохранилось въ сочиненіи Епифанія «противъ ересей». Постановленіе это оригинально и по своей формѣ и по содержанію. Оно ничѣмъ не напоминаетъ обычнаго для той эпохи символьнаго вида опредѣленій,—символа въ немъ совсѣмъ нѣтъ,—а скорѣе является законченнымъ богословскимъ трактатомъ, не только излагающимъ рѣшеніе вопроса, но изслѣдующимъ и доказывающимъ его. Напи-

[1]) Постановленіе анкирскаго собора см. у Епифанія, haer. LXXIII, 2—11.

[2]) Подписи у Епифанія haer. LXXIII, 11: изъ епископовъ, присутствовавшихъ на соборѣ слѣдуетъ отмѣтить Евстаѳія севастійскаго.

санное въ одушевленномъ тонѣ съ замѣтною непослѣдовательностью мысли и несовершенствомъ стиля, оно ярко отражаетъ на себѣ внутреннюю тревогу, пережитую его составителями, и въ общемъ можетъ служить прекраснымъ памятникомъ тѣхъ усилій, которыя должна была преодолѣть богословствующую мысль Востока при формулировкѣ христіанскаго ученія о Богѣ.—Своимъ разсужденіямъ о природѣ Сына Божія анкирскіе отцы предпосылаютъ пространное введеніе. Въ этомъ введеніи они какъ бы подводятъ итогъ всѣмъ предшествующимъ событіямъ и даютъ имъ оцѣнку съ точки зрѣнія интересовъ христіанской вѣры. Обозрѣвая всѣ перипетіи борьбы за вѣру, вынесенной церковью въ ея прошломъ, анкирское собраніе приходитъ къ весьма неутѣшительному результату,—къ печальному сознанію недостаточности всего сдѣланнаго доселѣ. «Послѣ того,—заявляютъ они въ своемъ введеніи,—какъ вѣра церкви преслѣдованіями за нее была испытана какъ бы огнемъ (—указаніе на послѣднее гоненіе при Діоклитіанѣ—), послѣ того какъ ужъ двадцать лѣтъ тому назадъ осужденъ былъ Маркеллъ (разумѣется антиникейскій соборъ 335 года въ Константинополѣ) и вѣра была изложена на соборахъ въ Антіохіи и Сирміи, когда, повидимому, разъяснены были всѣ члены вѣры по поводу несогласій, возникшихъ въ Сардикѣ съ западными (указаніе на извѣстный *ἔκθεσις μακρόστιχος*, изданный въ Антіохіи въ отвѣтъ на западное посольство), когда наконецъ состоялось уже единеніе церкви отъ востока до запада и всѣ соблазны устранены (намекъ на послѣднюю побѣду реакціи на Западѣ, изгнаніе никейцевъ и сирмійскій манифестъ 357 г.),—мы думали, что насталъ миръ, надѣялись успокоиться и предать себя на служеніе Богу». Но что же оказалось на самомъ дѣлѣ? Оказалось, что всѣ труды были тщетны и всѣ надежды напрасны. Умиротвореніе церкви не только не достигнуто, а напротивъ врагъ рода человѣческаго началъ дѣйствовать съ большею силою, замышляя что-то новое противъ принимаемаго церковью родственнаго единенія Сына Божія съ Отцомъ. Отовсюду,—изъ Антіохіи, Александріи, Лидіи, Асіи и Иллирика,—несутся вѣсти о новыхъ изобрѣтателяхъ зла, успѣшно сѣющихъ нечестіе въ сердца простыхъ людей,—подъ кото-

рыми анкирскіе отцы, очевидно, разумѣютъ новыхъ проповѣдниковъ строгаго аріанства. «Мы уже не въ силахъ откладывать далѣе». Ясно, что всего сдѣланнаго раньше недостаточно, что всѣ изданныя доселѣ изложенія вѣры не въ состояніи оградить вѣру церкви отъ искаженій. Поэтому, — заявляютъ отцы, — собравшись, сколько намъ можно было собраться, мы рѣшили положить нѣчто свое въ принятый видъ вѣры и возможно тщательно изъяснить вѣру каѳолической церкви въ Св. Троицу согласно съ исповѣданіемъ вѣры, изданнымъ въ Антіохіи при обновленіи церкви (т.-е. такъ называемымъ лукіановскимъ символомъ), также въ Сардикѣ, которое принялъ соборъ въ Сирміи и согласно съ тамошними соборными разсужденіями [1]).

Какъ видимъ, анкирскіе отцы не ставятъ себя прямо въ отрицательное отношеніе къ предшествовавшей эпохѣ и ея дѣятелямъ. Они не отвергаютъ этихъ результатовъ и не осуждаютъ ихъ, какъ если бы они были противны интересамъ вѣры, а напротивъ хотятъ мыслить согласно съ исповѣданіемъ вѣры, изложеннымъ въ Антіохіи, и съ тѣмъ, что произошло въ Сардикѣ и Сирміи. Значитъ, въ собравшихся въ Анкирѣ епископахъ мы должны узнать тѣхъ же самыхъ представителей восточнаго традиціоннаго богословія, консерватизму которыхъ обязано было своимъ происхожденіемъ все антиникейское движеніе. Но выставляя на видъ свою полную солидарность съ предшествующей стадіей борьбы, анкирскіе отцы въ то же время произносятъ надъ результатами ея суровый приговоръ, признаютъ ихъ недостаточными для умиротворенія церкви и огражденія вѣры. Появленіе новыхъ лжеучителей ясно показало, что несмотря на всѣ усилія, вѣра доселѣ изложена неполно и нуждается въ дальнѣйшихъ болѣе тщательныхъ изысканіяхъ. Въ чемъ же должны состоять эти новыя изысканія? Отвѣтъ на это анкирское собраніе намѣчаетъ уже въ своемъ введеніи, жалуясь, что новые изобрѣтатели зла посягаютъ на принимаемую каѳолическою церковью вѣру въ *родственное единеніе* (*γνησιότητος*) Сына Божія съ Отцомъ. «Родственное единеніе» Сына съ От-

---

[1]) Epiph. haer. LXXIII, c. 2.

цомъ—вотъ, очевидно, тотъ членъ вѣры, который доселѣ изложенъ неполно и нуждается въ разъясненіяхъ, и онъ, дѣйствительно, составляетъ собой единственный предметъ, обсуждаемый анкирскимъ постановленіемъ. Въ устахъ людей, стоявшихъ въ рядахъ оппозиціи и принимающихъ всѣ ея результаты, это заявленіе о недостаточномъ раскрытіи ученія о единеніи Сына съ Отцомъ—очень характерно. Оно является историческою новостью и указываетъ на глубокую перемѣну, совершившуюся въ настроеніи консервативнаго Востока подъ вліяніемъ аномэйства. Доселѣ какъ мы знаемъ, ученіе о единосущіи довольно единодушно отвергалось на Востокѣ, такъ какъ здѣсь видѣли въ немъ тайное савелліанство, сліяніе Лицъ Св. Троицы въ одну сущность или ипостась, а потому и въ борьбѣ съ никейцами стремились къ тому, чтобы установить самостоятельность каждаго Лица Св. Троицы, оттѣнить *раздѣльность* ипостасей. Послѣ долгихъ усилій и перемѣннаго счастія эта цѣль была достигнута: защитники единосущія изгнаны, самыя разсужденія о существѣ Божіемъ были запрещены, и въ изданныхъ символахъ, принятыхъ церковью, отчетливо изложено ученіе о Сынѣ Божіемъ, какъ отдѣльной отъ Отца ипостаси. Все, повидимому, было покончено... Но какъ разъ въ этотъ моментъ, когда Востоку оставалось только воспользоваться плодами побѣды, онъ встрѣтился лицомъ къ лицу съ новымъ врагомъ, который стоялъ на той же догматической линіи, что и весь Востокъ, но проводилъ ее въ крайность. Отдѣльное отъ Отца бытіе Сына Божія, за что боролся Востокъ, аномэи обращали въ неподобіе Сына Отцу по существу и разрушали вѣру во Христа, какъ воплотившагося Бога. Съ логической стороны аномэйство было сродно консервативному Востоку и потому его появленіе оказалось роковымъ ударомъ для догматической позиціи послѣдняго. Съ появленіемъ аномэйства проводить прежнюю тенденцію раздѣльности въ ученіи о Троицѣ стало невозможнымъ, ибо это значило бы подготовлять почву для большихъ еще успѣховъ ереси, а напротивъ, требовалось ограничить ее, установить предѣлы, за которые она не можетъ простираться безопасно для церковнаго ученія,— и оскорбленные въ своей вѣрѣ грубостями аномэйства

восточные отцы не остановились предъ этой радикальной перемѣной догматическаго фронта. Въ лицѣ анкирскаго собора они написали на своемъ знамени новый тезисъ и изъ защитниковъ раздѣльности ипостасей обратились въ проповѣдниковъ родственнаго единенія Сына съ Отцомъ.

Нужно замѣтить, что при тѣхъ условіяхъ, при какихъ составился анкирскій соборъ, предлежавшая ему задача — установить родственное единеніе Сына съ Отцомъ была нелегка. При выполненіи ея предстояла двоякаго рода трудность: или слишкомъ ярко выставить единство Сына и Отца, сблизить Сына съ абсолютнымъ существомъ Отца такъ, что сущность Отца поглотитъ собой самостоятельность Сына, т.-е. повторить ту савелліанскую ошибку, какую, по убѣжденію восточныхъ, сдѣлалъ никейскій соборъ,—или наоборотъ, удержавъ въ силѣ прежнюю раздѣльность ипостасей, оставить безъ отпора аномэйство. Ни та ни другая крайность не была возможна; поэтому въ дальнѣйшемъ содержаніи своего трактата анкирскіе отцы стараются вставать на средній между ними путь и признать то, что есть истиннаго въ каждой изъ этихъ крайностей. Отвергая новое аріанство, они, однакоже, удерживаютъ понятіе твари, но такъ утончаютъ его, что отъ этого понятія остается у нихъ одна голая идея происхожденія отъ другой причины, зависимость по бытію. «Если отъять отъ твари,—разсуждаетъ анкирскій соборъ,—существованіе во внѣ, вещественность и всѣ другіе признаки тѣлесности, то останется совершенно и чистое понятіе о твари, по которому Творецъ *восхотѣлъ* создать творимое», т.-е. получится мысль объ Отцѣ, какъ виновникѣ бытія Сына [1]). Взятое само въ себѣ, такое понятіе о Сынѣ Божіемъ не заключало въ себѣ ничего страннаго, потому что и церковная догматика учила объ Отцѣ, какъ источникѣ и началѣ —*πηγὴ* и *ἀρχή* бытія остальныхъ двухъ ипостасей, но оно было слишкомъ безсодержательно, чтобы выразить христіанскую вѣру въ Сына Божія. Поэтому, анкирскіе отцы находятъ это понятіе недостаточнымъ и у никейцевъ заимствуютъ идею *сыновства*, которую и полагаютъ въ основу своего ученія о Сынѣ. «Посылая сво-

[1]) Epiph. ibid., c. 3.

ихъ учениковъ на проповѣдь,—пишутъ они,—Господь не сказалъ: научите вся языки, крестяще ихъ во имя безплотнаго и воплотившагося, или во имя рожденнаго и нерожденнаго, или, наконецъ, во имя творца и твари, но сказалъ: во имя Отца и Сына, — и это для того, чтобы, слыша эти наименованія, мы представляли Отца виновникомъ подобной Ему сущности и Сына разумѣли подобнымъ Отцу». Всѣ другія наименованія заключаютъ въ себѣ мысль о различіи существа, одно сыновство необходимо предполагаетъ собой подобіе по сущности. «Ибо, если въ представленіи объ Отцѣ въ отношеніи къ Сыну, какъ ранѣе въ понятіи о твари, отвлечь страстность, истеченіе, отдѣленіе и прочіе матеріальные признаки, то получится одно понятіе о подобномъ, такъ какъ всякій отецъ мыслится отцомъ подобной ему сущности. Наоборотъ, если отъ наименованій Отца и Сына вмѣстѣ съ тѣлесными признаками отвергнуть и мысль о подобіи по сущности, то не останется ни Отца, ни Сына, но творецъ и тварь, и будетъ только Богъ творецъ, но никакъ не Отецъ, а такая мысль о Богѣ уничтожала бы собой всякое различіе христіанства отъ іудеевъ и язычниковъ, также признающихъ Бога творцомъ. Существенная же особенность христіанской вѣры въ отличіе ея отъ другихъ религій и состоитъ въ томъ, что она вѣритъ въ Бога, какъ Отца, и потому, какъ земные отцы называются такъ потому, что именуется Отцомъ и Отецъ небесный, поелику имѣетъ Сына, рожденнаго отъ Него вполнѣ, по подобію Его сущности. Образъ безстрастнаго рожденія Сына отъ Отца, конечно, неизъяснимъ, но на этомъ основаніи столь же мало можно отвергать самое рожденіе, какъ соблазнъ креста или буйство евангельской проповѣди» [1]). Итакъ, христіанская вѣра, ученіе писанія и преданіе отцовъ требуютъ признавать Сына Божія дѣйствительнымъ Сыномъ, т.-е., *подобнымъ Отцу по сущности, единымъ отъ единаго и совершеннымъ отъ совершеннаго.*

Въ дальнѣйшихъ своихъ разсужденіяхъ анкирскіе отцы стараются отграничить созданное ими понятіе о Сынѣ отъ

---

[1]) Epiph. ibid., cc. 4. 5. 6.

всѣхъ другихъ воззрѣній на Него, которыя они считаютъ неправильными. Они отвергаютъ ученіе (Евномія) о рожденіи Сына отъ Отца по энергіи. Богъ, совершающій многія дѣйствія, по энергіи мыслится творцомъ неба и земли и всего, что въ нихъ, а также творцомъ и всего невидимаго, а Отецъ единороднаго мыслится, не какъ Творецъ, но какъ Отецъ родившій, и есть не Отецъ энергіи, а Отецъ подобной ему сущности. И кто отвергъ бы родственную близость *(τὴν γνήσιαν)* въ понятіи объ Отцѣ и Сынѣ, тотъ хотя бы и назвалъ Сына превосходящимъ по своему величію все, то и этимъ онъ не выдѣлилъ бы Его изъ понятія тварей [1]). Столь же рѣшительно они отвергаютъ и аріанство: кто обобщаетъ понятіе объ Отцѣ и Сынѣ съ понятіемъ о прочихъ тваряхъ и хочетъ мудрствовать *(σοφίζεσθαι)*, что Сынъ есть первая изъ тварей или по необходимости или по превосходству величія, не исповѣдуетъ церковной вѣры [2]). Что отстраняя всякую мысль о тварномъ происхожденіи Сына, аріанскіе отцы тщательно предупреждаютъ читателя и отъ истолкованія ихъ ученія въ смыслѣ тожества. Всѣми свойствами Отца Сынъ владѣетъ нераздѣльно *(ἀσύνθετως)* съ Нимъ, но не въ тожествѣ, а въ подобіи, такъ какъ ясно, что подобное никогда не можетъ быть тожественно тому, съ кѣмъ оно состоитъ подобнымъ [4]). Сынъ, родившійся по сущности подобнымъ своему Отцу, имѣетъ свою сущность не въ тожествѣ *(εἰς ταυτότητα)*, но въ подобіи *(ἐπὶ τὴν ὁμοιότητα)* [1]).

Такимъ сложнымъ путемъ анкирскіе отцы приходятъ къ установкѣ понятія о Сынѣ, какъ подобномъ Отцу по сущности, которое съ этихъ поръ становится отличительнымъ признакомъ выдѣлившейся изъ антиникейской оппозиціи оміусіанской группы восточныхъ епископовъ, составляя, какъ они сами выражаются, главный членъ ихъ вѣры. Въ виду тѣхъ требованій, какія предъявляло анкирскому собранію наличное положеніе церковныхъ дѣлъ, вновь формулированное понятіе подобія по сущности являлось несомнѣннымъ и крупнымъ шагомъ впередъ. Аномэй-

---

[1]) Ibid., 9.
[2]) Epiph., ibid., 10.
[3]) Ibid., 8.
[4]) Epiph haer., ibid., c. 4.

скія воззрѣнія оно прямо отвергало, такъ какъ ученію о неподобіи по существу противопоставляло какъ разъ противоположное понятіе подобія по сущности; что же касается до ложно понимаемаго на Востокѣ ученія о единосущіи или тайнаго савелліанства, то и здѣсь ученіе о подобіи не могло представлять опасности даже въ глазахъ крайняго консерватизма. Единеніе Сына съ Отцомъ оно признавало существеннымъ, но въ то же время исповѣдовало Его отдѣльнымъ отъ Отца бытіемъ, такъ какъ по выраженію анкирскаго трактата «Сынъ, подобный Отцу, можетъ имѣть сущность свою не въ тожествѣ съ Отцомъ, но только въ подобіи», т.-е. Онъ не одно и то же существо съ Отцомъ, а только такое же, какъ Отецъ, — не ὁμοούσιος, а ὁμοιούσιος. Но главное значеніе анкирскаго постановленія состояло въ томъ, что въ области ученія о Сынѣ Божіемъ оно положило конецъ неопредѣленности предшествующей эпохи и на мѣсто прежнихъ безсодержательныхъ символовъ съ ихъ общей фразеологіей, подъ которую каждый могъ подлагать свое пониманіе, оно поставило точно раскрытое понятіе о подобіи по сущности, рѣзко разграничивъ его отъ прочихъ воззрѣній. Въ лицѣ анкирскаго собора туманная безцвѣтность прежняго періода антиникейскихъ движеній смѣняется догматической опредѣленностью; вмѣсто замалчиванія вопросовъ начинается положительное раскрытіе ученія о Сынѣ, стремящееся глубже вникнуть въ тайны его происхожденія и бытія. Богатое положительное содержаніе термина, выдвинутаго имъ, особенно ясно открывается въ присоединенныхъ къ нему анаѳематизмахъ, гдѣ рожденіе Сына понимается, не какъ актъ только всемогущества Отца, но какъ неизбѣжное слѣдствіе его сущности, т.-е. Сынъ признается необходимымъ выраженіемъ природы Отца и, потому, исповѣдуется такимъ же совершеннымъ, какъ и Отецъ. Короче говоря, въ понятіи о Сынѣ, какъ подобномъ по существу Отцу, уже implicite заключались всѣ предикаты, какіе предполагались и ученіемъ о единосущномъ бытіи Его съ Отцомъ. Но отъ этого послѣдняго шага восточныхъ отцовъ удерживало старое непониманіе единосущія и пока за никейскимъ терминомъ все еще стояла тѣнь Савеллія, логическая незаконченность новой формулы казалась бла-

годѣтельной. «Кто почитаетъ Сына единосущнымъ, т.-е. тождественнымъ Отцу, анаѳема да будетъ»—заключаютъ анкирскіе отцы свое постановленіе [1]).

Постановленіе анкирскаго собора оказалось искрой огня, брошенной въ кучу давно скоплявшагося горючаго матеріала. Впервые выступившая въ немъ оффиціально оміусіанская партія восточныхъ епископовъ нанесла послѣдній ударъ единству антиникейской коалиціи, и она распалась на составлявшіе ее разнородные элементы, образовавъ изъ себя нѣсколько отдѣльныхъ, враждующихъ между собой группъ. Среди единодушно выступавшихъ доселѣ противниковъ никейскаго собора началась взаимная борьба, которая своею страстностью превзошла все, что пережила церковь со времени торжества христіанства надъ язычествомъ. Опять одинъ соборъ созывался вслѣдъ за другимъ; одинъ, уже повидимому принятый проектъ вѣры смѣнялся другимъ, который снова уступалъ свое мѣсто третьему. Въ напряженномъ спорѣ за преобладаніе въ церкви и государствѣ о прежнихъ врагахъ-никейцахъ совсѣмъ забыли; дѣло шло лишь о томъ, чтобы устано-

[1]) Геніальный изобрѣтатель всевозможныхъ позорныхъ наименованій для ересей Епифаній первый приложилъ къ оміусіанамъ безсмысленное имя. „полуаріанъ“ и оно не только вошло въ позднѣйшую ересеологію, но и доселѣ удерживается даже въ церковно-исторической наукѣ. Но ни одинъ церковный писатель IV вѣка, ни историки V вѣка не пользуются этимъ именемъ. Въ немъ столько же исторической правды, сколько въ обвиненіяхъ въ аріанствѣ, направленныхъ по адресу восточныхъ консерваторовъ. Уже разсмотрѣнный сейчасъ документъ показываетъ, что у оміусіанъ не было ничего общаго съ аріанствомъ. Напротивъ, въ немъ можно подмѣтить черты, свидѣтельствующія о поворотѣ восточныхъ консерваторовъ въ сторону, такъ сказать, александрійскую. Разрабатываемое ими понятіе „родственнаго единенія *(γνησιότης)* напоминаетъ Аѳанасія, у котораго постояннымъ опредѣленіемъ Сына является эпитетъ: *γνήσιος*. Точно также и терминъ: *ὅμοιος, ομοιος κατ' οὐσίαν* встрѣчается у Александра александрійскаго (см. его посл. Socr. H. E., I, 6) и Аѳанасія. Въ самой аргументаціи своихъ воззрѣній анкирскіе отцы напоминаютъ Аѳанасія: „имя Отецъ,—пишетъ онъ,—получаетъ значеніе только отъ Сына..., несозданный изобрѣтено язычниками, имя же Отецъ познано нами отъ Господа. ., Онъ повелѣлъ креститься не во имя несозданнаго и созданнаго, не во имя творца и твари. а во имя Отца и Сына (Apol. c. ar. 34. Migne, gr. s., t. 25, c. 305). Георгій лаодикійскій, иниціаторъ всего дѣла былъ александрійцемъ, и, по словамъ трактата, именно онъ „взялъ наименованіе Сына и, присовокупивъ понятіе твари, изъ понятій Сына и Отца, твари и творца образовалъ для насъ совершенное и чистое понятіе объ Отцѣ и Сынѣ (Epiph., ibid, c. 3)“.

вить какой-нибудь modus vivendi, создать хотя бы внѣшнюю формулу, на которой могло бы помириться церковное большинство. Дѣлаются послѣднія усилія, чтобы обойтись безъ никейскаго символа, но остаются попрежнему безплодными, и взоры лучшихъ людей мало-по-малу начинаютъ обращаться къ забытымъ никейскимъ изгнанникамъ, подготовляя торжество ихъ исповѣданію. Всѣ эти событія наполняютъ собой послѣдніе четыре года царствованія Констанція и являются какъ бы заключительнымъ шумнымъ аккордомъ къ бурному для церкви правленію этого императора.

Высказанное отцами анкирскаго собора похвальное намѣреніе истребить зло аномэйства при помощи мѣстныхъ сослужителей, т.-е. одними церковными мѣрами должно было остаться недостижимымъ pium desiderium. Тѣ времена, когда церковь могла справляться съ внутренними затрудненіями своими собственными средствами, прошли для нея безвозвратно. Примѣръ другихъ партій ясно показывалъ, какъ важно было заручиться поддержкой двора и соблазнительно вліялъ не только на людей опытныхъ въ житейской суетѣ, но и на провинціальныхъ простецовъ. Анкирскіе отцы пошли по проторенному пути. По окончаніи собора они избрали изъ себя депутацію въ лицѣ Василія анкирскаго, Евстаѳія севастійскаго и Элевзія кизическаго и отправили ихъ къ Констанцію съ постановленіями собора и горькими жалобами на новыхъ нарушителей церковнаго мира [1]). — Императоръ со времени бунта Максенція, т.-е. съ 350 года, все еще находился на Западѣ и, окруженный придворными епископами, успокоивавшими его насчетъ церковныхъ дѣлъ, ничего не зналъ о новыхъ распряхъ, начатыхъ на Востокѣ съ аномэями. Напротивъ, онъ приготовилъ было благосклонное посланіе къ антіохійскимъ аномэямъ, и посолъ уже собрался въ путь [2]), какъ въ Сирмію, гдѣ стоялъ императорскій лагерь, прибыла неожиданно анкирская депутація. — Неизвѣстно, что подѣйствовало на Констанція, благородная ли личность Василія, проникнутая силой убѣжденія, или нарисованная имъ картина ожидаемаго отъ аномэевъ

[1]) Soz. H. E., IV, 13.
[2]) Soz. ibid.,—то былъ Аэцій.

крушенія церковнаго мира,—но только царь во всемъ довѣрился анкирскому епископу, и ходъ событій принялъ тотчасъ другое направленіе. Письмо, назначенное къ аномэямъ, было отобрано назадъ, и въ Сирміи немедленно составился соборъ, который долженъ былъ разслѣдовать вопросъ объ аномэйствѣ и обсудить программу, принесенную Василіемъ. Конечно, не доводы анкирскаго постановленія убѣдили такихъ придворныхъ епископовъ, какъ прежніе вожди реакціи, — Урзакій и Валентъ, — рѣшеніе собора безповоротно предопредѣлялось уже личнымъ вліяніемъ на Констанція, достигнутымъ Василіемъ, и анкирскіе планы были цѣликомъ одобрены. Соборъ издалъ новое вѣроизложеніе, извѣстное въ наукѣ подъ именемъ 3-й сирмійской формулы, которое и явилось точнымъ выполненіемъ проекта реформы вѣры, развитаго въ Анкирѣ. Соотвѣтственно желаніямъ анкирскихъ отцовъ, эта формула была простымъ повтореніемъ вѣроизложенія, составленнаго въ Антіохіи въ 341 году, и только въ членѣ о Сынѣ она дополнялась новымъ терминомъ: ὅμοιος κατ' οὐσίαν [1]). Оміусіанство, такимъ образомъ, необыкновенно быстро достигло побѣды, и Василій анкирскій сдѣлался главою положенія. Въ Антіохію былъ посланъ приказъ или признать подобіе по существу или оставить церкви [2]). Папа Ливерій и Осій еще разъ вмѣстѣ съ африканскими епископами подписались подъ этой формулой [3]). Отнынѣ всѣ должны были вѣровать такъ, какъ вѣрили въ Анкирѣ.

Но извѣстно, что человѣческія вѣрованія и убѣжденія не подлежатъ такой быстрой смѣнѣ, съ какою издаются распоряженія правительственныхъ канцелярій. Съ начала антиникейскихъ движеній былъ опубликованъ уже цѣлый рядъ различныхъ формулъ, о которыхъ заявлялось, что въ нихъ исчерпывалась вѣра и обезпечивался миръ

---

[1]) Soz. H. E., IV, 15.

[2]) Soz. ibid., 14.

[3]) Soz. H. E., IV, 15. Это извѣстіе не стоитъ въ противорѣчіи съ вышеуказаннымъ сообщеніемъ Филосторгія. Послѣ подписи Ливерія подъ сирмійскимъ манифестомъ 357 г., не было никакого труда привлечь его къ согласію и съ этимъ вѣроизложеніемъ, отличавшимся болѣе церковнымъ характеромъ. Освѣдомленность Созомена видна изъ того, что онъ по имени перечисляетъ африканскихъ епископовъ. Но когда онъ самое возвращеніе Ливерія изъ ссылки соединяетъ съ этой формулой, онъ несомнѣнно заблуждается.

церкви, однако, развитіе спорящихъ партій шло своимъ чередомъ и обращало въ ничто всѣ усилія придворной политики покончить борьбу. То же случилось и теперь. Какъ ни многочисленна была партія оміусіанъ, она оставалась все же только партіей, притомъ съ рѣзко опредѣленной догматикой, на которой не могла сойтись вся церковь. Несомнѣнно, на востокѣ она имѣла за собой большинство, но и здѣсь были епископы, не раздѣлявшіе ея воззрѣній и вообще не питавшіе расположенія къ точнымъ догматическимъ изысканіямъ. Еще менѣе сочувствовалъ ей Западъ и послѣ осужденія Аѳанасія не хотѣвшій измѣнять никейскому собору. Наконецъ, выдѣленіе аномэевъ и оміусіанъ изъ состава прежней антиникейской коалиціи, хотя весьма ослабило послѣднюю, но совсѣмъ ее не уничтожило. За исключеніемъ Георгія лаодикійскаго, изъ прежнихъ вождей реакціи никто не присоединился къ оміусіанамъ и многіе епископы продолжали искренно думать, что отсутствіе догматической опредѣленности есть лучшее средство къ прекращенію споровъ. Отсюда видно, что удержать господство въ церкви на продолжительное время оміусіанамъ было нелегко, если бы даже они сами и не затруднили себѣ этой задачи. Но они поспѣшили это сдѣлать, грубо воспользовавшись своей побѣдой. Скоро со всѣхъ сторонъ послышались жалобы и негодованіе на новыхъ временщиковъ, когда узнали о томъ, какъ они расправились съ ближайшими своими противниками. Евдоксій антіохійскій былъ изгнанъ въ Арменію, Аэцій въ Пепузу, Евномій въ Маюмъ; семьдесятъ аномэевъ должны были оставить свои насиженныя мѣста и удалиться въ ссылку [1]). Филосторгій увѣряетъ, что эти насилія произведены были безъ вѣдома царя [2]). И дѣйствительно, подлинное посланіе Констанція къ антіохійскимъ аномэямъ, сохранившееся у Созомена [3]), говоритъ только о лишеніи ихъ права участвовать на соборахъ и церковныхъ собраніяхъ, но не объ изгнаніи изъ городовъ. Очевидно, въ пылу побѣды оміусіане превысили свои полномочія и этимъ подготовили себѣ паденіе. Старый аріанинъ

---

[1]) Phil. H. E., IV, 8.
[2]) Ibid.
[3]) Soz. H. E., IV, 14.

Патрофилъ скиѳопольскій донесъ царю о тираніи оміусіанъ и аномэямъ позволено было возвратиться [1]). Въ сущности же все торжество оміусіанъ держалось лишь на личномъ расположеніи Констанція къ Василію, но провинціальному епископу, жившему вдали отъ большихъ дорогъ, трудно было бороться съ тонкими придворными интригами. Опытные въ политикѣ прежніе вожди реакціи,—такіе, какъ Урзакій, Валентъ или Акакій вдругъ лишившіеся своего значенія, могли лишь съ презрѣніемъ смотрѣть на этихъ деревенскихъ выскочекъ, занявшихъ ихъ мѣста у царя, и теперь, сблизившись съ ожесточенными гоненіемъ аномэями, погубили оміусіанъ въ глазахъ Констанція.

Перемѣна послѣдовала, впрочемъ, не вдругъ. Разочаровавшись въ оміусіанахъ, Констанцій не сразу обратился къ своимъ прежнимъ совѣтникамъ. За время своего пребыванія на Западѣ императоръ отсталъ отъ теченія событій, и теперь, чѣмъ глубже всматривался въ положеніе церкви, тѣмъ печальнѣе казалось ему ея состояніе. Послѣ долгой борьбы, потребовавшей отъ него энергичнаго вмѣшательства и личнаго участія, никейцы, казавшіеся единственнымъ препятствіемъ церковнаго мира, были сломлены; но торжество реакціи не только не принесло желаемаго единенія для церкви, а напротивъ положило начало новымъ глубокимъ раздѣленіямъ. Вмѣсто двухъ спорящихъ сторонъ Констанцій имѣлъ теперь предъ глазами четыре враждующія между собой партіи: никейскій Западъ съ Египтомъ, восточныхъ оміусіанъ, аномэевъ и старые остатки придворныхъ представителей реакціи. Каждая изъ этихъ партій изъявляла притязаніе на исключительное господство въ церкви, всего требуя для себя и ничего не уступая другимъ. Грустныя мысли должны были волновать Констанція, когда онъ задумывался надъ вопросомъ: на комъ же теперь онъ долженъ основать церковное единство? Положеніе, дѣйствительно, было критическимъ, и единственно возможнымъ выходомъ изъ него представлялось еще разъ попытаться соединить вмѣстѣ всѣ разрозненные элементы. Констанцій такъ и по-

[1]) Phil. H. E., IV, 10.

ступилъ. Для умиротворенія церкви онъ рѣшилъ созвать настоящій вселенскій соборъ изъ епископовъ обѣихъ половинъ своего обширнаго царства и заново пересмотрѣть всѣ вопросы о вѣрѣ. Но гораздо легче было высказать эту мысль, чѣмъ осуществить ее на дѣлѣ. При той раздѣльности интересовъ, какая воцарилась теперь въ церкви, вѣсть о соборѣ, долженствующемъ рѣшить будущее, только подняла на ноги партійныя страсти, и дѣло, начатое съ благими намѣреніями, мало-по-малу обратилось въ безконечную игру придворныхъ интригъ.

Прежде всего, долго не могли столковаться насчетъ мѣста собора и плана предполагаемыхъ занятій. Сначала, хотя и съ большими колебаніями, мѣстомъ новаго вселенскаго собора была избрана Никомидія, и царь издалъ приказъ, чтобы сюда къ назначенному дню собрались тѣ епископы каждой области, которые по своему уму и способностямъ могли бы отвѣчать за всю эту область. Епископы тотчасъ же послѣдовали приглашенію царя, и многіе изъ нихъ были уже на пути, какъ разнесся слухъ о великомъ несчастіи, постигшемъ Никомидію. Землетрясеніе разрушило весь городъ, при чемъ прекрасный никомидійскій храмъ, въ которомъ предполагалось вести соборныя засѣданія, сгорѣлъ до тла и подъ развалинами его погибъ мѣстный епископъ Кекропій [1]). Пришлось искать другого мѣста для собора и послѣ переговоровъ съ Василіемъ анкирскимъ, находившемся въ то время на Востокѣ для подготовки своей партіи къ собору, выборъ палъ на Никею, въ надеждѣ завершить дѣло тамъ, гдѣ оно и началось. Вмѣстѣ съ тѣмъ и первоначальный планъ собора подвергся измѣненію; новое распоряженіе Констанція повелѣвало уже собраться всѣмъ епископамъ, исключая только немощныхъ и слабыхъ здоровьемъ, которые однако же обязывались прислать вмѣсто себя пресвитеровъ и діаконовъ, причемъ окончательное рѣшеніе дѣла отнималось у собора. По новому распоряженію соборъ долженъ былъ по окончаніи засѣданій избрать по десяти депутатовъ изъ восточныхъ и западныхъ епископовъ и прислать ихъ къ царю съ опредѣленіями собора, чтобы, добавлять

[1]) Soz. H E., IV, 16.

Константцій,—«я самъ могъ видѣть, по смыслу ли св. Писанія разсуждалъ соборъ, и постановить рѣшеніе». Но и на этотъ разъ соборъ не состоялся; явился третій указъ отъ императора, приказывавшій епископамъ оставаться въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ они находились,—все равно, въ своихъ ли городахъ, или на дорогѣ, при чемъ Василію анкирскому предписывалось заняться съ восточными обсужденіемъ вопроса о новомъ мѣстѣ для собора [1]). Уже одно это начало предвѣщало собой будущему собору мало хорошаго, и дѣйствительно, пока Василій старался согласить различныя желанія восточныхъ епископовъ насчетъ мѣста собора, при дворѣ Константція родились новые планы, которые разрушили все, горячо начатое, дѣло. Сюда въ отсутствіе Василія собрались всѣ обиженные и недовольные торжествомъ оміусіанъ элементы, во-первыхъ, прежніе вожди реакціи—Урзакій и Валентъ съ Запада и Георгій александрійскій и Маркъ ареѳузскій съ Востока, и затѣмъ Евдоксій съ аномэями, только что возвратившимися изъ ссылки. Будущій соборъ въ той постановкѣ, въ какой пока предполагалъ его Константцій, не вызывалъ у нихъ радостныхъ надеждъ. Можно было опасаться, что при господствѣ ученія о единосущіи на Западѣ и при распространенности оміусіанства на Востокѣ, замѣтно склонявшагося въ сторону никейцевъ, восточные и западные епископы, сойдясь вмѣстѣ, легко столкуются между собой,—и тогда образуется громадное церковное большинство, которое погубитъ навсегда и аномэйство и планы старыхъ реакціонеровъ. Общая опасность сблизила между собой аномэевъ и реакцію и, такимъ образомъ, возникла вліятельная придворная партія, которая и не замедлила вступить въ борьбу за свое существованіе [2]). Скоро пущены были въ ходъ всѣ средства, чтобы привлечь Константція на свою сторону, и придуманы были самыя тонкія мѣры. И прежде всего, пока потревоженные со своихъ каѳедръ епископы съ нетерпѣніемъ ждали, куда прикажутъ имъ поѣхать, придворной партіи удалось убѣдить царя, что общій соборъ изъ западныхъ и восточныхъ совсѣмъ не нуженъ, что при давнихъ раздорахъ, раздѣлявшихъ Востокъ и

[1]) Soz ibid.
[2]) Soz. ibid.

Западъ, онъ приведетъ не къ соглашенію, а къ окончательному разрыву церкви. Василій анкирскій, ничего не подозрѣвавшій о новыхъ теченіяхъ при дворѣ, все еще продолжалъ хлопотать объ удобномъ мѣстѣ для общаго собора, какъ Констанціемъ безповоротно было рѣшено созвать вмѣсто одного два собора: западные получили приказъ немедленно собраться въ Ариминѣ, а восточные въ Селевкіи исаврійской [1]). Но отъ двухъ разныхъ соборовъ невозможно было требовать, чтобы они пришли совершенно къ одинаковому рѣшенію въ вопросахъ вѣры. Поэтому, изъ среды придворныхъ епископовъ появился еще одинъ и чрезвычайно хитро расчитанный планъ. Чтобы облегчить занятія соборовъ и избѣжать излишнихъ преній, предположено было вызвать ко двору представителей всѣхъ догматическихъ фракцій, за исключеніемъ, конечно, никейцевъ, и здѣсь сообща и въ присутствіи царя выработать предварительный проектъ вѣроизложенія, который потомъ и можно было бы передать обоимъ соборамъ для утвержденія [2]). Планъ представлялся весьма заманчивымъ и, казалось, рѣшалъ всѣ затрудненія разомъ и легко: и Констанція и имѣющихъ явиться на соборъ епископовъ онъ избавлялъ отъ лишней проволочки и обезпечивалъ возможное единство дѣйствій. Но его тонкое коварство состояло въ томъ, что онъ заранѣе отнималъ у предполагаемыхъ соборовъ свободу сужденія и — главное—все дѣло, предстоявшее соборамъ, отдавалъ въ руки придворныхъ епископовъ, которые теперь съ увѣренностью въ успѣхѣ могли проводить свои цѣли. Констанцій одобрилъ всѣ эти предположенія и, такимъ образомъ, задуманное имъ великое предпріятіе примирить церковь при помощи собора всѣхъ ея предстоятелей само собой разрѣшилось въ рядѣ придворныхъ интригъ.

Такъ какъ изъ главарей партіи при Констанціи не доставало одного Василія анкирскаго, все еще остававшагося на Востокѣ, то онъ немедленно потребованъ былъ ко двору, и здѣсь нашелъ свое вліяніе сильно подорваннымъ успѣхами новой лиги, составившейся изъ умѣренныхъ аномэевъ и прежнихъ вождей реакціи. Тотчасъ же

---

[1]) Soz. H. E., IV, 16.
[2]) Soz. H. E., IV, 17.

начались дебаты по выработкѣ общаго символа. Василій сначала попытался было удержать за собой свою прежнюю позицію и вмѣстѣ съ прочими оміусіанскими епископами, находившимися въ лагерѣ царя, сталъ настаивать на внесеніи въ проектѣ формулы основного оміусіанскаго термина,—ὅμοιος κατ' οὐσίαν, установленнаго анкирскимъ собраніемъ. Но вожди придворной лиги, Урзакій и Валентъ, и тѣмъ болѣе Евдоксій антіохійскій, пожертвовавшій уже крайнимъ ученіемъ о неподобіи, были далеки отъ намѣренія связать себя догматическою опредѣленностью, къ тому же близко подходившей къ никейскому ученію и стояли за широкія формулы въ духѣ прежнихъ реакціонныхъ символовъ. Еще до прибытія Василія они успѣли зародить въ царѣ сомнѣніе въ возможности провести оміусіанское воззрѣніе во всеи церкви, и теперь рѣшительно напали на него. Они укоряли оміусіанъ во внутреннемъ противорѣчіи за то, что, желая быть вѣрными писанію, они на самомъ дѣлѣ вводятъ терминъ, не встрѣчающійся въ богодухновенномъ языкѣ, и повторяютъ то, за что осуждены никейцы. Василій энергично защищался, но принужденъ былъ уступить и пожертвовалъ своей формулой. Уступили и противники, и послѣ долгихъ споровъ состоялась сдѣлка, которой рѣшено было вмѣсто: ὅμοιον κατ' οὐσίαν внести въ символъ сродный ему терминъ: ὅμοιον κατὰ πάντα. Новый терминъ, казалось, удовлетворялъ желаніямъ всѣхъ; оміусіане были успокоены уже тѣмъ, что онъ, повидимому, расширялъ ихъ старую формулу и утверждалъ подобіе не только по сущности, но и во всѣхъ другихъ отношеніяхъ. Не протестовали и вожди придворной партіи, такъ какъ узкое филологическое значеніе прилагательнаго ὅμοιον, указывающее лишь на качество, доставляло имъ полную возможность толковать его въ томъ смыслѣ, что Сынъ подобенъ по всему, но только не по сущности,—съ чѣмъ, разумѣется, согласны были и аномэи. Какъ бы то ни было, но исходъ изъ затрудненій былъ найденъ, и одинъ изъ членовъ собранія, Маркъ ареѳузскій, получилъ порученіе составить новое изложеніе вѣры. Проектъ изготовленъ былъ Маркомъ къ кануну Пятидесятницы 359 года, и находившіеся при дворѣ епископы поздно вечеромъ подъ праздникъ еще разъ собра-

лись у царя, чтобы подписать формулу [1]). И вотъ теперь-то воочію обнаружилось, что основной терминъ: ὅμοιον κατὰ πάντα они понимаютъ различно. Первымъ подписался составитель Маркъ: такъ вѣрую и мудрствую, какъ написано. За нимъ стали подписываться другіе епископы, но когда дошла очередь до Валента, то онъ слукавилъ; онъ написалъ, что согласно исповѣданію признаетъ Сына подобнымъ Отцу, но словъ «во всемъ» не прибавилъ. Продѣлка Валента была замѣчена, и Констанцій строго приказалъ ему исправить подпись [2]). Однако, Василій анкирскій былъ глубоко возмущенъ этимъ эпизодомъ: только теперь онъ понялъ, какую великую жертву принесъ онъ соглашенію, дозволивъ выпустить слово: κατ' οὐσίαν. Желая поправить ошибку, онъ подписалъ подъ формулой такъ: «исповѣдую Сына подобнымъ Отцу во всемъ,—*во всемъ*, т.-е. не хотѣніемъ только, но и ипостасью, и существованіемъ, и бытіемъ, а если кто почитаетъ Его подобнымъ только въ чемъ-либо одномъ, какъ выше написано, того признаю чуждымъ каѳолической церкви» [3]). Добытое съ большимъ трудомъ соглашеніе едва было опять не распалось, но главное все-таки было сдѣлано; всѣ члены собранія подписали символъ, и оговорка Василія осталась лишь документальнымъ памятникомъ его собственнаго паденія.

Такъ появившаяся 4-я сирмійская формула [4]) получила въ наукѣ спеціальное имя датированной вѣры, потому что въ надписаніи ея значилось: «изложена сія вселенская вѣра въ присутствіи... побѣдоноснаго царя Констанція, въ ипатство (т.-е. консульство) свѣтлѣйшихъ Флавіевъ, Евсевія и Ипатія, въ Сирміи, въ одиннадцатый день іюньскихъ календъ (22 мая 359 г.)». Аѳанасій жестоко осмѣялъ это надписаніе: «развѣ вѣра ваша,—спрашивалъ онъ,—началась съ этого ипатства и съ этого числа? кто же вы были ранѣе? и что вы будете дѣлать съ отцами, блаженными мучениками и съ тѣми, которые почили прежде

[1]) Для всего сказаннаго см. Epiph. (памятная записка Василія и Георгія) haer. LXIII, 14—15; Hilar., fr. 15, 3. Migne, lat. s., t. 10, c. 720. 721.

[2]) Epiph., c. 22; Soz. IV, 15.

[3]) Epiph. ibid.

[4]) Socr. H. E., II, 37; Ath. de syn. 8. Migne, gr. s., t. 26, cc. 692. 693.

этого ипатства?» [1]). Но иронія египетскаго изгнанника не была вполнѣ основательна, такъ какъ и никейскій символъ, какъ извѣстно, имѣлъ на себѣ хронологическую дату, а главное, самая формула, изданная въ Сирміи, помимо надписанія, обладала несомнѣнными достоинствами въ сравненіи съ прежними двумя сирмійскими же формулами. Она составлена была, видимо, подъ восточнымъ вліяніемъ и въ основу ея положенъ знаменитый символъ Лукіана, хотя лучшее выраженіе этого символа: неразличный образъ Отца (ἀπαραλλάκτος εἰκὼν τοῦ πατρός) и не попало сюда. Вообще новая формула носила на себѣ сильную окраску наиболѣе трезваго восточнаго консерватизма, такъ что для всѣхъ ея главныхъ выраженій можно указать параллели въ сочиненіяхъ Кирилла іерусалимскаго. Слѣды субординаціонизма въ ней сказывались только въ словѣ единственной— μόνος, приложенномъ къ Отцу: вѣруемъ во единаго, единственнаго Бога Отца,—но и Сынъ называется Богомъ и Господомъ, и Его Божество описывается съ особеннымъ благоговѣніемъ. Впрочемъ, для переживаемыхъ тогда церковью событій значеніе имѣла не догматическая цѣнность его, а предлагаемыя въ немъ рѣшенія касательно спорныхъ вопросовъ времени. Въ этомъ отношеніи датированная вѣра ярко отразила на себѣ исторію своего происхожденія. Подобно сирмійскому манифесту 357 года, она въ особомъ добавленіи запрещала всякія дальнѣйшія разсужденія о сущности Божіей: «такъ какъ,—значилось въ ней,—наименованіе «сущность» отцы употребили по простотѣ, народу же оно непонятно и приводитъ въ соблазнъ тѣмъ, что не находится въ Писаніи, то мы заблагоразсудили исключить это наименованіе, и впослѣдствіи говоря о Богѣ, нигдѣ не упоминать слова сущность, называть же Сына во всемъ подобнымъ Отцу, какъ говорятъ и учатъ святыя писанія». Въ этомъ запрещеніи нельзя было не видѣть побѣды надъ оміусіанствомъ, достигнутой новой придворной партіей, но съ другой стороны, исповѣданіе Сына подобнымъ Отцу во всемъ, превосходящее всѣ прежніе символы по своей догматической содержательности, показываетъ, что и старые вожди реак-

[1]) Ath. de syn. 4. Migne, ibid., c. 688.

ціи, Урзакій и Валентъ, должны были нѣсколько отступить съ своей позиціи предъ натискомъ оміусіанства.

Согласно предположенному плану, формулированную въ Сирміи вѣру нужно было представить теперь на разсмотрѣніе назначенныхъ соборовъ. Восточные почему-то медленно съѣзжались на соборъ, но западные успѣли явиться въ Аримінъ еще ранѣе, чѣмъ окончилось сирмійское совѣщаніе. Здѣсь собралось до 400 епископовъ изъ разныхъ западныхъ областей [1]), при чемъ громадное большинство хотѣло твердо держаться никейскаго символа; противниковъ же было немного, не болѣе восьмидесяти. Префектъ Таврусъ, которому обѣщано было консульство за успѣшное наблюденіе за занятіями собора, извѣстилъ собравшихся, что не отпуститъ ихъ до тѣхъ поръ, пока они не придутъ къ соглашенію, и что издержки по содержанію ихъ царь принимаетъ на счетъ казны. Желая оберечь самостоятельность, соборъ въ полномъ составѣ отказался отъ послѣдняго условія; только три бѣдныхъ британца изъ боязни обременить собой другихъ приняли помощь [2]). Отъ Констанція были получены спеціальныя распоряженія касательно задачъ собора, въ которыхъ предписывалось, чтобы западные епископы отнюдь не входили въ разсужденія относительно восточныхъ, но, согласившись въ вѣрѣ, послали къ царю десять депутатовъ съ опредѣленіями собора [3]). Соборъ уже открылъ свои засѣданія и успѣлъ достаточно сплотиться въ своихъ членахъ, какъ въ городъ явились сирмійскіе послы, Урзакій и Валентъ, и объявили, что изложеніе вѣры уже готово, утверждено императоромъ и нуждалось только въ ихъ подписи. Изумленные члены собора, ознакомившись съ новымъ символомъ, не только единодушно отвергли его, но и потребовали, чтобы Урзакій и Валентъ произнесли анаѳему на аріанство и всѣ ереси, появившіяся послѣ никейскаго собора; когда же послѣдніе отказались исполнить это, ариминскій соборъ въ большинствѣ своихъ членовъ наложилъ на нихъ отлученіе [4]). Но Урзакій и Валентъ,

---

[1]) Soz. IV, 17; Ath. de syn. 8. Sulp. Sev.
[2]) Sulp. Sev. II, 41, cit. ed. p. 94.
[3]) Hil. fr. VII. Migne, lat. s., t. 10, c. 695. 697.
[4]) Soz. H. E., IV, 18.

явившіеся въ Ариминъ въ качествѣ исполнителей воли царской, вовсе не намѣрены были оставаться въ положеніи подсудимыхъ. Съ 80ью примкнувшими къ нимъ западными епископами они отдѣлились отъ большого собора и составили отдѣльное собраніе, на которомъ подписали сирмійскую формулу [1]). Каждое изъ собраній считало себя законнымъ и правымъ, а потому и отъ каждаго собранія было послано по особой депутаціи къ царю съ цѣлію сообщить ему о происшедшемъ. Во главѣ посольства отцепенцевъ пошли Урзакій и Валентъ; что же касается до посольства большинства, то здѣсь выборъ почему-то палъ на епископовъ молодыхъ и неопытныхъ [2]) и имъ поручено было передать царю посланіе, въ которомъ отцы собора заявляли, что миръ церкви можетъ быть достигнутъ только чрезъ возстановленіе никейскаго символа и униженно просили не задерживать ихъ болѣе вдали отъ паствы [3]). Ариминское посольство уже не застало Констанція въ Сирміи; подготовлявшаяся война съ Персіей требовала личнаго его наблюденія надъ восточной границей, и онъ долженъ былъ уѣхать въ Константинополь. Сюда отправилось и посольство, но и здѣсь встрѣтило полную неудачу. Валентъ и Урзакій успѣли предупредить его прибытіемъ въ столицу и жалобами на упорство и своеволіе западныхъ возстановили Констанція противъ собора. Разгнѣванный царь не только не далъ отвѣта посольству, но даже не принялъ его, приказавъ депутатамъ идти въ Адріанополь и ждать, пока онъ не освободится отъ государственныхъ занятій, епископамъ же, оставшимся въ Ариминѣ, дано было знать, чтобы до возвращенія депутатовъ и отвѣта царя они не смѣли разъѣзжаться [4]). Между тѣмъ съ неопытными депутатами случилась новая нежданная исторія; изъ Адріанополя ихъ какимъ-то образомъ увлекли въ Нику ѳракійскую, и здѣсь Урзакій и Валентъ путемъ разныхъ уговоровъ, обмановъ и насилій заставили ихъ подписать нарочито для того

---

[1]) Sulp. Sev. ibid., p. 95.
[2]) Parum docti, parum cauti. Sulp Sev. ibid.
[3]) Hil. fr. VIII. Migne, lat s., t. 10, cc. 699 sqq. Ср. Soz. H. E IV, 18.
[4]) Soz. H. E., II, 37.

составленную формулу [1]), которая въ общемъ повторяла сирмійскую вѣру, но, согласно съ прежними намѣреніями Валента, при ὅμοιος опускала: κατὰ πάντα и исповѣдовала Сына просто подобнымъ Отцу. Древніе историки замѣчаютъ, что Ника не случайно оказалась мѣстомъ составленія новой формулы, получившей имя *никской*; руководители придворной партіи расчитывали сходствомъ наименованій никская и никейская вѣра ввести въ заблужденіе людей малосвѣдующихъ [2]). Дѣйствительно, Ника была бѣднымъ городишкомъ, притомъ лежавшимъ очень близко къ Адріанополю, а потому и заманивать сюда депутатовъ безъ особенныхъ цѣлей не было надобности.— Теперь позволеніе возвратиться въ Аримінъ было легко получено, и они пошли обратно въ сопровожденіи Урзакія и Валента, которые надѣялись послѣ уступки посольства добиться согласія и у всего собора. Сначала соборъ встрѣтилъ своихъ депутатовъ очень сурово, и даже не хотѣлъ принимать ихъ въ церковное общеніе, но потомъ мало-по-малу потерялъ свою стойкость. Уже семь мѣсяцевъ прошло съ тѣхъ поръ, какъ западные собрались въ Аримінѣ и томились отъ бездѣйствія и скуки ожиданія; многіе изъ нихъ заболѣли, а еще большая часть страдала отъ матеріальныхъ недостатковъ, испытывая нужду въ самыхъ необходимыхъ средствахъ. Удрученное настроеніе собора усугублялось еще тѣмъ, что и конца не видѣлось его несчастіямъ. Императоръ прислалъ къ собору письмо, въ которомъ настойчиво требовалъ подписи никской формулы, а префектъ Таврусъ получилъ новое распоряженіе не распускать соборъ, пока онъ не исполнитъ императорскаго приказа, и въ случаѣ нужды употребить насиліе, подвергнувъ ссылкѣ даже до 50-ти епископовъ [3]). Въ то же время Урзакій и Валентъ дѣйствовали своими средствами; они увѣрили соборъ, что всѣ восточные епископы отвергли слово «сущность» и никогда не согласятся принять его. «Чему вы покланяетесь,—спрашивали они западныхъ,— Христу или слову ὁμοούσιος, и рѣшитесь ли вы изъ-за слова, не встрѣчающагося въ Писаніи, разорвать общеніе

[1]) Socr. H. E., ibid; Soz. H. E., IV, 19.
[2]) Socr. и Soz. ibid.
[3]) Sulp. Sev. 43, cit. ed. p.96.

со всѣмъ Востокомъ?» [1]). Подъ совокупнымъ давленіемъ всѣхъ этихъ обстоятельствъ ариминскій соборъ поддался; большинство его, за исключеніемъ 20 епископовъ, подписали никскую формулу [2]) и отправили царю благодарственное письмо за заботы о вѣрѣ [3]). Не остались твердыми и тѣ двадцать, которые во главѣ съ Фебадіемъ агенскимъ осуждали уступчивость собора. Чтобы отвлечь и у нихъ всякія подозрѣнія въ своемъ неправомысліи, Урзакій и Валентъ воспользовались недостаточнымъ знакомствомъ западныхъ съ богословскими тонкостями Востока. По ихъ предложенію составленъ былъ рядъ анаѳематизмовъ, осуждавшихъ аріанство, но въ такихъ выраженіяхъ, которыя софистическій умъ грека легко могъ истолковать въ какую угодно сторону. Въ торжественной обстановкѣ, въ храмѣ, подъ предсѣдательствомъ мѣстнаго епископа Музонія, эти анаѳематизмы были прочитаны вслухъ всего собора, при полномъ согласіи со стороны Валента и Урзакія. Валентъ довелъ свою роль до конца: къ утѣшенію православныхъ, онъ предложилъ присоединить еще свою формулу, подвергавшую анаѳемѣ тѣхъ, кто признаетъ Сына тварью, какъ и прочія твари, т.-е., по мысли Валента, Сынъ, конечно твореніе, но не такое, какъ прочія творенія [4]). Западные удовольствовались этой двусмысленной формулой, окончательно успокоились насчетъ православія Валента и уѣхали по домамъ въ полной увѣренности, что они отстояли никейскую вѣру.

Что же происходило въ это время на Востокѣ? Пока ариминскіе отцы къ обоюдному удовольствію подписывали никскую формулу, считая ее столь же православной, какъ никейская, въ Селевкіи исаврійской, куда собрались восточные епископы, разыгрывались болѣе бурныя сцены. Самый выборъ Селевкіи для соборныхъ засѣданій показывалъ уже, что руководители дѣла не ждали много добраго отъ этого восточнаго собора. Построенная въ пустын-

---

[1]) Rufin. H. E., I, 21. Migne, lat. s., t. 21, c. 494.

[2]) Sulp. Sev. „частію по недостатку духовнаго развитія, частію вынужденные скукой долгаго странствованія, cit. op. p. 96.

[3]) Hilar. fr. IX. Migne, lat. s., t. 20, c. 705 sqq.

[4]) Sulp. Sev. 44, cit. op., s. 97. Анаѳематизмы сохранились у Іеронима (dial. cum Lucif. n. 18. Migne, lat. s., t. 23, c. 171—172).

ной и гористой мѣстности въ цѣляхъ постояннаго контроля надъ разбойническимъ населеніемъ Исаврiи, Селевкiя, прозванная дикой, была собственно военной крѣпостью и не имѣла ни одного изъ тѣхъ удобствъ, какiя необходимы для многолюдныхъ и мирныхъ собранiй. Избирая Селевкiю мѣстомъ для собора, придворная партiя руководилась тѣмъ соображенiемъ, что въ случаѣ нужды здѣсь скоро можно было достать военную помощь, къ тому же тогдашняя военная и гражданская власти Селевкiи стояли вполнѣ на ея сторонѣ [1]). Равнымъ образомъ, и составъ членовъ собора, какъ онъ опредѣлился къ началу засѣданiй, не давалъ основанiй надѣяться на благополучный исходъ его. Несмотря на то, что приказъ явиться на соборъ былъ посланъ ко всѣмъ епископамъ Востока, въ Селевкiю,—быть можетъ за трудностью пути,—собралась только ничтожная часть восточнаго епископства,—всего около 150-ти человѣкъ [2]). Но зато здѣсь встрѣтились лицомъ къ лицу всѣ наиболѣе видные представители новыхъ догматическихъ партiй, возникшихъ на Востокѣ послѣ побѣды надъ никейцами,—встрѣтились въ первый разъ, чтобы помѣряться силами и завоевать себѣ господство въ церкви. Большинство собора, обнимавшее собой около двухъ третей его членовъ (точнѣе 105 человѣкъ) [3]), какъ и слѣдовало ожидать, образовали омiусiане, выступавшiе во главѣ съ Георгiемъ лаодикiйскимъ, Евстаѳiемъ севастiйскимъ, Елевзiемъ кизическимъ и Василiемъ анкирскимъ. Любопытно отмѣтить, что на этомъ соборѣ въ рядахъ омiусiанъ мы находимъ и Кирилла александрiйскаго, раздѣлявшаго тогда ученiе о подобосущiи и, между прочимъ, ждавшаго отъ собора оправданiя въ обвиненiяхъ, предъявленныхъ противъ него его же собственнымъ митрополитомъ.—Другую, болѣе вліятельную, но значительно меньшую числомъ группу, составляли приверженцы Акакiя кесарiйскаго, насчитывавшiе въ своей средѣ не менѣе 30—40 епископовъ [4]); члены этой группы сначала высту-

---

[1]) Soz H. E, IV, 22.

[2]) По Сократу (II, 39)—150; Athan. (de syn. 12)—160. (Migne, gr. s., t. 26, c. 701). Тоже и у Созомена (IV, 22).

[3]) Hilar. c. Constant., 12. Migne. lat s., t. 10, c. 591.

[4]) По общему разсчету; болѣе точныя свѣдѣнiя: по Сократу (H. E., II, 39)—36; Epiph. haer. LXXIII, 26 даетъ 73 имени, но повидимому,

паютъ на соборѣ съ открытой проповѣдью аномэйства, но затѣмъ подъ давленіемъ обстоятельствъ столь же открыто измѣняютъ свою позицію и принимаютъ ученіе о подобіи просто. Наконецъ, меньшинство слагалось изъ епископовъ никейскаго образа мыслей, прибывшихъ главнымъ образомъ изъ Египта и въ своихъ рядахъ имѣвшихъ Иларія пуатьескаго, находившагося тогда въ изгнаніи на Востокѣ [1]). При крайнемъ разнообразіи и непримиримости воззрѣній каждая изъ партій не могла похвастаться, кромѣ того и внутреннимъ единствомъ: масса епископовъ вела между собой давнишніе и горячіе споры и прибыла на соборъ съ единственной цѣлью свести старые счеты съ противниками и погубить ихъ. При такихъ условіяхъ не удивительно, если совѣщанія собора сразу же приняли бурный характеръ и закончились не соглашеніемъ, а полнымъ распаденіемъ собора на двѣ враждебныя части.

Засѣданія собора были открыты въ понедѣльникъ 27 сент. 359 года, комитомъ Леонтой, которому императоръ поручилъ наблюденіе за порядкомъ дѣла [2]), но уже первый день собранія наглядно показалъ, что здѣсь не можетъ быть и рѣчи о порядкѣ. Прежде всего, протестъ раздался со стороны оміусіанъ, находившихъ открытіе собора преждевременнымъ, такъ какъ еще въ Селевкію не успѣли прибыть уже спѣшившіе сюда главари ихъ партіи, Василій анкирскій и Македоній константинопольскій. Когда же этотъ поводъ для отсрочки собора былъ признанъ неосновательнымъ, поднялись новые споры о томъ, съ чего начинать разсужденія — съ вопроса ли о

здѣсь внесены епископы, подписавшіеся подъ акакіанскимъ изложеніемъ позднѣе.

[1]) Sulp. Sev. 42, cit. ed., p. 92. Уже Тильмонъ на основаніи словъ Аѳанасія въ введеніи къ своему сочиненію о соборахъ, бывшихъ въ Аримінѣ и Селевкіи: „*ἅπερ ἑώρακε καὶ ἔγνων ἀκριβῶς*“ (что я самъ *видѣлъ* и узналъ точно—Migne, gr. s, t. 26, c. 681) догадывался, что Аѳанасій во время собора находился въ Селевкіи. Эта догадка въ настоящее время вполнѣ подтверждена отрывками похвальнаго слова Аѳанасію, изданными Lemm'омъ (cit. op. ss. 40. 41), по которому въ 359 году Аѳанасій находился именно въ Селевкіи.

[2]) Тахиграфы записывали слова каждаго. Полныя дѣянія сохранились въ сборникѣ Сабина. Сократъ (H. E., II, 39. 40) даетъ изъ нихъ подробныя извлеченія и потому является главнымъ источникомъ для внутренней исторіи этого собора.

вѣрѣ, или прежде слѣдуетъ разобрать взаимныя тяжбы между епископами. Споры были продолжительны, потому что самое распоряженіе императора, въ которомъ, по словамъ Сократа, говорилось то о томъ, то о другомъ, не давало ясныхъ указаній на порядокъ засѣданій. Однако, Леонѣ при помощи тѣхъ епископовъ, которые боялись, что разборъ обвиненій повлечетъ за собой исключеніе ихъ изъ состава собора, удалось согласить мнѣнія отцовъ,— и всѣ рѣшили обратиться къ разсужденіямъ о вѣрѣ. Теперь первымъ выступилъ Акакій кесарійскій. Отъ лица 36-ти слѣдовавшихъ ему епископовъ онъ предложилъ собору не болѣе, ни менѣе, какъ уничтожить никейскій символъ, осудить навсегда не только выраженія «единосущный» и «подобосущный», но и ученіе о простомъ подобіи и въ этомъ смыслѣ составить новое вѣроизложеніе. «Ничто не можетъ быть подобно Божескому существу,— говорилъ Акакій.—Христосъ есть тварь и произошелъ изъ ничего». Нетрудно понять, какое впечатлѣніе на отцовъ собора должна была произвести эта открытая проповѣдь аріанства. Критики негодованія на отступниковъ отъ вѣры послышались среди оміусіанскаго большинства; нѣкоторые изъ оміусіанъ, забывъ свою старую вражду, примкнули тѣснѣе къ никейскому меньшинству и, въ противовѣсъ радикализму Акакія, стали утверждать, что Сынъ отъ Бога, т.-е. *изъ сущности Божіей*, вставъ такимъ образомъ, подъ защиту термина, доселѣ возбуждавшаго только подозрѣнія. Смятеніе и страхъ за вѣру еще болѣе усилился въ рядахъ консерваторовъ, когда одинъ изъ членовъ собора прочелъ отрывки изъ проповѣдей Евдоксія антіохійскаго, наполненные пошлостями и самымъ откровеннымъ богохульствомъ. «Богъ никогда не былъ Отцомъ,— слушали съ ужасомъ отцы одинъ изъ такихъ отрывковъ,— такъ какъ никогда не имѣлъ Сына; вѣдь, если бы у него былъ Сынъ, то должна быть и жена... Чѣмъ больше Сынъ стремится познать Отца, тѣмъ недоступнѣе становится для Него Отецъ» и т. п. [1]). Шумъ и крики длились цѣлый день, и только уже вечеромъ Сильвану тарскому удалось объединить консервативное большинство собора предложе-

[1]) Сообщенія Иларія, лично присутствовавшаго на соборѣ (C. Constant. imper. 13. Migne, lat. s., t. 10, c. 591).

ніемъ подтвердить вѣру отцовъ, изданную въ Антіохіи на обновленіяхъ, т.-е. принять такъ называемый лукіановскій символъ, но когда начали читать его, акакіане оставили залу засѣданій, и разсужденія этого дня были покончены.—На другой день, 28 сент., оміусіане собрались отдѣльно въ храмѣ и здѣсь при запертыхъ дверяхъ подписали антіохійскую формулу. Принимали ли участіе въ этихъ подписяхъ никейцы, присутствовавшіе на соборѣ, и Иларій пуатьескій—неизвѣстно. Акакіане отсутствовали,—и къ удивленію всѣхъ протестъ свой ограничили лишь насмѣшками надъ противниками, говоря, что только темныя дѣла боятся свѣта и публичности. Однако, слѣдующій же день засѣданія обнаружилъ, что подъ видомъ этой скромности скрывались иные планы. Приверженцы Акакія сочли за лучшее разыграть изъ себя роль обиженныхъ и подали формальную жалобу на соборъ за небывалыя притѣсненія и насилія, понесенныя будто бы ими въ первый день собранія. Вмѣстѣ съ тѣмъ, получивъ только теперь извѣстіе объ осужденіи аномэйства, состоявшемся въ придворномъ сирмійскомъ засѣданіи, они круто измѣнили свой догматическій фронтъ и въ приложенномъ къ жалобѣ изложеніи вѣры тоже осудили аномэйство. Наконецъ, въ это же время прибыли въ Селевкію и давно ожидаемые Василій анкирскій и Македоній константинопольскій, принесшіе съ собой сирмійскую формулу, и потому комитъ Леона, въ виду новыхъ обстоятельствъ, рѣшилъ попытаться еще разъ соединить разрознившіяся части собора. Въ среду 29-го сент. состоялось въ присутствіи Леона большое собраніе, которое продолжалось и на другой день. Акакіане по приглашенію Леоны въ полномъ составѣ явились на соборъ, но отказались приступить къ разсужденіямъ, пока не будутъ удалены обвиняемые ими епископы. Опасаясь, что подъ этимъ предлогомъ засѣданіе опять будетъ сорвано, оміусіане убѣдили своихъ обвиняемыхъ сторонниковъ пожертвовать личными интересами общему благу, и они удалились изъ собранія. Леона началъ чтеніе документа, представленнаго Акакіемъ. Къ полному своему изумленію, отцы собора услыхали, что вѣра ихъ противниковъ уже не та, какую они защищали вчера: аномэйство подверглось анаѳемѣ и Сынъ исповѣ-

довался подобнымъ Отцу, хотя въ символѣ, присоединенномъ къ документу, этотъ послѣдній терминъ и не встрѣчался. Отъ Акакія потребовали отчета, въ какомъ смыслѣ онъ понимаетъ подобіе, и тотъ откровенно объяснилъ, что относитъ его только къ волѣ. «Какъ же ты,—спросили его,—въ прежнихъ своихъ сочиненіяхъ защищалъ подобіе во всемъ?»—«Еще ни о комъ, ни изъ новѣйшихъ, ни изъ древнихъ не судили по сочиненіямъ»,—отвѣчалъ Акакій. Снова поднялись жаркіе споры о томъ, что нужно разумѣть подъ подобіемъ, при чемъ одни епископы требовали новаго изложенія вѣры, другіе же настойчиво отвергали самую надобность его. Безпорядокъ и взаимные упреки на соборѣ достигли такой степени, что Леона нашелъ нужнымъ закрыть засѣданія. «Меня,—сказалъ онъ,—царь послалъ присутствовать на соборѣ единодушномъ, а вы только спорите: идите и пустословьте въ церкви, а я не хочу присутствовать». Такимъ образомъ соборъ восточныхъ епископовъ, долженствовавшій представлять собой восточную половину предполагаемаго вселенскаго собора, распался самъ собой, не придя ни къ какому рѣшенію. Правда, на другой день послѣ описанныхъ происшествій оміусіанское большинство еще разъ собралось вмѣстѣ и уже безъ согласія Леоны занялось разборомъ взаимныхъ жалобъ между епископами. Девять епископовъ противной стороны во главѣ съ Акакіемъ и Евдоксіемъ были низложены, а девять другихъ лишены церковнаго общенія [1]). Но всѣ эти постановленія остались на бумагѣ, только усиливъ собой прежнія распри среди восточнаго епископата.

Завершительные дебаты по выработкѣ новаго изложенія вѣры, не удавшагося въ Селевкіи, произошли уже въ Константинополѣ, гдѣ въ это время находился дворъ Констанція. Обиженные селевкійскимъ соборомъ, акакіане первыми поспѣшили прибыть въ столицу и своими клеветами на оміусіанъ сумѣли представить ихъ соборъ какимъ то сборищемъ смутьяновъ, жертвующихъ миромъ церкви личнымъ интересамъ [2]). Раздосадованный Констанцій, по словамъ Θеодорита [3]), хотѣлъ было потребовать къ себѣ

---

[1]) Socr. H. E., II, 40.
[2]) Socr. ibid., 41.
[3]) H. E, II, 23.

весь соборъ въ полномъ составѣ, но такой оборотъ дѣла испугалъ самихъ акакіанъ. Справедливо опасаясь, что появленіе цѣлой массы единодушно настроенныхъ епископовъ легко могло произвести переворотъ въ убѣжденіяхъ самого императора, они, подъ предлогомъ уравновѣшенія шансовъ, настояли, чтобы вмѣсто всѣхъ членовъ собора были вызваны ко двору только десять депутатовъ. Явились наиболѣе даровитые представители оміусіанства—Василій анкирскій, Евстаѳій севастійскій, Сильванъ тарскій, и здѣсь, въ присутствіи царя, открылся цѣлый диспутъ, на которомъ должно было рѣшиться, за какой изъ партій остается главенство въ церкви [1]). Къ сожалѣнію, оміусіане сами же поколебали почву подъ собой, нетактично перенеся дѣло съ богословскихъ разсужденій на личныя обвиненія. Они начали съ того, что осыпали царя жалобами на богохульство и преступленія Евдоксія, какъ будто всѣ ихъ затрудненія состояли только въ этомъ. Констанцій резонно возразилъ, что сперва надобно обсудить вопросы о вѣрѣ, а потомъ уже изслѣдовать обвиненія на Евдоксія. Но оміусіане, къ собственному своему пораженію, этого не поняли. Выступилъ Василій и, надѣясь на свое вліяніе на царя, рѣзко напалъ на Евдоксія, но сейчасъ же убѣдился, что его прежняя позиція при дворѣ потеряна имъ навсегда. Констанцій грубо вскричалъ на него, назвалъ его виновникомъ всей смуты и приказалъ молчать. Шансы на успѣхъ, однако, снова уравновѣсились, когда Евстаѳій, подавая царю находившееся у него изложеніе вѣры Евдоксія, заявилъ: «ты, государь, хочешь разсужденій о вѣрѣ; посмотри вотъ, на какое богохульство противъ Единороднаго отваживается Евдоксій». Въ прочитанномъ по приказанію царя вслухъ всего собранія мѣстѣ значилось: «неподобное по проявленію, неподобно и по существу: единъ Богъ Отецъ, *изъ Него-же* вся, и единъ Господь, *Имже* вся; но *изъ Него-же* неподобно тому и не то значитъ, что *Имже;* слѣдовательно, Сынъ не подобенъ Отцу». Ударъ былъ нанесенъ мѣтко. Никогда не чувствовавшій расположенія къ аномэйству, Констанцій при видѣ этого явнаго доказательства коварства Евдоксія, грозно потребовалъ его къ отчету. Ни мало ни смущаясь,

---

[1]) О немъ рѣчь у Ѳеодорита (ibid.).

Евдоксій отвѣчалъ, что это написано не имъ, что прочитанная фраза принадлежитъ извѣстному еретику Аэцію. Немедленно позвали Аэція, не присутствовавшаго на собраніи. Не подозрѣвая ничего дурного, а напротивъ, надѣясь смѣлостью своихъ убѣжденій обратить вниманіе царя, Аэцій спокойно сознался, что этотъ доводъ есть его произведеніе, — и тотчасъ же былъ отправленъ въ ссылку. Быть можетъ, эта быстрая побѣда надъ Аэціемъ и способна была бы поднять значеніе оміусіанъ въ глазахъ царя, если бы они сами не сдѣлали новой и безповоротной ошибки. Вмѣсто того, чтобы по поводу эпизода съ Аэціемъ приступить къ разсужденіямъ о вѣрѣ, Евстаѳій севастійскій опять запѣлъ старую пѣсню, обвиняя Евдоксія въ сообщничествѣ съ Аэціемъ. «Никого не судятъ по догадкамъ, — замѣтилъ на это Константцій, — но нужно строго изслѣдовать факты». «Тогда, — сказалъ Евстаѳій, — пусть Евдоксій произнесетъ анаѳему на сочиненія Аэція и тѣмъ убѣдитъ всѣхъ, что онъ не однѣхъ съ нимъ мыслей». Какъ ни хорошо расчитано было это предложеніе, въ дѣйствительности оно оказалось ловушкой, въ которую попали сами оміусіане. Константцій, не со всѣмъ увѣренный въ правотѣ Евдоксія послѣ происшествія съ изложеніемъ вѣры, охотно присоединился къ требованіямъ Евстаѳія и пригрозилъ Евдоксію ссылкой въ случаѣ его неисполненія. Но Евдоксію, уже пожертвовавшему своимъ другомъ Аэціемъ, ничего не стоило согласиться на него; зато, желая вознаградить себя за сдѣланныя уступки, онъ обобщилъ предложеніе Евстаѳія и при полной поддержкѣ со стороны акакіанъ потребовалъ, чтобы осужденію было подвергнуто не только слово «неподобный», но и всѣ другія слова, не встрѣчающіяся въ св. Писаніи. «Если, — говорилъ онъ, — слова неподобный, иносущіе и пр. отвергаются потому, что ихъ нѣтъ въ Писаніи, то должно отвергнуть и слово подобосущный, — такъ какъ его тоже нѣтъ ни у пророковъ, ни у апостоловъ». Требованіе было безусловно логично, но оно превышало собой силы оміусіанъ; отказаться отъ дорогого себѣ слова они не могли и отвѣтили рѣшительнымъ протестомъ. Царь разгнѣвался, прогналъ отъ себя оміусіанъ и окончательно перешелъ на сторону Акакія и Евдоксія.

Между тѣмъ, пока происходили эти состязанія во дворцѣ царя, въ столицу имперіи прибыли Урзакій и Валентъ съ радостнымъ извѣстіемъ, что всѣ западные епископы подписали никскую формулу, провозглашавшую ученіе только о подобіи. Къ общему удовольствію придворной партіи оказалось, что результаты старапій Урзакія и Валента совпали вполнѣ съ тѣмъ окончательнымъ исходомъ, къ какому привели и споры на Востокѣ. Это, конечно, свидѣтельствовало только о томъ, что западные и восточные руководители дѣла дѣйствовали по ранѣе намѣченной программѣ, но неожиданность совпаденія произвела глубокое впечатлѣніе на Констанція. Онъ рѣшился теперь во что бы то ни стало провести никскую формулу и среди восточныхъ епископовъ. Снова были призваны оміусіанскіе депутаты и снова начались горячіе дебаты. Акакій и Евдоксій еще разъ произнесли анаѳему на ученіе о неподобіи и потребовали отъ оміусіанъ отказа отъ употребленія слова «сущность». Споры длились цѣлый вечеръ. Оміусіане поддались и подписали никскую формулу глубокой ночью по 1-ое января 360-го года [1]).

Никская формула [2]) должна считаться догматическимъ опредѣленіемъ, и историческимъ завершеніемъ аримипскаго и селевкійскаго соборовъ, замѣнившихъ собой первоначально предложенный Констанціемъ вселенскій соборъ. При помощи всевозможныхъ средствъ— притѣсненій, обмановъ, угрозъ, беззастѣнчивыхъ уловокъ и софизмовъ вся церковь еще разъ была приведена къ одной формулѣ. Но побѣда не досталась ни аномэямъ, ни оміусіанамъ, вызвавшимъ послѣднія волненія въ церкви. Никская формула, признававшая Сына только подобнымъ Отцу, безъ всякихъ болѣе близкихъ опредѣленій степени этого подобія, не оставляла подлѣ себя мѣста ни тѣмъ, ни другимъ. Около нея соединились теперь другіе люди, — во-первыхъ, прежніе вожди антиникейской реакціи, Урзакій, Валентъ и Георгій александрійскій, прямые наслѣдники Евсевія никомидійскаго и Ѳеогниса никейскаго, затѣмъ съ Востока къ нимъ примкнули лица, доселѣ значившіяся

---

[1]) Soz. H E, IV, 23. Ср. Hilar. fragm. X, 3—4. Migne, lat. s., t. 10, c. 704 sqq.

[2]) См. у Athan., de syn., c. 30; Migne, gr. s., t. 26, c. 746—748.

въ рядахъ аномэйства, какъ Евдоксій антіохійскій и, наконецъ, Акакій кесарійскій съ его приверженцами. Такимъ образомъ, на развалинахъ антиникейской коалиціи возникла новая партія, ставшая рядомъ съ аномэйствомъ и оміусіанами и получившая въ исторіи имя оміевъ или подобниковъ. Достигши побѣды упорной борьбою съ противниками, она теперь прочно усѣлась у кормила церкви и удержала за собой первенствующее положеніе вплоть до окончательной побѣды никейскаго ученія. Это возникновеніе новой омійской партіи и нужно признать главнѣйшимъ результатомъ всѣхъ тѣхъ сложныхъ событій, какія наполнили собой послѣдніе годы царствованія Констанція.

Посмотримъ, что представляли собой оміи, какъ догматическая партія?

Характеристическія черты омійства ясны уже изъ процесса его возникновенія, обнимающаго собой исторію аримінскаго и селевкійскаго соборовъ. Возросши въ непримиримой борьбѣ оміусіанъ съ аномэями, новая партія оміевъ представляла въ своемъ характерѣ какъ бы родъ уніи или компромисса между двумя этими крайностями и стремилась соединить въ себѣ всѣ выдѣлившіеся изъ реакціи разнородные элементы. Собственно, въ внутренній процессъ раскрытія ученія о второй ипостаси св. Троицы партія оміевъ не вносила ничего новаго и въ трудномъ вопросѣ времени не дѣлала ни малѣйшаго шага впередъ. Въ противоположность аномэйству и оміусіанамъ, отстаивавшимъ опредѣленную позицію, у оміевъ догматическіе интересы отступали на задній планъ. Эта партія состояла изъ людей, не цѣнившихъ глубокія догматическія изысканія и въ точныхъ формулахъ видѣвшихъ не пріобрѣтеніе для вѣры, а лишь поводъ къ словопреніямъ. О епископахъ, ставшихъ во главѣ оміевъ, всей церкви было извѣстно, что они каждый разъ мѣняли свои убѣжденія, какъ только измѣнялось наличное положеніе дѣлъ. Біографія Урзакія и Валента намъ извѣстна; безпощадные противники никейцевъ, они послѣ сардикійскаго собора признали единосущіе, но потомъ снова перебѣжали въ антиникейскій лагерь, заигрывали съ аномэйствомъ и кончили омійствомъ. Евдоксій былъ открытымъ аномэемъ и покровителемъ Аэція, возмущавшимъ прямолинейностью

своихъ воззрѣній всю церковь. Еще безцвѣтнѣе въ догматическомъ отношеніи была личность третьяго вождя оміевъ, Акакія кесарійскаго. Ученикъ и преемникъ перваго церковнаго историка, Евсевія кесарійскаго, гордившагося знаніемъ всѣхъ его сочиненій, епископъ вліятельнѣйшей церкви на Востокѣ, изящный писатель, покровитель искусствъ и наукъ, Акакій, казалось, самой судьбой былъ приготовленъ къ великимъ дѣламъ въ исторіи, но лживость нравственнаго характера и отсутствіе убѣжденій сдѣлали изъ него только образцоваго интригана, жертвовавшаго всѣмъ ради минутнаго успѣха. Въ Селевкіи онъ защищалъ аномэйство, въ Константинополѣ сталъ оміемъ, при Юліанѣ снова сдѣлался аномэемъ, а при Іовіанѣ призналъ единосущіе. Это были епископы-политиканы, ловкіе въ придворныхъ интригахъ, обладавшіе хорошимъ образованіемъ и большею частію державшіеся свободныхъ воззрѣній на предметы вѣры. Ихъ единственная цѣль заключалась въ томъ, чтобы, предоставивъ точное рѣшеніе спорнаго вопроса усмотрѣнію каждаго вѣрующаго, создать такую формулу, на которой могло бы сойтись большинство, и такимъ способомъ прекратить давнишніе споры и борьбу. *Внѣшній миръ церкви, купленный цѣной устраненія, а не рѣшенія догматическихъ разногласій*—вотъ задача, какую ставили себѣ оміи.

Въ общемъ ходѣ послѣ-никейскихъ движеній возникновеніе такой политической партіи, преслѣдовавшей внѣшніе интересы мира въ ущербъ внутреннему единству вѣры, не представлялось случайнымъ. Почва для утвержденія омійства была подготовлена въ церкви. Споры о Божествѣ Сына Божія тянулись уже болѣе четверти вѣка, но все еще имъ не видѣлось конца; никейцы были изгнаны съ Востока и единосущіе отвергнуто, но сами противники никейцевъ распались на партіи, поднявшія еще болѣе горячую, взаимную борьбу. Безчисленные соборы, ежегодно смѣнявшіяся формулы, низложенія епископовъ и ссылки наскучили всѣмъ. Многіе въ церкви были глубоко убѣждены, что для мира церкви и пользы вѣрующихъ лучше оставить всѣ эти спорные вопросы, сойтись на чемъ-нибудь общемъ, неподлежащемъ сомнѣнію, чѣмъ продолжать попытки, въ успѣшность которыхъ было трудно

вѣрить. Желаніе мира, требованія покончить пренія начали раздаваться даже изъ среды тѣхъ, которые сами участвовали въ борьбѣ. Съ другой стороны, и опытъ прежнихъ лѣтъ наглядно показывалъ, что всякая точно формулированная доктрина не можетъ расчитывать на побѣду въ церкви: аномэйство не имѣло никакихъ опоръ въ церковномъ сознаніи, для возстановленія никейскаго ученія время еще не настало, и никто о немъ пока не говорилъ. Даже оміусіанская догматика, посредствовавшая между никейцами и восточнымъ консерватизмомъ, не сумѣла удержаться въ церкви; торжество ея низверглось такъ же быстро, какъ и возникло. Оставалось лишь испробовать болѣе общія формулы и на нихъ попытаться соединить разрознившіеся элементы. Навстрѣчу этой потребности и шли оміи со своимъ ученіемъ о подобіи. Отстраняя отъ себя точное рѣшеніе вопроса о существѣ Божіемъ, даже прямо проповѣдуя его неизслѣдимость и запрещая вслѣдствіе этого разсужденія о сущности Божіей, омійская партія въ то же время предлагала такую формулу догмата, которую каждая изъ прочихъ партій могла приспособить къ своимъ собственнымъ воззрѣніямъ. Консервативные элементы Востока, державшіеся въ сторонѣ отъ бурныхъ споровъ, удовлетворены были уже тѣмъ, что ученіе о Сынѣ Божіемъ оміи излагали въ тонѣ благоговѣйномъ и возвышенномъ, пользуясь лучшими выраженіями, взятыми изъ наиболѣе популярныхъ символовъ предыдущей эпохи, и прямо отвергли грубое аномэйство. Въ этомъ отношеніи никское вѣроизложеніе построено было такъ хорошо, что его теоретическую истинность едва-ли стали бы оспаривать и сами никейцы. Умѣренныхъ аномэевъ омійство привлекало тѣмъ, что оставляя терминъ: ὅμοιος безъ всякихъ разъясненій, оно давало имъ возможность понимать его въ узкомъ филологическомъ смыслѣ и относить подобіе только къ качествамъ или даже къ одной волѣ, но не къ сущности. Для оміусіанъ же, многочисленныхъ на Востокѣ, было важно то, что оміи не ставили препятствій расширять значеніе основного термина и доводить подобіе до безразличнаго тожества. А главное, посредствуя между всѣми этими партіями, омійская формула сглаживала ихъ взаимныя рѣзкости и давала въ

себѣ точку опоры для того, чтобы, устраняя непримиримые элементы каждой партіи въ отдѣльности, всѣхъ ихъ вмѣстѣ держать въ возможныхъ границахъ мира.

Омійская партія окончательно сформировалась на соборѣ 361 г., составившемся въ Константинополѣ по случаю освященія храма. Послѣ побѣды надъ оміусіанами, акакіане продолжали оставаться въ столицѣ, при дворѣ императора и, воспользовавшись предстоящимъ торжествомъ, пригласили виѳинскихъ епископовъ, чтобы еще разъ обсудить вопросы о вѣрѣ. Соборъ былъ открытъ, какъ только явилось до 50-ти епископовъ [1]), но во время засѣданій прибыло еще нѣсколько лицъ, такъ что общее число засѣдавшихъ въ Константинополѣ достигало до 72-хъ [2]). Пытался было пробраться на соборъ и Иларій пуатьескій, въ намѣреніи переубѣдить оміевъ, но Констанцій, узнавшій о его цѣляхъ, послалъ его назадъ въ Галлію, чтобы своимъ вмѣшательствомъ онъ не смущалъ Востокъ, хотя прежняго эдикта объ изгнаніи и не измѣнилъ [3]). Собравшимся отцамъ была предложена для подписи никская формула, но въ нѣсколько переработанномъ видѣ [4]). Впрочемъ, переработка казалась только внѣшней стилистической стороной: Сынъ Божій, какъ и въ никской формулѣ, исповѣдывался «подобнымъ родившему Его Отцу по писаніямъ», самое же рожденіе Его объявлялось недоступнымъ никакому человѣческому вѣдѣнію. Въ заключеніи къ символу запрещалось употребленіе въ богословскихъ разсужденіяхъ слова: *οὐσία*, такъ какъ оно нигдѣ не встрѣчается въ писаніи и вызываетъ соблазнъ у простого народа. Такому же остракизму подвергался и терминъ «ипостась», начавшій входить въ употребленіе въ кружкахъ оміусіанъ.

Послѣдовательность и благоразуміе требовали, чтобы послѣ установки такой формулы былъ торжественно осужденъ Аэцій, какъ виновникъ аномэйскаго ученія. Это

---

[1]) Soz. H. E., IV, 21.

[2]) Chron. pasch. ad ann. 360.

[3]) Sulp. Sev. 42, cit. op.; Hilar. c. Constant. II, 3. Migne, lat. s., t. 10, c. 565.

[4]) Она сохранилась у Soz. H. E., II, 4 и Ath. de syn. 30. Migne, gr. s., t. 26, c. 745 sqq.

было необходимо и въ цѣляхъ самоочищенія акакіанъ въ виду возможныхъ подозрѣній со стороны восточныхъ епископовъ и даже самого императора. Члены собора объявили Аэція низложеннымъ за то, что онъ составилъ сомнительныя книги, допустилъ въ нихъ неблагочестивыя выраженія и внесъ смуту въ церковь, а императоръ отправилъ его въ ссылку [1]). Такъ какъ нѣкоторые изъ присутствующихъ епископовъ отказались подписать осужденіе Аэція, то они были низложены и посланы въ изгнаніе.

Расправившись съ аномэями, оміи постарались упрочить свое положеніе и со стороны оміусіанъ. Такъ какъ осудить оміусіанъ за вѣру было невозможно, ибо они подписали никскую формулу, то придуманы были другіе предлоги къ обвиненіямъ, и главари оміусіанъ, Василій анкирскій, Евстаѳій севастійскій, Македоній константинопольскій и другіе, пошли въ изгнаніе [2]). Осужденію подпалъ и Кириллъ іерусалимскій, обвиненный въ томъ, что во время голода въ Іерусалимѣ продалъ драгоцѣнныя ризы, подаренныя Константиномъ Великимъ іерусалимскому храму, которыя потомъ какъ-то оказались на плечахъ актрисы [3]). Мѣста изгнанныхъ епископовъ заняли лица, рукоположенныя Акакіемъ, при чемъ столичная каѳедра, освободившаяся послѣ Македонія, досталась Евдоксію. Новая константинопольская формула была послана для подписи всѣмъ восточнымъ епископамъ, и большинствомъ изъ опасенія предъ насиліями была принята. Между прочими епископами ее подписали Григорій Старшій, отецъ св. Григорія Богослова [4]) и Діаній кесарійскій, покровитель и другъ св. Василія Великаго [5]).

Константинопольскій соборъ состоялся въ февралѣ 361-го года, а въ томъ же году въ ноябрѣ скончался Констанцій. Припоминая на смертномъ одрѣ всѣ событія своего смутнаго и тяжелаго для церкви царствованія и оцѣнивая ихъ результаты, онъ имѣлъ нѣкоторое право думать, что цѣль, поставленная имъ въ церковной поли-

---

[1]) Soz. H. E., IV, 24; Theod. H. E, II. 24.
[2]) Socr. H. E., II, 42. 43; Soz. H. E., IV, 24. 25.
[3]) Soz. H. E., II, 25.
[4]) Greg. Theol., or. 6.
[5]) Bas. Mag., ep. 51.

тикѣ, послѣ долгихъ трудовъ осуществилась. Вся церковь получила одну формулу вѣры и примирилась съ государствомъ.

V.

Догматическія движенія въ царствованіе Юліана и Іовіана.

Характеристика второго періода тринитарныхъ споровъ.—Значеніе царствованія Юліана.—Опытъ уніи между оміями и аномэями.—Историческія свидѣтельства о постепенномъ сближеніи оміусіанъ съ никейцами: памятная записка Василія и Георгія; сочиненія о соборахъ Иларія и Аѳанасія.—Александрійскій соборъ 362 года; его исторія и значеніе. Антіохійская схизма.—Событія царствованія Іовіана.

1. Царствованіе императора Юліана, послѣдняго представителя династіи Константина Великаго, запятнавшаго ея память своимъ отступничествомъ отъ христіанства, въ развитіи богословскихъ движеній IV вѣка открываетъ послѣднюю, завершительную ихъ стадію, оканчивающуюся полнымъ торжествомъ никейскаго ученія на второмъ вселенскомъ соборѣ. Съ одной стороны, начиная съ Юліана вплоть до Ѳеодосія Великаго, во главѣ имперіи встаютъ государи, которые отказываются отъ проведенія какой-либо опредѣленной догматической программы, заботясь лишь о сохраненіи внѣшняго мира, и если иногда прибѣгаютъ къ принудительнымъ мѣрамъ, то не проводятъ ихъ систематически и вообще стремятся избѣгать рѣзкихъ, вызывающихъ протестъ, пріемовъ борьбы. Съ другой стороны, и во взаимныхъ отношеніяхъ спорящихъ партій наблюдаются новыя теченія: старое поколѣніе борцовъ сходитъ со сцены, и его мѣсто занимаютъ новые руководители, не принимавшіе участія въ прежнихъ распряхъ и потому склонные обсуждать спорные пункты въ болѣе спокойномъ и примирительномъ тонѣ. Измѣняются и самые предметы спора: кардинальный вопросъ о Божествѣ Сына Божія, поглощавшій собой богословскую энергію предыдущей эпохи, мало-по-малу теряетъ монополію надъ умами и подлѣ себя уступаетъ мѣсто обсужденію другихъ не менѣе важныхъ и сложныхъ пунктовъ вѣры.

