Священникъ Николай Фетисовъ.

# ДІОДОРЪ ТАРССКІЙ.

## Опытъ церковно-историческаго изслѣдованія его жизни и дѣятельности.

*„Вспомните то время..., когда жестокая война поднялась противъ Церкви... Тогда онъ, какъ башня, поставленная впереди, или высокая скала, предъ другими стоящая, подхватывая и разбивая противныя теченія въ спокойствіи охранялъ тѣло Церкви, сокрушая силу и вводя насъ въ тихую пристань“.* (Св. Іоаннъ Златоустъ).

КІЕВЪ.
Типографія И. И. Чоколова, Б. Житомірская, 20, с. д.
1915.

От Кіевскаго Духовнаго Цензурнаго Комитета печатать дозволяется.
Кіевъ. 19 октября 1915 г.
Цензоръ, Профессоръ Академіи, Протоіерей *Николай Гроссу.*




639
37

# ОГЛАВЛЕНІЕ.

СТР

Введеніе . . . . . I — V

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

## Жизнь Діодора.

ГЛАВА ПЕРВАЯ. *Діодоръ въ первые годы жизни* Родина Діодора – мнѣніе о тарсскомъ происхожденіи его, Антіохія, какъ родной его городъ Вопросъ о годѣ рожденія и родителяхъ Діодора Естественныя условія развитія Діодора въ Антіохіи. Антіохійское школьное обученіе его. Свидѣтельства исторіи объ образованіи Діодора въ Аѳинахъ. Общая характеристика аѳинскихъ школъ того времени. Знаменитые представители риторики въ Аѳинахъ Каѳедра философіи въ Аѳинахъ въ связи съ краткимъ очеркомъ популярной тогда философской системы неоплатонизма Неоплатонизмъ въ отношеніи къ Діодору и значеніе этого вопроса въ его біографіи . . . . . 1 — 37

ГЛАВА ВТОРАЯ *Діодоръ у христіанскихъ учителей* Возвращеніе Діодора изъ Аѳинъ въ Антіохію. Монашество въ Антіохіи—популярный въ Сиріи миссіонерско-аскетическій, монашескій институтъ сыновъ завѣта Діодоръ-монахъ, сынъ завѣта. Первый христіанскій учитель Діодора—Силуанъ. Историческія данныя относительно Силуана—его оміусіанизмъ, ученость, высокій нравственный характеръ Вліяніе и значеніе школы Силуана въ жизни Діодора Второй христіанскій учитель Діодора—Евсевій Эмесскій Личность Евсевія Эмесскаго —его образованіе, появленіе въ Антіохіи, Евсевій Эмесскій, какъ ученый представитель антіохійской экзегезы, оміусіанинъ и вообще, какъ богословъ-писатель. Значеніе уроковъ его для Діодора. Діодоръ въ Антіохіи послѣ окончанія своего образованія у Силуана и Евсевія Эмесскаго . . . . . 38 — 74

ГЛАВА ТРЕТЬЯ *Діодоръ мірянинъ, какъ церковно-общественный дѣятель въ Антіохіи въ эпоху императора Констанція (337—361 г.).* Общее состояніе церковныхъ дѣлъ на Востокѣ и въ частности въ Антіохіи въ это время—антиникейская реакція· оміусіанство и аномейство, изгнаніе изъ Антіохіи св. Евстаѳія, его преемники, община вѣрныхъ св. Евста-

стр.

ею православныхъ въ Антіохіи. Мірянинъ Флавіанъ, какъ членъ этой общины. Знакомство Діодора съ Флавіаномъ, омоусіанизмъ Флавіана и омоусіанизмъ Діодора въ ихъ взаимоотношеніи, термины ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, подлинный смыслъ ихъ и преимущества каждаго изъ нихъ. Значеніе знакомства Діодора съ Флавіаномъ въ исторіи богословской мысли вообще, отношеніе его къ богословію каппадокійцевъ или новоникейцевъ. Діодоръ и евстаѳіане. Первое выступленіе Діодора въ Антіохіи въ епископство Леонтія (341—358 г.) противъ Аэція. Слѣдующее выступленіе Діодора противъ Леонтія—введеніе правильнаго славословія св. Троицы, религіозныя собранія общины Діодора за городомъ, антифонное пѣніе и всенощныя бдѣнія. Разборъ существующихъ историческихъ свидѣтельствъ и мнѣній о происхожденіи антифоннаго пѣнія и всенощныхъ бдѣній въ христіанской Церкви. Діодоръ въ Антіохіи при ея Евдоксіи (358—360 г.). Мелетій—епископъ Антіохіи (360 г.) Его избраніе въ Антіохіи въ связи съ краткою характеристикою той религіозной партіи, представителемъ коей онъ являлся. Діодоръ въ отношеніи къ Мелетію и его паствѣ Первое изгнаніе Мелетія изъ Антіохіи . 75—116