На сцену исторіи сначала протѣсняется вопросъ о Божествѣ Духа Св., а затѣмъ въ 70-хъ годахъ IV-го вѣка вопросъ о Лицѣ Богочеловѣка и способъ соединенія въ Немъ двухъ природъ,—вопросъ, которому суждено было принести церкви болѣе тяжкія испытанія, чѣмъ всѣ предшествующіе споры, вмѣстѣ взятые. Возникновеніе новыхъ трудныхъ задачъ невольно заставляетъ всѣхъ подвести итоги старымъ счетамъ, покончить давнишнія разсужденія о Сынѣ Божіемъ, чтобы съ соединенными силами приступить къ рѣшенію новыхъ проблемъ. Замѣчательно, что за весь двадцатилѣтній періодъ, протекшій отъ смерти Констанція до воцаренія Ѳеодосія, мы не видимъ ни одного такого собора, который многочисленностью своихъ членовъ и страстностью засѣданій напоминалъ бы собой эпоху Констанція. Соборная дѣятельность, конечно, не прекращается и теперь, но соборы уже носятъ иной, *примирительный* характеръ и не претендуютъ на то, чтобы сдѣлать свои постановленія обязательнымъ закономъ въ церкви и государствѣ. Ожесточенная горячность, характеризовавшая собой прежнюю эпоху, видимо начинаетъ остывать, и развитіе догматическихъ партій, не стѣсняемое внѣшнимъ давленіемъ государственной политики, движется соотвѣтственно своимъ особенностямъ, направляясь къ тому результату, который и долженъ былъ явиться неизбѣжнымъ концомъ всей сложной богословской работы IV вѣка по выясненію догмата о Троицѣ.

Уже правленіе императора Юліана, несмотря на его противохристіанскій характеръ, оставило по себѣ благія послѣдствія во внутренней жизни церкви. Мѣры, принятыя Юліаномъ къ возстановленію язычества и уничтоженію христіанства, заставили спорящія стороны на время отложить свою старую вражду и сблизиться, чтобы дружными усиліями дать отпоръ надвигающейся опасности. Въ крикахъ негодованія и проклятій на отступника отъ вѣры соединились прежніе враги въ одну сплоченную семью и живо почувствовали общность интересовъ: ревностный никеецъ, Аполлинарій лаодикійскій, взялся за перо, чтобы въ блестящемъ сочиненіи противъ греческой философіи раскрыть религіозную несостоятельность язычe-

ства [1]); антіохійская чернь отвѣтила бунтомъ на попытку его возстановить забытыя торжества въ честь Аполлона [2]), и слѣпой старикъ аріанинъ Марій халкидонскій проклялъ царя въ его личномъ присутствіи [3]). Посягавшія на историческую будущность христіанства реформы Юліана многихъ лучшихъ людей того времени заставили глубже взглянуть въ пропасть, отдѣляющую церковь отъ язычества и, возбудивши въ христіанскомъ обществѣ реакцію противъ внесенія языческихъ началъ въ христіанство, порвали ту основу, на которой развивалась борьба противъ чистаго церковнаго ученія. Съ этой точки зрѣнія можно сказать, что старанія Юліана оживить язычество только способствовали успѣху никейскаго дѣла.

Во внѣшнюю группировку догматическихъ партій, какъ она сложилась къ концу правленія Констанція, реформы Юліана не внесли никакихъ существенныхъ перемѣнъ. Въ отношеніи къ наличному положенію церкви Юліанъ ограничился тѣмъ, что приказалъ возвратиться въ свои города всѣмъ сосланнымъ въ предшествовавшее царствованіе епископамъ отчасти въ доказательство своей философской терпимости, отчасти въ тайной надеждѣ, что возвратившіеся противники новыми спорами еще болѣе уронятъ христіанство въ общественномъ мнѣніи [4]). Но онъ не имѣлъ ни малѣйшихъ побужденій заботиться о внутреннихъ затрудненіяхъ ненавистныхъ ему галилеянъ: его личное знакомство съ Аэціемъ аномеемъ и Георгіемъ александрійскимъ съ одной стороны, съ Василіемъ кесарійскимъ и Григоріемъ Назіанзеномъ съ другой не оказало никакого вліянія на его церковную политику: онъ не хотѣлъ покровительствовать ни одной партіи и каждой изъ нихъ предоставилъ свободу устраивать свои дѣла по своему усмотрѣнію и силамъ. Поэтому, когда оставшіеся въ живыхъ никейскіе изгнанники возвратились въ свои каѳедральные города, они увидѣли свои мѣста уже занятыми другими лицами. Оміи, успѣвшіе въ послѣдніе годы царствованія Констанція рукоположить на всѣ осво-

---

[1]) Soz. H. E., V, 18.
[2]) Soz. H. E, V, 19. 20. Socr. H. E., III, 18. 19.
[3]) Soz. H E., V, 4. Socr. H. E., III, 12.
[4]) Socr. H E., III, 1; Soz. H. E., V, 5

бодившіяся каѳедры своихъ представителей, попрежнему удержали за собой господствующее положеніе въ церкви; эдиктъ Юліана вовсе не обязывалъ ихъ отдавать храмы и церковныя имущества возвращавшимся изгнанникамъ и. такимъ образомъ съ внѣшней стороны все осталось въ прежнемъ видѣ. Исключеніе составила собой одна только Александрія. Здѣсь, какъ скоро было получено извѣстіе о смерти Констанція, языческая чернь, возмущенная тираніей Георгія, замѣстителя Аѳанасія, схватила его, заключила сначала въ темницу и, затѣмъ, въ новомъ бунтѣ подвергла ужасной смерти [1]). Прибывшій въ Александрію послѣ шестилѣтняго изгнанія Аѳанасій нашелъ свое мѣсто очищеннымъ и былъ съ восторгомъ принятъ своей паствой.

Но если, какъ мы видимъ, во внѣшней группировкѣ догматическихъ партій правленіе Юліана не сопровождалось никакими замѣтными послѣдствіями, то, наоборотъ, на внутреннія взаимоотношенія ихъ оно оказало глубокое вліяніе. Открытое пренебреженіе императора къ интересамъ христіанства, публично заявленное имъ нежеланіе вмѣшиваться въ ссоры галилеянъ, отняло у споривших сторонъ одинъ изъ главныхъ мотивовъ, вносившій наиболѣе страстную струю въ движенія предшествовавшаго царствованія. О поддержкѣ двора, о побѣдѣ надъ противниками при помощи государственной силы при Юліанѣ не могло быть и рѣчи. Въ первый разъ со времени никейскаго собора соперники встрѣтились лицомъ къ лицу на нейтральной въ политическомъ отношеніи почвѣ внѣ споровъ за преобладаніе въ государствѣ и, поневолѣ заглушивши въ себѣ личные расчеты, получили возможность болѣе трезвыми глазами взглянуть на свои взаимныя отношенія, оцѣнить достоинство противниковъ и понять свои собственные недостатки. Предоставленное своей участи, внутреннее развитіе догматическихъ партій въ правленіе Юліана пошло своимъ естественнымъ путемъ сообразно отличительнымъ особенностямъ каждой. Часть оміевъ, отказавшаяся при Констанціи отъ строгаго аріанства ради сохраненія каѳедръ, при Юліанѣ не нашла нужнымъ скрывать долѣе

[1]) Socr. H. E., III, 2; Soz. H. E., V, 7.

своихъ тайныхъ симпатій къ нему и перешла на сторону аномэевъ. Евномій находился въ Константинополѣ. Юліанъ собственноручнымъ письмомъ вызвалъ сюда же Аэція «въ память прежнихъ личныхъ отношеній» [1]) и подарилъ ему имѣніе въ Лесбосѣ [2]). И это не было несправедливостью. Подлинное аріанство пострадало такъ же много, какъ и всѣ другія партіи. Евдоксій увидѣлъ, что пора возстановить свою прежнюю связь съ Аэціемъ. Отъ Евзоя, бывшаго александрійскаго діакона, отлученнаго Александромъ [3]) и потомъ рукоположеннаго при Констанціи въ епископы въ Антіохію [4]), онъ потребовалъ, чтобы тотъ собралъ соборъ и отмѣнилъ прежній обвинительный приговоръ объ Аэціи, но пока Евзой колебался, въ Константинополь съѣхалось нѣсколько аномэйскихъ епископовъ, которые и рукоположили Аэція въ епископы и съ согласія Евдоксія поставили аномэевъ епископами въ нѣкоторые другіе города. Между тѣмъ Евзой составилъ соборъ въ Антіохіи изъ десяти епископовъ и объявилъ уничтоженнымъ все, что постановлено противъ аномэевъ [5]). Между омійствомъ и аномэйствомъ готова была, такимъ образомъ, заключиться молчаливая унія, и если бы царствованіе Юліана оказалось болѣе продолжительнымъ, эта унія могла бы принести новыя испытанія церкви. Но со смертію Юліана оміи снова отказались отъ союза съ аномэйствомъ, и аномэи, лишенные всякихъ опоръ въ церкви и въ государствѣ, остались строго замкнутой въ себѣ сектой, не имѣвшей никакого вліянія на общій ходъ церковной жизни [6]).

Гораздо важнѣе было другое теченіе, наблюдавшееся среди консервативнаго Востока еще ранѣе царствованія Юліана и только теперь получившее возможность фактически проявить себя, благодаря свободнымъ отношеніямъ, наставшимъ въ церкви при этомъ императорѣ. Это теченіе состояло въ постепенномъ сближеніи и дѣйствитель-

---

[1]) Iul. ep. 31 ad Aet. cp. Soz. V, 5.
[2]) Philost. H. E., IX, 4.
[3]) Theodor. H. E, I, 3.
[4]) Объ этомъ рѣчь будетъ ниже.
[5]) Philost H. E, VII, 5, 6.
[6]) Впрочемъ, окончательная организація аномэевъ произошла въ царствованіе Іовіана.

номъ переходѣ въ ряды защитниковъ никейскаго символа значительной части омiусіанъ и наиболѣе лучшихъ представителей восточнаго консерватизма. Оно было главнѣйшимъ событіемъ богословской жизни церкви за періоды правленія Юліана, опредѣлившимъ собой всю дальнѣйшую исторію догматическихъ движеній на Востокѣ и обезпечившимъ здѣсь полное торжество никейской вѣры, а потому и на изученіи его слѣдуетъ остановиться подробнѣе.

Чтобы понять историческую неизбѣжность сближенія омiусіанъ и никейцевъ и оцѣнить догматическое значеніе этого факта, намъ нужно возвратиться нѣсколько назадъ, припомнить событія, совершившіяся въ послѣдніе годы царствованія Констанція и всмотрѣться въ ихъ внутренній смыслъ.

Какъ мы знаемъ, первый толчокъ, побудившій консервативное большинство епископовъ Востока покинуть ряды антиникейской оппозиціи и выдѣлиться въ особую партію омiусіанъ, данъ былъ возрожденіемъ въ церкви строгаго аріанства, послѣдовавшимъ тотчасъ за окончательной побѣдой надъ никейцами и формальнымъ осужденіемъ единосущія. Воскресившее первоначальное ученіе Арія аномэйство впервые открыло глаза восточнымъ консерваторамъ на непрочность ихъ собственной догматической позиціи, ясно доказавъ имъ, что тѣхъ общихъ формулъ, какія они отстаивали доселѣ въ борьбѣ съ никейцами, недостаточно для охраненія вѣры, что защищаемая ими вопреки никейцамъ идея раздѣльности ипостасей только пролагаетъ путь къ распространенію крайнихъ воззрѣній въ церкви. Вмѣстѣ съ тѣмъ, сводя все христіанское ученіе въ отвлеченную схему метафизическихъ положеній и настаивая на неподобіи Сына по существу, аномэйство въ сущности возвращало восточныхъ отцовъ къ тѣмъ затрудненіямъ, какія нѣкоторые изъ нихъ испытали уже на почти забытомъ теперь никейскомъ соборѣ. Какъ тамъ всѣ попытки противопоставить аріанству, основывавшемуся на философскихъ предпосылкахъ, изрѣченія, взятыя изъ Библіи, остались неудачными и побудили образованныхъ защитниковъ православія избрать для символа вѣры терминъ, незнакомый богодухновенному языку, такъ теперь аномэйство,—т.-е. то же аріанство, только въ болѣе

грубой формѣ,—дѣлало безполезными всѣ доселѣшнія старанія обойти въ своихъ символахъ небиблейскія выраженія и раждало необходимость возобновить уже изгнанныя было съ общаго согласія разсужденія о сущности. Извѣстно, что восточные отцы не отступили передъ этими заданными самою жизнью трудностями; на анкирскомъ соборѣ 358 года они разомъ измѣнили свой догматическій фронтъ и изъ защитниковъ раздѣльности ипостасей стали проповѣдниками родственнаго единенія Сына съ Отцомъ, опредѣливъ его, какъ *подобіе Сына по существу*. Постановленіе анкирскаго собора и явилось первымъ и очень крупнымъ шагомъ лучшей части восточнаго епископата по направленію къ никейскому ученію. Однимъ уже фактомъ своего появленія оно уничтожало цѣлый рядъ недоразумѣній, мѣшавшихъ доселѣ Востоку безпристрастно вглядѣться въ это ученіе. Начертавъ на своемъ догматическомъ знамени слово, не встрѣчающееся въ писаніи, анкирскіе отцы этимъ самымъ въ корнѣ разрушили наиболѣе популярныя возраженія противъ никейскаго символа; теперь уже нельзя было упрекать никейцевъ за то, что они вводятъ слово, незнакомое богодухновенному языку и недоступное для народа; это сдѣлали сами бывшіе ихъ противники, внеся въ свои формулы метафизическое понятіе сущности.

Поворотъ въ сторону никейцевъ, начавшійся въ лучшихъ церковныхъ кружкахъ Востока, не могъ остановиться на точкѣ зрѣнія анкирскаго собора. Съ одной стороны борьба съ аномэйствомъ, съ другой—крупныя событія, послѣдовавшія за анкирскимъ соборомъ, заставляли оміусіанъ все глубже и точнѣе выяснять занятую ими противоаномэйскую позицію и этимъ самымъ толкали ихъ далѣе по пути къ сближенію съ никейскимъ ученіемъ. Мы уже видѣли, что оміусіанство, впервые сформировавшееся въ Анкирѣ, очень быстро достигло побѣды надъ аномэйствомъ, но на высотѣ своего торжества оно скоро встрѣтилось съ новой, сильной партіей противниковъ, составлявшейся изъ вождей прежней антиникейской реакціи и умѣренныхъ аномэевъ. Незнакомые съ придворной изворотливостью вожди оміусіанъ, какъ мы знаемъ, не сумѣли отстоять своей позиціи предъ натискомъ этой новой партіи и на придворномъ засѣданіи 359 года отка-

зались отъ наиболѣе цѣннаго пункта своей догматики, согласившись замѣнить свой точный терминъ: ὅμοιος κατ' οὐσίαν болѣе общимъ выраженіемъ: ὅμοιος κατὰ πάντα. Несомнѣнно, уступка эта была вызвана интересами церковнаго мира и оказалась возможной только потому, что на первый взглядъ не заключала въ себѣ никакой опасности; вѣдь терминъ: κατα πάντα, повидимому, только расширялъ то, что содержалось въ κατ' οὐσίαν. Но событія скоро разочаровали оміусіанъ. Противники открыто заявили, что новый терминъ они принимаютъ въ ограниченномъ смыслѣ, относя подобіе только къ волѣ, и, такимъ образомъ, умѣренное аномэйство, скрывшееся за спиною омійства, получило оффиціальный доступъ въ церковь. Страхъ за вѣру и стыдъ за безполезную жертву охватилъ вождей оміусіанъ,—и вотъ, чтобы защитить себя отъ обвиненій въ уступчивости, они издали новый обширный трактатъ, въ которомъ съ возможною подробностью формулируютъ свои воззрѣнія на спорный вопросъ и какъ бы предлагаютъ ихъ на судъ всей церкви.

Трактатъ этотъ сохранился цѣликомъ въ сочиненіяхъ Епифанія [1]) подъ названіемъ «Памятная записка (ὑπομνηματισμός) Василія и Георгія и ихъ приверженцевъ» [2]). Судя по тому мѣсту, какое онъ занимаетъ въ разсказѣ Епифанія [3]), а также по нѣкоторымъ особенностямъ его содержанія [4]). должно думать, что онъ составленъ былъ вскорѣ послѣ придворныхъ сирмійскихъ совѣщаній, когда раздоры, поднявшіеся при подписи датированной вѣры окончательно убѣдили оміусіанъ въ сдѣланной ими оплошности.

---

[1]) Haer. LXXIII, 12—22.

[2]) Записка составлена однимъ авторомъ, на это указываетъ употребленное въ ней выраженіе: „φημί"— я говорю (haer. ibid., c. 14. Migne gr. s., t. 42, c. 429). Кто же былъ этимъ авторомъ? Вѣроятно, Василій анкирскій. Записка во многихъ мѣстахъ содержитъ точное дословное повтореніе сказаннаго въ анкирскомъ постановленіи (такъ между Отцомъ и Сыномъ исповѣдуется: συγγενείαν (родство), подобіе по всему (haer. 15. Migne, ibid., c. 432), сродство по естеству; ср. также въ п. 20 полемику противъ ученія о нерожденномъ и рожденномъ, авторомъ же послѣдняго несомнѣнно былъ Василій.

[3]) Заключеніе записки разсказываетъ о придворныхъ событіяхъ при подписаніи сирмійской формулы.

[4]) По всей запискѣ идетъ полемика противъ ученія о подобіи по волѣ, а не по сущности.

Новый документъ не только стремится оправдать прежнюю позицію, но и развиваетъ ее дальше, и хотя въ надписи его значатся только имена Василія и Георгія, онъ говоритъ и выступаетъ отъ лица всѣхъ восточныхъ. Въ значительной своей части онъ посвященъ полемическимъ цѣлямъ—борьбѣ съ аномэйствомъ и омійствомъ. Авторъ его энергично возстаетъ противъ исключенія понятія: *οὐσία* изъ догматики и хотя сознается, что въ св. писаніи его нѣтъ, но смыслъ его находится тамъ повсюду. Рядомъ историческихъ примѣровъ (соборъ противъ Павла самосатскаго) онъ доказываетъ, что древніе отцы всегда пользовались этимъ словомъ, когда въ немъ чувствовалась нужда [1]). Но центральный интересъ документа состоитъ не въ этомъ, но въ его положительной части, гдѣ въ первый разъ въ исторіи догматическихъ споровъ дѣлается попытка провести различіе между понятіями: *οὐσία* и *ὑπόστασις*. Прошло уже болѣе тридцати лѣтъ со времени никейскаго собора, а все еще основные догматическіе термины, необходимые для правильнаго истолкованія ученія его, оставались невыясненными, понимались и употреблялись различно и приводили къ безконечнымъ взаимнымъ недоумѣніямъ. Оміусіане первые сознали потребность внести устойчивость въ спутанную терминологію и въ своей памятной запискѣ выполнили ее съ достаточнымъ успѣхомъ. Правда, они еще не проводятъ того рѣзкаго разграниченія между понятіями сущности и ипостаси, какое установилось въ христіанскомъ богословіи позднѣе, и вполнѣ присоединяются къ рѣшенію отцовъ, назвавшихъ въ обличеніе Павла самосатскаго ипостась Сына сущностью, «чтобы,—говорится въ запискѣ, —наименованіемъ сущности показать, что Сынъ дѣйствительно существуетъ (*ὑπάρχων καὶ ὢν ἐστιν*) и не реченіе» [2]). Но зато съ особенной тщательностью они останавливаются на разъясненіи термина «ипостась», пользовавшагося широкой популярностью на Востокѣ. Составители записки хорошо знали, что этотъ терминъ у многихъ вызывалъ недоумѣніе и, потому, изложивъ свое ученіе, они обращаются къ западнымъ, слѣдовательно, никейцамъ, съ предупрежденіемъ

---

[1]) Haer. c. 12.
[2]) Ibid. Migne, gr. s., t. 42, c. 428.

не смущаться наименованіемъ ипостасей. «Восточные,—пишутъ они,—для того употребляютъ наименованія ипостасей, чтобы выразить *существенныя* и дѣйствительно существующія свойства лицъ (*τὰς ἰδιότητος τῶν προσώπων ἱφεστώσας καὶ ὑπάρχουσας*). Но хотя «Отецъ есть духъ, Сынъ—духъ и Духъ св.—духъ, однако же ни Отецъ не мыслится Сыномъ, ни Сынъ Отцомъ или Духомъ, но существуетъ самостоятельно. И вотъ, чтобы обозначить эти «самостоятельно и дѣйствительно существующія свойства» Отца, Сына и св. Духа, восточные и называютъ ихъ «самостоятельно существующими ипостасями лицъ (*προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσι*)». Слѣдовательно, терминъ «ипостась» на языкѣ восточныхъ даетъ лишь опредѣленное значеніе слову: *πρόσωπον*, которое само по себѣ еще не заключаетъ въ себѣ мысли о самостоятельномъ и дѣйствительномъ существованіи и, какъ у Савеллія, можетъ обозначать только форму проявленія. Отсюда видно, что принимая три ипостаси, восточные не учатъ ни о трехъ началахъ, ни о трехъ богахъ. Напротивъ, они анаѳематствуютъ требожіе и исповѣдуютъ одно Божество, объемлющее все чрезъ Сына въ св. Духѣ, одно царство и одно начало (*μίαν θεότητην, μίαν ἀρχήν, μίαν βασιλείαν*). Вмѣстѣ съ тѣмъ они благочестиво различаютъ лица въ свойствахъ ипостасей (*πρόσωπα ἐν ταῖς ἰδώτησι ὑποστάσεων*), представляя Отца самостоятельно сущимъ съ отеческой властью (*ἐν τῇ πατρικῇ αὐθεντίᾳ ὑφεστώτα*). Сына родившимся отъ Отца, совершеннымъ отъ совершеннаго и существующаго самостоятельно, и Духа Утѣшителя, имѣющаго самостоятельное бытіе (*ὑφεστώτα*) отъ Отца чрезъ Сына [2]). Но эта самостоятельность ихъ личнаго бытія не нарушаетъ ихъ единства. Если Отецъ есть духъ, Сынъ—духъ и св. Духъ—духъ, то, будучи тремя ипостасями, всѣ они одно и то же (*ταυτόν*). Послѣднюю мысль они подробно объясняютъ и доказываютъ текстами св. Писанія [3]). Итакъ, Троица есть одно божество, одно начало, одинъ духъ и три ипостаси.

Трудно сказать, какими иными словами можно было бы еще выразить ту же самую мысль, какая заключалась

---

[1]) Haer. 16. Migne, ibid., c. 433.
[2]) Epiph. ibid.
[3]) Epiph., 17. 18.

и во второмъ членѣ никейскаго символа. «Одно божество и три ипостаси»—эта формула могла съ надеждой на успѣхъ поспорить съ самимъ терминомъ: ὁμοούσιο , пока точный смыслъ его не былъ установленъ и сужденія о немъ колебались; и дѣйствительно, позднѣе вмѣстѣ съ терминомъ: ὁμοούσιος она была принята церковною догматикой. Очевидно, на пути къ сближенію съ никейцами въ области собственно богословской, теоретической мысли оміусіанамъ идти дальше памятной записки было некуда. Самъ Аѳанасій со стороны внутренняго догматическаго достоинства высказанныхъ здѣсь воззрѣній на Сына Божія едва-ли могъ потребовать чего-либо большаго. Такъ силою логики и обстоятельствъ лучшіе изъ противниковъ никейскаго собора были приведены постепенно къ признанію смысла формулированнаго на немъ ученія. Свой основной терминъ ὅμοιος κατ' οὐσίαν, первоначально на анкирскомъ соборѣ выставленный отчасти и въ противовѣсъ никейцамъ, чтобы показать, что Сынъ имѣетъ свою сущность не въ тожествѣ, а въ подобіи съ Отцомъ, они въ памятной запискѣ истолковали, какъ ταυτὸν κατὰ πνεῦμα—то же самое по духу, а такъ какъ на языкѣ записки общее понятіе духа въ приложеніи къ ипостасямъ замѣняетъ собой понятіе существа, то ταυτὸν κατὰ πνεύμα значитъ собой не что иное, какъ и ταυτὸν κατ' οὐσίαν — одно и то же по сущности.

Чтобы окончательно перейти на позицію никеицевъ и слиться съ ними въ одно цѣлое, оміусіанамъ оставалось только уничтожить формальное различіе и принять никейскій символъ. Но отъ этого послѣдняго шага оміусіанъ удерживали серьезныя препятствія, которыя все еще оставались неустраненными. При недостаточномъ разграниченіи между терминами: οὐσία и ὑπόστασις за словомъ: ὁμοούσιος" продолжала доселѣ стоять тѣнь Савеллія, и сами никейцы, сливавшіе понятія сущности и ипостаси и не порывавшіе общенія съ осужденнымъ всѣмъ Востокомъ Маркелломъ, не принимали рѣшительныхъ мѣръ, чтобы опровергнуть это подозрѣніе. Кромѣ того, надъ терминомъ: ὁμοούσιος тяготѣли еще неизвѣстность его преданію и приговоръ антіохійскаго собора противъ Павла самосатскаго. Оміусіане сдѣлали свое дѣло: они отвергли аріанство,

доказали чистоту своего ученія и точной установки термина „ὑπόστασις“ сняли съ себя неосновательный упрекъ въ требожіи, открыто осудивъ послѣднее. Теперь очередь оставалась за никейцами: ходомъ событій они обязывались пойти на встрѣчу возвращающемуся къ нимъ Востоку и разъясненіемъ своихъ воззрѣній отнять у него послѣдніе препятствія къ полному признанію ученія, провозглашеннаго на никейскомъ соборѣ. И они выполнили эту задачу блестяще, тоже еще за время царствованія Констанція.

То не было случайностью, что первымъ изъ никейцевъ, кто взялъ на себя обязанность дать оцѣнку дѣйствительному положенію вещей на Востокѣ, оказался Иларій пуатьесскій, *западный* епископъ. Стоявшіе вдали отъ споровъ и не связанные вѣковыми предразсудками, *западные* епископы были болѣе способны къ тому, чтобы безпристрастно вглядѣться въ богословскія настроенія Востока и понять ихъ внутренній смыслъ. Являясь на Востокъ въ качествѣ изгнанниковъ за вѣру, они какъ бы самой судьбой предназначались для того, чтобы стать посредниками между борющимися здѣсь партіями. — Въ этомъ посредствующемъ положеніи, занятомъ ссыльными епископами на Востокѣ, Иларію принадлежитъ передовое мѣсто. Отправленный въ изгнаніе императоромъ Констанціемъ въ 356 году за отказъ согласиться на осужденіе Аѳанасія, Иларій пять лѣтъ провелъ въ малоазійскихъ провинціяхъ, переходя изъ города въ городъ, и былъ свидѣтелемъ того смятенія умовъ и партій, какое вызвано было здѣсь проповѣдью аномэйства. Восточные епископы сначала поразили его внѣшнимъ блескомъ своей жизни и перемѣнчивостью воззрѣній[1]); но его тонкій богословскій умъ и острая наблюдательность помогли ему исправить это первое впечатлѣніе, и онъ понялъ, что среди открыто аріанствующихъ въ восточномъ епископатѣ есть не мало почтенныхъ людей, не имѣющихъ ничего общаго съ аріанствомъ и уклоняющихся отъ никейскаго ученія скорѣе по недоразумѣнію или непониманію, чѣмъ по злой волѣ. Догматическія распри Востока представились теперь ему въ иномъ свѣ-

---

[1]) De syn. 4. Migne, lat. s, t. 10, c. 483.

тѣ,—и вотъ чтобы ознакомить своихъ галльскихъ друзей съ истиннымъ положеніемъ восточныхъ дѣлъ, онъ въ концѣ 358 года, т.-е., тотчасъ послѣ побѣды оміусіанъ надъ аномэями, шлетъ имъ большое сочиненіе «о соборахъ», въ которомъ подвергаетъ обзору всѣ догматическія партіи Востока и даетъ ихъ ученію критическую оцѣнку съ точки зрѣнія западнаго никейца.

Отношеніе Иларія къ восточнымъ спорамъ самое терпимое. Пересматривая подъ рядъ всѣ символы, появившіеся изъ оппозиціонныхъ кружковъ со времени никейскаго собора, — Лукіановскій символъ, ἔκτεσις μακρόστιχος первую сирмійскую формулу [1]), онъ находитъ, что заключающаяся въ нихъ доктрина—здравая, если только сомнительныя выраженія ихъ истолковать сообразно цѣлямъ ихъ авторовъ. Правда, эта множественность символовъ совсѣмъ незнакома Западу, но это не должно служить поводомъ къ укору, потому что менѣе счастливый Востокъ постоянно обуревается ересями и не можетъ избѣжать этой необходимости [2]). Переходя затѣмъ къ самымъ жгучимъ вопросамъ времени, поднятымъ оміусіанствомъ, Иларій предлагаетъ своимъ читателямъ крайне любопытный анализъ вступившихъ въ соперничество терминовъ: ὁμοιούσιος и ὁμοούσιος. Съ полною толерантностью, далекой отъ всякой западной притязательности, Иларій оцѣниваетъ достоинства и недостатки каждаго термина и предупреждаетъ своихъ западныхъ читателей, что и терминъ: ὁμοούσιος при неправильномъ употребленіи можетъ скрывать подъ собой ложныя мнѣнія. Вообще онъ не такой талисманъ истины, чтобы безъ него совсѣмъ не могло быть правой вѣры. Напротивъ, троякаго рода заблужденія наблюдается въ примѣненіи къ нему: или имъ обозначаютъ безразличное единство субстанціи Отца и Сына, уничтожая дѣйствительное бытіе Сына, или подъ предлогомъ его, проповѣдуютъ раздѣленіе субстанціи Отца, при чемъ Сынъ является лишь частью Его, или понимаютъ его, какъ указаніе на предсуществовавшую субстанцію, въ отношеніи къ которой Отецъ и Сынъ являются, какъ бы

---

[1]) De syn. 28—61. Migne, Ibid.
[2]) De syn. cc. 28. 33. 39 и др.

совладѣтелями [1]). Въ правильномъ своемъ примѣненіи терминъ: ὁμοούσιος указываетъ на рожденіе Сына, подчиненіе Его Отцу и на *подобіе по природѣ* (una substantia ex similitudine, non ex solitudine) [2]); т.-е., другими словами, ὁμοούσιος въ своемъ надлежащемъ истолкованіи означаетъ не что иное, какъ ὁμοιούσιος [3]). Правда, нѣкоторые придаютъ послѣднему понятію смыслъ только приблизительнаго подобія, но обычное и библейское словоупотребленіе соединяетъ съ нимъ другое значеніе. Подобіе по природѣ обозначаетъ собой не что иное, какъ равенство [4]). Въ этомъ смыслѣ оно имѣетъ даже нѣкоторое преимущество предъ словомъ: ὁμοούσιος: «если произнесу единаго (unum), окажусь въ подозрѣніи, что учу о единичномъ существѣ habet et unici suspucionem), если же выражусь, «подобнаго», то не окажется предмета для сравненія. Только подобіе предполагаетъ двухъ и означаетъ единство, но не лицъ, а рода (non personae unitatis, sed generi) [5]). Выяснивъ смыслъ соперничавшихъ между собой терминовъ и установивъ между ними согласіе, Иларій въ чувствѣ глубокаго убѣжденія и братской любви обращается къ восточнымъ оміусіанамъ [6]). Называя ихъ свѣтомъ во тьмѣ и лучомъ надежды за отпоръ, данный имъ аномэйству [7]), онъ констатируетъ то положеніе, что между восточными и западными нѣтъ никакого различія въ вѣрѣ [8]), и, требуя со стороны ихъ взаимнаго признанія термина: ὁμοούσιος старается предупредить всѣ возможныя противъ

---

[1]) De syn. 68. Migne, ibid., c. 525.

[2]) De syn. 71. Migne, ibid., c. 527.

[3]) Cp. Gummerus, cit. op. s. 112.

[4]) De syn. 72: aut numquid non idem est, esse similes, quod aequales (Migne, ibid., c. 527); 73: praedicantes similem Filium in omnium (ὅμοιον κατὰ πάντα) nihil aliud, quam aequalem praedicamus, perfectae aequalitatis significantiam habet similitudo (Migne, ibid., c. 527. 528).

[5]) De syn. 72. 76; Migne, ibid., c. 527. 530. Божество, по Иларію, представляетъ собой, такимъ образомъ, unum genus, въ отношеніи къ которому Отецъ и Сынъ являются species. Это напоминаетъ Тертулліана. Терминъ: ὁμοιούσιος болѣе подходилъ къ такому представленію, чѣмъ: ὁμοούσιος.

[6]) Василію анкирскому, Евстаѳію севастійскому и Елевсію кизическому (De syn. 90. Migne, ibid., c. 542).

[7]) De syn. 78; Migne, ibid., c. 530.

[8]) De syn. 77: de fide nostra nihil inter nos suspiciones relictum est. Migne, ibid., c. 530.

него возраженія. Всѣ неправильныя толкованія этого слова Иларій энергично отвергаетъ [1]), доказывая его полное соотвѣтствіе другимъ выраженіямъ, употребленнымъ въ никейскомъ символѣ: «рожденный, не сотворенный», «изъ сущности Отца» [2]). Если оміусіане не признаютъ слова: ὁμοούσιος потому, что оно не находится въ Писаніи, то сами, употребляя: ὁμοιούσιος не опровергаютъ-ли этимъ самихъ себя? [3]) Савеллій и Павелъ самосатскій, пользовавшіеся этимъ терминомъ, несомнѣнно еретики; но если все отвергать ради одного злоупотребленія, то нужно отвергнуть и пользованіе св. Писаніемъ, потому что кто изъ еретиковъ не злоупотреблялъ имъ? [4]) И если слово: ὁμοούσιος было бы осуждено 80-ю епископами въ Антіохіи, то его приняли и одобрили 318 отцовъ въ Никеѣ [5]). Истолкованное тамъ благочестиво и признанное необходимымъ для отраженія аріанской ереси, почему это слово и теперь не должно имѣть такого же значенія? [6]). «Вы не аріане; зачѣмъ же, отвергая это слово, вы навлекаете на себя упрекъ въ аріанствѣ?.. [7]). Никейскіе отцы почили въ мирѣ; мы рукоположены ими и являемся ихъ преемниками; смѣемъ ли мы анаѳематствовать ту формулу, какую они утверждали?! Да не будетъ этого!» [8])... Самое слово: ὁμοούσιος не заслуживаетъ никакого обвиненія, коль скоро смыслъ его не нарушаетъ истины [9]). Вѣдь и ὁμοιούσιος можетъ истолковано быть въ превратномъ смыслѣ; взятое въ общемъ своемъ значеніи, какъ голое подобіе, оно не говоритъ ни о равенствѣ, ни о единствѣ [10]), и если оно въ своемъ должномъ пониманіи и можетъ быть одобрено, то не будетъ отвергать и ὁμοούσιος [11]). Нужно собраться вмѣстѣ и сообща разсудить о спорныхъ терминахъ, чтобы не устранялось и то, что хорошо установлено (ὁμοιούσιος?)

---

[1]) De syn. 81. 82: Migne, ibid., c. 534 fgg.
[2]) De syn. 84; Migne, ibid., c. 535. 536.
[3]) De syn. 81; Migne, ibid., c. 534.
[4]) De syn. 85. Migne, ibid., c. 536—538.
[5]) De syn. 86. Migne, ibid., c. 538 sqq.
[6]) De syn. 83. Migne, ibid., c. 535.
[7]) De syn. 88. Migne, ibid., c. 541.
[8]) De syn. 91. Migne, ibid., c. 543. 544.
[9]) Ibid.
[10]) De syn. 89. Migne, ibid., c. 541. 542.
[11]) De syn. 91. Migne, ibid., c. 543.

и не отвергалось то, что худо понимается (ὁμοούσιος?) [1]). Въ области примирительныхъ стремленій далѣе Иларія идти было некуда; можно сказать, что для Запада Иларій выполнилъ то, что гораздо позднѣе было сдѣлано каппадокійцами для Востока.

Столь же радостно, хотя и нѣсколько позднѣе, привѣтствовалъ начавшійся на востокѣ поворотъ и старый герой никейскаго дѣла, Аѳанасій. Находясь съ 356-го года въ изгнаніи, онъ, однако, не терялъ связей съ текущей жизнью, зорко слѣдилъ за совершающимися въ ней событіями и, какъ мы видѣли, вѣроятно, присутствовалъ на селевкійскомъ соборѣ. Возможно, что памятная записка Василія вполнѣ была и неизвѣстна ему, но важное значеніе и суть ея онъ понялъ и, оживленный надеждой на лучшее будущее, одинокій изгнанникъ рѣшилъ, что теперь настала пора протянуть руку дружбы своимъ старымъ консервативнымъ врагамъ. Подобно Иларію, въ особомъ сочиненіи о соборахъ, Аѳанасій дѣлаетъ обзоръ всѣхъ главныхъ фактовъ борьбы противъ никейскаго символа, начиная съ Ѳаліи Арія и кончая селевкійскимъ соборомъ и побѣдой омійства. Послѣднія событія, совершившіяся на соборахъ аримінскомъ и селевкійскомъ, вызываютъ у него осужденіе и негодованіе. Не было никакой надобности въ общемъ вселенскомъ соборѣ, задуманномъ Констанціемъ: тѣмъ менѣе слѣдовало дѣлить его на два собора [2]). Подвергнувъ осмѣянію датированную вѣру, онъ въ хронологическомъ порядкѣ перечисляетъ всѣ изложенія, изданныя противниками, но не съ тѣмъ, чтобы, подобно Иларію, показать ихъ относительную цѣнность, но чтобы воспользоваться ихъ множествомъ и разнообразіемъ, какъ фактической сатирой [3]). Здѣсь сказывается не спокойный наблюдатель, а непосредственный участникъ, который самъ пережилъ всѣ событія и много перенесъ отъ нихъ. Зато съ облегченнымъ чувствомъ онъ останавливается на оміусіанахъ, которые принимаютъ все, написанное въ Никеѣ, сомнѣваются же только относительно термина «единосущный».

---

[1]) De syn., ibid. Migne, ibid., c. 545.
[2]) Ath. de syn. 2. Migne, gr. s., t. 26, c. 684.
[3]) De syn., un. 3—31.

«Съ людьми, подобными Василію, не нужно обходиться какъ съ врагами, а слѣдуетъ считать ихъ братьями, которые разнятся отъ насъ только однимъ словомъ, но мыслятъ такъ же, какъ и мы» [1]). Если они учатъ, что Сынъ есть премудрость, вѣчное сіяніе Отца, жизнь и рожденіе сущности Его, то они признаютъ то же, что содержится и въ словѣ «Единосущный», потому что «рожденіе» и «единосущіе» имѣютъ одинъ и тотъ же смыслъ [2]). Ихъ собственный терминъ: ὁμοιούσιος самъ по себѣ не исключаетъ мысли о тварн: «подобные по причастію, не по самой истинѣ, называются подобными, а по подобію истины, такъ что оно можетъ быть и отнято отъ нихъ, а это приличествуетъ только тварямъ» [3]), но съ прибавкой слова «изъ сущности» онъ значитъ то же, что и ὁμοούσιος [4]). Онъ обращается къ нимъ, какъ къ возлюбленнымъ братьямъ [5]), подвергаетъ подробному разбору всѣ возраженія противъ: ὁμοούσιος, предъявляемыя на Востокѣ [6]) и путемъ филологическаго анализа, показавъ превосходство слова ὁμοούσιος предъ ὁμοιούσιος [7]), убѣждаетъ ихъ не сражаться съ тѣнью [8]) и выражаетъ полную увѣренность, что рано или поздно, но неизбѣжно оміусіане примутъ это слово [9]), составляющее опору ихъ собственнаго ученія.

Итакъ, оба вождя никейцевъ, Иларій на Западѣ и Аѳанасій на Востокѣ, — открыто признали православіе убѣжденій новой оміусіанской партіи, возникшей на Востокѣ въ борьбѣ съ аномэйствомъ, и радостно пошли навстрѣчу ей. Прежнія взаимныя подозрѣнія разсѣялись, и при первомъ откровенномъ обмѣнѣ мыслей старые противники сдѣлались друзьями. Только слово „ὁμοούσιος“ все еще стояло на пути къ полному примиренію, но и сомнѣнія, соединенныя съ нимъ, значительно ослаблены, отча-

---

[1]) De syn. 41. Migne, ibid., c. 764. 765.
[2]) De syn. 42. Migne, ibid., c. 768. 769.
[3]) De syn. 53. Migne, ibid., c. 787.
[4]) De syn. 41. cit. loc.
[5]) De syn. 43. Migne, gr. s., t. c. 768.
[6]) De syn. un. 43—50.
[7]) De syn. 53. Migne, ibid., c. 788
[8]) De syn. 54. Migne, ibid, c. 789.
[9]) De syn. 41. cit. loc

сти признаніемъ со стороны Иларія права возставать противъ него, а отчасти и еще болѣе подробнымъ и основательнымъ опроверженіемъ Аѳанасія возраженій, предъявленныхъ къ нему. Сліяніе оміусіанъ съ никейцами *въ теоріи* совершилось, такимъ образомъ, къ концу правленія Констанція, но пока во главѣ имперіи стоялъ императоръ, ненавидящій никейскій символъ, и вожди никейцевъ, находившіеся въ изгнаніи съ 356 года, лишены были всякаго участія въ церковныхъ дѣлахъ, это сліяніе не могло состояться фактически и обнаружиться на практикѣ въ дѣйствительномъ присоединеніи оміусіанъ къ никейцамъ. Правда, сильный отзвукъ совершившагося въ теоріи сближенія сказался уже и при Констанціи. На соборѣ въ Селевкіи исаврійской въ 359 году, какъ мы знаемъ, нѣкоторые изъ восточныхъ епископовъ, въ противовѣсъ аномэйскимъ выходкамъ Акакія и Евдоксія, открыто примкнули къ никейцамъ, ставъ подъ защиту ихъ термина: ἐκ οὐσίας, при чемъ Иларій пуатьескій, вождь западныхъ никейцевъ, оффиціально былъ принятъ въ церковное общеніе. Но этотъ внезапный порывъ въ сторону никейскаго символа вызванъ былъ не столько сознательнымъ пониманіемъ его цѣнности, сколько желаніемъ дать отпоръ надвигающемуся на церковь аномэйству. Событія, совершившіяся въ Константинополѣ послѣ селевкійскаго собора, еще болѣе содѣйствовали этому движенію Востока въ сторону никейцевъ; податливость главарей оміусіанства, пожертвовавшихъ своей отличительной формулой ради сохраненія каѳедръ, уронила кредитъ ихъ въ глазахъ лучшихъ консерваторовъ Востока, и люди, дорожившіе вѣрой, ждали только удобнаго момента, чтобы формально присоединиться къ никейцамъ. Такой моментъ и наступилъ въ царствованіе Юліана, когда правительство отняло свою нагнетающую руку, и возвратившіеся никейцы получили возможность заявить свое слово по поводу церковныхъ затрудненій. Теперь настало время положить прочное начало къ фактическому объединенію лучшихъ церковныхъ силъ Востока съ никейцами, и это великое дѣло выполнено было на соборѣ въ Александріи, устроенномъ Аѳанасіемъ въ 362 году тотчасъ послѣ своего возвращенія.

2. Александрійскій соборъ въ 362 году принадлежитъ къ числу наиболѣе замѣчательныхъ соборовъ эпохи аріанскихъ движеній. Значеніе его можно опредѣлить такъ: онъ подвелъ итоги всей предшествующей работѣ богословской мысли по раскрытію ученія о Троицѣ, рѣшилъ главнѣйшіе и трудные вопросы, выдвинутые его временемъ, и глубоко повліялъ на послѣдующій ходъ событій догматической исторіи, преднамѣтивъ тотъ путь, по какому они направились. Но его главная заслуга состояла въ томъ, что онъ воскресилъ для восточной половины церкви почти уже забытый здѣсь никейскій символъ и далъ сильный толчекъ тому теченію въ рядахъ церковныхъ дѣятелей Востока, которое въ концѣ-концовъ привело ихъ всѣхъ подъ знамя этого символа. — До сихъ поръ, какъ мы знаемъ, всѣ соборы, во множествѣ собиравшіеся на Востокѣ, преслѣдовали одну цѣль—изгнать никейцевъ и устранить никейскій символъ, замѣнивъ его другими, болѣе отвѣчающими восточному консервативному настроенію. Благодаря поддержкѣ двора и особенно насильственнымъ мѣрамъ Констанція, эта цѣль, поставленная реакціей съ самаго начала ея возникновенія, близка была къ своему осуществленію. За тридцать слишкомъ лѣтъ, протекшихъ со времени никейскаго собора, сошли одинъ за другимъ въ могилу всѣ его современники—епископы, принимавшіе въ немъ личное участіе. Изъ очевидцевъ собора и непосредственныхъ участниковъ его на Востокѣ оставался къ 50-мъ годамъ IV вѣка едва ли не одинъ Аѳанасій, да и тотъ, управляя отдаленнымъ отъ Востока діоцезомъ, а съ 356 года скитаясь въ изгнаніи по пустынямъ египетскимъ, лишенъ былъ всякой возможности сдѣлать что-нибудь для возстановленія авторитета защищаемаго имъ собора. Съ 350 года, т.-е. въ теченіе послѣднихъ десяти лѣтъ царствованія Констанція, на Востокѣ не было ни одного никейца. Въ церковную практику, въ богослужебное употребленіе символъ никейскій также проникнуть не успѣлъ. Возможно, что и сами отцы перваго вселенскаго собора, составляя символъ въ опроверженіе аріанства, не имѣли въ виду вводить его въ общеобязательную литургическую практику, смотрѣли на него не какъ на *ἔκτεσις πίστεως* въ собственномъ смыслѣ,

а какъ на *μάθημα* т.-е. образецъ ученія, а не вѣры, каковое названіе дѣйствительно и прилагается къ нему въ нѣкоторыхъ древнихъ источникахъ. Можно допустить далѣе, что для употребленія, напр., при крещеніи онъ былъ и неудобенъ, потому что не содержалъ въ себѣ необходимыхъ членовъ вѣры, встрѣчающихся во всѣхъ крещальныхъ символахъ, какъ-то исповѣданія единой церкви и единаго крещенія, воскресенія мертвыхъ и будущей жизни. Тѣмъ не менѣе, при болѣе благопріятныхъ условіяхъ для своего утвержденія въ церкви, онъ необходимо долженъ былъ если не цѣликомъ, то въ главнѣйшихъ своихъ терминахъ, по крайней мѣрѣ въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, воздѣйствовать на крещальные символы и оставить въ нихъ слѣды. На самомъ дѣлѣ, до 60-хъ годовъ IV-го вѣка мы не находимъ въ памятникахъ символьной литературы древности ни малѣйшихъ признаковъ такого воздѣйствія. За все это время на Востокѣ при крещеніи, оглашеніи и богослуженіи продолжаютъ примѣняться мѣстные символы и, если они дополняются въ своей догматической части, то источникомъ дополненій является не никейскій символъ, а символы, вышедшіе изъ-подъ пера противниковъ его. Наглядным, даже поразительнымъ доказательствомъ этого пренебреженія никейскимъ символомъ на Востокѣ служатъ уже извѣстныя намъ огласительныя поученія Кирилла іерусалимскаго, изданныя приблизительно около 348-го года. Въ основу своего катихизиса вѣры Кириллъ полагаетъ не символъ, составленный въ Никеѣ, а крещальный символъ своей іерусалимской церкви и—что особенно важно—даже въ тѣхъ мѣстахъ, гдѣ мѣстный символъ оказывался недостаточнымъ для полнаго выраженія вѣры, какъ, напр., въ ученіи о Божествѣ Сына Божія, онъ обращается не къ никейскому изложенію, а къ *ἔκτεσις μακρόστιχος*—многострочному символу и такъ называемой датированной вѣры. Такимъ образомъ, память о никейскихъ отцахъ постепенно тускнѣла на Востокѣ и освященный ихъ общимъ согласіемъ символъ недалекъ былъ отъ полнаго забвенія.

Въ виду этого печальнаго положенія никейскаго дѣла на Востокѣ эдиктъ Юліана, возвращавшій въ свои города

изгнанныхъ защитниковъ его, пришелся какъ нельзя болѣе кстати. Въ первый разъ послѣ непрерывныхъ преслѣдованій въ теченіе долгаго царствованія Констанція, никейцы получили возможность громко сказать свое слово въ церкви, вслухъ всѣхъ заявить, что дѣло никейское не умерло, что единственно только вѣра, написанная въ Никеѣ, можетъ служить надежной опорой мира и вѣры церкви. Отсюда понятно, почему Аѳанасій поспѣшилъ какъ можно скорѣе воспользоваться предоставленной ему свободой; въ Александрію онъ прибылъ 12-го февр. 362 года, а къ августу мѣсяцу здѣсь уже открылся соборъ, составившійся изъ съѣхавшихся сюда епископовъ—никейцевъ. Разгромъ, понесенный никейцами въ правленіе Констанція, рѣзко отразился на численномъ составѣ собора; явилось только 22 епископа [1]), но все это были ветераны никейскаго дѣла, долгимъ изгнаніемъ, потерей каѳедръ и страданіями засвидѣтельствовавшіе искренность своего убѣжденія, pauci numero, fide integri, meritis multi, по выраженію Руфина [2]), «числомъ немногіе, вѣрой не поврежденные, заслугами обильные». Духовная мощь и сила вѣры, неоднократно проявленная ими, придавала ихъ собранію особый моральный авторитетъ и должна была привлекательно дѣйствовать на людей, хромавшихъ на обѣ ноги. Всѣ другіе поддались искушеніямъ и соблазну: ухаживали за дворомъ, вмѣшивались въ интриги, поддѣлывались подъ общее настроеніе, вступали въ компромиссы и измѣняли вѣру. Одни только никейцы, несмотря на всѣ невзгоды, твердо держали свое знамя, не склоняясь ни направо, ни налѣво, отвергая всякія сдѣлки и съ политикой и съ совѣстью. По сравненію съ вождями реакціи, не говоря уже объ Акакіи или Евдоксіи, продававшихъ свою вѣру за вліяніе при дворѣ, но и съ болѣе твердыми характерами въ родѣ Василія анкирскаго или Евстаѳія севастійскаго, такія лица, какъ Аѳанасій или Евсевій верчельскій, стоявшіе во главѣ никейцевъ, о которыхъ

---

[1]) Hefele (Consiliengeschichte, I, s. 848) считаетъ 21, но онъ опускаетъ изъ виду автора письма—Аѳанасія: у Руфина указанія на число членовъ собора нѣтъ. Какъ видно изъ подписей, большая часть имѣла свои каѳедры въ Египтѣ, что и понятно.

[2]) Rufinus, Hist. eccles. I, 28. Migne, lat. s., t. 21, c. 433.

сама зависть не могла сказать ничего дурного, казались недосягаемыми нравственными величинами, — а они-то теперь и руководили занятіями александрійскаго собора.

Точныхъ записей о засѣданіяхъ собора до нашего времени не сохранилось; но мы имѣемъ возможность съ надлежащей полнотой воспроизвести всѣ главные моменты его дѣятельности, благодаря, во-первыхъ, указаніямъ церковныхъ историковъ и преимущественно Руфина,—затѣмъ, посланію къ антіохійцамъ и къ такъ называемому *τόμος*' у александрійскаго собора, написанному самимъ Аѳанасіемъ, въ которомъ содержатся всѣ важнѣйшія постановленія собора и даются намеки на внутреннюю его исторію,—и наконецъ, письму Аполлинарія лаодикійскаго, послы котораго присутствовали на соборѣ, къ Василію Великому.

Первымъ дѣломъ александрійскихъ отцовъ было возстановленіе догматическаго авторитета никейскаго собора и ревизія его символа. Никейскій символъ былъ признанъ непоколебимымъ и неизмѣннымъ образцомъ вѣры, «достаточнымъ и самодовлѣющимъ (*ἱκανὰ... καὶ αὐτάρκη*) для опроверженія всякой нечестивой ереси и къ охраненію безопасности и пользы церковнаго учительства» [1]). Такое воззрѣніе на значеніе никейскаго символа необходимо влекло за собой отрицательное отношеніе ко всякимъ другимъ вѣроизложеніямъ, и александрійскіе отцы далѣе повторяютъ забытое и никогда не примѣнявшееся постановленіе сардикійскаго собора: «во всемъ довольствоваться вѣрой, исповѣданной никейскими отцами, потому что она не имѣетъ никакого недостатка и полна благочестія, и не должно составлять иного изложенія, дабы написанное въ Никеѣ не сочли не совершеннымъ» [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ былъ возстановленъ и текстъ никейскаго символа, притомъ настолько твердо, что Аѳанасіева редакція его, сохранившаяся въ письмѣ къ имп. Іовіану, написанномъ годъ спустя послѣ собора, и доселѣ считается въ наукѣ наиболѣе надежной и достовѣрной [3]). Вѣроятно, на это же время падаетъ, безъ сомнѣнія, и составленіе списка епископовъ, присутствовавшихъ на засѣданіяхъ въ Никеѣ, предпринятое Аѳанасіемъ,

---

[1]) Ath, ep. ad Afr. 1. Migne, gr. s., t. 26, c. 1029.
[2]) Tom. ad ant. 5. Migne, ibid., c. 800.
[3]) Hahn. Bibl. d. Symb., s. 160.

однимъ изъ экземпляровъ котораго пользовался историкъ Сократъ [1]) и который долженъ былъ сохранить имена никейскихъ отцовъ на вѣчныя времена.

Но дѣятельность никейскихъ отцовъ не ограничилась однимъ только этимъ: возстановивъ догматическое значеніе никейскаго символа, они вмѣстѣ съ тѣмъ выработали рядъ мѣръ, которыя должны облегчить переходъ подъ знамя его бывшихъ противниковъ. Въ этомъ отношеніи былъ поставленъ на очередь прежде всего тотъ вопросъ: чего нужно требовать отъ возвращающихся отъ ереси и какъ ихъ принимать: оставлять-ли ихъ въ прежнемъ іерархическомъ санѣ или подвергать церковному покаянію, которое, по смыслу церковныхъ каноновъ, навсегда лишало возвращающагося іерархической степени. Первый пунктъ рѣшался самъ собой. Разъ никейскій символъ признанъ былъ достаточнымъ и самодовлѣющимъ исповѣданіемъ правой вѣры, то ясно, что отъ возвращающихся ничего большаго не должно было требовать, кромѣ согласія на этотъ символъ и приложенныя къ нему анаѳематизмы. Въ такомъ смыслѣ и было сдѣлано постановленіе [2]). — Второй пунктъ вызвалъ разногласія: строгая партія никейцевъ подъ гнетомъ живыхъ воспоминаній о причиненныхъ противниками страданіяхъ, требовала, чтобы всѣ, запятнавшіе себя какимъ-либо общеніемъ съ еретиками, несмотря на покаяніе, лишались іерархическаго сана [3]). Но здѣсь еще разъ сказалось величіе вождей никейцевъ, умѣвшихъ свои личные счеты подчинять интересамъ общаго дѣла: благодаря ихъ моральному вліянію на соборѣ, достигнуто было, соглашеніе и рѣшено приходящихъ изъ ереси принимать въ томъ же санѣ. Это гуманное постановленіе, оправданное всей исторіей, устраняло одно изъ важныхъ практическихъ препятствій, мѣшавшихъ успѣху никейскаго дѣла на Востокѣ.

Главнѣйшимъ предметомъ, какимъ занялся александрійскій соборъ, былъ старый вопросъ о значеніи терминовъ

---

[1]) Socr. H. E., I, 13.

[2]) „Не требуйте отъ нихъ ничего большаго, а только чтобы они предали анаѳемѣ аріанскую ересь и исповѣдали вѣру, св. отцами исповѣданную въ Никеѣ“ Tom. ad Antioch., Migne, gr. s., t. 26, p. 797—800.

[3]) Ruf. ibid.

„οὐσία“ и „ὑπόστασις“. Томъ Аѳанасія къ антіохійцамъ даетъ понять, что и самая цѣль собора заключалась не въ чемъ иномъ, какъ въ примиреніи этихъ давнишнихъ недоразумѣній [1]). Несмотря на мракъ, окружающій внутреннюю дѣятельность собора, источники еще даютъ возможность понять, что рѣшеніе этого вопроса не прошло безъ горячихъ споровъ. Большинство членовъ собора состояло изъ представителей старшаго поколѣнія никейцевъ, желавшихъ упорно отстаивать старое воззрѣніе на Троицу, какъ одну ипостась. Было, повидимому, предложено еще разъ замѣнить никейскій символъ извѣстной сардикійской формулой, провозглашавшей одну ипостась въ Отцѣ и Сынѣ [2]). Молодая группа оміусіанъ энергично возстала противъ этой попытки. Она потребовала исключенія самого слова: ὁμοούσιος изъ символа на томъ основаніи, что онъ не приноситъ никакой пользы выясненію дѣла вслѣдствіе неизвѣстности его эллинскому языку и замѣны его терминомъ: ὅμοιος κατ' οὐσίαν для того, чтобы яснѣе выразить ученіе о трехъ ипостасяхъ [3]). На соборѣ поднялся шумъ; оміусіанъ обвинили въ томъ, что они учатъ о трехъ разобщенныхъ, отчужденныхъ и иносущныхъ ипостасяхъ и признаютъ три начала и трехъ боговъ. Съ чувствомъ собственнаго достоинства оміусіане отвергли это обвиненіе. Упрекнувъ старое поколѣніе никейцевъ въ томъ, что они допускаютъ въ Троицѣ лишь одну ипостась и, уничтожая подлинное бытіе Сына, сливаютъ лица св. Троицы, они отвѣтили извѣстными положеніями, взятыми изъ памятной записки Василія: «мы знаемъ Троицу *не по имени только*, но истинно сущую и пребывающую (ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν): Отца, истинно сущаго и пребывающаго, Сына, пребывающаго самосущимъ (ἀληθῶς ἐνούσιον ὄντα) и св. Духа, пребывающаго и сущаго (ὑφεστὼς καὶ ὑπάρχον); не именуемъ трехъ боговъ или трехъ началъ и отвергаемъ

---

[1]) „Дошло до насъ,—значится въ веденіи къ посланію,—что *весьма* многіе прежде по упорству отъ насъ отдѣляющіеся, желаютъ быть въ мирѣ съ нами (оміусіане), а многіе, отступивъ отъ сношенія съ аріанами, ищутъ общенія съ нами (оміи). Tom. ad ant. 1. Migne, gr. s., t. 26, c 796.

[2]) На это намекаетъ рѣзкій отзывъ Аѳанасія объ этой формулѣ (ibid., 5)

[3]) Такъ представляетъ дѣло Аполлинарій въ своемъ письмѣ къ Василію (Ep. 344. Migne, gr. s., t. 32, c. 1105—1108).

утверждающихъ это, исповѣдуя одно Божество и одно начало» [1]). Старшее поколѣніе никейцевъ должно было оправдываться: оно заявило, что употребляя выраженіе «одна ипостась», оно отнюдь не хочетъ подражать Савеллію и отрицать истинное бытіе Сына и св. Духа, предполагая, что Сынъ не самосущъ (ἀνούσιος) и Духъ св. безыпостасенъ (ἀνυπόστατος). Ипостась они понимаютъ, какъ одну сущность, и пользуются этимъ терминомъ для того, чтобы обезпечить тожество природы (τὴν ταυτότητα τῆς φύσεως) [2]). Объясненія сторонъ соборъ нашелъ удовлетворительными; слово: ὁμοούσιος въ смыслѣ: μία ὑπόστασις и три ипостаси были признаны одинаково православными [3]). Терминъ: ὁμοούσιος побѣдилъ, но каждая партія осталась со своимъ пониманіемъ его [4]).

Послѣдній вопросъ, какимъ занялся александрійскій соборъ, было выясненіе ученія о Св. Духѣ. Этотъ пунктъ обозначалъ собой новый поворотъ въ догматическихъ движеніяхъ времени. Никейскій соборъ ограничился простымъ упоминаніемъ о Св. Духѣ (καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα), какъ необходимомъ членѣ вѣры, не входя ни въ какія дальнѣйшія объясненія. За горячими спорами о Божествѣ Сына, занявшими первую половину IV вѣка, ученіе о третьей ипостаси оставалось въ тѣни. Правда, въ многочисленныхъ символахъ, вышедшихъ изъ-подъ пера противниковъ никейскаго собора, встрѣчаются и болѣе распространенныя формулы, чѣмъ никейская, но всѣ онѣ не выходятъ за предѣлы стереотипныхъ выраженій, заимствованныхъ изъ преданія и чуждыхъ всякой богословской спекуляціи [5]). Однако уже и за это время появляются,

[1]) Tom. ad ant. 5 Migne, at. s., ibid., c. 801.

[2]) Tom. ad ant. 8.

[3]) Tom. ad ant. 6. Migne, ibid., c. 805. Христологическій вопросъ, обсуждавшійся на александрійскомъ соборѣ, не входитъ въ нашу задачу.

[4]) Что Аѳанасій призналъ: „три ипостаси“—это, безъ сомнѣнія, было величайшей уступкой съ его стороны (ср. A. Harnack. Dogmeng. II, 252, anm. 1), но она сдѣлана была съ большой оговоркой: послѣ такихъ объясненій всѣ (?) согласились, что лучше и точнѣе подобныхъ выраженій (т. е. три ипостаси) вѣра, исповѣданная въ Никеѣ, и что лучше довольствоваться и пользоваться тѣми выраженіями, какія употреблены въ никейскомъ исповѣданіи (Tom. ad ant. 6. Migne, gr. s., t. 26, c. 804)“.

[5]) См. напр. 2-ю формулу антіохійскаго собора 341 года „и въ Духа Св., дарованнаго вѣрующимъ въ утѣшеніе, освященіе и совершеніе (Hahn.

хотя и слабыя, попытки примѣнить результаты, достигнутые въ ученіи о Сынѣ, къ Духу Св. Такъ постановленія сирмійскаго консервативнаго собора 351 года знакомятъ насъ уже съ очень разнообразнымъ рядомъ воззрѣній на Духа св.; здѣсь подвергаются анаѳемѣ тѣ, кто а) Отца, Сына и Св. Духа считаютъ однимъ *лицомъ*, б) кто Духа Св. Утѣшителя именуетъ нерожденнымъ, в) кто называетъ Его частью Отца и г) кто Отца, Сына и Духа исповѣдуетъ тремя богами [1]). Что же касается до богословской науки предшествовавшей эпохи, то общее правило, царившее въ ней, можно выразить въ такомъ тезисѣ: что сказано о Сынѣ, то нужно думать и о Духѣ. Оба великіе учителя III-го вѣка, Тертулліанъ и Оригенъ, прямо переносятъ на ипостась Духа всѣ тѣ выводы, какіе установлены и о существѣ Сына—Логоса. То же самое наблюдаемъ и въ IV вѣкѣ: аріанство, учившее о тварной природѣ Сына Божія и Духа Св. могло понимать Его только, какъ твореніе и притомъ низшаго второстепеннаго разряда [2]). Со стороны никейской на вопросъ о Духѣ обратилъ вниманіе уже только въ концѣ 50-хъ годовъ [3]) IV вѣка св. Аѳанасій и въ своихъ трехъ письмахъ [4]) къ Серапіону тмуитскому далъ исчерпывающее изслѣдованіе о Немъ, ставшее образцомъ для послѣдующихъ писателей.

Bibl. d. Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche, 3 Aufl., Breslau, 1897, s. 185. 186). Въ болѣе или менѣе подобныхъ выраженіяхъ этотъ членъ излагается и въ другихъ символахъ; см. напр. 4-ую антіох. формулу (Hahn, 187. 188), сирмійскій символъ 351 г. (Hahn, 2011), селевкійскій 359 (Hahn, 207. 208) и др. Болѣе древнія формулы въ томъ же родѣ см. Anhang A. Harnack'a (тамъ же къ упомянутому изслѣдованію Hahn'a).

[1]) Hahn, ibid. 198. 199. *а* и *г* очевидно сводятся къ разницѣ терминологіи, которая и въ ученіи о Сынѣ приводила къ тѣмъ же результатамъ; *б* объясняется тѣмъ, что слово: *πνεῦμα* (духъ) часто обозначало собой самое существо Божіе, а потому подавало поводъ къ мысли, что Св. Духъ и есть именно это существо (=нерожденное); *в*, по всей вѣроятности, имѣетъ въ виду ученіе Маркелла.

[2]) Ученіе Арія о Духѣ—неизвѣстно. Евномій называлъ Его „твореніемъ сотвореннаго“ (ср. Basilii Magni contra Eunom., Migne, gr. s., t. 29, c. 561: *ποίημα τοῦ ποιήματος;* Богъ: *τὸ ἀγέννητον;* Сынъ—*ποίημα τοῦ ἀγεννήτου;* см. ibid., p. 665 ct.).

[3]) Письма къ Серапіону составлены Аѳанасіемъ около 358 г. См. Hauck. Real-Encycl., 3 Aufl., B. 2. 199.

[4]) До нашего времени сохранились собственно 4 письма къ Серапіону, но второе изъ нихъ занимается вопросомъ о Сынѣ.

Предлежавшая ему задача облегчалась уже тѣмъ, что онъ направлялъ свое сочиненіе не противъ аріанства въ его чистомъ видѣ [1]), а противъ тѣхъ, которые отступили отъ аріанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ, но только держались неправильныхъ мнѣній о Духѣ [2]), впадая, такимъ образомъ, въ логическое противорѣчіе. Аргументація Аѳанасія проста: если по свидѣтельству Писанія Духъ представляетъ Собой нѣчто самостоятельное въ Св. Троицѣ, если Онъ не можетъ быть причисленъ къ тварямъ, если Онъ обладаетъ божественными свойствами и является источникомъ освященія, дѣлая другихъ тварей причастными Божескому естеству, то Онъ «не отдѣлимъ отъ Св. Троицы (I, 33)», «собственъ (ἴδιον) Сыну и Отчей сущности (I, 23. 25)», «составляетъ одно съ Отцомъ и Сыномъ (I, 25)». Учащіе о тварности Духа «раздѣляютъ и разлагаютъ Троицу», подвергаютъ опасности самое ученіе о Сынѣ (I, 3). Въ единомъ Божествѣ ничего не можетъ быть чуждаго и инороднаго, и потому существуетъ «одна святая и совершенная Троица, познаваемая въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ (I, 2)».

Опредѣленіе александрійскаго собора о Св. Духѣ, прошедшее также не безъ споровъ [3]), составлено подъ непосредственнымъ вліяніемъ Аѳанасія. Оно слагается изъ двухъ половинъ: отрицательной и положительной: 1) прежде всего отъ желающихъ присоединиться требовалась анаѳема на утверждающихъ, что Духъ Св. есть тварь и 2) затѣмъ признаніе, что «Духъ Св. не отдѣленъ отъ сущности Христовой (§ 3)», «Духа—не чуждаго, но собственнаго сущности Сына и Отца и нераздѣльнаго съ Ними (§ 5)». Посланіе свидѣтельствуетъ, что присутствовавшіе на соборѣ защитники «трехъ ипостасей» исполнили эти требованія; однако то, что говорилось въ Александріи, вовсе не было обязательнымъ для всего Востока. Факты дальнѣйшей исторіи показываютъ, что даже основное требова-

---

[1]) Какъ трудно было бороться съ чистымъ аріанствомъ, это видно изъ того, что полемикѣ съ нимъ Василій Великій посвятилъ 3 книги, а Григорій Нисскій—12 кн.

[2]) См. введеніе къ письмамъ. Они написаны по просьбѣ Серапіона. Migne, gr. s., t 26, p. 530.

[3]) Rut. H. E, I, 29. Migne, lat. s., t. 21, c. 499.

ніе о преданіи анаѳемѣ ученія о тварности Духа на практикѣ не было исполняемо. Такъ мы увидимъ ниже, что послы лампсакскаго собора, пожелавшіе войти въ общеніе съ папой Либеріемъ, были приняты имъ лишь подъ условіемъ исповѣданія никейскаго символа; о Духѣ же Св. не заходило и рѣчи. Точно также и Василій Великій уже въ 375 году формулируетъ постановленіе александрійскаго собора въ такомъ видѣ: «если кто захочетъ обратиться изъ аріанской ереси, исповѣдуя вѣру, изложенную въ Никеѣ, такового принимать *безъ всякаго о немъ сомнѣнія*», ссылаясь притомъ на письмо самого Аѳанасія [1]). Тѣмъ менѣе авторитета могла имѣть въ восточныхъ областяхъ положительная часть александрійскаго постановленія. Вопросъ о Духѣ, какъ и вопросъ о Сынѣ долженъ былъ еще стать предметомъ общецерковнаго обсужденія прежде, чѣмъ придти къ окончательному рѣшенію.

Разсматриваемый въ общемъ александрійскій соборъ 362 г. долженъ быть отнесенъ къ числу крупнѣйшихъ фактовъ догматической исторіи IV-го вѣка. Своимъ возстановленіемъ авторитета никейскаго собора и провозглашеніемъ его символа неизмѣннымъ образцомъ вѣры онъ оживилъ начавшую было тускнѣть память о никейскомъ дѣлѣ и заставилъ многихъ глубже вдуматься въ него. А своимъ истинно христіанскимъ отношеніемъ къ приходящимъ изъ ереси и особенно оффиціальнымъ признаніемъ трехъ ипостасей онъ устранилъ важнѣйшее теоретическое препятствіе къ примиренію, открывъ свободную дверь для всѣхъ желающихъ возвратиться подъ знамя 318-ти отцовъ. Догматическій вопросъ онъ упростилъ до послѣдней степени: онъ свелъ его къ двумъ пунктамъ—къ признанію никейскаго символа (т.-е. Божества Сына) и къ отрицанію тварности Духа, облегчивши и отчасти преднамѣтивъ дальнѣйшій ходъ богословской мысли. Къ несчастію, первая же попытка собора примѣнить эти прекрасныя правила къ дѣлу окончилась полной неудачей и повлекла за собой неисчислимыя послѣдствія, сказавшіяся на всемъ протяженіи второй половины IV вѣка. То былъ «антіохійскій вопросъ», волновавшій собой весь Востокъ.

---

[1]) Ep. 204 ad neocaesar. Migne, gr. s., t. 32, c. 753.

3. Мы должны возвратиться нѣсколько назадъ. 27 января 360 г. [1]), извѣстный намъ Евдоксій, епископъ антіохійскій, съ кружкомъ оміевъ во главѣ съ Акакіемъ, распоряжавшимся тогда судьбами восточныхъ церквей, былъ приглашенъ въ Константинополь и торжественно интронизированъ на столичной каѳедрѣ, освободившейся послѣ низложенія Македонія. Оказалась, такимъ образомъ, вакантной одна изъ важнѣйшихъ епископій Востока, пользовавшаяся особыми преимуществами, оффиціально подтвержденными первымъ вселенскимъ соборомъ [2]). Эти привилегіи, соединенныя съ антіохійской каѳедрой, вліяніе, какое оказывали совершавшіяся въ ней событія на весь восточный округъ, естественно, должны были вызвать у всѣхъ существовавшихъ тогда партій страстный вопросъ о томъ, на какое лицо падетъ честь занять столь видное мѣсто, а потому и выборы получили необычно торжественную обстановку. Самъ императоръ присутствовалъ на нихъ [3]); съѣхалось много епископовъ, главнымъ образомъ, изъ партіи оміевъ [4]): рѣшено было устроить публичный диспутъ между соискателями на тему изъ Притч. 8, 22: «Господь сдѣлалъ меня началомъ пути Своего», самую жгучую тему, на которой каждый богословъ того времени могъ показать силу своего таланта и свое догматическое направленіе. Первый говорилъ Георгій [5]), представитель крайняго аріанства (евноміанства), вторымъ самъ Акакій, изложившій омійское ученіе [6]), третьимъ выступилъ Ме-

---

[1]) Chron. paschal. Corp. script. byz. Bonn 1832, I, 543. Здѣсь перечисляются поименно и епископы, участвовавшіе въ низложеніи Македонія и поставившіе на мѣсто его Евдоксія.

[2]) См. 4 пр. 1-го вселенск. собора.

[3]) Констанцій находился въ Антіохіи осенью 360 и весной 361 г. (См. Gwatkin, Studies of arianism, Cambridge, 1900, Appendix II, 301).

[4]) Изъ оміусіанской партіи Ѳеодоритъ указываетъ на одного Евсевія самосатскаго, которому онъ приписываетъ въ выборахъ Мелетія очень большую роль.

[5]) Theodoret. H. E., II, 27—лаодикійскій,—вѣрнѣе александрійскій (ср. Gummerus, cit. op. 182. 157, Ann. 6): это доказывается и характеристикой рѣчи, какую даетъ Ѳеодоритъ: „изблевалъ еретическое зловоніе“.

[6]) Содержаніе его проповѣди для всякаго умѣющаго читать источники того времени ясно изъ словъ того же историка: „высказалъ какое-то среднее ученіе, которое хотя весьма отличалось отъ аріанскаго богохульства, однако же и не имѣло свойствъ чистаго, неповрежденнаго апостольскаго ученія“.

летій, бывшій еп. Севастіи; рѣчь послѣдняго встрѣчена была продолжительными рукоплесканіями всего народа, и антіохійская каѳедра осталась за нимъ [1]); но спустя мѣсяцъ [2]) новый антіохійскій епископъ долженъ былъ удалиться съ своей каѳедры и его мѣсто занялъ Евзой, товарищъ Арія [3]).

Причину столь неожиданнаго и быстраго изгнанія Мелетія церковные историки V вѣка единогласно указываютъ въ его ученіи объ единосущіи [4]), при чемъ Ѳеодоритъ точно отмѣчаетъ, что поводомъ къ этому обвиненію послужила его рѣчь [5]), но въ такомъ случаѣ становится совершенно непонятнымъ, почему Мелетій все-таки былъ избранъ на каѳедру Антіохіи и по крайней мѣрѣ въ теченіе мѣсяца оставался епископомъ ея? Болѣе точныя свѣдѣнія, заимствованныя изъ современныхъ дѣлу документовъ, позволяютъ разъяснить эту задачу. Человѣкъ знатнаго происхожденія [6]), обладавшій родовымъ имѣніемъ «Гитасы» около Мелитены [7]) и отличавшійся широкимъ свѣтскимъ и богословскимъ образованіемъ, Мелетій въ первый разъ появляется въ исторіи около 359 года въ недостаточно опредѣленныхъ извѣстіяхъ Епифанія рядомъ съ Акакіемъ [8]) и съ тѣхъ поръ всегда дѣйствуетъ въ кругу оміевъ. Послѣ низложенія Евстаѳія севастійскаго на мелитенскомъ соборѣ, онъ занялъ каѳедру севастійскую [9]), но вслѣдствіе необузданности своихъ пасомыхъ удалился на покой и жилъ около Беріи [10]). Но это не помѣшало ему принимать живое участіе въ обще-церков-

---

[1]) Фактичность разсказа Ѳеодорита о диспутѣ въ присутствіи царя подтверждается самою проповѣдью Мелетія, сохраненною у Епифанія (Haer. LXXIII, 29—33): здѣсь упоминается о присутствіи царей (30), о „говорившихъ прежде насъ (31)".

[2]) Chrysostomus, Hom. in Meletium (I, p. 520, A.—по изданію Montfaucon'a).

[3]) Евзой былъ александрійскимъ діакономъ, примкнувшимъ къ Арію и вмѣстѣ съ нимъ осужденный Александромъ.

[4]) Socr. H. E., II, 44; Soz. H. E., IV, 28.

[5]) Theodor. H. E., II, 27.

[6]) Greg. Nyss. p. 589. C.

[7]) Philost. V, 5; I. Chrysost. I, 520. D.

[8]) Послѣ изданія такъ называемой „датированной" вѣры, въ періодъ формаціи омійской партіи. Haer. LXXIII, 23, ср. 27.

[9]) Socr. H. E., II. 43; Soz. IV, 25.

[10]) Theodoret. II, 31. Что онъ не былъ епископомъ Беріи, см. Tillemont, Memoires, VIII, 762 sqq.

ныхъ событіяхъ того времени; онъ присутствовалъ на соборѣ въ Селевкіи, и подписалъ исповѣданіе, предложенное Акакіемъ [1]); вмѣстѣ съ Акакіемъ въ извѣстную ночь 1-го января 360 года онъ принялъ знаменитую никскую формулу [2]) и былъ въ составѣ февральскаго засѣданія при низложеніи оміусіанъ. Но самое главное, мы и теперь еще имѣемъ возможность читать его проповѣдь, произнесенную на антіохійскомъ диспутѣ и по ней судить о догматическихъ воззрѣніяхъ Мелетія въ самый моментъ избранія его на антіохійскую каѳедру [3]). Проповѣдь проникнута строго консервативнымъ характеромъ и отвѣчаетъ господствующему направленію времени. Проповѣдникъ не хочетъ обсуждать ничего спорнаго, началомъ и концомъ своей рѣчи онъ ставитъ *миръ* и существующій соблазнъ относитъ на сторону тѣхъ, которые ненавидятъ миръ. Онъ предлагаетъ держаться того, что получено *отъ предковъ* и оставить разсужденія о предметахъ, стоящихъ выше человѣческаго разума. Но этими дипломатическими разсужденіями проповѣдникъ не ограничивается: прямая задача его рѣчи и его собственныя убѣжденія заставляютъ его точнѣе высказать свой взглядъ на природу Сына Божія. И здѣсь онъ очень остороженъ. Крайнее аріанство онъ ясно отрицаетъ. Онъ называетъ Сына «рожденіемъ совершеннымъ и пребывающимъ отъ совершеннаго и пребывающаго въ тожественности, не истекшее отъ Отца..., но безстрастно и цѣльно происшедшее отъ Него», «ипостастнымъ и вѣчнымъ Сыномъ». Но онъ не употребляетъ ни слова: ὁμοούσιος, ни термина: ὁμοιούσιος; подъ этими категоріями онъ не хочетъ подписываться; свою догматическую позицію онъ выражаетъ въ двухъ мѣстахъ, называя Сына рожденіемъ, «подобнымъ (ὅμοιον) Отцу и точнымъ образомъ Отца» и даже просто «подобнымъ Отцу» [4]). Не трудно видѣть, что здѣсь нѣтъ ни одной фразы, подъ которой не подписались бы оміи и Акакій [5]). Но если

[1]) Socr. H. E., II, 49. Подписи см. у Epiph. haer. LXXIII. 27.

[2]) „τῷ τόμῳ τῶν ἑσπερίων ὑπέγραφε". Philost., H E, V, 1.

[3]) Она сохранилась у Епифанія; haer. LXXIII, 29—33.

[4]) Характерно выраженіе: „вѣрующіе во Христа должны вѣровать, что Сынъ подобенъ (ὅμοιος) Отцу, такъ какъ Онъ есть образъ Того, Кто надъ всѣми" и т. д.

[5]) Любопытно сужденіе о проповѣди Мелетія самого Епифанія, строгаго никейца: „въ одной части его рѣчи встрѣчаются два или три мѣста,

возведеніе Мелетія на антіохійскую каѳедру со стороны Констанція и оміевъ вполнѣ понятно, то не такъ легко объяснить причины удаленія его. Несомнѣнно, что этой причиной никоимъ образомъ не могла служить его проповѣдь. Повидимому наиболѣе вѣрную традицію о поводахъ къ изгнанію Мелетія передаетъ Златоустъ, упоминающій о многихъ экскоммуникаціяхъ, произведенныхъ имъ въ Антіохіи [1]). Первоначально омій по убѣжденію, но съ нѣкоторою наклонностью къ оміусіанству [2]), Мелетій подъ вліяніемъ обстоятельствъ времени и благодаря воздѣйствію своей паствы, значительная часть которой держалась никейскаго образа мыслей, скоро и самъ склонился на сторону единосущія. Сократъ и Созоменъ одинаково замѣчаютъ, что сначала Мелетій воздерживался отъ разсужденій о догматикѣ вѣры и предлагалъ слушателямъ только нравственное ученіе, впослѣдствіи же сталъ предлагать исповѣданіе никейское и проповѣдывать единосущіе [3]). Эти слова обоихъ историковъ (или точнѣе ихъ источника Сабина) и нельзя истолковывать иначе, какъ только въ томъ смыслѣ, что первую бесѣду Мелетія они зачисляютъ въ область нравственныхъ поученій, проповѣди же съ никейскимъ содержаніемъ относятъ къ нѣсколько позднѣйшему времени. Въ свою очередь Іеронимъ подтверждаетъ, что поводомъ, послужившимъ къ изгнанію Мелетія, была внезапная перемѣна вѣры [4]). То же усматривается и изъ посланія Аѳанасія александрійскаго къ антіохійцамъ. Соборъ 362 г. ни въ какомъ случаѣ не могъ бы трактовать общину Мелетія, какъ вполнѣ право-

---

достойныя порицанія: во-первыхъ, что говорится вообще о твари, онъ разумѣетъ о Сынѣ Божіемъ, во вторыхъ, то, что говоритъ: выше премудрости, т. е. вообще о ненужности подробныхъ изслѣдованій о Сынѣ и еще кое-что другое". Епифаній, такимъ образомъ, не усматривалъ въ проповѣди ученія о единосущіи, котораго, дѣйствительно, и не было въ ней.

[1]) I. Chrisost. I, 520. A.

[2]) Объ этомъ говорятъ попытки Мелетія точнѣе опредѣлить понятія подобія: „рожденіе совершенное и пребывающее и т. д. (См. выше). Несомнѣнно, слова эти звучатъ оміусіански, но они не даютъ еще права утверждать, что Мелетій уже въ то время былъ оміусіанином, какъ это дѣлаетъ Gummerus (cit. op., s 182 fgg)

[3]) Socr. H. E., II, 44; Soz., IV, 28.

[4]) Ieron.: exilii justissimam causam subita fidei mutatione delusit. Chron. ann. Abr. 2376.

вѣрующую, если бы предстоятель ея не выразилъ опредѣленно своихъ отношеній къ никейскому символу. Но рядомъ съ догматическими мотивами стояли и канонические причины. Златоустъ, Іеронимъ и Епифаній упоминаютъ о разныхъ обидахъ, причиненныхъ Мелетіемъ своему клиру, хотя сущность этихъ обидъ установить трудно [1]). По совершеню ясному сообщенію Епифанія многіе изъ аріанъ (т.-е. оміевъ) жалобами своими возстановили противъ Мелетія императора и «ночью», вѣроятно, во избѣжаніе волненій изгнали его изъ Антіохіи. Это случилось, какъ мы видѣли, мѣсяцъ спустя послѣ избранія его.—Нестроенія антіохійской церкви не ограничивались только этимъ. Рядомъ съ приверженцами удаливпагося въ ссылку Мелетія и назначеннаго на его мѣсто Евзоя тамъ существовала еще одна, хотя и небольшая, партія такъ называемыхъ евстафіанъ. Послѣ осужденія Евстаѳія антіохійскаго въ 330 году большая часть его паствы присоединилась къ поставленнымъ взамѣнъ его епископамъ, нѣкоторые же члены ея отдѣлились отъ большинства и составили отдѣльную общину, во главѣ которой ко времени александрійскаго собора стоялъ пресвитеръ Павлинъ. Эта маленькая группа антіохійскихъ христіанъ сумѣла сохранить себя неприкосновенной отъ всѣхъ событій и переворотовъ, совершившихся на ея глазахъ со дней никейскаго собора до царствованія Юліана. Удержавъ въ своемъ наименованіи имя Евстаѳія, перваго защитника никейскаго ученія на Востокѣ, она осталась

---

[1]) По Іерониму (ibid.) Мелетій изгнанъ былъ за то, что „принялъ къ себѣ пресвитеровъ, низложенныхъ ранѣе Евдоксіемъ“,—т. е очевидно присоединилъ къ своей церкви тѣхъ, которые низложены были Евдоксіемъ за принадлежность къ никейскому ученію: оміи, поставившіе Мелетія, безъ сомнѣнія, должны были разсматривать этотъ поступокъ Мелетія, какъ личную обиду. Съ другой стороны, какъ свидѣтельствуетъ Златоустъ (1 p. 519 D въ бесѣдѣ о Мелетіи): „онъ избавилъ городъ отъ еретическаго заблужденія и отсѣкъ гнилые члены отъ остального тѣла“, т.-е. уволилъ изъ клира приверженцевъ омійскаго ученія, а это еще болѣе обостряло вражду къ нему оміевъ. Возможно, что при этомъ въ числѣ присоединенныхъ оказались и такіе, которыхъ онъ самъ ранѣе анаѳематствовалъ, о чемъ упоминаетъ Епифаній (LXXIII, 35): „принялъ нѣкоторыхъ въ общеніе, которыхъ ранѣе анаѳематствовалъ“,— это могло касаться и епископовъ. Пасхальная хроника всѣ эти причины кратко формулируетъ такъ: „по причинѣ нечестія ἀσεβείας, т. е. единосущія) и другихъ неправдъ“ (cit. op. p. 543).

неподвижной и въ истолкованіи его въ смыслѣ «одной ипостаси или сущности», какое оно получило въ устахъ старшаго поколѣнія никейцевъ [1]), на Мелетія и его приверженцевъ, учившихъ о трехъ ипостасяхъ, она искренно смотрѣла, какъ на таіпыхъ аріанъ. Но теперь совершившееся на александрійскомъ соборѣ примиреніе «трехъ ипостасей» съ одной «сущностью» давало поводъ надѣяться, что обѣ партіи антіохійскихъ христіанъ соединятся вмѣстѣ подъ главенствомъ одного епископа, признавшаго никейскій символъ. Одушевленный этой мыслію, Аѳанасій самъ вмѣстѣ съ египетскими епископами хотѣлъ прибыть въ Антіохію, чтобы своимъ личнымъ вліяніемъ и убѣжденіями устранить спорные вопросы и осуществить соглашеніе, достигнутое на соборѣ [2]). Но церковныя нужды удержали его въ Александріи, и соборъ посылаетъ теперь въ Антіохію извѣстнаго уже намъ Евсевія верчельскаго и Астерія, епископа Петры аравійской [3]), какъ своихъ уполномоченныхъ: они должны были «всѣхъ желающихъ быть въ мирѣ съ нами, *особенно* имѣющихъ собранія въ старомъ городѣ (т.-е. мелетіанъ), а также отступившихъ отъ аріанъ [4]), формально соединить съ находящимися съ

---

[1]) Подробности о догматическихъ воззрѣніяхъ Павлина и его партіи см. въ анонимномъ сочиненіи Refutatio hypocrisis Meletii of Eusebii Samosateusis, помѣщаемомъ между твореніями Аѳанасія. Они не представляютъ ничего оригинальнаго.

[2]) См. Tomus ad antioch., §§ 2. 3. 4.

[3]) Астерій выступалъ на сардикійскомъ соборѣ, какъ сочленъ евсевіанской партіи, потомъ перешелъ на сторону никейцевъ и вмѣстѣ съ ними игнанъ былъ въ Ливію (Athan. Hist. arian., 15, 18).

[4]) § 3: „имѣющіе собранія въ старомъ городѣ“ и отступившіе отъ аріанства (*μάλιστα τοὺς ἐν τῇ παλαιᾷ συναγομένους, καὶ τοὺς ἀποτρέχοντας δὲ ἀπὸ τῶν ἀρειανῶν*) ясно различаются другъ отъ друга. Первые разсматриваются, какъ уже вполнѣ никейскіе (вопреки Kruger'y, Lucifer etc., s. 49), вторые, какъ еще нуждающіеся въ исполненіи условій. Антіохія раздѣлилась на два города: старый, лежавшій по берегу Оронта, и новый, помѣщавшійся на островахъ, соединявшихся со старымъ городомъ пятью мостами. Въ старомъ городѣ находилась древняя церковь, устроенная, по преданію, еще при апостолахъ, и потому называемая апостольской (см. прим. издателей Migne, gr. s., t. 26, p. 798). Въ 362 году эта церковь принадлежала мелетіанамъ, но когда они заняли ее? Хорошо освѣдомленный аріанскій источникъ пасхальной хроники сообщаетъ, что Мелетій, возвратившись изъ ссылки при Юліанѣ, насильно занялъ ее, опираясь на многочисленность народа и клириковъ, отовсюду сбѣжавшихся къ нему, изъ которыхъ онъ называетъ Діодора и извѣстнаго Виталія, впослѣдствіи аполлинаріанскаго епископа Антіохіи (Pasch Chron., ibid.,

Павлиномъ, предложивши той и другой партіи [1]) выполнить условія, опредѣленныя на александріійскомъ соборѣ, т.-е. исповѣдать никейскій символъ и отвергнуть тварность Духа. Планъ Аѳанасія, повидимому, былъ таковъ: разъ мелетіане формально засвидѣтельствуютъ свою готовность принять никейскій символъ, община Павлина должна будетъ признать ихъ епископа Мелетія и составить вмѣстѣ съ ними одну церковь. Но какая-то злая иронія судьбы помѣшала осуществленію этого прекрасно выработаннаго плана, и онъ разрушенъ былъ однимъ ударомъ и притомъ со стороны лица, отъ котораго Аѳанасій всего менѣе могъ ожидать чего-либо подобнаго... То былъ Люциферъ каларійскій, извѣстный противникъ императора Констанція на Медіоланскомъ соборѣ, находившійся въ ссылкѣ въ верхней Ѳиваидѣ. Возвращаясь съ мѣста изгнанія на основаніи эдикта Юліана, онъ получилъ отъ встрѣтившагося ему Евсевія верчельскаго предложеніе поспѣшить въ Александрію для обсужденія церковныхъ нуждъ, но на соборъ не пошелъ и, пославъ туда въ качествѣ своихъ легатовъ двухъ діаконовъ, самъ отправился въ Антіохію, находя свое присутствіе здѣсь болѣе необходимымъ. Здѣсь встрѣтилъ онъ, несомнѣнно, никейскую общину, стоявшую подъ управленіемъ Павлина, общину въ старомъ городѣ и омійскую общину Евзоя; недолго думая, онъ посвятилъ въ епископы пресвитера Павлина. Разсматриваемый съ точки зрѣнія тогдашнихъ отношеній, этотъ поступокъ Люцифера отнюдь не предста-

---

р. 547. 548). Правда, посланіе александрійскаго собора 362 г. не упоминаетъ о присутствіи Мелетія въ Антіохіи, но оно, во-первыхъ, направлено къ епископамъ никейцамъ, уполномоченныхъ отъ собора (Евсевію и Астерію) и случайно находившимся тамъ (Люциферу, Киматію и Анатолію); во-вторыхъ, имѣло въ виду главнымъ образомъ общину Павлина. Подъ „имѣющими собранія въ старомъ городѣ“ легко могъ подразумѣваться и Мелетій. Съ другой стороны, было бы совсѣмъ непонятно, почему Мелетій долженъ былъ бы оставаться въ ссылкѣ, тогда какъ всѣ другіе изгнанные епископы возвратились на свои мѣста вслѣдствіе распоряженія Юліана. Что Мелетій во время посѣщенія Евсевіемъ верчельскимъ Антіохіи находился здѣсь, это видно изъ Socr., H. E., III, 9. Тотъ же историкъ говоритъ, что Павлинъ имѣлъ внутри города маленькую церковь, изъ которой Евзой не выгналъ его по личному къ нему уваженію (ibid.).

[1]) § 4. Никейскій образъ мыслей Павлина не освобождалъ его отъ соблюденія формальныхъ условій.

влялъ чего-либо страннаго: до Евзоя и его общины ему не было никакого дѣла; что касается до Мелетія и его приверженцевъ, то до постановленія александрійскаго собора кто могъ знать, что съ ними нужно вести себя иначе, чѣмъ съ послѣдователями Евзоя. Мы уже видѣли. что и на соборѣ въ Александріи выступали люди, требовавшіе, чтобы епископы противной партіи, несмотря на исполненіе всѣхъ предложенныхъ имъ со стороны никейцевъ условій, лишались своего сана. Но, безъ сомнѣнія, въ этомъ никѣмъ неожиданномъ и необдуманномъ поступкѣ, разрушившемъ всѣ планы лучшихъ людей того времени, проявилась и оригинальная личность Люцифера. Фанатикъ по характеру, съ ограниченнымъ умомъ, обнаруживавшій непреклонную вражду противъ всякаго, думающаго иначе, чѣмъ онъ, въ своихъ догматическихъ убѣжденіяхъ почти сближавшійся съ савелліанствомъ, Люциферъ оказывался физически неспособенъ къ какой-либо примиряющей политикѣ [1]); въ ученіи о трехъ ипостасяхъ онъ могъ видѣть только чистое аріанство. Павлинъ какъ нельзя болѣе подходилъ подъ его собственную догматику,—и дѣло было рѣшено безповоротно. Когда Евсевій и Астерій пришли въ Антіохію съ посланіемъ александрійскаго собора, они нашли здѣсь взаимоотношенія партій радикально измѣнившимися по сравненіи съ тѣмъ, какъ это предполагалось на соборѣ. Низложить Павлина они не могли: онъ рукоположенъ былъ энергичнымъ защитникомъ никейскаго собора и стоялъ въ постоянныхъ близкихъ сношеніяхъ съ Аѳанасіемъ [2]). Оставалось примириться съ совершившимся фактомъ; не вступая въ общеніе ни съ той ни съ другой партіей, полный стыда и негодованія на Люцифера, Евсевій удалился изъ Антіохіи, обѣщая посодѣйствовать созванію новаго собора въ цѣляхъ упорядоченія дѣлъ къ пользѣ всѣхъ [3]). Такъ

---

[1]) Ср. Kruger, Lucifer, Bischof v. Calar., ss. 80 fgg.

[2]) При возвращеніи въ александрію послѣ сардикійскаго собора Аѳанасій, остановившись въ Антіохіи, вступилъ въ общеніе съ евстаѳіанами и дѣлалъ собранія вмѣстѣ съ ними въ частныхъ домахъ (Sozom. III, 20). Посланіе къ антіох. называетъ „сущихъ съ Павлиномъ“ возлюбленными нашими.

[3]) Ruf. H. E., I, 30. Руфинъ увѣряетъ, что Люциферъ рукоположилъ Павлина вопреки обѣщанію (contra pollicitationem), данному имъ Евсевію. Ср. Socr. H. E., III, 9.

печально закончилась первая попытка, предпринятая Аѳанасіемъ, осуществить на практикѣ единеніе между никейцами и возвращавшимися къ союзу съ ними бывшими ихъ противниками, состоявшееся отчасти на александрійскомъ соборѣ. Антіохійскія несогласія не только не уменьшились, но еще болѣе обострились. Поставленіе Павлина въ епископы вырыло пропасть между старшимъ и младшимъ поколѣніемъ никейцевъ, и потребовалось много труда и времени, чтобы сгладить эту пропасть и побѣдить недоразумѣнія, вызванныя этимъ фактомъ.

Едва александрійскій соборъ успѣлъ закончить свои занятія, какъ Аѳанасій долженъ былъ отправиться въ ссылку, изгнанный Юліаномъ за то, что осмѣлился обратить въ христіанство нѣсколькихъ знатныхъ александрійскихъ дамъ [1]). Но великое дѣло было совершено, и историческое значеніе его не зависѣло отъ личной судьбы Аѳанасія. Уже на самомъ соборѣ произошло присоединеніе нѣкоторыхъ бывшихъ противниковъ никейскаго символа, и, если умиротвореніе Антіохіи не удалось, то успѣхъ въ другихъ церквахъ вознаграждалъ эту неудачу. Удалившись изъ Антіохіи, Евсевій обходилъ восточныя церкви и путемъ убѣжденія и ознакомленія съ постановленіями александрійскаго собора пріобрѣлъ на сторону никейцевъ нѣкоторыя церкви; для Италіи и Галліи то же сдѣлалъ Иларій при своемъ возвращеніи изъ ссылки съ Востока [2]). Папа Ливерій, епископы македонскіе, ахайскіе, испанскіе и галльскіе повторили александрійское постановленіе на своихъ соборахъ [3]). Еще нагляднѣе эти результаты дѣятельности александрійскаго собора сказались въ слѣдующее царствованіе.

3. Послѣ несчастной гибели Юліана въ походѣ противъ персовъ [4]) династія Константина прекратилась, и войско,

---

[1]) Iulian, ep. 26.

[2]) Rufin, ibid.

[3]) Hieronym. adv. Lucif. Migne, part. lat. XXIII, p. 175; s. Athanas. ad Rufinian Migne, gr. s., t. 26, c. 1180; Hilarii Fragment. Histor., XII, Migne, lat. s., t. 10, 714—716.

[4]) Среди языческаго и христіанскаго общества были распространены слухи, что Юліанъ погибъ отъ руки христіанина. Любопытно сужденіе по этому поводу Созомена (H. E., VI, 2): „напрасно бы стали мы порицать такого человѣка, который ради Бога и исповѣдуемой имъ вѣры показалъ свое мужество“.

оставшееся безъ главы и вдали отъ имперіи, согласно прежней практикѣ должно было немедленно избрать себѣ государя. Сначала престолъ былъ предложенъ пользовавшемуся общимъ уваженіемъ префекту Саллюстію, и когда послѣдній, ссылаясь на свою старость, отказался, одинъ— два голоса произнесли имя Іовіана, крикъ былъ подхваченъ и въ одинъ моментъ молодой офицеръ сдѣлался преемникомъ Августа [1]). Заключивши позорный миръ съ персами [2]), онъ поспѣшилъ въ столицу имперіи и на пути неожиданно скончался. Его царствованіе продолжалось нѣсколько мѣсяцевъ (27 іюня 363 г. до средины февраля 364 года [3]), но для церкви оно оказалось очень богатымъ событіями. Іовіанъ былъ рѣшительнымъ христіаниномъ, засвидѣтельствовавшимъ свою вѣру еще при Юліанѣ [4]), хотя его личное поведеніе и не соотвѣтствовало этому званію [5]). Слухъ о томъ, что императоръ еще предъ выборами [6]) заявилъ о своемъ христіанствѣ, поднялъ на ноги всѣ догматическія партіи, потерявшія было всякую надежду на поддержку двора при Юліанѣ. Аѳанасій предпринялъ даже далекое путешествіе въ Едессу, чтобы привлечь императора на свою сторону и предупредить его отъ внушеній противниковъ [7]). Когда Іовіанъ прибылъ въ Антіохію, гдѣ антіохійцы осмѣяли его, онъ буквально былъ осажденъ епископами, явившимися сюда изъ всѣхъ провинцій Востока съ различными догматическими предложеніями [8]). Къ Аѳанасію онъ несомнѣнно благоволилъ [9]), лично бесѣдовалъ съ нимъ въ Антіохіи и въ особомъ письмѣ просилъ его написать ему «о вѣрѣ вселенской», но былъ-ли онъ никейцемъ по своимъ убѣ-

---

[1]) Ammian. Marcell. XXV, 5; „мужъ, возвышенный на такой постъ не ради собственной добродѣтели, а благодаря славѣ отца“ (Suidae Lexicon, Halis, 1843, p. 1000).

[2]) Пять восточныхъ провинцій и крѣпость Низибія были отданы персамъ.

[3]) Schiller. Geschichte der römischen Kaiserzeit, 2 B, 344—345, Gotha, 1887.

[4]) Socr., H. E, 3, 22. Theodor. IV, 1. Rufin: Confessor (II, 1).

[5]) Amm. Marc. XXV, 10: edax et vino Venerique indulgens.

[6]) Socr. H. E., III, 22; Soz. VI, 3; Theodor., IV, 1.

[7]) Philost., H. E., VIII, 6.

[8]) Socr. H. E., III, 25.

[9]) См. письмо Іовіана къ Аѳанасію, призывающее его къ возвращенію въ Александрію (Migne, gr. s., t. 26, p. 813. 814).

жденіямъ, сказать трудно; во всякомъ случаѣ за все свое, правда, непродолжительное царствованіе онъ не принялъ никакихъ мѣръ, которыя могли бы говорить о какой-нибудь опредѣленной церковной политикѣ [1]). Часть оміусіанъ, лишившаяся при Констанціи своихъ каѳедръ, на которыя аномэи въ моментъ ихъ торжества при Юліанѣ успѣли поставить своихъ кандидатовъ [2]), обратилась къ Іовіану съ просьбой изгнать исповѣдниковъ геподобія и мѣста ихъ отдать; онъ свитокъ ихъ принялъ, но вмѣсто рѣшенія посовѣтовалъ имъ сохранить единомысліе и избѣгать вражды [3]). Нестѣсняемыя сверху движенія главныхъ догматическихъ партій пошли по тому руслу, къ какому влекли ихъ собственныя ихъ склонности. И прежде всего новое теченіе, развивавшееся въ кругу восточныхъ епископовъ по направленію къ никейскому символу, нашло себѣ выраженіе въ соборѣ, состоявшемся въ Антіохіи изъ 23 епископовъ, съѣхавшихся изъ разныхъ епархій. Примиреніе «единой сущности» и «трехъ ипостасей», осуществившееся въ Александріи и подготовленное всѣми предшествовавшими событіями, впервые получило здѣсь оригинальную формулу, ставшую исходнымъ пунктомъ для образованія новоникейской партіи на Востокѣ, обезпечившей окончательную побѣду единосущія. Никейскій символъ принятъ въ полнотѣ, но къ нему присоединено своеобразное предисловіе, прекрасно характеризующее «новую вѣру» этой группы восточныхъ отцовъ [4]): «на никейі-

---

[1]) Іовіанъ говорилъ, что онъ никому не намѣренъ дѣлать зла, какъ бы кто ни вѣрилъ (Socr. III, 25). См. также характерныя извлеченія изъ похвальной рѣчи Темистія Іовіану.—Въ 26 т. Patr. Migne, (gr. s., pp. 819—824 помѣщены „ἐντυχίαι (petitiones)“, предъявленныя „аріанами“ въ Антіохіи; уже одинъ отрывочный литературно необработанный видъ заставляетъ подозрѣвать его подлинность. Желая выставить Іовіана полнымъ никейцемъ и рѣшительнымъ противникомъ аріанъ, что противорѣчитъ источникамъ, авторъ ихъ, самъ не замѣчая того, влагаетъ въ уста императора совершенно нелѣпые, позорящіе его отвѣты (см. особенно разговоръ съ Луціемъ). Виновника поддѣлки нужно искать въ какомъ-нибудь христіанинѣ александрійцѣ, защитникѣ Аѳанасія.

[2]) Socr. III, 25. На первомъ планѣ значатся Василій анкирскій и Сильванъ тарскій; на мѣсто перваго Акакій поставилъ Аѳанасія, а на мѣсто второго—другого Акакія (Philost. H. E., V, 1).

[3]) Socr ibid.

[4]) Знаменіемъ времени нужно признать то, что и Акакій кесарійскій значится въ рядахъ подписавшихся; вмѣстѣ съ нимъ стоятъ имена Ме-

скомъ соборѣ слово «единосущный», — заявляетъ посланіе, — нѣкоторымъ кажущееся страннымъ, получило отъ отцовъ опредѣленное истолкованіе, по которому оно означаетъ, что Сынъ родился изъ сущности Отца и что *Онъ подобенъ Отцу по существу...*; да и слово сущность принято отцами не потому, что оно встрѣчается у язычниковъ, а для опроверженія слова «изъ несущаго», которое нечестиво употреблено о Христѣ Аріемъ и которое ко вреду церковнаго единомыслія еще смѣлѣе, дерзновеннѣе и безстыднѣе употребляютъ явившіеся нынѣ аномэи» [1]). Позиція этой группы восточныхъ епископовъ въ отношеніи къ никейскому символу радикально измѣняется: изъ устъ непримиримыхъ ранѣе противниковъ его мы слышимъ совершенно новыя слова: никейскій соборъ («святой») и изданное имъ изложеніе вѣры провозглашаютъ непоколебимымъ авторитетомъ: основные его термины (ὁμοούσιος и даже ἐκ οὐσίας), возбуждавшіе ранѣе такое органическое отвращеніе на Востокѣ, не только безпрекословно принимаются, но и популярныя возраженія противъ нихъ формально устраняются. Дѣлается, однако, существенная оговорка: терминъ ὁμοούσιος объясняется въ смыслѣ «подобія по существу», т.-е., въ чисто омусіанскомъ пониманіи и при томъ на основаніи авторитета никейскаго собора, который въ этомъ ничуть неповиненъ. Нѣкоторый темный страхъ предъ возможностью савелліанскаго его истолкованія все еще остается, и этотъ страхъ не былъ безосновательнъ. Старыя недоразумѣнія готовы были снова возродиться, несмотря на примирительную миссію александрійскаго собора. Аѳанасій подмѣтилъ новое теченіе и отнесся къ нему неодобрительно: въ посланіи къ императору онъ предупреждаетъ противъ тѣхъ, которые «принимаютъ видъ, что исповѣдуютъ вѣру никейскую, въ самой же истинѣ отрицаютъ ее, перетолковывая речение «единосущный» и не обинуясь называетъ ихъ аріа-

---

летія антіохійскаго, будущаго предсѣдателя 2-го вселенск. собора, Пелагія лаодикійскаго, вѣра котораго тѣмъ же соборомъ поставлена въ образецъ прочимъ. Оба рукоположены Акакіемъ (Phil. H. E., V, 1)—и еще три епископа, принадлежащіе къ его же партіи (См. списокъ у Епифанія).

[1]) См. Socr. H E., III, 25: посланіе собора вмѣстѣ съ подписями онъ заимствовалъ въ „Сабиновомъ собраніи соборныхъ дѣяній".

нами»[1]). Требовалось еще много времени, труда, взаимныхъ объясненій прежде, чѣмъ новое теченіе, обнаружившееся на Востокѣ отлилось въ опредѣленныя формы и преобразовалось въ могучую силу, способную создать церковный миръ.

VI.

Состояніе догматическихъ партій въ правленіе Валентиніана и Валента.

Религіозная толерантность Валентиніана и, какъ прямое слѣдствіе ея, возстановленіе господства никейцевъ на Западѣ.—Гегемонія оміевъ; ея причины и характеръ.—Соборъ оміусіанъ въ Лампсакѣ, посольство къ папѣ Ливерію и соборъ въ Тіанѣ.—Распаденіе оміусіанской и оміпской партіи и поворотъ въ сторону никейскаго символа.

1. Іовіанъ неожиданно скончался на пути въ Константинополь, въ незначительномъ мѣстечкѣ Дадастанѣ (февр. 364 г.), такъ и не увидѣвъ столицы имперіи и не насладившись положеніемъ всемірнаго владыки, и общее согласіе сената и легіоновъ возвели на тронъ Валентиніана, стараго генерала, стяжавшаго себѣ уваженіе своими военными доблестями и гражданскими заслугами. Мѣсяцъ спустя, новый императоръ вызвалъ къ себѣ проживавшаго въ неизвѣстности своего младшаго брата Валента и назначилъ его соправителемъ, отдавъ ему мало-азійскій востокъ, Египетъ съ Ливіей и Θракію. Формальный раздѣлъ государства произошелъ въ Ниссѣ въ іюнѣ мѣсяцѣ того же года. Теперь подѣлены были не только области имперіи, что случалось и прежде, но армія и полководцы, и для каждаго правителя рѣшено было создать особую высшую администрацію со своимъ отдѣльнымъ центромъ во главѣ—для Запада въ Медіоланѣ, а для Востока въ Константинополѣ. Совершивши раздѣлъ, братья разстались въ Сирміи, чтобы больше никогда не встрѣчаться[2]), и имперія Константина распалась на двѣ половины, имѣвшія видъ самостоятельныхъ государствъ, причемъ цер-

[1]) Athan. Epistola ad Iovianum de fide, Migne, gr. s., t. 26, p. 816.
[2]) См. Schiller, Geschichte der römisch. Kaiserzeit, II, 346—351.

ковныя дѣла въ той и другой половинѣ пошли различными путями.

Западный императоръ Валентиніанъ, безспорно, принадлежалъ къ числу лучшихъ правителей имперіи. Человѣкъ съ твердымъ, мужественнымъ характеромъ, съ неистощимой энергіей и рѣдкимъ практическимъ тактомъ, онъ преслѣдовалъ прежде всего государственную пользу, подчиняя ей свои личныя распоряженія, и умѣлъ держать своихъ подданныхъ въ строгихъ границахъ законности [1]). Ранняя военная служба не дала ему возможности заняться своимъ личнымъ образованіемъ, но онъ обладалъ достаточно широкимъ умственнымъ кругозоромъ, чтобы покровительствовать наукамъ и искусству [2]). По своимъ религіознымъ воззрѣніямъ онъ былъ убѣжденный христіанинъ и искренность своей вѣры засвидѣтельствовалъ отказомъ участвовать въ языческихъ церемоніяхъ Юліана, за что и долженъ былъ покинуть службу [3]). Однако, въ его характерѣ не было и тѣни какого-либо фанатизма. Въ его правленіе язычники чувствовали себя такъ же хорошо, какъ и представители различныхъ догматическихъ партій въ христіанской церкви. Его религіозная политика отличалась самой широкой толерантностью [4]). Онъ отказался удалить съ мѣста немногихъ несочувствующихъ никейскому символу епископовъ [5]), но всѣмъ церквамъ предоставилъ право свободно избирать себѣ никейскихъ предстоятелей. Этого одного было достаточно, чтобы никейское ученіе, за ничтожными

---

[1]) Замѣчателенъ отзывъ о Валентиніанѣ *церковнаго* историка Сократа: „онъ былъ человѣкъ сильной души и всегда являлся выше своего настоящаго жребія (H. E., IV, 1)“.

[2]) См. Codex Theodosian, XIII, 5; XIV, 9.

[3]) Socr. H. E., IV, 1; Soz. VI, 1; Theod. IV, 6.

[4]) Указъ о вѣротерпимости см. въ Codex Theod. XVI, 2. 18. Вѣротерпимость простиралась и на іудейскую религію.

[5]) Авксенція, главнаго представителя ихъ, онъ оставилъ у себя въ Миланѣ, несмотря на всѣ попытки низвергнуть его, которыя были тѣмъ энергичнѣе, что присутствіе и дѣятельность еретика въ столицѣ царя казалась всему никейскому Западу опасной и могла подавать дурной примѣръ другимъ. Авксенцій удерживалъ за собой каѳедру даже послѣ того, какъ на особомъ соборѣ въ Римѣ онъ подвергнутъ былъ анаѳемѣ и низложенію. Послѣ его смерти на каѳедру медіоланскую избранъ былъ извѣстный Амвросій—никеецъ, и Валентиніанъ не только не препятствовалъ его избранію, но даже одобрилъ его (Theod. H. E., IV, 7).

исключеніями, восторжествовало на всемъ Западѣ. Оппозиція никейскому собору не имѣла здѣсь подъ собой никакой почвы и была насаждена насильственными мѣрами Констанція; безпартійная политика Валентиніана, лишивъ ее поддержки двора, отняла у нея ту единственную опору, на какой она держалась, и все, сдѣланное Констанціемъ для устраненія никейскаго символа на Западѣ, при Валентиніанѣ само собой потеряло силу. Западъ опять сталъ никейскимъ [1]).

Иное теченіе приняли догматическія движенія въ восточной половинѣ имперіи, доставшейся Валенту. Если на западѣ при ничтожномъ значеніи здѣсь аріанства и общей наклонности къ никейскому ученію, одинъ уже принципъ невмѣшательства, строго выдерживаемый Валентиніаномъ, необходимо велъ къ полному умиротворенію церкви, то на Востокѣ, центрѣ догматическихъ движеній, примѣненіе толерантной политики грозило большими затрудненіями. Среди всѣхъ споривших здѣсь сторонъ не было ни одной, которая по своей численности, внутреннему единству и моральной силѣ могла бы составить собой естественный оплотъ церковнаго мира. Каждая сторона находила равносильный себѣ противовѣсъ въ дру-

---

[1]) Theod. H. E., IV, 7. 8—помѣщены: а) посланіе Валентиніана, *Valenta* и Грапіана къ азійскому округу о единосущіи, гдѣ они со всею богословскою отчетливостью излагаютъ ученіе о единосущіи и довольно строго требуютъ признанія его отъ восточныхъ; 2) посланіе иллирійскаго собора о вѣрѣ съ тѣмъ же почти содержаніемъ, но съ особеннымъ вниманіемъ къ вопросу о св. Духѣ. Ѳеодоритъ помѣщаетъ оба эти документа послѣ разсказа объ избраніи Амвросія на медіоланскую каѳедру: слѣд. они должны относиться къ 374 или 375 году (отсутствіе въ немъ именъ западныхъ оміевъ, осужденныхъ уже ранѣе, ничуть не опровергаетъ эту дату (см. Самуиловъ, приложеніе ж 26: соборъ имѣетъ въ виду восточныя дѣла и осуждаетъ только восточныхъ). Но дѣло въ томъ, что эти два документа встрѣчаются только у Ѳеодорита и противорѣчатъ всему, что мы знаемъ объ этой эпохѣ. Они уже не согласуются съ толерантностью Валентиніана, и на этомъ основаніи уже Richter (Die westromische Reich) отвергаетъ ихъ подлинность. Если бы эти посланія были изданы въ 375 году и даже вообще существовали когда нибудь, то Василій зналъ бы о нихъ и воспользовался ими въ своей перепискѣ съ Западомъ. Самыя жалобы его на постоянное безучастіе Запада были бы тогда непонятны. Наконецъ, Валентъ въ качествѣ защитника единосущія—это уже курьезъ, невозможный ни въ одномъ подлинномъ документѣ. Поэтому-то ни Rade (Damasus) и Loots (Eusthaphius v. Sebastia) не пользуются ими, хотя въ посланіи собора прямо упоминается имя Евстаѳія.

гой или третьей и, тѣмъ не менѣе, каждая стремилась къ исключительному преобладанію надъ другими. При полномъ отсутствіи государственнаго контроля и руководства такое положеніе дѣла легко могло разрѣшиться въ нескончаемую борьбу всѣхъ противъ всѣхъ, одинаково опасную, какъ для церкви, такъ и для государства. Самый ходъ вещей, такимъ образомъ, обязывалъ восточнаго правителя энергично взяться за церковные вопросы и примкнуть къ какой-либо партіи, чтобы на ней основать единство церкви и государства.

Выборъ Валента палъ на оміевъ. Отчасти на эту сторону влекли Валента уже его личныя симпатіи. Его жена, Домника, была явной аріанкой [1]); при дворѣ вліятельныя мѣста заняты были также противниками никейскаго символа; самъ Валентъ въ 367 году, объятый страхомъ предъ походомъ на готовъ, принялъ крещеніе отъ руки Евдоксія константинопольскаго, главы омійской партіи [2]), а этотъ поступокъ въ тотъ вѣкъ, когда большинство христіанъ предпочитало до смерти или до тяжкой болѣзни оставаться въ званіи оглашаемыхъ, говорилъ уже объ опредѣленной настроенности религіозныхъ убѣжденій императора. Но оглядываясь на тогдашнія событія съ высоты XX столѣтія, можно видѣть, что въ данномъ случаѣ собственныя расположенія императора вполнѣ совпадали съ наличнымъ положеніемъ церковныхъ отношеній. Въ самомъ дѣлѣ, на какой бы иной партіи, кромѣ оміевъ, могъ опереться восточный государь въ своемъ стремленіи охранить единство церкви и государства? Для насъ ясно, что уже въ эпоху Валента церковное будущее на Востокѣ, какъ и на Западѣ, принадлежало никейцамъ, но этотъ неизбѣжный результатъ всей предшествующей исторіи для современниковъ событій далеко не рисовался съ такою наглядностью, какъ онъ рисуется для насъ. Поворотъ въ сторону никейцевъ, начавшійся въ рядахъ восточныхъ дѣятелей еще въ послѣдніе годы царствованія Констанція, совершался въ глубинѣ церковной жизни и мало чѣмъ давалъ знать о себѣ на поверхности ея. Изъ восточныхъ областей никейское ученіе безраздѣльно

---

[1]) Theodor. H. E., IV, 12.
[2]) Theodor. ibid.

господствовало только въ Египтѣ, но править имперіей, центръ населенія которой сосредоточивался въ азіатскихъ провинціяхъ, было невозможно при помощи одного Египта [1]). Новоникейская же партія, возникавшая въ малоазійскихъ церквахъ, была еще слаба и пока еще не имѣла своего вождя, около котораго могла бы соединиться. Двѣ другія партіи, удерживавшія за собой значеніе на Востокѣ,—аномэйство и оміусіанство,—также не давали въ себѣ гарантій за то, чтобы на нихъ основать миръ церкви. Объ аномэйствѣ не могло быть и рѣчи: со времени Юліана и Іовіана аномэи составляли собой малочисленный и замкнутый кружокъ, лишенный всякаго вліянія въ церковныхъ дѣлахъ. Что же касается до оміусіанъ, этой все еще самой сильной партіи на Востокѣ,—то дескредитировавъ себѣ при Констанціи въ глазахъ лучшихъ людей своею податливостью, они въ царствованіе Іовіана значительно сократились и въ своей численности, при чемъ наиболѣе вліятельные представители ихъ или умерли [2]) или присоединились къ никейцамъ. Оставались, такимъ образомъ, одни оміи. Занявъ еще при Констанціи всѣ видныя каѳедры на Востокѣ, оміи сохраняли за собой это господствующее положеніе въ восточной церкви, какъ при Юліанѣ, такъ и при его преемникѣ Іовіанѣ, и когда Валентъ прибылъ на Востокъ въ качествѣ императора, онъ увидѣлъ на верху церковной жизни оміевъ. Въ столицѣ имперіи, Константинополѣ, властвовалъ Евдоксій, человѣкъ опытный въ политикѣ и скоро достигшій вліянія на царя. Къ оміямъ же склонялся и дворъ, и самъ Валентъ,—и судьба догматическихъ партій на Востокѣ на все время царствованія Валента была рѣшена [3]).

Гегемонія оміевъ не ложилась тяжелымъ ярмомъ на судьбу другихъ партій. По самому существу своихъ при-

---

[1]) Къ тому же и Аѳанасій,—этотъ послѣдній изъ могиканъ стараго поколѣнія никейцевъ,—скончался въ 373 г. (3 мая): его преемникъ Петръ былъ изгнанъ и мѣсто его занялъ омій—Лукій.

[2]) Василій анкирскій, сосланный въ 360 году въ ссылку въ Иллирію (Soz. H. E, IV, 24; Philost. V, 1), вѣроятно тамъ и скончался (ср. Socr. H. E., III, 25). Имя Георгія лаодикійскаго исчезаетъ послѣ антіохійскаго собора 363 г., подъ которымъ значится его подпись.

[3]) Ср. Gwatkin, Stud. of ar., 238. 239.

мирительныхъ воззрѣній оміи не расположены были крутыми и насильственными мѣрами поддерживать свое исключительное преобладаніе въ церкви, довольствуясь тѣмъ вліяніемъ, какое предоставлено было имъ дворомъ на первыхъ порахъ. Возникнувъ какъ компромиссъ между разрозненными партіями Востока и опираясь въ своей власти на людей, дорожившихъ установившимся миромъ, оміи по необходимости должны были править путемъ уступокъ и молчаливаго соглашенія съ требованіями жизни, потому что всякая другая политика могла бы подорвать ихъ собственную позицію. Самая формула ихъ, допускавшая всевозможныя толкованія, позволяла имъ мириться со многими по существу противными имъ явленіями церковной жизни, лишь бы только по формѣ они не выходили за предѣлы терпимаго. Наконецъ, и по своему составу эта партія была не многочисленная, державшаяся на верху лишь благодаря соперничеству прочихъ партій, и потому обязанная вести себя такъ, чтобы это соперничество не перешло въ единодушный союзъ, направленный противъ ея гегемоніи.—Съ другой стороны, и императоръ Валентъ не принадлежалъ къ числу государей, для которыхъ возможна была бы рѣшительная церковная политика въ духѣ Констанція. Его царствованіе было не изъ спокойныхъ. Обязанный тономъ близкому родству съ Валентиніаномъ, Валентъ, не обладавшій ни однимъ изъ тѣхъ достоинствъ, какія возвели его брата на престолъ, прежде всего долженъ былъ заботиться объ упроченіи своего собственнаго положенія. Уже при избраніи его въ соправители на совѣтѣ военачальниковъ раздавались голоса, протестовавшіе противъ пренебреженія интересами государства ради родственныхъ чувствъ [1]). Вскорѣ послѣ его возвращенія на Востокъ, когда дѣла имперіи побудили его на время отбыть въ Антіохію, чтобы наблюдать за персидской границей, въ самой столицѣ его, Константинополѣ, вспыхнулъ открытый бунтъ, поднятый

[1]) Амміанъ Марцеллинъ разсказываетъ, что предъ выборомъ Валента въ соправители, Валентиніанъ счелъ нужнымъ посовѣтоваться съ начальниками арміи; одинъ изъ нихъ (Дагалефъ) сказалъ: „если ты, государь, любишь своихъ, то у тебя есть братъ, если же государство (rempublicam), то поищи достойнаго среди окружающихъ себя (XXVI, 4)“.

Прокопіемъ, дальнимъ родственникомъ Юліана. Къ этимъ внутреннимъ неурядицамъ присоединились еще и внѣшнія неудачи: готы напирали на имперію съ Дуная и грозили ей серьезной опасностью, а императоръ, вмѣсто того, чтобы дать имъ отпоръ, устраивалъ унизительныя для римскаго имени полюбовныя сдѣлки съ варварами, вызывая еще большее неудовольствіе среди населенія. При такихъ условіяхъ всякія рѣшительныя и строгія мѣры касательно церковныхъ споровъ были способны только увеличить сумму общихъ нестроеній. Это понималъ даже такой недальновидный политикъ, какъ Валентъ. Къ тому же отрезвляющимъ образомъ долженъ былъ влиять на него и примѣръ западнаго императора Валентиніана, воздерживавшагося отъ всякаго вмѣшательства въ дѣла церкви. При всѣхъ своихъ недостаткахъ Валентъ имѣлъ то несомнѣнное достоинство, что онъ благоговѣлъ предъ авторитетомъ своего старшаго брата, выведшаго его изъ неизвѣстности. Эта черта настолько была знакома его современникамъ, что даже придворные Валента пользовались ей, когда хотѣли сказать царю комплиментъ [1]).

Церковные историки V вѣка, излагая событія царствованія Валента, изображаютъ его, какъ сплошное непрерывное гоненіе на лицъ никейскаго образа мыслей, при чемъ преслѣдованіямъ и казнямъ подвергались не только епископы, но клирики и міряне [2]). Изъ всего только что сказаннаго нами видно, что къ этимъ сообщеніямъ древнихъ историковъ нужно относиться съ осторожностью. Время правленія Валента было эпохой, когда одна уже нерасположенность двора къ извѣстной догматической

---

[1]) Amm. Marc., ibid.

[2]) Преимущественно Сократъ (первое путешествіе Валента): „воздвигъ непримиримую борьбу противъ исповѣдниковъ единосущія..., всѣхъ, кто не хотѣлъ имѣть общенія съ Евзоемъ, изгналъ изъ церквей антіохійскихъ и подвергъ различнымъ мученіямъ и казнямъ; говорятъ, что многихъ утопилъ въ близлежащей рѣкѣ Оронтѣ (H. E., IV, 2)“; (второе путешествіе Валента на Востокъ): „продолжилъ преслѣдованіе не-аріанствующихъ; не довольствуясь тѣмъ, что исповѣдниковъ единосущія изгналъ изъ восточныхъ городовъ, онъ (Валентъ) подвергалъ ихъ различнымъ казнямъ и погубилъ больше, чѣмъ прежде“. Недостовѣрность разсказа (Socr., IV, 16; Soz., VI, 16) о 70 клирикахъ, посаженныхъ въ Никомидіи на судно и сожженныхъ при пути по морю см. Gwatkin, Studies, note N, ss. 276. 277.

партіи разсматривалась ею, какъ своего рода гоненіе. Между тѣмъ, оцѣниваемая съ строго исторической точки зрѣнія, религіозная попытка Валента развивалась въ томъ же направленіи, въ какомъ дѣйствовалъ и его западный соправитель, и руководилась серьезными государственными потребностями. Если Валентиніанъ, въ виду преобладанія никейцевъ на Западѣ, предоставлялъ имъ свободно занимать всѣ освобождающіяся епископскія каѳедры, то Валентъ, убѣжденный, что миръ государства и церкви можетъ быть обезпеченъ только гегемоніей оміевъ, естественно старался замѣщать вакантныя мѣста представителями господствующей партіи. При фанатической настроенности тогдашняго городского населенія, раздираемаго догматическими спорами, вполнѣ понятно, что насильственное назначеніе епископа, нежелательнаго для одной его части, вызывало въ недисциплинированной массѣ необычайный взрывъ страстей, кончавшійся иногда междоусобными драками и убійствами, которыя потерпѣвшей партіей ставились въ вину императору. Разсказы историковъ объ ужасахъ правленія Валента характеризуютъ не личность его, а лишь нравы тогдашняго времени. Къ тому же всякая односторонняя политика, особенно въ области религіи, всегда заключаетъ въ себѣ опасность для общественнаго спокойствія; возможно, что опираясь на расположеніе Валента къ оміямъ, епископы и міряне, а также и представители государственной власти часто не стѣснялись въ примѣненіи насильственныхъ мѣръ въ отношеніи къ своимъ противникамъ,—въ надеждѣ угодить императору. Замѣчательно, однако, что тамъ, гдѣ Валентъ лично вмѣшивался въ религіозные споры своего времени, онъ показывалъ такую умѣренность, что сами враги его удивлялись ей. Вотъ нѣсколько характерныхъ фактовъ. Во время войны съ готами императоръ остановился въ Томисѣ, главномъ городѣ малой Скиѳіи, и когда онъ, окруженный свитой, направился въ храмъ для присутствія на богослуженіи, мѣстный епископъ Ветраніонъ, подвергнувъ его суровому обличенію въ рѣчи [1]), со всѣмъ народомъ удалился въ другую церковь, вызвавъ тѣмъ все-

[1]) Theodor. H. E, IV, 35.

общее осмѣяніе императора [1]). Это неслыханное оскорбленіе величества [2]) повлекло за собой только легкую и непродолжительную ссылку [3]). Въ Кесаріи каппадокійской его встрѣтилъ Василій Великій со всѣмъ величіемъ популярнаго епископа, извѣстнаго проповѣдника и правовѣрующаго христіанина. Валентъ не только смиренно присутствовалъ при богослуженіи его, слушалъ проповѣдь, но и подарилъ богатыя, принадлежащія ему въ Кесаріи земли для бѣдныхъ и больныхъ, находившихся подъ попеченіемъ Василія [4]). Находясь въ Едессѣ, онъ пожелалъ пріобрѣсти для оміевъ знаменитую здѣсь церковь ап. Ѳомы, но собравшійся сюда во множествѣ народъ не хотѣлъ уступить силѣ войска; даже женщины съ грудными дѣтьми спѣшили въ храмъ въ надеждѣ получить мученическій вѣнецъ. Лично чуждавшійся всякихъ насилій, Валентъ отказался отъ своего желанія [5]). Александрійскій префектъ, посланный сюда по совѣту Евдоксія, предпринялъ рядъ мѣръ въ пользу господствующей партіи, неожиданно вызвавшихъ снова сильное возбужденіе въ александрійскомъ населеніи, такъ что Аѳанасій долженъ былъ удалиться отсюда; пять мѣсяцевъ скрывался онъ въ могилѣ своего отца и затѣмъ, будучи вызванъ особымъ рескриптомъ Валента [6]), до конца своей жизни (373 г.) оставался спокойнымъ на своей каѳедрѣ, пользуясь всеобщимъ уваженіемъ и оказывая могущественное вліяніе на современныя событія. Основываясь на точныхъ историческихъ данныхъ, о гоненіи никейцевъ въ правленіи Валента можно говорить лишь въ смыслѣ ссылки, коснувшейся притомъ лишь нѣсколькихъ епископовъ. Историкъ Ѳеодоритъ по имени упоминаетъ лишь четырехъ епископовъ, подвергшихся ссылкѣ: Мелетія антіохійскаго, Пелагія лаодикійскаго, Евсевія самосатскаго и Варсу едесскаго [7]), причемъ самая ссылка обставлена была снисходительными условіями. Мелетій со всѣми удобствами жилъ

---

[1]) Soz H. E., VI, 21.
[2]) Crimen laesae majestatis, **каравшееся смертною казнью.**
[3]) Soz. ibid.
[4]) Socr., IV, 26; ср. Theod., IV, 19.
[5]) Socr. IV, 18.
[6]) Hist. aceph p. 509. Ср. Soz. H. E., VI, 12.
[7]) Theod. H. E., IV, 13; IV, 16.

въ своемъ родовомъ имѣніи въ Гитасахъ (въ малой Арменіи), находясь въ постоянномъ общеніи съ паствой и окружающими епископами [1]), Евсевій же, сосланный во Ѳракію, облекся въ одежду воина, надѣлъ на голову тіару и въ этомъ видѣ прошелъ Сирію, Финикію и Палестину, поставляя единомысленныхъ себѣ епископовъ въ тѣ города, которые имѣли въ томъ нужду [2]). Нѣкоторые же епископы отдѣлывались просто денежнымъ штрафомъ [3]), при помощи котораго Валентъ, быть можетъ, хотѣлъ поправить свои разстроенные финансы. А главное, оба вождя никейцевъ— Аѳанасій (до 373 г.) и Василій Великій, исключая непродолжительное удаленіе изъ Александріи перваго, оставались за все время правленія Валента неприкосновенными.

2. Начальные годы правленія Валента ознаменовались значительнымъ оживленіемъ догматической дѣятельности на Востокѣ. Первыми выступаютъ на сцену оміусіане. Несмотря на всѣ невзгоды, перенесенныя ими въ послѣдніе годы правленія Констанція, они все еще составляли наиболѣе многочисленную и тѣсно сплоченную партію на Востокѣ. Улучивъ удобную минуту, когда Валентіанъ проѣзжалъ изъ Константинополя въ Римъ, они отправили къ нему посла въ лицѣ Ипатіана, еп. перинѳскаго и ираклійскаго, съ просьбой разрѣшить имъ соборъ «для исправленія ученія». Императоръ отвѣтилъ: «я міряниНъ и считаю неприличнымъ вмѣшиваться въ это дѣло; пусть священники, коимъ надлежитъ заботиться объ этомъ, съѣдутся, куда хотятъ». Соборъ состоялся въ Лампсакѣ въ 364 г. и продолжался два мѣсяца [4]). Оміусіане имѣли право заставить выслушать свой голосъ; при разгромѣ на константинопольскомъ соборѣ 361 г. они пострадали болѣе другихъ и ихъ задача состояла въ томъ, чтобы реабилитировать свое положеніе въ церкви и государствѣ. Оміусіане отвергли постановленія, сдѣланныя въ Константинополѣ, и потребовали, чтобы епископскія каѳедры, незаконно захваченныя оміями, возвратили обратно имъ,

---

[1]) Это видно изъ писемъ Василія Великаго.
[2]) Theod. H E., IV, 13.
[3]) Soz. H. E, VI, 7.
[4]) См. наиболѣе освѣдомленный Soz. H. E., VI, 7; ср. Socr. IV, 4; 11, 45. Соборъ въ Лампсакѣ происходилъ въ 364 г.

передавъ дѣло на судъ всей церкви. Въ развитіи положительнаго вѣроученія они не пошли впередъ: осудивъ ариминскую вѣру (ученіе о подобіи) они еще разъ остановились на извѣстномъ лукіановскомъ символѣ, редактированномъ въ Антіохіи, истолковавъ его въ смыслѣ подобія по существу, такъ какъ эта «прибавка,—говорили они,—необходима для отличенія ипостасей». Поднимался вопросъ и о Св. Духѣ, но ни къ какому окончательному рѣшенію отцы лампсакскаго собора не пришли. Увѣренные въ своей правотѣ, они отправили посольство къ Валенту въ надеждѣ придать своимъ постановленіямъ законодательный авторитетъ въ церкви. Но на этотъ разъ ихъ ожидало полное разочарованіе. Рѣшеніе императора было коротко: онъ предложилъ имъ вступить въ общеніе съ Евдоксіемъ и его приверженцами; когда же послы стали прекословить и порицать Евдоксія, царь разгнѣвался, приказалъ отправить ихъ въ ссылку и церкви ихъ отдать оміямъ.

Весной 365 года послѣдовалъ рескриптъ, въ законодательномъ порядкѣ опредѣлявшій религіозную политику Валента. Распоряженіе императора приказывало городскимъ начальствамъ подъ страхомъ тяжелыхъ наказаній изгонять изъ городовъ епископовъ, низверженныхъ при Констанціи и возстановленныхъ Юліаномъ. Въ Антіохіи выполненіе указа произошло на глазахъ самого Валента; Мелетій долженъ былъ удалиться въ ссылку, Павлина же императоръ пощадилъ «по причинѣ чрезвычайной богобоязненности этого мужа»[1]), и, такимъ образомъ, церковь *формально* возвратилась къ тому положенію, въ какомъ оставилъ ее Констанцій предъ своею смертью. Неожиданный ударъ, затронувъ слегка никейцевъ, главною своею тяжестью павшій на оміусіанъ уже вслѣдствіе только ихъ сравнительной многочисленности[2]), вызвалъ у нихъ энергичный протестъ, повлекшій за собой рядъ важныхъ событій. «Тѣснимые болѣе страхомъ, чѣмъ насиліемъ»[3]), оміусіане разослали пословъ въ разные города, составили

[1]) Soz. H. E., IV, 2.

[2]) Soz. H. E., VI, 10: въ одномъ Геллеспонтѣ ихъ было „множество“.

[3]) Выраженіе Сократа (IV, 12), характерное для церковной политики Валента.

соборы въ Смирнѣ, Писидіи, Исавріи, Памфиліи, Ликіи и въ Лаодикеѣ [1]) и выработали общій планъ дѣйствій. Искать помощи на Востокѣ было не у кого, между тѣмъ годомъ ранѣе западный императоръ Валентиніанъ принялъ ихъ благосклонно, и они рѣшились обратиться къ нему, а вмѣстѣ и къ западнымъ епископамъ, за поддержкой. Три посла. Евстаѳій севастійскій, Сильванъ тарскій и Ѳеофилъ костовальскій отправились въ Медіоланъ, резиденцію Валентиніана, съ цѣлью лично объяснить ему свое положеніе. Но, къ несчастію, Валентиніанъ только что предъ приходомъ ихъ ушелъ на войну въ Галлію, путешествовать же вслѣдъ за нимъ за Альпы послы были не готовы. Въ этихъ трудныхъ обстоятельствахъ возможенъ былъ только одинъ исходъ—просить о помощи папу Либерія. Послы прибыли въ Римъ, но здѣсь условіемъ общенія sine qua non поставлено было принятіе никейскаго символа. Послы колебались недолго. Объяснивъ слово «единосущный» въ смыслѣ «подобія по существу (ὁμοιούσιος)», они представили письменный «свитокъ» папѣ, текстъ котораго сохранился до нашего времени [2]). Обосновавъ свои полномочія указаніемъ на бывшіе въ разныхъ восточныхъ провинціяхъ соборы, они заявляютъ [3]), что «держатъ и хранятъ каѳолическую вѣру, утвержденную на святомъ никейскомъ соборѣ 318-ти отцовъ и пребывающую непрерывно доныне чистою и непоколебимою, ту вѣру, въ которой свято и благочестиво принимается единосущіе; вмѣстѣ съ упомянутымъ соборомъ и мы собственною подписью удостовѣряемъ, что ту вѣру держали, держимъ и хранимъ до конца». Основываясь на этой вѣрѣ, они анаѳематствуютъ прежде всего Арія и Савеллія, затѣмъ ѳотиніанъ и маркелліанъ, и *въ особенности* исповѣданіе, читанное на аримінскомъ соборѣ, принесенное изъ Ники ѳракійской и подписанное въ Константинополѣ епископами. Изложивъ никейскій символъ, они заканчиваютъ просьбой къ папѣ

---

[1]) Socr. H. E, IV, 12.

[2]) Источниками при изложеніи всѣхъ этихъ событій являются Сократъ (H. E., IV, 12), ссылающійся на „сборникъ соборныхъ дѣяній“ Сабина и Созоменъ (VI, 10—11), молча пользующійся тѣмъ же Сабиномъ.

[3]) Заявленіе написано безъ всякой лести. Оно начинается обращеніемъ, какое обычно прилагалось тогда ко всякому епископу: „господину брату и сослужителю“.

послать кого-либо съ посланіемъ къ епископамъ, какихъ онъ самъ одобритъ, для того, чтобы этотъ посланникъ вмѣстѣ съ ними разсудилъ о церковныхъ дѣлахъ.

Документъ замѣчательный! Онъ вскрываетъ предъ нами крупный фактъ, совершившійся во внутреннемъ развитіи оміусіанства, и даетъ возможность наблюдать дальнѣйшій шагъ его на пути къ сближенію съ никейскимъ символомъ. Пусть этотъ шагъ вызванъ внѣшнимъ толчкомъ, — отъ этого онъ не теряетъ своего историческаго значенія. Прежде всего характерно то необыкновенное уваженіе въ отношеніи къ никейскому собору и установленному на немъ вѣроопредѣленію, какое мы слышимъ здѣсь изъ устъ бывшихъ противниковъ его; «единосущіе» провозглашается ученіемъ святымъ, пребывающимъ непрерывно доселѣ чистымъ и непоколебимымъ (!). Бывшіе «подобосущники», только что окрестившіеся въ «единосущіе», заявляютъ, что «*уже держали* эту вѣру, держать и хранятъ до конца», и это заявленіе высказывается не отъ лица только трехъ пословъ, но отъ лица 64 восточныхъ епископовъ, имена которыхъ перечислены въ отвѣтномъ письмѣ папы [1]) и за которыми стоялъ цѣлый рядъ соборовъ, составлявшихся въ восточныхъ провинціяхъ. Но подходя столь близко къ никейскому символу, оміусіане не отказываются отъ своей исторической позиціи. Анаѳематствуя «въ особенности» никскую формулу, подписанную въ Константинополѣ, они хотятъ обезопасить свое церковное и государственное положеніе. Въ области догматической они также консервативны: ὁμοούσιος они истолковываютъ въ смыслѣ: ὁμοιούσιος (конечно, для отличенія ипостасей) и въ спискѣ никейскаго символа, представленномъ папѣ, выпускаютъ слова: ἐκ οὐσίας τοῦ πατρός (изъ сущности Отца) [2]), всегда навлекавшія подозрѣніе

[1]) Имена эти значились въ запискѣ, представленной папѣ послами, какъ объ этомъ сообщаетъ самъ папа въ отвѣтномъ письмѣ. Интересенъ составъ этихъ лицъ: 40 новыхъ, прошлое которыхъ неизвѣстно, 13 подписавшихся подъ антіохійскимъ посланіемъ къ Іовіану съ 363 года, 7 низложенныхъ акакіанами и 5 оміусіанъ, заявившихъ о себѣ на соборѣ при Іовіанѣ (40+13+7+5=65: одинъ изъ епископовъ Еортасій входитъ въ счетъ два раза; такъ, онъ низложенъ былъ Акакіемъ и присутствовалъ на антіохійскомъ соборѣ).

[2]) Символъ этотъ сохранилъ только Сократъ; Созоменъ не счетъ нужнымъ воспроизводить его.

въ савелліанствѣ. И наконецъ, прямая анаѳема на Савеллія, фотиніанъ и маркелліанъ показываетъ, что новые единосущники отвергаютъ западное пониманіе этого термина, какъ одной ипостаси [1]).

Тѣмъ не менѣе папа Либерій былъ доволенъ. Онъ не только принялъ пословъ въ церковное общеніе, но и снабдилъ ихъ при отправленіи назадъ особымъ посланіемъ. Тщательно перечисливъ по именамъ всѣхъ епископовъ, отъ лица которыхъ подана была ему записка, онъ обращается ко всѣмъ восточнымъ епископамъ, называетъ ихъ свѣтильниками вѣры и возлюбленными братьями и высказываетъ радость по поводу наступившаго мира и единомыслія. Онъ извѣщаетъ ихъ, что *почти* всѣ, бывшіе въ Ариминѣ, западные епископы образумились и, анаѳематствовавъ исповѣданіе ариминское, подписали никейскую вѣру. Съ особеннымъ удареніемъ онъ отмѣчаетъ, что послы прокляли Арія, и совѣтуетъ восточнымъ объявить во всеуслышаніе, что всѣ, желающіе возвратиться къ божественному свѣту, теперь же пусть отбросятъ всякія хулы Арія и присоединятся къ никейской вѣрѣ [2]), упорныхъ же лишать общенія въ церковныхъ собраніяхъ [3]). Послы, заручившись еще письмами итальянскихъ, африканскихъ и западно-гальскихъ епископовъ [4]), отправились въ Сицилію и, вступивъ въ общеніе съ тамошними епископами, возвратились домой. Востокъ встрѣтилъ ихъ съ нескрываемымъ восторгомъ. Составился большой соборъ въ Тіанахъ, на которомъ присутствовали, между прочимъ, извѣстнѣйшіе епископы того времени, Евсевій Кесаріи

---

[1]) О св. Духѣ, какъ видимъ, не заходило и рѣчи между послами и папой.

[2]) Папа, какъ видимъ, тоже стоитъ на почвѣ постановленій александрійскаго собора 362 года.

[3]) Письмо Либерія сохранено Сократомъ (H. E., IV, 12).

[4]) Восточные послы въ своемъ заявленіи папѣ упоминаютъ, что они посланы „ко всѣмъ италійскимъ и западнымъ епископамъ“; наконецъ, Созоменъ въ разсказѣ о тіанскомъ соборѣ точно отмѣчаетъ, что послы возвратились „съ письмами италійскими, африканскими, западно-галльскими (H. E., VI, 12). Невозможно допустить, чтобы восточные послы посѣщали всѣхъ этихъ епископовъ лично. Вѣрнѣе думать, что въ виду важности дѣла папа Либерій собралъ нарочитый соборъ въ Римѣ: и дѣйствительно, въ его посланіи къ восточнымъ прямо указывается на такой соборъ.

каппадокійской, Пелагій лаодикійскій, Григорій назіанзинъ и всѣ участники антіохійскаго собора 363 года. Обрадованные полученіемъ писемъ съ Запада, они постановили разослать ихъ по всѣмъ церквамъ, въ особыхъ посланіяхъ убѣждали ихъ хранить единомысліе и извѣстность о согласіи собственными письмами и затѣмъ рѣшили въ ближайшемъ времени собраться снова на соборъ въ Тарсѣ киликійскомъ. Но начатое при столь счастливыхъ обстоятельствахъ и въ высокомъ религіозномъ одушевленіи дѣло объединенія всѣхъ восточныхъ епископовъ, принявшихъ никейскій символъ, окончилось ничѣмъ. Валентъ не разрѣшилъ собора [1])...

3. Начиная съ 367 года, года Тіанскаго собора, и кончая 378 годомъ, годомъ смерти Валента, когда религіозная политика константинопольскаго двора получила радикальную перемѣну, въ исторіи догматическихъ движеній мы уже не находимъ какихъ-либо крупныхъ фактовъ, въ которыхъ наглядно выражались бы взаимныя отношенія спорящихъ партій, не встрѣчаемъ и соборовъ, выступающихъ съ болѣе или менѣе опредѣленными догматическими положеніями. Жизнь восточной церкви съ поверхности ея спускается въ глубину внутреннихъ отношеній, какъ бы скрывается отъ посторонняго глаза [2]) и историку нужно много труда и наблюдательности, чтобы подмѣтить главныя теченія богословской мысли и раскрыть ихъ логическую необходимость. Въ этомъ отношеніи время правленія Валента представляетъ собой рѣзкій контрастъ по сравненію съ эпохой Констанція. Здѣсь уже совсѣмъ невидно той страстной борьбы, которая наполняла царствованіе послѣдняго — этой постоянной смѣны партій, уничтоженія и новаго образованія ихъ, безконечныхъ символовъ и многочисленныхъ соборовъ. Исчерпавши свои силы въ горячемъ напряженіи разъ навсегда покончить съ спорнымъ вопросомъ, богословская мысль какъ бы ослабѣваетъ на время въ своемъ творчествѣ. Всѣ возмож-

---

[1]) Socr. H. E., IV, 12; Soz. H. E., VI, 12.

[2]) Это—можно сказать,—„пустое мѣсто“ въ догматической исторіи второй половины IV вѣка. Въ существующихъ ученыхъ изслѣдованіяхъ оно обыкновенно наполняется разсказами о такъ называемыхъ сношеніяхъ Василія Великаго съ Западомъ, но дальнѣйшей исторіей оміусіанства и омійства очень мало интересуются.

ныя точки зрѣнія были пройдены; партіи окончательно сформировались и обособились. Оставалось только подвести итоги всей предшествующей работы, и потому характерной чертой внутренней жизни церкви за время правленія Валента является *упрощеніе* догматическихъ вопросовъ.

Оміусіане заканчивають свою историческую роль. Возникши въ качествѣ реакціи противъ грубаго аномэйства, разлагавшаго все христіанское ученіе въ область теоретическихъ понятій и логическаго схематизма, оміусіанство исходнымъ пунктомъ своихъ догматическихъ построеній поставило религіозный интересъ и своимъ ученіемъ о подобіи Сына Отцу по существу впервые придало консервативному богословію догматическую устойчивость. Религіозное начало, царившее въ его системѣ, привлекло на сторону его всѣ лучшія церковныя силы Востока и нанесло послѣдній ударъ аномейству, а впервые проведенное имъ разграниченіе терминовъ „*οὐσία*“ и „*ὑπόστασις*“, положивъ конецъ многимъ недоразумѣніямъ, внесло въ богословскія разсужденія столь долго недоставшую имъ формальную опредѣленность. Заслуги оміусіанства въ исторіи догматическихъ движеній IV вѣка, такимъ образомъ, несомнѣнны. Но будучи по существу дѣла компромиссомъ между строгимъ аріанствомъ и никейскимъ ученіемъ, одинаково сближаясь и одинаково отрицая то и другое, оно не могло разсчитывать ни на продолжительное существованіе, ни на окончательное господство въ церкви. Самый терминъ его: *ὅμοιος κατ' οὐσίαν*. при всемъ своемъ относительномъ значеніи, какъ мы уже видѣли, былъ филологически неправиленъ и догматически не твердъ. Судьба назначала оміусіанству посредствующую роль быть переходной стадіей между аріанствующимъ богословіемъ и ученіемъ о единосущіи; свою роль оно выполнило въ совершенствѣ, и въ этомъ состоитъ его историческое значеніе. Оно подготовило на антиникействующемъ Востокѣ почву для принятія никейскаго символа и, исполнивъ свое назначеніе, должно было удалиться съ исторической сцены. Распаденіе оміусіанства произошло замѣчательно быстро. Уже александрійскій соборъ 362 года нанесъ ему сильный ударъ признаніемъ трехъ ипостасей и соглашеніемъ ихъ съ терминомъ «единосущный». А послѣдовав-

шее затѣмъ выдѣленіе наиболѣе лучшихъ представителей его на антіохійскомъ соборѣ 363 года, при посольствѣ въ Римъ и тіанскомъ собраніи лишило его всѣхъ выдающихся умственныхъ и моральныхъ силъ, которыя ранѣе были въ его распоряженіи. Оміусіанство, однако, окончательно не исчезло. Съ непонятнымъ упорствомъ небольшая часть его послѣдователей продолжала отстаивать свою прежнюю позицію. Когда большинство восточныхъ церквей, по прибытіи посольства изъ Рима, хотѣли праздновать побѣду никейскаго символа на соборѣ въ Тарсѣ, около 34 азійскихъ оміусіанъ собралось въ Антіохіи карійской и здѣсь, отвергнувъ слово «единосущный», снова возвратилось къ антіохійскому, такъ называемому, лукіановскому символу вѣры [1]). Другая же, болѣе значительная, часть ихъ въ развитіи дальнѣйшихъ догматическихъ споровъ заняла своеобразное положеніе. Принявъ въ слѣдствіе логической и исторической необходимости никейскій символъ, т.-е., согласившись на признаніе единосущія Сына съ Отцомъ, она въ ученіи о Духѣ не могла и не хотѣла сдѣлать ни малѣйшаго шага впередъ [2]). Она усвоила себѣ старое традиціонное воззрѣніе на Духа, какъ тварь, и не сдавалась ни на какія убѣжденія. Безъ сомнѣнія, она впадала въ догматическую непослѣдовательность и по отношенію къ своимъ противникамъ оставалась почти безпомощной, но эта непослѣдовательность ея имѣла свои историческія основанія. Она служила для этой части послѣдователей оміусіанства какъ бы нѣкоторымъ средствомъ самосохраненія. Послѣ всего пережитаго при Юліанѣ и начальныхъ годахъ правленія Валента оміусіанамъ предстояла непріятная участь: или разсѣяться въ постепенно возникавшей партіи «ново-никейцевъ» или, лишивъ себя всякаго значенія въ ходѣ дальнѣйшаго развитія, сохранить самостоятельность въ качествѣ обособленной партіи, упорно отстаивая отжившую теорію о Духѣ. Они избрали послѣднее и образовали изъ себя какой-то фрагментъ старины, служившій лишь объектомъ для полемическихъ нападеній. Въ исторіи они получили названіе духоборовъ (*πνευματομάχοι*) и македоніанъ [2]).

---

[1]) Soz. H. E., V, 12.

[2]) Терминъ „македоніане“ (отъ имени Македонія, еп. константино-

На такое именно происхожденіе духоборской партіи указываетъ цѣлый рядъ свидѣтельствъ древности. Уже Аѳанасій въ своихъ посланіяхъ къ Серапіону, епископу тмуитскому, излагая ученіе о Духѣ Св., направляется не противъ аріанъ, а къ тѣмъ, которые, хотя и отступили отъ аріанъ за хулу ихъ на Сына Божія, однако же мыслятъ о Духѣ, какъ твари [1]). Еще яснѣе выражается Епифаній. Подъ духоборами онъ разумѣетъ тѣхъ, кто «*правильно* и *православно* думая о Сынѣ, хулятъ Св. Духа, не сопричисляя Его по божеству Отцу и Сыну» [2]). Точно также и одинъ аріанскій источникъ позднѣйшаго про-

---

польскаго) до 380 г. не встрѣчается и затѣмъ уже постепенно входитъ въ общій обиходъ. Извѣстія историковъ крайне разнорѣчивы въ сообщеніяхъ о начальной судьбѣ Македонія; несомнѣнно, что съ 342 или 343 года онъ получилъ каѳедру въ столицѣ имперіи. По своимъ догматическимъ воззрѣніямъ онъ принадлежалъ къ партіи оміусіанъ. Онъ участвовалъ въ самомъ возникновеніи этой партіи. Георгій лаодикійскій, первый, призвавшій Востокъ къ борьбѣ съ аномействомъ, въ своемъ письмѣ обращается къ нему и къ Василію анкирскому (Soz. H. E., IV, 13). Онъ долженъ былъ участвовать на соборѣ въ Анкирѣ и вмѣстѣ съ Василіемъ защищалъ оміусіанство въ Селевкіи (Soz. IV, 22). Филосторгій (H. E. IV, 9 ср. 8, 17) и Епифаній (Haer. 73, 23. 27) причисляютъ его къ партіи Василія. Вмѣстѣ съ другими оміусіанами, Василіемъ, Елевсіемъ кизическимъ, Евстаѳіемъ севастійскимъ и др. онъ былъ лишенъ на константинопольскомъ соборѣ 361 г. своей каѳедры и, по Созомену, проживалъ въ одномъ мѣстечкѣ близъ Константинополя, гдѣ скоро и скончался (IV, 26). Его имя въ послѣдній разъ (364 г.) упоминается въ надписаніи Либеріева посланія на востокъ въ числѣ епископовъ, присоединившихся къ никейскому символу (Socr. IV, 12) и съ этихъ поръ онъ исчезаетъ изъ исторіи. Между тѣмъ, среди оміусіанскихъ кружковъ споры о Св. Духѣ начались гораздо позднѣе; еще въ 371 году Василій Великій избѣгалъ въ своихъ проповѣдяхъ называть Духа Богомъ. Повидимому, поводомъ къ окончательному разрыву между оміусіанами и новоникейской партіи, послѣ котораго впервые изъ прежнихъ друзей становятся ересиками—духоборцами, послужила вражда Василія Великаго и Евстаѳія севастійскаго (о ней ниже). Василій именно Евстаѳія называетъ „вождемъ ереси духоборческой“ (*πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως*— ер. 263, 3). Македоній не дожилъ до этого времени и никакого участія въ спорахъ о Св. Духѣ не принималъ. Это, быть можетъ, единственный примѣръ въ церковной исторіи, когда человѣкъ ни въ чемъ неповинный былъ объявленъ и осужденъ, какъ ересіархъ. Впервые имя „македоніанъ“ ввели въ употребленіе церковные историки V вѣка, Сократъ и Созоменъ. Живя въ Константинополѣ они много слышали о Македоніи, тѣмъ болѣе, что его константинопольскіе послѣдователи послѣ низложенія Македонія (Socr. IV, 28) не имѣли своего епископа и вѣроятно назывались македоніанами. Историки обобщили это имя и перенесли его на всѣхъ духоборовъ.

[1]) Ep. ad Ser. I, 1. Migne, gr. s., t. 26, cc. 529—532.

[2]) Haer. LXIV, 1.

исхожденія всю разницу между православными и македоніанами сводитъ къ вопросу о Св. Духѣ [1]). И дѣйствительно, Македоній, Елевсій и Евстаѳій севастійскій,— эти три вождя духоборовъ,—значатся въ посланіи папы Ливерія, какъ принявшіе никейскій символъ. Эта группа духоборовъ въ отношеніи образовавшейся почти одновременно съ ней ново-никейской партіи богослововъ занимала особое положеніе. Прошлое связывало ихъ дорогими воспоминаніями, и поскольку вопросъ о Св. Духѣ на Востокѣ вообще до 381 г. не имѣлъ рѣшающаго значенія, разсматривалась ново-никейцами съ весьма дружелюбной точки зрѣнія. Отцы константинопольскаго собора 381 года къ духоборамъ, явившимся сюда въ числѣ 36 человѣкъ подъ главенствомъ Елевсія кизическаго и Маркіана лампсакскаго, отнеслись, какъ къ своимъ бывшимъ единомышленникамъ, «напоминали имъ о посольствѣ къ римскому папѣ Ливерію, представляли имъ, что недавно еще охотно они вступали въ полное общеніе съ ними... [2]). Замѣчательно, что Григорій Богословъ уже въ 381 году пневматомаховъ называетъ здравомыслящими о Сынѣ и разсуждаетъ о нихъ, какъ о братьяхъ, разлука съ которыми очень терзаетъ его [3]).

Омійство было послѣдней опорой восточнаго консерватизма. Появившись на сценѣ исторіи, какъ догматическая сдѣлка между различными партіями, оно не имѣло прочной опоры въ церковномъ сознаніи и держалось на верху церковной жизни, отчасти благодаря соперничеству спорящихъ партій, отчасти покровительству двора. Въ догматическомъ отношеніи оно нимало не подвинулось впередъ и все время, пока во главѣ его стоялъ Евдоксій, оставалось на той точкѣ неподвижности, какая установлена была на константинопольскомъ соборѣ 361 года. Да и по самому существу дѣла ни въ усвоенной имъ теоріи, ни въ историческомъ положеніи, какое выпало на долю его, не заключалось никакихъ элементовъ къ дальнѣйшему развитію, потому что всякій шагъ впередъ, могъ бы повести къ собственному крушенію.

---

[1]) Migne, lat. s., t XIII, fr. 6, p. 614.
[2]) Socr. H. E, V, 8.
[3]) Or. 41. Migne, gr. s., t. 36, c. 440.

Оміи ослабили себя уже въ самомъ началѣ своего господства. Разорвавъ связь съ аномэями и разгромивъ оміусіанъ, они на освободившіяся каѳедры должны были ставить людей, стоявшихъ съ ними лишь въ случайномъ соприкосновеніи. Такъ въ Анкиру они поставили Аѳанасія, въ Антіохію извѣстнаго намъ Мелетія, въ Лаодикію Пелагія [1]). Не говоря о Мелетіи, подписи Аѳанасія и Пелагія уже встрѣчаются подъ формулой антіохійскаго собора 363 г., признавшаго терминъ: ὁμοούσιος Оба вошли въ составъ ново-никейской партіи, и Василій Великій переписывался съ ними. Но на этомъ разложеніе партіи оміевъ не остановилось. Около 369 года скончался Евдоксій, глава омійской партіи, и мѣсто его занялъ Демофилъ, личность извѣстная въ исторіи. Родомъ изъ Ѳессалоникъ, происходившій изъ незначительной семьи [2]), онъ въ извѣстіяхъ исторіи въ первый разъ выступаетъ, уже въ качествѣ епископа берійскаго, какъ авторъ первой сирмійской формулы. Когда папа Ливерій, по распоряженію Констанція отправленъ былъ въ ссылку въ Берію [3]), онъ порученъ былъ наблюденію Демофила, которому и удалось убѣдить его подписаться подъ сирмійскимъ изложеніемъ. Въ письмѣ своемъ къ восточнымъ папа называетъ его «своимъ господиномъ и возлюбленнымъ братомъ» [4]). Затѣмъ мы его встрѣчаемъ рядомъ съ Урзакіемъ и Валентомъ въ составѣ посольства, явившагося на ариминскій соборъ съ такъ называемой далированной вѣрой, т.-е. въ самый начальный моментъ образованія омійской партіи [5]). Избраніе его въ константинопольскіе епископы состоялось по постановленію собора, утвержденнаго Констанціемъ, но въ паствѣ вызвало протестъ; при возведеніи его на каѳедру въ толпѣ, собравшейся по этому поводу, многіе кричали: ἀνάξιος (недостоинъ) вмѣсто: ἄξιος [6]). Подлинность его омійскихъ убѣжденій, однако, весьма сомнительна. Изъ небольшого отрывка его вступительной проповѣди, сохранявшагося у Филостор-

---

[1]) Philost. H. E., V, 1.
[2]) Philost. H. E., IX, 14.
[3]) Theod. H. E., II, 13.
[4]) Hilar. fr. VI, 6. Migne, lat. s., t. 10, c. 681.
[5]) Socr. H. E., II, 33; Soz. IV, 12.
[6]) Phil. H. E, IX, 8. 10.

гія, видно, что Демофилъ принадлежалъ скорѣе къ умѣренному консервативному направленію, близкому къ церковному преданію. По своимъ догматическимъ убѣжденіямъ онъ скорѣе напоминаетъ Евсевія кесаріійскаго, чѣмъ Акакія и Евдоксія. «Сынъ рожденъ волею Отца и внѣ времени, непосредственно. Богъ напередъ зналъ, что всякое твореніе съ Его стороны невозможно, не являясь столь чистымъ, какъ Онъ Самъ, и потому въ Сынѣ создалъ посредника Себѣ, какъ служителя и исполнителя Своихъ хотѣній»[1]). Широкая догматическая политика оміевъ принемъ, повидимому, еще далѣе распространила свои границы. Даже ново-никеійцы были довольны его назначеніемъ. Въ письмѣ къ своему другу Евсевію самосатскому, Василій Великій сообщаетъ ему, что прибывшіе изъ Константинополя разсказываютъ о составленной Демофиломъ «какой-то „πλάσμα“ (выдумкѣ, изобрѣтеніи) православія и благочестія (ὀρθότητος καὶ εὐλαβείας), такъ что всѣ разномысленные въ городѣ пришли въ согласіе, и нѣкоторые изъ окрестныхъ епископовъ приняли единеніе»[2]). Если въ словахъ Василія и сквозитъ нѣкоторое насмѣшливое сомнѣніе въ правовѣріи изданнаго Демофиломъ документа, то оміусіане и духоборцы могли только радоваться его поведенію. Символъ вѣры, какой предложили Евстаѳію севастійскому въ Кизикѣ, проповѣдовалъ «подобосущіе» и содержалъ «хулы на Духа Святаго»[3]). Очевидно, въ счастливомъ семействѣ Демофила всѣмъ было мѣсто... Но воспринимая въ себя чуждые элементы, расширяя свою догматику до неопредѣленныхъ предѣловъ, омійство само копало себѣ могилу.

Разложеніе оміусіанства и начавшееся паденіе омійства подорвали послѣднія основы богословской мысли на Востокѣ. Почти 50 лѣтъ прошло послѣ никейскаго собора, а какихъ-либо прочныхъ результатовъ отъ всей пережитой борьбы пока еще не видѣлось. Казалось, вся внутренняя жизнь церкви клонится къ упадку и замиранію. Заявившее себя столь энергической дѣятельностью въ

---

[1]) Ex Suida vox: Δημοφίλος.

[2]) Epist. 48. „А наши нимало не оказались лучшими“, продолжаетъ Василій. Migne, gr. s., t. 32, c 385.

[3]) Epist. 244. Migne, ibid., c. 925.

началѣ правленія Валента оміусіанство еще подавало нѣкоторыя свѣтлыя надежды на будущее, но съ уходомъ его съ исторической сцены на мѣстѣ его не выросло ничего цѣльнаго. Остались только обломки прежнихъ партій, взаимно ссорящіеся между собою и неспособные создать ничего прочнаго. Гдѣ же было искать исхода? При этомъ вопросѣ мысли всѣхъ лучшихъ людей, еще не утратившихъ совсѣмъ интереса къ вѣрѣ, невольно стали обращаться къ никейскому символу. Сколько уже было составлено для замѣны его формулъ и различныхъ вѣроизложеній, и ни одна изъ нихъ не сумѣла объединить около себя всю церковь. Только никейскій символъ, несмотря на всѣ пережитыя испытанія и жестокія нападенія, оставался непоколебимымъ знаменіемъ вѣры, и ему слѣдовала большая половина церкви. Исторія и сами противники его сдѣлали все, чтобы отнять у него ту остроту новизны, которая вызывала инстинктивное отвращеніе къ нему у стараго восточнаго консерватизма. Сближеніе лучшей части восточныхъ консерваторовъ съ никейскимъ символомъ, въ тайникахъ жизни дававшее знать о себѣ еще въ послѣдніе годы Констанція, въ правленіе слѣдующихъ трехъ императоровъ, какъ мы видѣли, широкимъ потокомъ разлилось на поверхности ея. Самъ основной терминъ его „ὁμοούσιος“ въ устахъ новыхъ исповѣдниковъ его получилъ другое истолкованіе въ смыслѣ «подобія по существу», сближавшее его съ восточной терминологіей и устранявшее изъ него черту савелліанства, всегда вызывавшую мистическій ужасъ на Востокѣ. Но то были старые, испытанные въ борьбѣ враги его. У новаго поколѣнія, выроставшаго на Востокѣ, съ именемъ Никеи не соединялось никакихъ непріятныхъ воспоминаній, и дѣло никейское рисовалось въ совсѣмъ иномъ видѣ. Вѣдь то былъ соборъ мучениковъ и исповѣдниковъ, кровью своей засвидѣтельствовавшихъ истину! Память нѣкоторыхъ изъ нихъ почиталась теперь, какъ память отцовъ и покровителей въ тѣхъ самыхъ церквахъ, откуда ихъ прежде изгоняли. Положеніе дѣла радикально измѣнялось и почва для возстановленія никейскаго символа на Востокѣ была уже.

Историкъ еще имѣетъ нѣкоторую возможность отчасти

прослѣдить этотъ процессъ, происходившій внутри церковной жизни и окончившійся образованіемъ многочисленной новоникейской партіи на Востокѣ, обезпечившей здѣсь побѣду никейскаго символа. Мы уже говорили, что до 60-хъ годовъ IV вѣка вѣроизложеніе, составленное въ Никеѣ и вызывавшее собой у восточнаго консерватизма одну лишь оппозицію, не успѣло и не могло проникнуть въ литургическое употребленіе, и что вообще за отмѣченный періодъ времени нельзя указать ни одного символьнаго памятника, въ которомъ болѣе или менѣе ясно отразились слѣды вліянія со стороны этого вѣроисповѣданія. Начиная съ 60-хъ годовъ, въ области символьной практики восточныхъ церквей наблюдаются другія явленія. Правда, никейскій символъ въ полномъ его составѣ остается въ прежнемъ положеніи [1]), но его характерные термины „ὁμοούσιος“ и „ἐκ οὐσίας τοῦ πατρός“ проникаютъ въ богослужебное употребленіе и вставляются въ видѣ поясннтельныхъ или дополнительныхъ выраженій въ нѣкоторые мѣстные символы Лаодикія [2]), Антіохія [3]), Каппадокія [4]), — эти центры антиникейской оппозиціи, а также Месопотамія и Филадельфія [5]) свергаютъ съ себя старую боязнь савелліанства и въ свои вѣроизложенія включаютъ никейскую терминологію. И не только въ теоріи, въ

[1]) Вообще ему никогда не удалось проникнуть въ богослужебное употребленіе; его замѣнилъ здѣсь константинопольскій символъ.

[2]) Сирскій. Онъ открытъ Caspari (Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und d. Glaubensregel. Christiania, 1879, ss. 45—146) въ сочиненіи „Κατὰ μέρος πίστις, принадлежащемъ Аполлинарію Лаодикійскому (см. наше сочиненіе „Аполлинарій лаодикійскій. Историческая судьба его сочиненій“. Сергіевъ, пос., 1895, стр. 134—170). Аполлинарій былъ никейцемъ и епископомъ Лаодикіи, но фактически каѳедры лаодикійской онъ никогда не занималъ. Вѣроятно, виновникомъ вставки „ὁμοούσιος“, единственной поправки, внесенной въ крещальный символъ Лаодикіи, былъ Пелагій, подписавшій никейское вѣроизложеніе на антіохійскомъ соборѣ 363 года.

[3]) Hort. Two dissertations. Cambridge und London. 1876, стр. 126.—133. Изъ никейскаго символа заимствованы слова: „не сотвореннаго, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго, ὁμοούσιον τῷ πατρί“. Авторомъ этой вставки былъ, вѣроятно, Мелетій.

[4]) Онъ открытъ въ текстѣ древней армянской литургіи, извѣстной подъ именемъ Василія Великаго. О происхожденіи ея изъ Каппадокіи см. Hort, ibid., 118—126. Символъ представляетъ собой почти полное воспроизведеніе никейскаго вѣроизложенія, дополненное нѣкоторыми прибавками.

[5]) См. Hort, ibid., стр. 138—1.

области символьнаго творчества отдѣльныхъ восточныхъ церквей, но и въ самой жизни, въ лицѣ нѣкоторыхъ ея дѣятелей намѣчается параллельное ему теченіе по направленію къ никейскому символу. Уже самая политика Валента, хотя и безсознательно, содѣйствовала возрастанію на Востокѣ ново-никейской партіи; изгнанія и разнаго рода лишенія падали главнымъ образомъ на оміусіанъ, изъ которыхъ она преимущественно вербовала своихъ послѣдователей. Примѣръ посольства на Западъ не былъ единственнымъ; частичныя присоединенія происходили и позднѣе, при чемъ и руководящимъ мотивомъ далеко не всегда являлся одинъ страхъ предъ государственнымъ насиліемъ. Несмотря на недостатокъ свѣдѣній, нѣкоторые характерные случаи подобнаго рода могутъ быть еще указаны. Такъ, часть оміусіанъ по примѣру Кирилла іерусалимскаго приходила къ никейскому символу путемъ собственнаго развитія, другіе епископы, подписавшіе константинопольскую формулу изъ боязни потерять каѳедры или, подобно Діанію кесарійскому, предшественнику Василія Великаго, раскаивались на смертномъ одрѣ, или, какъ Григорій Старшій, отецъ Григорія Богослова, вынуждались къ этому протестомъ своей паствы.

Но быть можетъ нигдѣ рѣзкій поворотъ въ сторону никейскаго символа, начавшійся на Востокѣ, не выразился въ такой яркой формѣ, какъ въ Каппадокіи. За всю первую половину антиникейскихъ движеній Каппадокія представляла собой твердыню восточнаго консерватизма и являлась поставщицей всѣхъ виднѣйшихъ противниковъ никейскаго собора. Первый борецъ противъ никейскаго вѣроученія «многоголовый» софистъ Астерій вышелъ отсюда. Григорій и Георгій, замѣстители Аѳанасія на александрійской каѳедрѣ во время изгнаній, оба имѣли свою родину въ Каппадокіи. Она же подарила церкви такихъ двухъ непримиримыхъ враговъ никейскаго символа, стоявшихъ во главѣ его противниковъ, какъ Авксентій миланскій на Западѣ и Евдоксій константинопольскій на Востокѣ и сверхъ всего этого самъ ересіархъ Евномій былъ каппадокійцемъ и имѣлъ здѣсь многочисленныхъ послѣдователей. И то нужно признать самымъ характернымъ знаменіемъ времени, что въ этой именно доселѣ

неприступной крѣпости стараго восточнаго консерватизма впервые зародилась лига новоникейцевъ, нанесшая ему послѣдній ударъ. Каппадокія сдѣлалась центромъ новаго движенія, сгруппировала около себя всѣ выдающіяся силы и, какъ бы въ искупленіе всѣхъ своихъ прежнихъ грѣховъ, дала церкви и христіанству цѣлую тріаду знаменитѣйшихъ дѣятелей и богослововъ въ лицѣ Василія Великаго, Григорія Назіанзена [1]) и Григорія Нисскаго [2]), труды которыхъ легли въ основу современной догматики. Съ выступленіемъ этихъ дѣятелей на историческую сцену мертвенный хаосъ, облегавшій внутреннюю жизнь церкви разсѣевается, создаются грандіозные планы и энергично осуществляются и, полная надеждъ на блестящее будущее, богословская мысль снова оживаетъ и проявляетъ себя во всемъ блескѣ молодости и свѣжести.

VII.

Каппадокійцы и ихъ теологія.

Характеристика и біографія Василія Великаго.—Образованіе новоникейской партіи подъ главенствомъ Василія.—Ученіе Каппадокійцевъ о Богѣ единомъ по существу и трехъ Ипостасяхъ Его.—Исторія сношеній Василія съ Западомъ.

Въ плеядѣ каппадокійцевъ [3]), взошедшей на небѣ богословской мысли, съ исторической точки зрѣнія, цен-

[1]) Назіанзъ—мѣсто рожденія Григорія—лежалъ въ сѣверо-восточной части Каппадокіи по направленію къ Галатіи; см. Ramsay, The historical Geography of Asia Minor. London, 1890, стр. 285.

[2]) Братъ Василія Великаго. Нисса, гдѣ онъ епископствовалъ, принадлежала также къ Каппадокіи.

[3]) Научная литература о Каппадокійцахъ, поскольку она касается ихъ жизни и ученія о св. Троицѣ: 1) о Василіи Великомъ: Klose, Basilius d. Grosse nach Leben und Lehre, Strassb. 1835; Jahn. Basilius Magnus plotinizanz, Bern, 1838; его же Animadvertiones, Bern, 1842; Fialon, St. Basile, 1859: Bayle, St. Basil, archevèque de Cesarée; Allard, St. Basile, Paris, 1899. Но за исключеніемъ спеціальныхъ трудовъ Jahn'a, трактующихъ о вліяніи эллинской литературы и философіи на Василія и имѣющихъ въ своей области большую научную цѣнность и устарѣлой брошюры Klose, всѣ другіе труды преслѣдуютъ болѣе популярную, чѣмъ научную цѣль; 2) относительно Григорія Богослова дѣло обстоитъ еще хуже; кромѣ изслѣдованія Ullmann'a (Gregorius v. Nazianz d. Theologe,

тральной звѣздой является Василій Великій [1]). Получившій превосходное образованіе, прошедшій всѣ лучшія школы своего времени, начиная съ Кесаріи и кончая Аѳинами,—этой обителью науки,—обладавшій замѣчательнымъ даромъ слова [2]), Василій принадлежалъ къ числу выдающихся дѣятелей своего времени. Несмотря на аскетическіе подвиги, укрѣпившіе его нравственныя силы и придавшіе ему нѣкоторую суровость, въ его натурѣ не было ничего отталкивающаго или враждебнаго въ отношеніи къ міру или паукѣ. Изъ него никогда не могъ выработаться епископъ въ родѣ Ефрема Сирина, вся жизнь котораго сосредоточивалась въ мистическихъ восторгахъ и религіозныхъ ощущеніяхъ. Но въ немъ ничего не было похожаго и на Аѳанасія александрійскаго. Аѳанасій былъ весь энергія и сила. Разъ поставивъ себѣ одну цѣль—защиту никейскаго вѣроученія, онъ неуклонно преслѣдовалъ ее до конца своей жизни. Необыкновенная твердость его характера, доходившая иногда до фанатизма по отношенію къ своимъ противникамъ, постоянныя ссылки, готовность пожертвовать всѣмъ, даже жизнью ради защищаемой имъ цѣли придавали ему ореолъ геройства. Ни-

2 Aufl., Gotha, 1866), не потерявшаго и доселѣ научнаго значенія, мы имѣемъ лишь устарѣлое изданіе Bauduer'a (Paris, 1827) и двухтомный трудъ: Benoit, St. Gregoire de Nazianz (Paris, 1876), мало дѣльнаго, однако, вносящій въ науку. 3) Болѣе посчастливилось Григорію Нисскому: не говоря объ устарѣломъ Rupp'ѣ (Gregors d. Bischofs v. Nyssa Leben und Meinungen; Leipzig, 1834) существуетъ въ наукѣ цѣлый рядъ полезныхъ трудовъ: Heyns, Disputatio theologica historica de Gregorio Nysseno, Lugd. Bat. 1835; Meyer, Die Gotteslehre d Greg. v. Nyssa, Leipzig, 1894 и неоконченное еще изслѣдованіе Diekamf'a „Die Gotteslehre d. hl. Gregoris v. Nyssa, 1 Th., Münster, 1896.

[1]) Григорій Назіанзенъ не находитъ словъ, чтобы восхвалить его ученость, богословскія познанія и нравственныя качества (См. Надгробное слово Василію, Or. 43. Migne, gr. s., t. 36, p. 493 sqq.). Григорій Нисскій, младшій братъ Василія, называетъ его своимъ отцомъ и учителемъ (см. напр. In hexaëm. Migne, gr. s., t 44, 61; de hom. opif., ibid., 125; c. Eunom., I; Migne, t. 45, 273 и др.). Въ области догматической терминологіи оба они дѣйствительно были учениками Василія (относительно Григорія нисскаго см. ep. 38. Gregorio fratri, Migne, gr. s., t. 32, 326 sqq., письмо съ подобнымъ содержаніемъ къ Григорію Богослову не сохранилось; упоминаніе о немъ см. ep. 7, Migne, ibid., p. 245), превзошедшими его, однако, въ богословскомъ творчествѣ.

[2]) Филосторгій „даръ краснорѣчія“ отмѣчаетъ, какъ отличительную особенность Василія *(Βασίλειος δὲ πανηγυρίσαι λαμπρώτατος ἦν)* Migne, gr. s., t 65, p. 628).

чего героическаго въ характерѣ Василія не было; самое время, въ какое онъ жилъ, уже не способно было порождать героевъ. Стойкость убѣжденій Аѳанасія была поразительна. Разъ составивъ себѣ опредѣленное и законченное религіозное міровоззрѣніе, онъ сохранилъ его навсегда въ полной неприкосновенности, богословское же развитіе Василія совершалось постепенно. Аѳанасій всегда оставался вѣренъ своимъ друзьямъ; несмотря на весь скандалъ, поднятый Маркелломъ на Востокѣ, Аѳанасій ни разу не измѣнилъ ему, хотя и хорошо сознавалъ его заблужденія; откровенно презирая всѣ анаѳемы, раздававшіяся по адресу Маркелла изъ устъ восточныхъ, онъ всегда стоялъ въ общеніи съ нимъ и наканунѣ своей смерти охотно открылъ двери въ церковь немногочисленнымъ послѣдователямъ его. Друзья юности Василія стали врагами его зрѣлости, и онъ самъ долженъ былъ подвергнуть ихъ анаѳемѣ. Это былъ скорѣе опытный дипломатъ и свѣтскій епископъ. Онъ имѣлъ самое широкое знакомство въ свѣтскомъ обществѣ, могъ пользоваться помощью высокопоставленныхъ лицъ при дворѣ и одновременно умѣлъ поддерживать связи, какъ съ выдающимися риторами, подобно Ливанію и Софронію, такъ и съ такими прислужниками Валента, какъ префектъ Модестъ. Его первые шаги на служеніи церкви были неудачны. Съ Діаніемъ кесаріійскимъ, отъ котораго онъ, вѣроятно, получилъ крещеніе и санъ діакона, онъ стоялъ нѣкоторое время во враждебныхъ отношеніяхъ, хотя, какъ утверждалъ позднѣе, и не порывалъ общенія. Съ преемникомъ Діанія, Евсевіемъ, посвятившимъ его въ пресвитеры, дѣло дошло до формальнаго разрыва: онъ удалился изъ Кесаріи въ уединеніе, и только опасность, угрожавшая его церкви отъ Валента, заставила его возвратиться назадъ [1]). Самое избраніе Василія на кесарійскую каѳедру сопровождалось большими непріятностями для него; вліятельныя лица въ Кесаріи были прю-

[1]) Изъ несовсѣмъ ясныхъ словъ Григорія Богослова о кесарійскихъ монахахъ: „для нихъ было тягостно, что презирается ихъ могущество оскорбленное и отринутое (Or. 43. Migne, gr. s, t. 36, p. 533)“ можно заключить, что ссора съ Евсевіемъ произошла потому, что монахи кесарійскіе были недовольны отношеніемъ къ нимъ Евсевія и желали имѣть своимъ епископомъ Василія. И дѣйствительно, по своемъ возвращеніи Василій сдѣлался фактически правителемъ кесарійской церкви (ibid.).

тивъ него [1]); выборы, повидимому, подготовлялись секретно [2]); не доставало нужнаго числа епископовъ [3]), и когда все-таки избраніе его (370 г.) состоялось, часть подвѣдомственнаго ему діоцеза нѣкоторое время отказывалась признавать его власть. Чрезъ два года новый ударъ поразилъ кесарійскаго епископа; въ цѣляхъ восполнить все ослабѣвающіе финансы имперіи, императоръ Валентъ распорядился раздѣлить Каппадокію на двѣ провинціи, а такъ какъ по общему правилу раздѣленіе церковное соподчинялось дѣленію государственному, то Анѳимъ, епископъ Тіаны, ставшей теперь столицей второй Каппадокіи, объявилъ себя независимымъ отъ Василія и присвоилъ себѣ всѣ права митрополита. Властолюбіе [4]) кесарійскаго епископа было сильно затронуто: оно отторгало отъ него цѣлую половину принадлежавшей ему провинціи, а главное—лишало большихъ доходовъ [5]); его первая попытка получить подать съ монастыря Ореста окончилась неудачей [6]). Но этого мало. Желая доказать свои права на отнятую часть провинціи, онъ учредилъ въ ней новую каѳедру въ Сасимѣ, и цѣлямъ своего честолюбія пожертвовалъ своимъ ближайшимъ другомъ—Григоріемъ Назіанзеномъ, назначивъ его туда своимъ епископомъ. Григорій былъ глубоко оскорбленъ этимъ поступкомъ Василія: «брошенъ я,—писалъ онъ къ нему,—какъ безчестный и негодный сосудъ» [7]), и до конца своей жизни не могъ спокойно

---

[1]) Greg. Nas. Or. 43 (Migne, ibid., p. 545).

[2]) Григорія Богослова Василій приглашалъ въ Кесарію, не упоминая о выборахъ, но ссылаясь на болѣзнь: „притворился, что боленъ, находится при послѣднемъ издыханіи (Ep. ad Bas., 40, Migne, gr. s., t 37, c. 81)". Оскорбленный Григорій возвратился съ дороги. Отецъ его (тоже Григорій) также не былъ предувѣдомленъ о предстоящихъ выборахъ (Ep. 43; Migne, gr. s., t. ibid., c. 81).

[3]) Это видно изъ заботъ Григорія старшаго собрать надлежащее число епископовъ (см. epp. 43. 44; Migne, ibid.).

[4]) „Въ предлогъ поставлялось попеченіе о душахъ, а истиннымъ побужденіемъ было любоначаліе (Greg. Naz. De se ipso; Migne, gr. s., ibid., c. 1059)".

[5]) Greg. Naz. or. 43 (Migne, ibid., p. 572). Отсюда видно, что и великіе люди иногда спускаются до человѣческихъ слабостей. Ср. Greg. ep. 32: „я не увлекся *епископскимъ* духомъ, не вооружаюсь вмѣстѣ съ вами, чтобы драться, какъ дерутся между собою псы за брошенный кусокъ (ad Bas. 49 Migne, ibid., c. 101).

[6]) У него отняты были мулы. Greg. Naz. or. 43. (Migne, ibid.).

[7]) Epist. ad Bas. 31; ср. „если бы враги мои потратили много вре-

вспоминать о немъ. Анѳимъ не допустилъ его въ Сасиму, ни одного богослуженія Григорій здѣсь не совершилъ, и церковная карьера этого замѣчательнаго и даровитаго дѣятеля была навсегда испорчена...

Слава дальнѣйшей дѣятельности Василія прикрыла эти неудачи. Отторженіе половины провинціи весьма мало повліяло на тѣ церковныя права, какими обладалъ кесарійскій архіепископъ; его юрисдикціи подчинена была галатійская провинція, и онъ правилъ Арменіей въ качествѣ ея экзарха [1]). Эти юридическія преимущества обезпечивали кесарійскому архіепископу возможность широкаго вліянія на церковныя дѣла своего времени, а Василій Великій былъ не такой человѣкъ, чтобы во всей полнотѣ не воспользоваться ими. Онъ умѣлъ твердо держать власть въ своихъ рукахъ и давалъ повсюду чувствовать ее даже лежа больной въ постели. Чрезвычайно важное значеніе имѣло также и то центральное положеніе, какое занимала Каппадокія среди мало-азійскихъ провинцій, распростиравшихся кругомъ ея; оно невольно ставило кесарійскаго епископа во главѣ всѣхъ происходящихъ явленій и само собой дѣлало его какъ бы естественнымъ надсмотрщикомъ и руководителемъ ихъ. И никто столь хорошо не былъ пригоденъ для этой роли, какъ Василій. Его общительный характеръ, готовый ко всякимъ услугамъ, дипломатическій тактъ, хорошее знаніе свѣта и людей, слава учености и краснорѣчія, окружавшая его, — соединялись въ немъ съ замѣчательнымъ даромъ организатора, умѣющаго примирить около себя даже противоположности. Прекрасно понимая исключительное значеніе своего времени, Василій хотѣлъ вести ежедневную исторію [2]), и можно только по-

---

мени, выискивая, чѣмъ довести меня до безславія, то думаю, не иной, а этотъ самый нашли бы они способъ (т. е. поставленіе въ Сасиму“)... „На большой дорогѣ, пролегающей чрезъ Каппадокію, есть мѣсто обычной остановки проѣзжихъ, съ котораго одна дорога дѣлится на три; мѣсто безводное, не произрастающее и былинки, лишенное всѣхъ удобствъ, ужасно скучное и тѣсное. Тамъ всегда пыль, стукъ отъ повозокъ, слезы, рыданія, собиратели налоговъ, орудія пытки, цѣпи, а жители—чужеземцы и бродяги (De se ipso Migne, ibid., c. 1059)“. Такова была Сасима, и она назначена была Василіемъ для такого поэтически настроеннаго человѣка и дѣйствительнаго поэта, какъ Григорій.

[1]) См. Garnier. Vita s. Basilii, c. XIV, 2, p. 59. Migne, gr. s., t. 29.

[2]) Epist. 237. Migne, gr. s., t. 32, p. 835.

жалѣть о томъ, что это намѣреніе его не осуществилось. Къ счастію, сохранившаяся отъ него довольно большая переписка позволяетъ почти шагъ за шагомъ прослѣдить его церковно-общественную дѣятельность. Эти письма показываютъ, что Василій зорко слѣдилъ за всѣми событіями своего времени, отзываясь такъ или иначе на каждое явленіе, умѣлъ во-время предупреждать ихъ и во-время устранять ихъ непріятныя послѣдствія. Его церковная общительность была почти безгранична: онъ одновременно переписывался съ Евипніемъ, ставленникомъ Евдоксія, и Аѳанасіемъ александрійскимъ и дружилъ съ такими непримиримыми по своимъ богословскимъ воззрѣніямъ людьми, какъ Аполлинарій лаодикійскій съ одной стороны и Евстаѳій севастійскій съ другой. Вращаясь, такимъ образомъ, среди представителей самыхъ разнообразныхъ догматическихъ направленій, Василій лучше всѣхъ другихъ могъ понимать то зло, какое приносила церкви эта разрозненность богословской мысли, и тѣ средства, какія должны были помочь этому нестроенію. Уже съ самаго начала епископства въ головѣ его возникъ грандіозный планъ, отчасти подсказанный уже предшествующей исторіей. Онъ задумалъ соединить около себя всѣ лучшія силы распадавшихся догматическихъ партій Востока, поднять въ нихъ жизнедѣятельность, составить изъ нихъ солидное большинство, способное противостоять разлагающемуся омійству, и подъ знаменемъ никейскаго символа примирить ихъ съ Западомъ и Египтомъ, и выполненію этой великой задачи посвятилъ всю свою жизнь.