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. *Діодоръ въ Антіохіи въ царствованіе императора Юліана (361—363).* Планы Юліана сдѣлать язычество вновь господствующимъ и государственнымъ культомъ имперіи. Отношеніе его къ христіанству—его вѣротерпимость и преслѣдованіе христіанъ, литературная борьба Юліана съ христіанствомъ. Христіанская Церковь въ эпоху Юліана. Юліанъ и Діодоръ въ Антіохіи. Свидѣтельства исторіи о борьбѣ Діодора съ императоромъ Юліаномъ. Сочиненія Діодора и ихъ значеніе въ общей его характеристикѣ, какъ дѣятеля юліановской эпохи. Діодоръ и аріанство въ Антіохіи въ эпоху Юліана: антіохійскій аномейскій соборъ 361 года, мелетіане въ Старой церкви Антіохіи. Александрійскій соборъ 362 года и отношеніе его къ антіохійскимъ партіямъ св. Мелетія (= Діодора) и Павлина. Поставленіе Павлина епископомъ Антіохіи Возвращеніе Мелетія въ Антіохію. Діодоръ въ Антіохіи при Мелетіи. Новое царствованіе Іовиніана (363—364 г.). Св. Аѳанасій въ Антіохіи и отношеніе его къ мелетіанамъ и Павлину. Антіохійскій соборъ 363 года и Діодоръ . 117—136

ГЛАВА ПЯТАЯ. *Діодоръ—пресвитеръ въ царствованіе императора Валента (364—378 г.).* Новая религіозная политика имп. Валента—оміевъ, ея причины. Антіохія, какъ центръ омійства. Первый періодъ гегемоніи оміевъ Второе изгнаніе Мелетія изъ Антіохіи. Діодоръ и паства Мелетія въ Антіохіи. Діодоръ—пресвитеръ. Terminus ad quem и terminus a quo поставленія его въ пресвитеры. Собранія мелетіанъ подъ руководствомъ Діодора за городомъ Антіохіей—у горы, за рѣкой Оронтомъ и на военномъ полѣ, вліяніе этихъ собраній

стр.

мелетіанъ въ Антіохіи. Борьба Діодора съ аріанствующимъ омійствомъ помимо указанныхъ собраній. Подвижникъ Юліанъ въ общинѣ Діодора. Прекращеніе гоненія и возвращеніе Мелетія въ Антіохію. Валентъ въ Антіохіи. Возобновленіе гоненія со стороны омійствующихъ. Третье изгнаніе Мелетія изъ Антіохіи Подвижникъ Афраатъ въ общинѣ Діодора. Несторіанскій историкъ о бесѣдѣ Діодора съ самимъ Валентомъ. Изгнаніе Діодора изъ Антіохіи. Діодоръ въ Арменіи у Мелетія. Встрѣча его тамъ съ св. Василіемъ Великимъ. Значеніе этой встрѣчи. Помощь св. Василію со стороны Діодора въ распознаваніи заблужденій Евстаеія Севастійскаго. Св. Василій и Діодоръ въ дальнѣйшихъ отношеніяхъ. Письма св Василія къ Діодору Время пребыванія Діодора въ изгнаніи. Борьба Діодора съ другими еретическими движеніями въ Антіохіи въ эпоху Валента. Данныя для борьбы его съ духоборцами, съ ересью Маркелла и евіонизмомъ. Діодоръ и Аполлинарій Лаодикійскій—борьба Діодора съ нимъ, значеніе этой борьбы въ характеристикѣ Діодора, ученіе Аполлинарія о Св. Троицѣ, христологическія воззрѣнія Аполлинарія, терминологія послѣднихъ, свободное отношеніе Аполлинарія къ богословско-философскимъ терминамъ въ возраженіи ученія о Лицѣ Іисуса Христа. Уясненіе подлиннаго ихъ значенія въ философскомъ словоупотребленіи. Позиція Діодора въ отношеніи къ философскимъ терминамъ христологической проблемы. Ученіе Діодора о Лицѣ Іисуса Христа. Язычество при Валентѣ въ Антіохіи и отношеніе къ нему Діодора. Община Павлина въ эпоху Валента—ея сношенія съ Римомъ Появленіе въ Антіохіи четвертаго антіохійскаго епископа, Виталія. Планы св. Василія объ объединеніи Антіохіи подъ главенствомъ Мелетія Предположеніе объ участіи Діодора въ этихъ планахъ . . . . . 137—180