И по догматическому складу своего ума Василій наиболѣе отвѣчалъ этой примирительной задачѣ: онъ стоялъ какъ бы на перепутьѣ между никействующей Александріей и аріанствующей Антіохіей и отъ обѣихъ заимствовалъ элементы, пригодные для себя. Исходный пунктъ догматическихъ воззрѣній его лежалъ въ *оміусіанствѣ*. Только что окончивъ свои аскетическія подвиги въ пустынѣ, Василій былъ приглашенъ Василіемъ анкирскимъ и Евстаѳіемъ севастійскимъ, своимъ другомъ и сотоварищемъ по подвижничеству, въ Константинополь, куда оба они отправлялись въ качествѣ пословъ отъ собора въ Селевкіи. Онъ лично присутствовалъ на бурныхъ засѣда-

ніяхъ въ знаменитую ночь на 1-ое января 360 года при дворѣ Констанція, когда рѣшался радикальный вопросъ о томъ, за какой партіей останется главенство въ церкви, и не оставался совсѣмъ безучастнымъ. Филосторгій замѣчаетъ о немъ, что онъ *споборствовалъ* (συναγωνίζεται) Василію и Евстаѳію, хотя по несмѣлости воздерживался отъ общихъ состязаній [1]). Онъ слышалъ рѣчи своихъ руководителей, являвшихся главными дѣятелями засѣданія и, несмотря на ихъ дипломатическую непрактичность, долженъ былъ уйти изъ Константинополя въ непоколебимомъ убѣжденіи въ нравственномъ геройствѣ ихъ, сказавшемся въ готовности пожертвовать каѳедрами ради дорогого имъ термина. Этотъ первый дебютъ на сценѣ догматическихъ движеній повелъ за собой важныя послѣдствія. Блестящій риторъ, безмѣрно гордившійся своею ученостью [2]), потомъ аскетъ, готовый отречься отъ всего живого и умножить собой число пустынниковъ, Василій былъ теперь вовлеченъ въ водоворотъ современныхъ событій. Цѣлая куча вопросовъ толпилась въ его головѣ и желая найти авторитетный отвѣтъ, онъ обратился съ письмомъ къ Аполлинарію лаодикійскому. Выборъ руководителя былъ весьма удаченъ. Аполлинарій, одно изъ выдающихся лицъ своего времени, обладавшій замѣчательною образованностью, плодовитый писатель и поэтъ и притомъ отличавшійся аскетической жизнью [3]), къ началу царствованія Юліана, на которое падаетъ первое дошедшее до насъ письмо Василія, стоялъ на верху своей славы. Онъ только что закончилъ свои 30 книгъ противъ неоплатоника Порфирія,

---

[1]) Philost. H. E., IV, 12.

[2]) Ср. отзывъ о немъ меньшаго брата его—Григорія Нисскаго: „онъ чрезвычайно много думалъ о своемъ краснорѣчіи, презиралъ всѣ достоинства и превозносился своимъ значеніемъ выше вельможъ именитыхъ (De vita Macrinae, Migne, gr. s., t. 46, c. 965).

[3]) См. сужденія о немъ современниковъ въ нашемъ изслѣдованіи „Аполинарій Лаодикійскій“, стр 90 слл. Приведемъ одинъ изъ этихъ отзывовъ (хотя и не современника): „подумаютъ, что онъ былъ изъ числа тѣхъ людей, что его безъ труда можно было бы презрѣть. Напротивъ, онъ былъ такъ великъ и славенъ, что большею частію легко располагалъ къ довѣрію къ себѣ... Ибо какъ много ересей подавилъ онъ большими сочиненіями, сколько враждебныхъ вѣрѣ заблужденій онъ опровергъ!.. Долго припоминать обо всѣхъ сочиненіяхъ его, которыми онъ поистинѣ могъ бы сравниться съ превосходнѣйшими строителями церкви, если бы... и т. д. (Vicentius Liris. Commonit., Migne, lat. s., t. 50, p. 653).

составленныя въ діалогической формѣ, какъ уже готовился приняться за новое сочиненіе «въ защиту истины (περὶ τῆς ἀληθείας)", направленное противъ попытокъ Юліана реформировать разрушавшееся язычество [1]). Его православіе еще не вызывало тогда сомнѣній [2]): онъ находился въ постоянномъ общеніи съ Аѳанасіемъ, числился въ ряду первыхъ защитниковъ никейскаго символа на Востокѣ [3]), и былъ повсюду извѣстенъ, какъ экзегетъ, обладавшій превосходнымъ знаніемъ еврейскаго языка [4]). Неизвѣстно, когда началось знакомство съ нимъ Василія; дошедшая до насъ переписка [5]) предполагаетъ, по крайней мѣрѣ, одно ранѣйшее письмо Василія, въ которомъ шла рѣчь объ истолкованіи трудныхъ мѣстъ Св. Писанія съ соотвѣтствующимъ отвѣтомъ на него, а это показываетъ, что именно экзегетическія познанія Аполлинарія въ связи съ другими его достоинствами прежде всего и привлекли къ нему уваженіе Василія. Первое письмо, падающее на 361 г. [6]), прекрасно знакомитъ насъ съ той бурей недоумѣній, какая поднялась въ душѣ Василія послѣ константинопольскаго собора, и является характернымъ памятни-

---

[1]) Подробности см. тамъ же, стр. 388—429.

[2]) Впослѣдствіи онъ осужденъ былъ церковью за ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, которое лишь по недоразумѣнію и вслѣдствіе перетолкованія было признано неправильнымъ.

[3]) Созоменъ (H. E., IV, 22) ставитъ Аполлинарія на первое мѣсто въ ряду защитниковъ единосущія Сына и Духа (Аѳанасій, Василій и Григорій) на Востокѣ.

[4]) Ср. Fragmenta Philostorgiana (apud Suidam, lexicon. I. 615): „въ тѣ времена Аполлинарій процвѣталъ въ Лаодикіи сирской, Василій, въ Кесаріи каппадокійской, а Григорій въ Назіанзѣ. Эти три мужа защищали тогда единосущіе противъ иносущія и далеко превосходили всѣхъ прежнихъ и современныхъ мнѣ представителей ереси, такъ что въ сравненіи съ ними Аѳанасія надо считать мальчикомъ. Они весьма много успѣли и въ такъ называемомъ внѣшнемъ образованіи и имѣли большую опытность въ Св. Писаніи... между ними особенно отличался Аполлинарій, который могъ понимать даже еврейскій языкъ".

[5]) По независящимъ отъ насъ обстоятельствамъ въ сочиненіи объ Аполлинаріи лаодикійскомъ мы отрицали подлинность ея, хотя она и тогда уже была доказана основательнымъ изслѣдованіемъ Dräseke „Briefwechsel des Basilios mit Apollinarios (Zeitschr. f. Kirchen Geschichte, 1877, ss. 85—123). Переписка не только не заключаетъ въ себѣ ничего позорящаго Василія, но, напротивъ, обрисовываетъ его какъ человѣка классически образованнаго, глубоко интересовавшагося вопросами вѣры.

[6]) Dräseke, ibid., s. 104.

комъ своего времени[1]). Горько жалуясь на объявшее всю церковь волненіе, на людей, которые приводятъ всѣ дѣла въ замѣшательство и всю вселенную наполнили своими рѣчами и изысканіями, Василій сознается, что въ это трудное время онъ не имѣетъ иного помощника и защитника, готоваго ко всякимъ услугамъ, какого Богъ даровалъ въ лицѣ Аполлинарія и по знанію и по дару слова. Обращаясь къ самымъ жгучимъ вопросамъ, занимавшимъ тогда всѣхъ выдающихся дѣятелей, Василій знакомитъ Аполлинарія съ возникшими сомнѣніями въ немъ насчетъ важнѣйшихъ догматическихъ терминовъ: *οὐσία* и *ὁμοούσιος* и проситъ разъясненія ихъ. Приведшіе въ замѣшательство всю вселенную,—пишетъ онъ,—отвергли слово *οὐσία*, какъ чуждое св. Писанію; удостоій отвѣтить, какъ пользовались имъ отцы, и нѣтъ ли его гдѣ въ Писаніи? Правда, тамъ встрѣчаются выраженія: *ἐπιούσιοςἄρτον* (насущный хлѣбъ) и *τὸν λαὸν τὸν περιούσιον* (люди избранные), но противники термина не находятъ ничего общаго между этими выраженіями и тѣмъ значеніемъ, въ какомъ „*οὐσία*“ прилагается къ существу Божію. Василій хорошо понимаетъ, что борьба эта противъ термина: *οὐσία* своей конечной цѣлію имѣетъ уничтоженіе слова: *ὁμοούσιος*. Но и этотъ терминъ, разсматриваемый съ философской стороны, вызываетъ у него, классически образованнаго человѣка, рядъ недоумѣній. Онъ перечисляетъ всѣ возможныя толкованія его:—«означаетъ ли онъ общій родъ (*γένος κοινόν*), умственно созерцаемый, при чемъ Отецъ и Сынъ являлись бы какъ бы его species, или какой-либо матеріальный субстрактъ (*ὑλικὸν ὑποκειμένον*) предсуществующій (*προϋπάρχων*), въ которомъ объединялись бы Отецъ и Сынъ, или, наконецъ, его нужно понимать, какъ «отдѣленіе перваго во второе?». Со своей стороны онъ думаетъ, что все то, что предполагается (*καθ' ὑπόθεσιν*) о сущности Отца съ необходимостью принимается и о Сынѣ. Если кто называетъ сущность Отца умственнымъ вѣчнымъ и *нерожденнымъ* свѣтомъ, долженъ говорить и о Сынѣ, какъ мысленномъ вѣчномъ и *рожденномъ* свѣтѣ. Въ этомъ отношеніи ему

---

[1]) Сохранившуюся до нашего времени переписку см. у Mign'я, gr. s., t. 32, epp. 341—344; cc. 1099—1108.

кажется, что слова «подобный безъ различія (*ἡ τοῦ ἀπαραλλάκτως ὁμοίου φωνή*) гораздо лучше выражаетъ отношеніе Сына къ Отцу, чѣмъ терминъ «единосущный», потому что между свѣтомъ и свѣтомъ нѣтъ количественнаго различія, но нѣтъ и тожественности (*ταυτὸν οὐκ εἶναι*), такъ какъ каждый изъ нихъ мыслится «въ собственномъ очертаніи своей сущности (*ἐν ἰδίᾳ περιγραφῇ τ. οὐσίας*)". Но онъ не настаиваетъ на своемъ толкованіи и проситъ Аполлинарія немощное исцѣлить и больное возстановить.

Отвѣтъ Аполлинарія очень характеренъ. Вообще выходя изъ стараго пониманія термина „*ὁμοούσιος*". онъ дѣлаетъ попытку приспособить его къ потребностямъ новаго времени. *Οὐσία*- -пишетъ онъ,- -не по числу одному именуется и не обозначаетъ собой непремѣнно конкретнаго единства (*τὸ ἐν μίᾳ περιγραφῇ*); всѣ люди тожественны по существу (*ταυτόν κατ' οὐσίαν*), хотя и различны, какъ личности. Допущеніе же какого-либо высшаго предлежащаго рода (*ὑπερκείμενον γένος*) или матеріальнаго субстрата (*μίαν ὕλην ὑποκειμένην*) не приложимо не только къ божеству, но и къ людямъ. Такъ и между Адамомъ, какъ богосозданнымъ и нами, какъ человѣкородными, не одинъ какой-либо родъ предлежитъ, а Адамъ есть просто начало всѣхъ людей. Точно также излишенъ и какой-либо особый матеріальный субстратъ, потому что уже Адамъ является достаточнымъ основаніемъ для всѣхъ родившихся отъ него. Однако,—оговаривается Аполлинарій—всѣ эти подобія, извлеченныя изъ отношеній людей другъ къ другу, какъ братьевъ, недостаточны и не приличествуютъ вполнѣ Божеству. Не двусмысленно онъ поставляетъ Василію на видъ, что не принимающіе сущности въ смыслѣ полнаго тожества (*οἱ τὴν οὐσίαν ἐν οὐδεμίᾳ ταὐτότητι παραδεξάμενοι*) заимствуя извнѣ подобіе, придаютъ его Сыну, низводя Его въ рядъ обоготворяемыхъ тварей. «Отецъ, конечно, всецѣло начало и Сынъ изъ начала, но ни въ какомъ случаѣ не отдѣленіе первичнаго во вторичное, какъ бываетъ въ матеріальныхъ вещахъ, и свойство (*ἰδιότης*) Отца не выдѣляется въ Сына, но свойство Сына происходитъ отъ свойства Отца; тожество въ инаковости и инаковость въ тожествѣ (*ταυτὸν ἐν ἑτερότητι καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι*); инаковость просто не выразитъ истины сыновства, тоже-

ство просто не выскажетъ нераздѣльности ипостаси [1]), такъ что взаимоотношеніе между Отцомъ и Сыномъ нужно мыслить, какъ *ταυτὸν ἑτέρῳ* и *ἑτέρως ὡσαύτως*. Пользуясь далѣе сравненіемъ, предложеннымъ Василіемъ, онъ нѣсколько разъясняетъ свой взглядъ. Сынъ есть свѣтъ, одновидный съ Отцомъ, но подчиненный Ему, такъ что, хотя Сынъ мыслится въ тожествѣ съ Отцомъ, но тожествѣ подчиненномъ (*ἐν ὑποβάσει ὑφειμένῃ*). Поэтому и слову: *ὁμοούσιος* онъ отдаетъ преимущественное и исключительное значеніе предъ всѣми другими терминами, такъ какъ оно одно способно точно опредѣлить отношеніе Сына къ Отцу: Сынъ не есть нѣчто сородное Отцу (т.-е., подобно людямъ) или отдѣленное отъ Него, но единое и единственное отрожденіе единаго рода и вида Божества, происшедшее нераздѣльнымъ и безтѣлеснымъ образомъ благодаря которому рождающее, пребывая въ нерожденной особности (*ἰδιότητι*), проявило себя (*προήλθεν*) въ рожденной особности.

Разсмотрѣнная сейчасъ переписка представляетъ собой крайне любопытный документъ. Она является какъ бы встрѣчей лицомъ къ лицу двухъ поколѣній никейцевъ— стараго и новаго, и мы можемъ наглядно наблюдать ихъ взаимное непониманіе. Аполлинарій по существу дѣла отвѣчаетъ вовсе не на то, о чемъ спрашиваетъ его Василій. Для послѣдняго главный интересъ сосредоточивается на различіи ипостасей. Слово: *ὁμοούσιος* кажется ему подозрительнымъ именно потому, что оно предполагаетъ (савелліанское) тожество ипостасей. Аналогія свѣта, выдвигаемая имъ на первый планъ, здѣсь и важна для него именно въ томъ отношеніи, что тожества нѣтъ (*ταυτὸν οὐκ εἶναι*), но каждое (*ἑκάτερον* т. е. Отецъ и Сынъ) пребываетъ въ «собственномъ очертаніи своей сущности», и вслѣдствіе этого онъ вполнѣ резонно съ своей стороны ожидаетъ предпочтеніе термину «подобный безъ различія». Въ своемъ отвѣтѣ Аполлинарій совершенно забываетъ объ этомъ главномъ интересѣ, руководившемъ Василія. Какъ даровитый представитель старшаго поколѣнія никеі-

---

[1]) Аполлинарій держался, такимъ образомъ, словоупотребленія, общаго старшему поколѣнію никейцевъ, не различавшему между терминами: *οὐσία* и *ὑποστασις*

цевъ, онъ всей душой стоитъ за тожество Лицъ, но это тожество у него уже не аѳанасіевское. Послѣднія событія, очевидно, оказали вліяніе и на него, и въ „ταυτότης“ Аѳанасія онъ вноситъ „ἑτερότη“ говоритъ о свойствѣ (ἰδιότης) Отца и свойствѣ Сына: по всѣ его попытки провести болѣе ясное различіе между Лицами Отца и Сына ограничились лишь эффектной, но мало объясняющей игрой словъ: ταυτὸν и ἕτερον, и если онъ въ этихъ цѣляхъ пользуется аналогіей свѣта первоначальнаго и производнаго, то въ концѣ-концовъ онъ останавливается опять на тожествѣ, хотя и производномъ. Василій едва ли удовлетворенъ былъ отвѣтомъ Аполлинарія, однако, энергичная защита термина „ὁμοούσιος“ и его преимуществъ предъ простымъ „подобіемъ (ὅμοιος)“ со стороны такого авторитетнаго лица, какимъ долженъ былъ являться въ глазахъ Василія Аполлинарій, достигшій тогда уже почтеннаго возраста, не могла не отразиться на дальнѣйшихъ воззрѣніяхъ начинающаго богослова, и въ письмѣ къ Максиму Философу онъ уже становится на сторону слова: единосущный, хотя и истолковываетъ его въ смыслѣ, «подобія по сущности», съ присоединеніемъ понятія «безразличія» [1]).

Ὁμοούσιος, истолкованное въ указанномъ смыслѣ, отнюдь не мѣшало Василію продолжать свое общеніе съ прежними своими оміусіанскими друзьями. Онъ участвовалъ во всѣхъ важнѣйшихъ событіяхъ, ознаменовавшихъ собой начальные годы правленія Валента и приведшихъ лучшія богословскія силы Востока къ признанію никейскаго символа. Когда Евстаѳій севастійскій и другіе оміусіане намѣревались ѣхать на соборъ въ Лампсакъ, Василій приглашенъ былъ въ Евсиною для предварительныхъ разсужденій о вѣрѣ [2]). Безъ сомнѣнія не безъ его совѣта и Евсевій, его предшественникъ по каѳедрѣ, присоединилъ свое имя къ числу восточныхъ епископовъ, отправившихся на Западъ съ извѣстнымъ уже намъ посланіемъ къ папѣ Ливерію [3]). На соборѣ въ Тіанѣ, вызвавшемъ столь свѣтлыя надежды на Востокѣ и состоявшемся подъ предсѣдательствомъ того же Евсевія, онъ лично присут-

[1]) Ep. IX ad Maxim. Migne, gr. s, t. 32, c. 272.
[2]) Epist. 223. Advers. Eustaphium, Migne, gr. s., t. 32, p. 830.
[3]) Имя его значится въ отвѣтномъ письмѣ Ливерія.

ствовалъ [1]). Всѣ эти факты падаютъ на время его пресвитерства; они показываютъ, что уже въ санѣ пресвитера Василій разсматривался, какъ крупная умственная сила, съ которой должны были считаться самые выдающіеся дѣятели его эпохи [2]). Ставши епископомъ одной изъ важнѣйшихъ каѳедръ Востока, занимавшей, какъ мы видѣли, географически центральное положеніе, Василій всѣмъ своимъ прошлымъ былъ подготовленъ къ тому, чтобы сдѣлаться средоточіемъ разрозненныхъ догматическихъ партій Востока. Всѣ главныя событія, съ логической и исторической необходимостью приводившія Востокъ къ принятію единосущія, совершились на глазахъ его, и самъ онъ принималъ въ нихъ такое или иное участіе; всѣ дѣятели, выступавшіе въ этихъ событіяхъ, были ему знакомы. Лично неизвѣстный Аѳанасію, онъ скоро вступилъ съ нимъ въ письменное общеніе и пользовался его уваженіемъ. Вѣроятно, вскорѣ же по вступленіи на епископскую каѳедру онъ получилъ отъ Аѳанасія письмо, извѣщающее его о постановленіяхъ александрійскаго собора 362 года [3]), и авторитетъ великаго борца за правую вѣру, имя котораго теперь уже высоко чтилось и на Востокѣ, принесъ ему не мало пользы въ тѣхъ смутныхъ обстоятельствахъ, въ какихъ происходила его дѣятельность. Роль посредника между старшимъ поколѣніемъ никейцевъ и вновь возникающей никейской партіей на Востокѣ навязывалась ему, такимъ образомъ, какъ бы самой исторіей.

Совокупность всѣхъ изложенныхъ выше обстоятельствъ:—разложеніе и распаденіе оміусіанства и омійства и, какъ прямое слѣдствіе его, обнаружившееся повсюду на Востокѣ интенсивное теченіе къ никейскому символу, какъ въ области теоріи, такъ и въ жизни, объясняетъ тотъ на первый взглядъ поражающій своею

---

[1]) Ep. 67 ad Athanas., Migne, ibid., p. 438.

[2]) Онъ былъ знакомъ также съ Сильваномъ тирскимъ, главой оміусіанства, послѣ смерти Василія анкирскаго и Георгія Лаодикійскаго (см. ep. 223, ibid).

[3]) О постановленіяхъ александрійскаго собора извѣщалъ его уже Аполлинарій во второмъ своемъ письмѣ къ нему (см. Migne, gr. s., t. 32; ep. 34; p 1106—1108). О письмѣ Аѳанасія см. ep. 204 ad. Neoces. (Migne, ibid., p. 753).

неожиданностью фактъ, что къ 371 году ново-никейская лига въ главныхъ своихъ представителяхъ была уже готова. Въ письмѣ Василія къ италійскимъ и галльскимъ епископамъ [1]) мы читаемъ имена 31 епископа, участвующихъ въ сношеніяхъ съ Западомъ. Несмотря на то, что каѳедры поименованныхъ не указаны въ письмѣ, на основаніи разныхъ соображеній наука еще въ состояніи отчасти опредѣлить составъ этой лиги. Во главѣ ея стоитъ Мелетій антіохійскій, бывшій омій [2]); къ омійской же партіи принадлежали Евсевій самосатскій, Павелъ емесскій, Пелагій лаодикійскій, Авраамій урскій, Исаакъ армянскій и отчасти старшій Григорій назіанзенъ, подписавшій константинопольскую формулу (семь епископовъ), семь и новоникейцевъ, Ѳеодотъ никопольскій, Зенонъ тирскій, Іатрій мелитенскій, Варсума едесскій и, быть можетъ, Авраамій ватнскій, Маркіанъ селевкопольскій и Дафнъ дербенскій; изъ оміусіанъ только двое: Василій Великій и Евстаѳій севастійскій. Уже этого одного факта вполнѣ достаточно для того, чтобы видѣть, насколько была подготовлена почва для возстановленія никейскаго символа на Востокѣ и опредѣлить то мѣсто, какое занималъ въ ново-возникшей лигѣ Василій. Онъ не былъ въ подлинномъ смыслѣ основателемъ ея: она зародилась ранѣе его, хотя и развивалась при его непосредственномъ участіи. Первые элементы ея наблюдаются уже на тіанскомъ соборѣ. Однако то, что онъ сдѣлалъ для нея, не было маловажнымъ. Онъ помогъ ей съорганизоваться и впервые вывелъ ее на поверхность жизни. Лучшимъ подтвержденіемъ сдѣланнаго сейчасъ вывода является необыкновенно быстрый, послѣдовавшій затѣмъ, ростъ этой лиги. Основываясь на разрозненныхъ указаніяхъ писемъ Василія, можно констатировать, что уже къ 375-му году новая партія обнимала собой не только большинство малоазійскихъ провинцій, но и захватывала часть иллирійскаго діоцеза [3]). Представители ея встрѣчались въ Арменіи (Едесса, Севастія, ср. epist. 204), Понтѣ (epp. 204.

[1]) Migne, gr. s., t. 32, c. 477.

[2]) **Въ подписяхъ Мелетій занимаетъ первое мѣсто; за нимъ Евсевій самосатскій; третье мѣсто занимаетъ Василій.**

[3]) **Изъ Иллирійскаго діоцеза: Македонія, Ахаія и собств. Иллирія (ep. 204).**

252 и др.), Геллеспонтѣ (рр. 244, 250), Виѳиніи (ер. 222). Галатіи (ер. 25. 29), въ обѣихъ Фригіяхъ (ер. 204) и Ликаоніи (ер. 118), образуя собой какъ бы замкнутый кругъ, центромъ котораго являлась Каппадокія. На антіохійскомъ соборѣ эта партія насчитывала въ своей средѣ 146 епископовъ.

2. Возникшая, такимъ образомъ, довольно вліятельная группа защитниковъ никейскаго собора на Востокѣ въ современной наукѣ получила названіе «ново-никеійской группы»—имя, которые мы не разъ уже употребляли. Оно имѣетъ свои историческія и догматическія основанія. Въ догматическомъ отношеніи она, несомнѣнно, дѣлаетъ крупный шагъ впередъ: здѣсь ея заслуга состоитъ если не въ изобрѣтеніи, то въ установкѣ и обоснованіи новой терминологіи въ ученіи о Св. Троицѣ, положившей конецъ прежней ея неопредѣленности и всѣмъ вытекавшимъ отсюда недоумѣніямъ. Читая сочиненія Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія нисскаго,—этихъ трехъ звѣздъ, взошедшихъ теперь на небѣ богословской науки,—невольно поражаешься той массой умственнаго труда и литературной энергіи, какую они потратили на это дѣло. Все это показываетъ, какъ важна была для ихъ времени точная формула. Но тотъ глубоко ошибся бы, кто за этимъ стремленіемъ къ точной формулировкѣ догмата не усмотрѣлъ ничего большаго. Они цѣнили формулу не ради ея самой, а ради другихъ болѣе высшихъ цѣлей. Предлагая точно установленную терминологію, они надѣялись облегчить путь къ новымъ богословскимъ построеніямъ и сами прежде другихъ оправдали эту надежду. Эта троица, защищавшая Троицу, сама восполняла себя. Въ твореніяхъ Григорія Богослова мы встрѣчаемъ первый ясный и исчерпывающій вопросъ опытъ догматической системы, опирающійся на новой терминологіи; Василій Великій побѣдоносно провелъ ее въ церковную жизнь, а Григорій нисскій далъ ей научное обоснованіе.

Центральнымъ пунктомъ, около котораго вращалась терминологическая работа каппадокійцевъ, являлся вопросъ о разграниченіи понятій «сущность» и «ипостаси»[1]).

---

[1]) По вопросу о терминологіи смотри кромѣ Zahn'a „Marcellus v. Ancyra", Bethune-Bäcker. The meaning of homoousois in the Constantinopoli-

Въ виду важности этого вопроса и той спутанности, какая наблюдается въ современныхъ научныхъ изслѣдованіяхъ о немъ, мы остановимся на немъ подробнѣе и разсмотримъ отдѣльно, какъ понимали каппадокійцы: *ὑπόστασις* и что они разумѣли подъ терминомъ: *οὐσία* Мы уже видѣли, что въ научномъ употребленіи и у старшаго поколѣнія никейцевъ слово ипостась значило почти то же, что и *οὐσία*. Плотинъ первый перенесъ терминъ «три ипостаси» на Божество, опредѣливъ имъ взаимное отношеніе Единаго, Ума и Души, и пытался провести, хотя и неясную, границу между *οὐσία* какъ: *τὸ εἶναι* и ипостасью, какъ: *τί εἶναι* [1]). Заслуга точно опредѣлить оба эти термина въ ихъ раздѣльности принадлежитъ Порфирію [2]). Въ нашемъ распоряженіи имѣются собственно два мѣста, изъ которыхъ видно, что Порфирій различалъ между *οὐσία* и *ὑπόστασις*. Одно принадлежитъ самому Порфирію и отмѣчено нами выше: *ἄχρι τριῶν ὑποστάσεων τὴν τοῦ θεοῦ προελθεῖν οὐσίαν* —до трехъ ипостасей развилась божеская сущность. Богъ всего, по мысли Порфирія, одинъ, но его сущность какъ бы выражается въ трехъ ипостасяхъ: въ Богѣ, какъ высшемъ благѣ и источникѣ всякаго бытія, въ Умѣ, какъ міростроителѣ, и Душѣ оживляющей и освящающей все [3]). Другое свидѣтельство находится у Дамаскина: «троицу мы не полагаемъ послѣ одного начала *(μετὰ μίαν ἀρχήν)*, какъ то желаютъ утверждать не только новѣйшіе, но Ямвлихъ и Порфирій» [4]). *Οὐσία* Божество, какъ *μία ἀρχή*, и три ипостаси, такимъ образомъ, были разграничены уже позднѣйшими неоплатониками, но на чемъ основывалось это раз-

---

tane Creed, Texts und Studies, v. VII, n. I. Cambridge, 1901. Braun. Begriff „Person“ in seinem Auwendung auf. die Lehre von Trinitat und Incarnation, Mainz, 1876 (сочиненіе компилятивное, но не безполезное). Schlossmann. Person und *πρόσωπον* in Recht und in christliche Dogma. Keil und Leipzig, 1906. Относящіеся сюда отдѣлы въ Lehrbuch d. Dogmengeschichte А. Гарнака (2-ой т.) и статьи Loofs'а о Василіи и Григоріяхъ въ Real-Encycl, Hauck'a, 3 Aufl. и Holl. Amphilochius v. Ikonium. Tubingen und Leipzig. 1904.

[1]) См. выше стр. 103, прим. 8.

[2]) Скончался въ царствованіе Діоклетіана (285—305). Zeller, Die Philost. d. Griechen, III, 2, s. 194 anm.

[3]) Фраза эта находится въ сочиненіи Порфирія „Исторія философовъ“ и влагается въ уста Платона. См. Les. Enneades de Plotins par Bouillet, Paris. 1861, III, 625.

[4]) De princ. c. III, I, 288, 12 B (Zeller, ibid., 704).

граниченіе и въ чемъ они полагали различіе между терминами: *οὐσία* и *ὑπόστασις* неизвѣстно. За отвѣтомъ на этотъ вопросъ мы должны обратиться къ Каппадокійцамъ и у нихъ прослѣдить *процессъ* образованія этихъ понятій. Первый шагъ на этомъ пути дѣлаетъ Василій. Воспользовавшись ученіемъ Аристотеля о substantia abstracta и concreta, онъ опредѣлилъ различіе между сущностью и ипостасью, какъ между общимъ и частнымъ— *κοινὸν* и *ἴδιον*. «Имена бываютъ двухъ родовъ,—разсуждаетъ Василій,—одни означаютъ общую природу (*τὴν κοινὴν φύσιν*), какъ напр., человѣкъ; другіе же имѣютъ значеніе частное (*ἰδικώτεραν ἔνδειξιν*), подъ которымъ разумѣется не общность природы, но очертаніе какой-либо реальной вещи по отличительному ея признаку (*πράγματος τινος περιγραφὴ κατὰ τὸν ἰδιάζον*), не имѣющей ни малой общности съ однороднымъ ему предметомъ [1]), какъ напр., Павелъ и Тимоѳей. Иначе говоря, *οὐσία* —сущность есть совокупность общихъ признаковъ, необходимо принадлежащихъ извѣстной группѣ однородныхъ (*ὁμογενεί*) предметовъ; въ отношеніи къ сущности Силуанъ и Павелъ одно и то же, такъ какъ никто не усмотритъ въ Павлѣ иной сущности, чѣмъ въ Силуанѣ, и потому вещи, подведенныя подъ одно понятіе сущности, суть единосущны. Ипостась же есть именуемое собственно (*τὸ ἰδίως λεγόμενον*). Слово: человѣкъ неопредѣленностью своего значенія вызываетъ въ умѣ какую-то обширную мысль, такъ что хотя изъ такого именованія и видна природа предмета, но имъ еще не обозначается дѣйствительно существующая (*τὸ ὑφεστώς*) и имѣющая свое отличное имя реальная вещь (*πρᾶγμα*) [2]) *Ὑπόστασις*, такимъ образомъ,

---

[1]) Epist. 38. Migne, gr. s., t. 32, c. 325.

[2]) Ibid. c. 328: Ср. ер. ad Terentium: „сущность имѣетъ такое же отношеніе къ ипостаси, какъ общее къ частному (*τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον*. Migne, ibid., c. 789)"; ср. ер. 236 ad Amphil. и др. *Τὸ ἴδιον* отнюдь не представляетъ собой единственнаго термина, обозначающаго у Василія ипостась; для этой цѣли онъ употреблялъ и много другихъ выраженій, какъ: *ἰδιώματα, ἰδιότητες, γνώρισμα, αἱ καθ' ἕτα χαρακτῆρες, τῆς κατὰ φύσιν ἰδιότητος, σημεῖα* и пр., но лежащая въ основѣ ихъ мысль одна и та же. Въ общемъ положеніи, что *οὐσία* есть *τὸ κοινὸν*, а ипостась—*τὸ ἴδιον*, согласенъ былъ съ Василіемъ и Григорій Богословъ (ср. Orat. XXV: *κοινὸν τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης... ἴδιον δε* и пр.). У Григорія нисскаго въ одномъ мѣстѣ: „видъ и недѣлимое (*πρόδηλον, ὅτι οὐ ταυτὸν εἶδος καὶ ἄτομον· τοῦτο οὐσία καὶ ὑπόστασις*. De commun. not., Migne, gr. s.,

обозначаетъ у Василія конкретный предметъ, имѣющій дѣйствительное, реальное существованіе, иначе говоря, ипостась Василія не что иное, какъ substantia concreta Аристотеля. Такое истолкованіе слова ипостась было радикальнымъ нововведеніемъ въ области не только греческой филологіи, но философіи и прежняго богословія. Любопытно спросить, какимъ образомъ каппадокійцы пришли къ этому новому пониманію термина: *ὑπόστασις*. Всматриваясь въ ту терминологію, какою пользуются Григорій Богословъ и Григорій нисскій, можно подмѣтить, что у нихъ слово: *ὑπόστασις* очень часто ставится рядомъ съ *πρόσωπον*, и разсматривается, какъ его ближайшее разъясненіе [1]). Извѣстно, сколь разнообразныя значенія имѣло слово: *πρόσωπον* въ обычномъ житейскомъ употребленіи: въ буквальномъ своемъ пониманіи оно значило то, что открывается глазу, показывается на видъ, обликъ и профиль, маску, даже фасадъ дома и перспективу города [2]). Непригодность и недостаточность этого термина для выраженія богословскихъ понятій сознали уже оміусіане. Въ памятной запискѣ Василія анкирскаго они объяснили ипостась, какъ болѣе точное, чѣмъ *πρόσωπον*, наименованіе «существенныхъ и дѣйствительно существующихъ (*τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπάρχουσας*) *свойствъ* лицъ». Три метафизическія ипостаси Плотина, введенныя въ восточное богословіе Оригеномъ, они истолковали, какъ болѣе точное выраженіе христіанскаго понятія о лицахъ въ Божествѣ, и тѣмъ легче могли сдѣлать это, что самъ Плотинъ, по крайней мѣрѣ, въ отношеніи къ душѣ, признавалъ личное бытіе [3]). На общей съ оміусіанами почвѣ стоятъ и оба Григорія, когда они разъясняютъ понятіе ипостаси и въ этомъ отношеніи дѣлаютъ значительный

---

t. 45, p. 184), но также: „человѣкъ“ означаетъ общее въ сущности (*τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας*), а не особое лицо (*τὸ ἰδικὸν πρόσωπον*) ibid., Migne, c. 185.

[1]) Изъ многихъ примѣровъ приведемъ немногіе: Gr. Naz. or. in sanct. lum.: *τριοὶ μὲν κατὰ ἰδιότητας.. εἴτον ὑποστάσεις... οἵτε πρόσωπα* (Migne, gr. s., t. 36, c. 345). Greg. Nyss quod non sint tres dii: *ἀλλ' οὐκ ἐπειδὴ τρία ὑποτιθέμεθα πρόσωπα... ἐπειδὴ τοινυν... οὐ διηρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἡ ἁγια τριας* (Migne, gr. s., t. 45, c. 125).

[2]) Sophocles, Greec Lexicon, Neu-Iork, 1900, 952. Passow. Handwörterbuch fur griech. Sprache, 1, 793.

[3]) Zeller, ibid., s. 593.

шагъ впередъ по сравненію съ Василіемъ. Различіе, проведенное Василіемъ между сущностью и ипостасью, какъ *κοινόν* и *ἴδιον*, было слишкомъ элементарно и одинаково относилось какъ къ предметамъ одушевленнымъ, такъ и неодушевленнымъ; *τὸ ἴδιον* не обозначало собой необходимо личности и могло быть истолковано въ смыслѣ случайныхъ свойствъ предмета (*τοῖς λεγομένοις συμβεβηκόσι*), какъ понимаетъ его въ одномъ мѣстѣ Григорій нисскій [1]). Василій, прошлое котораго было связано съ оміусіанствомъ, не придавалъ большого значенія этой неточности, но оба Григорія хорошо подмѣтили его и внесли необходимыя поправки. Правда, и Григорій Богословъ опредѣляетъ ипостась, какъ *ἰδιότης* (proprietas, свойство), но это свойство онъ понимаетъ, какъ разумную, совершенную и самостоятельную личность [2]). Три ипостаси суть не только отличительные признаки отдѣльно взятаго предмета, но реально существующія (*καθ' ἑαυτὸ ὑφεστῶτες*) лица, совершенныя и разумныя. Желая выяснить тайну тріединства, Григорій нисскій въ одномъ мѣстѣ сравниваетъ взаимоотношеніе ипостасей въ Богѣ съ отношеніемъ слова и дыханія въ человѣкѣ. «Наше дыханіе,—говоритъ онъ,—есть привлеченіе воздуха, вещества чуждаго намъ, по необходимости втягиваемаго и вливаемаго въ составъ нашего тѣла, и оно именно во время произношенія дѣлается голосомъ, въ себѣ самомъ обнаруживающимъ силу слова. Благочестиво думать, что и въ природѣ (*φύσις*) Божіей есть Божій Духъ, такъ какъ признано, что есть Божіе Слово. Но въ Богѣ не чуждое отвнѣ втекаетъ дыханіе и дѣлается въ Немъ Духомъ, но какъ услышавъ о Божіемъ Словѣ, признали мы Слово (*λόγου*) ничѣмъ-либо не ипостаснымъ (*οὐκ ἀνυπόστατον τι πρᾶγμα*), но самосущно существующимъ (*οὐσιωδῶς ὑφεστῶτα*) свободнымъ, дѣйственнымъ и всемогущимъ, такъ и наученные о Духѣ Св...., разумѣемъ не дуновеніе дыханія, но самосущную силу, созерцаемую въ своей собственной ипостаси (*δύναμιν οὐσιωδῆ αὐτὴν ἐφ' ἑαυτῆς ἐν ἰδιάζουσι ὑποστάσει, θεορούμενον*), которая

---

[1]) Къ ипостасямъ Григорій причисляетъ неимѣніе волосъ, ростъ человѣка и пр. De comm. not. Migne, gr. s., t. 45, c. 184. 185.

[2]) *μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι τεοραῖς τελείαις καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις.* Migne, gr. s., t. 36, c 236.

ипостасно существуетъ, свободна, самодвижна и дѣйственна (*καθ' ὑπόστασιν οὖσαν, προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον ἐνεργόν*)" [1]). Логосъ и Духъ составляютъ такіе же необходимые элементы Божескаго существа, какъ рѣчь и дыханіе у человѣка. Они суть постоянные и неизмѣнные моменты его внутренняго саморазвитія и не являются какими-либо случайными акциденціями, но свободными личностями, обладающими полнотой бытія (*οὐσιωδῶς ὑφεστῶται*) и самоопредѣленія. Тѣмъ не менѣе они не отдѣлимы отъ Божеской сущности, въ которой они существуютъ *οὔτε χωρισθῆναι τοῦ Θεοῦ, ἐν ᾧ ἐστίν*) [2]). Они только суть способы Его бытія (*τρόποι ὑπάρξεως*) и означаютъ не существо Божіе въ себѣ самомъ (*τί ἐστιν*), но только то, какъ оно существуетъ и выражается вовнѣ (*τὸ πῶς εἶναι*) [3]).

Отличительныя свойства ипостасей (*τὸ ἴδιον, ἡ ἰδιότης*),— то, что обезпечиваетъ имъ самостоятельное бытіе и сообщаетъ имъ особый образъ, у Василія и Григоріевъ опредѣляются различно. Въ письмѣ къ брату своему Григорію различіе ипостасей Василій формулируетъ такъ: «Отецъ есть нѣкая сила, нерожденно и безначально существующая и она-то есть причина причины всего сущаго (*αἰτία τῆς ἁπάντων τῶν ὄντων αἰτίας*) [4]). Сыномъ все получило бытіе. Отличительный же признакъ ипостаснаго свойства (*γνωριστικὸν κατὰ τὴν ὑπόστασιν σημεῖον*) Духа тотъ, что Онъ по Сынѣ и съ Сыномъ познается и отъ Отца имѣетъ бытіе [5]). Уже при одномъ взглядѣ на эту фразу здѣсь поражаетъ случайность и необоснованность указываемыхъ признаковъ. Полнѣе свойства ипостасей опредѣляются въ письмѣ его къ Терепцію комиту и Амфилохію иконійскому, какъ отчество, сыновство и освящающая сила [6]). Не говоря уже о томъ, что изложенная сейчасъ терминологія Василія сложилась отчасти подъ вліяніемъ Оригена, она хотя и

---

[1]) Orat catech. 2; Migne, gr. s., t. 45, c. 17.

[2]) Ibid.

[3]) Greg. Nyss., quod. non sint, Migne, ibid. c. 193. *Τρόποι ὑπάρξεως* см. Bas, de spir. s. 17; Migne, gr. s., t. 32, c. 159. Greg. Naz. Or. 12, 51 и др.

[4]) *αἰτίας* т. е. очевидно Сына.

[5]) Epist. 32. Migne, gr. s, t. 32, c. 329. Подъ этими опредѣленіями съ нѣкоторыми ограниченіями могъ бы подписаться и Плотинъ.

[6]) Epp. 219. 236.

указываетъ отличительныя свойства ипостасей, но еще ничуть не объясняетъ образа ихъ бытія. Григорій Богословъ и Григорій нисскій въ своемъ ученіи объ ипостасяхъ исходили изъ другого и вполнѣ правильнаго начала. Основываясь на способѣ происхожденія ихъ, или, такъ сказать, полученія ими бытія, они правильно и логично со своей точки зрѣнія опредѣлили ипостась Отца, какъ нерожденность (*ἀγεννησία*) Сына, какъ рожденность (*γεννησία*) и Духа Св., какъ исхожденіе (*ἐκπόρευσις, ἔκπεμψις*) [1]). Каждое изъ этихъ свойствъ составляетъ отличительный признакъ ипостаси, принадлежитъ только одной изъ нихъ и не можетъ быть приписанъ другому. Эта формула термина «ипостась», предложенная Григоріями, въ своихъ основныхъ чертахъ и доселѣ остается непоколебимой въ церковномъ богословіи.

Изложенная сейчасъ терминологія каппадокійцевъ въ современной церковно-исторической наукѣ встрѣчаетъ противъ себя серьезныя возраженія уже съ одной формально-логической стороны. Если природа (*φοσύις*) и лицо (*ὑπόστασις*) различаются между собой только какъ *τὸ κοινόν* и *τὸ ἴδιον*, то въ основѣ этого различенія должно лежать необходимое метафизическое предположеніе, что общее (*οὐσία*) не имѣетъ своего отдѣльнаго бытія и осуществляется только въ частномъ. Общая природа постигается мысленно, какъ совокупность существенныхъ признаковъ извѣстнаго класса предметовъ или индивидуумовъ, но реальное свое выраженіе находитъ только въ отдѣльномъ, и тамъ, гдѣ нѣтъ частныхъ видовъ, не можетъ быть и

---

[1]) **Эта терминологія отчасти уже намѣчается Василіемъ:** *εἰ δ' ὅπερ ἐστὶν ἀληθὲς γνωριστικάς τινας ἰδιότητας ἐπιθεωρουμένας τῇ οὐσίᾳ δέχοιτο τις εἶναι τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἀγέννητον πρὸς τὴν τραχὺν καὶ ἀσύγχυτον τοῦ πατρὸς καὶ υἱοῦ γειραγωγούσας ἔννοιαν, τὸν δὲ τῆς ἀσεβείας διαφεύγεται κίνδυνον καὶ τοῖς λογισμοῖς ἀκύλουθον διασώσει.* C. Eun. II, Migne, gr. s., t. 29, c. 637. **У Григорія Богослова эти опредѣленія ипостасей почти единственныя и постоянно повторяются (см.** or. 25: *ἴδιον δὲ πατρὸς μὲν ἡ ἀγεννησία, υἱοῦ δὲ ἡ γέννησις, πνεύματος δὲ ἡ ἔκπεμψις*;—Migne, gr. s., t. 35, c. 1221; or. 29: *τὸ ἀγέννητον εἰςάγομεν καὶ τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευμένον*; Migne, gr. s., t. 26, c. 76, ср. or. 31. 42 **и др. Григорій нисскій также пользуется ими, хотя и не такъ часто:** *οὔτε γὰρ γεννᾶται ἢ ἐκπορεύεται ἐκ τοῦ πατρὸς..., ἓν γὰρ καὶ τὸ αὐτὸ πρόςωπον τοῦ πατρός, ἐξ οὗ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται* (de comm. not. Migne, gr. s., t. 45, c. 180).

рѣчи объ общей природѣ. Василій Великій вполнѣ раздѣляетъ эту точку зрѣнія [1]). Собственныя имена (Павелъ, Силуанъ и Тимоѳей), выражающія собой совокупность индивидуальныхъ свойствъ, какъ утверждаетъ онъ, и служатъ для того, чтобы обозначить вещь (πρᾶγμα) — конкретное существо, которое и имѣетъ собственное и совершенное само по себѣ бытіе [2]). Савеллій, по его словамъ, очень мало признавалъ, когда онъ не отрекался отъ представленія безъипостасныхъ лицъ, отвергая, однако, что каждое изъ нихъ находитъ свое бытіе въ собственной ипостаси [3]). Савеллій говорилъ, что Отецъ и Сынъ одно Лицо, но евангелистъ возвѣщаетъ: „Богъ есть Слово и приписываетъ Сыну собственное бытіе» [4]). Все это показываетъ, что послѣднее основаніе различенія между природой и отдѣльнымъ ея видомъ у каппадокійцевъ покоится на томъ, что природа именно въ этомъ своемъ видѣ находитъ свое истинное, самостоятельное и реальное бытіе. Общимъ правиломъ каппадокійцевъ было то: «какое понятіе ты пріобрѣтешь о различіи сущности и ипостаси въ насъ, перенеси его на Божество и не погрѣшишь» [5]). Но если такъ, то возникаетъ вопросъ: какъ понимали каппадокійцы Божеское существо? приписывали ли они ему конкретное бытіе и нумерическое единство или считали его общимъ понятіемъ—сущностью или природой,—находящей свое реальное осуществленіе въ ипостасяхъ, «самосущно существующихъ» (καθ ἑαυτό или οὐσιωδῶς ὑφεστῶσας), какъ выражаются Григорій Богословъ и Григорій нисскій?

Всматриваясь въ тѣ объясненія, какими каппадокійцы стремятся защитить единство Божескаго существа, па пер-

---

[1]) Это собственно Аристотелевская точка зрѣнія, по существу дѣла она раздѣлялась всѣми каппадокійцами, хотъ нагляднѣе всего выразилась у Василія.

[2]) „Имена есть знаки предметовъ (πραγμάτων), но никто изъ имѣющихъ сколько-нибудь смысла не сомнѣвается въ томъ, что дѣйствительно существующія вещи (τὰ πράγματα) имѣютъ собственное и самодостаточное бытіе (ἰδιάζουσαν καί αὐτοτελῆ τὴν ὑπάρξιν ἔχει)“.—Ep. 210, Migne gr. s., t. 32, c. 773.

[3]) Ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχων. Hom. 21, 1. Migne, gr. s., t. 31, c. 601.

[4]) ἰδίαν ὑπάρξιν διδοὺς, ibid.

[5]) Basilii Magni ep. 38. Migne, gr. s., t. 32, p. 325.

вый взглядъ можно притти къ убѣжденію, что установить прочное единство Божества имъ не удалось, что этотъ важнѣйшій пунктъ христіанской догматики въ ихъ сознаніи обрисовывался не вполнѣ ясными чертами. Правда, всѣ они настойчиво твердятъ объ одной сущности или природѣ Божества (*μία οὐσία, φύσις* и объ одномъ Божествѣ въ Св. Троицѣ (*μία θεότητος*), но достаточно просмотрѣть только одну ихъ терминологію, при помощи которой они опредѣляютъ взаимоотношенія ипостасей, чтобы видѣть, что въ этой области у нихъ не все было благополучно. Такъ, Василій Великій въ этихъ цѣляхъ почти исключительно пользуется терминомъ: общеніе (*κοινωνία*) и общность (*κοινότης*) въ основныхъ свойствахъ и сущности,—терминомъ, прямо заимствованнымъ изъ понятія о сущности, какъ *τὸ κοινόν*. Между Лицами Св. Троицы онъ устанавливаетъ «нѣкое неизрѣченное и недомыслимое общеніе (*ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος κοινωνία*), «непрерывное и нерасторгаемое общеніе (*συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνία*)", такъ что ни разность ипостасей не расторгаетъ непрерывности природы (*τὸ τῆς φύσεως συνεχές*), ни общность по сущности (*τὴν κατὰ οὐσίαν κοινωνίαν*) не сливаетъ отличительныхъ признаковъ [1]). Общность сущности—вообще обычное слововыраженіе на языкѣ Василія, когда онъ хочетъ разъяснить единство ипостасей [2]). Григорій Богословъ, подобно Василію, описываетъ отношеніе Сына къ Отцу, какъ близость, сродство и соестественность (*τὸ γνήσιον, τὸ οἰκεῖον, ὁμοφυία*) [3]), т.-е. общность природы (*κοινωνία τῆς φύσεως*) и даже совокупность (*σύλληψις*) равныхъ и равночестныхъ. Но общность природы, согласно смыслу всей терминологіи каппадокійцевъ, еще не говоритъ о реальномъ бытіи сущности и не гарантируетъ ея нумерическаго единства. Природа (*οὐσία* и *φύσις*) въ Божествѣ, какъ и въ людяхъ, можетъ быть едина (*μία*), но свое конкретное осуществленіе (*ἰδίαν ὑπάρξιν*) находитъ только въ ипостасяхъ.—Другая причина неопредѣленности догматической терминологіи каппадокійцевъ

---

[1]) Epist. 38. Migne, gr. s., t. 32, cc. 332. 333.

[2]) См. ibid. „понятіе общности возводится къ сущности". Примѣръ радуги: „при общей сущности": „не исповѣдующій общенія въ сущности впадаетъ въ многобожіе" (Ep. CCX ad Neocesar.).

[3]) Orat. XXIX, 16. Migne, gr. s., t. 36, c. 96.

заключается въ ихъ постоянномъ колебаніи между понятіями: „*οὐσία* и *φύσις*“ при опредѣленіи сущности Божіей. Василій безразлично употреблялъ тотъ и другой терминъ [1]) и, можно сказать, чаще пользуется послѣднимъ, чѣмъ первымъ. Въ полемикѣ его съ Евноміемъ встрѣчается только слово „*φύσις*“ въ приложеніи къ Божескому существу. Въ книгахъ о Духѣ Св. онъ самую святость понимаетъ, какъ его собственную природу [2]), и если онъ иногда въ своихъ письмахъ примѣняетъ «тожество» къ существу Божію, то понимаетъ его, какъ *ταυτότης τῆς φύσεως* (тожество природы) [3]), или какъ общеніе по естеству *(συμφυὴς κοινωνία)* [4]). То же самое наблюдается и у Григорія Богослова, хотя онъ чаще пользуется терминомъ *οὐσία* [5]). Григорій нисскій при одномъ случаѣ отдаетъ предпочтеніе слову: *οὐσία* предъ: *φύσις* [6]), но теоретическаго различія между ними не устанавливаетъ, на практикѣ же скорѣе склоняется къ послѣднему, чѣмъ къ первому. Но „*οὐσία*“ и „*φύσις*“ понятіе далеко не взаимнозамѣнимыя. *Οὐσία* обозначаетъ собой постоянный и неизмѣняемый субстратъ бытія (*τὸ εἶναι*); *φύσις* же скорѣе совокупность его существенныхъ свойствъ, выражающихся во внѣшнемъ проявленіи. «Субстанція и природа субстанціи,—разсуждаетъ Тертулліанъ,—вещи разныя. Субстанція дана особо въ каждой отдѣльной вещи, природа же раздѣляется между многими предметами, напр., камень и желѣзо—субстанціи; твердость камня и желѣза—природа субстанціи; твердость соединяетъ, субстанція раздѣляетъ. Однако, каждая субстанція имѣетъ свою собственную природу, которая неотдѣлима

---

[1]) См. ep. 189 ad Eustaphium: *κοινώτης τῆς οὐσίας* и немного далѣе: *τὸ κοινὸ τῆς φύσεως (=μία θεότης)*. Migne, gr. s., t. 32, cc. 693. 603.

[2]) *τῷ (πνεύματι) ἡ ἁγιοσύνη φύσις* (Migne, gr. s., t. 29, 657—680).

[3]) Epist. IX ad Maxim., Migne, t. 32, p. 249.

[4]) Migne, ibid., p. 184.

[5]) Его основной тезисъ: „сущность Божія есть то, что единому Богу принадлежитъ и Ему свойственно (*ὅ δὲ μόνου Θεοῦ ἴδιον, τοῦτο οὐσία*), Orat. XXIX, Migne, gr. s., t. 36, c. 89. О „*φύσις*“ ср. Orat. XXXIII. „*Θεὸν τὸν πατέρα, Θεὸν τὸν υἱὸν, Θεὸν, εἰ μὴ τραχύνῃ, τ. πνεῦμα τὸ ἅγιον, μίαν φύσιν ἐν τρισὶ ἰδιότησι*; or. XIII: *αὐτοὶ δὴ μίαν καὶ τὴν αὐτὴν εἰδέναι φύσιν θεότητος* et cetera multa.

[6]) Epist. ad Evagrium de divinitate: „*καὶ περὶ τοῦ δὲ ἦν, ὡς τινὰ τρόπον ἂν εἴη πατρός τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος ἡ φύσις, ἦν ἄν τις ὀρθῶς οὐσίαν μᾶλλον ἢ φύσιν καλοίη*.

отъ нея, хотя природа и не всегда выражаетъ субстанціи» [1]). У ново-никейцевъ это различіе между сущностью и природой затерялось. Только у Василія Великаго встрѣчается болѣе или менѣе ясное опредѣленіе природы, только отчасти напоминающее Тертулліана: «Если увидимъ,—пишетъ онъ къ Евстаѳію врачу,—что дѣйствованія *(τὰς ἐνεργείας)*, примѣчаемыя у Отца, Сына и Св. Духа, различны между собой, то по инаковости дѣйствій заключимъ, что и дѣйствующія природы *(τὰς ἐνεργούσας φύσεις)* различны, ибо невозможно, чтобы далекіе другъ отъ друга по природѣ, согласовались между собою въ родѣ дѣйствованій: огонь не прохлаждаетъ, ледъ не грѣетъ... Если же уразумѣемъ, что дѣйствованіе *(τὴν ἐνέργειαν)* Отца, Сына и Духа ничѣмъ не различается и не разнится, то по тожеству дѣйствій *(τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας)* необходимо заключить объ единствѣ природы *(τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως)*» [2]). Но если понятіе природы сводится только къ энергіи, т.-е. проявленію субстанціи въ дѣятельности, то тожество дѣйствій отнюдь не гарантируетъ единства сущности, и самъ Василій въ другомъ мѣстѣ выражается, что «природа» прославляемыхъ (Отца, Сына и Св. Духа) только подобна *(ὅμοια)* [3]). Въ этой недостаточной обезпеченности единства Божескаго существа въ терминологическомъ отношеніи у ново-никейцевъ рѣзко отражается историческое положеніе ихъ. Они выросли и воспитались въ упорной борьбѣ съ савелліанствомъ. Ихъ догматическая мысль и умственная энергія въ области богословской была направлена главнымъ образомъ на то, чтобы провести грань между тремя Лицами Св. Троицы. Вопросъ объ ипостасяхъ занималъ ихъ глубже и интенсивнѣе, чѣмъ вопросъ о единствѣ Божеской сущности, который послѣ стольких лѣтъ споровъ, казалось, уже не требуетъ доказательствъ. Они шли по діаметрально противоположному пути, чѣмъ старшее поколѣніе никейцевъ. Насколько у послѣднихъ все дѣло сосредоточивалось, вопреки аріанству, на защитѣ единства Божескаго существа, и непонятной тайной пред-

---

[1] De anima, 32. Migne, lat. s., t. 2, c. 747, 748.
[2]) Migne, ep. 189, p. 692. 693.
[3]) Contr. Eunom., lib. III, Migne, gr. s., t, 29, c. 657.

ставлялось присутствіе въ немъ ипостасей, настолько для первыхъ несомнѣнно и ясно было существованіе въ Богѣ ипостасей, и загадочнымъ казалось единство Его бытія. И къ несомнѣнной ихъ чести нужно сказать, что они сами сознавались въ этомъ. Уже Василій при одномъ случаѣ заявляетъ: «не дивитесь, если говоримъ, что одно и тоже, и соединено, и раздѣлено, и если представляемъ мысленно, *какъ бы въ гаданіи* нѣкое *новое и необычайное*, какъ раздѣленіе соединенное, такъ и единеніе раздѣленное» [1]). На вопросъ: «что есть исхожденіе?»—Григорій Богословъ отвѣчаетъ: «мы не можемъ видѣть, что у себя подъ ногами, не только что вдаваться въ глубины (*βάθεσι*) и судить о природѣ неизглаголанной и неизъяснимой» [2]). «Кто до точности,—говоритъ Григорій нисскій,—вникаетъ въ *глубины таинства*, тотъ хотя объемлетъ нѣкоторое скромное по непостижимости понятіе боговѣдѣнія, не можетъ однако же уяснить словомъ этой неизреченной глубины таинства: какъ одно и то же числимо и избѣгаетъ счисленія, и раздѣльнымъ кажется и заключается въ единицѣ, и различается въ ипостаси и не дѣлится въ подлежащемъ *(τῷ ὑποκειμένῳ)*“ [3]).

Уже современники обвиняли каппадокійцевъ въ тритеизмѣ [4]) и эти обвиненія продолжаются до настоящаго времени [5]). Правда, какъ мы сейчасъ и видѣли, прочно терминологически утвердить единство Божія существа Каппадокійцевъ не удалось, но приписывать имъ на этомъ основаніи вѣру въ трехъ боговъ такъ же было бы странно, какъ Аѳанасія и все старшее поколѣніе никейцевъ считать чистыми савелліанами. Сущность Божію и сущность постигаемую въ видимыхъ предметахъ они раздѣляли рѣзкою гранью. Между ипостасями Троицы, разсматриваемыми въ отношеніи къ сущности, «нѣтъ никакого промежутка,—го-

---

[1]) Epist. 38, Migne, gr. s., t. 32, p. 583.

[2]) Orat. theol. V, Migne, gr. s., t. 36, p. 141.

[3]) Oratio catechetica, c. 3, Migne, gr. s. t. 45, p. 17.

[4]) **Григорій нисскій написалъ спеціальное сочиненіе къ Авлалію о томъ, что не три Бога. Григорій Богословъ чуть не въ каждой рѣчи богословскаго содержанія затрагиваетъ этотъ пунктъ.**

[5]) Loofs. Hauck's Real-Encyclop., 3 Aufl., B. VII, Greg. Naz. „**что это ученіе о Троицѣ болѣе заслуживаетъ упрека въ тритеизмѣ, чѣмъ ученіе Аѳанасія въ савелліанствѣ, ясно до очевидности**“.

воритъ Василій,—нѣтъ ничего вставного или самостоятельнаго и отличнаго отъ Божіей природы такъ, чтобы эта природа могла бы быть отдѣлена сама отъ себя вставкой посторонняго..., никакого сѣченія или раздѣленія»[1]). Въ этихъ словахъ Василій какъ бы имѣетъ въ виду именно отвергнуть то самое возраженіе противъ его терминологіи, какое естественно возникаетъ изъ дѣлаемаго имъ противопоставленія между *„κοινόν καὶ ἴδιον* Сущность Божію нельзя уравнивать съ сущностью человѣка и сущностью вообще; въ то время, какъ въ мірѣ постигаемомъ сущность проявляется въ отдѣльныхъ видахъ и какъ бы раздроблена между ними, въ Божествѣ она въ каждый моментъ и одновременно принадлежитъ всѣмъ ипостасямъ и является не логически только постигаемой, но *реальной* основой ихъ бытія. Еще яснѣе онъ выражаетъ въ своемъ сочиненіи о Св. Духѣ: «не повѣрю, чтобы они (пневматомахи) дошли до такого тупоумія *(παραπληξίας)* и стали утверждать, что Богъ всяческихъ, подобно какому-нибудь общему понятію *(ὡςπερ κινίτητα τινα)* представляемому только въ умѣ *(λόγῳ μόνῳ θεωρητήν)*, не имѣлъ никакого самостоятельнаго бытія *(ἐν οὐδεμίᾳ δεὐποστάσει τὸ εἶναι ἔχουσαν)* [2]). Философское обоснованіе этого тезиса даетъ Григорій Богословъ. Отвѣчая на возраженіе: «не одно-ли Божество и у язычниковъ, какъ учатъ тѣ, которые совершеннѣе другихъ философствовали?» — онъ развиваетъ слѣдующую мысль: «но тамъ, хотя общность имѣетъ единство, *представляемое только мысленно (ἐπινοία)*, однако же недѣлимыхъ много и они раздѣлены между собой временемъ, страстями и силой»... Не таково наше ученіе; напротивъ, каждое изъ нихъ (ипостасей) по *тожеству* сущности и силы *(τῷ ταυτῷ τῆς οὐσίας καὶ δυνάμεως)* имѣетъ единство къ соединенному *(πρὸς τὸ συγκειμένον)* не менѣе, чѣмъ съ самимъ собой *(οὐχ ἧττων ἢ πρὸς ἑαυτὸ)*. [3]) Сущность въ языческихъ богахъ, хочетъ сказать Григорій, усматривается лишь логически *(ἐπινοίᾳ*—по промышленію),

---

[1]) Epist. 38; Migne, gr. s., t. 32, p. 332. Ср Greg. Naz. Orat. 31; Migne, gr. s., t. 36, c. 149. Greg. Nyss. advers. Graec. Migne, gr. s., t. 45, c. 177.

[2]) De spyr. s. 16, Migne, gr. s., t. 32, c. 144.

[3]) Orat. 31; Migne, gr. s., t. 36, p. 149 152

въ Богѣ же она пребываетъ реально, конкретно и выражается въ такомъ же единствѣ съ Нимъ ипостасей, какое каждое изъ нихъ имѣетъ съ собой (т.-е., въ единствѣ столь же реальномъ, какъ единство отдѣльной личности). Онъ готовъ идти дальше и утверждаетъ, что особенность ипостасей есть нѣчто только созерцаемое умомъ, такъ какъ умъ раздѣляетъ и нераздѣльное [1]). Григорій нисскій говоритъ еще прямѣе: «сущность (Божія) не дѣлится въ каждомъ Лицѣ, чтобы подобно лицамъ были и три сущности» [2]). Уже эти рѣшительныя заявленія каппадокійцевъ о различіи между сущностью Божіей и сущностью вообще, о реальномъ ея бытіи заставляютъ осторожнѣе относиться къ обвиненіямъ ихъ въ требожіи и побуждаютъ глубже всмотрѣться въ ученіе ихъ о Божествѣ и попытаться въ немъ найти разгадку предложенной ими новой терминологіи. Вопросъ о сущности (или природѣ) Божества вообще не могъ ихъ много интересовать. Ихъ понятіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, воспитанное на неоплатонической философіи, было слишкомъ возвышенно и величественно, чтобы они чувствовали большую охоту заниматься терминологическими тонкостями. Божество, какъ оно существуетъ въ Самомъ Себѣ, — учили они, — недоступно для разума человѣческаго и непостижимо для ограниченной его мысли [3]). «Какъ никто не вдыхалъ въ себя всего воздуха, такъ ни умъ не вмѣщалъ совершенно, ни голосъ не обнималъ Божіей сущности» [4]). Она непостижима [5]). Никакое логическое опредѣленіе къ ней неприложимо, потому что всякое понятіе есть уже видъ ограниченія [6]). Поэтому, «Божество неименуемо» [7]). «Мы

---

[1]) Orat. XXIII: *Θεὸν ἑκάστον, ἂν θεωρῆται μόνον τοῦ νοῦ χωριζόντος καὶ ἀχώριστον.* Migne, gr. s., t. 35, c. 1164.

[2]) Advers. Graeces, Migne, gr. s., t. 45, p. 177; Творён. Григ. нис., IV, 180.

[3]) Эту мысль раздѣляли Оригенъ и Аѳанасій, но никѣмъ она такъ ясно не выражена, какъ обоими Григоріями.

[4]) reg. Theol., Orat. 30; Migne, gr. s., t. 35, c. 125.

[5]) Ср. Gr. Naz. Orat. 27, Migne, t. 36, p. 48 „Божество непостижимо“ (*ἀπερίληπτον*). Greg. Nyss., t. 45, p. 128.

[6]) Greg. Naz., Or. 28; Migne, gr. s., t. 36, c. 40.

[7]) Greg. Naz. Orat. 30, Migne, t. 36, c. 125. Григорій нисскій: „Божеское естество не можетъ быть объято именемъ (Contr. Apoll., Migne, gr. s., t. 45, p. 1165“).

не научены,—заявляетъ Григорій нисскій, — имени, обозначающему Божественную природу. О существованіи ея мы, правда, знаемъ, но такого наименованія, которое бы обнимало Его неизреченную и недоступную понятію природу,—такъ мы говоримъ,—или вообще нѣтъ, или оно намъ неизвѣстно» [1]). Поэтому и невозможно дать никакого опредѣленія Божіей сущности [2]). Богъ выше всякой сущности (*ἐπέκεινα πάσης οὐσίας* [3]), всего мысленнаго [4]). Онъ выше блага (*ὑπὲρ τὸ ἀγαθοῦ*) [5]), выше красоты (*καλοῦς πάντος ἐπέκεινα*) [6]), даже выше Божества [7]), Онъ есть безграничное и безпредѣльное море бытія [8]). Единственно возможное наименованіе Его и вмѣстѣ съ тѣмъ основное опредѣленіе Его Божественнаго существа есть «Сый»—(*ὁ ὢν* или *τὸ ὄν*) [9]). Этотъ пунктъ въ богословіи каппадокійцевъ очень важенъ. Только одинъ Богъ есть истинное бытіе (*μόνος, ὡς ἀληθῶς ἐστιν* [10]) *ὁ κυρίως ὤν*) [11]),—утверждаютъ они. Въ Немъ заключается все бытіе (*ὅλον ἐν αυτῷ τίθεται το εἶναι*), и все прочее происходитъ изъ Него, какъ изъ своего источ-

---

[1]) De deitate Filii et spir., Migne, gr. s., t. 46, c 573. Слово „Богъ“ въ строго-филологическомъ его пониманіи Григорій Богословъ и Григорій нисскій не считали обозначеніемъ Божеской сущности, хотя очень часто и употребляли его въ этомъ смыслѣ. „Имя Богъ (*Θεός*)—говоритъ Григорій Богословъ,—которое искусные въ корнесловіи производятъ отъ слова: *θεεῖν* (бѣжать) и *αἴθειν* (жечь) по причинѣ своей всегдашней подвижности, есть имя относительное, а не абсолютное (*τῶν πρὸς τι λεγομένον ἐστὶ, οὐκ ἄφετος*). Migne, gr. s., t. 36, p. 138“). Григорій нисскій разсуждаетъ, что какимъ бы именемъ ни назвать Бога, оно—это имя—будетъ обозначать не природу Его, а только нѣчто изъ относящагося къ ней. Слово „Богъ“ онъ производитъ отъ: *θεάομαι* (зрѣть, видѣть) и понимаетъ „Божество“, какъ „силу зрящую и надзирающую (Quod non sint tres dii, Migne, gr. s., t. 45, p. 124). Василій производитъ его отъ: *τίθημι* и *θεάομαι*, потому Богъ все утвердилъ и все видитъ (ep. 8, Migne, gr. s., t. 32, c. 265).

[2]) C. Eunom. VII, Migne, t. 45, 760 sqq.

[3]) Greg Naz. Orat. VI de pace; Migne, gr. s., t. 35, p. 737.

[4]) Orat. 21; Migne, gr. s, t. 35, p 1084.

[5]) In Eccles. hom. 7. Migne, gr. s., t. 44, 725. De virgin. c 11; ibid, t. 46, 368.

[6]) Contr. Eunom. II, Migne, ibid., t. 45, 469

[7]) Ibid. 5; ibid. 732

[8]) *Πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἀόριστον*. Gr. Naz. Or. 38, Migne, gr, s., t. 36, c 317.

[9]) Greg. Naz., Or. 30, Migne, gr. s., t. 36, 128.

[10]) Greg Nyss. c. Eunom. 8; Migne, gr. s., t 45, c. 768.

[11]) Ibid, 10; Migne, ibid, 844.

ника [1]). Богъ есть *ὁ ὄντως ὤν* и все остальное находящееся внѣ Божества, противопоставляется Ему, какъ *μὴ ὄν* или *δοκοῦν εἶναι* (кажущееся бытіе). «Даже тотъ,—пишетъ Григорій Нисскій,—кто въ продолженіе долгаго времени среди безмолвія философствовалъ о предметахъ возвышенныхъ, едва ставитъ понятіе о томъ, что такое *поистинѣ сущее* (*ὡς ἀληθῶς τὸ ὄν*), *по самой природѣ своей имѣющее бытіе* (*τῇ αὐτῇ φύσει τὸ εἶναι ἔχει*) и что такое несущее (*μὴ ὄν*) по-видимости только имѣющее бытіе (*ἐν τῷ δοκεῖν εἶναι μόνον ἐστίν*), такъ какъ оно не можетъ само по себѣ осуществлять свою природу. И думается мнѣ, это позналъ тогда великій Моисей, наученный богоявленіемъ, а именно, что изъ всего, обнимаемаго чувствомъ и созерцаемаго мыслью, нѣтъ *ничего сущаго въ подлинномъ смыслѣ* (*τῷ ὄντι ὑφέστηκε*) кромѣ *превысшей всего сущности и причины всего, отъ которой все зависитъ*» [2]). Итакъ, истинное бытіе, бытіе въ подлинномъ смыслѣ (*ἀληθῶς ὄντως εἶναι*) принадлежитъ только одной превысшей всего сущности, т.-е. Божіей, все прочее является лишь несущимъ (*μὴ ὄν*), не имѣющимъ собственной ипостаси (*ἀνυπόστατον*), кажущимся бытіемъ. Едва-ли можно въ какихъ другихъ терминахъ такъ рельефно и рѣшительно выразить идею о дѣйствительномъ, реальномъ бытіи Божеской сущности, чѣмъ это сдѣлано въ приведенныхъ выше словахъ обоихъ Григоріевъ.

Реальность сущности въ примѣненіи къ абсолютному бытію уже сама по себѣ постулируетъ ея конкретное единство. Двухъ одинаково абсолютныхъ, одновременно существующихъ, не можетъ быть дано, и если сущность Высочайшаго существа не только проявляетъ себя въ трехъ отдѣльныхъ индивидуумахъ, но и при этомъ мыслится, какъ единственно дѣйствительное бытіе, *ὁ ὄντως ὤν*, она можетъ быть понята не иначе, какъ въ качествѣ конкретнаго бытія. Глубоко сознавая, что здѣсь они имѣютъ дѣло съ тайной, трудно постижимой человѣческимъ умомъ и еще менѣе доступной для точной логической формулировки, каппадокійцы со всей присущей имъ энергіей защищаютъ единство Божеской сущности. Сравнивъ терминологію Аѳанасія съ терминологіей каппадокійцевъ, мы

[1]) Greg. Naz., Orat. 6; Migne gr. s., t. 35, p. 737.
[2]) De vita Moysis, Migne, gr. s., t. 44, p. 333 sqq.

можемъ заявить, что въ этомъ пунктѣ мы не нашли у нихъ никакого существеннаго различія. Всѣ обозначенія, какія примѣняются Аѳанасіемъ къ сущности Бога, встрѣчаются и у каппадокійцевъ [1]). Что Божество въ трехъ лицахъ представляетъ собой *μία φύσις* [2]) и *μία οὐσία* [3])— это они всѣ повторяютъ несчетное число разъ. «Одинъ Богъ и высочайшая природа одна» [4]). «Три — одно по Божеству и единое—три по личнымъ свойствамъ» [5]). *Μία θεότης* и *εἷς θεος* у нихъ такъ же, какъ и у Аѳанасія [6]) являются синонимическими и взаимнозамѣнимыми понятіями. «Мы поклоняемся,—говоритъ Григорій Богословъ,— *τὴν μίαν ἐν τοῖς τρίσι θεότητα* и тотчасъ же прибавляетъ: *εἷς θεὸς ἐν τοῖς τρισι* [7]). Термины: *ἑνότης* (единство) [8]) и *ταυτότης* (тожество) [9]), въ которыхъ можно видѣть исключительную особенность богословскаго языка Аѳанасія [10]), также употребляются ими. Напротивъ, должно сказать, что въ виду именно предъявленныхъ уже въ ихъ время обвиненій въ требожіи, они несравненно съ большею настойчивостью, чѣмъ Аѳанасій, стремятся отстоять единство Божеской сущности. Съ замѣчательнымъ глубокомысліемъ защищаетъ этотъ тезисъ Василій въ полемикѣ съ Евноміемъ: «Божество едино, а именно: единство мыслится въ самой идеѣ сущности—(*κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον*), такъ что, хотя и есть различіе въ числѣ и свойствахъ, отличающихъ каждаго (Сына и Отца), но уже по самой идеѣ Божества

---

[1]) Съ тѣмъ, однако, различіемъ, что у Аѳанасія они прилагаются большею частію въ отношеніи Отца и Сына, у каппадокійцевъ же они примѣняются ко всѣмъ тремъ ипостасямъ.

[2]) *Μία φύσις*—ср. Athanas. de synod, 53 sqq. Migne, gr. s., t. 26, c. 788.

[3]) Basilii Caes., ep. 236. Migne, gr. s., t. 32, p. 834.

[4]) Greg. Naz. Orat. 31. Migne, gr. s., t. 36, p. 143.

[5]) *Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν*; ibid.

[6]) Ad Serap., I, 14 (ср. c. 2): *ἠγνόησαν, ὅτι ὥςπερ μὴ διαιροῦντες τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρὸς σώζουσιν τὸν ἕνα θεὸν εἶναι, οὕτω διαιροῦντες ἀπὸ τοῦ λόγου τὸ πνεῦμα οὐκέτι μίαν τὴν ἐν τριάδι θεότητα σώζουσιν*,—Migne, gr. s., t. 26, c. 563.

[7]) Orat. 36: Migne, gr. s., t. 36, c. 253.

[8]) Basil. Caes., ep. 236, cit. loc.

[9]) Ibid.

[10]) Ср. Zahn, Marcell., s. 20. Ср. Athan, c arian., c. IV, 1 (по поводу Ioan. X, 30 и 14, 10): *ἵνα ταυτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑιότητα τῆς οὐσίας δειξῇ*—Migne, gr. s., t. 26, c. 469.

(*τῷ λόγῳ τῆς θεότητος*) созерцается (въ нихъ) единство» [1]). Сущность абсолютнаго уже по самой своей идеѣ единична и различіе ипостасей нимало не нарушаетъ его конкретнаго единства. Григорій нисскій даже въ глубинѣ мысли отказывается представить себѣ, чтобы въ Богѣ были три сущности [2]), и утверждаетъ, что Божія сущность одна и единственна [3]). Василій признаетъ тожество (*ταυτότης*) Сына съ Отцомъ и единство (*ἐννότης*) Божества [4]). «Троица есть и исповѣдуется единымъ Богомъ не менѣе по согласію, чѣмъ по тожеству сущности (*τῆς οὐσίας ταυτότητα* [5]),“ говоритъ Григорій Богословъ. Только «тѣ лица, у которыхъ сущность понимается тожественной, могутъ быть названы единосущными» [6]),—замѣчаетъ Григорій нисскій. И если Василій иногда пользовался терминомъ: *κοινωνία* для опредѣленія взаимнаго соотношенія лицъ Св. Троицы, то Григорій нисскій рѣшительно отвергаетъ его: «а мы тайноводствуемые богодухновенными писаніями въ Отцѣ и Сынѣ (=св. Духѣ), видимъ не общеніе (*κοινωνία*), а единство (*ἑνότητα*) Божества [7]). Но быть можетъ нигдѣ такъ ярко не выражается ихъ понятіе о конкретномъ единствѣ Божія существа, какъ въ прилагаемыхъ имъ терминахъ „*μονάς* [8]) и *ὁ μόνος*“. Въ этомъ пунктѣ каппадокійцы всѣ

---

[1]) C. Eunom., l. 1. Migne, gr. s., t. 29, c. 551.

[2]) *Μηδὲ τρεῖς κἂν ἐν τῇ ἐνθυμήσει δογματίζεσθαι* Ad Graec., Migne gr. s., t. 45, p. 185.

[3]) Ibid. p. 177. 180.

[4]) Hom. 44, Migne, gr. s., t. 31, cc. 605. 608.

[5]) Orat. 6, Migne, gr. s., t. 35, c. 740.

[6]) Adv. Apoll. 15, Migne, gr. s., t. 45, c. 1161.

[7]) Contr. Eun. 11, Migne, ibid, c. 485.

[8]) Это, какъ мы видѣли, тоже Аѳанасіевскій терминъ (см. напр. c. arian IV, 1. Migne, gr. s., t. 26, c 469) Здѣсь въ ученіи о единствѣ Божества вліяніе Аѳанасія сказывается наиболѣе ясно, и этотъ вопросъ заслуживалъ бы особой диссертаціи. По нашему глубокому убѣжденію, различіе между богословіемъ Аѳанасія и теологіей каппадокійцевъ слишкомъ преувеличено и нуждается въ новомъ и подробномъ пересмотрѣ. Ср. еще: *τὸ ὁμοφυὲς τῆς ἁγίας Τριάδος* (Ab Ser. I, 17). Къ извѣстному изреченію Василія: Въ „сущности Богъ единосущенъ въ сущности Богу“ ср. Ath. *εἰ δὲ ὁ υἱός, ἐπειδὴ ἐκ τοῦ πατρός ἐστιν, ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ. ἀναγκὴ καὶ τὸ πνεῦμα, ἐκ τοῦ θεοῦ λεγόμενον, ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ;* еще: *ἀλλ' ἓν ὂν (τὸ πνεῦμα), μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου ἑνὸς ὄντος ἴδιον, καὶ τοῦ θεοῦ ἑνὸς ὄντος ἴδιον καὶ ὁμοούσιον ἐστι* ibid., c. 25. 27): *ἴδιον* на языкѣ Аѳанасія почти равняется: *ὁμοούσιον ... Ὁμοιότης=ταυτότης* и *ὁμοούσιος* (ibid., c. 11, 3. Migne, gr. s., t. 26, cc. 572. 588. 589. 597. 612).

согласны. Признакъ сущности простой и безпредѣльной,— говоритъ Василій, есть *единичность* и *единство* (*ἡ μονὰς καὶ ἕνας* [1]). Мы поклоняемся *единицѣ* (*μονάδα ἐν τιάρδι*) въ Троицѣ и Троицѣ въ единицѣ (*τριάδα ἐν μονάδι*) [2]). «Монада, поклоняемая въ Троицѣ, и троица возглавляемая въ монадѣ (*ὁ ἀνακεφαλαιούμενα εἰς μονάδα*) [3]), Богъ есть единъ (*εἷς*) и единственный (*ὁ μόνος*)»—пишетъ Григорій нисскій,— единственное благо (*ἓν ὂν ἀγαθόν*) [4]). Природа трехъ ипостасей одна, самозаключенная и недѣлимая монада [5]), неувеличимая никакимъ прибавленіемъ, не уменьшаемая никакимъ отличіемъ, и хотя проявляется во множествѣ (т.-е. въ трехъ лицахъ), но всегда пребываетъ единицей (*ἕν*) нераздѣльной, нераздробляемой и всецѣлой (*ὁλόκληρος*) [6]).

Другимъ основаніемъ, на которое у каппадокійцевъ опирается единство Божества, является *μονάρχια* [7]) Отца въ ряду трехъ Ипостасей св. Троицы. Отецъ есть начало (*ἀρχὴ καὶ αἰτία*) Сына и Духа [8]); отъ Него рождается Сынъ и исходитъ Духъ Святый, и потому бытіе трехъ ипостасей не вноситъ никакого раздѣленія въ Св. Троицу, такъ какъ Сынъ и Духъ возводятся къ одному началу и одному виновнику ихъ бытія. Что Отецъ есть *πηγὴ* (источникъ) и *ἀρκὴ* для двухъ остальныхъ Лицъ Троицы—это положеніе было общимъ принципомъ, принимаемымъ одинаково какъ всѣми богословами первыхъ трехъ вѣковъ (Оригеномъ), такъ и Аѳанасіемъ. Но въ самомъ пониманіи этой монархіи не только по сравненію съ Оригеномъ, но и съ Аѳанасіемъ у Каппадокійцевъ наблюдается существенная разница: Устраняя вполнѣ субстанціальный субординаціонизмъ Оригена и его школы, они вносятъ существенную поправку и въ богословіе Аѳанасія, въ которомъ, какъ мы уже видѣли, сущность Божія исключительно приписывается Отцу. «Отецъ есть начало и причина (*αἰτία*) Сына и Духа,—говоритъ Василій,—но природа (*φύσις*) Отца,

---

[1]) Epist. VIII, Migne, gr. s., t. 32, c. 249.
[2]) Greg. Naz. Or. XXX, Migne. gr. s., t. 35, c. 1221
[3]) Or. VI, Migne, ibid., c 749.
[4]) C. Eunom., lib. 2. Migne, gr. s., t. 45, p. 477; lib. 3, ibid., p. 609.
[5]) Ср. in cant. cant. hom 8.
[6]) Quod non sint tres dii, Migne, gr. s., t. 45, p. 120.
[7]) См Gr. Theol., or. 25. Migne, gr. s., t. 35, p. 122.
[8]) Basil. Caesar., epist. 210. Migne, gr. s., t. 32, p. 773.

Сына и Духа одна и та же (ἡ αὐτή) [1]) и Божество едино (θεότης μία). «Отцу и Сыну и Св. Духу *общи* неначинаемость бытія и Божества (τὸ μὴ γεγονέναι καὶ ἡ θεότης), но Сыну и Духу принадлежитъ имѣть бытіе отъ Отца» [2]). «Отецъ есть имя Божіе *не по сущности и не по дѣйствію* (οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, οὔτε ἐνεργείας), но по отношенію (σχέσεως), какое имѣетъ Отецъ къ Сыну или Сынъ къ Отцу» [3]). «Отецъ больше Сына по причинности (τῆς αἰτίας) и *равенъ по природѣ* (ἴσον τῆς φύσεως)" [4]). «Названіе Отецъ выражаетъ *не сущность* (ἡ τοῦ πατρὸς κλῆσις οὐκ οὐσίας ἐστὶ παραστατική), а обозначаетъ отношеніе къ Сыну» [5]). Сущность Божія и отличительныя ея свойства—неначинаемость бытія и Божеское достоинство—принадлежатъ одинаково всѣмъ тремъ Ипостасямъ: Отецъ, Сынъ и Духъ есть только тройное проявленіе ея въ лицахъ, изъ которыхъ каждое обладаетъ всей полнотой абсолютной сущности и находится въ нераздѣльномъ единствѣ съ нею [6]). Они разъ навсегда положили конецъ субстанціальному субординаціонизму, господствовавшему въ прежней теологіи, и на мѣсто его поставили лишь соипостасное соподчиненіе, ни мало не умалявшее Божественнаго достоинства и единства Ипостасей. Различіе ипостасей состоитъ только въ ихъ внутреннемъ соотношеніи (σχέσις), поскольку Отецъ ни отъ кого не раждается и ни отъ кого не исходитъ; Сынъ раждается отъ Отца и Духъ исходитъ изъ Него же. Какъ обладающая всей полнотой Божественной сущности и всѣми присущими ей свойствами, каждая ипостась есть Богъ, и такъ какъ она владѣетъ этой сущностью не сама по себѣ въ отдѣльности взятая, но въ неразрывной связи и неизмѣнномъ соотношеніи съ другими двумя ипостасями, то всѣ три ипостаси суть *одинъ Богъ*. Въ этомъ, полномъ глубокаго философскаго и богословскаго смысла, опредѣленіи взаимоотношенія сущности

[1]) Epist 210; cit. loc.
[2]) Greg. Theol. or. 25, Migne, gr. s., t. 25, p. 1221.
[3]) Orat. 39, Migne, gr. s., t. 36, p. 30.
[4]) Orat. 30, Migne, ibid., p. 112.
[5]) Greg. Nyss. c. Eunom., lib. II, Migne, gr. s., t. 45, p. 473.
[6]) Здѣсь мы встаемъ въ рѣшительное противорѣчіе съ А. Гарнакомъ, утверждающимъ, что каппадокійцы отожествили все Божество съ Отцомъ (Lehrbuch d. Dogmengesch., II, 255).

и ипостасей въ Богѣ лежитъ несомнѣнный и крупный шагъ впередъ въ исторіи догматики, оставляющей далеко позади себя не только все прежнее до-никейское богословіе, но и самого Аѳанасія [1]).

Вмѣстѣ съ тѣмъ и слово: ὁμοούσιος получило у каппадокійцевъ нѣсколько иное значеніе, чѣмъ у Аѳанасія. Высказывая это положеніе, мы отнюдь не хотимъ присоединяться къ тому теперь почти общепризнанному тезису, что каппадокійцы истолковали терминъ: ὁμοούσιος въ смыслѣ: ὁμοιούσιος т.-е. подобія по сущности [2]). Правда Василій Великій, ближе стоявшій къ оміусіанству, выраженіе «подобный по сущности» съ прибавкой «безразличія» считалъ ведущимъ къ тому же понятію, какъ и слово «единосущный» [3]) и полемизировалъ противъ осмѣлившихся утверждать, что «Сынъ и Богъ въ сущности не подобенъ Богу и Отцу» [4]), однако, въ другомъ случаѣ онъ рѣшительно заявляетъ: мы, по истинному ученію (κατὰ τὸν ἀληθῆ λόγον) не называемъ Сына ни подобнымъ, ни неподобнымъ Отцу, потому что то и другое въ отношеніи къ нимъ равно невозможно (ἀδύνατον). Подобнымъ или неподобнымъ называется что-либо въ отношеніи къ качествамъ, а Божество (τὸ θεῖον) свободно отъ качественности [5]). У Григорія Богослова и Григорія нисскаго ни слово «подобный» просто, ни слово «подобный по существу» ни разу не встрѣчается въ примѣненіи къ Сыну или Духу Св., напротивъ, оба они рѣзко вооружаются противъ него. Говоря о константинопольскомъ соборѣ 361 г., Григорій Богословъ выражается такъ: «они (члены собора) *разрушили древнее благочестіе*, подкопавъ и

---

[1]) Характерно отмѣченное уже выше сужденіе Филосторгія: „эти три мужа (Аполлинарій), Василій каппадокійскій, Григорій Назіанзенъ,—можно прибавить,—Григорій нисскій защищали тогда единосущіе противъ иносущія и далеко превосходили всѣхъ прежнихъ и современныхъ мнѣ представителей ереси, такъ что въ сравненіи съ ними Аѳанасія нужно считать мальчикомъ (ὡς παῖδα)“ Ex. Suida, Sumpl. Philost., Migne, gr s., t. 65, p. 628

[2]) Это уже само собой вытекаетъ изъ всего вышесказаннаго нами и собственно не требовало бы дальнѣйшихъ объясненій, если бы вопросъ, разсматриваемый нами, не былъ такъ запутанъ.

[3]) Epist. 9. Migne, gr. s., t. 32, p. 272. Это, какъ мы видѣли, признавалъ и Аѳанасій.

[4]) Epist. 25, Migne, ibid, p 301.

[5]) Epist. 8, Migne, ibid., p. 249.

какъ бы стѣнобитными орудіями потрясши *единосущіе*, и вмѣстѣ съ тѣмъ открывая дверь *нечестію* неопредѣленностью написаннаго, подъ предлогомъ уваженія къ Писанію, восприняли слова «подобный по писаніямъ», которое служило уловкой для простыхъ людей» [1]). По Григорію нисскому, «подобіе» вообще не даетъ никакого понятія о природѣ предмета: «всѣ тѣ вещи, которыя обманываютъ наши чувства, будучи по своей природѣ не одинаковыми, но отъ чего-либо сопровождающаго, разумѣю очертаніе, цвѣтъ, звукъ и все, что вкусомъ, обоняніемъ, прикосновеніемъ приводитъ къ ложному заключенію, *хотя иное онъ по природѣ*, но не такими онѣ почитаются, каковы онѣ по природѣ,—всѣ эти вещи называемъ подобными. Напримѣръ, когда неодушевленному предмету придано подобіе живого существа искусствомъ, рѣзьбой, живописью или лѣпленіемъ, то такое изображеніе называется подобнымъ и т. д.» [2]). Терминъ, «подобный», поэтому, не примѣнимъ къ Сыну и не можетъ дать понятія о природѣ Его, которая одна съ Отцемъ. Въ этомъ отношеніи новоникейцы вполнѣ сознательною гранью отдѣляютъ себя отъ стараго и разлагавшагося поколѣнія оміусіанъ. Мы уже видѣли, что старые оміусіане, воспитавшіеся въ борьбѣ съ савелліанствомъ, никогда не могли препобѣдить своихъ сомнѣній насчетъ „ὁμοούσιος“ и если подписывались подъ нимъ, то съ неизбѣжной оговоркой, что они понимаютъ его въ смыслѣ подобія по существу. Ничего похожаго мы не находимъ у каппадокійцевъ. Принявъ единосущіе, какъ основной принципъ, точно и въ полнотѣ опредѣляющій единство Божеской сущности и взаимное отношеніе Ипостасей, они вмѣстѣ съ тѣмъ приняли и всѣ тѣ необходимыя послѣдствія, какія вытекали изъ этого принципа. При опредѣленіи свойствъ ипостасей и единства ихъ сущности они никогда не прибѣгаютъ къ какимъ-либо двусмысленнымъ выраженіямъ, поддающимся всякому толкованію, но пользуются точной и опредѣленной терминологіей, подъ которой безъ сомнѣнія подписался бы и самъ Аѳанасій. Изъ многаго мы ограничимся только не-

---

[1]) Orat. 21. Migne, gr. s., t. 35, p. 1118.

[2]) Далѣе идутъ примѣры обмана слуха, зрѣнія, вкуса, осязанія; см. Contr. Eunom., lib. II, Migne, gr. s., t. 45, pp. 534. 535.

многимъ. Отецъ и Сынъ—*одно* [1]),—говоритъ Василій Великій; Онъ есть единородный Сынъ Божій, сіяніе славы Отца, живой образъ Его [2]), единосущный Отцу [3]), всегда совершенный, безъ поученія премудрый, Божія сила» [4]). «Онъ прежде вѣковъ, всегда есть и никогда не начиналъ быть» [5]). «Сынъ имѣетъ славу, общую съ Отцомъ [6]); все что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ и Сыну [7]); Онъ обладаетъ совершеннымъ могуществомъ, и воля Его не отдѣлима отъ отца [8]), соединена и неразлучна съ ней; не имѣя никакой разности по существу съ Отцомъ, Онъ не имѣетъ разности и по могуществу [9]). Духъ «числимъ въ блаженной и Св. Троицѣ [10]), причастенъ Божеству [11]), соединенъ съ Отцомъ и Сыномъ во всемъ, въ славѣ и вѣчности, въ силѣ и царствѣ, во владычествѣ и Божествѣ [12]); во всемъ не отлученъ и не отдѣлимъ отъ Отца» [13]). «Сынъ Божій, — говоритъ Григорій Богословъ, — безначаленъ въ отношеніи къ времени [14]), вѣчно раждаемый отъ Отца [15]), истинный и равночестный Отцу [16]), равный Ему по природѣ [17]), слава Отца и присносущный Сынъ Его, Слово Божіе, живая печать Отчая, во всемъ равный Отцу и сила и мысль Отца [18]). Сынъ тожественъ съ Отцомъ по сущности (*ὅτι ταυτὸν ἐστι κατ οὐσίαν*) единосущный, чистая печать и нелживѣйшій образъ Отца» [19]). Духъ-Богъ отъ благого Бога, всемогущъ, сила Божія, равночестенъ Отцу [20]),

---

[1]) Adv. Eunom. I, 1; Migne, gr. s., t. 29, p. 512.
[2]) Hom. IX in Hexaem. ibid., p. 206.
[3]) Hom. 24.
[4]) De spirit. sanct., c. VIII, Migne, gr. s., t. 32, p. 114.
[5]) Adv. Eunom. lib. II, Migne, t. 29, p. 594.
[6]) De spir. s., c. VIII; Migne, gr. s., t. 32, p. 98.
[7]) Ibid., c. XIV, t. 133.
[8]) Ibid., c. VIII, p. 10.
[9]) Ibid., p. 104.
[10]) Adv. Eunom., lib. III; Migne, gr. s., t. 29, 660.
[11]) Ibid., p. 664.
[12]) Epist. 105. Migne, gr. s., t. 32, p. 513.
[13]) De spir. s., c. XIV, ibid., p. 133.
[14]) Orat. XX, Migne, gr. s., t. 35, p. 1073.
[15]) Orat. 29. Migne, gr. s., t. 36, p. 88 sqq.
[16]) Ibid., p. 37.
[17]) Orat. XXX, ibid., p. 112.
[18]) De filio, Migne, gr. s., t. 38, p. 403.
[19]) Orat. XXX, Migne, gr. s., t. 36, c. 123.
[20]) De Spir. s., ibid., p. 407.

единосущенъ Отцу и Богъ, спрославляется съ Отцомъ и Сыномъ, какъ равночестный [1]), соестественень, сопрестоленъ, единославенъ и равночестенъ [2]). Во всѣхъ ипостасяхъ одно и то же движеніе (*κίνημα*) воли и тожество сущности [3]) (*ταυτότης τῆς οὐσίας*), равночестность единства и единодушіе воли [4]). Они не раздѣльны ни въ славѣ, ни въ чести, ни въ сущности [5]) и одинаково вѣчны [6]); все, что имѣетъ Отецъ, принадлежитъ Сыну и Духу и кромѣ различія по ипостасямъ ничего у нихъ нѣтъ собственнаго или особеннаго [7]). Григорій нисскій проповѣдуетъ тоже самое: Сынъ вѣчная премудрость и сила Отца, вѣчно раждается отъ Него и безначаленъ по вѣчному пребыванію съ Отцомъ. Сынъ одно съ Отцомъ по существу, по достоинству, по разуму, по мудрости и есть сущій (ὄν) Богъ [8]). Духъ равночестенъ съ Отцомъ и имѣетъ равенство съ Нимъ во всемъ, кромѣ ипостаснаго свойства. Онъ непреложенъ, неизмѣняемъ, всегда благъ, святъ, владычественень, праведенъ, истиненъ и находится въ непрерывномъ единеніи съ Отцомъ и Сыномъ [9]). И какъ бы заключая мощнымъ аккордомъ это единодушное воспѣваніе единства и равенства трехъ Ипостасей въ Божествѣ, Григорій Богословъ въ поэтическомъ восторгѣ восклицаетъ: «всѣ три суть одно, Единица въ Троицѣ покланяемая и Троица въ Единицѣ возглавляемая, вся достопокланяемая, вся царственная, единопрестольная, равнославная, премірная и превышая времени, несозданная, невидимая, непостижимая» [10]).

Тѣмъ не менѣе слово: *ὁμοούσιος* у каппадокійцевъ получило другое значеніе, чѣмъ у Аѳанасія. Анализируя

---

[1]) Orat. 31, Migne, gr. s., t. 36, c. 144. 148.
[2]) Orat. 22, Migne, ibid., c. 180.
[3]) Orat. 20, Migne, gr. s., t. 35, p. 1073.
[4]) Orat. 29, Migne, gr. s., t. 36, p. 76.
[5]) Orat. 31, Migne, ibid., p. 164.
[6]) Orat. 29, Migne, gr. s., t. 29, p. 77.
[7]) Orat. XXX, Migne, gr. s., t. 36, p. 116.
[8]) Чит. Advers. Arium et Sabell.; Migne, gr. s., t. 45, p. 1282 sqq.
[9]) Чит. Contr. macedon., Migne, ibid., 1301 sqq.
[10]) Orat. VI, Migne, gr. s., t. 35, p. 449. **Считаемъ излишнимъ сравнивать изложенное сейчасъ богословіе каппадокійцевъ съ подлинно-оміусіанской теологіей, какъ она выражена въ постановленіи анкирскаго собора и въ памятной запискѣ Василія анкирскаго. Громадное различіе, раздѣляющее ихъ, очевидно для всякаго.**

теологію Аѳанасія, мы уже видѣли, что вслѣдствіе отожествленія всей сущности Божіей съ однимъ Отцомъ, этотъ терминъ получилъ у него одностороннее толкованіе, болѣе соотвѣтствующимъ выраженіемъ для котораго было бы: μονούσιος или: ταυτούσιος. Установивъ точное различіе между понятіями: сущность и ипостаси, каппадокійцы первымъ обозначали единое Божество, проявляющееся въ трехъ Лицахъ, вторымъ тѣ личныя отличительныя свойства, благодаря которымъ они получаютъ самостоятельное бытіе и становятся ипостасями, и этимъ внесли необходимую и существенную поправку въ терминологію Аѳанасія. Сущность Божія принадлежитъ въ равной степени всѣмъ тремъ Лицамъ Божества, а не выражается только въ одномъ Отцѣ, и въ одинаковой мѣрѣ и полнотѣ находится въ обладаніи каждой ипостаси. Слово „ὁμοούσιος" получило у нихъ, поэтому, свое истинное и надлежащее значеніе, соотвѣтствующее филологическому составу его. Вмѣстѣ съ тѣмъ для ново-никейцевъ стало невозможнымъ и употребленіе другого термина Аѳанасія, быть можетъ, болѣе всего характеризующее его богословскую систему: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς Разъ признано, что οὐσία есть обозначеніе Божескаго существа, присущаго въ равной степени всѣмъ тремъ ипостасямъ, то всѣ они одинаково происходятъ, ἐκ τῆς οὐσίας но не τοῦ πατρος, а τοῦ θεοῦ [1]). Однако и

[1]) У Василія Великаго воззрѣніе еще аѳанасіевское: „не повелѣніемъ созданъ Сынъ, а изъ сущности (Отца) возсіялъ" (Hom. 15; Migne, gr. s., t 31, c. 468). Григорій Богословъ рѣшительно отвергаетъ ученіе о рожденіи изъ сущности: „мы не осмѣливаемся,—возражаетъ онъ Плотину,—наименовать Сына преизліяніемъ благости, какъ назвалъ Его (?) одинъ изъ философствующихъ эллиновъ, который, философствуя о первомъ и второмъ виновникѣ ясно выразился: какъ чаша льется чрезъ края (Enn, V, 2. 1),—не осмѣливается изъ опасенія, чтобы не ввести *непроизвольнаго* рожденія и какъ бы *физическаго* и *неудержимаго* исторженія, что всего менѣе сообразно съ понятіемъ о Божествѣ (Or. 29, Migne, gr. s., t 36, c. 76)". Григорію, какъ и Оригену, въ воззрѣніи на рожденіе Сына изъ сущности Отца слышится отзвукъ матеріальныхъ представленій, и при томъ въ различномъ смыслѣ, въ какомъ понималось слово: οὐσία въ философскомъ употребленіи, онъ былъ неизбѣженъ. Но это изволеніе Отца, по которому Сынъ рождается отъ Него не есть повелѣніе (προστάγμα), о какомъ говоритъ Василій, и которое у доникейскихъ богослововъ сближало Сына съ тварью, но внутренній и постоянный процессъ Его существа. Григорій нисскій также отвергаетъ мысль, что Отецъ имѣетъ сына по нѣкоторой необходимости природы, а непроизвольно. Изволеніе чего-либо и исполненіе желаемаго въ Богѣ тожественны. Отецъ хочетъ

этимъ послѣднимъ терминомъ они никогда не пользовались, такъ какъ это могло бы внести раздѣленіе между существующей конкретно и единично сущностью Божіей и ипостасями, въ которыхъ она проявляется [1]).

блага и вмѣстѣ имѣетъ его. Относительно Бога нельзя допустить, что въ Немъ нѣтъ изволенія благого, ни того, что благо не имѣетъ бытія вмѣстѣ съ изволеніемъ, такъ какъ нѣтъ никакой причины, которая замедлила бы осуществленіе того, что прилично Отцу, или препятствовало имѣть желаемое. А такъ какъ благо, или лучшее высочайшее благо есть единородный Богъ, а блага Отецъ не хотѣть не можетъ, то отсюда ясно видно, что связь Сына съ Отцомъ не посредственна, что непосредственностью связи не исключается и не отрицается изволеніе, всегда присущее благой природѣ (C. Eunom., c. VIII, Migne, gr. s., t. 45, cc. 773. 766)". Григорій нисскій, такимъ образомъ, вполнѣ воспроизводитъ мысль Оригена.

[1]) Отсюда открывается вся несостоятельность теоремы Harnack'a:

ὁμοιούσιος+ἐκ οὐσίας τοῦ πατρός=ὁμοούσιος

ὁμοούσιος—ἐκ ουσίας τ. πατρός=ὁμοιουσιος

Lehrbuch., II, 266; anm. „Они отвергали примѣненіе числа къ Божеству (A. Harnack., ibid., s. 254, anm.)" и единство Божества опредѣляли общностью сущности, а не числомъ—вотъ другое обвиненіе, возводимое на каппадокійцевъ. И дѣйствительно, можно указать, правда, только два мѣста, но зато очень рѣшительныхъ, въ которыхъ Василій и Григорій Богословъ прямо высказываются противъ приложенія числа къ Богу- „А укоряющимъ насъ за требожіе да будетъ извѣстно,—пишетъ Василій,—что мы исповѣдуемъ Бога единаго не числомъ, а естествомъ (*οὐ τῷ ἀριθμῷ, ἀλλὰ τῇ φύσει*—epist. 8, Migne, gr. s., t., 32, p. 248). Потому что все, именуемое по числу единымъ, въ дѣйствительности не едино и по естеству не просто, о Богѣ же всѣми исповѣдуется, что Онъ простъ и несложенъ; слѣдовательно, Богъ *единъ не числомъ*". Григорій Богословъ въ одномъ мѣстѣ отвергаетъ вообще возможность найти „въ этомъ дольнемъ мірѣ" какое бы то ни было подобіе, къ которому можно было бы примѣнить природу Божію и въ частности прямо высказывается противъ употребительнаго у прежнихъ богослововъ сравненія съ родникомъ, ключемъ и потокомъ въ томъ опасеніи, чтобы такимъ подобіемъ не внести *численнаго единства* (*μὴ τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ διὰ τῆς εἰκασείας ταύτης εἰσάγηται*—Orat. XXXI, Migne, gr. s., t. 36, p. 169)". Но, люди, постоянно твердившіе о *единомъ* Богѣ и *трехъ* ипостасяхъ, отвергая примѣненіе числа къ Божеству, должны были руководствоваться какими либо другими соображеніями. Вопросъ о числѣ въ примѣненіи къ предметамъ усердно разрабатывался тогдашней гносеологіей. Существовала цѣлая теорія „сочисленія (*συναρίθμησις*) и подчисленія (*ὑπαρίθμησις*). Происхожденіе ея намъ неизвѣстно; Василій Великій приписываетъ ее стоикамъ и епикурейцамъ (De Spir. s., lib. XVII; Migne, gr. s., t. 29, 145). Она опиралась на логическое соотношеніе понятій. Одни имена суть общія и своимъ значеніемъ простираются на многіе предметы (*ἐπὶ πολύ*), другія же болѣе частныя (*ἰδικώτερα*), и одни имѣютъ болѣе частнѣйшую другихъ силу (*ἄλλα ἄλλων μερικώτεραν δυναμιν*). Напр. сущность есть имя общее, прилагаемое ко всему, равно къ одушевленному и неодушевленному, а животное есть имя болѣе частное и хотя прилагается къ меньшему числу, чѣмъ первое, однако же къ большему, чѣмъ имена подъ нимъ заключаю-

Изложенная сейчасъ въ своихъ главныхъ чертахъ теологія каппадокійцевъ должна быть разсматриваема какъ

щіяся, потому что имъ обозначается природа, какъ разумныхъ, такъ и неразумныхъ. Далѣе, имени животнаго частнѣе имя: человѣкъ, а по сравненію съ этимъ частнѣе: мужъ, еще частнѣе именованіе каждаго порознь: Петръ, Павелъ и т. д. „Мы утверждаемъ,—говорили представители этой теоріи,—что *равночестнымъ* прилично *сочисленіе*, отличающимся же *низшимъ достоинствомъ* прилично *подчисленіе*“. Такъ напр., мѣдный оболъ подчисляется золотому статиру; имѣющій тотъ и другой не можетъ сказать, что у него *двѣ* монеты (т. е. сочислить), но долженъ говорить: одна и одна (т. е. подчислять оболъ статиру). Такимъ образомъ, сочисленіе обозначаетъ равноцѣнность (одинаковую природу), подчиненіе же—разноцѣнность (различіе по природѣ). (См. ibid. всю 17-ю главу). Въ примѣненіи къ ученію о Св. Троицѣ эта теорія вела къ двумъ неблагопріятнымъ выводамъ: противники единосущія утверждали, что, во-первыхъ, Сынъ въ Св. Писаніи подчисляется Отцу (ставится на второмъ мѣстѣ), а Духъ—Сыну (ставится на третьемъ мѣстѣ), и потому Они не равной природы (De Spir. s., ibid.) и, во-вторыхъ, „если единосущныя счисляются, а не единосущныя не счисляются, то неизбѣжно заключеніе, что у защитниковъ единосущія *три* Бога, тогда какъ противники этого ученія не подвергаются такой опасности (Greg. Theol. or. XXXI, Migne, gr. s., ibid., p. 153; Твор. Григ. Бог., ibid., стр. 96)“. Отсюда становится вполнѣ понятнымъ истинный смыслъ полемики Василія и Григорія противъ: τὸ ἓν τῷ ἀριθμῷ въ примѣненіи къ Божеству. Она направлялась вовсе не къ тому, чтобы отвергнуть всякое единство Божеской сущности, а противъ примѣненія къ ней „сочисленія“ и „подчисленія“, основаннаго на *цифрѣ* и заимствованнаго изъ круга предметовъ матеріальныхъ. У Василія Великаго эта мысль въ особенности ясно выступаетъ: „всякое число (цифра) означаетъ нѣчто такое, что получило въ удѣлъ природу вещественную и ограниченную, а *единичность* и *единство* (ἡ δὲ μονὰς καὶ ἕνας) есть признакъ сущности простой и безпредѣльной (Epist VIII. Migne, gr. s., t. 32, p. 249)“. Григорій Богословъ, отрицая примѣненіе вообще всякихъ подобій къ Троицѣ, руководится другимъ соображеніемъ: онъ опасается и „приписавъ сущность одному только Отцу (какъ то было у Аѳанасія), не лишить самостоятельности прочія лица и не содѣлать ихъ силами Божіими, которыя въ Отцѣ существуютъ, но не самостоятельны (см. выше цит. мѣсто)“, т. е. впасть въ савелліанство. Онъ возстаетъ такимъ образомъ противъ примѣненія ἓν τῷ ἀριθμῷ къ сущности только въ смыслѣ принадлежности ея одному Отцу. Но тамъ, гдѣ нужно, они вообще не отказывались отъ примѣненія числа къ Божеству. „Если они говорятъ,—пишетъ Василій о западныхъ,—что лица неипостасны, то самое понятіе это заключаетъ несообразность; если же допускаютъ, что Лица имѣютъ истинную ипостась, то пусть и *счисляютъ*, что исповѣдуютъ (ὃ ὁμολογοῦσι καὶ ἀριθμεῖτωσαν—ep. 214; Migne, gr. s., t. 32, c. 789)“. И еще. „Божество едино и именно единство представляется въ самомъ основаніи сущности (κατὰ λόγον οὐσίαν), такъ что хотя и есть различіе въ числѣ ὥστε ἀριθμῷ μὲν τὴν διαφορὰν ὑπάρχειν), но въ основаніи Божества совершается единство (c. Eunom. I, Migne, gr. s., t. 29, c. 556.“. Ср. Григ. Богослов.: поклоняемся единому Божеству въ трехъ лицахъ... раздѣльныхъ *по числу*, а не по Божеству (Orat. 33, Migne, gr. s., t. 36, c. 236). Любопытно, что уже Плотинъ

завершительный результатъ не только тринитарныхъ споровъ IV вѣка, но и всѣхъ опытовъ рѣшенія этого вопроса за первыя три столѣтія христіанства. Въ первый разъ въ исторіи догматическаго развитія богословской мысли проведя точную логическую грань между понятіями: *οὐσία* и *ὑπόστασις* и положивъ тѣмъ рѣшительный конецъ долговѣковымъ недоразумѣніямъ, они получили возможность изложить ученіе о Троицѣ въ такихъ точныхъ и исчерпывающихъ дѣло тезисахъ, въ какихъ доселѣ еще никому не удавалось. Элементы для своихъ построеній они заимствовали изъ богатой сокровищницы богословскаго знанія, скопленной вѣками. Оригенъ, Аѳанасій, савелліанство, аріанство, восточный консерватизмъ и оміусіанство—все это разнообразіе лицъ и явленій послужило для нихъ лишь обильной жатвой, въ которой они срѣзали лучшіе колосья, создавъ изъ нихъ одно гармоническое цѣлое. Три ипостаси восточныхъ и единую сущность Аѳанасія и западныхъ—эти два полюса, на которые распадалось догматическое поле IV вѣка, — они соединили въ одну неразрывную связь, понявъ Троицу, какъ единство (*ταυτότης ἐν ἑτερότητι*) въ различіи, а различіе (*ἑτερότης ἐν ταυτότητι*) въ единствѣ [1]). Въ основу своей системы они поставили ученіе о Богѣ въ Самомъ Себѣ, о существѣ Его и основныхъ свойствахъ, создавъ совершенно новый отдѣлъ богословія и этимъ не только внесли существенную поправку въ прежнія воззрѣнія, но и сдѣлали крупный шагъ впередъ, освободившій навсегда богословскую мысль отъ тѣхъ терминологическихъ и философскихъ трудностей, какія она испытывала ранѣе въ этомъ пунктѣ. Разсматриваемыя въ своей сущности, всѣ три Лица Божества составляютъ одно абсолютное бытіе, надѣленное всѣми высочайшими свойствами, и обладаютъ ими въ нераздѣльной полнотѣ и совершенствѣ. И три ипостаси не отдѣлены

отвергалъ примѣненіе числа къ Единому и аргументировалъ подобно Василію. Никакое числовое опредѣленіе, даже нумерическое единство, неприложимо къ Единому, потому что все, подлежащее счисленію, дѣлимо и состоитъ изъ отдѣльныхъ частей, да и числа вообще позднѣе предметовъ, и получены отъ нихъ при помощи абстракціи (Enn V, 5. 4; VI, 3. 5). Странно было бы на основаніи этихъ разсужденій Плотина утверждать, что онъ отрицалъ единичность и реальность перваго начала.

[1]) Побѣдила, такимъ образомъ, формула Аполлинарія, но въ совершенно другомъ истолкованіи.

ничѣмъ отъ этого существа: онѣ только „τρόποι ὑπάρξεως", вѣчные и неизмѣнные способы или формы самооткровенія или реальнаго проявленія этого существа, разумные, обладающіе личнымъ бытіемъ и совершенные. «Каждая изъ нихъ,—говоритъ Григорій Богословъ,—созерцаемая особо (καθ' ἑκάστον) есть Богъ и всѣ три созерцаемыя вмѣстѣ, есть также одинъ Богъ» [1]),—вотъ точная формула ихъ ученій о Богѣ единомъ по существу и троичномъ проявленіи Его въ ипостасяхъ, не оставляющая никакого мѣста субординаціонизму. Богъ Отецъ у нихъ есть только одинъ изъ τρόποι ὑπάρξεως обладающій со всѣми другими Лицами общими абсолютными свойствами, хотя Онъ и остается πηγή и ἀρχή (началомъ, источникомъ) для личнаго бытія Сына и Отца. Извлекши всѣ лучшіе соки изъ савелліанства и аѳанасіевскаго богословія, они такъ же блестяще воспользовались и чистыми элементами консервативнаго, опиравшагося на Оригена, богословія въ его различныхъ проявленіяхъ. Восточную раздѣльность ипостасей при реальномъ единствѣ ихъ сущности они не только сохранили неприкосновенной, но и своей точной формулировкой личныхъ свойствъ (τὸ ἴδιον, ἰδιότητες) обезпечили ей успѣхъ навсегда. Изъ термина: ὁμοιούσιος они выжали все его богословское содержаніе, отвергнувъ въ то же время его догматическую и филологическую неточность. Опредѣливъ личныя свойства Отца и Сына, какъ нерожденность (ἀγεννησία) и рожденность (γεννησία), они заплатили нѣкоторую дань Евномію, но и здѣсь остались оригинальны. Они удовлетворили потребностямъ всѣхъ богословскихъ партій прежняго времени, но ничѣмъ не поступались изъ своего и лучшимъ показателемъ всѣхъ достоинствъ, соединившихся въ построенной имъ системѣ ученія о Троицѣ, является свидѣтельство исторіи, оставившей побѣду въ этой области за ними [2]).

---

[1]) Orat. XX, Migne, gr. s., t 35, c. 1164.

[2]) Вмѣстѣ съ тѣмъ и идея Логоса потеряла у нихъ то центральное значеніе, какое она имѣла въ системахъ до-никейскаго богословія и у самого Аѳанасія. Конечно, самый терминъ: Логосъ Божій не исчезъ съ богословскаго языка, но онъ лишился того доминирующаго положенія, какое онъ имѣлъ въ прежнемъ богословіи и сдѣлался только однимъ изъ опредѣленій второй ипостаси,—*Сына Божія*. Въ твореніи, промышленіи и искупленіи дѣйствуетъ, по каппадокійцамъ, уже не одинъ Логосъ, а вся Троица. Ср. Вас. ер. 189: „освящаетъ, животворитъ, просвѣщаетъ, утѣ-

Раскрывъ теоретическую сторону ученія о Св. Троицѣ, каппадокійцы не отказались и отъ попытокъ научнаго объясненія его. Твердая установка этого основного догмата христіанства дала имъ полную возможность воспользоваться лучшими результатами современной имъ философской мысли, выражавшейся въ неоплатонизмѣ, не сходя съ церковной почвы, и въ обсужденіи вопроса о томъ, какъ единое Божество проявляетъ себя въ трехъ лицахъ, они пользуются, вообще говоря, неоплатоническими аналогіями. Василій Великій въ этихъ цѣляхъ обращается къ опредѣленію, данному Плотиномъ о Божествѣ, какъ „πρώτη δύναμις“ (первая сила). «По простотѣ и несложности (τὸ ἁπλοῦν καὶ ἀσύνθετον) Божеской природы, — разсуждаетъ онъ, — можно допустить, что сущность Божія совпадаетъ съ *силой*». Но эта сила не есть нѣчто самодовлѣющее; по своей преизбыточествующей добротѣ (ἀγαθότητος), она носитъ въ себѣ залогъ дальнѣйшаго саморазвитія. Вслѣдствіе этого преизбытка добра, всецѣлая (ὅλη) сила Отца подвиглась (κεκινῆσθαι) къ рожденію Сына, и опять вся сила Единороднаго подвиглась къ ипостаси Св. Духа, такъ что въ Духѣ созерцается вся сила и вмѣстѣ сущность Единороднаго, а въ Единородномъ опять постигается и сила и сущность Отца [1]). Полнѣе и глубже опредѣляетъ свои отношенія къ неоплатонизму Григорій Богословъ. Въ одномъ случаѣ онъ просто повторяетъ мысли Плотина. «Совершенная Троица изъ трехъ совершенныхъ, потому что Божество выступило изъ единичности по причинѣ богатства и преступило двойственность (μονάδος δὲ κινηθείσης διὰ τὸ πλούσιον), потому что Оно выше матеріи и формы и опредѣлилось тройственностью (τριάδος) по причинѣ совершенства (διὰ τὸ τέλειον), чтобы не быть скуднымъ и не разлиться до безконечности:

шаетъ и все подобное производитъ одинаково Отецъ и Сынъ и Св. Духъ (Migne, gr. s., t. 32, cc. 192. 193; ср. Greg. Nyss. Qua non sint tres dii, Migne, gr. s, t. 45, св. 124. 599. Этимъ пунктомъ могъ бы удовлетвориться и самъ Арій (ср. выше, стр. 177—178).

[1]) Contr. Eun., Migne, gr. s., t. 29, 648. Ср. выше стр. 100 разсужденія Плотина по вопросу о необходимости Ума для Единаго, если Умъ есть εἰκών, λόγος и ἐνέργεια Единаго, какъ бы δεύτερα δύναμις Его, то Душа есть тоже εἰκών, λόγος и ἐνέργεια Ума, какъ бы третья сила Его. И какъ въ Душѣ созерцается Умъ, такъ въ Умѣ Единое. См. Ennead. V, I, 91—111; ed Dubner, pp. 299 sqq. Ср. Enn. III. 8, 10: (Умъ) δυναμις ἔσται εἰς ἐνεργείαν ἔλθουσα (Dubner, p. 188).

первое показывало бы несообщительность (*ἀφιλότιμον*), второе—безпорядокъ» [1]). Въ другомъ мѣстѣ онъ выражается уже яснѣе, цитируя самого Плотина: «единица, отъ начала подвигшаяся въ двойственность, остановилась на троичности [2]). *И у насъ такъ* (*τοῦτο ἔστι ἡμῖν*): Отецъ и Сынъ и Св. Духъ. Отецъ *родитель* и *изводитель*, рождающій и изводящій; Сынъ рожденное; Духъ изведенное, или не знаю какъ назвалъ бы это тотъ, кто отвлекаетъ отъ всего, видимаго». Неоплатоническая троица и христіанская, такимъ образомъ, по воззрѣніямъ Григорія въ существѣ дѣла тожественны. Но при этомъ сходствѣ въ основныхъ чертахъ Григорій въ то же время констатируетъ и громадную разницу между тѣмъ и другимъ воззрѣніемъ. Опредѣляя образъ происхожденія Сына (второго начала), онъ замѣчаетъ: «не осмѣливаемся назвать этотъ процессъ преизліяніемъ доброты (*ὑπέρχυσις ἀγαθότητος*), какъ назвалъ одинъ изъ философствующихъ эллиновъ, который, философствуя о первой и второй причинѣ, буквально выразился такъ: «какъ чаша льется чрезъ края» [3]). Григорій энергично борется противъ такого пониманія процесса происхожденія второй причины [4]). Онъ отвергаетъ заключающуюся въ немъ мысль о «непроизвольномъ рожденіи» и боится приписать Божеству, какъ бы физическое и неудержимое исторженіе (*περίττωμα τι φυσικὸν δυσκάθετον*), что несообразно съ понятіемъ о Божествѣ [5]). Григорій бьетъ въ самый существенный недостатокъ метафизической тріады неоплатонизма, гдѣ происхожденіе Ума и Души опредѣляется общими логическими и метафизическими законами и происходитъ помимо желанія и воли Единаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, анализируя приведенное мѣсто, мы можемъ наглядно наблюдать и тотъ методъ, при помощи котораго матафизическія идеи философіи переходили въ содержаніе

---

[1]) Or. 23; Migne, gr. s., t. 35, c. 1160.

[2]) *Μονὰς ἀπ' ἀρχῆς εἰς δυάδα κινηθεῖσα μεχρὶ τριάδα ἔστη.* Or. 29. Migne, gr. s., t. 36, c. 76. Самый способъ выраженія Григорія напоминаетъ Плотина; заканчивая отдѣлъ о трехъ божественныхъ ипостасяхъ, онъ замѣчаетъ: *καὶ μεχρὶ τοῦτο τὰ θεια* (Enn. V, 1. 7). Ср. Enn. V, 1. 5: *καί γάρ πρὸ δυάδος τὸ ἓν, δεύτερον δὲ δύας* (Dubner, ibid., p. 302).

[3]) Enn. V, 2. 1.

[4]) Ср. Migne, t. 36, c. 320: *πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος οὔτε ὑπὲρ ταῦτα τῆς θεότητος χεομένης* и мн. др.

[5]) Migne, ibid.

христіанства. Для Григорія дорого признаніе въ Божествѣ *личнаго бытія*, и онъ готовъ все принять, кромѣ того, что вноситъ въ Божество физическія и непроизвольныя состоянія. Отецъ, Сынъ и Св. Духъ—три *самосознательныя личности* — вотъ грань, отдѣляющая неоплатоническую Троицу отъ христіанской.

Оригенъ и Аѳанасій, опиравшіеся, какъ мы видѣли, тоже на неоплатоническую философію, не только достаточно, но, можно сказать, въ совершенствѣ раскрыли взаимныя отношенія между первой и второй ипостасями Св. Троицы, и каппадокійцамъ оставалось только воспользоваться богатымъ матеріаломъ, собраннымъ въ этой области. Но специфическія свойства Св. Духа продолжали быть не вполнѣ опредѣлившимися. Установленное каппадокійцами «исхожденіе отъ Отца», какъ личное свойство Духа, говорило лишь о положеніи Его внутри божественной Тріады, но еще ни мало не выясняло Его дѣйствій въ мірѣ и человѣкѣ. И здѣсь на помощь христіанскому богословію пришелъ неоплатонизмъ съ его ученіемъ о міровой Душѣ. Среди сочиненій, приписанныхъ Василію Великому, сохранился небольшой отдѣлъ о «Духѣ» [1]; достаточно сопоставить его съ соотносящимися мѣстами изъ Эннеадъ Плотина, чтобы видѣть здѣсь взаимную связь и зависимость. Для удобства читателей мы изложимъ то и другое по-русски.

Васил. Вел.

Да помыслитъ (ἐνθυμείσθω) [3] каждая душа, ищущая вѣдѣнія о божественномъ, есть-ли у нея такое око, что можетъ искать этого и видѣть невидимое для чувства и, если ища сего, можетъ, по писанію, обитать у самаго искомаго. Ибо написано: „если ищешь, ищи и обитай у Меня (Ис. 21, 20)“. Обитаетъ же,

Плотинъ. Энн. V, I—III [2].

Ищущее (божественнаго вѣдѣнія) есть душа и, чтобы познать искомое, она должна изслѣдовать свою природу, имѣетъ-ли она достаточную силу для того, чтобы найти его, есть у ней такое око, чтобы видѣть его, и вообще должно ли искать его; если оно чуждо ей, то что дѣлать? — если сродно,

[1]) Migne, gr. s., t. 29, c. 773.
[2]) Ed Dubner, p. 298—303.
[3]) Болѣе правильное чтеніе Garnilr'a.

когда ищетъ съ вѣрою. Потому что хотя случится и не найти, не удаляется отъ обитанія въ вѣрѣ искомаго, но говоритъ съ блаженнымъ Давидомъ; „дивно для меня вѣдѣніе (Твое),—высоко, не могу постигнуть его (Пс. 138, 6)“ и съ отцомъ бѣсновавшагося въ новомѣсячіе: „вѣрую, Господи, помоги моему невѣрію (Мр. 9, 23; Мѳ. 17, 15). Итакъ, съ этой цѣлію будемъ въ вѣрѣ искать познанія о природѣ Св. Духа, ища вѣдѣнія у самого искомаго, потому что Духъ есть искомое и Онъ же Самъ подастъ о Себѣ вѣдѣніе.

А сколько знаемъ о Немъ изъ божественныхъ писаній, Онъ есть тотъ самый, кто творитъ святыми, и Онъ же подаетъ божественную жизнь ищущимъ у Него Бога. Но необходимо, чтобы Онъ былъ досточестнѣе (*τιμιώτερον*) принимающихъ Его, потому что пріемлющіе Его дѣлаются святыми, когда Онъ низойдетъ на нихъ, и погибаютъ, когда оставляетъ ихъ (*φθειρομένων, ὅταν αἰτὸ καταλίπῃ*). Духъ есть всегда. Онъ источникъ вѣчной жизни.

то должно искать и можно найти.

Пусть помыслитъ каждая душа о всеобщей душѣ, какъ она дѣлаетъ все живымъ, вдыхаетъ жизнь всему, что питаетъ земля и море, какъ она украшаетъ и содержитъ въ порядкѣ солнце и великое это небо, будучи иной природы въ отношеніи къ тому, что она украшаетъ, чѣмъ движетъ и чему даетъ жизнь, и потому по необходимости досточестнѣе (*τιμιώτερον*) всего этого, такъ какъ все это существуетъ, пока душа даруетъ жизнь, и погибаетъ, когда оставляетъ ихъ (*φθειρομένων, ὅταν ψυχὴ ἀπολείπῃ*), сама же она всегда пребываетъ и никогда не измѣняется.

Но что касается до способа подаянія (*ὁ τρόπος τῆς χορηγίας*) и до того, какъ Духъ бываетъ во всѣхъ и въ каждомъ отдѣльно, пусть разсматриваетъ это умъ, который достоинъ такого разсмотрѣнія и освободился отъ еретическаго обольщенія и отъ женъ, чарующихъ другихъ, и пусть приступаетъ въ безмолвномъ состояніи (*ἐν συχῳ τῇ καταστάσει*) А безмолвными (*ἥσυχον*) пусть будутъ не только облежащее его тѣло и тѣлесное волненіе, но и все окружающее, небо, земля, море, и всѣ разумныя существа. И пусть представляетъ себѣ, что все исполнено Духомъ, что Духъ отовсюду въ нихъ внѣдряется, какъ бы втекая, вливаясь, проникая и просіявая все (*οἷον εἰςδρέον καὶ εἰςχυθέν, καὶ πάντοθεν εἰσιον καὶ εἰςλάμπον*). Потому что: „Духъ Господень наполняетъ вселенную и, какъ всеобъемлющій, знаетъ всякое слово (*γνῶσιν*) (Прем. 1, 7). Просіваетъ же на всѣхъ достойныхъ.

Какъ солнечные лучи дѣлаютъ облако свѣтлымъ и блистательнымъ, такъ и Духъ Св., вошедши въ тѣло человѣка, какъ доровалъ ему жизнь, даровалъ святыню, такъ воздвигъ, когда оно пало. И человѣкъ, который дотолѣ былъ земля и пепелъ,

Разсмотримъ, каковъ тотъ способъ подаянія (*τρόπος τ χορηγίας*), при помощи котораго душа управляетъ жизнью во всемъ мірѣ и въ каждой отдѣльной душѣ. Пусть разсматриваетъ великую душу, душа ставшая достойной такого созерцанія, освободившаяся отъ обмана чувствъ и всякаго иного очарованія и достигшая безмолвнаго состоянія (*ἡσίχῳ τῇ καταστάσει*). Безмолвнымъ (*ἥσυχον*) да будетъ для нея не только облежащее ее тѣло и волненіе тѣла, но и все окружающее: пусть умолкнетъ земля, умолкнетъ море и само превосходнѣйшее небо. И пусть представитъ себѣ, что въ этой безмолвной массѣ великая душа все наполняетъ, какъ бы внѣдряясь, повсюду вливаясь, проникая и просіявая все (*οἷον εἰςδρεοίσαν καὶ εἰςχυθεῖσαν καὶ πάντοθεν εἰςιοίσαν καὶ εἰςλάμπουσαν*).

Какъ солнечные лучи дѣлаютъ темное облако блистающимъ, придавая ему златовидный обликъ, такъ и душа, вошедши въ тѣло неба, даровала ему жизнь и безсмертіе и воздвигла лежавшее прежде. И то, что прежде было мертвымъ тѣ-

по вселеніи въ Него Духа пріялъ достоинство пророка, апостола, ангела Божія.

Но виднѣе и яснѣе будетъ сила и природа Духа (*γένοιτο ἂν φανερωτέρα καὶ ἐναργεστέρα τοῦ πνεύματος ἡ δύναμις καὶ ἡ φύσις*), если размыслимъ, какъ Онъ содержитъ святыхъ и всякую разумную природу и какъ управляетъ имъ по своему изволенію. Потому что Онъ даровалъ себя всему множеству небесныхъ силъ и всему множеству праведниковъ. И между праведными, великими и малыми, ангелами и архангелами освящается Имъ каждое недѣлимое. И хотя недѣлимыя бываютъ розно и, какъ тѣла, находятся здѣсь одно, другое тамъ, такъ и другія силы имѣютъ раздѣляющую ихъ среду, однако Духъ не такъ (*οὐ τὸ πνεῦμα οὕτως*), не часть Его, срастворенная съ каждымъ недѣлимымъ, производитъ въ немъ божественную жизнь, но все живетъ всецѣлою Его силою. Духъ повсюду присущъ, уподобляясь посылающему Его Богу и въ бытіи и въ томъ, что вездѣ и во всемъ одинаково пребываетъ. И Гавріилъ, благовѣствующій Маломъ, мракомъ матеріи и небытіемъ, движимое разумно дѣйствующею душою, получаетъ вѣчность и становится блаженнымъ, и само небо соучаствуетъ въ достоинствѣ души.

Но виднѣе и яснѣе будетъ сила и природа души (*γένοιτο ἂν φανερωτέρα καὶ ἐναργεστέρα ἡ δύναμις καὶ ἡ φύσις αὐτῆς* (=*ψυχῆς*), — если мы размыслимъ, какъ она содержитъ и управляетъ всѣмъ по своему изволенію. Всему этому множеству, сколько бы его ни было, она даруетъ себя и одушевляетъ всякое разстояніе и великое и малое.

И хотя тѣла находятся въ разныхъ мѣстахъ, здѣсь одно, другое тамъ, и имѣютъ нѣчто раздѣляющее между собой, однако, душа не такъ (*ἀλλ' ἡ ψυχὴ οὐχ οὕτως*). Она не по частямъ вливаетъ жизнь каждому отдѣльно сраствояясь съ частью души, но всецѣлая оживляетъ все, присутствуетъ вся повсюду, уподобляясь родившему Отцу и по единству и по тому, что всюду присутствуетъ.

ріи, и другой кто-нибудь благовѣствующій въ Римѣ, и Іаковъ въ Іерусалимѣ и Маркъ въ Александріи исполнены были Духомъ, и никакое разстояніе не препятствовало, что бы въ то же время дѣйствовала въ нихъ та же благодать. И каждый изъ святыхъ чрезъ это есть богъ, какъ сказано имъ отъ Бога: „Я сказалъ: боги вы и сыны Вышняго (Пс. 81, 6)“ и: Богъ боговъ“.

Необходимо тому, кто въ богахъ виною, что они боги, быть Божескимъ духомъ и Духомъ отъ Бога.

Такъ какъ пріобрѣтеніе Духа въ такой мѣрѣ благо и божественно, то, увѣровавъ въ Него, не бойся взыскать Христа, потому что никто не можетъ назвать Іисуса Господомъ какъ только Духомъ Св. (1 Кор. 12, 3).

И жизнь, которую Духъ даруетъ другому недѣлимому (εἰς ἄλλου ὑπόστασιν), не отдѣляется отъ Него, но какъ теплота огня и въ немъ пребываетъ и сообщается имъ водѣ, или чему-либо подобному, такъ и Духъ въ себѣ имѣетъ жизнь, и причастники Его живутъ боголѣпно, стяжавъ жизнь божественную и небесную. Ибо въ

И хотя небо необъятно и многое находится внѣ его, но могущество души одно, и чрезъ нее міръ становится богомъ...., и мы дѣлаемся богами.

Необходимо, чтобы сама душа, поскольку она становится причиной того, что другіе дѣлаются богами, была богомъ для нихъ и при томъ высшимъ (πρεσβυτέραν),

Коль скоро существо души настолько божественно и превосходно, то вѣрь, что ты при помощи ея можешь приблизиться (μετιέναι) къ Богу и вмѣстѣ съ ней восходи къ Нему.

Душа есть логосъ Ума и вся энергія, дарующая жизнь другому недѣлимому (εἰς ἄλλου ὑπόστασιν), не отдѣляется отъ Него, но подобна теплотѣ, какая присуща огню и той, какая сообщается другимъ; и нельзя допускать, чтобы она изливалась туда, но удѣляясь другимъ, пребываетъ неизмѣнной и въ Немъ. Происходя отъ Ума,

себѣ самомъ содержитъ все безсмертное, всякій умъ, всякаго ангела, всякую душу и по причинѣ благобытія не ищетъ премѣненія, ни прехожденія, потому что самъ все имѣетъ въ себѣ. Не ищетъ приращенія, какъ совершеннѣйшій. Поэтому у Него все совершенно: любовь, радость, миръ, долготерпѣніе, благость (Гал. 5. 22), премудрость, совѣтъ, безопасность, благочестіе, вѣдѣніе, дѣйствіе силъ, дарованіе исцѣленій и т. п. Духъ не имѣетъ ничего въ себѣ пріобрѣтеннаго, но все имѣетъ вѣчно, какъ Духъ Божій, какъ отъ Бога явившійся, Его имѣющій виновникомъ и своимъ источникомъ, изъ котораго все истощается. Но Онъ и Самъ—источникъ исчисленныхъ выше благъ. Истощающееся же изъ Бога, имѣетъ дѣйствительное бытіе (ἐννυπόστατόν ἐστι), а изъ Него источаемыя блага суть дѣйствія Его.

Этого Духа Божія обильно изліялъ на насъ Богъ чрезъ Іисуса Христа, изліялъ, а не сотворилъ, даровалъ, а не произвелъ, сообщилъ, а не создалъ. Кто научается этимъ Духомъ, что говоритъ Ему въ удовлетвореніе вопрошающихъ, тотъ называется наученнымъ отъ Бога у пророка, который сказалъ; и буона сама разумна и въ Немъ содержитъ все безсмертное. всякій умъ, всякаго бога, всякую душу.

И зачѣмъ бы Онъ (Умъ). обладающій всякимъ благомъ (εὖ ἔχων) сталъ измѣняться? куда бы Онъ могъ перемѣститься, имѣя все у себя. Онъ не ищетъ приращенія, будучи совершеннѣйшимъ; поэтому у Него все совершенно.

Ничего не имѣетъ такого, что было бы несвойственно ему, и блаженство (τὸ μακάριον) непріобрѣтенное, но всѣмъ обладаетъ въ вѣчности.

Душа получаетъ свое совершенство, какъ и свое бытіе, отъ Ума. Она есть ипостась, происходящая отъ Ума.

дутъ всѣ научены Богомъ (Ис. 54, 13). Обильно (*πολὺ*) это божественное пребываетъ въ душѣ разумной, если она не хочетъ по нерадѣнію отступить отъ нея (*ἀποστάτην θέλει*). А душа, приближающаяся къ Нему (*προσπελάσασα δὲ αὐτῷ καὶ οἱονεί ἓν γινόμενη*) и дѣлающаяся съ Нимъ какъ бы единой, слышитъ: „соединяющійся съ Господомъ есть одинъ духъ съ Господомъ“ (1 Кор. 6, 17) [1]).

Обильно (*πολύς*) этотъ богъ пребываетъ въ душѣ, если она не отступаетъ отъ него (*μη ἀποστάτην ἐθέλει*); если же ищетъ его, то приближается къ нему и становится съ нимъ одно (*πελάσασα οὖν αὐτῷ καὶ οἷον ἓν γενόμενον*).

Разсмотрѣнное сейчасъ маленькое сочиненіе о Св. Духѣ едва-ли принадлежитъ Василію, какъ и тѣ двѣ книги (IV и V) противъ Евномія, къ которымъ онѣ присоединены [2]). Уже Гарнье представилъ противъ подлинности его такія серьезныя основанія [3]), что было бы безполезно оспаривать ихъ. Но это обстоятельство еще отнюдь не лишаетъ всякаго историко-догматическаго значенія изслѣдованный сейчасъ документъ. Онъ показываетъ, что во второй половинѣ IV вѣка идеи неоплатоническія и христіанскія такъ тѣсно переплетались между собой, что для обыкновеннаго читателя трудно уже было различить, гдѣ находится философская спекуляція и гдѣ лежитъ христіанская религія, и тотъ фактъ, что сочиненіе надписано именемъ Василія,—лица, пользовавшагося большимъ авторитетомъ въ послѣдующемъ преданіи, когда уже утерялось различіе между подлинными и подложными сочиненіями, еще болѣе увеличиваетъ значеніе этого вывода.

Безъ сомнѣнія, изъ всѣхъ сочиненій, написанныхъ о Св. Духѣ въ IV вѣкѣ, наиболѣе важное значеніе въ по-

---

[1]) Ср. Jahnius. Basilius Magnus plotinizanz. Bernae, 1838, pp. 10—16.

[2]) Что эти послѣднія двѣ книги не принадлежатъ Василію и что авторомъ ихъ былъ Дидимъ, см. наше изслѣдованіе „Аполлинарій Лаодикійскій“. Сергіевъ Пос., 1895, с. 339—373. Въ настоящее время этотъ результатъ принятъ всей западной наукой (см. цитаты на наше сочиненіе въ Real-Encycl., 3 Aufl., t. IV, art. „Didymus“, s. 639, и Bardenhewer, Patrologie, 2 Aufl., Freiburg, 1901, s. 213 и др.).

[3]) См. Migne, gr. s., t. 29, proleg., CCXL—CCXLI.

слѣдующей догматикѣ получила книга Василія о Св. Духѣ къ Амфилохію, составившая собой основу всей послѣдующей литературы по этому вопросу. Здѣсь впервые восполненъ тотъ недостатокъ традиціи о Св. Духѣ, какой замѣчается у прежнихъ писателей, не исключая и Аѳанасія: ученіе о Духѣ изложено въ полнотѣ, обосновано на св. Писаніи и носитъ строго церковный характеръ,— однако, и оно, въ своихъ общихъ идеяхъ, близко соприкасается съ неоплатонизмомъ. Мы разсмотримъ лишь самую богатую по содержанію 9-ю главу его, носящую надписаніе: «отличительныя понятія о Духѣ, сообразныя съ ученіемъ Писанія» [1]) и сопоставимъ его съ относящимися мѣстами изъ Эннеадъ Плотина [2]).

9 глава о Духѣ.

Поэтому, слыша слово «Духъ», невозможно вообразить въ мысли природы ограниченной и подлежащей измѣненіямъ и переиначиваніямъ (*ἀλλιώσεσιν*) и вообще подобнаго твари, но, простираясь мыслями къ высшему (*πρὸς τὸ ἀνοτάτω*) [3]), необходимо должно представлять себѣ сущность умную, безконечную по силѣ, безпредѣльную по великости [4]), неизмѣряемую временами или вѣками [5]),

---

[1]) Lib. de Spir. s. c. IX: *ἀφοριστικαὶ ἐννοίαι περὶ τοῦ πνεύματος, τῇ τῶν γραφῶν ἀκολουθοῦσαι διδασκαλίᾳ* —Migne, gr. s, t. 32, cc. 103—110.

[2]) Въ нижеслѣдующемъ мы пользуемся, главнымъ образомъ, Jahn'омъ (cit. op), pp. 23—29, частью своими наблюденіями, частью—указаніями Bouillet (cit. op.). ss. 644—650. Всѣ цитаты на Эннеады провѣрены нами лично по изданію Dubner'a.

[3]) Enn. VI, 1. 16: не должно всегда довольствоваться этой многоразличной красотой, но слѣдуетъ обращать думу къ высшему (*πρὸς τὸ ἄνω*), превосходящему ее.—Dubner, p 487.

[4]) Enn. VI, 4, 2: Дано только одно истинно-универсальное бытіе (*ἀληθηνὸν πᾶν*); міръ, въ которомъ мы живемъ, есть ничто иное, какъ только отображеніе (*μίμημα*) Его .. то, что возникло послѣ него, получаетъ въ немъ бытіе, зависитъ отъ него и безъ него не можетъ ни существовать, ни двигаться. Но бытіе универсальное не нуждается въ мѣстѣ, въ которомъ оно должно существовать... Бытіе вѣчное, неизмѣнное, не имѣющее нужды ни въ полученіи чего-либо, ни въ добавленіи (Enn. III, 6, 6).— Dubner. p. 434. 437.

[5]) Enn. I, 6. 9: Если ты находишься (въ созерцаніи вѣчной красоты), то увидишь.. весь тотъ единый истинный свѣтъ, неопредѣляемый величиной, не подвергающійся уменьшенію, а равно и не увеличивающійся до безконечности, но неизмѣряемый, какъ превосходящій всякую мѣру и всякое качество.—Dubner, p. 36. Ср. Enn. VI, 5. 11: Бытіе разумное, будучи первой природой (*πρώτη φύσις*), не подвергается ни измѣренію, ни ограниченію, потому что оно есть универсальное могущество (*πᾶσα*)

неоскудѣвающую въ благахъ, какія имѣетъ [1]). Къ нему обращено все, имѣющее нужду въ освященіи; его желаетъ все живущее добродѣтельно [2]), вдохновеніемъ (*ἐπινοία*) его какъ бы орошаемое и вспомоществуемое къ достиженію свойственнаго себѣ и естественнаго конца [3]). Онъ усовершаетъ другихъ (*τελειωτικὸν ἄλλων*), а самъ ни въ чемъ не имѣетъ нужды. Онъ живетъ безъ обновленія (*ἐπισκείας τως ζῶν*),но есть податель жизни (*ἀλλὰ ζωῆς χορηγός*) [4]). Онъ не черезъ прибавленіе возрастаетъ, но вдругъ полонъ, самъ въ себѣ водруженъ (*ἑαυτῷ ἱδρυμένον*) [5]) и вездѣ существующій (*πανταχοῦ ὄν*), источникъ освященія (*ἁγιασμοῦ γέ*

δύναμις), неопредѣлимое никакой величиной. По той-же причинѣ оно не пребываетъ и во времени, потому что время постоянно измѣняется по промежуткамъ, вѣчность-же живетъ въ постоянной тожественности, господствуя и подчиняя себѣ время своимъ постояннымъ могуществомъ.— Dubner, p. 454. 455.

[1]) Enn. VI, 8, 6: можетъ-ли совершеннѣйшее и первое благо пребывать только въ себѣ самомъ, какъ бы завидуя себѣ.—Dubner, p. 291. Ср. Enn. IV, 8, 6: Свойство неисчерпаемаго могущества состоитъ въ томъ, чтобы сообщать себя всѣмъ вещамъ и не терпѣть, чтобы что-либо было лишено его, потому что нѣтъ ничего, что могло бы воспрепятствовать кому бы то ни было участвовать въ благѣ по мѣрѣ, доступной ему.— Dubner, ibid.

[2]) Enn. I, 6, 5: должно восходить ко благу, къ которому стремится всякая душа.—Enn. I, 7, 1: благо нужно полагать въ томъ, къ чему все стремится, оно-же не стремится ни къ чему. Также и истина есть само благо, котораго всѣ желаемъ.—Enn. V, 5, 12: все желаетъ его (*ὀρέγεται*), какъ бы по необходимому предчувствію природы, что она не можетъ существовать безъ него —Enn. VI, 5, 10: Благо, котораго ты прикасаешься, не отлично отъ того, какого касаюсь я... будучи вмѣщены въ одномъ и томъ началѣ, мы знаемъ благо и прикасаемся къ нему вмѣстѣ посредствомъ умственной части нашего существа.—Dubner, pp. 33, 38, 339, 453.

[3]) Enn. IV, 8, 2: благо ни въ чемъ не нуждается, самодостаточно, мѣра всего и конецъ —Enn. II, 9, 3 (de mundi anima) имѣя непрерывный свѣтъ, даруетъ низшимъ и сохраняетъ ихъ всегда, одождаетъ этимъ свѣтомъ, напитываетъ жизнью.—Dubner, pp. 287. 296.

[4]) Enn. IV, 7. 9: (anima) начало движенія, подающая (*χορηγοῦσα*) движеніе другимъ, сама изъ себя движущаяся и дарующая жизнь одушевленному тѣлу, имѣя въ себѣ ее никогда не погибающую.—Enn. VI, 9, 9: (animae ad deum evectae) присущъ податель истинной жизни (*χορηγὸς*), не нуждающійся ни въ комъ другомъ. Dubner, pp. 282. 299.

[5]) Enn. VI, 5, 2. 9: Вѣчное бытіе не подлежитъ измѣненію. Оно всегда существуетъ въ одномъ и томъ-же состояніи, не рождается, не погибаетъ, не занимаетъ ни мѣста, ни пространства, но живетъ самимъ собой. Въ то время, какъ всѣ другія вещи воодружены (*ἱδρυθέντα*) въ немъ, оно само не нуждается ни въ какой опорѣ для своего бытія (*ἵνα ἱδρυθῇ*).— Dubner, p. 453.

νεσις) [1]).мысленный свѣтъ, доставляющій (παρεχόμενος) собой всякой разумной силѣ при исканіи истины какъ бы нѣкоторую очевидность ея (οἷον τινα καταφανδίαν) [2]). Онъ неприступенъ по природѣ и удобовмѣстимъ (χωριτός) по добротѣ; хотя все исполняетъ своей силой, однако сообщается однимъ достойнымъ, и не въ одной мѣрѣ пріемлется (μετεχόμενον) ими, но раздѣляетъ дѣйствованія по мѣрѣ вѣры [3]). Онъ простъ по сущности, многообразенъ (ποίκιλον) по силамъ [4]). Онъ весь присутствуетъ въ каждомъ (ὅλον ἑκάστῳ παρόν) и весь повсюду (καὶ ὅλον ἅπαντα χοῦ ὄν) [5]). Онъ раздѣляемый не страждетъ (ἀπαθῶς μεριζόμενον) и когда пріобщаются его, не перестаетъ быть всецѣлымъ (καὶ ὁλοσχερῶς μετεχομένον)[6]), на подобіе солнечнаго сіянія, наслаждающійся пріятностью котораго какъ бы одинъ наслаждается, между тѣмъ какъ сіяніе это озаря-

---

[1]) Enn. V, 1, 1: (душа) подаетъ жизнь (χορηγῇ τὸ ζῆν), присутствуя вся вездѣ (πάρεστι πᾶσα πανταχοῦ) и мы дѣлаемся чрезъ нее богами (καὶ ἡμεῖς διὰ τοῦτο, т. е., θεοί). Dubner, p. 299.

[2]) Enn. IV, 7, 10: (когда душа человѣка углубляется въ себя) она становится сама разумной и лучезарной, освѣщаемой истиной, истекающей изъ блага, излучающаго свѣтъ истины во всю разумную природу.—Dubner, p. 283.—Enn. VI, 7, 16: высшее благо не есть ни сущее, ни умъ, но причина всего этого, распространяющая свой свѣтъ на сущее и на умъ.—Dubner, p. 488.

[3]) Enn. VI, 5, 11: Природа низшая участвуетъ въ мысленномъ мірѣ поскольку онъ повсюду присутствуетъ, но вслѣдствіе ея безсилія не всѣми воспринимается въ своей цѣлости.—Dubner, p. 445.

[4]) Enn. VI, 4, 12. 15: все, что можетъ причаствовать душѣ, причаствуетъ и въ дѣйствительности, но каждый по своей способности воспринимаетъ ея силы (τὸ δυνάμενον) (Dubner, p. 442). Хотя всеобщая душа всецѣло присутствуетъ въ человѣческомъ тѣлѣ, но она не вполнѣ становится собственностью ея; такъ, растенія и животныя воспринимаютъ ее, насколько могутъ; одни воспринимаютъ лишь звукъ ея голоса, другія и самый смыслъ его (Dubner, p. 445).

[5]) Enn. V, 5, 9: Благо (Божество) хотя и не удаляется ни отъ кого, оно и не находится въ какомъ-либо одномъ мѣстѣ (ποῦ), но присутствуетъ всюду само по себѣ, не такъ, чтобы одна часть его находилась здѣсь, а другая—тамъ, и не такъ, чтобы оно всецѣло присутствовало въ различныхъ мѣстахъ, но такъ, что оно пребываетъ повсюду и всецѣлымъ (ὅλον πανταχοῦ).—Dubner, p. 337.

[6]) Enn. II, 2, 1: Душа представляется въ одно и то же время и дѣлимой и недѣлимой, вѣрнѣе же она сама никогда недѣлима и никогда не бываетъ дѣлимой, но пребываетъ всегда сама въ себѣ цѣлой (μένει ὅλη μεθ' ἑαύτης); она кажется раздѣленной только по причинѣ тѣлъ, такъ какъ тѣла вслѣдствіе своей раздѣльности не могутъ воспринимать ее нераздѣльно. Отсюда видно, что раздѣленіе души есть страданіе (πάθημα) тѣлъ, а не души.—Dubner, p. 195.

етъ землю и море и сраствореется съ воздухомъ [1]). Такъ и Духъ въ каждомъ изъ удобопріемлющихъ его пребываетъ, какъ ему одному присущій, и всѣмъ достаточно изливаетъ благодать, которой наслаждаются причащающіеся по мѣрѣ собственной своей пріемлемости, а не по мѣрѣ, возможной для Духа. [2]) Освоеніе (*οἰκείωσις*) духа съ душой не мѣстное сближеніе (потому что безтѣлесное можетъ-ли приближаться тѣлеснымъ образомъ?), но устраненіе страстей (*ὁ χωρισμός*) [3]), которыя привзошли въ душу впослѣдствіи (*ὕστερον*) отъ привязанности ея къ тѣлу и отдалили ее отъ сродства (*τῆς οἰκειότητος*) съ Богомъ [4]). Потому кто очистился отъ срамоты (*αἰσχους*), какую произвелъ въ себѣ грѣхомъ (*κακίας*), возвратился къ природной красотѣ и чрезъ очищеніе (*διὰ καθαρότητος*) какъ бы

---

[1]) Enn. VI, 4, 11: слѣдуетъ разсмотрѣть, какъ разумное бытіе присутствуетъ въ томъ, что способно его воспринять? Разумное бытіе присуще всему, что существуетъ, не терпя никакого ущерба въ самомъ себѣ. Все, что можетъ быть ему присуще, присуще ему въ дѣйствительности и въ той мѣрѣ, насколько оно способно, и никакимъ-нибудь пространственнымъ образомъ, но какъ прозрачное тѣло, освѣщаемое сіяніемъ.— Dubner, p. 228.

[2]) Enn. IV, 5, 2: И въ насъ должно пребывать начало ума и причина (всего) и Богъ, не своею частью, но оставаясь неизмѣннымъ, и не какимъ либо мѣстомъ ограничиваясь, но во всѣхъ одновременно созерцаемое, насколько каждый имѣетъ силу принять его.—Enn. II, 9, 3: когда изливающая свѣтъ и владѣющая вѣчнымъ свѣтомъ душа изливаетъ его къ низшимъ, этимъ свѣтомъ они поддерживаются въ бытіи и наслаждаются жизнью по мѣрѣ своей воспріимчивости —Enn. VI, 5, 3: Если (истинно сущее, *τὸ ὄν ὄτως*) не удаляется отъ себя и никогда не раздѣляется, существуя во многихъ предметахъ, и не испытываетъ никакой перемѣны, то оно, хотя и распространяется на всѣ вещи повсюду, пребываетъ единымъ въ себѣ. Итакъ, оно есть бытіе, ничѣмъ неограниченное, но все прочее причастно ему, насколько можетъ приблизиться къ тому и насколько у него достанетъ силъ —Dubner, pp. 449, 95 448.

[3]) Enn V, 1, 10: увѣщаніе (Плотина) удалять (*χωρίζειν*) душу отъ тѣла имѣетъ въ виду непространственное отдѣленіе, потому что отдѣленное пространственно, можетъ быть связано по природѣ, но побуждаетъ не подчинять душу тѣлу, не сочувствовать ея фантазіямъ, не отдавать душу содружеству тѣла, но возводить ее выше.—Dubner, p. 306

[4]) Плотинъ училъ, что душа сама по себѣ добра и добро составляетъ самую ея сущность (*τὸ ἀγαθὸν τῇ ψύχῃ ἔσται ἐν οὐσια.*—Enn. I, 8, 4; Dubner, p. 40). Зло въ душѣ происходитъ отъ соединенія ея съ тѣломъ (Enn. I, 8, 4; Dubner, p 269). Поэтому, отдѣленіе души отъ тѣла, подавленіе всего чувственнаго и страстнаго является единственною цѣлью жизни души въ тѣлѣ и единственнымъ путемъ, ведущимъ ее къ уподобленію къ Богу и единенію съ Нимъ.

возвратилъ древній видъ царскому образу [1]), тотъ единственно можетъ приблизиться къ утѣшителю (*παρακλήτῳ* [2]) И Онъ, какъ солнце [3]), которымъ встрѣчено чистое око (*κεκαθαρμένον ὄμμα*) [4]), въ себѣ самомъ покажетъ тебѣ образъ невидимаго [5]). А въ блаженномъ созерцаніи образа увидишь неизрѣченную красоту Первообраза (*τὸ ἄρρητον τοῦ ἀρχετίπου καλοῦ*) [6]). Чрезъ него восхожденіе сердецъ (*καρδίων ἀνάβασις*), руковожденіе немощныхъ, усовершеніе преуспѣвающихъ. Духъ, возсіявая очищеннымъ отъ всякой скверны, чрезъ общеніе съ собой дѣлаетъ ихъ духовными. И, какъ блестящія и прозрачныя тѣла, когда упадетъ на нихъ лучъ свѣта, дѣлаются свѣтящимися и отбрасываютъ отъ себя новый лучъ, такъ и духоносныя души, сами дѣлаются духовными и на другихъ изливаютъ благодать [7]). Отсюда предвѣдѣніе будущаго, разумѣніе

---

[1]) Enn. I, 6, 5: Называя душу безобразной (*αἰσχρὸν*) вслѣдствіе смѣшенія, сліянія и склонности ея къ тѣлу и матеріи, правильно ли говоримъ?.. не есть ли душа безобразна сама по себѣ, не будучи чистой и незапятнанной... Душа, освободившаяся отъ похотей, возникающихъ отъ тѣла, къ которому она слишкомъ склоняется, умертвившая всякія страсти и очистившаяся отъ всего, что имѣетъ она, будучи въ тѣлѣ, совсѣмъ слагаетъ съ себя безобразіе, взятое отъ другой природы.—Dubner, p. 34.

[2]) Enn. V, 1, 2: что бы возвыситься къ созерцанію всеобщей души, душа человѣка должна сдѣлаться достойной этого, освободить себя отъ страстей и всякихъ очарованій и пр.—Dubner, p. 299.

[3]) Enn. V, 5, 8; должно въ безмолвіи (*ἡσυχῇ*) ожидать, пока не явится (божественный свѣтъ), такъ приготовляя себя къ этому зрѣлищу, какъ ожидаетъ восхода солнца глазъ, которому солнце, поднимающееся на горизонтѣ, предлагаетъ себя въ зрѣлищѣ.—Dubner, p. 336.

[4]) Enn. I, 6, 9: Только одинъ этотъ глазъ (т. е., мысли) видитъ великую красоту. Если-же глазъ покрытъ грязью зла и не очищенъ (*οὐ κεκαθαρμένος*)... онъ ничего не видитъ (*οὐδὲν βλέπει*).—Dubner, p. 37.

[5]) Enn. IV, 7, 10: Умъ есть образъ единаго; душа—образъ ума, созерцающая въ немъ единое.—Dubner, p. 303.

[6]) Enn. III, 8, 10: Въ достиженіи добра умъ долженъ принять форму (*εἶδος*) добра и усовершиться въ добрѣ; какой въ умѣ созерцается слѣдъ этого добра, такимъ же долженъ быть мыслимъ и Первообразъ (*ἀρχετύπον*).—Dubner, p. 189.—Богъ, какъ красота и источникъ всякой красоты (См. Enn. I, 6, 5; Dubner, p. 34).

[7]) Enn. V, 8, 10: Юпитеръ, хотя и старѣйшій изъ боговъ, находящихся подъ управленіемъ его, первый восходитъ къ созерцанію этого мысленнаго міра. За нимъ слѣдуютъ боги демоны и души, способныя созерцать. Тотъ божественный міръ изъ невидимаго источника распространяетъ свѣтъ свой повсюду и, будучи возвышенъ надъ всѣми, разбрасываетъ лучи свои повсемѣстно, наводняя все своимъ свѣтомъ. Онъ привлекаетъ къ себѣ низшія души, не могшія доселѣ выносить его блеска

таинствъ, постиженіе сокровеннаго, раздаяніе дарованій, небесное жительство, ликостояніе съ ангелами [1]), нескончаемое веселіе (*ἀτελεύτητος εὐφροσύνη*) [2]), пребываніе въ Богѣ [3]), уподобленіе Богу (*ἡ πρὸς θεὸν οἰκοίωσις*) [4]), и крайній предѣлъ желаемаго обоженіе (*τὸ ἀκρότατον τῶν ὀρεκτῶν θεὸν γενέσθαι*) [5]).

Такимъ образомъ философія и христіанская религія въ своихъ конечныхъ результатахъ о Богѣ единомъ по существу и троичномъ Его проявленіи пришло къ одному и тому же выводу [6]). Это было величайшимъ торжествомъ вѣры и знанія, быть можетъ, единственнымъ моментомъ въ исторіи, когда не только думали, но и чувствовали,

---

и даетъ имъ способность видѣть его.. и души, получивъ силу созерцать, поднимаютъ свой взоръ къ нему и становятся одно вмѣстѣ съ нимъ.. Созерцая красоту мысленнаго міра, Юпитеръ и тѣ изъ насъ, которые питаютъ любовь къ нему, изливаютъ отсюда сіяющую красоту на весь міръ.—Dubner, p. 357.

[1]) Enn. VI, 9, 8: созерцая единое, мы достигаемъ цѣли и успокоенія всѣхъ нашихъ желаній, освобождаемся отъ разногласія и образуемъ около него истинно-божественный хоръ.—Dubner, p. 536.

[2]) Enn. VI, 7, 30: тамъ (въ высшемъ благѣ, т. е., Божествѣ) существуетъ истинное довольство (*τὸ ἀσμένιον ὄντως*), все возлюбленнѣйшее и желательнѣйшее (*καὶ τὸ ἀγαπητότατον, καὶ τὸ ποθεινότατον*).—Dubner, p. 406.

[3]) Enn. 9, 10: Имъ (Единымъ—Божествомъ) мы дышемъ и имъ спасаемся... здѣсь (въ немъ) успокоивается душа и дѣлается безгрѣшной, внѣдрившись въ мѣсто, чистое отъ зла, здѣсь истинно мыслитъ, освободившись отъ страстей, и здѣсь только живемъ истинною жизнью —Dubner, p. 537

[4]) Вопросу о томъ, какъ достигнуть уподобленія (*ὁμοίωσις*) Богу Плотинъ посвящаетъ почти всю вторую главу 1-й книги Эннеадъ.

[5]) Enn. I, 2, 6: усердіе (*σπουδὴ*) души человѣка должно быть направлено на то, чтобы не только освободиться отъ грѣховъ (*οὐκ ἔζω ἁμαρτίας εἶναι*), но быть Богомъ (*ἀλλὰ θεὸν εἶναι*) (Dubner, p. 11); Enn. II, 9, 9: прежде всего нужно опасаться, чтобы душа наша не лишила себя способности, дарованной ей—дѣлаться богомъ (*θεῷ γενέσθαι*) (Dubner, p. 101); Enn. VI, 9, 9: душа (въ созерцаніи божества) созерцаетъ себя сдѣлавшеюся Богомъ (*ὁρᾷν ἑαυτὸν θεὸν γενόμενον*) (Dubner, p. 532); Enn. VI, 7, 30: Богъ—есть послѣдняя цѣль желаній (*ὀρεκτὸν ὄντως*) для насъ, возводящихъ себя къ лучшему (Dubner, p 498). Ср. Bac. Вел.: возлюбилъ я самого Бога,—перфразируетъ онъ 1 ст. 14 пс.,—послѣднюю цѣль всѣхъ стремленій (*τῶν ὀρεκτῶν ὄντα τὸ ἐσχάτον*).—Hom XIV; Migne, gr. s., t. 29, s. 484.—Ср. Григ. Бог.: „Богъ выше всего мыслимаго, и всякое желаніе останавливается на немъ... Богъ есть послѣднее изъ желаемыхъ (*τὸ τῶν ὀρεκτῶν ἐσχάτον*), успокоеніе всѣхъ бывшихъ умозрѣній (Or. 21; Migne, gr. s., t. 35, s. 1084).

[6]) Лишь, такъ сказать, только въ формальномъ отношеніи, коренное матеріальное различіе между ними будетъ указано ниже.

что всѣ важнѣйшіе теоретическіе вопросы рѣшены окончательно, что наука и религія разъ навсегда приведены въ полное согласіе и гармонію. Широта и глубина христіанской религіи у каппадокійцевъ въ первый разъ выступила во всей своей наглядности. Они поняли христіанство, какъ высшее восполненіе эллинизма и іудейства,— этихъ двухъ главныхъ формъ [1]), въ которыхъ выразилось религіозное развитіе тогдашняго человѣчества, и опредѣлило его, какъ высшую философію. Они рѣдко употребляли такія выраженія, какъ: «наша вѣра», «наше вѣроученіе». Ихъ обычнымъ оборотомъ было: «наша философія», «богословствовать о Богѣ» значило на ихъ языкѣ: «философствовать о Богѣ» [2]), и въ этомъ отношеніи они не только углубили, но и осуществили идею, нѣкогда высказанную апологетами. Впитавъ въ себя всю эллинскую культуру и науку, они говорили языкомъ Гомера, Аристотеля, Платона и Плотина [3]), и аттическія остроты, можно сказать, лежали у нихъ на кончикѣ языка [4]). Они привлекли къ себѣ вниманіе всего современнаго имъ образованнаго общества [5]) и стояли въ дружествѣ и перепискѣ съ такими знаменитостями своего времени, какъ риторы Ливаній и Ѳемистій. Они же предприняли и христіанизацію современнаго имъ общества: Василій и Григорій Богословъ нѣкоторое время сами подвизались на рѣкѣ Ирисѣ, а первый сталъ основателемъ Понтійскаго монашества и въ своихъ правилахъ впервые далъ ему прочное устройство. Будучи выдающимися людьми своего

---

[1]) Greg. Naz. Or. 29; Migne, gr. s., t. 36, c. 76; Or. 20; Migne, gr. s., t. 35, c. 1072.

[2]) Ср. Or. 29. Migne, gr. s., t. 36 c. 26. На языкѣ обоихъ Григоріевъ это—постоянное выраженіе; было бы излишне указывать отдѣльныя мѣста.

[3]) Jahn. Animadvertiones, cit. op., и примѣчанія Krabing'a къ изданію Greg. Nyss. de anima et ressurr., Lipsiae, 1837. Всѣ наблюденія, сдѣланныя здѣсь, вполнѣ примѣнимы и къ Григорію Богослову.

[4]) См. письма Василія къ Ливанію (epp. 339. 348. 353), Григорія Богослова къ Адамантію (199), Кандіану (194) Ѳемистію—„царю краснорѣчія“ (139. 140).

[5]) Ср. Philost: „имѣя такую силу говорить, эти мужи (Василій Великій и Григорій Богословъ) вмѣстѣ съ тѣмъ имѣли и такой нравъ, что привлекали многихъ къ себѣ, какъ на зрѣлище, такъ что кого они видѣли, съ кѣмъ говорили, кому что писали, того совершенно удерживали въ общеніи съ собой. Supplem. Phil., Migne, gr. s., t. 65, c. 628.

времени, они хорошо сознавали свое положеніе и несмотря на общій упадокъ темперамента политической и общественной жизни, писали и учили въ полномъ одушевленіи,—въ сознаніи, что они дѣйствуютъ и работаютъ на благо всего человѣчества [1]).

3. Возвращаемся къ тому пункту, на которомъ мы оставили Василія Великаго въ обзорѣ его дѣятельности. Новая теологія, разработанная каппадокійцами, несмотря на всѣ ея преимущества, не могла сразу же разсѣять тѣхъ недоразумѣній, которыя десятилѣтіями накопились въ этой области между Востокомъ и Западомъ. «Три ипостаси» вос-

[1]) Подробное изложеніе христологіи Каппадокійцевъ не входитъ въ нашу задачу: она сложилась подъ вліяніемъ полемики съ Аполлинаріемъ лаодикійскимъ и потому относится къ предположенному нами второму тому. Однако нѣкоторыя черты религіозно нравственнаго міросозерцанія Каппадокійцевъ могутъ быть кратко отмѣчены и здѣсь. Кругъ идей и надеждъ, которыми они жили и питались, отчасти уже указанъ въ анализированной сейчасъ главѣ Василія о Духѣ. Иринео-Аѳанасіевскій взглядъ на обожествленіе (*θεὸν γενέσθαι*) и богоподобіе (*ὁμοίωσις πρὸς θεόν*), какъ послѣднюю цѣль и задачу человѣка на землѣ, нашелъ у нихъ полное завершеніе, но вмѣстѣ съ тѣмъ потерпѣлъ и существенное измѣненіе. Религіозно физическій характеръ, въ какомъ выступаетъ этотъ взглядъ у Иринея и Аѳанасія, въ воззрѣніяхъ Каппадокійцевъ получилъ этико-спиритуалистическій смыслъ. Подобно Плотину, они источникъ грѣха, главное препятствіе къ чистому богопознанію и богоуподобленію видѣли въ плоти (Cp. Bas., ep. 2 ad Greg. Naz., or. 12. 21. 37. 38; Greg. Nyss, de opif. hom., c. 12; de anima et ress). Отсюда отреченіе отъ всего чувственнаго и страстнаго, отказъ не только отъ всѣхъ удовольствій, но и мірскихъ обязанностей, подавленіе всѣхъ плотскихъ и духовныхъ волненій, отреченіе отъ тѣла и самоуглубленность, безстрастіе (*ἀπαθεία*) и безмолвіе (*ἡσυχεία*), у Каппадокійцевъ, какъ и у Плотина, являются единственнымъ средствомъ къ богоуподобленію и обожествленію. Василій Великій при всякомъ удобномъ случаѣ напоминаетъ своимъ читателямъ объ уподобленіи Богу, какъ конечной цѣли человѣческаго совершенства, и необходимости готовиться къ нему (Hom. in psal. 48. Migne, gr. s., t 29, c. 442; hom. in illud: attende t. s., Migne, gr. s., t. 30, c. 216; mor., Migne, ibid., c. 869; const. mon., Migne, ibid., c. 1324 и др.). Объ обожествленіи, какъ послѣднемъ благѣ, ожидающемъ человѣка, Григорій богословъ говоритъ чаще, чѣмъ Аѳанасій (or. 1, Migne, gr. s., t. 35, c. 397; or. 4; Migne, ibid., c. 593; or. 7, ibid., c. 784. 785; or. 11, ibid., c. 796; or. 25, ibid., c. 1201; or. 30; Migne, gr. s., t. 36, c. 112. 113; or. 31, ibid., c. 136. 165; or. 33, ibid., c. 232; or. 34, ibid., c. 253 и мн. др.). Григорій Нисскій постиженіе Бога, какъ высочайшаго блага, добра, истины и красоты находитъ въ мистическомъ сверхчувственномъ единеніи съ Богомъ (De virgin. c. 10. Migne, gr. s., t. 46, c. 361—ср. Ennead. VI, 9. 4) и даже упоеніи Божествомъ (in cant. cant., hom. 10—Migne, gr. s., t. 44, c. 992 sqq.—ср. Enn. V, 3. 1).

точныхъ попрежнему оставались подозрительными въ глазахъ Запада, и какъ ни много было сдѣлано прошлой исторіей для взаимнаго сближенія, обвиненія въ аріанствѣ по адресу Востока все еще не прекращались на Западѣ. Съ другой стороны, Маркеллъ былъ живъ, и продолжавшаяся связь съ нимъ старшаго поколѣнія никейцевъ будила въ душѣ восточныхъ невольныя сомнѣнія въ правильности ихъ ученія объ одной сущности или ипостаси и рождала старыя опасенія предъ савелліанствомъ. Въ одномъ письмѣ Василій горько жалуется на то, что западные многократно «сверху и снизу (*ἄνω καὶ κάτω*)» анаѳематствовали Арія, а о Маркеллѣ все еще не произнесли опредѣленнаго сужденія. Каппадокійцы сами глубоко понимали эту разницу, отдѣлявшую ихъ отъ Запада и старшаго поколѣнія никейцевъ [1]). «Когда мы,—пишетъ Григорій Богословъ,—благочестиво употребляемъ рѣченія: одна сущность и три ипостаси, первымъ означая природу Божества а вторымъ свойства трехъ ипостасей, а западные (*παρὰ τοῖς Ἰτάλοις*), по бѣдности своего языка и по недостатку наименованій, не *могутъ различать сущности и ипостаси* и потому замѣняютъ слово ипостаси словомъ лица, чтобы не подать повода думать, что они признаютъ три сущности, то что же еще изъ этого получается? Нѣчто весьма достойное сожалѣнія... Произошло то, что въ выраженіи: три лица открытъ савелліанизмъ, а въ выраженіи три ипостаси— аріанизмъ. А по мѣрѣ того, какъ съ каждымъ днемъ присоединялось еще нѣчто огорчительное, настаетъ опасность, что вмѣстѣ съ слогами расторгнутся и концы вселенной» [2]).

И дѣйствительно, недоразумѣнія между Востокомъ и Западомъ не ограничивались одной теологіей. Самъ Василій хорошо понималъ, что прошлое новоникейцевъ за очень немногими исключеніями, какъ въ глазахъ самого Аѳанасія, такъ и въ сужденіи Запада было не совсѣмъ чисто [3]). Они были преемниками тѣхъ людей, которые участвовали въ изгнаніи Аѳанасія и другихъ никейцевъ и вѣру, изложенную въ Никеѣ, старались замѣнить своими изложеніями. Лишь долгій и трудный историческій

[1]) Ep. 29. О Маркеллѣ тутъ же. Migne, gr. s., t. 32, p. 432.
[2]) Orat. XXI, Migne, gr. s., t. 35, p. 1124. 1125.
[3]) Ср. epist. 82, Migne, ibid., p. 460.

опытъ научилъ ихъ,—и то не всѣхъ,—глубже цѣнить исключительную важность единосущія для выраженія церковнаго ученія о Св. Троицѣ. Значительная часть ихъ находилась въ общеніи съ оміями и рукоположена была Акакіемъ, нѣкоторые изъ нихъ значились въ спискахъ лампсакскаго собора и его антиникейскихъ рѣшеніяхъ. И теперь еще у многихъ изъ нихъ догматическія воззрѣнія были смутны, неопредѣленны,—стоявшія на перепутьѣ отъ савелліанства къ аріанству,—и окончательное присоединеніе ихъ къ православію было лишь исторической задачей, а не наличнымъ историческимъ фактомъ.

Два эти мотива и были главными руководящими нитями предпринятаго Василіемъ плана для объединенія Востока и Запада. Оправдать вѣру восточныхъ, быть признанными отъ старшихъ за православныхъ, а не за обращающихся изъ ереси, достигнуть одобренія отъ нихъ не только въ настоящемъ, но и въ прошломъ, поскольку оно было свѣтлымъ явленіемъ и вызывалось чистыми намѣреніями,—вотъ великія цѣли, поставленныя Василіемъ и осуществленныя сношеніями его съ Западомъ.

Необходимость помощи Запада требовалась самыми назойливыми нуждами. Въ теченіе продолжительныхъ споровъ, начавшихся вскорѣ же послѣ никейскаго собора, на Востокѣ издана была масса символовъ, въ которыхъ трудно было разобраться даже богослову, не говоря уже о простомъ вѣрующемъ. Прекаанія соборовъ, постоянная перемѣна вѣроизложеній, изгнанія и измѣны епископовъ подорвали въ паствѣ значеніе іерархіи и лишили ее довѣрія, и она, не зная за кѣмъ слѣдовать, требовала для себя внѣшняго и надежнаго критерія. И среди епископовъ не видѣлось никакого единодушія. Послѣ смерти главарей партій остались только обломки ихъ; прежнія великія теченія измельчали и разбились на мелкіе ручьи и чуть не каждый болѣе или менѣе видный, епископъ готовъ былъ считать себя главой, представителемъ особой партіи, не имѣя ни богословскихъ познаній, ни моральнаго вліянія прежнихъ вождей. Взаимныя подозрѣнія и зависть царили среди нихъ и достаточно было малѣйшаго повода для того, чтобы и то слабое общеніе, какое еще держалось между ними, прекратилось. Мысль Василія заключалась

въ томъ, что нѣсколько западныхъ епископовъ осторожныхъ и умѣренныхъ (примѣръ Люцифера, этого фанатическаго ревнителя, былъ памятенъ для всѣхъ) безъ огласки прибудутъ на Востокъ, ознакомятся съ положеніемъ дѣла и вступятъ въ общеніе съ тѣми изъ здѣшнихъ епископовъ, которыхъ признаютъ правовѣрующими. Авторитетъ Запада, въ которомъ на Востокѣ никто не сомнѣвался, дастъ возможность народу примкнуть плотнѣе къ нѣсколькимъ отдѣльнымъ епископамъ, а среди высшей іерархіи возбудитъ корпоративный духъ и, такимъ образомъ, восточная церковь явится фактически, какъ сплоченное единство, и для самихъ противниковъ окажется внушительной силой, способной оказать давленіе и на самое правительство.

Въ первоначальной стадіи развитія планъ, намѣченный Василіемъ, заключалъ въ себѣ почти непреодолимыя трудности. Мы видѣли, что уже къ 372 году Василій въ ряду своихъ сторонниковъ насчитываетъ 31 епископа, но значеніе этого факта существенно умѣрялось отсутствіемъ единства среди примкнувшихъ къ нему участниковъ. Составъ партіи по догматическимъ убѣжденіямъ ея былъ крайне разнообразенъ. Здѣсь были люди, требовавшіе полнаго и рѣшительнаго исповѣданія никейской вѣры и въ своемъ крайнемъ направленіи приближавшіеся къ савелліанству [1]), другіе, напротивъ, ударяли въ противоположную сторону и готовы были при первомъ удобномъ случаѣ примкнуть къ оміямъ [2]). Но больше всего было такихъ, которымъ дороже всего была золотая середина ἡ μεσότης и которыя, примкнувъ къ никейскому символу, въ ученіи о Духѣ продолжали держаться старыхъ аріанскихъ воззрѣній. Со стороны Василія требовалась самая тщательная осторожность и необыкновенный дипломатическій талантъ, чтобы сдержать около себя всѣ эти разнородные элементы, не дать имъ распасться и не погубить всего дѣла. Затрудненія, окружавшія Василія, существенно увеличивались еще оттого, что весь планъ нужно было держать въ секретѣ; всю переписку, касающуюся его, и всѣ связанныя съ нимъ предпріятія вести въ глубокой тайнѣ, чтобы не

---

[1]) Какъ напр. Атарбій (см. ер. 126).
[2]) Евстафій севастійскій (о немъ ниже)

вызвать подозрѣній въ господствующей партіи оміевъ и навлечь на себя гнѣва императора. Непонятная медлительность и хладнокровіе однихъ, даже болѣе заинтересованныхъ въ осуществленіи плана (Мелетій), приводили его иногда въ отчаяніе, за то пылкая ревность другихъ ставила въ положеніе крайне для него опасное. 7-го сентября 371-го года[1]) Василій говорилъ проповѣдь на мѣстномъ праздникѣ въ честь мученика Евпсихія. Собралось много народу, чтобы не только послушать новаго архіепископа, но и провѣрить его догматическія убѣжденія. Объ Отцѣ и Сынѣ онъ говорилъ «превосходно и весьма совершенно», но «въ ученіи о Духѣ уклонился отъ прямого пути (т.-е., ограничился описательными выраженіями)», прямо не поименовавъ Духа Богомъ. Чрезъ нѣсколько дней былъ пиръ, на которомъ присутствовалъ Григорій Назіанскій; за столомъ, когда гости истощились въ похвалахъ Василію и Григорію, неожиданно встаетъ одинъ монахъ и, обозвавъ всѣхъ лжецами и льстецами, напалъ на Василія, обвиняя его въ неправославномъ ученіи о Духѣ. «Откуда у тебя это, пустой человѣкъ, новый Дафанъ и Авиронъ по высокоумію?»—воскликнулъ Григорій. Монахъ разсказалъ о происходившемъ на праздникѣ Евпсихія и сколько Григорій не убѣждалъ его въ необходимости такой осторожности со стороны Василія, монахъ оставался непреклоннымъ[2]). — Но никто такъ сильно не

---

[1]) См Garnier. Vita Basil., Migne, gr. s., t. 29, p. 72.

[2]) Разсказъ объ этомъ см. Gregor. Theol. Epist. ad Basil., 58; Migne, gr. s., t. 37, p. 114 sqq. Василій и послѣ этого событія продолжалъ держаться той же политики въ ученіи о Св Духѣ, которая не только вызывалась обстоятельствами времени, но соотвѣтствовала его собственному развитію (какъ мы уже видѣли, его личныя убѣжденія въ этомъ пунктѣ были вполнѣ ортодоксальны). Онъ опирался въ этомъ случаѣ на авторитетъ александрійскаго собора 362 г. (см. ер. 204: отъ блаженнѣйшаго отца Аѳанасія, еп. Александрійскаго, я получилъ посланіе, которое имѣю въ рукахъ и показываю, кто потребуетъ, и въ которомъ онъ ясно выразилъ: „если захочетъ кто обратиться отъ аріанской ереси, исповѣдуя вѣру, изложенную въ Никеѣ, такого принимаетъ безъ всякаго сомнѣнія“. Migne, gr. s., t. 32, p. 753). Однако, это черезчуръ дипломатическое отношеніе къ столь важному вопросу могло бы сильно повредить Василію и совершенно погубить его въ глазахъ православныхъ, если бы на защиту его не сталъ Аѳанасій. Когда дошли до него слухи, что кесарійскіе монахи обвиняютъ Василія въ неправославіи, онъ увидѣлъ въ этомъ только дерзость людей несмысленныхъ. „Возлюбленный нашъ Василій,—писалъ онъ на Востокъ по этому поводу,—похвала церкви, епископъ, какого желаетъ

повредилъ Василію, какъ друзья его молодости, Евстаѳій севастійскій и Аполлинарій лаодикійскій. Скандалъ, поднятый Евстаѳіемъ, тѣмъ болѣе былъ опасенъ, что нравственная личность этого епископа, славившагося аскетическими подвигами, стояла высоко въ общественномъ мнѣніи, и самъ онъ занималъ выдающееся положеніе въ церкви, благодаря своимъ прежнимъ заслугамъ. Дружба съ нимъ вслѣдствіе его крайнихъ ригористическихъ воззрѣній могла компрометировать, а вражда могла повести къ внутреннему разрыву всей примкнувшей къ Василію партіи. И онъ рѣшилъ пожертвовать своимъ старымъ другомъ для сохраненія мира съ Мелетіемъ и Ѳеодотомъ никопольскимъ [1]). Раздѣлаться съ обвиненіями въ савелліанствѣ, поднятыми севастійцами по поводу давней переписки съ Аполлинаріемъ было легче, потому что письмо, пущенное ими въ обращеніе, было несомнѣнно подложно [2]). Но высшее несчастіе для Василія состояло въ томъ, что онъ не только долженъ былъ пожертвовать этими друзьями для сохраненія мира, но и требовать у Запада анаѳематствованія ихъ. Такъ далеко завела Василія политика его въ области догматики!

Несмотря на всѣ эти препятствія, планъ понемногу сталъ осуществляться. Сначала Василій возлагалъ нѣкоторыя надежды на помощь своихъ знакомыхъ единовѣрцевъ при дворѣ, но оттуда дали понять, что хлопоты о возвращеніи сосланныхъ епископовъ не только не приведутъ къ желательной цѣли, но скорѣе повлекутъ за собой еще болѣе худшее для всей церкви [3]). Оставался одинъ путь, указанный уже предшествующей исторіей— просить помощи Рима [4]). Но будучи совсѣмъ неизвѣстенъ

имѣть всякая страна. Какъ твердо увѣренъ я, Василій для немощныхъ бываетъ немощнымъ, чтобы и немощныхъ пріобрѣсти".

[1]) См. относящіяся сюда письма 125, 131, 244, 250 и 251.

[2]) См. opp. 244, 258, 261, 262 и др.

[3]) Epist. 68. Migne, gr. s., t. 32, p. 428. 429. Tillemont поименовываетъ: генерала Траяна, Теренція, Виктора и Аринтея (Memoires, IX, c. 151).

[4]) По вопросу о сношеніяхъ Василія съ Западомъ см. Tillemont, Memoires pour servir a l' histoire ecclesiastique, t IX, Paris, 1714, p. 137 sqq.; Garnier, Vita Basilii Magni, Migne, gr. s., t. 29; Rade, Damasus, Bischof v Rom, Freiburg, 1882; Loofs, Eustathius v. Sebastien und die Chronologie des Basilius-Briefe, Halle. 1898.

на Западѣ, Василій самъ на первыхъ порахъ, не рѣшился начать съ нимъ переговоры. Ему казалось, что есть другой человѣкъ, болѣе авторитетный, хорошо извѣстный Западу и прекрасно знающій дѣла Востока, которому сама исторія какъ бы назначила роль посредника между Востокомъ и Западомъ—Аѳанасій александрійскій, къ которому онъ прежде всего и обратился. Въ письмахъ своихъ къ Аѳанасію, отправленныхъ съ Дороѳеемъ, діакономъ антіохійскимъ, вѣроятно, весной 371 года[1]), онъ горько жалуется на современное смятеніе церквей и умоляетъ Аѳанасія придти къ нимъ на помощь. «Какъ большая часть скорбей касается собственно твоего совершенства, такъ думаю и большая часть попеченія о церквахъ должна лежать на твоемъ благоразуміи. И самъ я при скудномъ своемъ разумѣніи давно знаю, что къ пособію нашихъ церквей одно средство—*единодушіе съ нами западныхъ епископовъ*. Потому что, если бы ту же ревность, какую они употребили по дѣлу одного или двухъ уличенныхъ въ зловѣріи на Западѣ, захотѣли оказать и въ пользу нашей ревности, то, можетъ быть, произошла бы общая польза для церкви; потому это и державствующіе уважаютъ, что признано достовѣрнымъ многими, и народъ вездѣ слѣ-

---

[1]) Дата одинаково принимается Garnier'омъ, Tillemont'омъ, Rade и Loofs'омъ. Но въ порядкѣ расположенія событій мы ближе слѣдуемъ Tillemont'у и Rade, хотя не во всемъ повторяемъ ихъ. Понашему убѣжденію, посольству въ Римъ предшествовало предварительное особое посольство Дороѳея въ Александрію весной 371 г съ письмами 66, 67 и 82, посольство же на Западъ состоялось осенью этого года. Loofs (s. 42 anm. S. 46) искусственно наваливаетъ на Дороѳея сразу цѣлую кучу писемъ (66, 67, 69, 70, 82) и, доказывая одновременность письма 68 и 69, основывается лишь на томъ, что въ обоихъ письмахъ западные приглашаются прибыть на Востокъ моремъ. Но понятно, что это основаніе слабо. Между тѣмъ существуютъ другія болѣе прочныя данныя, которыя не позволяютъ смѣшивать эти два посольства. Въ письмѣ 66 Василій разсказываетъ совсѣмъ другое, чѣмъ въ письмѣ 69: онъ все дѣло, какъ по призыву западныхъ, такъ и по устройству антіохійской церкви, возлагаетъ на одного Аѳанасія; въ письмѣ же 69 онъ выступаетъ отъ своего имени. Что письмо 82 принадлежитъ сюда же, это видно изъ того, что въ 69 п. Василій уже благодаритъ Аѳанасія за присылку діакона Петра, которая была отвѣтомъ на письмо 82 („письма пришли или чрезъ кого-либо изъ вѣрныхъ себѣ или чрезъ брата Дороѳея"). Послѣ путешествія въ Александрію въ 371 году весной, Дороѳей, такимъ образомъ, снова и вмѣстѣ съ Петромъ возвратился на Востокъ и уже осенью предпринялъ поѣздку въ Римъ.

дуетъ за нимъ безпрекословно, Но кто способнѣе выполнитъ это дѣло кромѣ твоего благоразумія? кто искуснѣе приведетъ въ дѣйствіе, что полезно? кто на всемъ Западѣ уважается болѣе твоей почтенной сѣдины? Оставь міру какой-нибудь памятникъ, достойный твоей жизни, достопочтенный отецъ!» Далѣе Василій открываетъ ему свои намѣренія: Аѳанасій долженъ избрать изъ своей церкви мужей сильныхъ въ здравомъ ученіи и послать ихъ къ западнымъ епископамъ, чтобы они извѣстили ихъ о постигшихъ ихъ бѣдствіяхъ и, по указанію Аѳанасія, выработали совмѣстно способы, какъ подать помощь. Антіохійская схизма также обращаетъ на себя вниманіе Василія; но здѣсь не нужно какихъ-либо сторонникъ помощниковъ; тутъ все зависитъ отъ усмотрѣнія самого Аѳанасія [1]). Весь Востокъ желаетъ Мелетія, и всѣмъ, соединеннымъ съ нимъ, желательно видѣть его правителемъ церкви, потому что онъ въ вѣрѣ неукоризненъ и по жизни не имѣетъ никакого сравненія съ другими и, такъ сказать, самъ собой владычествуетъ надъ цѣлымъ тѣломъ церкви, а все прочее не болѣе какъ отсѣки частей [2]). Но какъ бы предчувствуя, что многое въ предлагаемомъ имъ планѣ не понравится Аѳанасію, онъ настаиваетъ лишь на одномъ: пусть Аѳанасій пришлетъ всѣмъ восточнымъ одно письмо, которое заключало бы въ себѣ совѣтъ, что имъ дѣлать. «А если—продолжаетъ Василій,—*по воспоминанію о прошедшемъ они кажутся тебѣ подозрительными*, то... письмо къ епископамъ перешли ко мнѣ; я, взявъ его, не прежде отдамъ, какъ получивъ отъ нихъ отвѣтъ. Впрочемъ, заключаетъ Василій, если ты ни *подъ какимъ видомъ* не согласишься и на это, то по крайней мѣрѣ обвиняй меня, приступившаго къ этому ходатайству безъ коварства и хитрости, а лишь изъ желанія мира и взаимнаго единенія» [3]). Но старыя воспоминанія были живы въ душѣ посѣдѣвшаго въ борьбѣ архіепископа. Принять на себя всю обязанность по успокоенію Востока было

---

[1]) Epist. 66. Migne, gr. s., t. 32, p. 424. 425.

[2]) Epist. 67. (Migne, ibid., p. 425—428). Связь этого съ предыдущимъ письмомъ ясна сама собой. Дороѳей просилъ Василія обстоятельнѣе высказаться о Мелетіи.

[3]) Epist. 82; Migne, ibid, p. 457 sqq.

слишкомъ тяжкимъ бременемъ для него, находившагося наканунѣ своей смерти, да и надежды на успѣхъ ходатайства предъ Западомъ, настроеніе котораго ему болѣе, чѣмъ кому-нибудь другому, было извѣстно, не видѣлось. Что касается до Мелетія, объ общеніи съ которымъ несомнѣнно говоритъ Василій, то въ памяти старца жива была попытка, когда онъ въ бытность свою въ Антіохіи при восшествіи на царство Іовіана, склоненъ былъ вступить въ общеніе съ Мелетіемъ, но послѣдній уклонился отъ этого. «Онъ былъ огорченъ»,—замѣчаетъ по этому поводу Василій [1]). Тѣмъ не менѣе вмѣстѣ съ Дороѳеемъ онъ отправилъ на Востокъ своего діакона Петра, и хотя Василій изъ любезности хвалитъ его дѣятельность, но общность самой фразы Василія показываетъ, что достигнуть чего-либо прочнаго ему не удалось [2]).

Теперь Василій взялъ все дѣло въ свои руки. Вѣроятно осенью того же года онъ задумалъ отправить самостоятельное посольство въ Римъ въ лицѣ все того-же діакона Дороѳея, этого страстнаго любителя путешествій; на пути въ Александрію онъ долженъ былъ зайти къ Мелетію съ особымъ письмомъ, въ которомъ Василій просилъ его написать письма къ западнымъ епископамъ и снабдить Дороѳея запиской, съ кѣмъ и о чемъ надобно было ему поговорить [3]). Еще разъ и, кажется, въ послѣдній Василій дѣлаетъ попытку привлечь сочувствіе Аѳанасія къ своему предпріятію. Въ письмѣ, отправленномъ съ Дороѳеемъ, онъ, благодаря Аѳанасія за присылку діакона Петра, проситъ его своею опытностью помочь посланцу, напутствовать письмами и еще лучше присоединить къ нему нѣсколькихъ своихъ достойныхъ людей. На посольство онъ возлагалъ большія надежды: оно должно было убѣдить римскаго епископа избрать людей, которые были бы способны перенести труды путешествія. а *кротостью и постоянствомъ нрава* могли привести въ разумъ совратившихся у насъ, употребляли слово кстати и осмотри-

---

[1]) Ep. 89; Migne, ibid., p 469 sqq., тамъ же 191 сл. Это письмо принесено было Дороѳеемъ, вѣроятно, послѣ возвращенія Дороѳея изъ Рима.

[2]) См ep. 69; Migne, ibid., p. 429 sqq.

[3]) Epist. 68. Чтобы письма имѣли должную авторитетность (ἀξιοπίστια) присоедини и подпиши единомысленныхъ съ нами, хотя бы они и не присутствовали (??). Мелетій едва-ли исполнилъ эту просьбу.

тельно и имѣли при себѣ все, что постановлено *послѣ аримінскаго собора* къ уничтоженію *сдѣланнаго тамъ по принужденію*. Необходимо также и то, чтобы они отвергли Маркеллову ересь, какъ несносную, зловредную и чуждую здравой вѣрѣ, и надобно постараться, чтобы приложено было попеченіе о церкви антіохійской [1]). Среди писемъ Василія сохранилось одно письмо безъ опредѣленнаго адреса, которое, по общему мнѣнію ученыхъ, подтверждаемому и его содержаніемъ, представляетъ собой посланіе его къ папѣ. Съ глубокимъ чувствомъ онъ описываетъ здѣсь, что весь Востокъ отъ Иллиріи до Египта объятъ великой бурей и волненіемъ. Ересь готовится возобладать надъ всей церковью; предстоятели праваго ученія по клеветамъ насильственно удалены со своихъ каѳедръ, и управленіе дѣлами передано уловляющимъ души людей простосердечныхъ. И мы ожидали, что единственнымъ избавленіемъ отъ этого будетъ посѣщеніе вашего сердоболія, но надежда на это не исполнилась. Василій проситъ отъ лица восточныхъ епископовъ прислать кого-либо изъ единодушныхъ съ ними, и они должны будутъ сблизить ставшихъ между собою далекими и яснѣе показать западнымъ виновниковъ неустройства, чтобы знать, съ кѣмъ нужно имѣть общеніе. Василій напоминаетъ Дамасу, что онъ ходатайствуетъ не о чемъ-либо новомъ. Блаженной памяти епископъ Діонисій, отличавшійся правотой вѣры и другими добродѣтелями, посѣщалъ своими письмами кесарійскую церковь, утѣшалъ посланіями и присылалъ нарочныхъ людей выкупить изъ плѣна братство. «А теперь церковныя дѣла Востока въ гораздо худшемъ положеніи; и если вы,—заключаетъ посланіе Василій,—не подвигнетесь теперь на помощь, то чрезъ нѣсколько времени не найдете, кому подать руку: всѣ будутъ покорены ересью» [2]).

---

[1]) Epist. 69; cit. loc. Migne, ibid., p. 428.

[2]) Epist. 70. Migne, ibid., p. 433. Изображеніе бѣдствій, конечно, преувеличено. Но любопытно, что посланіе восточныхъ епископовъ не упоминаетъ ни о Маркеллѣ, ни объ антіохійской церкви, что, какъ мы видѣли, входило въ планъ путешествія. Вѣроятно, Василій надѣялся, что Аѳанасій,ославъ въ Римъ своихъ довѣренныхъ, подниметъ эти вопросы, самъ же онъ касаться ихъ на первыхъ порахъ не рѣшился. Сомнительно, чтобы Аѳанасій исполнилъ эту просьбу Василія: изъ послѣдующаго видно, что эти вопросы совсѣмъ и не поднимались въ Римѣ.

Вопреки общимъ ожиданіямъ на Востокѣ, посольство не оправдало всѣхъ тѣхъ надеждъ, какія на него возлагали. Въ Римѣ были обижены уже тѣмъ, что на Востокѣ не нашли болѣе почетнаго лица для посольства, кромѣ какого-то неизвѣстнаго пресвитера [1]). Объ особой миссіи на Востокѣ въ лицѣ нарочито избранныхъ епископовъ не могло быть, поэтому, и рѣчи, но и оставить посла совсѣмъ безъ отвѣта было невыгодно: просьба восточныхъ расширяла поле дѣятельности римскаго епископа и открывала ему возможность дальнѣйшаго вліянія на восточныя дѣла. Папа ограничился тѣмъ, что послалъ на Востокъ діакона Сабина съ посланіемъ римскаго собора къ иллирійскимъ епископамъ, адресовавъ ихъ не Василію, а Аѳанасію [2]). Посланіе это сохранилось до нашего времени [3]). Къ ближайшимъ дѣламъ Востока оно не имѣетъ никакого отношенія и его содержаніе представляетъ собой краткое увѣдомленіе объ осужденіи Авксентія на недавно состоявшемся римскомъ соборѣ, осложненное увѣщаніями и назиданіями. Выражая надежду на то, что епископы Иллиріи свято блюдутъ вѣру, посланіе бросаетъ небольшой ретроспективный взглядъ на прошлую исторію. Уже въ Никеѣ наши отцы въ числѣ 318 отцовъ, воздвигли твердыню въ защиту отъ діавольскаго ученія, т.-е. положили вѣровать, что въ Отцѣ и Сынѣ одна сущность, одно Божество, одна сила, одно могущество, одна форма (figuram и что Духъ Св. имѣетъ одну и ту же сущность и ипостась (subsistentiam) съ Отцомъ и Сыномъ. Посланіе упоминаетъ объ ариминскомъ соборѣ, на которомъ пытались исправить никейское постановленіе епископы, обманутые

---

[1]) По крайней мѣрѣ позднѣе западные ясно высказывали желаніе, чтобы восточные послали къ нимъ кого-либо изъ людей достовѣрныхъ (*ἀξιολόγων*) и это дало бы имъ благовидный предлогъ (*εὐπρόσωπον ἀφορμήν*) къ посѣщенію Востока (Basil. ep. 138; Migne, gr. s., t. 32, p. 580).

[2]) „Письма, которыя переслалъ намъ еп. Аѳанасій“ ep. 90; Migne, ibid., p. 472.

[3]) Соборъ происходилъ въ 369 или 370 г. О редакціяхъ посланія и ихъ взаимоотношеніи см. Rade cit. op. 5. 52 amm. Изъ нихъ любопытенъ списокъ Гольштейта (Mansi, Consil. Coll., t. 3, p. 459—460), имѣющій слѣдующій заголовокъ: „Damasus etc episcopis catholicis *per orientem constitutis*“ и заключительную подпись: ego Sabinus diaconus Mediolanensis legatis de antentico dedit. Онъ представляетъ лишь нѣсколько сокращенное изложеніе помѣщенной у Манси редакціи посланія, которой мы пользуемся.

какими-то сторонними соображеніями, и вовсе не думая противиться мнѣнію, принятому никейскими отцами. Совершенно несправедливо на основаніи большей многочисленности этого собора (600—318) приписывать ему большій авторитетъ, потому что ни римскій епископъ, *мнѣніе котораго надлежало принять прежде* всѣхъ, ни другіе не согласились съ этимъ опредѣленіемъ. Итакъ, нужно держать одну ту вѣру, которая основана въ Никеѣ на авторитетѣ апостоловъ и которою хвалятся и восточные, если признаютъ себя христіанами каѳолической церкви [1]).

Тѣмъ не менѣе на Востокѣ прибытіемъ Сабина были довольны, хотя принесенное имъ посланіе едва ли могло удовлетворить догматическимъ требованіямъ новоникейцевъ. Главное—сношенія съ Западомъ начались; Западъ такъ или иначе заинтересовался восточными дѣлами, и надо было поспѣшить отбытіемъ Сабина, чтобы продолжить начатое общеніе. Василій принялся за энергичную дѣятельность. Въ письмѣ къ Мелетію, увѣдомляя, что онъ написалъ уже письма къ иллирійскимъ, италійскимъ и галльскимъ епископамъ, а также и къ нѣкоторымъ, писавшимъ ему лично, онъ проситъ его поспѣшить какъ можно скорѣе приготовить письмо какъ бы отъ общаго собранія (*ἀπὸ κοινοῦ τῆς συνόδου*), чтобы вручить его посланцу [1]). Въ скорости же было готово посланіе, подписанное 31-мъ епископами [3]). Весной послѣ Пасхи 372 г. Сабинъ вмѣстѣ съ врученными ему письмами отправился на Западъ. Письма назначались теперь уже не папѣ, а всѣмъ западнымъ епископамъ, и если возможна была еще какая-либо надежда на помощь Запада, то эти именно письма должны были ее вызвать. «Душамъ болѣющимъ приноситъ нѣкоторое облегченіе и вздохъ, часто исторгающійся изъ глубины сердца, иногда и истекшія слезы разсѣеваютъ большую часть скорби. А намъ, высказавшимъ свои страданія предъ вашей любовью, доставляетъ болѣе утѣшенія, чѣмъ воздыханія и слезы, даже лелѣетъ насъ добрая надежда, что, разсказавъ вамъ о своихъ огорченіяхъ, побудимъ

---

[1]) Migne, ibid., p 455—458. Вмѣстѣ съ тѣмъ Сабиномъ были принесены и письма Валеріана иллирійскаго къ Василію (Ep. 89 ср. ep. 91).

[2]) Epist. 89; Migne, ibid., p. 472.

[3]) Имена ихъ приведены выше; авторомъ письма несомнѣнно былъ Василій.

васъ оказать намъ помощь, которую давно ожидали отъ васъ, но не получили, потому, конечно, что Богъ, премудро распоряжаясь нашими дѣлами, устроилъ такъ, чтобы мы долѣе боролись съ этими искушеніями». Нельзя разсказать всего въ письмѣ. Сабинъ, очевидецъ всѣхъ событій, дополнитъ умолчанное: будьте же милосерды, отложите всякую медленность, не берите въ расчетъ ни дальности пути, ни домашнихъ недосуговъ, ни другихъ человѣческихъ препятствій. «Не одна церковь въ опасности, даже не двѣ и не три церкви подвергаются жестокой бурѣ; почти отъ предѣловъ Иллирика до Θиваиды свирѣпствуетъ зловредная ересь... Догматы благочестія извращены, уставы церкви нарушены, честолюбіе людей, не боящихся Господа, кидается за начальственными должностями и предсѣдательство въявь предлагается въ награду за нечестіе... Исчезла сановность (*σεμνότης*—gravitas) священническая; мало людей пасущихъ стадо Господне разумно; сбереженное на бѣдныхъ честолюбцы тратятъ на свои удовольствія и на раздачу подарковъ... Погибъ праведный судъ; всякій ходитъ по волѣ своего сердца; порокъ не знаетъ мѣры; народъ не слушаетъ увѣщаній; въ предстоятеляхъ недостаетъ мужества; пріобрѣтшіе власть чрезъ людей стали рабами оказавшихъ имъ милость... Итакъ, пока еще нѣкоторые, повидимому, не пали, пока еще хранится слѣдъ древняго состоянія, прежде чѣмъ настигнетъ церкви полное крушеніе, поспѣшите къ намъ, поспѣшите,—ей,—просимъ васъ, искреннѣйшіе братья, подайте руки падшимъ на колѣна. Пусть подвигнется къ намъ ваше братское сердоболіе, пусть прольются слезы сострадательности! не пренебрегите тѣмъ, что половина вселенной погружена въ заблужденіе; не потерпите, чтобы угасла вѣра у тѣхъ, у кого она первоначально возсіяла... А насъ сверхъ открытой брани еретиковъ, воздвигнутая брань *тѣми, которые признаются православными*, довела церкви до полнаго изнеможенія». Василій проситъ, пусть съ Запада будетъ прислано большое число епископовъ, чтобы они составили полный соборъ (*πλήρωμα συνόδου*), который, какъ по количеству присутствующихъ, такъ и по важности (*σεμνότητος*) ихъ имѣлъ бы безспорный авторитетъ [1]).

[1]) Epist. 92. Migne, ibid, p. 477 sqq. Здѣсь въ первый разъ дѣ-

Но и теперь Западъ остался глухъ ко всѣмъ воплямъ Востока. Мысль о большомъ соборѣ и сама по себѣ едвали была осуществима при господствѣ оміевъ на Востокѣ и постоянной поддержкѣ двора. Но главное — западные имѣли ложное представленіе о дѣлахъ восточныхъ; о новыхъ теченіяхъ, начавшихся тамъ, они ничего не знали и попрежнему подозрительно смотрѣли на нихъ, какъ на людей, близкихъ по своимъ воззрѣніямъ къ аріанству. Изъ писемъ восточныхъ они видѣли, что положеніе тамошнихъ церквей дѣйствительно печально; но эти письма еще ни мало не говорили о томъ, какова вѣра этихъ лицъ, ходатайствующихъ о помощи? православны ли они сами? Отсюда объясняется и отвѣтъ западныхъ, посланный съ извѣстнымъ пресвитеромъ Евагріемъ [1]), случайно возвращавшимся оттуда на Востокъ. Строгимъ (ἀκριβέστεροι) письма Василія не понравились; они возвращены были назадъ и отъ нихъ потребовали подписи подъ готовымъ документомъ, который прилагался къ письмамъ [2]). Оскорбленіе, нанесенное Западомъ, на нѣкоторое время прекратило дальнѣйшія попытки къ общенію съ западными, и всѣ старанія Евагрія собрать подписи подъ присланнымъ документомъ остались тщетными [3]).

лается намекъ западнымъ о необходимости устроить дѣла антіохійской церкви.

[1]) Будущимъ преемникомъ Павлина.

[2]) Ер. 138. „Евагрій проситъ у меня письма, въ которомъ бы до слова содержалось написанное ими самими (т. е. западными), а мое письмо, какъ не понравившееся тамошнимъ любителямъ точности, принесъ назадъ, а также и поспѣшить отправленіемъ къ нимъ людей достовѣрныхъ, чтобы и имъ имѣть благовидный предлогъ къ посѣщенію насъ.—Migne, ibid., p. 580. Письмо падаетъ на лѣто 373 года и написано тотчасъ же по приходѣ Евагрія съ Запада.

[3]) Евагрій еще разъ (осенью 373 г.) побуждалъ Василія приняться за то же дѣло, но Василій отвѣтилъ рѣшительнымъ отказомъ: „послать на Западъ мнѣ совершенно невозможно, такъ какъ никого не имѣю способнаго къ этому служенію... И желаю быть причисленнымъ къ седьми тысячамъ, не преклонившимъ колѣна предъ Вааломъ“.—Возвратясь въ Антіохію, Евагрій постепенно присоединился къ партіи Павлина и отсюда написалъ обширное письмо Василію, въ которомъ упрекаетъ его въ честолюбіи и любви къ спорамъ,—повидимому за то, что онъ не хочетъ принять мѣръ для примиренія антіохійскихъ споровъ. Василій, горячо отвергая упреки, отвѣчалъ, что „если бы на него даже преизобильно излилась благодать“, то и тогда онъ не могъ бы приступить къ исправленію; „тамъ есть свой епископъ (Мелетій), которому преимущественно и принадлежитъ попеченіе о церкви“. Ер. 156. Migne, ib., p. 619 sqq.

Между тѣмъ событія развивались своимъ чередомъ и дѣйствительныя отношенія Запада къ Востоку стали проясняться. Въ Антіохіи, этомъ самомъ больномъ мѣстѣ Востока, возникли новые безпорядки и къ тремъ епископамъ (Евзою, Павлину и Мелетію) прибавился четвертый Виталій, рукоположенный Аполлинаріемъ лаодикійскимъ. Θеодоритъ называетъ Виталія «мужемъ прекрасной жизни, воспитаннымъ въ апостольскихъ догматахъ» [1]) и этотъ отзывъ вполнѣ подтверждается словами Епифанія [2]) и Созомена [3]). За свою жизнь и убѣжденія Виталій пользовался уваженіемъ среди православныхъ. Григорій Богословъ именуетъ его «возлюбленнымъ», съ которымъ онъ нѣкогда соглашался [4]). Епифаній также употребилъ не мало труда, чтобъ привлечь на свою сторону этого, какъ онъ выражается, «благоговѣйнѣйшаго мужа по жизни и поведенію» [5]). Виталій сначала принадлежалъ къ общинѣ Мелетія и занималъ должность пресвитера [6]), но потомъ, по неизвѣстнымъ причинамъ отдѣлился отъ него и старался вступить въ общеніе и дружбу съ Павлиномъ [7]). Быть можетъ, именно связь съ Аполлинаріемъ и послужила ближайшимъ поводомъ къ разрыву съ Мелетіемъ, такъ какъ Аполлинарій, съ которымъ онъ стоялъ въ постоянномъ общеніи, могъ только Павлина считать законнымъ епископомъ Антіохіи. Въ 375-мъ году [8]) мы видимъ

---

[1]) Theodor. H. E., V, 4.

[2]) Haer. LXXVI; Migne, gr. s., t. 42, c. 669.

[3]) Soz. H. E., VI, 25.

[4]) Ep. ad Cledon. 11; Migne, gr. s., t. 37, c. 196.

[5]) Haer. LXXVII, 21; ibid. „Мы говорили съ нимъ, совѣтуя и увѣщевая согласиться со св. церковью“.

[6]) Soz. H. E., VI, 25.

[7]) Созоменъ указываетъ причину отдѣленія Виталія отъ Мелетія въ томъ, что „говорятъ, онъ такъ поступилъ изъ огорченія, что былъ предпочтенъ Флавіану, который позднѣе занималъ антіохійскій престолъ, тогда сопресвитерствовалъ Виталію и представлялъ ему препятствія видѣть епископа (?“)—ibid. Но приводимый здѣсь Созоменомъ мотивъ противорѣчитъ характеристикѣ личности Виталія, данной самимъ Созоменомъ, и единогласно отрицается въ наукѣ. См. Rade, б. 96; Draseke, Vital. v. Antioch., s. 78.

[8]) Constantius относитъ путешествіе Виталія къ 377 (Epistolarum Pontificum Romanum, I, p. 341. Gottingue, 1796; Merenda (De s. Damasi papae opusculis gessis,—Migne, lat. s., t. XIII, p. 167), Tillemont (Mémoires, VII, p. 618) и Rade (s. 96—99) къ 375 г. Въ пользу послѣдней даты говоритъ и то соображеніе, что Виталіемъ принесены

Виталія уже въ Римѣ, гдѣ онъ ходатайствуетъ предъ папой Дамасомъ о принятіи его въ общину Павлина. Въ Римѣ еще не были освѣдомлены о новомъ ученіи, появившемся на Востокѣ, но темные слухи о немъ доходили и сюда, такъ что папа Дамасъ счелъ нужнымъ потребовать отъ прибывшаго сюда антіохійскаго пресвитера письменное изложеніе вѣры. Виталій изложилъ эту вѣру, но въ такихъ общихъ выраженіяхъ, которыя только прикровенно заключали въ себѣ его христологическое ученіе, но могли быть понимаемы и въ православномъ смыслѣ, а папа Дамасъ «по простотѣ» [1]) не только принялъ его въ общеніе, но далъ ему рекомендательныя письма, касавшіяся какъ лично его, такъ и всѣхъ дѣлъ Востока. Но уже тотчасъ же вслѣдъ за удаленіемъ его здѣсь снова возникли сомнѣнія въ его православіи, и Дамасъ въ лицѣ пресвитера Петронія отправилъ новое посольство съ письмомъ къ Павлину, опредѣляющимъ тѣ условія, на какихъ Виталій могъ быть допущенъ въ его общину [2]). Письмо показываетъ, что въ Римѣ уже успѣли получить совсѣмъ опредѣленныя свѣдѣнія о новыхъ христологическихъ партіяхъ, возникшихъ на Востокѣ [3]). Здѣсь значилось: «кто говоритъ, что Слово вмѣсто человѣческаго ума обитало въ плоти, того анаѳематствуетъ каѳолическая церковь, равно какъ и тѣхъ, которые исповѣдуютъ двухъ Сыновъ въ Спасителѣ, т.-е. иного до воплощенія, другого по воплощеніи... Кто пожелаетъ подписаться подъ этимъ письмомъ, того ты долженъ принимать безъ всякаго колебанія» [4]). Понятно, что на такихъ условіяхъ примиреніе

были къ Павлину тѣ письма Дамаса, о которыхъ Василій говоритъ въ 375 (Ep. CCXIV, ad Terentium; ep. CCXVI, ad Meletium).

[1]) Выраженіе Григорія Богослова, отъ котораго заимствуются и всѣ касающіяся этого пребыванія Виталія въ Римѣ свѣдѣнія (Epist. ad Cled. II, Migne, gr. s., t. 37, c. 196 sqq.

[2]) Mansi, Coll. cons., t. III, p. 425: dillectissimo fratri Paulino, Damasus; *per filium meum Vitalium* ad te rescripta direxeram, tuae voluntati et tuo judicio omnia deleriquens et per presbyterum Petronium breviter indicaveram me in articulo jam profectionis ejus aliqua ex parte commotum Unde ne aut tibi scrupulus resideret, et volentes forsitan, ecclesiae copulari tua cautio probanda differet, fidem nostram misimus, non tam tibi, qui ejus fidei communione sociaris, quam his, qui in ea subscriptentes. *tibi it est nobis* per te voluerunt sociari".

[3]) Источникомъ ихъ вѣроятнѣе всего былъ Петръ, еп. Александрійскій, находившійся тогда въ изгнаніи и проживавшій въ Римѣ.

[4]) Mansi, ibid., p. 426. Противники Аполлинарія понимали его ученіе,

между Павлиномъ и Виталіемъ не могло состояться, и Аполлинарій, чтобы не оставлять свою антіохійскую партію безъ церковнаго главы, рукоположилъ его въ епископы. Когда Епифаній въ 376 году посѣтилъ Антіохію, то нашелъ тамъ «упорную борьбу даже до смерти» [1]). Виталій былъ уже епископомъ; въ присутствіи Епифанія онъ обвинялъ Павлина въ савелліанствѣ и настолько убѣдительно подѣйствовалъ на кипрскаго епископа, что послѣдній нѣкоторое время самъ воздерживался отъ общенія съ Павлиномъ [2]).

Письмо изъ Рима! Можно представить себѣ то волненіе, какое охватило борющіяся партіи Востока при первомъ извѣстіи о немъ. Какъ? вѣдь Римъ еще открыто не порвалъ общенія съ Мелетіемъ; правда, онъ велъ со сторонниками его довольно двусмысленную игру, но прямо высказаться противъ него онъ пока еще не рѣшался. Теперь всѣ сомнѣнія рушились. Письмо папы къ Павлину ясно показывало, на чьей сторонѣ стоитъ Западъ, и не нуждалось въ комментаріяхъ [3]). Павлиніане торжествовали. Какъ

какъ отрицаніе человѣческаго ума во Христѣ и замѣну его Божественнымъ умомъ. Подлинное ученіе Аполлинарія см. въ нашемъ изслѣдованіи: „Аполлинарій лаодикійскій. Историческая судьба его сочиненій". Сергіевъ посадъ. 1895, стр. 257—269; стр. 425—465. О Виталіи см. тамже, стр. 72—76. Аполлинарій и его послѣдователи, начиная съ 60-хъ годовъ IV вѣка играли очень значительную роль въ догматическихъ спорахъ второй половины этого вѣка. Но мы не вдаемся въ подробное изслѣдованіе здѣсь потому, что это будетъ выполнено во второмъ томѣ нашей начатой теперь работы, который спеціально будетъ посвященъ изученію христологическаго вопроса въ эпоху вселенскихъ соборовъ.

[1]) Haer LXXVII, 10. Migne, gr. s., t. 42, c. 669.

[2]) Haer LXXVII, 20.—24. Виталій, вѣроятно, рукоположенъ былъ Аполлинаріемъ въ 375 же году вслѣдъ за послѣдовавшимъ разрывомъ съ Павлиномъ. Аполлинарій жилъ въ Лаодикіи, но часто бывалъ въ Антіохіи (ср. Theod. H. E., V, 4).

[3]) Письмо Дамаса къ Павлину гласило: si supradictus filius meus Vitalius et qui cum eo sunt, tibi voluerint aggregari, debent in ea expositione fidei subscribere, quae apud Nicaeam piam patre voluntate firmata est (т. е. требовалась, только подпись подъ никейскимъ символомъ, что постановлено было и на александрійскомъ соборѣ). Требованіе предлагалось всѣмъ: non tam tibi..., quam his, qui in ea subscriptentes, tibi, id est nobis per te (съ тобою т. е. *съ нами чрезъ тебя*) voluerint sociari, Mansi, ibid. Для восточныхъ, принявшихъ никейскій символъ, вопросъ былъ не въ самомъ символѣ, а способѣ его истолкованія. Характерно смущеніе западнаго богослова Іеронима, находившагося въ то время на Востокѣ и скоро ознакомившагося съ дѣлами антіохійскими. „Мелетій,

разъ около этого же времени прибылъ въ Антіохію съ большими полномочіями комитъ Теренцій послѣ нѣкотораго отдыха отъ общественныхъ дѣлъ. Онъ былъ буквально заваленъ просьбами о покровительствѣ со стороны разныхъ партій. Павлиніане представили ему свои документы[1]). Василій обратился къ нему съ подробнымъ письмомъ; послѣ длиннаго введенія Василій переходитъ къ общинѣ Павлина: онъ слышалъ, что братія, которые на сторонѣ Павлина «предлагаютъ Теренцію нѣчто и о соединеніи съ нами, т.-е., — поясняетъ Василій, — всѣми тѣми, которые держатъ сторону человѣка Божія Мелетія[2]); слышу, что теперь показываютъ письма съ Запада, въ которыхъ епископство предоставляется имъ, и ни слова не говорится о досточудномъ Мелетіи, епископѣ истинной церкви». Василій не удивляется этому: «тамъ, на Западѣ, одни не знаютъ вовсе здѣшнихъ обстоятельствъ, а другіе, повидимому, и знаютъ, но объясняютъ ихъ болѣе партійно, нежели справедливо». Впрочемъ, онъ совсѣмъ не согласенъ уступить потому только, что иной

Виталій и Павлинъ говорятъ, что они единомудрствуютъ съ тобой,—жалуется онъ въ письмѣ къ Дамасу; могъ бы повѣрить тому, если-бы говорилъ кто-нибудь одинъ, а теперь или трое, или двое лгутъ (самъ Іеронимъ склонялся, конечно, на сторону Павлина; его принципъ: „кто соединяется съ каѳедрой Петровой, тотъ мой“). Итакъ, заклинаю тебя и т. д. просить Дамаса письменно увѣдомить его о томъ, съ кѣмъ онъ долженъ имѣть общеніе. Очень ярко обрисовываетъ Іеронимъ свое различіе въ ученіи объ ипостасяхъ по сравненію съ *кампенсами* (кампенсы—оставшійся вѣрнымъ никейскому символу кружокъ антіохійцевъ, но не примкнувшій къ Павлину, до постановленія Мелетія не имѣлъ своего мѣста для богослуженія и совершалъ его на открытомъ полѣ—campa; съ теченіемъ времени, вѣроятно, это слово обратилось въ насмѣшку надъ приверженцами Мелетія, которыми потѣшались ихъ противники—оміи и павлиніане). Іеронимъ ничего не знаетъ о различіи между сущностью и ипостасью: „школа свѣтскихъ наукъ не знаетъ иного значенія слова ипостась, какъ только сущность (οὐσία). Поэтому онъ учитъ, что въ Богѣ tria enhypostata, три соприсносущныя Лица, но кампенсы осуждаютъ его, какъ еретика. Три ипостаси восточныхъ онъ понимаетъ, какъ три сущности и три природы и, конечно, не видитъ въ этомъ ученіи никакой разности отъ аріанства (Epist. ad Damas. 16. 17).

[1]) Аполлинарій также подавалъ письмо Теренцію, два отрывка котораго сохранились въ сочиненіи Леонтія византійскаго (Adversus fraudes Apollinaristarum, Migne, gr. s., t. 82, p. 1949.

[2]) Мысль павлиніанъ была та, что они готовы къ миру, мелетіане же противятся ему и являются, такимъ образомъ, виновниками общественныхъ нестроеній.

получилъ отъ людей письмо и думаетъ о немъ высоко, но если бы пришелъ кто съ самаго неба и не сталъ держаться здраваго ученія вѣры, то и того онъ не призналъ бы сообщникомъ святыхъ. Далѣе онъ ведетъ длинное разсужденіе о здравомъ и нездравомъ ученіи, въ которомъ Василій хочетъ ввести Теренція въ курсъ дѣла. Онъ энергично опровергаетъ ученіе объ одной ипостаси въ Отцѣ, Сынѣ и Св. Духѣ (западное богословіе и Павлинъ) и подробно излагаетъ извѣстное уже намъ ученіе объ одномъ существѣ Божіемъ и трехъ ипостасяхъ. Въ заключеніи онъ горячо убѣждаетъ Теренція не вступать тотчасъ же въ союзъ съ павліниіанами, но подождать, когда къ этому союзу и миру укажутъ путь предстоятели церквей, которые тѣмъ болѣе достойны уваженія, что они терпятъ изгнаніе за истину [1]).

Рѣшительный шагъ Рима въ пользу Павлина, представлявшій собой произвольное, не соотвѣтствовавшее дѣйствительному положенію дѣлъ Востока, вмѣшательство, которое не только не умиротворяло Востокъ, а скорѣе будило въ немъ новыя страсти, глубоко повліялъ на Василія. Его надежды на помощь Рима стали колебаться. Еще осенью 375 года [2]) Дорофей снова сталъ хлопотать о путешествіи въ Римъ сухимъ путемъ, причемъ, чтобы придать посольству большой авторитетъ, предполагалъ поставить во главѣ его Григорія, еп. нисскаго. Василій высказалъ полное несочувствіе этому плану: не говоря уже о томъ, что зимой дорога непроходима, потому что вся страна отъ Константинополя до предѣловъ Кесаріи наполнена варварами, самое посольство было безполезно. Что касается до епископа Григорія, то «онъ не опытенъ въ дѣлахъ церкви, для человѣка благомыслящаго свиданіе съ нимъ достойно уваженія и весьма дорого, но если кто гордъ, заносчивъ, посаженъ высоко [3]) и потому не-

---

[1]) Epist. 214. Migne, gr. s,, t. 32, p. 785 sqq. Мелетій тогда находился въ ссылкѣ. Безъ всякаго сомнѣнія это ходатайство Василія имѣло полный успѣхъ у Теренція. Василій издавна находился съ нимъ въ дружескихъ отношеніяхъ: см. ep. 64 ad Hesych.: давняя наша дружба съ Теренціемъ (Migne, gr. s., ibid., p. 420; ср. еще ep. 99; Migne, ibid. p. 696).

[2]) Loofs, cit. op., s. 40; ann.

[3]) Разумѣется папа Дамасъ.

способенъ слушать, когда говорятъ люди низкіе, то какая будетъ польза для общественныхъ дѣлъ отъ совѣщанія его съ мужемъ, у котораго нравъ далекъ отъ подлаго ласкательства?» [1]). Но дѣло о посольствѣ стало развиваться независимо отъ Василія. Нашелся еще энергичный дѣятель, подобный Дороѳею, пресвитеръ антіохійской церкви Санктиссимъ, принадлежавшій къ мелетіанской общинѣ и воспользовавшійся нестроеніями антіохійской церкви, чтобы начать приготовленія къ новому посольству. Евсевій самосатскій, къ которому онъ сначала обратился, одобрилъ его планъ и настойчиво совѣтовалъ Василію присоединиться къ нему. Снабдивъ его небольшой запиской, Василій отправилъ его къ Мелетію, у котораго Санктиссимъ пробылъ долгое время, путешествуя по Востоку и собирая у каждаго изъ значительныхъ людей подписи и письма [2]). Не протестуя прямо противъ плана о новомъ посольствѣ, Василій, однако, отказывается принять въ немъ личное участіе. «Если посланіе къ западнымъ и оказывается необходимымъ,—пишетъ онъ въ другомъ письмѣ къ Мелетію,—то, написавъ его, благоволи прислать ко мнѣ». Онъ не видитъ надобности просить Западъ еще разъ о томъ, о чемъ уже многократно просили. «Безпокоить же объ одномъ и томъ же не смѣшно ли будетъ?». Но есть другой болѣе важный предметъ, о которомъ слѣдовало бы написать Западу. Случай съ Павлиномъ показалъ, насколько неосторожна и опасна политика Запада. «Надо посовѣтовать имъ, что не всѣхъ приходящихъ къ нимъ съ Востока принимать безъ разбора, но однажды навсегда избравъ какую-либо сторону, прочихъ же принимать по свидѣтельству принадлежащихъ къ ней (ἐκ τῆς μαρτυρίας κοινωικῶν) и не присоединяться ко всякому подъ видомъ православія, пишущему свое изложеніе вѣры» [3]). Упрекъ, высказываемый здѣсь по адресу Запада совершенно справедливъ, и вредныя слѣдствія его несомнѣнны. «Раздоры воспламенятся у насъ еще болѣе, когда несогласные между собой въ вѣрѣ будутъ

[1]) Migne, gr. s., ibid., p. 789. Возможно, что въ послѣднихъ словахъ заключается намекъ на отношеніе Павлина къ Дамасу.
[2]) Epist. 120. Migne, gr. s., ibid., p. 537 sqq.
[3]) Epist. 129. Migne, ibid., p. 560 sqq.

выставлять другъ другу на видъ письма, получаемыя отъ западныхъ» [1]). Къ веснѣ 376 года посольство въ Римѣ, благодаря объединенной дѣятельности Дорооея и Санктиссима уже было готово; во главѣ посольства долженъ былъ встать Дорооей, возведенный теперь въ санъ пресвитера, очевидно съ цѣлію уравновѣсить его въ санѣ съ Евагріемъ, принесшимъ послѣднія извѣстія изъ Рима. Но Василій все еще не могъ примириться съ посольствомъ. «Что должно писать съ ними,—спрашиваетъ онъ у иниціатора посольства — Евсевія, — какъ согласиться съ тѣми, что пишутъ, неудомѣваю... Мнѣ приходитъ на мысль сказать словами Діомеда; лучше тебѣ не просить, потому что онъ, говорятъ, человѣкъ гордый. И дѣйствительно, люди надменнаго нрава, когда имъ угождаютъ, дѣлаются еще большими презрителями. Если умилосердится надъ нами Господь, то чего еще намъ желать сверхъ этого? А если пребудетъ на насъ гнѣвъ Божій, какая намъ помощь отъ западной гордости (*τῆς δυτικῆς ὀφρύος*). Они *не знаютъ дѣла, какъ оно есть* и не хотятъ его дѣлать, но *предубѣжденные ложными подозрѣніями. дѣлаютъ и теперь то же, что прежде дѣлали касательно Маркелла, вступивъ съ объявляющимъ имъ истину въ споры и ересь подтвердивъ своимъ согласіемъ*". Василій еще разъ высказываетъ свою мысль, что если и нужно писать что-либо верховному (*τῷ κορυφαίῳ*) ихъ, то въ видѣ намека на то, что они не знаютъ, какъ по правдѣ идутъ дѣла у насъ и не берутся за тотъ путь, которымъ можно это узнать, а главное о томъ, что не должно нападать на людей угнетенныхъ искушеніями и признавать достоинствомъ гордость. — Въ концѣ концовъ Василій самъ взялся за составленіе писемъ и въ началѣ лѣта 376-года посольство съ Дорооеемъ и Санктиссимомъ отправилось въ Римъ съ двумя письмами, изъ которыхъ одно адресовано было «къ западнымъ» отъ лица всѣхъ восточныхъ епископовъ и носитъ на себѣ оффиціальный характеръ, другое къ италійскимъ и галльскимъ епископамъ— лично отъ Василія. Повторяя прежнія жалобы и просьбы, оффиціальное посланіе дѣлаетъ мягкій намекъ на то, что

[1]) Epist. 239. Migne, ibid., p. 893.

до сихъ поръ всѣ надежды на помощь западныхъ остаются тщетны, и еще разъ проситъ послать людей, которые напомнили бы, какія награды обѣщаны за претерпѣніе страданій за Христа. Уже одинъ только голосъ постороннихъ людей доставилъ бы утѣшеніе, а тѣмъ болѣе такихъ, которые, по милости Божіей, извѣстны съ самой лучшей стороны и пребываютъ невредимыми въ вѣрѣ [1]). Въ письмѣ къ италійскимъ и галльскимъ епископамъ Василій еще въ болѣе яркихъ краскахъ, чѣмъ въ прежнихъ письмахъ, описываетъ нестроенія и бѣдствія, охватившія восточныя церкви, проситъ довести о несчастіяхъ восточныхъ до свѣдѣнія императора, и предостерегаетъ западныхъ, если они и теперь останутся равнодушны, то опустошительное зло, поглотивъ восточныя церкви, прокрадется и въ здравую часть западныхъ церквей и возобладаетъ надъ всей вселенной [2]).

Западъ, наконецъ, заговорилъ. Дороѳей и Санктиссимъ [3]) возвратились изъ Рима съ посланіемъ въ первый разъ назначеннымъ новоникейской партіи и доставили его прямо въ руки Василія [4]). Правда, самая главная просьба восточныхъ о присылкѣ на Востокъ епископовъ и теперь не выполнилась, но для восточныхъ достаточно и того, что главныя заблужденія, распространившіяся на Востокѣ, прямо осуждались, хотя имена ихъ не упоминались. Посланіе называло ново-никейцевъ «возлюбленными

---

[1]) Epist. 242. Migne, ibid, p. 900.

[2]) Epist. 243. „и всего болѣе домогаемся, чтобы чрезъ ваше благоговѣніе сдѣлалось извѣстнымъ наше затруднительное положеніе и самому Властвующему (*τῷ κρατοῦντι*) въ вашихъ странахъ (т. е. императору Валентиніану). Migne, ibid., p. 901 sqq.

[3]) Въ письмахъ Василія (253. 254. 255. 256) раздатчикомъ писемъ называется только Санктиссимъ, но это не значитъ, что Дороѳей не участвовалъ въ посольствѣ. Посланіе папы прямо называетъ его и Василій въ письмѣ 263 ясно выражается, что оно было прислано съ „возлюбленнѣйшими сопресвитерами нашими“.

[4]) Это видно изъ упомянутыхъ выше писемъ, въ которыхъ Василій всѣхъ извѣщаетъ о полученныхъ извѣстіяхъ съ Запада. Странно, что Loofs (cit. op., s. 48; ann.) всѣ эти письма датируетъ *весной* 375 г. на томъ основаніи, что въ нихъ ничего не говорится о письмахъ, принесенныхъ Санктиссимомъ съ Запада, а между тѣмъ здѣсь именно и идетъ о нихъ рѣчь, и если терминъ „письмо“ не встрѣчается, то вѣдь это одна придирка, Garnier (Vita Bas., c. 34) и за нимъ Rade (s. 109) правильнѣе помѣщаютъ это письмо на осень 376 г.

братьями» и предлагало братское общеніе всѣмъ, кто во всемъ (in omnibus probant sententiam) согласно будетъ мыслить съ нами [1]). Главное желаніе Василія, чтобы Западъ избралъ *одну сторону* для общенія, исполнялось. Но съ своей стороны и Римъ не можетъ обойтись безъ упрековъ по адресу восточныхъ. «Пусть чистая вѣра не запятнывается разными окрасками и не пренебрегается каноническій порядокъ при рукоположеніи священниковъ [2]). «Что же касается до помощи противъ обидъ, отъ которыхъ страдаетъ ваша любовь, — заключаетъ свою рѣчь посланіе, — то братъ нашъ, пресвитеръ Дороѳей, не замедлитъ разсказать все съ подробностью; въ нашихъ же стараніяхъ, какъ онъ самъ засвидѣтельствуетъ, нѣтъ недостатка» [3]). Такимъ образомъ, и эта чисто частная сторона не оставлена была безъ вниманія. Но еще большее значеніе, чѣмъ самое посланіе, имѣли личныя бесѣды пословъ съ западными епископами о восточныхъ затрудненіяхъ, на что уже намекаетъ и самое посланіе, ссылаясь на свидѣтельство Дороѳея. Понятно, что восточные и Василій были обрадованы новыми извѣстіями о столь желательной и давно ожидаемой перемѣнѣ Рима въ отношеніи къ восточнымъ дѣламъ. Василій поспѣшилъ сообщить о радостной вѣсти изъ Рима и о любви и расположеніи всего Запада по всѣмъ важнымъ пунктамъ Востока [4]). Къ антіохійскимъ пресвитерамъ онъ писалъ: «всѣ прочіе какъ бы въ половину извѣщали намъ и о мнѣніи тамошнихъ и о состояніи дѣлъ у насъ, но онъ — Санктиссимъ, какъ человѣкъ способный извѣдать намѣренія людскія и въ точности изслѣдовать состояніе дѣлъ, разскажетъ вамъ все и во всемъ будетъ руководствовать ваше доброе усердіе» [5]).

---

[1]) См. Mansi, t. III, pp. 460. Отрывокъ изъ „декрета“ папы, начинающійся словами „ea gratia“. Принадлежность отрывка именно этому посольству ясно отмѣчается въ самомъ декретѣ указаніемъ на *пресвитера* Дороѳея: въ этомъ санѣ Дороѳей могъ быть въ Римѣ не ранѣе 376 г. Фрагментъ послѣдовательно осуждаетъ всѣ заблужденія маркелліанъ, фотиніанъ, аномэевъ (съ которыми смѣшивали въ Римѣ оміевъ), пневматомаховъ и аполлинаристовъ.

[2]) Возможно, что здѣсь былъ намекъ на Мелетія.

[3]) Эта фраза показываетъ, что письма были принесены и отъ многихъ западныхъ епископовъ, какъ это правильно и утверждаетъ Garnier (ibid.)

[4]) Migne, gr. s., ibid., p. 941; см. еще слѣдующія далѣе epp. 255. 256

[5]) Migne, ibid., p. 940.

Теперь готовность Запада пойти на помощь Востоку была несомнѣнна. Омійство уже обезсилѣло [1]); съ 377 года Валентъ вовлеченъ былъ въ войну съ готами [2]) и съ удаленіемъ его отъ столицы имперіи, пало и вліяніе оміевъ въ церкви. Но взамѣнъ внѣшняго врага появились внутренніе враги среди людей, славившихся своею вѣрой. О нихъ уже давно намекали Западу, но въ недостаточно ясныхъ выраженіяхъ; Василій также боролся съ ними, но его слово для многихъ было подозрительно, такъ какъ оно могло возбуждать сомнѣнія, не по частнымъ-ли распрямъ онъ думаетъ о нихъ худо [3]). Необходимо было авторитетное рѣшеніе западныхъ. Дороѳей и Санктиссимъ снова направились въ Римъ, вѣроятно, въ концѣ 377 г. [4]). Это послѣднее посланіе, отправленное Василіемъ на Западъ, весьма характерно, какъ для самого ихъ автора, такъ и для развившихся постепенно догматическихъ движеній на Востокѣ. Осужденія трехъ лицъ требуетъ Василій отъ Запада. Евстаѳія севастійскаго, Аполлинарія лаодикійскаго и Павлина антіохійскаго. Осужденіе Евстаѳія было крупной перемѣной политики Василія въ ученіи о Св. Духѣ и вообще въ отношеніи къ бывшимъ оміусіанамъ. Причины разрыва его съ Евстаѳіемъ, прежнимъ своимъ сподвижникомъ, недостаточно ясны. Повидимому Мелетій и Ѳеодотъ никопольскій, принявшіе въ полнотѣ ученіе посланія александрійскаго собора 362 г. о Св. Духѣ,

---

[1]) Epist. 263: „дерзость и безстыдство аріанской ереси остаются при собственномъ заблужденіи и немного (ὀλίγα) вредятъ намъ“, Migne, ibid, p. 976.

[2]) Schiller, Gesch. d. röm. Kaiserzeit, II, 397.

[3]) Epist. 363: „слово наше для многихъ подозрительно, не по частнымъ-ли своимъ распрямъ (φιλονεικίας) думаемъ о нихъ худо“.

[4]) Хронологія этого письма точно не установлена. Loofs относитъ его къ лѣту 377 года. Но Санктиссимъ и Дороѳей, прибывшіе изъ Рима въ концѣ 376 года, едва ли могли быть такъ скоро готовы къ новому посольству. О Санктиссимѣ мы, по крайней мѣрѣ, знаемъ, что онъ долгое время былъ занятъ путешествіемъ по разнымъ городамъ Востока съ цѣлію ознакомить всѣхъ съ полученными изъ Рима извѣстіями. Съ другой стороны, и Василій едва-ли могъ отправить письмо, не посовѣтовавшись прежде со своими друзьями Мелетіемъ и Ѳеодотомъ никопольскимъ. Вѣрнѣе думаетъ Garnier (Vita Bas. c. 37, p. 41), когда онъ датируетъ осенью 377 г. Мы увидимъ дальше, что въ Римѣ былъ собранъ соборъ, который не могъ состояться ранѣе 378 г. Соборъ, конечно, собрался по поводу прихода пословъ.

порицали Василія за дружескія отношенія къ Евстаѳію, ученіе котораго о Духѣ носило неопредѣленный характеръ. Василію предстояла трудная дилемма: или пожертвовать Евстаѳіемъ или порвать связи съ Ѳеодотомъ и Мелетіемъ, людьми, пользовавшимися большимъ уваженіемъ и авторитетомъ среди ново-никейцевъ. Къ счастію, Евстаѳій рядомъ необдуманныхъ поступковъ помогъ Василію разрѣшить эту щекотливую задачу. Трудно понять, какимъ образомъ удалось ему заставить Евстаѳія подписаться подъ составленнымъ имъ изложеніемъ вѣры, въ которомъ значилось: «нужно предавать проклятію называющихъ Духа Св. тварью и не исповѣдующихъ, что Духъ Святъ по естеству, не отлученъ отъ Отца и Сына»[1]). Несомнѣнно, что это положеніе противорѣчило по крайней мѣрѣ его прежнимъ убѣжденіямъ[2]). Но если развитіе Василія въ ученіи о Духѣ дошло до окончательнаго предѣла—открытаго признанія полнаго Божества Св. Духа, то развитіе Евстаѳія пошло обратнымъ путемъ. По словамъ Василія, въ Кизикѣ Евстаѳій подписалъ предложенное ему оміями исповѣданіе, въ которомъ онъ, умолчавъ о единосущіи, призналъ подобосущіе и, подобно Евномію, хулилъ Духа Св.[3]). Изъ прежняго друга Евстаѳія Василій сдѣлался врагомъ его и притомъ врагомъ опаснымъ. Его обвиненія, представленныя въ Римѣ противъ Евстаѳія, были обвиненіемъ противъ всѣхъ оміусіанъ. Излагая кратко его біографію и въ каждомъ фактѣ его жизни стараясь найти поводъ къ обличеніямъ, Василій объявляетъ соборъ анкирскій, на которомъ впервые сформировалась партія оміусіанъ, «написавшимъ проклятіе на догматѣ единосущія»[4]), а что ему предложено было папой Ливеріемъ, это ему неизвѣстно[5]). Теперь онъ состоитъ въ согласіи съ про-

---

[1]) Epist. 125, писанное въ срединѣ 373 г. (Loofs, 52), Migne, gr. s, ibid, p. 549.

[2]) Socr. H. E., II, 45: „я не могу признать Св. Духа Богомъ, но не смѣю называть Его тварью“ (слово Евстафія).

[3]) Ep. 246. Migne, ibid., 924; лѣтомъ 376 г. Подробности см. у Loofs'a, cit. op., ss. 63—79.

[4]) На Востокѣ смотрѣли на него иначе.

[5]) Это непонятно; мы видѣли, что Василій самъ лично освѣдомленъ былъ со всѣмъ этимъ дѣломъ посольства и одобрялъ его.

клинающими догматъ единосущія и сталъ вождемъ ереси духоборцевъ [1]).

Второй по немъ Аполлинарій и онъ тоже не мало приноситъ огорченія церкви. Требованіе осужденія Аполлинарія было также попыткой реабилитировать ошибки своей молодости и вызвано желаніемъ очистить себя отъ подозрѣній на Востокѣ. Не столько собственное ученіе Аполлинарія, сколько шумъ, поднятый севастійцами на Востокѣ по поводу найденнаго письма Василія къ Аполлинарію, содержавшаго савелліанскія мысли [2]), побудилъ Василія хлопотать объ анаѳемѣ на Аполлинарія. И самыя обвиненія, представленныя противъ него, странны и едва-ли могутъ быть подтверждены другими источниками. «Есть у него разсужденія,—пишетъ онъ на Западъ,—сложенныя баснословно, въ которыхъ онъ говоритъ, что опять возвратимся къ подзаконному служенію, опять будемъ обрѣзываться, субботствовать, поклоняться въ храмѣ іерусалимскомъ и проч.» —Третій обвиняемый Павлинъ. Это было уже дерзостью въ отношеніи къ Западу. Василій находитъ неканоничнымъ самое рукоположеніе его и огорчается склонностью къ ученію Маркелла, послѣдователей котораго онъ принимаетъ безъ различія въ общеніе съ собой [3]).

Въ Римѣ состоялся соборъ. Изъ восточныхъ принимали въ немъ участіе—Петръ александрійскій [4]), Акакій, епископъ веррійскій и, быть можетъ, Александръ іерапольскій [5]). Памятниками этого собора остались фрагменты его

---

[1]) Едва-ли Евстафія можно признать какимъ-либо опаснымъ врагомъ вѣры. Лишь изъ личныхъ счетовъ Василій сдѣлалъ его таковымъ и требовалъ осужденія отъ папы.

[2]) Письмо было издано впервые въ 1796 г. Леопольдомъ Севастьяни подъ заглавіемъ „Epistola ad Apollinarium Laodicenum celeberrima de divina essentia, divi Basilii nomine ab Eustaphio Sebastiani toto fere oriente per summum scelus olim vulgata". Изданіе настолько рѣдкое, что составляя въ 1895 году свое изслѣдованіе объ Аполлинаріи, мы никакъ не могли отыскать его. Теперь оно перепечатано у Loofs'a, стр. 72. 73. Не входя въ подробное изслѣдованіе о немъ, мы выскажемъ о немъ только свое сужденіе; ни въ какомъ случаѣ не считаемъ мы его подлиннымъ—слишкомъ ясны въ немъ савелліанскія мысли, которыхъ ни Аполлинарій, ни Василій никогда не могли раздѣлять, оно было или прямой выдумкой севастійцевъ или поддѣлкой какого-либо подлиннаго письма.

[3]) Epist. 263; Migne, gr. s., ibid., p. 976 sqq.

[4]) См. Basil. Epist. 268.

[5]) Есть письмо Александра іерапольскаго къ Акакію слѣдующаго со-

опредѣленія, начинающіеся словами: illud sane miramur и non nobis quiddam [1]), посланные къ восточнымъ въ видѣ отвѣта на посольство [2]). Но Василій уже не дождался его.

Два грустныхъ и обидныхъ факта пришлось еще перенести Василію въ самомъ концѣ своей жизни. Всю жизнь свою онъ боролся съ Маркелломъ и неустанно требовалъ осужденія его отъ Аѳанасія, но въ концѣ своей дѣятельности долженъ былъ примириться съ его послѣдователями и принять ихъ въ общеніе. Несмотря на всѣ просьбы Василія, Маркеллъ умеръ въ общеніи съ Аѳанасіемъ. Около 372 года діаконъ Евгеній представилъ въ Александрію исповѣданіе отъ «великаго множества» людей, которые все еще считали своимъ отцомъ Маркелла. «Мы не еретики,—значилось въ немъ,—какъ ложно клевещутъ на насъ. Мы ясно анаѳематствовали аріанство, исповѣдуя вмѣстѣ съ никейскими отцами, что Сынъ не тварь, но изъ сущности Отца и единосущенъ Отцу (ἐκ τ. οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ ὁμοούσιος τῷ πατρί). Они осуждаютъ Савеллія, отожествлявшаго Отца и Сына, и, не допуская трехъ ипостасей, учатъ о дѣйствительной Троицѣ. Они анаѳематствуютъ также Фотина и Павла самосатскаго, отрицавшаго тожество предсуществовавшаго и дѣйствовавшаго Логоса съ Сыномъ Божіимъ, получившаго, по его мнѣнію, начало отъ Маріи [3]). Аѳанасій, къ глубокой скорби Василія

держанія: scit sanctitas tua, quam et in Romis coram S. M. episcopo Damaso praesente tua sanctitate, notus est de haeres. Apollinarii et nobis duas naturas confitentibus, ut non divinitati passionem tribuamus, dicebat hi; qui erat Apollinarii, duos non dicere filios (ap. Lupum, ep. 57 ad consil. Ephes., oper. t. 10). Изъ выраженія nobis видно, что вмѣстѣ съ Акакіемъ на соборѣ въ Римѣ былъ и Александръ. О принадлежности письма именно этому собору см. наше сочиненіе: Аполлинарій Лаодикійскій, стр. 78. 79.

[1]) Mansi, t. III, p. 466. О содержаніи ихъ ниже.

[2]) Присутствіе Петра показываетъ, что соборъ состоялся въ началѣ 378 (весной этого года Петръ возвратился въ Александрію, см. Garnier, Vita Bas., c. 37, p. 151).

[3]) Исповѣданіе Маркелла, представленное діакономъ Евгеніемъ издано Montfaucon'омъ въ Collectio nova patrum et scriptorum graecorum. Parisiis. 1707; см. p. LXIII. Анализъ у Zahn'a „Marcellus v. Ancyra, s. 90 sqq. Справедливо замѣчаетъ Zahn, что все исповѣданіе написано въ духѣ Маркелла; три ипостаси отрицаются, о вѣчномъ рожденіи не упоминается, и вообще не встрѣчается ничего, подъ чѣмъ не подписался бы Маркеллъ. Маркеллъ умеръ въ томъ же 372 году.

принялъ это исповѣданіе и далъ общительныя грамоты его послѣдователямъ [1]). Онъ не могъ пожертвовать своимъ старымъ компаніономъ по ссылкѣ. Другіе люди пусть ведутъ между собою мелкіе споры, но ветераны никейскаго собора всегда должны признавать свое братство въ Христѣ: они соединены были въ жизни, не могутъ быть разлучены и по смерти [2]). Школа Маркелла уничтожилась послѣ его смерти. Шесть лѣтъ позднѣе немногіе представители ея, основываясь на общительныхъ грамотахъ Аѳанасія, обратились съ просьбой къ египетскимъ епископамъ, сосланнымъ за исповѣданіе никейской вѣры въ Діокесарію, о принятіи въ общеніе. Быть можетъ чувство одиночества и недостатокъ богословскаго руководства побудили ихъ представить исповѣданіе, въ которомъ ничего не было общаго съ вѣроизложеніемъ, представленнымъ Евгеніемъ. Они, правда, заявляютъ, что они и раньше такъ же думали, и это не было сознательной ложью въ ихъ устахъ. Маркеллъ уже не былъ ихъ учителемъ, и на ряду съ ложными обвиненіями они отвергаютъ тѣ слова, которыя говорилъ ихъ учитель [3]). Египетскіе епископы, конечно, удовольствовались имъ, а Павлинъ еще раньше принялъ ихъ въ общеніе [4]). Василій былъ крайне встревоженъ этимъ поступкомъ ссыльныхъ епископовъ: «не малая скорбь объяла многихъ, что вы вступили въ сношеніе съ ними»,— писалъ онъ къ александрійскимъ епископамъ, находившимся въ изгнаніи. Онъ горячо порицаетъ ихъ за необдуманный поступокъ, способный разрушить миръ церковный. «Не нужно, — замѣчаетъ онъ, — предоставлять столь важнаго дѣла только себѣ, а надобно, чтобы находящіеся въ общеніи съ вами и на Западѣ и на Востокѣ, были согласны на ихъ возстановленіе». И онъ требуетъ, чтобы маркелліане не иначе принимались въ общеніе,

---

[1]) Epiph. Haer. LXXII, 12; Epiphanii Panasia, ed. Oehler, t. III, p. 69.

[2]) Любопытное извѣстіе объ отношеніи Аѳанасія къ Маркеллу сохранилъ Епифаній: „нѣкогда я самъ спрашивалъ блаженнаго папу Аѳанасія о томъ, какого онъ мнѣнія о Маркеллѣ. Онъ и не защищалъ его, и не отнесся къ нему враждебно, но только, улыбнувшись, тайно высказалъ, что онъ не далеко ушелъ въ заблужденіе и считалъ его оправданнымъ“ (Ibid. См. Oehler, p. 55).

[3]) Исповѣданіе сохранено у Епифанія, тамъ-же, Oehler, p. 65—66.

[4]) Basil. epist 265.

какъ послѣ того, если они предадутъ проклятію ересь своего учителя [1]).

Мы уже упоминали, что Василій не дождался окончательнаго рѣшенія римскаго собора по поводу посольства. Но слухи о дѣлахъ собора доходили до него [2]). Съ горечью Василій узналъ, что Петръ александрійскій въ присутствіи всѣхъ членовъ собора порицалъ Мелетія и Евсевія самосатскаго, какъ аріанъ. Это былъ тяжелый ударъ для Василія, столько потрудившагося для объединенія стараго и новаго поколѣнія никейцевъ. «Вѣдь если бы,—упрекаетъ онъ Петра,—ничто другое не подтверждало ихъ православія, то, по крайней мѣрѣ, нападенія на нихъ аріанъ *для разсуждающихъ здравомысленно* служатъ не маловажнымъ доказательствомъ ихъ правоты... Будь увѣренъ въ томъ, что нѣтъ такого реченія въ православіи, которое этими мужами не было бы проповѣдано со всякимъ дерзновеніемъ при свидѣтелѣ Богѣ и въ моемъ присутствіи... Мы всѣ имѣемъ нужду другъ въ другѣ и особенно теперь, когда восточныя церкви смотрятъ на насъ и въ вашемъ единомысліи найдутъ для себя опору и утвержденіе, а если узнаютъ, что вы имѣете какое-либо подозрѣніе противъ нихъ, то ослабѣютъ и опустятъ руки свои въ борьбѣ съ противниками» [3]). Тучи начали собираться надъ новоникейской партіей и ея единству угрожало распаденіе; но 9-го августа 378 года Валентъ былъ убитъ въ битвѣ съ готами подъ Адріанополемъ, и все войско его погибло. Настало новое царствованіе, принесшее съ собой церкви окончательную побѣду православія.

Хотя Василій и не дождался этого окончательнаго торжества никейскаго символа въ церкви, тѣмъ не менѣе заслуги его въ исторіи догматическихъ движеній второй половины IV вѣка несомнѣнны. Съ самаго начала своей дѣятельности поставивъ цѣлію объединить около себя разрозненныя партіи Востока, поднять ихъ жизнедѣятельность и направить ихъ по тому пути, куда влекла ихъ

---

[1]) Epist. 265. Migne. gr. s., ibid., 987.

[2]) Дороѳей принесъ ему эту вѣсть. Значитъ, Дороѳей возвратился раньше окончанія собора въ Римѣ; Санктиссимъ же ожидалъ отвѣта. Дороѳей былъ возмущенъ нападками Петра на Мелетія и Евсевія и „не совсѣмъ пріятно и кротко бесѣдовалъ съ его чинностью“ (Epist. 258).

[3]) Epist. 266. Migne, ibid., p. 993 sqq.

вся исторія, онъ неуклонно во всю свою жизнь стремился къ достиженію ея. Благодаря его неустанной энергіи и трудамъ, преодолѣвавшимъ всѣ препятствія, пропасть, вырытая прошлымъ между савелліанствующимъ Западомъ и Александріей и аріанствующимъ Востокомъ, стала пополняться, пока наконецъ не былъ перекинутъ чрезъ нее прочный мостъ. Григорій Нисскій сравниваетъ его съ Моисеемъ, выведшимъ народъ еврейскій изъ рабства египетскаго въ землю обѣтованную. Въ этомъ сравненіи есть доля правды. Начавъ свою дѣятельность среди разлагавшихся догматическихъ партій, онъ вложилъ въ нихъ новыя силы и изъ омертвѣвшихъ обломковъ смогъ создать твердое зданіе, ставшее опорой торжества никейскаго символа на Востокѣ и подорвавшее здѣсь послѣдніе устои аріанства. Это великое дѣло, составлявшее главную задачу его времени, онъ выполнилъ и по всей справедливости наслѣдовалъ въ исторіи церкви имя Великаго. Зарю нараждавшейся побѣды онъ еще видѣлъ; смерть Валента онъ пережилъ и умеръ, оплакиваемый всѣми, 1-го января 379 года [1]).

Чрезъ девять мѣсяцевъ послѣ смерти Василія [2]) состоялся соборъ въ Антіохіи. Въ первый разъ новоникейская группа епископовъ получила возможность сойтись вмѣстѣ и свободно обсудить церковныя дѣла. Собралось 146 епископовъ. Предсѣдательствовалъ Мелетій; изъ прочихъ членовъ собора въ подписяхъ значатся: Евсевій самосатскій, Пелагій лаодикійскій, Зенонъ тирскій, Евлогій едесскій, Бематій малльскій, Діодоръ тарскій [3]). Всѣ они были друзья или ученики Василія Великаго. Къ сожалѣнію, о дѣятельности этого собора мы имѣемъ лишь ничтожныя свѣдѣнія. Григорій нисскій, присутствовавшій лично на соборѣ, не оставилъ о немъ никакихъ подробныхъ воспоминаній [4]), а Лука Гольштеній, читавшій подлинникъ актовъ собора, и до сихъ поръ сохраняющійся въ папскихъ архивахъ, не нашелъ нужнымъ извлечь изъ нихъ ничего, кромѣ отрывочныхъ фрагментовъ, изъ посла-

---

[1]) Относительно года и дня смерти см. Rade, cit. op., s. 114, anm. 1
[2]) Greg. Nyss, De vita s. Macrinae. Migne, gr. s., t. 36, p. 973.
[3]) См. Mansi, t. III, 461. 462.
[4]) Ibid.

ній папы Дамаса, отправленныхъ на Востокъ [1]). Изъ нихъ мы узнаемъ только тотъ отвѣтъ, какой былъ принесенъ Санктиссимомъ на послѣднее посольство въ Римѣ. Такими фрагментами являются отрывки изъ декретовъ папы, начинающіеся словами: „Illud sane miramur“ и: „non nobis“. Въ первомъ фрагментѣ содержится осужденіе и опроверженіе ученія Аполлинарія (имя опять не называется). Аргументъ папы самый рѣшительный, которымъ впослѣдствіи часто пользовались въ эпоху христологическихъ споровъ. «Если воспринятъ (Сыномъ Божіимъ) несовершенный человѣкъ, то несовершенно и наше спасеніе, потому что не весь человѣкъ спасается. Если весь человѣкъ погибъ, то необходимо, чтобы спасено было все, что погибло». Второй фрагментъ еще разъ отклоняетъ просьбу восточныхъ о посылкѣ туда западныхъ епископовъ. «Но все же великое утѣшеніе вы, блаженнѣйшіе, можете получить уже изъ того, что, признавая неприкосновенность вѣры, будете прославляться своимъ единомыслiемъ» и далѣе въ краткихъ словахъ осуждается ученіе Маркелла и Аполлинарія. Такимъ образомъ, ни объ Евстафіи, ни о Павлинѣ, объ осужденіи которыхъ просилъ Василій, посланіе не упоминаетъ. Восточные епископы выразили свое согласіе не только на это, но и на всѣ прежнія его посланія, и утвердили ихъ своей подписью [2]).

---

[1]) Послѣ вышеприведенныхъ подписей 7 епископовъ значится: similiter et alii CXLVI orientalis episcopi subscripserunt, quorum subscriptio in autentiquum hodie in archivi ecclesiae romanae tenetur. Число епископовъ, присутствовавшихъ на антіохійскомъ соборѣ, слѣдовательно, можно считать различно; или причислять вышеупомянутыхъ семи сюда же, какъ это обыкновенно дѣлается, или же, слѣдуя точному выраженію Гольштенія: et *alii* CXLVI, число ихъ нужно увеличить до 153 и такимъ образомъ антіохійскій соборъ по своей численности будетъ нѣсколько превосходить константинопольскій соборъ 381 г. Акты изданы Гольштеніемъ, несомнѣнно, не въ полномъ видѣ; даже декреты папы Дамаса приведены не цѣликомъ, какъ уже показываетъ надпись: „ex parte decreti“. Странно, все-таки, почему Гольштеній не издалъ всѣхъ актовъ: не заключалось-ли тутъ какихъ либо непріятныхъ свѣдѣній для папскаго величія?

[2]) Mansi, ibid. Подписаны всѣ документы, принесенные съ Запада: посланіе иллирійскаго собора, отправленное съ діакономъ Сабиномъ, фрагментъ: „ea gratia“ съ именемъ Дороѳея и два послѣднихъ фрагмента. Папѣ Дамасу удалось, такимъ образомъ, добиться того, что восточные епископы подписались подъ готовыми документами, доставленными изъ Рима, противъ чего такъ горячо протестовалъ Василій, но мы не думаемъ,

VIII.

Завершительные результаты тринитарныхъ споровъ въ царствованіе Ѳеодосія Великаго.

Личность и религіозная политика Ѳеодосія.—Состояніе восточныхъ церквей къ началу правленія Ѳеодосія.—Константинопольскій соборъ 381 года и внутренняя исторія его.—Хорто-Гарнаковская теорія происхожденія константинопольскаго символа и послѣдовательный разборъ ея.—Положительныя свидѣтельства въ пользу принадлежности константинопольскаго символа собору 381 года.—Соборъ въ Римѣ 381 г. и Константинополѣ 382 г.—Окончательное опредѣленіе религіозной политики Ѳеодосія и характеръ борьбы его съ ересями.—Общій итогъ всего изслѣдованія.

Царствованіе Ѳеодосія Великаго (379—395) [1]) представляетъ собой заключительный моментъ въ исторіи тринитарныхъ споровъ IV вѣка. Заканчивая собой предшествующую стадію развитія, начавшуюся со дней выступленія на историческую сцену Арія, оно окончательно опредѣляетъ положеніе церкви въ государствѣ и предвосхищаетъ ту программу, по которой будетъ строиться церковная жизнь послѣдующихъ поколѣній. Доселѣ, какъ мы видѣли, константинопольскіе императоры боролись съ догматическими партіями болѣе или менѣе церковными средствами: ихъ религіозная политика опиралась на настроеніе церковнаго большинства, и если ихъ голосъ звучалъ грубо, то лишь въ такихъ случаяхъ, когда они наталкивались на противодѣйствіе, казавшееся прямымъ нежеланіемъ подчиниться императорской власти. Правда, въ правленіе ихъ епископы иногда отправлялись цѣлыми толпами въ ссылку, но эта ссылка никогда не соединя-

чтобы это согласіе на папскіе декреты обозначало и „полную побѣду стараго западнаго (altglaubigen) истолкованія никейскаго символа“, какъ утверждаетъ A. Harnack (Lehrbuch d. Dogm. Gesch. II, 260, anm.). Посланіе собора 382 г., вся дѣятельность Григорія Богослова и Григорія Нисскаго прямо говорятъ, что въ области пониманія ученія о Троицѣ Востокъ никогда не помирился съ Западомъ.

[1]) Литература о Ѳеодосіи весьма обширна. Спеціальное изслѣдованіе о немъ: *Gyldenpennig und Infland*, Der Kaiser Theodosius d. Grosse, Halle, 1878, мало, однако, полезно для церковнаго историка. Болѣе церковно-историческаго интереса представляютъ собой трудъ: Richter'a „Das westromische Reicht besonders unter den Kaisern Gratian, Valentinian und Maximus. Berlin, 1865.

лась съ лишеніемъ какихъ-либо гражданскихъ правъ и обусловливалась не столько единоличной волей императора, сколько требованіемъ болѣе или менѣе сплоченной группы епископовъ, выступавшей большею частью соборно. Въ лицѣ Ѳеодосія воскресъ древній языческій pontifex maximus,— соединявшій въ однихъ своихъ рукахъ sacerdotium и imperium. Въ первый разъ въ исторіи христіанства догматическія положенія вѣры стали предметомъ государственнаго законодательства, вошли, въ кодексъ гражданскаго права и провели несуществовавшее ранѣе политическое различіе между православіемъ и ересью.

Какъ государь, Ѳеодосій, безъ сомнѣнія, принадлежалъ къ выдающимся дѣятелямъ своего времени. Сынъ знаменитаго полководца, казненнаго Валентиніаномъ вслѣдствіе придворныхъ интригъ, онъ испыталъ много невзгодъ во дни своей молодости. Военныя заслуги его и необходимость защищать сѣверныя границы восточныхъ областей имперіи отъ готовъ, вторгшихся при Валентѣ почти до предѣловъ Константинополя, побудили западнаго императора Граціана назначить его своимъ соправителемъ. Торжественное провозглашеніе новаго Августа состоялось 19-го января 379 года, причемъ ему, какъ при Валентѣ, были переданы въ управленіе восточныя провинціи: Египетъ, мѣстности на восточномъ берегу средиземнаго моря, Малая Азія, въ Европѣ—діоцезы Ѳракіи, Иллиріи, Македонія и Дакія. Извѣстно, что военныя доблести часто соединяются съ религіознымъ одушевленіемъ. Константинъ Великій обратился въ христіанство, благодаря своей войнѣ съ Максенціемъ. Непреодолимыя препятствія, встрѣчающіяся на войнѣ, отчаянное положеніе, критическая случайность и неожиданный благопріятный исходъ, рѣшительная побѣда при полной безнадежности [1]) — невольно вызываетъ въ религіозно-расположенной душѣ вѣру въ промыслъ, покровительствующій ему, въ божественное провидѣніе, сопутствующее ему на всѣхъ шагахъ жизни, и укрѣпляютъ убѣжденіе въ высшемъ предназначеніи для чрезвычайныхъ провиденціальныхъ цѣлей. Въ

[1]) Тѣ же почти мотивы дѣйствовали и въ душѣ Константина Великаго. См. нашу статью: „Обращеніе императора Конст. Велик. въ христіанство“. Серг. Пос., 1905.

глубокой религіозности отказать Ѳеодосію нельзя. Воспитанный въ школѣ суроваго военнаго режима, герой, съ безстрашною храбростью бросавшійся въ самыя опасныя атаки, онъ былъ пораженъ отлученіемъ, наложеннымъ на него Амвросіемъ медіоланскимъ за поголовное избіеніе жителей Ѳессалоники и, хотя его поступокъ вполнѣ оправдывался государственною необходимостью [1]), онъ все-таки всенародно исповѣдалъ свой грѣхъ предъ церковью и во все назначенное ему время для покаянія не носилъ царскихъ украшеній [2]). По своимъ религіознымъ воззрѣніямъ онъ былъ убѣжденный никеецъ [3]) и своей женой имѣлъ Элію Плакиллу, которая также предана была никейской вѣрѣ [4]). Уже одна эта религіозная настроенность императора сама собой предопредѣляла его религіозную политику. Но и помимо того, достаточно было лишь одного поверхностнаго взгляда на положеніе церковныхъ дѣлъ въ моментъ вступленія его во власть, чтобы видѣть, что, только опираясь на никейскій символъ, можно было спокойно править государствомъ. Западъ давно былъ православнымъ, и здѣсь сохранялись только слабые остатки аріанства. И на Востокѣ никейское ученіе готово было праздновать свою побѣду, — и антіохійскій соборъ 379 года былъ предвѣстникомъ этого торжества. Опредѣленная религіозная политика, однако, нимало не исключала возможной толерантности въ отношеніи къ иначемыслящимъ, и едва ли самъ Ѳеодосій, по своей личной иниціативѣ, пришелъ къ тѣмъ грубымъ мѣрамъ, какія ознаменовали собой его царствованіе. По крайней мѣрѣ, примѣръ Валентиніана, при которомъ онъ началъ свою военную карьеру, не долженъ былъ располагать въ пользу рѣзкихъ пріемовъ въ область религіи. Но несмотря на свое никейское вѣроисповѣданіе, въ своихъ догматическихъ убѣжденіяхъ Ѳеодосій былъ не твердъ и легко поддавался стороннимъ внушеніямъ. Когда онъ прибылъ въ Константинополь, аріане попытались воздѣйствовать

---

[1]) Оно было вызвано бунтомъ жителей Ѳессалоники.

[2]) Soz. H. E., VII, 25; подробный, но болѣе прикрашенный разсказъ у Theodor., H. E., V, 17. 18.

[3]) Socr., H. E., V, 6; Soz, H. E., VII, 4.

[4]) Guldenpennig, cit. op., s. 56.

на него чрезъ Евномія. «Страхъ овладѣлъ всѣми православными, особенно при мысли о краснорѣчіи Евномія» и они воспользовались вліяніемъ его супруги Плакиллы, чтобы не допустить до царя этого опаснаго діалектика [1]). Но то, чего не удалось достигнуть Евномію, еще ранѣе сдѣлалъ за него Асхолій, епископъ ѳессалоникскій. Въ бытность свою въ Ѳессалоникѣ, служившей центромъ военныхъ операцій противъ готовъ, Ѳеодосій впалъ въ тяжкую болѣзнь и рѣшился принять крещеніе, которое онъ, какъ и многіе другіе люди IV вѣка, отлагалъ до послѣдней крайности. Естественнымъ руководителемъ, при этомъ, и явился Асхолій, другъ Василія и Амвросія, ревностный никеецъ и всѣми силами тяготѣвшій къ Западу. Воспользовавшись этими минутами наибольшей воспріимчивости религіозно-настроенной души императора, онъ въ черныхъ краскахъ изобразилъ состояніе церковныхъ дѣлъ Востока, раздѣляемаго различными ересями и, указывая на миръ, царившій на Западѣ и Иллиріи [2]), внушилъ ему о необходимости торжества православія и преслѣдованія ересей насильственными мѣрами. Новокрещенный Ѳеодосій всталъ съ постели, увѣренный въ высшемъ призваніи къ этой цѣли [3]), и первымъ его дѣломъ было изданіе эдикта, повелѣвавшаго всѣмъ подданнымъ исповѣдывать никейскую вѣру и угрожавшій безчестіемъ (infamia) и разными наказаніями противникамъ ея [4]).

---

[1]) Soz. H. E., VII, 6.

[2]) См. главнымъ образомъ Soz., H. E., VI, 4 о бесѣдѣ Ѳеодосія съ Асхоліемъ.

[3]) См. напр., его фразу, сказанную Григорію Богослову: „*чрезъ меня Богъ даетъ тебѣ* и твоимъ трудамъ этотъ храмъ". De se ipso. Migne, gr. s., t. 37, p. 1119.

[4]) Cod. Theodos. XVI, 1, 2: „Къ жителямъ города Константинополя. Желаемъ, чтобы всѣ народы, какими правитъ власть нашей милости, слѣдовали (versari) той религіи, которую божественный апостолъ Петръ передалъ римлянамъ... и исповѣданіемъ которой прославляются первосвященникъ Дамасъ и Петръ, епископъ Александріи, мужъ апостольской святости, чтобы *мы всѣ*, согласно апостольскому постановленію и евангельскому ученію, вѣрили въ одно Божество Отца и Сына и Св. Духа, при равномъ величіи ихъ и благочестивой троичности (sub parici Majestate at sub pia Trinitate?!). Христіанамъ, повинующимся этому закону, повелѣваемъ прилагать къ себѣ имя каѳоликовъ (nomina catholicorum). Прочихъ же дерзкихъ и безумствующихъ присуждаемъ нести безчестіе еритическаго ученія: собранія ихъ не должны называться церквами и они

Состояніе восточныхъ церквей было, дѣйствительно, таково, что необходимо требовало вмѣшательства императорской власти. Смерть Валента, временное отсутствіе всякой авторитетной власти и паденіе гегемоніи оміевъ, умѣвшихъ сдерживать въ должныхъ предѣлахъ догматическія партіи—подорвали здѣсь всякія опоры порядка и общественнаго мира. Долго сдерживаемый фанатизмъ разразился теперь во всей силѣ. Спорящія стороны не ограничивались только словесными преніями, но и переходили къ открытымъ насиліямъ. Евсевій самосатскій, называемый Θеодоритомъ «великимъ» [1]), погибъ отъ черепка, брошеннаго аріанкой съ крышки, когда онъ намѣревался рукоположить православнаго епископа въ аріанскомъ селеніи. Но всего болѣе эти нестроенія, охватившія восточныя церкви, сказывались въ центрѣ ихъ—въ Константинополѣ, столицѣ имперіи. Здѣсь дѣйствовали представители всѣхъ догматическихъ партій, въ такомъ обиліи порожденныхъ IV вѣковъ. Оміи еще имѣли своего главу въ лицѣ Демофила и твердо держались въ столицѣ: съ ними сталкивались и перемѣшивались евноміане, македоніане. пневматомахи, защитники Павлина и Мелетія и новаціане. Догматическіе вопросы спустились въ толпу и сдѣлались предметомъ состязаній, шутокъ и насмѣшекъ. Они обсуждались на рынкахъ, въ театрахъ и въ банѣ. «Иные, — саркастически изображаетъ Григорій нисскій тогдашнюю публику,—вчера и за день, оторвавшись отъ трудныхъ занятій, внезапно стали преподавателями богословія, другіе,—быть можетъ, слуги, не разъ бичеванные, бѣжавшіе отъ рабскаго служенія, — съ важностью философствуютъ о непостижимомъ. Все полно такихъ людей:

сами будутъ подвергнуты наказаніямъ не только по Божественному осужденію, но и по нашему повелѣнію (motu), *принятому по небесному внушенію* (quam ex coelesti (=dei) arbitrio sumpserimus)". Законъ изданъ, несомнѣнно, подъ вліяніемъ Асхолія. Дамасъ и Петръ, представители западнаго богословія, поставляются критеріями вѣры, и если бы онъ примѣненъ былъ во всей силѣ на Востокѣ, онъ повлекъ бы за собой неисчислимыя бѣдствія. Къ счастію, Θеодосій, ознакомившійся съ восточными дѣлами, вскорѣ же замѣнилъ его другимъ.—На Западѣ было то-же самое: „каждое свиданіе Амвросія съ Граціаномъ ознаменовывалось изданіемъ новаго закона противъ еретиковъ" (A. Harnack, Hauck, Real-Encycl., 3 Aufl., t. VII; art: Gratianus).

[1]) Theodor., H. E., V, 4.

улицы, рынки, площади, перекрестки. Это — торгующіе платьемъ, денежные мѣнялы, продавцы съѣстныхъ припасовъ. Ты спросишь объ оловахъ,—они философствуютъ о рожденномъ и нерожденномъ; хочешь узнать о цѣнѣ хлѣба,—отвѣчаютъ: Отецъ больше Сына; справишься, готова-ли баня,—говорятъ: Сынъ произошелъ изъ ничего»[1]). Епископы ссорились между собой, соперничали въ краснорѣчіи, въ своихъ проповѣдяхъ подражали свѣтскимъ ораторамъ, желая привлечь къ себѣ больше слушателей, и публика вела себя въ храмахъ, какъ въ театрѣ[2]). Но зло не ограничивалось этимъ: догматическія распри раздѣляли братьевъ, приводили въ ярость чернь, вооружали народъ противъ священниковъ, священниковъ—противъ народа, родителей—противъ дѣтей, дѣтей—противъ родителей, мужей—противъ женъ[3]). Самого Григорія Богослова, когда онъ прибылъ въ этотъ, обуреваемый страстями и спорами, городъ[4]), общество встрѣтило камнями[5]); было даже покушеніе на его жизнь[6]). Григорій поселился въ домѣ своего родственника[7]), подъ крышей котораго свободно умѣстились всѣ, оставшіеся вѣрными никейскому символу въ этой многолюдной столицѣ. Не лучше стало положеніе Григорія, когда 14 ноября 380 года сюда прибылъ императоръ. Григорія, какъ единственнаго защитника никейской вѣры, Ѳеодосій выслушалъ благосклонно и обѣщалъ ему тотчасъ же отдать главный храмъ Константинополя, находившійся въ распоряженіи оміевъ,—знаменитую церковь Апостоловъ. Взрывъ страстей и форменный мятежъ поднялся въ столицѣ на утро. «Храмъ,—описываетъ фактъ самъ Григорій,—окруженъ былъ воинами, которые въ вооруженіи и въ великомъ числѣ стояли рядами. Туда же, какъ морской песокъ и туча, стре-

---

[1]) Migne, gr. s., t. 45, p. 556.

[2]) Ср. Greg. Theol. Ad episcop. Migne, gr. s., t. 37, p. 127.

[3]) Greg. Theol., Or. 32; Migne, gr. s., t. 36, p. 176

[4]) „По общему приговору многихъ епископовъ“ (Socr., H. E, V, 6); „Мелетій ввѣрилъ Григорію предстоятельство въ Константинополѣ“ (Theodor., H. E, V, 3); „многіе изъ пастырей и ихъ овецъ“ (De se ipso. Migne, gr. s., t. 37, p. 1074).

[5]) „Умолчу о камняхъ, этомъ угощеніи, какое они сдѣлали мнѣ“ (De se ipso. Migne, gr. s., t. 37, c. 1075).

[6]) De se ipso. Migne, gr. s., t. 37, c. 1129.

[7]) Orat. XXVI; Migne, gr. s., t. 35, p. 1249.

мился, непрестанно прибывая, весь народъ съ гнѣвомъ и стономъ на меня, съ мольбами обращаясь къ императору. Улицы, ристалища, площади, даже дома съ двумя и тремя жильями наполнены были снизу до верху зрителями—мужчинами, дѣтьми и старцами. Вездѣ суета, рыданія, слезы, вопли, — точное подобіе города, взятаго приступомъ... А я,—трагически замѣчаетъ Григорій о себѣ,—доблестный воитель и воевода, едва переводя дыханіе, шелъ среди войска» [1]). Ѳеодосій распорядился быстро и энергично. Призвавъ Демофила, онъ предложилъ ему или присоединиться къ никейскому ученію или передать церкви православнымъ и удалиться изъ города. Старый руководитель оміевъ имѣлъ достаточно мужества и твердости убѣжденія, чтобы выбрать послѣднее и, утѣшивъ себя мыслью, что много званныхъ, но мало избранныхъ, вмѣстѣ съ Лукіемъ, убѣжавшимъ изъ Александріи, переселился за городскія ворота и тамъ продолжалъ дѣлать собранія. Православные заняли всѣ константинопольскія церкви [2]).

Необходимость упорядоченія восточныхъ дѣлъ и забота объ устройствѣ константинопольской церкви побудили Ѳеодосія созвать въ своей столицѣ соборъ. Уже эта самая цѣль собора [3]) достаточно объясняетъ то, что для составленія его призваны были только восточные епископы [4]). Въ маѣ 381 года онъ былъ открытъ. Изъ числа присутствовавшихъ на немъ епископовъ можно отмѣтить, какъ болѣе выдающихся лицъ того времени, Мелетія антіохійскаго, Тимоѳея александрійскаго, Елладія кесарійскаго, преемника Василія Великаго, Пелагія лаодикійскаго, Кирилла іерусалимскаго, Григорія Богослова, Григорія нисскаго, Петра севастійскаго, тоже брата Василія Вел. и

---

[1]) De se ipso. Migne, gr. s., t. 38, p. 1119.

[2]) Socr., H. E., V, 8; Soz., H. E., VII, 5, 6.

[3]) Оба историка—Сократъ и Созоменъ цѣль собора указываютъ въ „утвержденіи символа никейскаго и рукоположеніи епископа для Константинополя (Socr. V, 7; Soz. VII, 7)“.

[4]) Вся прошлая исторія говорила за то, что изъ собора, составленнаго изъ восточныхъ и западныхъ епископовъ, ничего не выйдетъ, кромѣ новой ссоры. Мы увидимъ ниже, что настроеніе Запада именно въ моментъ созванія константинопольскаго собора, и было особенно враждебное. Ѳеодосій, конечно, хорошо понималъ это дѣло.

Діодора тарсійскаго[1]). Ни объ одномъ соборѣ не сохранилось такъ мало свѣдѣній, какъ объ этомъ. Символъ, приписываемый ему, въ настоящее время, подвергается сомнѣнію. Все, что наука имѣетъ относительно константинопольскаго собора, сводится лишь къ извѣстіямъ, сообщаемымъ Григоріемъ Богословомъ, очевидцемъ собора и его дѣяній, въ своей автобіографіи (De se ipso) и нѣсколькимъ рѣчамъ, къ краткимъ указаніямъ историковъ V вѣка (Сократа, Созомена и Ѳеодорита) и канонамъ, принадлежащимъ этому источнику. Послѣдній источникъ, уже по самому своему оффиціальному характеру заслуживаетъ особаго нашего вниманія тѣмъ болѣе, что исторія его очень темна. Древніе греческіе кодексы, какъ и средневѣковые греческіе схоліасты Зонара и Вальсамонъ приписываютъ константинопольскому собору 7 правилъ, но латинскіе старѣйшіе переводы Приски[2]), Дюнилія малаго и Исидора[3]), какъ и Люценскій кодексъ[4]), единогласно говорятъ о четырехъ канонахъ, принадлежащихъ этому собору, и это ихъ согласіе тѣмъ болѣе замѣчательно, что они произошли независимо другъ отъ друга. Это показываетъ, что константинопольскому собору 381 года могутъ принадлежать только первые 4 правила. Тоже самое косвенно подтверждаютъ и историки V вѣка, поскольку они говорятъ о дѣятельности этого собора[5]). Для первоначальной исторіи этихъ каноновъ важно слѣдующее наблюденіе: на одномъ изъ засѣданій Халкидонскаго со-

---

[1]) Константинопольскій соборъ впослѣдствіи сталъ извѣстенъ подъ именемъ собора „150 отцевъ“, какъ никейскій обыкновенно назывался соборомъ „318“ отцевъ. Латинскій списокъ епископовъ, присутствовавшихъ на немъ, извѣстный изъ каноническихъ сборниковъ Діонисія Малаго и Приски (Mansi, III, 568—571), упоминаетъ только 147 епископовъ, при чемъ въ ряду ихъ числится 7 пресвитеровъ, замѣнившихъ своихъ епископовъ. Тотъ же самый видъ имѣетъ списокъ въ Хроникѣ Михаила Сирскаго (Chronique de Michel le Syrien, patriarche Iacobite d' Antioche. Ed. Chabot, Paris, 1899, I, 313—320). Кромѣ того, не хватаетъ еще одного—Петра Севастійскаго, брата Василія Великаго, о присутствіи котораго на соборѣ говоритъ Ѳеодоритъ (H. E., V, 3) и, повидимому одинъ лишній—Мелетій антіохійскій, умершій до окончанія собора.

[2]) Mansi, Concil. Collectio, VI, p. 1174.

[3]) Mansi, III, p. 566. 571.

[4]) Mansi, ibid., p. 574.

[5]) Ср. Socr., H. E., V, 8; Soz., H. E., VII, 9; Theod, H. E., V, 8.

бора [1]) буквально были прочитаны три правила — подъ именемъ „Synodicon synodi secundi.“—принадлежащіе константинопольскому собору, при чемъ они не отмѣчены цифрами, а идутъ непосредственно одинъ за другимъ. Этотъ фактъ наводитъ на мысль, что въ своемъ оригинальномъ видѣ они представляли собой нераздѣльное цѣлое, одинъ, болѣе или менѣе обширный, декретъ, написанный отъ лица собора, изъ котораго послѣдующіе канонисты и черпали отдѣльныя извлеченія [2]). Вѣроятно, этотъ именно документъ и разумѣютъ о.о. константинопольскаго собора, когда они въ посланіи къ Ѳеодосію отмѣчаютъ, что ими изданы „σύντομοι ὅροι“, въ которыхъ они утверждали вѣру никейскую и анаѳематствовали появившіяся послѣ него ереси» [3]). Въ качествѣ самостоятельнаго и цѣльнаго декрета понимаетъ его и посланіе на Западъ константинопольскаго собора 382 года, когда оно говоритъ объ этомъ же самомъ „τομος̓ѣ, изданномъ годъ тому назадъ вселенскимъ соборомъ (т.-е., соборомъ 381 г.), въ которомъ содержалось «пространное изложеніе ихъ вѣры и письменное анаѳематствованіе возникшихъ недавно ересей» [4]). Къ сожалѣнію, этотъ важнѣйшій памятникъ для исторіи константинопольскаго собора, сохранился, какъ видимъ, лишь въ небольшихъ отрывкахъ, въ формѣ первыхъ четырехъ правилъ. Но при всемъ недостаткѣ подробныхъ извѣстій о соборѣ, внутренній ходъ его занятій можетъ быть возстановленъ съ достаточной полнотой.

Соборъ открылъ свои засѣданія сначала подъ предсѣдательствомъ Мелетія антіохійскаго, ставшаго главой новоникейской партіи послѣ смерти Василія Великаго и, за неприбытіемъ епипетскихъ епископовъ къ началу собора, состоялъ почти изъ однихъ представителей ея. Повидимому, первый вопросъ, какимъ занялся соборъ, было разсмотрѣніе догматическихъ воззрѣній противниковъ и осу-

---

[1]) Mansi. VII, p. 445.

[2]) Это предположеніе сдѣлано уже Fuchs'омъ (ср. Hefele, Consiliengeschichte, Arnheim, 1856, 2 B., s. 16). Мы подтверждаемъ его дальнѣйшими указаніями.

[3]) Mansi, III, p. 558. Анаѳематствованіе находится въ I-мъ канонѣ.

[4]) Theodor., H. E., V, 9.

жденіе ихъ. Объ оміяхъ [1]), евноміанахъ, аполлинаріанахъ и маркелліанахъ (савелліанахъ) не могло быть никакихъ споровъ: ихъ ученіе безповоротно было осуждено уже ранѣе общимъ сознаніемъ церкви, и нужно было только констатировать самый фактъ ихъ осужденія. Но существовала одна партія, присоединеніе которой казалось собору весьма желательнымъ: это—македоніане [2]). Въ правленіе Валента они почти не различались на Востокѣ отъ «христіанъ, слѣдовавшихъ ученію никейскихъ отцовъ, такъ что по городамъ смѣшивались съ ними, какъ съ единомысленными, и находились во взаимномъ общеніи» [3]). Поводомъ къ отдѣленію ихъ отъ ново-никейской партіи послужила смерть Валента и законъ Граціана, возвращавшій епископовъ изъ мѣстъ ихъ изгнанія. Нѣкоторымъ изъ нихъ удалось завладѣть своими церквами, и, благодаря этому, у нихъ снова возникла мысль о возможности играть самостоятельную роль въ обще-церковной жизни. Они рѣшили болѣе рѣзкою гранью отдѣлить себя отъ никейцевъ и, съѣхавшись на соборъ въ Антіохіи карійской (379 г.), постановили называть Сына не единосущнымъ Отцу, какъ это прежде признавали послѣ договора съ Ливеріемъ, но подобосущнымъ, т.-е., возвратились на свою старую позицію. Другіе же и большая часть ихъ партіи, осудивъ ихъ за сопротивленіе и любовь къ спорамъ, отступили отъ нихъ и еще тверже присоединились къ никейцамъ [4]). На соборъ они явились въ числѣ 36 человѣкъ во главѣ съ Елевсіемъ кизическимъ и Маркіаномъ лампсакскимъ: давнишняя ихъ близость, важное значеніе Геллеспонта, въ которомъ они главнымъ образомъ имѣли свои каѳедры, наконецъ, нежелательная рознь, какую они вносили въ общее единодушное настроеніе собора въ отношеніи къ никейскому символу,—побудили о.о. собора приложить особыя старанія къ примиренію съ ними. Они напоминали имъ о посольствѣ, которое прежде было отправлено ими съ Евстаѳіемъ къ папѣ Ливерію, указывали на

---

[1]) Въ 1 канонѣ они называются: *ἀρειάνοι εἴτουν Ἐυδοξιάνοι* (Mansi, III, 560). Отсюда открывается организаторское значеніе Евномія для партіи оміевъ: имя его пережило его смерть.

[2]) Полуаріане или пневматомахи (Mansi, ibid.).

[3]) Soz. VII, 2; Socr. V, 4.

[4]) Socr., V, 8.

то, что еще недавно они вступали въ полное общеніе съ никейцами и убѣждали, что не хорошо поступаютъ, отвергая теперь то, что прежде обстоятельно было дознано [1]). Но всѣ старанія собора были безплодны, македоніане заявили, что они скорѣе признаютъ аріанское исповѣданіе, чѣмъ примутъ вѣру въ единосущіе [2]), — и это для о.о. собора тѣмъ болѣе было печально, что и они не многимъ чѣмъ отличались отъ нихъ по своимъ понятіямъ о вѣрѣ. Давши такой отвѣтъ, они удалились съ собора и своимъ приверженцамъ повсюду отправили посланія съ увѣщаніемъ ни подъ какимъ видомъ не соглашаться на ученіе никейскаго символа [3]).

Утвердивъ никейскую вѣру и осудивъ ереси, соборъ перешелъ къ ближайшей задачѣ, для которой онъ былъ созванъ,—къ устройству церковныхъ дѣлъ въ Константинополѣ. Дѣла эти находились въ самомъ запутанномъ положеніи. Григорій Богословъ не былъ единственнымъ кандидатомъ на столичную каѳедру: еще ранѣе созванія собора на константинопольскую каѳедру египетскими епископами былъ рукоположенъ извѣстный Максимъ Циникъ. Во всей исторіи IV вѣка, столь богатой разнообразіемъ лицъ и характеровъ, трудно указать другой аналогичный типъ, какъ личность Максима, который, при богатыхъ способностяхъ, ригористическомъ направленіи и религіозной твердости, въ то же время совмѣщалъ бы въ себѣ недостатки авантюриста. Гражданинъ города Александріи, онъ получилъ хорошее образованіе, приличное его происхожденію, и, презрѣвши богатство и роскошь, избралъ нищенскій образъ жизни, подобный древнимъ циникамъ. Бѣлый плащъ, отличавшій циниковъ, не мѣшалъ ему оставаться христіаниномъ и, притомъ, никейцемъ. Во время бунта, поднявшагося въ Александріи при изгнаніи Петра и замѣщеніи его Лукіаномъ, онъ пострадалъ, подвергся бичеванію и былъ сосланъ въ Оазисъ. Въ никейскихъ кружкахъ Востока онъ пользовался большимъ ува-

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid.
[3]) Soz., VII, 7. Очевидно, это были старые оміусіане, возвратившіеся на позицію, какую они занимали при Констанціи. Изъ всего пережитаго они ничему не научились, и ничего не забыли.

женіемъ. Аѳанасій и Василій Великій переписывались съ нимъ и высоко цѣнили его [1]). Григорій Богословъ не находитъ слова, чтобы восхвалить его добродѣтели. Онъ называетъ его «превосходнѣйшимъ и наилучшимъ изъ философовъ», отличающимся одинаково хорошо въ добродѣтели, какъ созерцательной, такъ и дѣятельной, поборникомъ Троицы и гонителемъ гонителей, христіаниномъ паче всѣхъ *(χριστιανὸς ὑπὲρ πάντων)* Въ восторженной рѣчи онъ убѣждаетъ его продолжать свою дѣятельность на пользу церкви и утвержденія въ ней ново-никейскаго ученія, желая сдѣлать его ближайшимъ своимъ сотрудникомъ [2]). Вскорѣ послѣ прибытія Григорія въ Кон-

---

[1]) См. Ep ad Maximum philos. Migne, gr. s., t. 25, p. 1035. 1038. Отъ Василія Великаго сохранилось три письма къ нему: 9, 277 и 301, помѣщаемыя у Migne, gr. s, t. 32.

[2]) См. Orat. XXV. *Εἰς Ἡρῶνα τὸν φιλόσοφον* (въ похвалу Ирона философа). Migne, gr. s. t. 35, p. 1198. Что Иронъ и Максимъ одно и тоже лицо, видно изъ свидѣтельства Іеронима; перечисляя творенія Григорія Богослова, онъ говоритъ: „похвальное слово Максиму Философу, по возвращеніи его изъ ссылки, имя котораго въ заглавіи нѣкоторые несправедливо замѣнили именемъ Герона на томъ основаніи, что есть другая книга Григорія (очевидно, De se ipso), заключающая въ себѣ порицаніе этого Максима, какъ будто нельзя было одного и того-же человѣка въ одно время хвалить, а въ другое порицать (De virib. illustr., c. CXVII)". Но едва ли нужно предполагать намѣренную поддѣлку: вѣроятнѣе всего, что Максимъ носилъ два имени, латинское Максимъ и греческое Иронъ. Максимъ былъ аполлинаріаниномъ (Theodor., H. E., V, 8). Это свидѣтельство Ѳеодорита до сихъ поръ не пользовалось довѣріемъ въ наукѣ. Но оно подтверждается отрывкомъ письма Аполлинарія къ Максиму, сохранившагося въ актахъ 3-го вселенскаго собора (Mansi, VI, 1188). Оно озаглавливается такъ: „изъ посланія Феликса, святѣйшаго римскаго епископа и мученика *къ епископу Максиму и александрійскому клиру*". Феликсу оно, конечно, не принадлежитъ. Извѣстно, что аполлинаристы, поддѣлывая заглавія своего учителя, обыкновенно замѣняли имя его именемъ какого либо святого отца, остальную же часть заглавія оставляли неприкосновенной (Примѣры указаны въ нашемъ сочиненіи объ Аполлинаріи Лаодикійскомъ). Заголовокъ посланія, значитъ, нужно исправить такъ: изъ посланія Аполлинарія епископа къ епископу Максиму и александрійскому клиру. Связь Максима съ александрійскимъ клиромъ показываетъ, что посланіе написано въ то время, когда Максимъ находился въ Константинополѣ. Очень вѣроятно, что Аполлинарій, сохранявшій всегда связи съ Египтомъ, гдѣ было у него много послѣдователей, въ лицѣ своихъ учениковъ игралъ какую-то роль при поставленіи Максима въ епископы. Содержаніе фрагмента показываетъ, что онъ при помощи Максима хотѣлъ провести въ церкви свое ученіе. Эти обширныя связи Максима съ Аполлинаріемъ, съ восточными никейцами, Египтомъ и, при помощи его съ Западомъ, и вообще вся дѣятельность этой, во всякомъ

стантинополь пришелъ сюда и Максимъ; ихъ прежнія дружескія отношенія продолжались: онъ жилъ подъ одной кровлей съ Григоріемъ, вкушалъ отъ одной трапезы и раздѣлялъ всѣ его мнѣнія и предложенія. Но обстоятельства сразу перемѣнились и Максимъ изъ ближайшаго друга Григорія сдѣлался злѣйшимъ его врагомъ. Впрочемъ, при всѣхъ своихъ достоинствахъ, Максимъ еще не представлялъ собой такой величины, которая могла бы поколебать положеніе Григорія въ Константинополѣ. За нимъ скрывалась другая, болѣе крупная сила—Александрія, въ рукахъ которой онъ сдѣлался простой игрушкой. Александрійскіе архіепископы, какъ мы уже видѣли, нерѣдко разсматривали восточныя церкви, какъ свой собственный діоцезъ, и безъ всякаго смущенія рукополагали тамъ епископовъ. Тѣмъ менѣе Александрія могла оставаться въ спокойномъ ожиданіи теперь, когда такую важную каѳедру, какъ константинопольская, готовъ былъ занять каппадокіянинъ. Сначала прибыли въ Константинополь соглядатаи — «Аммонъ, Апаммонъ, Арпократъ, Стипъ, Родонъ, Анубисъ, Ерманувисъ — египетскіе боги, въ видѣ обезьянъ», а затѣмъ явились пастыри. Ночью, когда Григорій лежалъ больной, они рукоположили Максима въ епископы константинопольскіе... Григорій былъ озлобленъ. Максима онъ подвергъ саркастическому осмѣянію [1]), но болѣе всего возмутило его поведеніе Александріи. Отъ Петра александрійскаго онъ получилъ письмо, въ которомъ тотъ одобрялъ его переходъ на константинопольскую каѳедру; когда епископы, рукоположившіе по-

---

случаѣ, выдающейся личности требовала бы особой монографіи. Практическую сторону христіанства Григорій Богословъ вообще высоко цѣнилъ. Онъ самъ сочувствовалъ ученію циниковъ, насколько въ немъ осуществились эти стороны. См. объ этомъ интересную статью Asmus'a „Gregorius Nasianz und seine Verhältniss zum Kynismus", въ Theol. Stud. und. Krit., 1894, s. 314.

[1]) „У насъ въ городѣ былъ человѣкъ женоподобный, какое то египетское привидѣніе, зло до бѣшенства, песъ (циникъ) и песъ изъ мелкихъ, уличный прислужникъ, безгласное зло, китовидное чудовище, красный, черноволосый, курчавый косматый... Максимъ не принадлежитъ уже къ числу мужчинъ... О томъ изгнаніи, которому подвергся Максимъ за срамныя дѣла, увѣрялъ онъ, что потерпѣлъ ради Бога: онъ былъ наказанъ бичами, а мнѣ казался побѣдоносцемъ"... и мн. др. под. (Migne, gr. s., t. 37, p. 1081, 1095).

томъ Максима, прибыли въ Константинополь, онъ встрѣтилъ ихъ радостною, привѣтственною рѣчью [1]). Измѣна Александріи казалась ему наиболѣе тяжкой, и въ этомъ онъ не ошибался; она, дѣйствительно, была опасна для него. Волненіе, поднявшееся въ Константинополѣ, заставило Максима убѣжать отсюда; съ толпой египтянъ онъ отправился въ Ѳессалонику въ надеждѣ выхлопотать себѣ у императора указъ, представлявшій ему права на константинопольскую каѳедру, но «тамъ ни чей еще слухъ не былъ расположенъ худо» къ Григорію и, не получивъ у императора утвержденія, удалился въ Александрію. Но и здѣсь ему не посчастливилось [2]): изъ Александріи онъ ушелъ въ Римъ, который, наконецъ, оказалъ ему нѣкоторую помощь [3]).—Рѣшеніе константинопольскаго собора по дѣлу Максима само собой понятно. «О Максимѣ циникѣ,—говоритъ 4-е правило,—и происшедшемъ отъ него безпорядкѣ въ Константинополѣ опредѣлено: не былъ епископомъ и ни есть епископъ, ни рукоположенные ими (не были и не состоятъ) ни въ какой степени клира: все, и для него сдѣланное и имъ сдѣланное, уничтожено, какъ недѣйствительное» [4]). Григорій признанъ законнымъ епископомъ Константинополя.

---

[1]) Разумѣемъ Orat. XXXIV in Aegyptiorum adventum (на пришествіе египтянъ). Migne, gr. s., t. 36, p. 255. Ullmann (s. 206 и 207) затрудняется опредѣлить, когда была произнесена эта рѣчь, но склоняется къ той мысли, что она сказана послѣ катастрофы съ Максимомъ. По нашему мнѣнію, она могла быть произнесена только въ то время, когда мы ее помѣщаемъ. Она проникнута радостью отъ встрѣчи съ египтянами и уваженіемъ къ нимъ. Иначе говорилъ о нихъ Григорій послѣ событія съ Максимомъ. „Отъ нихъ повѣяло чѣмъ-то суровымъ и западнымъ: тѣ и другіе сошлись, какъ вепри, остря другъ на друга острые зубы и искошая огненныя очи“ (De se ipso. Migne, ibid., p. 1155; ср. А. П. Лебедевъ. Вселенскіе соборы, с. 131).

[2]) О Петрѣ Григорій выражается неодобрительно: „у него было двойное перо, которое безъ труда писало все, хотя бы одно другому противорѣчило.. Сего-то старца тѣснилъ Максимъ, требуя себѣ престола, который надѣялся получить въ Константинополѣ, а въ противномъ случаѣ грозя, что самого не оставитъ на престолѣ“ (De se ipso. Migne, ibid., s. 1099). Но Максимъ впослѣдствіи хвалился письмами, полученными отъ Петра. Съ преемникомъ Петра Тимофеемъ онъ стоялъ также въ близкихъ отношеніяхъ. Ѳеодоритъ, хотя ошибочно, Тимофею приписываетъ и самое рукоположеніе Максима въ епископы (H. E., V, 8).

[3]) Объ этомъ ниже. Всѣ свѣдѣнія о дѣятельности Максима заимствованы изъ сочиненія Григорія De se ipso.

[4]) Mansi, III, 560.

Пока руководство засѣданіями собора сосредоточивалось въ рукахъ Мелетія антіохійскаго, дѣла его шли спокойно. «Онъ весь былъ въ Богѣ, (*Θεοῦ γέμων*), свѣтлый взоръ его внушалъ уваженіе» [1],—говоритъ о немъ Григорій. Но Мелетій неожиданно скончался; возникъ страстный вопросъ о назначеніи ему преемника,—вопросъ, волновавшій не только Востокъ, но и весь Западъ. На основаніи писемъ Василія мы говорили, что всѣ попытки его добиться отъ Рима признанія Мелетія и осужденія Павлина не увѣнчались полнымъ успѣхомъ. Однако, изъ другого и совершенно посторонняго источника мы узнаемъ, что онѣ не остались и совсѣмъ безъ всякаго результата. Въ своей жалобѣ императору Ѳеодосію на постановленія разсматриваемаго нами собора въ Константинополѣ—соборъ западныхъ епископовъ, составившійся въ Италіи въ тотъ же 381 годъ, между прочимъ, по поводу антіохійской схизмы заявлялъ: «мы уже давно (dudum) писали, что такъ какъ антіохійскій городъ имѣетъ двухъ епископовъ, Павлина и Мелетія, считаемыхъ нами согласными по своей вѣрѣ, то или между ними пусть сохраняется миръ при соблюденіи церковнаго порядка и, если кто изъ нихъ переживетъ другого, на мѣсто умершаго никто вновь не долженъ быть избираемъ» [2]). Dudum показываетъ, что оно написано ранѣе 381 года: безъ всякаго сомнѣнія оно было принесено на Востокъ и обсуждалось на антіохійскомъ соборѣ 379 г. [3]). Но предложеніе Запада не привело къ цѣли и примиренія между Мелетіемъ и Павлиномъ не состоялось. Правда [4]), историкъ Сократъ и Созоменъ, повидимому, говорятъ именно о такомъ примиреніи, хотя и въ другомъ смыслѣ. Когда Мелетій,—разсказываютъ они,—вслѣдствіе закона Граціана возвратился въ Антіохію, Павлинъ не согласился ни отдать ему церковь, ни сораздѣлить съ нимъ управленіе, основываясь на томъ, что Мелетій получилъ рукоположеніе отъ оміевъ. Многочисленные приверженцы Мелетія, сплотившись около своего епископа, возвели его на каѳедру въ одномъ изъ заго-

---

[1]) De se ipso. Migne, ibid., p. 1134.
[2]) Mansi, III, p. 631.
[3]) Объ этомъ ниже.
[4]) Socr. H. E., V, 5; Soz. VII, 3

родныхъ храмовъ. Началась борьба между той и другой партіей; народъ придумалъ оригинальное средство, чтобы покончить споръ миромъ: положено было отъ людей, считавшихся способными занять каѳедру антіохійскую (а ихъ было шесть, и среди нихъ Флавіанъ), взять клятву, что они не примутъ епископства, пока Павлинъ или Мелетій будутъ живы, а по смерти одного изъ нихъ позволятъ удержать престолъ другому. Клятва была дана и народъ примирился: это случилось предъ самымъ отбытіемъ Мелетія въ Константинополь. Значительно иначе разсказываетъ объ этомъ Ѳеодоритъ, ближе знакомый съ антіохійскими дѣлами. Въ Антіохію прибылъ Сапоръ, по повелѣнію императора приводившій въ дѣйствіе его первый эдиктъ объ изгнаніи оміевъ изъ городовъ и передачѣ церквей никейцамъ. И въ другихъ городахъ ему приходилось наталкиваться на противодѣйствіе, но въ Антіохіи онъ былъ поставленъ въ особое затрудненіе: здѣсь три епископа—Аполлинарій, Павлинъ и Мелетій претендовали, въ качествѣ православныхъ, на каѳедру, при чемъ первые два утверждали, что они находятся въ общеніи съ Дамасомъ и, согласно смыслу рескрипта, должны по праву получить церкви. Діаконъ Флавіанъ подвергнулъ сомнѣнію дѣйствительное сходство догматическаго ученія Аполлинарія и Павлина съ Дамасомъ и «ограничилъ говорливость обоихъ». Мелетій же, не имѣвшій возможности опереться на авторитетъ Дамаса, предложилъ Павлину соединить свою паству и, оставивъ споръ о первенствѣ, вмѣстѣ править ею. Павлинъ не согласился на это [1]). Правильность извѣстія Ѳеодорита подтверждается двумя фактами: Григорій Богословъ, защищавшій, какъ увидимъ сейчасъ, Павлина на соборѣ, ничего не зналъ ни о какомъ предварительномъ соглашеніи между нимъ и Мелетіемъ, и западный соборъ 381 г. не упоминаетъ о немъ, хотя это лежало въ ближайшихъ его цѣляхъ. Вопросъ оставался, такимъ образомъ, открытымъ.

Григорій, сдѣлавшійся теперь первенствующимъ членомъ собора, мечталъ, что онъ, благодаря могуществу занятаго имъ престола, тотчасъ приведетъ къ согласію

[1]) Theodor., H. E., V, 3.

всѣхъ, отдалившихся другъ отъ друга, и, какъ регентъ пѣвчихъ, ставъ въ середину двухъ хоровъ, и одному предписывая законъ тою, а другому—другой рукой, сдѣлаетъ изъ нихъ одинъ хоръ [1]). Но первое же оффиціальное выступленіе его на соборѣ показало, что онъ очень мало знакомъ съ настроеніемъ его членовъ. Начались разсужденіи о замѣщеніи каѳедры Мелетія,—и Григорій произнесъ цѣлую рѣчь, доказывающую необходимость оставить Павлина: пока еще живъ былъ Мелетій,—говорилъ Григорій,—и оставалось неизвѣстнымъ, примутъ ли его когда нибудь западные епископы, извинительно еще было нѣсколько и оскорбить вѣру этихъ, какъ говорятъ, защитниковъ законовъ. Теперь бури нѣтъ и Богъ даровалъ тишину своей церкви; пусть антіохійская каѳедра достанется тому, кто владѣетъ ею теперь. И что важнѣе всего, пріобрѣтаемъ мы себѣ, теперь же Западъ чуждъ намъ. Настала рѣшительная минута: или сохраниться на будущее время нашему священному догмату или стъ раздоровъ пасть невозвратно [2]). «Пусть побѣдятъ насъ въ маломъ, чтобы намъ самимъ одержать важнѣйшую побѣду» [3]). Шумъ поднялся на соборѣ: «какъ стадо галокъ, собравшаяся въ одну кучу, буйная толпа молодыхъ людей» напала на Григорія «и степенное собраніе старцевъ, вмѣсто того, чтобы уцѣломудрить юныхъ, имъ же послѣдовала». Какъ! подчиниться Западу? развѣ не съ Востока восходитъ солнце? развѣ не здѣсь началось христіанство? развѣ Сынъ Божій воплотился, училъ, страдалъ и воскресъ на Западѣ, а не на Востокѣ? [4]). Предложеніе Григорія было единогласно отвергнуто; и Флавіанъ, пресвитеръ антіохійскій, присутствовавшій на соборѣ, назначенъ былъ на мѣсто Мелетія [5]).

Положеніе Григорія на соборѣ стало колебаться: онъ

---

[1]) De se ipso. Migne, gr. s., t. 36, p. 1136.

[2]) Григорій хорошо понималъ, что за спорами о Павлинѣ и Мелетіи скрывалась болѣе глубокая разность въ ученіи о Троицѣ.

[3]) De se ipso. Migne, ibid., p. 1139—1146.

[4]) De se ipso. Migne, ibid., p. 1146.

[5]) Въ спискѣ присутствовавшихъ на соборѣ значится и Флавіанъ, но какъ пресвитеръ. Такъ какъ подписи давались по окончаніи собора, то ясно, что Флавіанъ былъ только предназначенъ на мѣсто Мелетія, но не рукоположенъ въ Константинополѣ.

уже рѣже началъ посѣщать собранія, но окончательный ударъ нанесло ему прибытіе на соборъ египетскихъ епископовъ во главѣ съ Тимофеемъ, занявшимъ александрійскую каѳедру послѣ смерти Петра. Къ своему удивленію они увидѣли, что всѣ важнѣйшія дѣла, интересовавшія ихъ, были покончены. Максимъ, ихъ ставленникъ, осужденъ, и Григорій состоитъ епископомъ столицы. Мелетій скончался, а Павлинъ все-таки не получилъ антіохійской церкви. Понятнымъ становится выраженіе Григорія, что тѣ и другіе—египтяне и «высокомудрствующіе» съ Востока—«сошлись какъ вепри (скажу въ подражаніе трагикамъ), остря другъ на друга свирѣпые зубы и кося глазами» [1]). Произошло формальное раздѣленіе собора [2]). Египетскіе епископы предъявили Григорію обвиненіе, что онъ занялъ каѳедру вопреки канонамъ, запрещающимъ переходить изъ одной церкви въ другую. Критическій моментъ насталъ для Григорія: хорошо сознавая, что онъ является единственной причиной раздѣленія между восточными и египетскими епископами, онъ рѣшился пожертвовать собой ради мира. Какъ пророкъ Іона, онъ готовъ броситься въ море, чтобы спасти весь корабль—и удалился съ собора и изъ Константинополя. Онъ не сумѣлъ угодить ни той, ни другой сторонѣ и соборъ восточныхъ отказъ его отъ каѳедры «почтилъ безпрекословнымъ согласіемъ» [3]). На константинопольскую каѳедру былъ избранъ Нектарій «мужъ сенаторскаго рода», исправлявшій тогда должность претора въ Константинополѣ [4]). Обстоятельства его избранія темны, и историки V вѣка сообщаютъ противорѣчивые разсказы о немъ. То, что онъ избранъ былъ некрещеннымъ и «облаченный еще въ таинственную одежду, былъ нареченъ епископомъ»—вызвало общее недоумѣніе, и Созоменъ не находитъ другого исхода изъ этого недоумѣнія, какъ только указаніе на волю Божію [5]). Вѣрнѣе всего, что онъ избранъ былъ по

---

[1]) De se ipso. Migne, ibid., p. 1155. Твор., тамъ-же, 56.

[2]) Theodor., H. E., V, 8: **„всѣ они отдѣлились тогда отъ египетскихъ епископовъ и составляли особыя собранія“.**

[3]) De se ipso. Migne, ibid., pp. 1156—1160.

[4]) Socr., H. E., V, 8.

[5]) Soz., H. E., VI, 8.

желанію императора, хорошо знавшаго его «кроткій нравъ» [1]). Въ этомъ отношеніи характеренъ разсказъ Созомена, хотя онъ прикрашенъ выдуманными историческими подробностями [2]). Императоръ потребовалъ отъ епископовъ списка лицъ, которыхъ они считаютъ достойными занять столичную каѳедру; Нектарій, внесенный въ списокъ по желанію Діодора тарсійскаго, близко знакомаго съ нимъ, занималъ въ спискѣ послѣднее мѣсто. Императоръ, прочитавъ списокъ, остановился пальцемъ на Нектаріи и избралъ его; такое избраніе всѣмъ казалось чудомъ: всѣ спрашивали, кто этотъ Нектарій, какого онъ званія и откуда, а когда узнали, что онъ еще не принималъ таинства крещенія, то еще болѣе удивились странности царскаго опредѣленія [3]). Богословскаго образованія онъ, конечно, никакого не имѣлъ и иногда становился въ крайнее недоумѣніе, когда ему предстояло рѣшить какой-нибудь трудный церковный вопросъ [4]). Молодость свою онъ провелъ бурно [5]), но ко времени избранія уже самый почтенный возрастъ гарантировалъ его отъ всякихъ излишнихъ увлеченій. Восточные епископы приняли избраніе его императоромъ единодушно, хотя египетскіе епископы едва ли были довольны; по крайней мѣрѣ Западъ, какъ увидимъ ниже, протестовалъ противъ его избранія. Рукоположенный въ епископы, онъ тотчасъ же сдѣлался предсѣдателемъ собора, и его подпись значится на первомъ мѣстѣ.

Около 9 іюля 331 года [6]) соборъ окончилъ свои засѣданія. Въ докладѣ императору объ окончаніи собора епископы приносятъ ему благодарность за то, что онъ сдѣ-

---

[1]) Socr., ibid. О рекомендаціи Діодора тарсійскаго у Soz., H. E. VII, 8.

[2]) Ср. Tillemont, Memoir. IX, 486. 599. Напр., въ выборѣ Нектарія онъ заставляетъ принимать участіе и Мелетія, который уже лежалъ тогда въ гробу.

[3]) Soz., ibid.

[4]) Объ этомъ ниже.

[5]) Онъ хотѣлъ посвятить въ діаконы нѣкоего Мартирія, бывшаго его домашнимъ врачемъ и знавшаго грѣхи его молодости и, когда Мартирій не соглашался, убѣждалъ его слѣдующими словами: „я теперь—іерей, а не гораздо-ли хуже тебя провелъ свою прежнюю жизнь, какъ самъ ты знаешь,—ты, столь часто услуживавшій различнымъ моимъ страстямъ“ (Soz., VII, 10).

[6]) Этимъ числомъ датированъ докладъ собора Ѳеодосію, сдѣланный по окончаніи его.

лалъ для упорядоченія церковнаго міра и утвержденія правой вѣры. О занятіяхъ собора они извѣщаютъ, что прежде всего они возстановили взаимное согласіе между собой, потомъ издали краткія опредѣленія (συντόμους ὅρους) въ которыхъ утвердили вѣру никейскихъ отцовъ и осудили появившіяся послѣ него ереси. Затѣмъ, для возстановленія правильнаго порядка рукоположеній и церковной дисциплины установили каноны. Прилагая списокъ всего сдѣланнаго соборомъ, они просятъ императора особыми грамотами утвердить опредѣленія его [1]).

Константинопольскій соборъ представлялъ собой полное выраженіе восточнаго богословія и восточныхъ интересовъ. Уже то одно, что на соборѣ предсѣдательствовалъ Мелетій и потомъ Нектарій, а не Тимоѳей александрійскій,—было знаменіемъ времени. Александрійскія притязанія отвергнуты имъ были во всей силѣ. Не говоря уже объ осужденіи Максима Циника, особымъ правиломъ соборъ постановилъ, что александрійскій епископъ долженъ управлять церковными дѣлами только въ Египтѣ [2]). И по адресу Запада онъ далъ сильный отпоръ: вопреки всѣмъ стараніямъ Рима въ пользу Павлина — Флавіанъ былъ поставленъ на антіохійскую каѳедру и на всѣ попытки папы подчинить себѣ Востокъ онъ отвѣтилъ постановленіемъ: «Константинопольскій епископъ да имѣетъ преимущество чести послѣ римскаго епископа, такъ какъ Константинополь есть новый Римъ» [3]). Ничего болѣе обиднаго нельзя было придумать для Рима (а также и для Александріи), чѣмъ это правило. Оно, конечно, не было принято римской церковью. Императоръ утвердилъ всѣ постановленія собора и въ новомъ своемъ рескриптѣ, изданномъ 30-го іюля, повелѣвалъ «передать тотчасъ же всѣ церкви епископамъ, исповѣдующимъ одно величіе и силу (virtutis) Отца, Сына и Св. Духа, одну славу и одну честь (claritatis), и тѣмъ, которые состоятъ въ общеніи съ Нектаріемъ въ константинопольской церкви, въ Египтѣ съ Тимоѳеемъ александрійскимъ, на Востокѣ (діоцезъ Oriensis) съ Пелагіемъ лаодикійскимъ и Діодоромъ тарсій-

[1]) Mansi, III, p. 557.
[2]) Mansi, ibid., can. 2, p. 559.
[3]) Ibid., c. 3.

скимъ, въ проконсулярской Азіи и азійскомъ діоцезѣ съ Амфилохіемъ иконійскимъ и Оптимомъ антіохійскимъ (въ Писидіи), въ діоцезѣ Понта съ Елладіемъ каппадокійскимъ, Отріемъ мелитенскимъ и Григоріемъ нисскимъ, въ Мизіи и Скиѳіи съ Терентіемъ, епископомъ Томи, и Мартиріемъ маркіанопольскимъ. Всѣхъ, кто не вступитъ въ общеніе съ поименованными епископами, какъ явныхъ еретиковъ, изгонять изъ церквей» [1]). Новый рескриптъ выражалъ собой радикальную перемѣну въ церковной политикѣ Ѳеодосія. Какъ мы видѣли, эдиктъ 379 года, написанный подъ вліяніемъ Асхолія, образцами вѣры для всей церкви ставилъ Дамаса и Петра (т.-е., западное богословіе): онъ основался на незнакомствѣ императора съ настроеніемъ восточныхъ церквей, и его примѣненіе на практикѣ, если бы оно осуществилось, повело бы за собой неисчислимыя гибельныя послѣдствія. Болѣе близкія сношенія съ восточными епископами и соборъ 381 г. открыли ему глаза на дѣйствительное положеніе дѣлъ,— и въ новомъ своемъ узаконеніи онъ рекомендуетъ авторитетами лишь однихъ восточныхъ епископовъ. Дамасъ совсѣмъ не названъ, вліяніе александрійскаго епископа ограничивается лишь Египтомъ. Любопытно, что въ рескриптѣ не упомянутъ ни Павлинъ, ни Флавіанъ. Очевидно, Ѳеодосій не терялъ еще надежды на взаимное примиреніе ихъ и предоставлялъ свободу для новыхъ попытокъ въ этомъ направленіи.

Въ связи съ дѣятельностью собора 381 года стоитъ вопросъ о происхожденіи Константинопольскаго символа вѣры. Изъ всѣхъ многочисленныхъ вѣроизложеній, въ такомъ обиліи порожденныхъ четвертымъ вѣкомъ, константинопольскому символу принадлежитъ исключительное положеніе: только онъ можетъ быть названъ *вселенскимъ* символомъ въ подлинномъ и точномъ смыслѣ этого слова. Не только мѣстные символы вѣры, которыми была такъ богата древняя церковь, но и никейское изложеніе, съ такимъ упорствомъ достигшее побѣды къ концу IV вѣка, должны были постепенно уступить свое мѣсто, и теперь константинопольскій символъ является не только господ-

[1]) Cod. Theod XVI, 1, 3.

ствующимъ, но и оффиціальнымъ символомъ у всѣхъ христіанскихъ исповѣданій, несмотря на все разнообразіе ихъ догматики. Традиція, укрѣпившаяся въ церкви со дней Халкидонскаго собора и приписывавшая происхожденіе его собору 150 отцевъ въ Константинополѣ при императорѣ Ѳеодосіи Великомъ, прочно держалась въ наукѣ до конца XVIII вѣка. Первое, что поколебало эту традицію въ ученомъ мірѣ и возбудило сомнѣніе въ ней, было наблюденіе, сдѣланное еще Тильмономъ [1]), что изъ двухъ символовъ, помѣщенныхъ въ концѣ сочиненія Епифанія кипрскаго «Анкоратъ», одинъ представляетъ собой чрезвычайно-близкую аналогію символу, извѣстному подъ именемъ символа константинопольскаго собора, а такъ какъ Анкоратъ, по собственному указанію его автора, былъ законченъ около 373/374 года, то для всѣхъ стало яснымъ, что если константинопольскій соборъ и дѣйствительно издалъ какой-нибудь символъ, то во всякомъ случаѣ не новый, а уже готовый, находившійся въ церковномъ употребленіи за 7—8 лѣтъ до созванія его. Мысль Тильмона была подхвачена извѣстнымъ изслѣдователемъ символовъ Каспари [2]) и англійскимъ ученымъ Хортомъ [3]), развита съ большимъ знаніемъ дѣла и ученымъ авторитетомъ и теперь предлежитъ намъ въ качествѣ цѣлой теоріи о происхожденіи константинопольскаго символа, лучшимъ изложеніемъ которой является статья проф. А. Гарнака, напечатанная въ Real—Encyclopädie für protestanische Theologie und Kirche [4]). Даже независимо отъ существованія символа у Епифанія,—говоритъ А. Гарнакъ,—можно утверждать, что константинопольскій соборъ не составлялъ и не могъ составлять подобнаго символа. Соборъ не былъ вселенскимъ и опредѣленія его не были признаны всей церковью. Въ древнѣйшихъ кодексахъ его правила не встрѣчаются и когда они появляются впервые на свѣтъ, они въ древнихъ спискахъ присоединяются къ правиламъ Халкидонскаго, 4-го вселенскаго собора, — фактъ, показывающій, что всеобщаго церковнаго призна-

---

[1]) Tillemont, Memoires, t. IX, p. 222; art. 78.
[2]) Quellen zur Geschichte d. Tautsymbols, t. 1.
[3]) Hort. Two dissertation, Cambridge and London, 1871 г., s. 73—115.
[4]) t. XI, Leipzig, 1892, s. 12—28.

нія константинопольскій соборъ достигъ только съ половины пятаго вѣка. Среди всѣхъ немногихъ памятниковъ, оставшихся послѣ этого собора, символа и не встрѣчается и современныя ему извѣстія ничего не говорятъ о немъ. Первое правило его гласитъ: «вѣра 318 отцевъ, собиравшихся въ Никеѣ виѳинской, да не отмѣняется, но да пребываетъ господствующей (*μένειν κυρίαν*) [1]), и историки Сократъ, Созоменъ и Ѳеодоритъ говорятъ только объ утвержденіи никейскаго символа [2]). Еще важнѣе, что Григорій Богословъ, лично присутствовавшій на соборѣ, въ пространномъ своемъ письмѣ, написанномъ къ Кледонію по вопросамъ вѣры, упоминаетъ только о никейскомъ символѣ, хотя и сознаетъ недостаточность его въ ученіи о Духѣ [3]). Западъ высказалъ не мало упрековъ по адресу константинопольскаго собора, но среди этихъ упрековъ мы напрасно стали бы искать указанія на какое-либо пополненіе никейскаго символа или замѣну его новымъ со стороны собора, — тяжкое преступленіе, которое не могло бы остаться незамѣченнымъ со стороны западныхъ, — да и сами восточные въ своемъ посланіи 382 года указываютъ только на никейскій символъ [4]), какъ на вполнѣ достаточный для крещенія. Третій вселенскій соборъ, собиравшійся въ Ефесѣ въ 331 году, въ первомъ же засѣданіи своемъ прочелъ никейскій символъ и внесъ его въ свои акты; ни о какомъ другомъ символѣ онъ не зналъ; тоже наблюдается и на разбойническомъ соборѣ 349 года. Итакъ, за все время отъ 381 до 451 года, когда на Халкидонскомъ соборѣ впервые провозглашенъ былъ символъ 150 константинопольскихъ отцовъ, не наблюдается ни одного слѣда существованія этого символа, ни на Востокѣ, ни на Западѣ, ни у церковныхъ, ни у еретическихъ писателей. Къ этимъ внѣшнимъ основаніямъ присоединяются и внутреннія. Сравненіе константинопольскаго символа съ никейскимъ показываетъ, что, не говоря уже о 3-емъ его членѣ, содержащемъ ученіе о Духѣ Св., онъ совершенно отличенъ отъ него и въ пер-

---

[1]) Mansi, t, III, p. 557.
[2]) Socr. H. E., V, 8; Soz. VII, 7. 9; Theod., V, 8.
[3]) Epist. 91 ad Cledonium. Migne, gr. s. t. 37, c. 193.
[4]) Theodor., H. E., V, 9.

выхъ двухъ частяхъ, и вообще покоится на какомъ-либо другомъ основаніи, хотя и вмѣщаетъ въ себѣ часть подлинно-никейскихъ выраженій. Въ немъ совсѣмъ опущены слѣдующія слова никейскаго символа: *τοῦτ' ἐστὶν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, τὰ τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ* (2 чл.) и анаѳематизмы; 2) добавлено: *ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς* (1 чл). *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* (2 чл.), *ἐκ τῶν οὐρανῶν* къ слову «сошедшаго», *ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου* (отъ Духа свята и Маріи Дѣвы), къ слову «вочеловѣчившагося», *σταυρωθέντα τε, ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ* (распятаго за насъ при Понтійскомъ Пилатѣ и) предъ словомъ «страдавшаго», *κατὰ γραφὰς* (по писаніямъ) послѣ «воскресшаго въ третій день», *καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός* (и сѣдящаго одесную Отца) послѣ «взошедшаго на небеса»; *πάλιν μετὰ δόξης* (опять со славой) къ словамъ «имѣющаго прійти»; *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* (и царству котораго не будетъ конца) 3): наблюдаются также непонятныя различія въ положеніи отдѣльныхъ словъ и ихъ взаимной связи: въ 1-мъ членѣ слово „*ποιητὴν*“ (творца) перенесено на другое мѣсто; „*μονογενή*“ (единороднаго) присоединено къ выраженію «Сына Божія», какъ приложеніе и съ членомъ; вмѣсто „*γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς*“ (рожденнаго отъ Отца) поставлено „*τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*“; всѣ члены христологической части символа за исключеніемъ *σταυρωθέντα* соединены между собой частицей *καὶ* (и); наконецъ, въ 3-мъ члены выраженіе никейскаго символа „*καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*“ (и въ Духа святаго) переставлено въ „*καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα*. Общій результатъ этого сравненія можетъ быть выраженъ въ слѣдующихъ цифрахъ: 4 опущенія, 10 прибавокъ и 5 стилистическихъ измѣненій, такъ что изъ 178 словъ константинопольскаго символа только относительно 33 можно болѣе или менѣе основательно предполагать, что они заимствованы изъ никейскаго символа: все остальное взято откуда-то со стороны. Всякій внимательный читатель при видѣ такого положенія дѣлъ не будетъ уже утверждать, что константинопольскій символъ есть только модифицированная рецензія никейскаго и придетъ къ несомнѣнному заключенію, что или въ основѣ его лежитъ какой-либо другой символъ

или онъ самъ представляетъ собой совершенно особый символъ, только съ никейскими вставками. И именно указанныя небольшія отклоненія константинопольскаго отъ никейскаго доказываютъ это. Тѣ или другія большія прибавки можно еще такъ или иначе объяснить, но есть исключенія, заслуживающія особеннаго вниманія. Таково прежде всего опущеніе словъ: «т.-е., изъ сущности Отца» «Бога отъ Бога». Мыслимо ли это, чтобы болѣе, чѣмъ 100 никейски убѣжденныхъ епископовъ на соборѣ, созванномъ въ то время, когда аріанство было еще сильно,— большая часть изъ которыхъ давно уже сражалась подъ знаменемъ никейскаго символа, — рѣшилась изгладить изъ символа важнѣйшія его выраженія? И кто можетъ успокоиться на возможной уловкѣ, что они удержали ὁμοούσιος и зачеркнули однозначущее съ нимъ слово? Никто еще въ теченіе всего промежутка отъ 325 года до 381 не осмѣливался произвести какое-либо сокращеніе никейскаго символа, и тѣмъ болѣе не могъ сдѣлать этого соборъ, такъ единодушно провозгласившій неизмѣнное торжество его. Къ такому же отрицательному выводу ведутъ и двѣ прибавки: πρὸ πάντων τῶν αἰώνων и κατα γραφὰς. Нужно помнить, какъ никейскіе отцы боялись внести какой-либо временный моментъ во взаимныя отношенія Отца и Сына, такъ какъ онъ всегда могъ подать поводъ къ злоупотребленіямъ и они рѣшительно устранили ихъ при переработкѣ Евсевіева символа, какъ слова неумѣстныя. И если бы теперь константинопольскій соборъ снова внесъ эти слова въ церковный символъ, то этимъ самымъ онъ не оправдалъ бы всѣхъ тѣхъ искаженій и перемѣнъ никейскаго символа, какія были предпринимаемы ранѣе его противниками. Точно также и выраженіе «по писаніямъ», особенно послѣ споровъ, наполнявшихъ собою послѣдніе годы Констанція, стало сомнительнымъ и искренній никеецъ никогда бы не могъ одобрить его внесенія въ символъ. Но наиболѣе важныя недоумѣнія вызываетъ собой третья часть константинопольскаго символа, трактующая о св. Духѣ. Мы видѣли, что соборъ съ особеннымъ вниманіемъ отнесся къ явившимся на его засѣданія противникамъ ученія о единосущіи Духа съ Отцомъ, долго убѣждалъ ихъ присоединиться къ ни-

кейскому символу и, когда всѣ старанія его не увѣнчались успѣхомъ, онъ осудилъ ихъ, какъ отказавшихся признать никейскую вѣру [1]). Также «очевидно и то, что догматическій тонъ, изданный соборомъ, хотя онъ и не дошелъ до нашего времени, содержалъ въ себѣ полное признаніе единосущія Духа съ Отцомъ и Сыномъ» [2]). Но каковы же предикаты, придаваемые Духу въ константинопольскомъ символѣ? Онъ не выражаетъ ясно Его единосущія и удовольствуется выраженіями: «господствующій (τὸ κύριον) [3]), животворящій, отъ Отца исходящій, со Отцомъ и Сыномъ споклоняемый и сславимый, говорившій чрезъ пророковъ». Правда, всѣ эти слова могутъ быть легко истолкованы въ смыслѣ единосущія, но прямо и точно они его не заключаютъ въ себѣ. Для начала 60-хъ годовъ и въ противовѣсъ грубому аріанству они были достаточны, но къ 380 году, когда продолжали раздаваться энергическія нападки на ученіе о единосущіи Духа, могъ ли соборъ ограничиться только этими общими фразами? Развѣ и пневматомахи этого времени не учили, что Духъ есть Господь и животворитъ? развѣ и они не могли принять тезиса о споклоненіи и о спрославленіи Его съ Отцомъ и Сыномъ? Формула, содержащаяся въ константинопольскомъ символѣ, никогда бы не могла закончить споры о св. Духѣ и не повлекла за собой осужденія пневматомаховъ. Очевидно, она не была послѣднимъ словомъ собора въ вопросѣ о Св. Духѣ и онъ не могъ выразить свою вѣру въ единосущіе Духа въ такихъ недостаточно опредѣленныхъ фразахъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ становится яснымъ и то, что константинопольскій символъ не могъ быть ни произведеніемъ этого собора, ни новой ревизіей никейскаго вѣроизложенія, составленной членами его. Источникъ его, вѣроятнѣе всего, лежалъ въ какомъ-нибудь крещальномъ символѣ мѣстной церкви, обработанномъ въ никейскомъ и антидухоборческомъ направленіи на пространствѣ времени отъ 362 до 380 г.

---

[1]) Это явствуетъ изъ 1-го канона константинопол. собора.

[2]) Harn., ibid., s. 21.

[3]) Въ славянскомъ и русскомъ переводѣ значится „Господа“, но „τὸ κύριον“, прилагательное,—означаетъ „господствующаго“.

Гдѣ же нужно искать этотъ загадочный символъ? Ясный отвѣтъ даетъ сообщаемое Епифаніемъ вѣроизложеніе, предвосхитившее содержаніе константинопольскаго символа за 8 лѣтъ. Но, какъ уже замѣтилъ Каспари, Епифаній не самъ составлялъ этотъ символъ: онъ передаетъ его для церковнаго употребленія, какъ символъ дошедшій до него въ качествѣ уважаемаго исповѣданія и о происхожденіи его замѣчаетъ: «эта вѣра передана намъ отъ святыхъ апостоловъ и въ церкви святаго города отъ всѣхъ вмѣстѣ святыхъ епископовъ числомъ свыше трехсотъ десяти»[1]). Эти слова непонятны и по крайней мѣрѣ въ одномъ мѣстѣ испорчены; тѣмъ не менѣе они съ достаточною ясностью говорятъ, что Епифаній сообщаетъ памфилійской церкви этотъ символъ въ качествѣ апостольско-никейскаго. Уже старый ученый Герхардъ Фоссій былъ удивленъ сходствомъ, наблюдаемымъ между символомъ церкви іерусалимской и символомъ, сообщаемымъ Епифаніемъ, англійскій же изслѣдователь Хортъ довелъ его до очевидности. Какъ показываютъ изысканія Хорта, такъ называемый константинопольскій символъ есть ничто иное, какъ крещальное исповѣданіе іерусалимской церкви[2]), только вновь проредактированное, обогащенное никейскими формулами, а также правиломъ вѣры (regula fidei) относительно Духа. Вся первая часть символа константинопольскаго (о Богѣ Отцѣ) и вторая (о Богѣ Сынѣ) до слова «вѣковъ» (*τῶν αἰώνων*) буквально тожественна съ іерусалимскимъ символомъ. Третья часть его (о Св. Духѣ), правда, существенно отличается отъ послѣдняго, но эти отступленія въ константинопольскомъ символѣ объясняются вліяніемъ на него со стороны другихъ символовъ, изъ которыхъ одинъ находится въ апостольскихъ постановленіяхъ, а другой употреблялся въ антіохійской церкви. Новые предикаты, какіе здѣсь, въ символѣ константинопольскомъ, прилагаются къ Св. Духу, лучше всего исторически объясняются чрезъ сравненіе ихъ съ посланіемъ Аѳанасія къ Серапіону. Такимъ образомъ, въ

---

[1]) Epiph. Oper. t. 1, edit. Deridorfii, Lipsiae, 1859, p. 223: „*αὐτὴ ἡ πίστις παρεδόθη ἀπὸ τῶν ἁγίων ἀποστόλων καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ τῇ ἁγιαπόλει ἀπὸ πάντων ὁμοῦ τῶν ἁγίων ἐπισκόπων ὑπὲρ τριακοσίων δέκα τον ἀριθμόν.*

[2]) Текстъ его будетъ приведенъ ниже при разборѣ теоріи Hort'a.

символъ Епифанія или, что тоже, въ константинопольскомъ символѣ мы имѣемъ символъ древне-іерусалимскій, только вновь пересмотрѣнный между 362 — 373 годами. Около 373 — 374 года этотъ символъ былъ въ употребленіи въ Іерусалимѣ и вообще въ Палестинѣ, вѣроятно,—въ Кипрѣ, а можетъ быть,—и въ Памфиліи. Кѣмъ сдѣланъ пересмотръ іерусалимскаго символа, въ этомъ едва-ли можно сомнѣваться. Хотъ путемъ строгаго анализа теологіи Кирилла и сравненія ея съ символомъ Епифанія ясно доказалъ, что авторомъ этой рецензіи былъ именно этотъ іерусалимскій епископъ. Кириллъ со своимъ дѣломъ пересмотра своего мѣстнаго символа не стоялъ одиноко. Мы уже видѣли выше, что эпоха 60 — 70 годовъ IV-го вѣка характеризуется новымъ символьнымъ творчествомъ отдѣльныхъ восточныхъ церквей, выражавшемся въ внесеніи въ мѣстные символы никейскихъ выраженій [1]). Однимъ изъ такихъ примѣровъ переработки мѣстнаго символа въ никейскомъ духѣ и является символъ, находящійся у Епифанія.

Но какимъ образомъ символъ Епифаніевскій могъ получить имя константинопольскаго символа и достигнуть общецерковнаго значенія? Понятно, что исторія его тѣсно связана съ исторіей собора, сообщившаго ему свое имя. Извѣстно, что константинопольскій соборъ получилъ авторитетъ вселенскаго только во время и со времени халкидонскаго собора (451 г.). Можно утверждать, что именно константинопольскій патріархатъ взялъ на себя обязанность, чтобы провозгласить константинопольскій соборъ вселенскимъ соборомъ. Къ половинѣ пятаго вѣка этотъ патріархатъ достигъ первенства въ восточной церкви, такъ какъ патріаршія каѳедры Александріи и Антіохіи были скомпрометированы связями съ монофизитствомъ. Византійскій дворъ и константинопольскій патріархъ теперь имѣли полный интересъ объявить константинопольскій соборъ 381 года равнымъ съ никейскимъ. Онъ былъ собранъ въ столицѣ, созванъ былъ Ѳеодосіемъ, вторымъ Константиномъ, 3-ье правило его предоставляло ему право

[1]) Здѣсь А. Гарнакъ повторяетъ въ общемъ то, что сказано было нами выше.

чести по римскомъ епископѣ. Такимъ образомъ, существовалъ цѣлый рядъ серьезныхъ мотивовъ, чтобы символъ, никогда не принадлежавшій константинопольскому собору, выдать за подлинное и несомнѣнное произведеніе этого собора. Такъ какъ пересмотрѣнный іерусалимскій символъ подъ именемъ символа 381 года впервые встрѣчается въ актахъ халкидонскаго собора и притомъ дважды (II и IV дѣянія), то ясно, что подлогъ произошелъ незадолго до 451 года, и притомъ въ Константинополѣ. «Для уясненія соображеній, какими руководились въ этомъ дѣлѣ,— замѣчаетъ А. Гарнакъ,—можно строить только гипотезы». Несомнѣнно, что соборъ 381 года дѣйствительно выдалъ опредѣленія касательно Св. Духа въ своемъ догматическомъ томѣ, до насъ недошедшемъ, а также повторилъ никейскій символъ въ его неизмѣнномъ видѣ. Впослѣдствіи неполноту никейскаго символа стали чувствовать все сильнѣй и сильнѣй. Возникло желаніе привнести въ символъ истинное ученіе о Св. Духѣ, а равно противоаполлинаристическія выраженія, и чѣмъ болѣе росло желаніе, тѣмъ чувствительнѣе становилась неполнота никейскаго символа. Въ Константинополѣ это выражалось сильнѣе, чѣмъ въ какомъ-либо иномъ мѣстѣ, а потому-то здѣсь и рѣшились провозгласить символъ іерусалимскій въ переработанномъ его видѣ,—символъ Кирилла,—символомъ константинопольскаго собора 381 г. Но взятое, какъ голый фактъ, такое провозглашеніе было бы крайне непонятнымъ. Нужно, поэтому, думать, что между символомъ іерусалимскимъ и соборомъ константинопольскимъ имѣлись какія-либо отношенія. Кириллъ присутствовалъ на этомъ соборѣ, но его православіе оставалось сомнительнымъ не только для Востока, но и для Запада. Нѣтъ ничего невѣроятнаго въ томъ, что Кириллъ, желая доказать свое православіе, прочиталъ свое въ никейскомъ духѣ пересмотрѣнное вѣроисповѣданіе, какое было въ употребленіи въ іерусалимской церкви. Документъ этотъ былъ принятъ въ акты константинопольскаго собора 381 г. и заслужилъ одобреніе отцовъ, — принятъ такъ, какъ въ акты никейскаго собора вошло вѣроисповѣданіе Евсевія Кесарійскаго, а въ акты 3-го вселенскаго собора филадельфійское изложеніе вѣры Харисія. Когда въ Констан-

тинополѣ почувствовали нужду въ дополнительномъ въ отношеніи къ никейскому символу опредѣленіи и захотѣли заимствовать его изъ актовъ 2-го вселенскаго собора, то и воспользовались для этой цѣли заключавшимся здѣсь іерусалимскимъ символомъ. Константинопольскій символъ есть, слѣдовательно, *апокрифъ*. Онъ носитъ имя константинопольскаго съ такимъ же правомъ, съ какимъ такъ называемый апостольскій имя апостольскаго или символъ Аѳанасіевъ имя Аѳанасія.

Такова цитадель, воздвигнутая современной ученой критикой около константинопольскаго символа! Но какъ ни сильно она укрѣплена, сколько ни много потрачено на нее силъ разныхъ авторитетныхъ ученыхъ и сколь бы мощными ни казались аргументы, поддерживающіе ее, она, при ближайшемъ и внимательномъ разсмотрѣніи, оказывается не больше, какъ башней, построенной на кончикѣ иголки. Такимъ кончикомъ иголки является символъ Епифанія. Трудно понять, какъ могъ создаться этотъ цѣлый рядъ недоумѣній на счетъ этого символа. И прежде всего, ни откуда не видно, чтобы этотъ символъ велъ свое происхожденіе изъ Іерусалима. Слова Епифанія, которыми онъ заканчиваетъ приведенный имъ текстъ символа: «эта вѣра передана отъ святыхъ апостоловъ и въ церкви въ святомъ городѣ отъ всѣхъ мѣстъ святыхъ епископовъ болѣе 310 числомъ» [1]),—дѣйствительно невразумительны, но они никоимъ образомъ не указываютъ на Іерусалимъ. Исторія ничего не знаетъ о томъ, чтобы когда-нибудь собирался въ Іерусалимѣ соборъ изъ 310-ти и болѣе святыхъ отцовъ. Если бы такой многочисленный соборъ, дѣйствительно, состоялся, современники отмѣтили бы его. «310 и болѣе!» — эта цифра eo ipso напоминаетъ собой соборъ 318-ти отцовъ никейскихъ, число которыхъ, какъ извѣстно, опредѣлялось различно, а «святой городъ»—Никею. И этотъ выводъ вполнѣ подтверждается анализомъ Епифаніевскаго символа. Достаточно ближе всмотрѣться въ него, чтобы видѣть, что онъ представляетъ единственный въ своемъ родѣ Kunststück, гдѣ къ никейскому символу, изложенному въ полнотѣ, только

[1]) Текстъ приведенъ въ точномъ переводѣ съ подлинника.

механически приставлены выраженія, взятыя изъ константинопольскаго символа [1]).

Приведемъ символъ Епифаніевскій и поставимъ въ скобки всѣ слова, составляющія особенность константинопольскаго собора:

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν παντοκράτορα ποιητήν (οὐρανοῦ τε καὶ γῆς) Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα (πρὸ πάντων αἰώνων), τουτέστι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιος τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ, τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα (ἐκ τῶν οὐρανῶν) καὶ σαρκωθέντα (ἐκ πνεύματος ἁγιοῦ καὶ Μαρίας τοῦ παρθένου καὶ) ἐνανθρωπήσαντα (σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ) παθόντα (καὶ ταφέντα) καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρα (κατὰ τὰς γραφὰς καὶ) ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς (καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός) καὶ (πάλιν) ἐρχόμενον (μετὰ δόξης) κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, (οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος) καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον (κύριον καὶ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομένον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν; εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν· ὁμολογοῦμεν ἓν βαπτίσμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, προσδοκῶμεν ἀνάστασις νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μελλόντος αἰῶνος. Ἀμήν.), τοὺς δε λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, ἢ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο ἢ ἐκ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας, φάσκοντας, εἶναι ῥευστὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν τοῦ

---

[1]) Это *открытіе*, разрушающее, собственно говоря, всю изложенную выше теорію о происхожденіи константинопольскаго символа, принадлежитъ проф. Московскаго Университета А. П. Лебедеву. См. его статью въ Богословскомъ Вѣстникѣ 1902 г (Январь и Февраль) „О нашемъ символѣ вѣры". Къ сожалѣнію всѣ *наши личныя стараніе* сдѣлать эту статью извѣстной западному ученому міру (мы посылали оттиски ея для рецензіи въ Theolog.—Literaturzeitung, Byzantinische Zeitschrift, Theologische Literaturblatt) остались безплодными. Лишь въ Journal of Theological Studie (t. IV, 1903. 285—290) появился довольно подробный очеркъ ея содержанія, составленный г. Орловымъ, не обратившій, однако, на себя никакого вниманія Къ чести проф А. П. Лебедева нужно сказать, что, начиная съ 1896 года,—года появленія его докторской диссертаціи „Вселенскіе соборы IV и V вѣка", онъ неуклонно защищалъ подлинность константинопольскаго символа и составилъ въ этихъ цѣляхъ рядъ вполнѣ основательныхъ статей. Доводами, приведенными въ нихъ, мы часто и ниже будемъ пользоваться.

θεοῦ υἱὸν τούτους ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ καὶ ἀποστολικὴ ἐκκλησία.

Результатъ на лицо. Въ скобкахъ мы имѣемъ только слова, характеризующія собой константинопольскій символъ, въ текстѣ же чистое никейское изложеніе,—ту вѣру «310 и болѣе святыхъ отцовъ», которые собирались «въ святомъ городѣ» Никеѣ. Правда, всматриваясь въ составъ никейскаго символа, приведеннаго у Епифанія, мы находимъ нѣкоторыя отличія отъ того текста, какой помѣщенъ у Hahn'a въ качествѣ наиболѣе точнаго [1]). Такъ, слово „*ποιητὴν*“ перенесено съ одного мѣста на другое; „*μονογενῆ*“ поставлено впереди „*τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*“; опущено „*θεὸν ἐκ θεοῦ;*“ прибавлено „*καὶ καθολικὴ*“ къ слову „*ἐκκλησία*“. Но извѣстно, что текстъ никейскаго символа не есть нѣчто разъ на всегда установленное и неизмѣнное: примѣчанія самого Hahn'a показываютъ, какъ разнообразно было чтеніе во многихъ мѣстахъ. Въ частности: „*ἀποστολική*“ встрѣчается у Θеодорита, Сократа, Геласія, въ актахъ Ефесскаго собора и пр. [2]). Перестановка словъ *μονογενῆ* и проч. наблюдается также въ символѣ апостольскихъ постановленій [3]) и несторіанскомъ символѣ [4]). Итакъ, нѣтъ никакого сомнѣнія въ томъ, что на мѣстѣ теперешняго *Епифаніевскаго* символа въ подлинномъ его сочиненіи стоялъ только *никейскій* символъ. Это съ наглядностью доказываютъ, какъ слова самого Епифанія о немъ, такъ и сдѣланный сейчасъ анализъ. Но совсѣмъ невѣроятно, чтобы самъ Епифаній сдѣлалъ прибавки, заимствованныя прямо изъ константинопольскаго символа. Онѣ произведены слишкомъ *рабски*, чтобы ихъ можно было приписать этому выдающемуся и ученому литератору. Даже слово „*ἀμὴν*“, нарушающее связь всего символа, внесено безъ всякой перемѣны. Это „*ἀμὴν*“ очень характерно: оно позволяетъ раскрыть всю загадку, связанную съ Епифаніевскимъ символомъ. Очевидно, что здѣсь работала рука позднѣйшаго интерполятора. Когда произошла интерполяція, опредѣлить трудно: она могла быть сдѣлана вско-

[1]) Hahn, Bibliothek der Symbol, s. 160—161.
[2]) Hahn, ibid., anm. 15.
[3]) Hahn, s. 140.
[4]) Hahn, s. 144. 145.

рѣ же послѣ константинопольскаго собора,—вѣрнѣе, что она произошла гораздо позже, послѣ того, какъ на халкидонскомъ соборѣ символъ 150-ти отцовъ получилъ значеніе вселенскаго. Въ какой-нибудь изъ мѣстныхъ церквей Востока, быть можетъ, въ самомъ Кипрѣ, въ которомъ для оглашаемыхъ употреблялся никейскій символъ, мало по малу сталъ получать господство символъ константинопольскій и сдѣлался крещальнымъ символомъ. Нѣтъ ничего удивительнаго, что какой-нибудь мѣстный писатель «Анкората» нашелъ полезнымъ интерполировать никейскій символъ, стоявшій въ подлинникѣ, выраженіями, заимствованными изъ константинопольскаго символа. Работа его была проста до крайности. Взявъ списокъ символа 150-ти отцовъ, онъ сравнилъ его съ никейскимъ вѣроизложеніемъ, помѣщеннымъ у Епифанія и, вѣроятно, на поляхъ рукописи отмѣтилъ всѣ отличія его, не исключая и слова „*ἀμὴν*“. Дальнѣйшими безграмотными переписчиками эти замѣчанія, находящіяся на поляхъ, внесены были въ самый текстъ и такимъ образомъ возникъ никогда не существовавшій Епифаніевскій символъ [1]). Нѣтъ нужды добавлять, что всякому, знакомому съ исторіей древнихъ рукописей, подобнаго рода случаи извѣстны въ достаточномъ количествѣ.

Полученный сейчасъ выводъ для исторіи Константинопольскаго символа имѣетъ весьма большое значеніе. Онъ не только ставитъ весь вопросъ на новую почву, но и ниспровергаетъ всю теорію о переработкѣ Кирилломъ іерусалимскаго символа въ Епифаніевскій (=константинопольскій), съ такимъ стараніемъ созданную Хортомъ. Да и что представляетъ собой теорія Хорта?—гипотезу, построенную на гипотезѣ и подпираемую гипотезами. Символъ іерусалимскій, по замѣчанію самого Хорта, далеко не достаточенъ для того, чтобы вывести изъ него вѣроизложеніе Епифанія; онъ коротокъ и читается такъ: „*πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁράτων τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα Κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τοῦ ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα, θεὸν ἀληθῆνον πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, δι οὗ πάντα ἐγένετο, σαρ-*

[1]) Ср. А. П. Лебедевъ, тамъ-же Февраль, с. 241.

κωθέντα καὶ ἐνανθρωπίσαντα, σταυρωθέντα καὶ ταφέντα, ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανοὺς καὶ καθίσαντα ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ ἐρχόμενον ἐν δόξῃ κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος. καὶ εἰς ἓν ἅγιον πνεῦμα, τὸ παράκλητον, τὸ λαλῆσαν ἐν τοῖς προφήταις, καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς μίαν ἁγίαν καθολικὴν ἐκκλησίαν, καὶ εἰς σαρκὸς ἀνάστασιν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον [1]). Символъ, какъ видимъ, представляетъ собой самое заурядное явленіе въ ряду памятниковъ символьнаго творчества древней церкви. Ни одной чисто богословской мысли въ немъ не содержится [2]); онъ состоитъ изъ элементовъ обычныхъ и простыхъ, встрѣчающихся почти въ каждомъ символѣ и въ этомъ отношеніи уступаетъ не только многимъ символамъ оппозиціоннаго, антиникейскаго направленія, но и символамъ III вѣка, какъ, напр., знаменитый символъ Григорія Чудотворца. Понятно, какъ много стараній надо было употребить Хорту для того, чтобы изъ этого ужъ слишкомъ несложнаго іерусалимскаго символа извлечь такое вѣроизложеніе,

---

[1]) Символъ іерусалимской церкви возстанавливается не по однимъ заглавіямъ надъ отдѣльными катехизмами Кирилла, о времени происхожденія которыхъ и соотвѣтствіи содержанію можно спорить. Дѣло въ томъ, что Кириллъ самъ много разъ въ своемъ сочиненіи, въ самомъ текстѣ его, буквально цитуетъ изложеніе вѣры, положенное имъ въ основу огласительныхъ поученій, такъ что сомнѣваться въ существованіи іерусалимскаго символа нѣтъ никакихъ основаній. См., напр, „изложеніе вѣры“ (Cath. XI, 27), „исповѣданіе вѣры учитъ тебя вѣровать въ Воскресшаго въ третій день и восшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца“ (cath. XIV. 24), „въ возвѣщаемомъ нынѣ исповѣданіи вѣры преподано: и восшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца и грядущаго со славой судить живымъ и мертвымъ, царству котораго не будетъ конца“ (Cath. XV, 2) и т. д. Въ русскомъ переводѣ оно значитъ слѣдующее: „вѣруемъ въ единаго Бога, Отца вседержителя, Творца неба и земли, видимаго же всего и невидимаго. И во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія единороднаго, отъ Отца рожденнаго, Бога истиннаго, прежде всѣхъ вѣковъ (разстановка словъ довольно странная...), чрезъ котораго все сотворено, воплотившагося и вочеловѣчившагося, распятаго и погребеннаго, воскресшаго въ третій день и восшедшаго на небеса и сѣдящаго одесную Отца, и грядущаго со славой судить живыхъ и мертвыхъ, царству котораго не будетъ конца. И во единаго Св. Духа, Утѣшителя, говорившаго въ пророкахъ. И въ одно крещеніе покаянія и въ оставленіе грѣховъ, и въ единую святую соборную церковь и въ воскресеніе плоти и въ жизнь вѣчную“.

[2]) Кромѣ развѣ одного противо-маркелліанскаго выраженія: „царству котораго не будетъ конца“.

какъ константинопольскій (по теоріи—епифаніевскій) символъ, отличающійся богатствомъ богословскаго содержанія и цѣлымъ рядомъ точныхъ догматическихъ опредѣленій. Несмотря на глубокое и всестороннее изученіе катехизическихъ поученій Кирилла, ему все таки не удалось подыскать многихъ выраженій Епифаніева символа,— и, притомъ, такихъ важныхъ, какъ, напр., о Сынѣ «единосущнаго Отцу» или о Св. Духѣ «исходящаго отъ Отца, съ Отцомъ и Сыномъ спокланяемаго и славимаго" и др. И Хортъ изображаетъ Кирилла въ видѣ современнаго ученаго, снабжаетъ его пособіями, заставляетъ его читать апостольскія постановленія, быть можетъ, тогда еще не появившіяся на свѣтъ Божій, антіохійскій символъ, сохранившійся въ актахъ ефесскаго собора (431 г.) и посланія Аѳанасія александрійскаго къ Серапіону, и, притомъ,— удивительная вещь!—Кириллъ изъ всѣхъ этихъ пособій избираетъ только тѣ выраженія, какія встрѣчаются въ Епифаніевомъ символѣ, никогда не существовавшемъ! Трудно придумать что-нибудь болѣе искусственное и бездоказательное... Но сказка становится интереснѣе, когда дѣло приходитъ къ концу. Никогда не имѣвшій дѣйствительнаго бытія символъ приносится на константинопольскій соборъ, читается здѣсь, одобряется, вносится въ никогда несуществовавшіе акты собора, какъ исповѣданіе Кирилла или іерусалимскій символъ и затѣмъ вновь воскресаетъ незадолго до 451 года, но уже въ качествѣ вѣроизложенія, составленнаго 150 отцами. Но какой историкъ, какой документъ, какой біографъ Кирилла свидѣтельствуетъ о томъ, чтобы онъ, дѣйствительно, читалъ символъ на константинопольскомъ соборѣ? Да и о какихъ актахъ этого собора можетъ быть рѣчь, когда о нихъ ничего неизвѣстно?.. Гипотеза, построенная на гипотезѣ и подпираемая гипотезой! [1]).

Недостатки теоріи Хорта о происхожденіи константинопольскаго символа вызвали уже на Западѣ попытки придать ей большую основательность. Приватъ-доцентъ богословія въ Лейпцигѣ Кунце въ своихъ двухъ сочиненіяхъ

---

[1]) Разборъ этой теоріи можно читать также и въ статьѣ проф. А П. Лебедева: „О символѣ нашей православной церкви и второго вселен. соб."

о Маркѣ Пустынникѣ [1]) и никео-константинопольскомъ символѣ [2]) выступилъ съ новой гипотезой, вносящей, на первый взглядъ, значительные поправки въ теоріи Хорта. Выходя изъ того правильнаго наблюденія, что уже извѣстный аскетъ Нилъ Синаидъ, занимавшій сначала высокую государственную должность экзарха въ Константинополѣ, въ своихъ сочиненіяхъ, при изложеніи догматическихъ мыслей, пользуется выраженіями, близкими къ тексту константинопольскаго символа, онъ пришелъ къ тому выводу, что, такъ какъ Нилъ получилъ крещеніе еще въ бытность свою въ Константинополѣ, то, вѣроятно, уже къ концу IV вѣка это вѣроизложеніе употреблялось въ столицѣ имперіи въ качествѣ крещальнаго символа [3]). Но какимъ образомъ оно попало туда и почему такъ скоро получило столь высокое значеніе? Мы уже знаемъ, что послѣ отказа Григорія Богослова отъ константинопольской каѳедры на его мѣсто избранъ былъ Нектарій, происходившій изъ Тарса въ Киликіи и занимавшій тогда должность префекта въ Константинополѣ, избранъ, какъ свидѣтельствуетъ Созоменъ [4]), по рекомендаціи Діодора тарсійскаго и, притомъ, некрещенный. Естественное дѣло, что соборъ, только что окончившій тогда осужденіе ересей, потребовалъ отъ Нектарія при его крещеніи, происходившемъ въ столицѣ и въ присутствіи членовъ собора, исповѣданія вѣры, въ которомъ бы болѣе или менѣе опредѣленно отвергались осужденныя соборомъ лжеученія. Нектарій произнесъ Епифаніевъ символъ. Ознакомилъ его съ этимъ символомъ Діодоръ, приготовлявшій Нектарія къ крещенію. Киликія лежала близко къ Кипру, и нѣтъ ничего невозможнаго въ томъ, что символъ Епифанія, рекомендованный имъ въ качествѣ крещальнаго символа въ Сіэдру,—мѣстечко, находившееся въ сосѣдней Памфиліи, проникъ въ Тарсъ, сдѣлался здѣсь тоже крещальнымъ символомъ и при посредствѣ Діодора дошелъ до Константинополя. На такое именно историческое со-

---

[1]) Marcus Eremita, ein neuer Zeuger für das altchristliche Taufbekenntniss. Leipzig, 1895.

[2]) Das nicänisch-konstantinopolitanische Symbol, Leipzig, 1898.

[3]) Soz., H. E., VII, 8.

[4]) H. E., VII, 8.

отношеніе дѣлъ намекаетъ одно сдѣланное на Халкидонскомъ соборѣ заявленіе Каллиникомъ, епископомъ Апамеи (Виѳинія), городѣ около Пропонтиса, находившемся вблизи Константинополя: «соборъ, собравшійся въ Никеѣ изъ 318 св. отцевъ и въ великоименномъ (μεγαλονόμῳ) Константинополѣ изъ 150 отцевъ для хиротоніи богобоязнѣйшаго Нектарія епископа» [1]), гдѣ константинопольскій символъ (Епифаніевскій) ставился въ тѣсную связь съ Нектаріемъ и соборомъ 150 отцевъ [2]). Когда въ 383 году Ѳеодосій еще разъ собралъ въ столицу епископовъ всѣхъ противоположныхъ партій [3]) и потребовалъ отъ каждаго изъ нихъ исповѣданіе вѣры, Нектарій, не бывшій никогда богословомъ, безъ сомнѣнія и предъявилъ императору Епифаніевскій символъ. Императоръ одобрилъ символъ, который, быть можетъ, и сдѣлался крещальнымъ исповѣданіемъ константинопольской церкви. Это предположеніе,— говоритъ Кунце, — способно уничтожить всѣ трудности, какія связаны съ константинопольскимъ символомъ. Онъ, дѣйствительно, былъ символомъ, въ которомъ соборъ 381 года игралъ нѣкоторую роль и который былъ освѣщенъ лучами 150 отцевъ [4]).—Охотно признаемъ, что гипотеза Кунце значительно улучшаетъ теорію Хорта. Если въ послѣдней насъ поражаетъ полная бездоказательность и искусственная придуманность басни о Кириллѣ, предъявлявшемъ Епифаніевскій символъ на соборѣ, то предположеніе Кунце имѣетъ хотя видимую основательность, опираясь на извѣстные историческіе факты. Но уже одно то, что Епифанійскаго символа никогда не существовало, разрушаетъ это предположеніе въ самой его основѣ. Правда, въ цѣляхъ константинопольскаго собора 381 г. было, между прочимъ, и назначеніе епископа на столичную каѳедру, но о Нектаріи тогда никто не думалъ, и свидѣтельство Каллиника говоритъ лишь о недостаточной освѣдомленности его въ исторіи собора [5]).

---

[1]) Mansi, VII, 36.

[2]) Das nicän-konstant. Symbol, s. 35.

[3]) О немъ рѣчь ниже.

[4]) Marcus Eremita, s. 173.

[5]) Болѣе подробный разборъ см. въ брошюрѣ проф. А. П. Лебедева „Новый взглядъ на происхожденіе символа константинопольскаго символа“ (оттиски изъ № 9 журнала „Вѣра и Церковь“ за 1899 г.).

Вопросъ о происхожденіи константинопольскаго символа, очевидно, долженъ быть поставленъ иначе. Если не существовало никакихъ историческихъ прецедентовъ, предварявшихъ его собой, если теорія Хорта объ Епифаніевскомъ символѣ рухнула съ трескомъ, то не слѣдуетъ ли возвратиться къ традиціонному мнѣнію и въ самыхъ источникахъ, относящихся къ собору, попытаться найти данныя для него? Какъ это желаніе ни кажется безнадежнымъ, оно, быть можетъ, все-таки не будетъ совсѣмъ безплоднымъ. Историческія свидѣтельства о томъ, что константинопольскіе отцы подтвердили никейскую вѣру (т.-е. никейскій символъ), мы уже читали и этотъ фактъ остается непоколебимымъ. Но ограничились ли они только этимъ и не сдѣлали ли чего большаго? Любопытно уже то, почему константинопольскій соборъ въ своемъ посланіи къ императору Θеодосію, перечисляя свои занятія, говоритъ о „*σύντομοι ὅροι*“ (краткія опредѣленія) и тотчасъ же затѣмъ объ утвержденіи никейскаго символа, и осужденіи появившихся послѣ него ересей [1]). Почему соборъ опредѣленно говоритъ о никейскомъ символѣ и еще о какихъ-то „*σύντομοι ὅροι*“, и если подъ этимъ „*σύντομοι ὅροι*“ онъ не разумѣетъ ничего болѣе никейскаго символа, то почему онъ не называется своимъ именемъ и описывается образно? Значительное поясненіе этого недоумѣнія мы получаемъ изъ посланія на Западъ собора 382 г.: изложивъ свою вѣру въ существенныхъ чертахъ, константинопольскіе отцы здѣсь замѣчаютъ: «болѣе же (*ἐπὶ πλεῖον*) въ отношеніи къ нашей вѣрѣ вы узнаете, если удостоите прочитать о ней въ томъ свиткѣ (*τόμῳ*), который прошедшаго года изданъ былъ вселенскимъ соборомъ константинопольскимъ. Въ немъ мы пространнѣе (*πλατύτερον*) исповѣдали вѣру и письменно анаѳематствовали недавно возникшія ереси“ [2]). Чтобы дать надлежащую оцѣнку

[1]) Cod. Theodos. Mansi, III, 557: *καὶ συντόμους ὅρους ἐξφωνήσαμεν, τὴν τε τῶν πατέρων πίστιν τῶν ἐν Νικαίᾳ κυρώσαντες, τὰς δὲ κατ' αὐτῆς ἐκφυτείσας αἱρέσεις ἀναθεματίσαντες.*

[2]) Выраженіе, употребленное въ посланіи, о никейскомъ символѣ *ἀκολούθον τῷ βαπτίσματι*“ (соотвѣтственно, послѣдовательно крещенію), ничуть не говоритъ о томъ, чтобы никейскій символъ употреблялся тогда на Востокѣ при крещеніи. Авторы его желаютъ въ этихъ словахъ сказать только то, что никейскій символъ соотвѣтствуетъ самой формулѣ крещенія (во имя Отца и Сына и Св. Духа). Ср. Kunze, cit. op., s. 42.

этому свидѣтельству, нужно принять во вниманіе то, что сказано въ посланіи выше о никейскомъ символѣ. Описавъ страданія, перенесенныя за евангельскую вѣру, утвержденную 318 отцами въ Никеѣ, оно заявляетъ, что эту вѣру «должно принимать и вамъ, и намъ, и всѣмъ, кто не извратилъ словъ истинной вѣры». Далѣе оно кратко излагаетъ ученіе о Св. Троицѣ, содержавшееся въ этой вѣрѣ и осуждающее болѣзнь Савеллія и богохульство евноміанъ, аріанъ и духоборцевъ, и касательно воплощенія оно сообщаетъ, что и въ этомъ пунктѣ восточные отцы сохраняютъ ученіе неизвращенное, отвергая домостроительство безъ души и безъ ума (аполлинаріанство) [1]). Повидимому, здѣсь сказано все, что можно было сказать по догматическимъ вопросамъ того времени, и тѣмъ не менѣе о.о. константинопольскаго собора 382 г. считаютъ нужнымъ ко всему этому добавить, что «если западные желаютъ о вѣрѣ восточныхъ узнать *болѣе*», то пусть прочтутъ въ τόμος'ѣ. посланномъ въ прошломъ году въ Римъ, въ которомъ они *пространнѣе* (*πλατυτέρον*) изложили ее. На основаніи этого свидѣтельства мы можемъ констатировать два вывода: а) въ τόμος'ѣ заключалось нѣчто большее, чѣмъ въ никейскомъ символѣ; б) онъ содержалъ въ себѣ σύντομοι ὅροι или вѣру („πίστις)", опредѣленную соборомъ 381 года *пространнѣе*.

Уже эти вполнѣ точныя и опредѣленныя указанія 382 года, на которыя вообще до сихъ поръ мало обращалось вниманія наукой, даютъ право думать, что дѣятельность предшествовавшаго ему собора не ограничилась однимъ только утвержденіемъ никейскаго символа: онъ пространнѣе, чѣмъ никейскій соборъ, изложилъ свою *вѣру*, а если это такъ, то ясно, что и на самомъ соборѣ должны были вестись разсужденія о вѣрѣ. И дѣйствительно, обращаясь къ сочиненіямъ Григорія Богослова, лично присутствовавшаго на соборѣ, можно найти у него, хотя и прикрытыя туманомъ неопредѣленности, но все таки достаточно ясные намеки на споры, происходившіе на соборѣ касательно вѣры [2]). «Какъ высокомудры они,»—

---

[1]) Theodor., H. E., V, 9. Migne. gr. s., t. 82, s. 1216. 1217.

[2]) Цитируемое дальше важное мѣсто изъ Григорія Богослова указано впервые и использовано въ научныхъ цѣляхъ проф. А. П. Лебедевымъ.

говоритъ Григорій о членахъ собора уже въ тотъ моментъ, когда у него начались несогласія съ нимъ,—«сладкій и прекрасный источникъ *древней вѣры* (*τὴν γλυκεῖαν καὶ καλὴν πηγὴν παλαίας πίστεως*), которая досточтимую природу Троицы сочетала въ одно и бывъ нѣкогда преподана въ Никеѣ (*ἧς ἦν ποτ' ἡ Νικαία φροντιστήρισι*), этотъ источникъ вѣры, какъ видѣлъ я (*ἑώρων*), жалкимъ образомъ возмущенъ былъ солеными потоками ученій, какія распространяли *люди сомнительной* (*τῶν ἀμφιδόξων*) вѣры, которые, держась средины (*μέσοι ὄντες*), принимаютъ *всякое мнѣніе*. И это было бы еще утѣшительно, если бы они дѣйствительно держались средины, а не предавались явно *противной* сторонѣ (*κλήσεως ἐναντίας*)... Мы какъ-то чрезъ мѣру человѣколюбивы: поставили предъ алтарями проповѣдническую каѳедру и всѣмъ кричимъ: входи сюда, кто хочетъ, хотя бы два и три раза перемѣняли вѣру... Неблагоразумное дѣло *привязывается къ одной вѣрѣ*». Вопросъ о вѣрѣ вызвалъ разногласіе на соборѣ. «Были тамъ люди, которые насильно и съ трудомъ (*βίᾳ καὶ μόγις*) вошли въ собраніе, но извиненіемъ имъ служило невѣдѣніе зла; они уловлены были *двусмысленностью догматовъ* (*τῇ διπλόῃ τῶν δογμάτων*); проповѣдуемое ими открыто благочестивымъ казалось совсѣмъ чуждымъ порожденіе родителей (*τόκος τεκόντων παντελῶς ἀλλότριον*)... Имъ не нравился,—замѣчаетъ Григорій, очевидно, о самомъ себѣ,—вводитель *новыхъ ученій* (*ὁ καινόδοξος*), но и они не понравились благоразумному—и вотъ Лотъ и патріархъ идутъ въ разныя стороны. Скорѣе рѣки потекутъ вверхъ... нежели я измѣню въ чемъ-либо въ моемъ спасеніи»[1]). Чего касалось разногласіе Григорія съ соборомъ,—разногласіе настолько важное, что оно угрожало спасенію его,—онъ объясняетъ въ другомъ своемъ сочиненіи: «нынѣ возведенъ я на престолъ, а на утро сводятъ меня съ престола. Въ состояніи-ли кто пріискать на это хоть призрачную причину? Осмѣливаюсь сказать, Христосъ мой, что у меня на сердцѣ. Скажу ясно: Духъ, Духъ,—выслушайте это,—исповѣдуемый Богомъ. Еще говорю: Ты мой Богъ. И въ третій разъ вос-

---

См. „Вселенскіе соборы", cit. op., с. 133 сл.; „О нашемъ символѣ вѣры", Богосл. Вѣстн., Февраль, 1902, стр. 267 сл.

[1]) De se et adv. invid. Migne, ib, с. 1247.

клицаю: Духъ есть Богъ»[1]). И опять, при другомъ случаѣ, Григорій говоритъ: «до сихъ поръ ничто не приводило въ такое колебаніе цѣлую вселенную, какъ дерзновеніе, съ какимъ мы провозглашаемъ *Духа Богомъ*. Это, какъ извѣстно, и меня подвергло нерасположенію друзей»[2]).

Мы не могли бы указать другого, болѣе лучшаго документальнаго комментарія къ этой картинѣ, нарисованной Григоріемъ, кромѣ изучаемаго нами константинопольскаго символа. Вопросъ о Св. Духѣ былъ однимъ изъ самыхъ жгучихъ предметовъ, какъ для богословскаго умозрѣнія, такъ для всевозможныхъ состязаній и словопреній за все время отъ 362 по 381 годъ. Уже Василій Великій жаловался на путаницу, господствующую въ ученіи о Духѣ[3]) и выражалъ желаніе пополнить никейскій символъ въ этомъ отношеніи. Но никто лучше самого Григорія Богослова не изображаетъ такъ ярко то разнообразіе мнѣній о Св. Духѣ, какое царило въ церковныхъ кругахъ какъ разъ въ моментъ созванія самого собора. «Одни почитали Духа дѣйствованіемъ (*ἐνέργειαν*), другіе—тварью, иные—Богомъ, а иные не рѣшались сказать о немъ ни того, ни другого, изъ уваженія, какъ говорили они, къ Писанію, которое будто бы не выразило объ этомъ ничего ясно, а потому они не чтутъ и не лишаютъ чести Духа (*οἰκ ἀτιμάζουσι*), оставаясь къ Нему въ какомъ-то *среднемъ* (*μέσιος πως περὶ ἀυτοῦ διακειμένοι*), вѣрнѣе же сказать, весьма жалкомъ расположеніи. Даже *изъ признавшихъ Его Богомъ* одни благочестивы только *въ сердцѣ*, другіе же осмѣливаются благочествовать и устами... Но я слышалъ и о другихъ еще болѣе мудрыхъ измѣрителяхъ Божества (*μετρούντων θεότητα* которые хотя *согласно съ нами исповѣдуютъ* трехъ умосозерцаемыхъ, однако же столько раздѣляютъ ихъ между собою, что одного полагаютъ безпредѣльнымъ и по сущности, и по силѣ, другого просто безпредѣльнымъ, а третьяго—ограниченнымъ въ томъ и другомъ отношеніи. Нѣкоторые называли Духа служебнымъ, другіе отвергали Его, какъ чуждаго и неизвѣстнаго изъ Писаній»[4]). Въ

---

[1]) De se ipso. Migne, ibid., c. 1290.

[2]) „Духъ старше (*πρεσβύτερον*) Сына: тварное и служебное существо. Ep. CCLI. Migne, gr. s., t. 32, p. 937.

[3]) Ep. CCLVIII, Migne, ibid., p. 949.

[4]) Orat. XXXI, Migne, gr. s., t. 35, c. 133, 137.

виду этого разнообразія и крайней противорѣчивости воззрѣній на Св. Духа соборъ долженъ былъ заняться болѣе точнымъ опредѣленіемъ ученія о Немъ [1]), и, какъ видимъ изъ свидѣтельства Григорія Богослова, разсужденія о Духѣ дѣйствительно велись на соборѣ,—и велись горячо. Логическая послѣдовательность и естественный ходъ событій требовалъ признанія Духа Богомъ (=единосущный), и Григорій вмѣстѣ съ другими, явившимися на соборъ «насильно и съ трудомъ», энергично защищалъ этотъ тезисъ, однако всѣ ихъ старанія не привели ни къ чему. Собору не понравился «вводитель новыхъ ученій» и его настойчивыя восклицанія, что Духъ есть Богъ, послужили только одной изъ причинъ окончательнаго разрыва съ соборомъ и поводомъ, вызвавшимъ нерасположеніе *друзей*. Соборъ не призналъ Духа Богомъ. «Люди сомнительной вѣры, перемѣнявшіе ее два и три раза, держались средины и двусмысленностью своихъ ученій уловили даже тѣхъ, которые были сначала ихъ противниками». О чемъ здѣсь рѣчь? Какъ ни темно выражается Григорій, но совокупность историческихъ обстоятельствъ, среди которыхъ происходила дѣятельность константинопольскаго собора, извѣстныхъ намъ изъ другихъ источниковъ, позволяетъ въ достаточной степени разъяснить его туманныя выраженія. Мы знаемъ, что 36 епископовъ-македоніанъ, явившихся на соборъ и точнѣе называемыхъ въ I канонѣ полуаріанами (т.-е., оміусіанами), были осуждены имъ, но это осужденіе вызывалось не столько ихъ ученіемъ о Духѣ, сколько ученіемъ о Сынѣ. Они отрицали единосущіе Сына,—а это былъ такой пунктъ, котораго соборъ никакъ не могъ извинить. Но эти 36 македоніанскихъ епископовъ, объединившихся между собою на соборѣ въ Антіохіи карійской въ отрицаніи единосущія Сына, далеко не обнимали собой всю македоніанскую партію [2]). О другой и большей части македоніанской партіи намъ извѣстно,

---

[1]) Мы выше упоминали, что и противники константинопольскаго символа не отрицаютъ этого, но чтобы въ *τόμος*'ѣ, посланномъ на Западъ, содержалось „полное признаніе единосущія Духа съ Отцомъ",—это чистое предположеніе.

[2]) Оміусіане, осужденные на соборѣ, принадлежали, главнымъ образомъ, къ провинціи Геллеспонта, но ихъ много было разсѣяно и по другимъ провинціямъ Востока.

что они тѣснѣе примкнули къ никейцамъ, но признали-ли они Духа единосущнымъ Сыну, историки о томъ не говорятъ. Эта большая часть македоніанъ намъ знакома: то были люди, принявшіе никейскій символъ и признавшіе Сына единосущнымъ Отцу, но въ ученіи о Духѣ остановившіеся на распутьи и или причислявшіе Его къ тварямъ или, подобно Евстаѳію севастійскому, ставившіе Его на срединѣ между Богомъ и тварями („μέσως πῶς περὶ αὐτοῦ διακειμένοι“ —Григор. Богосл.). Они признали Духа Богомъ, но только въ сердцѣ, и не рѣшались открыто высказываться о томъ: они согласны были во всемъ съ никейцами, но, измѣряя Божество, отводили Духу низшее мѣсто. Правда, они мѣняли вѣру два и три раза, но развѣ этотъ упрекъ не былъ примѣнимъ и къ другимъ членамъ собора, какъ Мелетій антіохійскій или Кириллъ іерусалимскій? какъ же соборъ долженъ былъ поступать по отношенію къ этимъ, многочисленнымъ на Востокѣ людямъ, которые «не многимъ чѣмъ отличались отъ него въ своихъ отношеніяхъ о вѣрѣ?“ [1]). Если въ примѣненіи къ македоніанамъ, даже отвергавшимъ единосущіе Сына, онъ употребилъ всѣ усилія, чтобы привлечь ихъ къ себѣ, то не большія-ли старанія къ примиренію онъ долженъ былъ приложить къ той большей части македоніанъ, которая одинаково мыслила съ нимъ о Сынѣ? Вопреки мнѣнію А. Гарнака, не имѣющему за себя никакихъ основаній, мы должны признать, что въ тѣхъ историческихъ условіяхъ, въ какихъ осуществлялась дѣятельность константинопольскаго собора, точное — омоусіанское опредѣленіе ученія о Духѣ не только не повлекло за собой окончанія споровъ о Немъ, а напротивъ, вызвало бы новую бурю волненій и словопреній, конецъ которыхъ трудно было бы предсказать. Оно оторвало бы отъ нарождавшагося единства цѣлыя области Востока, и въ ряды членовъ самого собора, между которыми были защитники средины (*μέσοι ὄντες*), внесло бы серьезный разладъ, могущій повести къ крушенію весь соборъ! Политика, царствовавшая въ ученіи о Духѣ, начиная съ 362 г., давала собору полное право въ этомъ спорномъ вопросѣ занять примирительную

---

[1]) Ср. Soz., H. E., VII, 7.

позицію. Папа Ливерій и Василій Великій, основавшійся на авторитетѣ Аѳанасія, ничего не требовали отъ присоединяющихся къ православію, кромѣ признанія никейскаго символа, да и поведеніе самого Василія въ этомъ вопросѣ, примѣръ котораго, безъ сомнѣнія, имѣлъ высокое руководящее значеніе для многихъ членовъ собора, не уполномочивали-ли ихъ на нѣкоторыя, вызываемыя необходимостью, уступки въ ученіи о Духѣ («двусмысленность ученія» Григорія)? Безъ сомнѣнія, вопросъ о Духѣ къ 380 году требовалъ болѣе опредѣленнаго рѣшенія, чѣмъ въ началѣ 60-хъ годовъ, — и соборъ, дѣйствительно, не обходитъ его молчаніемъ. Въ своихъ исчерпывающихъ опредѣленіяхъ, составленныхъ послѣ долгаго и основательнаго обсужденія, онъ даетъ такое понятіе о Св. Духѣ, которое implicite заключало въ себѣ единосущіе Его съ Отцомъ и Сыномъ [1]), но не употребляетъ ни этого слова, ни называетъ его Богомъ [2]). Это былъ единственный и вполнѣ правильный исходъ въ тѣхъ историческихъ затрудненіяхъ, въ какія былъ поставленъ соборъ, доказывающій только глубокое пониманіе имъ современнаго ему положенія церковныхъ дѣлъ.

Но догматическая дѣятельность константинопольскаго собора не ограничивалась однимъ только изложеніемъ ученія о Св. Духѣ. Григорій Богословъ ясно свидѣтельствуетъ, что соборъ пересмотрѣлъ никейскій символъ, дополнивъ и исправивъ его. «Сладкій и прекрасный источникъ *древней вѣры*,—говоритъ онъ на своемъ иронизирующемъ языкѣ,—проповѣданный въ Никеѣ, какъ видѣлъ я, возмущенъ былъ солеными потоками ученій».—Самая мысль о пересмотрѣ и дополненіи никейскаго символа вовсе не могла представляться о.о. константинопольскаго собора такъ странной и неосуществимой, какъ это *намъ* кажется на первый взглядъ. Западъ, въ богослужебной практикѣ котораго продолжалъ сохраняться апостольскій символъ, могъ безразлично смотрѣть на это. Египетъ и Александрія, какъ изъ уваженія къ памяти Аѳанасія, такъ и для поддержанія своего вліянія въ церкви, естественно,

---

[1]) Это, какъ мы видѣли, признаетъ и А. Гарнакъ.

[2]) Это, очевидно, и разумѣетъ Григорій Богословъ, упрекая соборъ въ томъ, что онъ явно предался противной сторонѣ.

должны были смотрѣть на никейскій символъ, какъ на нѣчто неизмѣнное, разъ навсегда данное. Иначе дѣло обстояло на Востокѣ. Символьное творчество, начавшееся съ 352 года въ различныхъ помѣстныхъ церквахъ, показываетъ, что здѣсь не связывали никакихъ мистическихъ предубѣжденій относительно древне-принятаго текста. Старыя вѣроизложенія здѣсь спокойно исправляли и дополняли, вовсе не думая этимъ наносить оскорбленія памяти отцовъ, и приходили иногда къ результатамъ, аналогичнымъ константинопольскому символу [1]). Мелетій антіохійскій и Евсевій самосатскій, — эти главные руководители новоникейской партіи, — дали новые, вновь пересмотрѣнные символы, одинъ — антіохійской церкви [2]), другой — месопотамской [3]). Нельзя сказать, чтобы и никейскій символъ на всемъ протяженіи отъ 325 года до 380 года оставался неприкосновеннымъ: выше мы указывали, что оміусіане въ своемъ спискѣ никейскаго символа, представленномъ папѣ Ливерію, опустили слова „ἐκ οὐσίας“. Неудивительно, поэтому, если и о.о. константинопольскаго собора не чувствовали ни малѣйшаго смущенія, принимаясь за переработку никейскаго символа и желая πλατύτερον изложить свою вѣру. Преемники тѣхъ людей, которые заявили себя необыкновеннымъ символьнымъ творчествомъ въ противоположность этому символу, они научились цѣнить не букву, а смыслъ, и считали «неблагоразумнымъ дѣломъ» (Григорій Богословъ) привязываться къ одному тексту; понятно также, почему они «уловили» и тѣхъ, которые сначала были противниками ихъ. Нужда въ пополненіи никейскаго символа чувствовалась вовсе не ко времени халкидонскаго собора: духоборчество, маркелліанство, аполлинаріанство тогда уже утратили свою остроту и даже прекратили свое существованіе; возникшія же вновь заблужденія—несторіанство и монофизитство—требовали не пополненія символа, а особаго вѣроопредѣленія, какое и было сдѣлано халкидонскимъ соборомъ. Напротивъ, именно къ 80-мъ годамъ IV вѣка, когда ученіе о св.

---

[1]) См. символъ армянской церкви; Hahn, cit. op., § 137, s. 151. Ср. Hort, ibid., s. 119.

[2]) Hort, ibid., s. 128.

[3]) Ibid., s. 131. 132.

Троицѣ достигло окончательной побѣды во всей церкви, неполнота никейскаго символа должна была сознаваться сильно, и мы видѣли, что уже Василій Великій говорилъ объ этомъ. Борьба противъ появившихся послѣ никейскаго собора непризнаваемыхъ церковью ученій началась очень рано: противъ Маркелла уже направляются антіохійскія формулы 341 г.[1]) и большинство вѣроизложеній реакціонныхъ соборовъ времени Констанція[2]), аполлинаризмъ косвенно осуждается въ переботанныхъ символахъ апостольскихъ постановленій[3]), антіохійскомъ[4]) и такъ наз. Ἑρμηνεία Аѳанасія[5]) и др. Торжество православнаго ученія о Св. Троицѣ, единогласно провозглашенное константинопольскимъ соборомъ, требовало новѣе и подробнѣе (πλατύτερον) изложенной вѣры, которую онъ, дѣйствительно, и издалъ. Съ другой стороны, мы уже упоминали, что никейское вѣроизложеніе не было символомъ въ собственномъ смыслѣ, а представляло собой скорѣе вѣроопредѣленіе, μάθημα, какъ онъ и называется въ нѣкоторыхъ документахъ; что же касается богослужебной практики, оглашенія и крещенія, то онъ прямо былъ не примѣнимъ здѣсь, такъ какъ не содержалъ необходимыхъ членовъ о церкви, крещеніи, воскресеніи мертвыхъ и будущей жизни. Новыя рецензіи мѣстныхъ символовъ въ никейскомъ духѣ, предпринятыя отдѣльными восточными церквами, имѣли своею цѣлью ввести важнѣйшіе пункты никейской вѣры въ богослужебную практику. На одной линіи съ этими рецензіями стоитъ и константинопольскій символъ. Мы не думаемъ, чтобы константинопольскій соборъ, исправляя и дополняя никейское вѣроизложеніе, хотѣлъ совсѣмъ устранить послѣдній и замѣнить его своимъ. Никейскій символъ, какъ образецъ вѣры, долженъ оставаться непоколебимымъ. Цѣль собора была другая. Извлекши изъ никейскаго символа все, что было въ немъ лучшаго и истиннаго въ догматическомъ отношеніи, пополнивъ его необходимыми поправками для устраненія возникшихъ

---

[1]) Hahn, cit. op., s. 167.
[2]) Филиппопольская формула 345, Сирмійская 351 (Hahn, 192, 196).
[3]) Hahn, 140.
[4]) Ibid., 141.
[5]) Ibid, 138.

послѣ него лжеученій и присоединивъ къ нему необходимые члены, встрѣчающіеся въ каждомъ крещальномъ вѣроизложеніи, онъ хотѣлъ создать такой символъ, который одновременно совмѣщалъ бы въ себѣ и всѣ важнѣйшія догматическія истины богословія и всѣ главные пункты вѣры и, быть можетъ, думалъ объединить около него всѣ восточныя церкви [1]).

По сравненію съ никейскимъ символомъ, изданное отцами константинопольскаго собора вѣроизложеніе представляетъ собой художественное цѣлое, далеко превосходящее его какъ по выработанности формы, такъ и по богатству и *цѣнности* догматическаго содержанія. Объ этомъ свидѣтельствуютъ всѣ встрѣчающіяся въ немъ опущенія и прибавленія къ никейскому тексту, а также и редакціонныя исправленія. Уже комбинація ученія о твореніи между первымъ и вторымъ членами показываетъ это. Въ никейскомъ символѣ онъ излагается такъ: *πιστεύομεν εἰς ἕνα θεόν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁράτων καὶ ἀοράτων ποιητήν* (вѣруемъ въ единаго Бога Отца Вседержителя, всего видимаго и невидимаго творца)... *καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν... δι᾽ οὗ πάντα ἐγένετο, τά ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ* (и во единаго Господа Іисуса Христа... чрезъ Котораго все произошло какъ на небѣ, такъ и на землѣ) [2]). Выдѣленіе творенія «неба и земли» изъ творческой дѣятельности Отца и усвоеніе его одному только Сыну въ никейскомъ символѣ напоминало собой старую идею о Логосѣ, какъ Диміургѣ и мірообразователѣ, пополнявшемъ и усовершавшемъ дѣло единаго Бога. Отецъ создаетъ лишь основные элементы — видимое и невидимое; Сынъ спеціализируетъ ихъ и творитъ все существующее на небѣ и на землѣ. Здѣсь сохранялся, очевидно, несознательный остатокъ Платоно-Филоновскихъ, и, отчасти, Оригеновскихъ идей. Константинопольскій символъ вноситъ сюда не только стилистическую, но и догма-

---

[1]) Дѣйствительность превысила эти ожиданія: символъ, какъ мы говорили, получилъ значеніе вселенскаго въ преимущественномъ смыслѣ.

[2]) Этотъ пунктъ у А. Гарнака помѣщается въ числѣ опущеній, наблюдаемыхъ въ константинопольскомъ символѣ по сравненію съ никейскимъ, но здѣсь мы имѣемъ дѣло только съ перестановкой словъ изъ второго члена въ первый.

тическую поправку. *Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα, παντοκράτορα ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁράτων τε πάντων καὶ ἀοράτων* (вѣруемъ во единаго Бога Отца, вседержителя, творца *нѣба и земли*, видимаго всего и невидимаго). Отецъ, единый Богъ, есть творецъ всего въ подлинномъ и точномъ смыслѣ; Сынъ-же есть только совершитель Его воли: *δι οὗ πάντα ἐγένετο* (чрезъ Него все произошло). Вмѣстѣ съ тѣмъ логическое ударѐніе перенесено на слово *ποιητὴν* чрезъ перестановку его на первое мѣсто, и весь стихъ получилъ болѣе литературный видъ въ порядкѣ возрастающаго творчества. О значеніи словъ „*ἐκ τῆς οὐσίας πατρός*“ (изъ сущности Отца) мы уже говорили ранѣе. Ново-никейцы, признававшіе сущность Божества въ одинаковой мѣрѣ принадлежащей всѣмъ тремъ Лицамъ Божества, не могли пользоваться и не пользовались этимъ выраженіемъ, отражавшимъ на себѣ недостатки Аѳанасіевой теологіи и легко допускавшемъ истолкованіе въ савелліанскомъ смыслѣ. Устраненіе этого выраженія изъ константинопольскаго символа не только не было искаженіемъ никейскаго ученія, а напротивъ, означало догматическій прогрессъ въ области богословія о Сынѣ. Если первыя двѣ, сейчасъ разсмотрѣнныя поправки имѣютъ чисто-догматическое значеніе, то большая часть другихъ новыхъ вставокъ преслѣдуетъ полемическія цѣли и направлены противъ заблужденій Маркелла и Аполлинарія. Маркелла имѣетъ въ виду уже прибавка во 2-мъ членѣ; *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* (въ ник. *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενή*—рожденнаго отъ Отца, единороднаго,—и только; въ конст.: *τὸν μονογενή, τὸν ἐκ τοῦ πατρός γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων* — единороднаго, рожденнаго отъ Отца *прежде всѣхъ вѣковъ*). Опасенія никейскихъ отцевъ, какъ бы упоминаніемъ о времени не внести начальный моментъ въ бытіе Сына, повлекло за собой печальныя послѣдствія. Возникло ученіе Маркелла, и отвергнуть его на основаніи никейскаго символа было невозможно; лишь *πρὸ πάντων αἰώνων* гарантировало правильность и неприкосновенность церковнаго ученія о довременномъ и вѣчномъ рожденіи Сына. Употребленіе этого выраженія въ антиникейскихъ символахъ и въ прямомъ разсчетѣ на полемику съ Маркелломъ начинается очень

рано. Уже третья и четвертая антіохійскія [1]) формулы пользуются имъ и вслѣдъ за ними почти всѣ формулы, вышедшія изъ-подъ пера противниковъ никейскаго собора. Тоже нужно сказать и о другомъ выраженіи, направленномъ противъ Маркелла и совсѣмъ не встрѣчающемся въ никейскомъ символѣ: *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος* (царству котораго не будетъ конца). И этотъ пунктъ системы Маркелла очень рано обратилъ на себя вниманіе консервативнаго Востока. 4-я формула антіохійскаго собора 341 года уже ведетъ энергичную борьбу съ нимъ своимъ точнымъ опредѣленіемъ вѣчности царства Сына Божія; *οὗ ἡ βασιλεία ἀκατάπαυστος οὖσα διαμένει εἰς τοὺς ἀπείρους αἰῶνας* (царство Его, оставаясь непрекращаемымъ, пребудетъ въ безграничные вѣки [2]) и это опредѣленіе повторяется неизмѣнно въ филиппопольскомъ 345 и сирійскомъ 351 года вѣроизложеніяхъ [3]). Внесеніе обоихъ разсмотрѣнныхъ выраженій изъ антиникейскихъ формулъ въ константинопольскій символъ, являющійся передѣлкой никейскаго, быть можетъ, лучше всего характеризуетъ ту глубокую догматическую разницу, которая отдѣляла старое поколѣніе никейцевъ отъ новаго. Ученіе Аполлинарія, разсмотрѣніемъ котораго въ особенности занимался соборъ, какъ свидѣтельствуетъ о томъ посланіе 382 года, опровергается въ цѣломъ рядѣ новыхъ добавленій, не встрѣчающихся въ никейскомъ символѣ, уже только потому, что составившій его соборъ не чувствовалъ нужды въ нихъ: *„σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας παρθένου* (воплотившагося [4]) отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы), *σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (распятаго-же

---

[1]) *πρό τῶν αἰώνων* (3 ант. ф.); *προ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα* (4 ф. Hahn, 187); Филиппопольская и Сирмійская—тоже (Hahn, 192, 196); Сирмійская 359 и Никская; *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ πρὸ πάσης καταληπτῆς οὐσίας* (Hahn, 204. 206). И даже извѣстная Сардикійская формула: *γεγεννημένον πρὸ πάντων* (Hahn, 188).

[2]) Hahn, 187.

[3]) Hahn, 192. 196 Любопытно, что въ сардикійской формулѣ этого пункта нѣтъ (Hahn, 188). Аналогичныя константинопольскому символу выраженія: *οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος*—встрѣчаются и въ другихъ помѣстныхъ символахъ позднѣйшаго происхожденія: въ *„Ἑρμηνεία“* Аѳанасія (Hahn, 138), символѣ апостольскихъ постановленій (Hahn, 141), армянскомъ вѣроисповѣданіи (Hahn, 153).

[4]) Находится и въ никейскомъ.

за насъ при Понтійскомъ Пилатѣ)... *καὶ ταφέντα* (и погребеннаго)... *καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός καὶ πάλιν (ἐρχόμενον)* [1]) *μετὰ δόξης* (и сѣдящаго одесную Отца и опять грядущаго со славою)»... Не говоря уже о точномъ и болѣе подробномъ опредѣленіи историческихъ фактовъ, ознаменовавшихъ земную жизнь Христа и имѣющихъ свое догматическое значеніе, символъ въ этихъ прибавкахъ намѣренно оттѣняетъ, вопреки аполлинаріанству, человѣческую природу Христа, указывая не только на Его божественное, но и человѣческое происхожденіе (*отъ Дѣвы Маріи*) и на Его несомнѣнное и истинно-человѣческое страданіе (*распятаго, погребеннаго*). Воспринятое отъ Маріи Дѣвы, страдавшее и погребенное человѣчество воскресло, вознесено на небеса, пребываетъ тамъ со Христомъ вѣчно (сидящее одесную Отца) и снова явится на земли (снова грядущаго со славой) [2]). Такимъ образомъ какъ нѣкоторыя опущенія, такъ и большая часть добавленій, наблюдаемыхъ въ константинопольскомъ символѣ по сравненію съ никейскимъ, объясняются историческими обстоятельствами и догматическими нуждами его времени. Внося необходимыя поправки въ никейскій символъ, они придаютъ константинопольскому вѣроизложенію болѣе богатое догматическое содержаніе и ставятъ его въ полное соотвѣтствіе потребностямъ той эпохи, которой онъ принадлежитъ.

Но константинопольскіе отцы не ограничились только необходимымъ и вызываемымъ современными нуждами исправленіемъ никейскаго символа. Они самый стиль его подвергли пересмотру и въ результатѣ дали вѣроизложеніе, отличающееся въ литературномъ изложеніи замѣчательной художественной цѣльностью. Въ началѣ второго члена вмѣсто довольно безпорядочнаго изложенія никейскаго символа (*τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρός*

---

[1]) Находится и въ никейскомъ.

[2]) Всѣ эти выраженія встрѣчаются и въ другихъ символьныхъ изложеніяхъ того времени: въ „*Ἑρμηνεία*“ (Hahn, 133), апостольскихъ постановленіяхъ (s. 140), въ каппадокійскомъ (s. 149), армянскомъ (s. 152, 153) и отчасти антіохійскомъ (s. 141) символахъ. Но какъ скоро подлинность константинопольскаго символа доказана неопровержимо, новый пересмотръ хронологіи этихъ символовъ, и теперь недостаточно установленной (см. Hahn, s. 154), становится научной необходимостью.

μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φως ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ—въ Сына Божія, рожденнаго отъ Отца, единороднаго, т.-е. изъ сущности Отца [1]), Бога отъ Бога, свѣта отъ свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго) они дали выдающуюся по своему образцовому стилю фразу: *τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* (Сына Божія, единороднаго, отъ Отца рожденнаго прежде всѣхъ вѣковъ, свѣта отъ свѣта, Бога истиннаго отъ Бога истиннаго), избѣгая ненужной тавтологіи чрезъ опущеніе «Бога отъ Бога (*θεὸν ἐκ θεοῦ*)» и располагая опредѣленія Сына Божія въ порядкѣ возрастающаго значенія (далѣе слѣдуютъ: рожденнаго, несотвореннаго, единосущнаго Отцу) и членомъ *τὸν* отмѣчая ихъ исключительный смыслъ [2]). Никейское просто «сшедшаго» не давало отвѣта на самый естественный вопросъ: да откуда-же сошелъ Сынъ? Константинопольскій отвѣчаетъ: *ἐκ τῶν οὐρανῶν* (съ небесъ), и этотъ отвѣтъ стоитъ въ гармоническомъ соотношеніи съ нижеслѣдующими опредѣленіями человѣческой природы Христа (воплотившагося, вочеловѣчившагося), соединяя въ ней непрерывною связью небесное и земное. *Ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου* (при Понтійскомъ Пилатѣ) [3]) и *κατὰ γραφάς* (по Писаніямъ [4]) — эти двѣ ученыя цитаты, внесенныя константинопольскими отцами, имѣютъ своею цѣлью утвердить историческую достовѣрность фактовъ, сообщаемыхъ въ символѣ, и *научно* предотвратить всякія сомнѣнія въ нихъ. *Καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον*

---

[1]) Несомнѣнно „изъ сущности Отца“ лучше было присоединить къ слову „рожденнаго“.

[2]) Ср. „*Εἰς τὸ πνεύμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομένον, τὸ συν πατρὶ*“ и т. д.

[3]) „При Понтійскомъ Пилатѣ“—историческую цѣнность этого выраженія цѣнили уже древніе христіане. Оно встрѣчается у Игнатія Богоносца (Hahn, 1, 2), Іустина Философа (ibid, s. 4), Иринея (s. 7) и Тертулліана (s. 10).

[4]) *Κατὰ γραφάς*—уже ап. Павелъ пользуется этимъ выраженіемъ въ качествѣ рѣшительнаго доказательства дѣйствительности воскресенія Христова противъ сомнѣвающихся коринѳянъ (1 Кор. 15, 3. 4: Христосъ умеръ за грѣхи наши по Писанію (Ветхій Завѣтъ) и что Онъ погребенъ и воскресъ въ третій день по Писанію). Намъ неизвѣстно, чтобы эти слова когда-нибудь вызвали противъ себя полемику въ IV вѣкѣ.

μετὰ δόξης (сидящаго одесную Отца и снова имѣющаго притти *со славой*) составляетъ собой звучный аккордъ къ возвышенному стилю всего символа, естественно заключающій собой прежнія уничижительныя выраженія о Христѣ и свидѣтельствующій о неизмѣнной небесной славѣ Его *(οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος)*. Постоянное стремленіе улучшить стиль никейскаго символа наблюдается и въ мелочахъ. Вмѣсто безпорядочнаго употребленія частицы *καὶ* въ никейскомъ вѣроизложеніи, здѣсь вводится послѣдовательное примѣненіе ея, придающее своеобразную красоту всей рѣчи (*καὶ ἐναθρωπήσαντα* вм. просто *ἐναθρωπήσαντα; καὶ πάθοντα* вм. *πάθοντα, καὶ ταφέντα καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον* вм. *ἐρχόμενον* въ ник.) и прерываемое лишь при *σταυρωθέντα* частицей *τε*.

Если при корректурѣ никейскаго символа константинопольскіе отцы ограничивались лишь необходимыми въ догматическомъ, полемическомъ и стилистическомъ отношеніи сокращеніями и прибавками, въ прочихъ-же частяхъ оставили текстъ его неприкосновеннымъ, то третья часть изданнаго ими символа, начинающагося изложеніемъ ученія о Св. Духѣ, представляетъ собой вполнѣ самостоятельную работу. Для тѣхъ или другихъ отдѣльныхъ выраженій можно подыскать болѣе или менѣе подходящія мѣста въ частныхъ символахъ и твореніяхъ современныхъ писателей, но общая ихъ композиція и стилистическая обработка дѣлаетъ эту часть константинопольскаго символа совершенно оригинальнымъ явленіемъ въ области символьнаго творчества того времени, не имѣющимъ себѣ нигдѣ аналогій. Тонъ символа попрежнему остается торжественнымъ. *„Καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ κύριον, τὸ ζωοποιὸν* (и въ Духа Святаго, господствующаго, животворящаго)—это языкъ Евангельскій и ап. Павла (Іоан. XIV, 26 сл., 2 Кор. III, 6. 17. 18; Римл. VIII, II; Іоан. VI, 63), усвоенный всей послѣдующей церковной литературой. «Духъ Святый, святъ по естеству (*τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατὰ φύσιν*) такъ же, какъ Отецъ святъ, а равно и Единородный» [1]), — говоритъ Григорій Нисскій. Василій Великій повторяетъ тоже: «какъ Отецъ святъ по естеству и Сынъ

---

[1]) De spiritu sancto. Migne, gr. s., t. 45, p. 1228.

свять по естеству, такъ свять по естеству и Духъ истины» [1]), добавляя, что «въ Духѣ святость есть естество» (*φύσις ἡ ἁγιοσήνη*) [2]). «Господомъ» исповѣдуетъ Его Григорій Богословъ [3]), «Духомъ животворящимъ» (*πνεῦμα ζωοποιὸν*)—называетъ Его Василій Великій [4]) и, раскрывая это ученіе подробнѣе, замѣчаетъ: «Духъ оживотворяетъ (*ζωοποιεῖ*) вмѣстѣ съ животворящимъ все Богомъ и дающимъ жизнь Сыномъ» [5]).—„*Τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομένον*“ (отъ Отца исходящаго). Объ «исхожденіи», какъ отличительномъ свойствѣ Духа Св., училъ уже Аѳанасій [6]), но философско-богословская установка понятія о Духѣ, какъ отдѣльной Ипостаси Св. Троицы, и исхожденіи, какъ ея конкретномъ признакѣ, принадлежитъ каппадокійцамъ и, главнымъ образомъ, Григорію Богослову и Григорію Нисскому [7]). „*Τό ἐκ πατρὸς ἐκπορευομένον*“ въ константинопольскомъ символѣ ставится въ прямую параллель къ „*τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*“ и обозначаетъ столь-же тѣсное и неразрывное отношеніе Духа къ Отцу, въ какомъ находится и Сынъ, вполнѣ замѣняя собой по внутреннему смыслу слово „*ὁμοούσιος*“, опущенное въ членѣ о Духѣ. И эта мысль о равенствѣ Духа Отцу и Сыну въ отношеніи къ Божеской природѣ рельефно выражается въ дальнѣйшихъ словахъ: „*τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον*“ (съ Отцомъ и Сыномъ споклоняемаго и славимаго)». Церковные писатели всегда разсматривали «споклоненіе и спрославленіе», какъ доказательство единства и равночестности природы. «Природа прославляемыхъ одинакова»,—говоритъ Василій В. [8]). Только Богу прилично поклоненіе, и если Духъ спокланяется съ Отцомъ и Сыномъ, то Его Божество должно быть тоже самое, что и у Отца и Сына.— *Εἰς μίαν ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν, ὁμολογούμεν ἓν βαπτίσμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν. προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μελλόντος αἰῶνος*“

---

[1]) Adv. Eunom. III, 2; Migne, gr. s., t. 29, p. 656.
[2]) Adv. Eunom., ibid.
[3]) Orat. XXXIII (Ср. 2 Кор. III, 12). Migne, gr. s., t. 36, p. 162.
[4]) Adv. Eunom , III; Migne, gr. s., t. 29, p. 668.
[5]) De spir. sancto. Migne, gr. s. t. 32, p. 172.
[6]) Epist. ad. Serap., 1, 20.
[7]) См. объ этомъ выше.
[8]) Adv. Eunom., III, 2. Migne, gr. s., t. 29, p. 656.

(въ одну святую, соборную и апостольскую церковь; исповѣдуемъ одно крещеніе въ оставленіе грѣховъ; ожидаемъ воскресенія мертвыхъ и жизни будущаго вѣка). Это—необходимые члены для всякаго символа, который разсчитываетъ быть принятымъ при богослужебной практикѣ. Взятое въ отдѣльности, каждое слово изъ этихъ строкъ можетъ быть отыскано въ томъ или другомъ помѣстномъ вѣроизложеніи, но вся комбинація ихъ и литературная обработка, выражающаяся въ отдѣльномъ расчлененіи «исповѣдуемъ, ожидаемъ»... представляетъ собой исключительную особенность константинопольскаго символа.

Подведемъ теперь итоги всему сказанному о происхожденіи константинопольскаго символа.

1. Такъ называемаго Епифаніевскаго символа никогда не существовало въ качествѣ особой редакціи; въ относящемся сюда мѣстѣ «Анкората» первоначально стоялъ никейскій символъ, интерполированный неизвѣстнымъ лицомъ посредствомъ вставокъ всѣхъ выраженій, отличающихъ константинопольское вѣроизложеніе отъ никейскаго,—вѣроятно, уже послѣ Халкидонскаго собора.

2. Свидѣтельства Григорія Богослова, присутствовавшаго на самомъ соборѣ, показываютъ, что константинопольскіе отцы исправляли никейскій символъ и изложили ученіе о Духѣ Св. съ опущеніемъ термина «Богъ», т.-е., въ томъ видѣ, въ какомъ оно и встрѣчается въ константинопольскомъ изложеніи.

3. Анализъ константинопольскаго символа даетъ ясно видѣть, что ученіе о Сынѣ и Духѣ Св. въ немъ разработано въ ново-никейскомъ направленіи и что все его содержаніе вполнѣ соотвѣтствуетъ тѣмъ даннымъ, какія сохранились о дѣятельности этого собора [1]).

---

[1]) Считаемъ излишнимъ подробно останавливаться на отрицательномъ выводѣ, сдѣланномъ посредствомъ подсчета словъ. Наука не банкирская контора, гдѣ каждая цифра имѣетъ свое значеніе. Даже если бы и оказался вполнѣ вѣрнымъ тотъ результатъ, къ какому пришелъ Хортъ (cit. op., s. 107), что изъ 178 словъ константинопольскаго символа только 33 взяты изъ никейскаго, то и онъ ничего бы не говорилъ противъ тѣхъ вѣскихъ основаній, какія приведены нами въ доказательство подлинности этого символа. Мы не знаемъ, какимъ методомъ руководствовался Хортъ, счисляя слова того и другого символа. По крайней мѣрѣ, нашъ счетъ привелъ насъ совсѣмъ къ другимъ выводамъ. Мы поступали такъ: символъ никейскій мы брали безъ анаѳематизмовъ, которые по понятнымъ

Такъ какъ судьба константинопольскаго символа была тѣсно связана съ исторіей составившаго его собора, а этотъ соборъ получилъ признаніе вселенскаго только на халкидонскомъ соборѣ 451 года, то странно бы ждать какихъ-либо оффиціальныхъ и торжественныхъ заявленій объ обязательности его на пространствѣ отъ 381 до 451 г. Съ другой стороны, если символъ былъ изданъ дѣйствительно константинопольскимъ соборомъ, авторитетъ котораго долженъ былъ имѣть силу, по крайней мѣрѣ, для восточныхъ церквей, то столь-же было бы удивительно, если бы мы отъ восточныхъ писателей и дѣятелей не получили бы никакихъ, даже малѣйшихъ извѣстій о существованіи его. Новѣйшія изслѣдованія пролили достаточный свѣтъ и на это темное мѣсто въ исторіи константинопольскаго символа [1]). Можно сказать, что по крайней мѣрѣ, за каждое десятилѣтіе, начиная съ 380 годовъ, сохранилось такое или иное свидѣтельство о существованіи его, и число этихъ свидѣтельствъ начинаетъ возрастать по мѣрѣ того, какъ мы будемъ приближаться къ половинѣ V-го вѣка. Древнѣйшее указаніе, хотя и непрямое, на константинопольскій символъ мы находимъ въ такъ называемыхъ діалогахъ о Св. Троицѣ, приписываемыхъ Аѳанасію [2]). Судя по ученію о Троицѣ, излагаемому въ нихъ и полемикѣ съ аномеями, они должны были появиться

причинамъ исключены изъ константинопольскаго, т. е., кончая „ἅγιον πνεῦμα“. Въ константинопольскомъ символѣ мы брали часть, соотвѣтствующую никейскому символу, тоже кончая словами „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον“. Думаемъ, что принятый нами способъ сравненія и есть самый безпристрастный. Результатъ и для насъ получился неожиданный. Изъ 131 слова (считая члены и частицы) части константинопольскаго символа, соотвѣтствующей никейскому, 80 (sic!) заимствовано изъ никейскаго, а такъ какъ въ никейскомъ всего 99 словъ, то, значитъ, изъ никейскаго не вошло въ константинопольскій только 19 словъ.

[1]) Здѣсь пальма первенства принадлежитъ также проф. А. П. Лебедеву. См. его „Вселенскіе соборы IV и V вѣка“, гдѣ подробно изслѣдована исторія константинопольскаго символа отъ 381 до 451 г. Kunze, въ обоихъ уже цитированныхъ сочиненіяхъ, вопреки своимъ намѣреніямъ, много способствовалъ защитѣ подлинности этого символа указаніемъ свидѣтельствъ о существованіи его за эту эпоху. Что же касается до статьи Smidt'a „Zur Echtheitsfrage des Nic.-C.-Politanum“ въ Neue Kirchl. Zeitschr. 1899, s. 935 fgg., то она, при всѣхъ своихъ благихъ намѣреніяхъ, не внесла ничего новаго въ этотъ вопросъ.

[2]) О діалогахъ и ихъ историческомъ преданіи см. подробнѣе въ нашемъ изслѣдованіи: „Аполлин. Лаодикійскій“, стр. 373.

не позднѣе послѣднихъ годовъ IV вѣка, когда аномейство не утратило еще своего значенія. Въ діалогѣ о Духѣ Св., происходящемъ между православнымъ и македоніанином, первый, между прочимъ, упрекаетъ второго за прибавку, сдѣланную македоніанами въ символѣ Лукіана вопреки подлиннымъ мыслямъ этого мученика.

А развѣ вы ничего не прибавили къ никейскому изложенію вѣры?—спрашиваетъ македоніанинъ.

Правосл. Прибавили, но не противное ему.

Македон. Все-же прибавили.

Правосл. То, что въ *то время* было не обслѣдовано, теперь благочестиво отцы истолковали (*τὰ τότε μὴ ζητηθέντα, ἃ νῦν ἑρμηνεύσαν οἱ πατέρες εὐσεβῶς*) [1])

Какъ бы кто ни понималъ это мѣсто [2]), несомнѣнно, что здѣсь идетъ рѣчь о прибавкѣ къ никейскому символу, сдѣланной константинопольскимъ соборомъ [3]). *Νῦν* показываетъ, что эта прибавка стала предметомъ спора между македоніаниномъ и православнымъ (рѣчь идетъ о Св. Духѣ) въ ближайшее уже время къ константинопольскому собору.—Дальнѣйшимъ свидѣтелемъ за существованіе этого символа является извѣстный аскетъ Нилъ синайскій. Происходившій изъ знатнаго рода, занимавшій въ Константинополѣ высокую должность экзарха, принадлежавшій вмѣстѣ съ Маркомъ отшельникомъ и Прокломъ, впослѣдствіи константинопольскимъ епископомъ, къ кружку Іоанна Златоуста, онъ въ концѣ IV вѣка, оставивъ свою должность и богатства, удалился на гору Синай и здѣсь, послѣ долгихъ подвиговъ скончался около 430 года [4]). Кунце [5]), подвергнувшій тщательному изслѣдованію его сочиненія, нашелъ въ нихъ рядъ цитатъ, показывающихъ

---

[1]) Schulzs-Nösselt Beati Theodoreti, episcopi Cyri, opera. Halle, 1764—1771, V, 991.

[2]) Разборъ мнѣнія Dräseke (Apollinarios v. Laodicea Dialoge über die heilige Dreienigkeit въ Theolog. Stud. und Krit., 1890, H. 1, ss. 137—171) о томъ, что подъ этой прибавкой разумѣется постановленіе александрійскаго собора 362 г., см. „Аполлинарій Лаодикійскій", тамъ-же. Конечно, лишь тенденціозность, присущая всѣмъ сочиненіямъ Дрэзеке, могла увидѣть въ этомъ постановленіи прибавку.

[3]) Это уже утверждалъ Garnier (Auctorium Theodoreti. Migne, gr. s. t. 84, s. 372—382), а также Kattenbusch.

[4]) См. Zöckler.Nilus, Real-Encycl., 3 Aufl, t. 14, s. 90.

[5]) Marcus Eremita. cit. op., s. 162 fgg.

знакомство его съ константинопольскимъ символомъ. Вотъ нѣкоторыя, болѣе несомнѣнныя изъ нихъ: а) *μονογενὴς υἱός καὶ λόγος τοῦ πατρὸς... ἀπαθῶς ἐκ πατρὸς πρὸ πάντων αἰώνων καὶ χρώνων γεγεννημένος, μόνος ἐκ μόνου μονογενής, φωτὸς, ἐκ φωτὸς, θεὸς ἀληθινὸς ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ* [1]); б) *τὸ ἅγιον καὶ ζωοποιὸν πνεῦμα τὸ συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον τῷ πατρὶ καὶ τῷ υἱῷ* [2]). Очевидно, что эти выраженія заимствованы Ниломъ не изъ никейскаго, а изъ константинопольскаго символа, а такъ какъ ознакомиться съ нимъ Нилъ могъ только въ бытность свою въ столицѣ имперіи, то его цитаты даютъ основаніе датировать существованіе тамъ константинопольскаго вѣроизложенія концомъ IV вѣка. Объ употребленіи этого символа уже въ качествѣ *крещальнаго* заявляетъ одинъ характерный и любопытный отвѣтъ Іоанна, епископа Германикіи, сдѣланный на 4 засѣданіи халкидонскаго собора, на значеніе котораго для исторіи константинопольскаго вѣроизложенія указалъ уже Каспари. «Мы и крещены и крестимъ въ вѣрѣ 318, бывшихъ въ Никеѣ, *и 150, собиравшихся въ Константинополѣ*» [3]). Допуская, что бывшій въ санѣ епископа Іоаннъ имѣлъ отъ роду только 30—35 лѣтъ, мы получимъ, что константинопольскій соборъ уже практиковался *при крещеніи* въ 416—421 г.г. и притомъ въ такой отдаленной отъ Константинополя провинціи, какъ августо-евфратская. Все это, правда, факты мелкіе, случайные, однако, вполнѣ достаточно показывающіе, что константинопольскій символъ не былъ совсѣмъ неизвѣстенъ еще на самыхъ первыхъ порахъ послѣ своего появленія. Болѣе опредѣленныя свѣдѣнія и даже цѣлые споры по вопросу объ этомъ символѣ мы встрѣчаемъ въ исторіи 3-го вселенскаго собора Ефесскаго, въ періодъ борьбы между Несторіемъ и Кирилломъ. Уже въ своихъ посланіяхъ къ папѣ Целестину Несторій цитируетъ подъ именемъ никейскаго символа [4]) слова, которыя заставляютъ подозрѣ-

---

[1]) Ep. II, 39.
[2]) Ep. II, 204.
[3]) Mansi, t. VII, p. 28.
[4]) Употребленіе термина „никейскій“ въ примѣненіи къ константинопольскому символу и само по себѣ понятно, такъ какъ онъ представлялъ собой лишь дополненіе къ никейскому символу, и объясняется обстоятельствами времени: пока онъ не былъ признанъ вселенскимъ, онъ по необходимости долженъ былъ прикрываться авторитетомъ никейскаго.

вать, что они взяты изъ константинопольскаго. «Называя ее (Дѣву Марію) Богородицей, они не трепещутъ отъ страха, тогда какъ достохвальные никейскіе отцы сказали тогда, что Господь нашъ Іисусъ Христосъ *воплотился отъ святаго Духа и Маріи Дѣвы* (incarnatus est ex Spiritu sancto et Maria Virgine) [1]). И во второмъ посланіи: «они, слѣпцы, не понимаютъ ученія, изложеннаго святыми отцами, произнося ихъ ясныя слова: вѣруемъ во единаго Господа Іисуса Христа, Сына Божія, воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы» [2]). Эти два однородныя выраженія могли бы еще быть такъ или иначе истолкованы въ качествѣ заимствованія изъ предполагаемаго антіохійскаго символа, если бы они не подтверждались другими наблюденіями. Кунце подмѣтилъ еще рядъ особенностей, свидѣтельствующихъ о томъ, что символъ Несторія былъ ближе къ константинопольскому, чѣмъ къ никейскому вѣроизложенію. Такъ *μονογενῆ* поставлено послѣ *υἱόν* и вмѣсто никейскаго *γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς* употреблено константинопольское: *τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα* [3]); также и словъ: *τὰ τε ἐν οὐρανῷ καὶ ἐν τῇ γῇ*— не достаетъ послѣ: *δι οὗ πάντα ἐγένετο* [4]), —а это—тоже особенность константинопольскаго. Кириллъ александрійскій, этотъ фанатическій поборникъ никейскаго символа, слѣдившій за всѣми мелочами современной ему церковной жизни, скоро подмѣтилъ, что его восточные противники пользуются какимъ-то другимъ вѣроизложеніемъ взамѣнъ никейскаго. «Скажи мнѣ, добрѣйшій,—спрашиваетъ онъ Несторія, въ одномъ своемъ сочиненіи противъ него,— гдѣ (отцы) положили о Сынѣ: воплотившагося отъ Духа Святаго и Маріи Дѣвы?» [5]). И уже послѣ Ефесскаго собора

---

[1]) Mansi, t. IV, p. 1022. 1024.

[2]) Mansi, t. IV, p. 1022. 1024.

[3]) У Кирилла (Adv. Nestor. 1; Migne, gr. s., t. 76, p. 45: *πιστεύομεν εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ τὸν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα*).

[4]) У Марія Меркатора въ 3-й рѣчи противъ Несторія: credimus in unum dominum Iesum Christum consubstantivum patri deum verum de deo vero, per quem omnia facta, qui propter nos homines et nostram satutem descendit atque incarnatus est de Spiritu sancto ex Maria virgine et homo factus (послѣдняя фраза тоже заимствована изъ константинопольскаго символа). Migne, lat. s, t. 48, p. 771. Ср. Kunze, Marcus Eremita, s. 166 167.

[5]) Adv. Nest., 1, 8; Migne, gr. s., t. 76, p. 49.

Кириллъ пишетъ къ Акакію мелитинскому: «мы утверждаемъ, что не просили у кого-нибудь новаго изложенія вѣры, не принимали подновленнаго другими *(καινοτομηθεῖσα παρ' ἑτέρων)*, потому что для насъ достаточно мудрости св. отцовъ и символа вѣры, удачно и прилично приспособленнаго ко всѣмъ правымъ догматамъ» [1]). Въ приведенныхъ словахъ Кириллъ противополагаетъ никейскому символу какое-то «новое изложеніе вѣры» и, притомъ, «подновленное», и если это заявленіе его сопоставить съ установленнымъ сейчасъ фактомъ, что Нектарій пользовался редакціей константинопольскаго символа подъ именемъ никейскаго [2]), то едва-ли можно сомнѣваться, что подъ «новымъ и подновленнымъ изложеніемъ вѣры» онъ разумѣетъ ни что иное, какъ этотъ употребляемый Несторіемъ символъ. Да и самое строгое опредѣленіе Ефесскаго собора: «не позволять никому произносить, писать или слагать *(προσφέρειν, συγγράφειν, συντιθέναι)* **иную** вѣру, кромѣ опредѣленной св. отцами, сошедшимися въ Никеѣ» [3]) — не вызвано-ли было, между прочимъ, и тѣмъ, что у своихъ антіохійскихъ противниковъ онъ подмѣтилъ какое-то новое изложеніе вѣры, готовое замѣнить собой никейскій символъ?

Слѣды существованія константинопольскаго символа наблюдаются также и у двухъ современниковъ Несторія— Θеодорита кирскаго и Прокла, архіепископа константинопольскаго. Первый пользуется имъ, какъ и Несторій подъ именемъ никейскаго символа, часто ассоціируя свои мысли въ формѣ константинопольскаго символа; такъ, напр.: *καὶ οἱ ἐν Νικαίᾳ δὲ συνελθόντες τριςμακάριοι πατέρες εἰποντες χρῆται πιστεύειν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα ἐπήγαγον καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ* (фразеологія константинопольскаго символа) [4]); *εἰς ἕνα υἱὸν πρὸς τῶν αἰώνων γεγεννήμενον* [5]); *καὶ ὥςπερ ἕνα πιστεύω, εἶναι θεὸν πατέρα καὶ ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευομένον, οὕτω καὶ ἕνα κύριον Ἰησουν*

---

[1]) Mansi, V, p. 315.

[2]) Припомнимъ, что Германикія, гдѣ константинопольскій символъ употреблялся въ качествѣ крещальнаго уже въ 416—421 г.г., была родиной Несторія.

[3]) Mansi, t. IV, p. 1361.

[4]) Ep. 146; Migne, gr. s., t. 83, p. 1404.

[5]) Haer. fab. comp. lib. V, p. 2.

Χριστὸν υἱὸν θεοῦ μονομενῆ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων ἐκ τοῦ πατρὸς γεγεννημένον [1]). Болѣе своеобразныя особенности въ употребленіи константинопольскаго символа мы наблюдаемъ у Прокла, архіепископа константинопольскаго. Въ основѣ его второго письма къ армянамъ лежитъ символъ, рекомендуемый имъ, какъ крещальный не только для армянъ, но и для всей церкви. Символомъ онъ пользуется свободно и цитируетъ его лишь въ связи съ другими, относящимися къ прямой цѣли письма, выраженіями. Но особенный интересъ его свидѣтельства заключается въ томъ, что здѣсь константинопольскій символъ дѣлаетъ первую, хотя и робкую попытку выступить подъ своимъ собственнымъ именемъ. Проклъ убѣждаетъ своихъ читателей твердо держать свою вѣру, «охраняя преданія, какія вы приняли отъ святыхъ и блаженныхъ отцовъ, изложившихъ православную вѣру въ Никеѣ, *и отъ сущихъ съ Св. Василіемъ и Григоріемъ и прочихъ единомысленныхъ съ ними (φυλάττοντες τὰς παραδόσεις, ἃς παρελάβετε τῶν ἁγίων καὶ μακαρίων πατέρων τὴν ἐν Νικαίᾳ τὴν ὀρθόδοξον πίστην ἐκθεμένων καί τῶν περὶ τὸν ἅγιον, Βασίλειον καὶ Γρηγορίον καὶ τῶν λοιπῶν τῶν αὐτοῖς ὁμοφρόνων)*» Здѣсь символъ, рекомендуемый Прокломъ, продолжаетъ сохранять свою связь съ никейскимъ вѣроизложеніемъ, но въ тоже время пытается и отдѣлиться отъ него, какъ вѣроизложеніе не только никейскихъ отцевъ, но Василія, Григорія и современниковъ ихъ. Правда, въ виду чисто частнаго назначенія письма, лишь немногія выраженія, встрѣчаются въ немъ, и то косвенно, какъ, напр.: *„σαρκοῦται ἐκ παρθένου“* (п. 10) и *„τὸ ἀχωρίστως ἐκπορευομένον πνεῦμα“* (п. 13), но что Проклъ, дѣйствительно зналъ константинопольскій символъ, это видно изъ его проповѣдей, гдѣ онъ часто употребляетъ выраженія, аналогичныя ему; напр.: *„αὐτῷ (Χριστῷ) ἡ δόξα σὺν πατρὶ καὶ τῷ ἁγίῳ καὶ ζωοποιῷ αὐτοῦ πνεῦματι“* [2]), и еще *„ἴδε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον πατρὶ καὶ υἱῷ συνπροσκυνούμενον“* [3]). Проклъ скончался въ 447 году, а его преемникъ Флавіанъ въ письмѣ къ императору Θео-

---

[1]) Ep. 83; Migne, ibid., p. 1269.

[2]) Migne, gr. s., t. 65, p. 781.

[3]) Ibid., p. 804 sqq. Дальнѣйшій опытъ возстановленія символа Прокла см. у Kunze, Marc. Erem., 169, anm. I.

досію, написанномъ весной 449 года по желанію Θеодосія подробнѣе узнать его вѣру, въ виду обвиненій въ ереси, возведенныхъ на него Евтихіемъ, ссылается на константинопольскій символъ, какъ на самостоятельное и равноправное съ никейскимъ вѣроизложеніе: «правильно и безукоризненно мыслимъ, — заявляетъ Флавіанъ императору, — всегда слѣдуя священнымъ писаніямъ и изложеніямъ святыхъ отцовъ, собиравшихся въ Никеѣ и въ Константинополѣ»[1]). Такъ преемственно, начиная съ конца IV и до половины V-го, идутъ свидѣтельства о дѣйствительномъ существованіи константинопольскаго символа, съ каждымъ десятилѣтіемъ становясь все яснѣе и опредѣленнѣе. Мотивы, побудившіе византійскаго императора Маркіана и тогдашняго патріарха Анатолія провозгласить константинопольскій соборъ и составленный имъ символъ—вселенскими, прекрасно изложены у проф. А. Гарнака, и мы не находимъ нужнымъ повторять ихъ. Но очевидно, что константинопольское вѣроизложеніе не было ни «апокрифомъ», ни «подлогомъ». Оно, дѣйствительно, составлено было о.о. константинопольскаго собора и не скрывалось гдѣ-нибудь въ патріаршихъ архивахъ, а продолжало свое существованіе въ восточныхъ церквахъ и самомъ Константинополѣ до окончательной и полной побѣды на Халкидонскомъ соборѣ[2]). Sic transit gloria mundi![3]).

---

[1]) *Φρονοῦμεν ὀρθῶς καὶ ἀνεπιλήπτων, πάντοτε ταῖς θείαις γραφαῖς ἑπόμενοι καὶ ταῖς ἐκθέσεσι, τῶν ἁγίων πατέρων τῶν ἐν Νικαίᾳ καὶ ἐν Κωνσταντινουπόλει συνελθόντων.* Mansi, VI, p. 539 sqq. Ср. VIII, p. 824.

[2]) О спорахъ, возникшихъ на соборѣ касательно символа константинопольскаго, см. у проф. А. П. Лебедева „Вселенскіе соборы IV и V вѣк.“, стр. 273 сл. Его послѣдующую исторію на Востокѣ и Западѣ см. у Kunze: Das nicänisch konstant. Symbol

[3]) Когда ознакомился Западъ съ Константинопольскимъ символомъ? По А. Гарнаку (Konstantinopolisches Symbol, Hauck, Real-Encycl., 3 Aufl., t. XI, s. 24), папа Вигилій первый призналъ константинопольскій соборъ вселенскимъ и вмѣстѣ съ нимъ принялъ изданный подъ именемъ его символъ. Но исторія символа на Западѣ не совсѣмъ совпадаетъ съ исторіей собора. Уже на 4 засѣданіи Халкидонскаго собора, когда происходилъ опросъ всѣхъ присутствующихъ епископовъ объ отношеніи посланія папы Льва къ опредѣленіямъ вѣры, епископы Пасхазій и Люценцай и пресвитеръ Бонифацій, мѣстоблюстители апостольскаго престола, сказали: „святой, вселенскій и блаженный соборъ содержитъ канонъ вѣры 318, изложенный ими въ Никеѣ, *а соборъ 150, собиравшійся въ Константи-*

Дѣятельность Константинопольскаго собора 381 г., заявившаго себя рѣзкимъ отпоромъ въ отношеніи ко всѣмъ притязаніямъ Запада, не могла не вызвать тамъ энергичнаго протеста. Уже одно то, что соборъ созванъ былъ въ Константинополѣ, и западные епископы совсѣмъ не получили приглашенія на него, наносило имъ горькую обиду. Еще ранѣе, чѣмъ состоялось распоряженіе Ѳеодосія о созывѣ собора въ своей восточной столицѣ, нѣсколько западныхъ епископовъ собравшихся въ Аквилеѣ во главѣ съ Амвросіемъ медіоланскимъ[1]), обратились къ импера-

---

нополѣ при блаженной памяти Ѳеодосіи Великомъ, утвердилъ эту вѣру" (Mansi, VII, p. 9—12) Такое рѣшительное заявленіе легатовъ въ пользу константинопольскаго символа не могло состояться безъ предварительнаго разрѣшенія папы Льва и необходимо предполагаетъ собой, что этотъ символъ былъ извѣстенъ на Западѣ до 451 года. Но эпоха отъ 400 до 451 г. едва-ли представляла собой, въ виду враждебныхъ отношеній между Римомъ и Константинополемъ, благопріятное время, когда бы символъ могъ быть принятъ западною церковью. Вѣроятнѣе полагать, что это случилось вскорѣ-же послѣ константинопольскаго собора около 381 года. Фактическимъ подтвержденіемъ является одно наблюденіе, сдѣланное Burn'омъ надъ латинскими списками константинопольскаго символа (Journal of theological Studies, vol. II, Documents the old latins text of niceen creed., 100—102; списки дошли подъ именемъ никейскихъ). Изъ этихъ списковъ обращаетъ особенное вниманіе на себя одинъ, найденный въ Ватиканской рукописи № 1322, Saec. VI и M., Cod. Mediol. Ambrosian. E. 143 supra Saec VII (?) и содержащій тектъ константинопольскаго символа, прочитаннаго въ 6-мъ дѣяніи халкидонскаго собора. Здѣсь за текстомъ символа непосредственно слѣдуетъ извѣстное Difinitio fidei, посланное папѣ Дамасу антіохійскимъ епископомъ Павлиномъ (о немъ рѣчь пойдетъ ниже). Странная связь этихъ двухъ документовъ дала уже Burn'у право предположить, что константинонольскій символъ былъ доставленъ въ Римъ, вѣроятно, Епифаніемъ, путешествовавшимъ на римскій соборъ вмѣстѣ съ Павлиномъ, одобренъ имъ, и такъ какъ этимъ-же соборомъ издано было посланіе къ Павлину, то въ актахъ его символъ помѣщенъ былъ рядомъ съ посланіемъ, положенъ въ архивъ и, затѣмъ, извлеченный оттуда, прочтенъ былъ на 6-мъ засѣданіи Халкидонскаго собора. Но Епифаній въ качествѣ передатчика явился здѣсь потому, что Burn раздѣляетъ Хорто-Гарнаковскую теорію о непринадлежности символа константинопольскому собору. Однако тотъ фактъ, что, по крайней мѣрѣ уже къ 382 году константинопольскій символъ былъ извѣстенъ въ Римѣ, остается неприкосновеннымъ. Въ нашихъ глазахъ онъ является лучшимъ подтвержденіемъ того, сдѣланнаго независимо отъ него вывода, что въ *τόμος*'ѣ, посланномъ соборомъ 381 года на Западъ, заключалась вѣра (*τὴν πίστην*), изложенная подробнѣе (*πλατύτερον*), чѣмъ въ никейскомъ символѣ,—иначе говоря, константинопольскій символъ, какъ это и видно изъ наблюденія Burn'а.

[1]) Terminus a quo собора опредѣляется указаніемъ на то, что Демофилъ и Лукій прогнаны изъ городовъ, а это случилось не ранѣе 14 фев.

тору съ особымъ ходатайствомъ. Принося ему благодарность за изгнаніе еретиковъ и за возвращеніе церквей православнымъ, они выражаютъ сожалѣніе, что хотя миръ теперь вполнѣ возстановился и въ западной и восточной церкви, однако среди самихъ православныхъ продолжаются печальныя несогласія. Тимофей, епископъ александрійскій и Павлинъ антіохійскій, люди, всегда стоявшіе съ ними въ неразрывномъ общеніи и согласіи, притѣсняются теперь людьми, вѣра которыхъ въ прежнее время колебалась (haesitabat). Правда, они (западные) готовы принять ихъ въ общеніе, если послѣдніе покажутъ полную вѣру, но такъ, чтобы права ихъ прежнихъ друзей сохранились неприкосновенными, о чемъ преимущественно они и заботятся. «Мы отъ той и другой партіи давно (dudum) уже получили письма, въ особенности отъ тѣхъ, которые ссорятся въ Антіохіи, и предлагали послать туда (на мѣсто) нѣкоторыхъ изъ нашихъ, которые могли бы сдѣлаться посредниками и судьями и установить миръ между спорящими сторонами». Но такъ какъ общественные безпорядки воспрепятствовали осуществленію этого предпріятія, то они уже ранѣе сообщили императору о своемъ новомъ планѣ къ примиренію антіохійцевъ, что если одинъ изъ антіохійскихъ епископовъ умретъ, то церкви должны будутъ принадлежать оставшемуся и никакого новаго избранія производить не нужно. Поэтому, они просятъ императора собрать соборъ всѣхъ епископовъ въ Александріи, которые полнѣе обсудятъ и опредѣлятъ, кому слѣдуетъ отказать въ общеніи и съ кѣмъ слѣдуетъ продолжать его. Хотя они, подражая примѣру предковъ, всегда сохраняли неразрывное единеніе съ Александріей, но, указывая на этотъ городъ, какъ на мѣсто собранія, не хотятъ этимъ нанести какую-нибудь непріятность стремящимся къ союзу, но желаютъ лишь положить конецъ всѣмъ колебаніямъ, чтобы по всюду возстановилась православная вѣра и согласіе [1]). Но Θеодосія ждали на Востокѣ болѣе серьезныя

раля 380 г.—дня вступленія Θеодосія въ Константинополь. Вѣроятно, онъ составился осенью 380 г., когда до западныхъ дошли слухи о намѣреніи Θеодосія созвать соборъ. Онъ происходилъ въ Аквилеѣ.

[1]) См. посланіе этого собора къ императору: Quam libet. Mansi, III, 623. 624.

и важныя дѣла, чѣмъ мелкіе счеты запада по поводу антіохійскихъ споровъ. Соборъ былъ созванъ не въ Александріи, а въ Константинополѣ, и не изъ всѣхъ епископовъ, а только изъ восточныхъ. Мелетій умеръ, а на освободившуюся каѳедру получилъ назначеніе не Павлинъ, а Флавіанъ. Негодованіе охватило западныхъ епископовъ при первой вѣсти о томъ, что произошло на константинопольскомъ соборѣ. Въ своемъ довольно дерзкомъ письмѣ къ императору они не находятъ словъ, чтобы излить предъ нимъ обиды, нанесенныя имъ Востокомъ. «Ты, государь, передалъ православнымъ церкви и возвратилъ ихъ самъ къ прежнимъ обычаямъ, чтобы они ничего новаго не предпринимали противъ предписаній предковъ (majorum) и не разрушали того, что должно сохранять. Скорѣе съ глубокимъ прискорбіемъ, чѣмъ съ необдуманностью (dolentius forte, quam inconsultius) мы сознаемъ, что гораздо легче изгнать еретиковъ, чѣмъ справиться съ православными. Какой наступилъ теперь соблазнъ, — и выразить невозможно! Мы давно уже писали,—снова напоминаютъ они Ѳеодосію, — что такъ какъ антіохійскій городъ имѣетъ двухъ епископовъ, Павлина и Мелетія, вѣру которыхъ мы считали согласною, то они или пусть сохраняютъ между собою миръ и согласіе сообразно церковному порядку или, если одинъ изъ нихъ переживетъ другого, то на мѣсто умершаго пусть не будетъ никакого выбора. Теперь Мелетій умеръ, а Павлинъ, всегда остававшійся въ нашемъ общеніи, согласіе котораго засвидѣтельствовано и предками, живъ, и теперь противъ всякаго права и церковнаго порядка на мѣсто Мелетія поставленъ другой, не столько избранный, сколько предпочтенный. И Максимъ также: и касательно его мы, блаженнѣйшій Государь, не имѣемъ никакихъ основаній сомнѣваться въ законности его епископства; онъ состоялъ въ общеніи съ александрійской церковью и получалъ отъ блаженной памяти Петра письма. Онъ былъ посвященъ тремя епископами тайно въ одномъ храмѣ, такъ какъ всѣ остальныя церкви находились во владѣніи аріанъ, и противъ своей воли, насиліемъ собравшагося народа и клира. Но что дѣлаютъ теперь тѣ собравшіеся въ Константинополѣ, которые отклонили всеобщій соборъ (въ Александріи)? Хотя они знали,

что Максимъ удалился на западъ, чтобы вести свое дѣло на соборѣ и, такъ какъ еще никакой соборъ не произносилъ относительно его рѣшенія, то по примѣру предковъ Аѳанасія, Петра и многихъ другихъ восточныхъ, предложилъ свое дѣло окончательному суду церкви римской, Италіи и всего запада, но не хотѣли подождать нашего общаго рѣшенія. Итакъ, если мы уже приняли Максима въ общеніе, какъ рукоположеннаго православными епископами, то не считаемъ законнымъ сверженіе его съ константинопольской каѳедры. А Нектарій? Мы только что узнали, что онъ рукоположенъ въ епископы Константинополя, и не видимъ, можетъ-ли еще продолжаться наше общеніе съ восточными. И мы не находимъ никакого другого средства для возобновленія общенія, кромѣ того, что или Константинополь будетъ возвращенъ епископу, поставленному ранѣе другихъ или относительно обоихъ посвященій долженъ разсудить общій соборъ въ Римѣ, состоящій изъ восточныхъ и западныхъ епископовъ» [1]).

Но императоръ Ѳеодосій не былъ такимъ человѣкомъ, который спокойно могъ бы перенести вмѣшательство по-

---

[1]) См. Mansi, III, 631. 832; начало: Sanctum.—Соборъ составился вскорѣ-же послѣ окончанія константинопольскаго собора,—вѣроятно, уже лѣтомъ 381 года. Излагая событія, происходившія въ Константинополѣ, посланіе постоянно употребляетъ выраженіе nuper (теперь только, въ недавнее время). Но гдѣ состоялся соборъ? Въ документахъ, напечатанныхъ у Mansi (2 посланія къ Ѳеодосію: а) Sanctum, изложенное сейчасъ, и б) Fidei tuae, о которомъ пойдетъ рѣчь ниже) они значатся подъ именемъ: „consilium Italiae“. Hefele (Consiliengesch., II, 43) по этому поводу замѣчаетъ: „сохранились два письма какого-то итальянскаго собора, о которыхъ сомнительно, принадлежатъ-ли они собору аквилейскому, или, что вѣроятнѣе, нѣсколько позднѣйшему собору въ Медіоланѣ. Хронологически Гефеле не правъ. Разсмотрѣнное выше посланіе: quam libet— несомнѣнно написано ранѣе созванія константинопольскаго собора, и не можетъ принадлежать аквилейскому собору 381 года. Но Rade (cit. op., s. 127, anm. I) перепутываетъ слова Hefele и говоритъ объ особомъ соборѣ въ Италіи, о которомъ ничего не знаетъ исторія, и когда онъ утверждаетъ, что западный соборъ 381 года имѣлъ мѣсто въ Медіоланѣ (вслѣдъ за Hefele), онъ впадаетъ также въ историческую ошибку. Посланіе константинопольскаго собора 382 г., сохранившееся у Ѳеодорита, грамоту, полученную отъ западныхъ, приписываетъ аквилейскому собору (H. E, V, 9). Значитъ и западный соборъ 381 года составился въ Аквилеѣ. Относительно участниковъ его несомнѣнно одно, что оба собора въ Аквилеѣ происходили подъ предсѣдательствомъ Амвросія Медіоланскаго: всѣ письма къ Ѳеодосію явно обнаруживаютъ его литературный стиль (См. примѣч. Sirmond'a, Mansi, III, 623).

сторонних ъ людей въ дѣла, состоявшіяся подъ его личнымъ наблюденіемъ. На рѣзкія требованія западныхъ епископовъ онъ отвѣтилъ въ тонѣ очень суровомъ, приглашая ихъ заниматься устроеніемъ своихъ собственныхъ церквей и упрекая, что они мало дорожатъ общеніемъ съ Востокомъ [1]). Въ своемъ новомъ посланіи къ императору западные ведутъ уже себя совсѣмъ иначе. Они не предъявляютъ никакихъ опредѣленныхъ обвиненій противъ Востока и ссылаются только на скорбь, какая объяла ихъ вслѣдствіе прерыва всякаго общенія между восточными и западными. «Мы не раскаиваемся въ своей попыткѣ, хотя она и поставлена въ укоръ намъ и мы обвиняемся въ пренебреженіи союзомъ съ восточными и недостаткѣ любви». Не западные церкви требуютъ ихъ заботъ, такъ какъ здѣсь уничтожены всякія ереси; не о Галліи или Африкѣ они просятъ, но о томъ, чтобы причины, разстроившія общеніе между Востокомъ и Западомъ, были разсмотрѣны на соборѣ и устраненъ всякій соблазнъ. Не одно только это побужденіе заставляетъ ихъ просить о соборѣ, но и апполинаризмъ, охватывающій всю церковь, требуетъ осужденія на всеобщемъ соборѣ. «Не по коварству какому-нибудь мы желаемъ этого, и не предрѣшаемъ дѣла, а хочемъ только суда, и наша просьба о созваніи собора въ Римѣ для обсужденія восточныхъ дѣлъ не есть что-нибудь новое и неожиданное для Востока. Примѣръ Аѳанасія свидѣтельствуетъ уже объ этомъ» [2]).

Какъ уже показываетъ разсмотрѣнное сейчасъ письмо, Ѳеодосій отклонилъ предложеніе западныхъ о созваніи собора въ Римѣ. Но оскорбительное для Востока письмо „Sunctum“ требовало энергичнаго и общаго отвѣта, и Ѳеодосій единственно въ этихъ цѣляхъ пригласилъ восточныхъ епископовъ вновь собраться въ Константинополѣ [3]).

---

[1]) Письма Ѳеодосія не сохранилось до нашего времени, но о содержаніи его можно судить по отвѣтному посланію аквилейскаго собора.

[2]) См. „Fidei„. Mansi, III, pp. 430. 431.

[3]) См. посланіе собора въ Римъ, сохранившееся у Ѳедорита (H. E., V, 9): „мы собрались въ Константинополь единственно по случаю прошлогодней грамоты, присланной послѣ аквилейскаго собора къ боголюбезнѣйшему царю Ѳеодосію“. Содержаніе письма показываетъ, что здѣсь разумѣется посланіе „Sanctum“,—Проф. В. Самуиловъ, разсматривая аргументацію Rade, вполнѣ съ нимъ соглашается, что соборъ въ Аквилеѣ,

Прибыли почти всѣ, присутствовавшіе на соборѣ 381 г., за исключеніемъ египетскихъ. Но когда епископы уже явились въ столицу, они неожиданно для себя получили отъ западнаго императора Граціана предложеніе прибыть въ Римъ на устроенный имъ тамъ соборъ по просьбѣ западныхъ епископовъ. Совершенно понятно, что они отклонили этотъ призывъ, приглашавшій ихъ на судъ Запада. Въ своемъ посланіи къ римскому собору они горько жалуются на страданія, перенесенныя восточными церквами въ правленіе Валента, какъ бы напоминая западнымъ о безчувственномъ отношеніи къ нимъ за все прошлое время. Они готовы были бы ѣхать въ Римъ, чтобы насладиться братской любовью западныхъ и, по слову Апостола, соцарствовать имъ. Но это обнажило бы только что начавшія обновляться церкви. Волки, изгнанные изъ ограды, расхищаютъ стада на пастбищахъ и осмѣливаются дѣлать особыя собранія, возбуждая волненія въ народѣ и ничего не упуская ко вреду церквей. Да не зная ничего о предполагаемомъ въ Римѣ соборѣ, они и не приготовились къ такому дальнему путешествію и не испросили согласія оставшихся въ своихъ епархіяхъ епископовъ. Но они охотно пользуются случаемъ, чтобы засвидѣтельствовать свое братское общеніе и отправляютъ въ качествѣ пословъ — епископовъ Киріака, Евсевія и

написавшій посланіе „quam libet“ состоялся до созыва константинопольскаго собора 381 года („это несомнѣнно справедливо“), но въ концѣ своихъ разсужденій, наоборотъ,утверждаетъ, что аквилейскій соборъ былъ въ 381 году и послѣ вселенскаго, опираясь на дату, поставленную на документахъ аквилейскаго собора: „3 или 5 сент. 381 г.“. Но изъ двухъ возможностей, предлежавшихъ ему, *историку естественнѣе* остановиться на первой въ виду *несомнѣнности* представленныхъ доводовъ и признать дату неточной, что часто и наблюдается въ историческихъ извѣстіяхъ. Надо согласиться, что документы, напечатанные у Mansi, III, 599—632, не имѣютъ за собой яснаго историческаго преданія. Мы считаемъ доказанными слѣдующія положенія: 1) аквилейскій соборъ, издавшій „quam libet“, происходилъ до начала константинопольскаго собора; 2) константинопольскій соборъ 382 года велъ полемику съ посланіемъ „Sanctum“, что доказывается всѣмъ его содержаніемъ; 3) изъ этого посланія видно, что соборъ, составившій его, происходилъ въ Аквилеѣ, а не въ Миланѣ (мнѣніе, основанное только на томъ, что на немъ, предсѣдательствовалъ Амвросій Медіоланскій, какъ будто онъ не могъ предсѣдательствовать и въ Аквилеѣ). Что касается до даты, то, вѣроятно, въ древнемъ спискѣ (оригиналѣ), всѣ документы, напечатанные у Манси, соединены были вмѣстѣ и внесена дата послѣдняго собора.

Прискіона. Чрезъ нихъ объявляютъ свои миролюбивыя намѣренія, цѣль которыхъ—единеніе, и свидѣтельствуютъ о своей ревности къ вѣрѣ, утвержденной 318 отцами въ Никеѣ. А если западные хотятъ узнать подробнѣе и болѣе о вѣрѣ ихъ, то пусть прочтутъ тотъ свитокъ (*τόμος*) какой написанъ былъ бывшимъ въ Антіохіи соборомъ и въ томъ, который прошлаго года былъ изданъ соборомъ Константинопольскимъ: въ нихъ они пространнѣе исповѣдали свою вѣру и письменно анаѳематствовали недавно возникшія ереси. Что же касается до частныхъ правилъ церковной жизни, то западные сами знаютъ, что на Востокѣ хранится древній обычай, утвержденный постановленіемъ св. никейскихъ отцевъ [1]), чтобы для всякой епархіи совершаемы были рукоположенія епархіальными архіереями (архіереями опредѣленной провинціи) или одними или, когда они захотятъ, вмѣстѣ съ предстоятелями епархій сопредѣльныхъ. Такъ, для юной константинопольской церкви, которая недавно исторгнута изъ богохульства еретиковъ, рукоположенъ соборомъ, съ общаго согласія и предъ лицомъ царя Ѳеодосія, въ присутствіи всего клира и по одобренію цѣлаго города Нектарій. Также и для старѣйшей, истинно-апостольской церкви въ Антіохіи сирской собравшіеся изъ той же самой епархіи, такъ и изъ восточныхъ діоцезовъ епископы законно (*κανονικῶς*) рукоположили епископомъ Флавіана, мужа почтеннаго, какъ бы единогласнымъ выборомъ всей церкви, и это законное рукоположеніе (*ἔνθεσμον χειροτονία*) принято общимъ соборомъ. Они извѣщаютъ также, что въ церковь Іерусалимскую канонически рукоположенъ нѣкогда епархіальными епископами (*κανονικῶς παρὰ τῶν τῆς ἐπάρχιας χεροτονηθέντα παλαι*) [2])

---

[1]) Разумѣется IV прав. никейскаго собора: „епископа поставлять наиболѣе прилично всѣмъ епископамъ мѣстнаго округа, если-же это затруднительно или по стѣсняющимъ обстоятельствамъ или по дальности пути, то по крайней мѣрѣ три епископа, собравшись вмѣстѣ, должны произвести избраніе“ и т. д.

[2]) По свидѣтельству Сократа (II, 38) и Созомена (IV, 20) Кириллъ былъ рукоположенъ Акакіемъ кесарійскимъ послѣ изгнанія его предшественника Максима. Западные, видѣвшіе во всѣхъ противникахъ никейскаго символа злостныхъ еретиковъ, не могли признавать каноническаго значенія за еретическимъ рукоположеніемъ. Восточные смотрѣли иначе. Какъ извѣстно, Акакій рукоположилъ Мелетія и Пелагія Лаодикійскаго; вѣра послѣдняго указомъ Ѳеодосія поставлена была образцомъ для во-

Кириллъ, столь многократно и въ разныхъ мѣстахъ подвизавшійся противъ аріанъ. Съ этими законно и канонически (ἐνθεσμῶς καὶ κανονικῶς) поставленными епископами они просятъ обмѣниваться привѣтствіями и имѣть общеніе любви, отложивъ всякое человѣческое пристрастіе и благоустройство церквей предпочитая личному расположенію [1]).

Соборъ по всѣмъ пунктамъ отбилъ атаку Запада и ни въ одномъ шагѣ не отступилъ назадъ. Доказавъ правоту своей вѣры, онъ далъ понять западнымъ, что всякое вмѣшательство въ чисто мѣстныя церковныя дѣла не терпимо. Востокъ имѣетъ свой обычай рукоположенія епископовъ и онъ основывается на постановленіи того же никейскаго собора, преданностью которому такъ хвалится Западъ. О Максимѣ Циникѣ они даже и не говорятъ: судьба его рѣшена безвозвратно [2]), и константинопольская каѳедра отдана Нектарію, рукоположенному *соборомъ* съ общаго согласія предъ лицомъ царя въ присутствіи всего клира и по одобренію цѣлаго города. Что еще можетъ быть каноничнѣе и законнѣе этого избранія? И на какихъ основаніяхъ придирается Западъ? Таковы же были рукоположенія Флавіана и Кирилла. Лишь человѣческое пристрастіе и предпочтеніе личныхъ интересовъ церковному благоустройству могутъ объяснить враждебное настроеніе западныхъ и имъ не остается никакого другого исхода, какъ обмѣняться привѣтствіями съ упомянутыми епископами и вступить въ общеніе любви съ ними. Горькой ироніей и саркастической насмѣшкой звучитъ это послѣднее предложеніе собора Западу...

Собору 382 г. принадлежитъ также 5-й канонъ [3]), дошедшій подъ именемъ предшествовавшаго собора. Онъ имѣетъ ближайшее отношеніе къ изслѣдуемымъ нами вопросамъ, и на разсмотрѣніе его, въ виду существующихъ о немъ спорахъ въ наукѣ, мы остановимся по-

---

сточнаго діоцеза. Вѣроятно, въ томъ экземплярѣ посланія „Sanctum“, какой читался на соборѣ 382 г и находился протестъ противъ принятія Кирилла въ общеніе.

[1]) Theodor., H. E, ibid.

[2]) Личность Максима, вѣроятно, научились цѣнить правильно и на Западѣ: послѣ аквилейскаго собора 381 г. о немъ ничего уже не слышно.

[3]) Этому же собору принадлежитъ и 6-й канонъ, но онъ не имѣетъ отношенія къ нашимъ выводамъ.

дробнѣе. Канонъ гласитъ слѣдующее: «о томѣ западныхъ постановлено: мы приняли (въ общеніе) и находящихся въ Антіохіи, коль скоро они исповѣдуютъ единое Божество Отца и Сына и Св. Духа (*περὶ τοῦ τόμου τῶν δυτικῶν καὶ τοὺς ἐν Ἀντιοχείᾳ ἀπεδεξάμεθα* [1]) *τοὺς μίαν ὁμολογούντας παρὸς καὶ υἱοῦ καί ἁγίου πνεύματος θεότητα*). Rade утверждаетъ, что подъ „*τόμος τῶν δυτικῶν*“ здѣсь нужно разумѣть извѣстное посланіе Дамаса къ Павлину, содержащее въ себѣ рядъ анаѳематизмовъ на всѣ ереси, относящіяся къ ученію о Св. Троицѣ и воплощеніи [2]). Исторія этого посланія очень темна. Ѳеодоритъ, сохранившій это посланіе, предваряетъ его такимъ надписаніемъ „исповѣданіе каѳолической вѣры, посланное папой Дамасомъ къ Павлину, епископу македонскому, который былъ въ Ѳессалоникѣ“ (*ἐπίσκοπον Παυλῖνον ἐν τῇ Μακέδονία, ὃς ἐγένετο ἐν Θεσσαλονίκῃ*) [3]). Неправильность этого надписанія очевидна. Еще Бароній, Сирмондъ и Валезій исправляли чтеніе *ὅς* въ *ὅτε* и въ объясненіе его указывали но то, что Павлинъ, присутствовавшій на соборѣ римскомъ, возвращался назадъ въ Ѳессалонику, гдѣ и получилъ это письмо. Но дѣло въ томъ, что въ нѣкоторыхъ кодексахъ и, притомъ древнѣйшихъ (одинъ Cod. Bodl. A.—десятаго вѣка) все подписаніе стоитъ на поляхъ рукописей [4]), а въ кодексахъ Валезія и Стефана совсѣмъ отсутствуетъ [5]); также и въ западныхъ сборникахъ надписаніе этого посланія содержитъ только указаніе не назначеніе его Павлину [6]). Поэтому, въ опредѣленіи времени составленія этого письма вѣрнѣе полагаться не на это надписаніе, а на предпосланное ему замѣчаніе Ѳеодорита, что оно написано «собравшимся въ великомъ Римѣ», т.-е., по снесенію V, 9 соборомъ 382 года. Уже это одно разрушаетъ предположеніе Rade, что въ канонѣ 5-мъ константинопольскій соборъ подъ именемъ *τόμος τῶν δυτικῶν* имѣлъ въ виду это

---

[1]) *Ἀποδέχομαι* на церковномъ языкѣ и значитъ признаніе и принятіе кого-либо, какъ члена церкви; ср. Hefele, II, 27.

[2]) Rade, cit. op, ss 116 fg.

[3]) H. E., VI (Migne, gr. s., t. 82, p. 1220 по изданію Schulze).

[4]) Dräseke, Patrist. Untersuch., s. 88.

[5]) См. примѣчанія къ заглавію у Migne, cit. loc.

[6]) Maasen, Geschichte d. Quellen u. Literatur des canonischen Recht in Abendlaдne, Strarz. 1870, I, 232 fgg.

посланіе: соборъ тогда еще не могъ его получить. Вообще Rade пренебрегаетъ показаніями Θеодорита,—и напрасно. Посланіе собора 382 года, помѣщенное въ его исторіи, прямо говоритъ о томѣ, написанномъ бывшимъ въ Антіохіи соборомъ (*τῷ ἐν τῇ Ἀντιοχείᾳ τόμῳ παρὰ τῆς ἐκεῖ συνεδρίας συνόδου γεγεννημένῳ*) [1]), подъ которымъ и нельзя ничего разумѣть, кромѣ „*τόμος τῶν δυτικῶν*) упоминаемаго въ V правилѣ.

Заявленіе константинопольскаго собора и любопытныя сообщенія въ посланіяхъ западныхъ епископовъ еще разъ бросаютъ нѣсколько болѣе яркій свѣтъ на полную исторію антіохійскаго собора 379, и снова приходится пожалѣть, что Гольштейнъ, читавшій оригиналъ дѣяній этого собора, не извлекъ изъ нихъ ничего лучшаго, кромѣ небольшихъ и ничего не говорящихъ отрывковъ изъ декретовъ папы. Послѣднее посольство на Западъ принесло гораздо больше практическихъ результатовъ, чѣмъ мы узнаемъ объ этомъ изъ писемъ Василія. Западные говорятъ, что они отъ той и другой стороны (Мелетія и Павлина) получили письма и намѣревались исполнить то, о чемъ просилъ ихъ Василій,—послать на Востокъ довѣренныхъ людей, способныхъ установить миръ между спорящими сторонами, но такъ какъ общественные безпорядки не допустили выполнить этотъ планъ, то они писали, что пусть Мелетій и Павлинъ или сохраняютъ между собой миръ и согласіе сообразно церковному порядку или, если одинъ изъ нихъ умретъ, то на мѣсто умершаго не должно происходить никакого выбора. О томъ, что Санктиссимъ дѣйствительно привезъ благопріятныя вѣсти касательно антіохійскихъ дѣлъ, говоритъ письмо Василія къ антіохійскимъ пресвитерамъ. Посылая къ нимъ Санктиссима, Василій пишетъ: «онъ разскажетъ вамъ *о любви и расположеніи* къ намъ всего Запада: всѣ прочіе только какъ бы вполовину извѣщали насъ о мнѣніи тамошнихъ, онъ же, какъ человѣкъ способный и извѣдать намѣренія людскія и въ точности изслѣдовать состояніе дѣла, *разскажетъ вамъ все*» [2])... О чемъ здѣсь рѣчь? Если припомнить, что въ своемъ письмѣ къ западнымъ онъ ходатайствовалъ о примиреніи антіо-

[1]) H. E., V, 9; Migne, gr. s., t. 32, p. 1126.
[2]) Epist. 253; Migne, gr. s., t. 32, p. 940.

хійской схизмы посредствомъ осужденія Павлина, чего невозможно было ожидать отъ Запада и, вѣроятно, обоимъ посламъ Дороѳею и Санктиссиму далъ особыя порученія касательно признанія Мелетія со стороны западныхъ, то не говоритъ ли эта радость его о любви и расположеніи, проявленномъ Западомъ, о письмахъ отъ западныхъ епископовъ, принесенныхъ Санктиссимомъ, содержаніе которыхъ указано выше? Если бы отвѣтъ Запада ограничивался одними чисто догматическими фрагментами „Illud sane miramur“ и „non nobis“, то зачѣмъ было радоваться по поводу прибытія Санктиссима изъ Рима, говорить о любви и расположеніи, проявленномъ всѣмъ Западомъ и сообщать объ этомъ антіохійскимъ пресвитерамъ, какъ особенно отрадномъ для нихъ фактѣ? Другое дѣло, если въ посланіи западныхъ Василій прочиталъ, что они «вѣру Мелетія и Павлина считаютъ согласною» [1], — и тогда восторгъ его становится понятнымъ. Случай, разсказываемый Ѳеодоритомъ, показываетъ, что примиреніе между Мелетіемъ и Павлиномъ, дѣйствительно, готово было состояться. Въ присутствіи Сапора Мелетій обратился къ Павлину съ такимъ предложеніемъ: «такъ какъ съ того времени, какъ Господь овецъ ввѣрилъ мнѣ попеченіе объ извѣстныхъ овцахъ, ты принялъ на себя заботу о другихъ овцахъ, и наши стада имѣютъ *общеніе благочестія*, то соединимъ ихъ вмѣстѣ и, оставивъ споры о неравенствѣ, будемъ сообща пасти овецъ и сообща заботиться о нихъ. Если же поводъ къ спору представляетъ стоящая по срединѣ каѳедра, то я постараюсь удалить его, именно: положу на ней святое Евангеліе, а мы будемъ сидѣть по сторонамъ его. Если придется мнѣ первому окончить жизнь свою, ты одинъ управляй стадомъ, а когда Богъ велитъ тебѣ прежде меня испытать это, я, сколько станетъ силъ, буду заботиться объ овцахъ» [2]. Такимъ образомъ, Мелетій здѣсь предлагалъ Павлину именно то, что совѣтовали западные епископы: или сохранить между собою миръ и согласіе или, если одинъ умретъ, то на мѣсто его не производить никакого новаго выбора. Но

---

[1]) Paulinum et Melitium fidei concinere putabamus,—Sanctum. Mansi III, p. 631.

[2]) H. E., V, 3.

Павлинъ не согласился съ нимъ. Безъ сомнѣнія, вопросы о примѣненіи на практикѣ совѣта западныхъ обсуждались предварительно на антіохійскомъ соборѣ 379 года и здѣсь же былъ изготовленъ отвѣтъ на полученныя отъ нихъ письма. Что докуметы, возвращенные на Западъ этимъ соборомъ, не ограничивались только 3-мя посланіями папы (Confidemus. ea gratia. Illud sane miramur, non nobis). объ этомъ свидѣтельствуетъ посланіе константинопольскаго собора, въ которомъ слова: «въ нихъ мы пространнѣе исповѣдали свою вѣру и письменно анаѳематствовали ереси» относятся и къ тому, «изданному бывшимъ соборомъ въ Антіохіи». Значитъ, римскіе документы были препровождены обратно съ соотвѣтствующимъ посланіемъ, въ которомъ, безъ сомнѣнія, обсуждались и антіохійскія дѣла. Объ окончательномъ результатѣ этого обсужденія соборъ 382 г. сообщаетъ: «по поводу тома [1]) западныхъ мы приняли въ общеніе и находящихся въ Антіохіи, коль скоро они исповѣдуютъ единое Божество Отца, Сына и Св. Духа» т.-е., признали Павлина правовѣрнымъ, при чемъ форма «ἀπεδεξάμεθα" показываетъ, что это произошло ранѣе 382 г., т.-е., какъ ясно и говоритъ посланіе, на «бывшемъ въ Антіохіи соборѣ». Это, была, конечно, уступка въ отношеніи къ Западу, но уступка, вызванная тоже уступкой и, притомъ, сдѣланная свысока. «Чего вы еще хлопочите о Павлинѣ?—какъ бы говорилъ соборъ 382 г. западныхъ (несомнѣнно тоже по поводу Sanctum) —вѣдь, мы уже давно признали вашего Павлина православнымъ!» Впрочемъ эта уступка не оказала никакого вліянія на отношеніе Рима къ антіохійскимъ дѣламъ. Римскій соборъ того же 382 года вмѣсто того, чтобы «обмѣняться привѣтствіемъ съ Флавіаномъ и вступить съ нимъ въ общеніе любви», какъ рекомендовали ему константинопольскіе отцы, лишилъ его церковнаго общенія, а вмѣстѣ съ нимъ и двухъ епископовъ, рукоположившихъ его, Діодора тарсійскаго и Акакія вероейскаго [2]), и папа Дамасъ свое посланіе на Востокѣ, написанное вскорѣ послѣ этого собора, адресовалъ Павлину [3]).

---

[1]) Посланія къ Павлину соборъ уже потому не могъ имѣть въ виду, что въ немъ не сказано ни слова объ антіохійскихъ дѣлахъ.

[2]) Soz., H. E., VII, 11.

[3]) На первый взглядъ въ поведеніи западныхъ епископовъ можно

Между тѣмъ борьба, начатая Ѳеодосіемъ на Востокѣ противъ осужденныхъ лжеученій, не приносила желательнаго успѣха. Мы видѣли, что уже посланіе 382 г. въ числѣ причинъ, не позволившихъ восточнымъ епископамъ отправиться въ Римъ, указывало на то, что «волки (т.-е., руководители догматическихъ партій, не признанные православными) расхищаютъ стада на пастбищахъ, дѣлаютъ особыя собранія, возбуждаютъ сомнѣнія въ народѣ и ничего не упускаютъ ко вреду церквей». Для Ѳеодосія, съ такою, даже излишней ревностью заботившагося о мирѣ церкви, оставались возможными два выхода: или сдѣлать новую попытку примирить всѣ различныя догматическія партіи [1]) или, избравъ одну, преслѣдовать всѣ другія. Въ 383 году онъ приказалъ собраться *всѣмъ* епископамъ въ Константинополь,—не представителямъ только никейской вѣры, но и вождямъ противныхъ партій. Изъ оміевъ на соборъ явился Демофилъ, Евномій замѣщалъ собой аномеевъ и Елевсій кизическій стоялъ во главѣ македоніанъ. Еще ранѣе начала соборныхъ засѣданій Ѳеодосій подѣлился своей мыслію съ Нектаріемъ и предложилъ ему выработать планъ, при помощи котораго можно было бы всѣхъ разномыслящихъ привести къ единенію. Задача, безъ сомнѣнія, заключала въ себѣ большія трудности и Нектарію, конечно, была не по силамъ. За совѣтомъ онъ обратился къ Агелію, новаціанскому епископу, «своему единомышленнику», но и

усмотрѣть непримиримое противорѣчіе: Мелетія они признаютъ православнымъ, а преемника его Флавіана, канонически рукоположеннаго, лишаютъ церковнаго общенія. Но дѣло въ томъ, что оба посланія; „Quam libet“ и „Sanctum“, въ которыхъ идетъ рѣчь объ антіохійскихъ дѣлахъ, вышли изъ-подъ пера Амвросія Медіоланскаго, находившагося въ давнишней перепискѣ съ Василіемъ Великимъ (См. Ep. 197: Migne, gr. s., ibid., p. 709 sqq.) и предсѣдательствовавшаго на обоихъ соборахъ въ Аквилеѣ, въ которыхъ папа Дамасъ не принималъ участія. Послѣднее посланіе Василія адресовано не къ папѣ, а только къ „западнымъ“ и, какъ видимъ, Амвросій (Scripserамus dudum—мы давно уже писали) и близкіе ему епископы взялись за устройство антіохійскихъ споровъ: Дамасъ, очевидно, безучастно относился къ этимъ попыткамъ группы западныхъ епископовъ и продолжалъ свою прежнюю политику, признававшую законнымъ епископомъ въ Антіохіи только Павлина.

[1]) Socr., H. E., V, 10: „повелѣлъ собраться епископамъ всѣхъ вѣроисповѣданій, разсудивъ, что если они совокупно обсудятъ дѣло, то всѣ придутъ *къ единомыслію*“.

Агелій не умѣлъ разсуждать о догматахъ вѣры. Призвали чтеца новаціанскаго Сисинія, краснорѣчиваго, опытнаго въ дѣлахъ, глубоко изучившаго толкованія Св. Писанія и философію. Сисиній зналъ, что разсужденія не только не соединяютъ раздѣлившихся, а еще болѣе раздражаютъ ихъ, и посовѣтовалъ Нектарію привести въ доказательство истины свидѣтельства древнихъ писателей и потомъ отъ царя сдѣлалъ запросъ: уважаютъ ли они учителей, процвѣтавшихъ въ церкви до ея раздѣленія или отвергаютъ ихъ? Если отвергнутъ, то народъ тотчасъ изгонитъ ихъ, и тогда побѣда истины будетъ очевидна, а если не отвергнутъ древнихъ учителей, то нужно будетъ представить тѣ книги, которыми подтверждается наше исповѣданіе. Планъ былъ принятъ Ѳеодосіемъ, и самъ Агелій явился на соборъ для защиты его, но при первомъ же примѣненіи его къ дѣлу онъ разрушился. Собравшіеся епископы прежде всего подняли вопросъ о томъ, какъ еще должно смотрѣть на древнія книги и имѣютъ ли онѣ достаточный авторитетъ? Затѣмъ и самыя свидѣтельства древнихъ вызвали у нихъ различныя толкованія, повлекшія за собой горячія споры. Ѳеодосій тогда избралъ самое простое и вѣрное средство, онъ приказалъ, чтобы представители каждой партіи письменно изложили ему свою вѣру. Подали Нектарій и Агелій, Демофилъ, Евномій и Елевсій кизическій, и въ назначенный день явились къ императору. Ѳеодосій одобрилъ только вѣру въ единосущіе, представленную, очевидно, Нектаріемъ и Агеліемъ, остальныя же разодралъ [1]). Вопросъ рѣшенъ былъ просто и радикально.

Политика Ѳеодосія, уже и ранѣе склонявшаяся къ насильственному проведенію никейской вѣры и государственному притѣсненію противниковъ ея, начала теперь развиваться въ прогрессивномъ направленіи. Въ первый разъ въ исторіи церкви проведено было законодательное различіе между православными (catholici) и еретиками. За весь IV вѣкъ, несмотря на все догматическое разно-

---

[1]) Socr., H. E, V, 10. Вопросъ о Флавіанѣ еще разъ вызвалъ разногласіе между православными. Египетскіе и аравійскіе и кипрскіе епископы требовали изгнанія Флавіана, палестинскіе, финикійскіе и сирійскіе стояли за него.

образіе споривших̀ъ партій, оставаясь на строго-исторической точкѣ зрѣнія, нельзя было съ увѣренностью сказать, на чьей сторонѣ православіе и гдѣ ересь. Теперь сама государственная власть дала точное опредѣленіе: «только тѣмъ, которые согласно апостольскому наставленію (disciplinam) и евангельскому ученію (doctrinam) вѣрятъ въ единое Божество Отца и Сына и Св. Духа» повелѣвается носить названіе *каѳолическихъ* христіанъ; всѣмъ же прочимъ вмѣняется безславіе (infamia) *еретическаго* ученія, и отъ мѣстъ собраній ихъ отнимается имя церквей (ecclesiarum nomen [1]). Опасность этой вновь установленной чисто-политической точки зрѣнія на религіозные вопросы была тѣмъ болѣе велика, что въ умѣ Ѳеодосія она соединялась съ увѣренностью о высшемъ покровительствѣ и Божественномъ одобреніи [2]), а тамъ, гдѣ абсолютная власть и мистицизмъ заключаютъ между собой тѣсный союзъ, добра ждать можно мало. Императоръ пошелъ по наклонной плоскости. Рядомъ узаконеній онъ приказалъ еретикамъ передать всѣ церкви каѳоликамъ и запретилъ имъ дѣлать въ городахъ богослужебныя собранія [3]) и строить для себя новыя мѣста для богослуженія [4]). Еретики скоро были лишены права дѣлать какіе бы то ни было собранія во всѣхъ городахъ и областяхъ восточной имперіи, привлекать къ себѣ народъ, избирать священниковъ и производить рукоположенія [5]). Путешествующихъ по разнымъ городамъ и областямъ учителей и священниковъ еретиковъ приказано было ловить и возвращать на мѣсто ихъ прежняго жительства [6]). Указъ 388 года предписывалъ изгонять ихъ изъ городовъ, запрещалъ поставлять кли-

---

[1]) Cod. Theodos. XVI, 1, 2.—30 мая 380 г.

[2]) Современные епископы поддерживали это убѣжденіе въ императорахъ. По крайней мѣрѣ, Амвросій Медіоланскій, въ сочиненіи „De fide“, назначенномъ для Граціана, въ гибели Валента видѣлъ лишь праведный судъ Божій за его покровительство аріанамъ (оміямъ) и аріанство считалъ причиной нашествія готовъ. Походъ православнаго Граціана онъ сближалъ съ борьбой Израиля противъ Гога и Магога, предсказанной у Іезекіиля. См. проф. В. Самуиловъ. „Исторія аріанства на Западѣ“, стр. 92.

[3]) Cod. Theod., XIV, 5, 6.

[4]) Cod. Theod, XVI, 5, 6. 10 Янв. 381 г.

[5]) Cod. Theod., XVI, 5, 11.

[6]) Cod. Theod., XVI, 5, 12.

риковъ и прилагать себѣ имя епископовъ [1]). Главнѣйшіе ихъ учители были сосланы въ отдаленные уголки имперіи, и всѣ еретики объявлены внѣ закона, лишены были права дѣлать завѣщанія и получать наслѣдство по нимъ [2]). Конфискація собственныхъ имуществъ еретиковъ, домовъ и зданій, кому бы они ни принадлежали, коль скоро въ нихъ состоялось еретическое собраніе, изгнанія и лишеніе важнѣйшихъ гражданскихъ правъ сопровождало это первое, неслыханное ранѣе въ исторіи христіанства гоненіе на еретиковъ. Православные епископы поощряли всѣ эти мѣры и восхваляли добродѣтели императора [3]). Трудно психологически понять, какъ въ теченіе какихъ-нибудь двухъ-трехъ поколѣній христіане забыли о своихъ прежнихъ страданіяхъ за вѣру, о горячей борьбѣ за свободу совѣсти и многочисленныхъ мученикахъ. Они совершали торжественныя моленія на гробахъ мучениковъ, говорили похвальныя рѣчи въ память ихъ и въ то же время одобряли современное мученичество за вѣру [4]). Исторія человѣчества едва-ли знаетъ примѣры другихъ,

---

[1]) Cod. Theod., XVI, 5, 13. 14.

[2]) Cod. Theod.. XVI, 5, 17.—Тоже происходило и на Западѣ по распоряженіямъ императора Граціана

[3]) См. посланіе аквилейскаго собора „Quam libet“. Посланіе собора 381 г. Ѳеодосію: „Господь да сохранитъ имперію твою въ мирѣ и правдѣ и продолжитъ во многіе вѣки и поколѣнія и къ земной власти присоединитъ радость небеснаго царства. Да прославится Господь всей земли тѣмъ, что ты, прилежно занимающійся дѣлами истиннаго благочестія и *любимѣйшій* Богомъ императоръ пребылъ могущественнымъ и процвѣтающимъ всѣми прекрасными дѣлами, о чемъ всѣ святые просятъ Его моленіями и прошеніями“ (Mansi, III, 557). Григорій Богословъ жалуется префекту Каппадокіи Олимпію, что проѣзжавшіе низложенные епископы „вопреки царскимъ постановленіямъ и его (Олимпія) приказаніямъ“ поставили одного человѣка епископомъ и просятъ принять необходимыя мѣры (Migne gr. s., t. 37, p 217). Въ письмѣ къ Нектарію онъ-же горячо возстаетъ противъ свободы собраній, предоставленной аполлинаристамъ: „дать имъ право имѣть свои собранія значитъ не иное что, какъ признать, что *ихъ ученіе истиннѣе нашего*“ (!—вотъ новая характерная мѣрка истинности ученія. Migne, gr. s., t. 37, p. 333). Македоніанскихъ епископовъ, рукоположенныхъ Елевсіемъ, онъ также не признаетъ епископами (ibid.).

[4]) Открытіе мощей Гервасія и Протасія, случившееся во время борьбы Амвросія съ императрицей Іустиной, въ особой рѣчи, произнесенной по этому поводу, разсматривалось медіоланскимъ епископомъ какъ небесная помощь въ борьбѣ съ еретиками (См. проф Самуилова, цит. соч., стр 111. 112).