ГЛАВА ШЕСТАЯ *Діодоръ—епископъ города Тарса въ царствованіе Грациана (378 г.) и Θеодосія I (378—395 г.).* Перемѣна религіозной политики новыхъ императоровъ на Востокѣ—возвращеніе изгнанныхъ при Валентѣ служителей Церкви, торжество защитниковъ единосущія. Возвращеніе въ Антіохію Мелетія и Діодора. Поставленіе Мелетіемъ пресвитера Діодора епископомъ въ г. Тарсъ. Разборъ мнѣній о болѣе раннемъ поставленіи Діодора во епископы—до 373 г. въ 375 г., въ 376—377 гг. 379 годъ, какъ болѣе естественный годъ — terminus a quo епископства Діодора Мнѣніе блаж. Іеронима о Діодорѣ, какъ епископѣ, ограниченіе этого мнѣнія. Тарсъ, какъ новое мѣсто служенія Діодора; географическое и культурно-историческое положеніе Тарса, религіозная жизнь его въ IV вѣкѣ (аріанство, партійность, отсутствіе епископа, язычество). Діодоръ, какъ епископъ Тарса. Антіохійскій соборъ 379 г., его значеніе въ исторіи, данныя для участія въ немъ Діодора Тарсскаго. Вто-

стр.

рои вселенскій соборъ въ Константинополѣ въ 381 году. Дѣятельность Діодора на этомъ соборѣ. Діодоръ и императоръ Ѳеодосій I. Участіе Діодора въ избраніи епископомъ Антіохіи Флавіана, послѣ смерти на соборѣ Мелетія. Участіе Діодора въ избраніи епископомъ Константинополя Нектарія, вмѣсто отказавшагося св. Григорія Богослова. Причины, руководившія Діодоромъ въ томъ и другомъ избраніи. Значеніе обоихъ избраній для характеристики Діодора. Догматическая дѣятельность второго вселенскаго собора. Никео-Цареградскій символъ. Научные взгляды на происхожденіе этого символа. Гипотеза Кунце—ея несостоятельность и значеніе ея въ біографіи Діодора. Предположеніе о видномъ участіи Діодора въ символьной дѣятельности 381 года въ связи съ научно-традиціоннымъ представленіемъ дѣла проф. А. П. Лебедевымъ и проф. А. А. Спасскимъ. Діодоръ въ отношеніи къ изданнымъ канонамъ собора. Указъ имп. Ѳеодосія I о Діодорѣ, какъ епископѣ Константинопольскомъ соборъ 382 года и Діодоръ. Оппозиція его Западу. Свѣдѣнія о жизни Діодора послѣ соборовъ 381—382 годовъ. Діодоръ въ 386 г. въ Антіохіи и св. Іоаннъ Златоустъ. Діодоръ въ Тарсѣ и Ѳеодоръ, будущій епископъ Мопсуэстіи. Годъ кончины Діодора . . . . . 181—226

ГЛАВА СЕДЬМАЯ. *Вопросъ о Діодорѣ Тарскомъ и его ученіи послѣ смерти.* Общій характеръ и значеніе церковно-общественной дѣятельности Діодора Тарскаго. Отношеніе выдающихся представителей церковной ортодоксіи въ IV вѣкѣ къ Діодору въ связи съ участіемъ его въ выдающихся моментахъ церковной жизни того времени. Измѣненіе отношеній представителей Церкви къ Діодору послѣ его смерти. Раскрытіе несторіанскихъ тенденцій въ ученіи Діодора, его связь съ Несторіемъ. Почитаніе Діодора у несторіанъ. Краткій очеркъ споровъ о Діодорѣ въ эпоху несторіанства въ V вѣкѣ. Несторій оправданіе имъ своихъ воззрѣній на Лицо Іисуса Христа ссылками на Діодора и Ѳеодора Мопсуэстійскаго. Отношеніе восточныхъ епископовъ (Іоанна Антіохійскаго и Ѳеодорита Кирскаго) къ осужденію Нестора, анаѳематизмамъ св. Кирилла. Участіе въ обвиненіяхъ Діодора въ несторіанствѣ со стороны св. Кирилла Александрійскаго. Значеніе въ несторіанскомъ спорѣ о Діодорѣ указа императора истребить ученіе Несторія. Выясненіе настоящаго положенія личности и ученія Діодора въ возникшихъ спорахъ о происхожденіи несторіанства. Христологія Нестора и Ѳеодора Мопсуэстійскаго въ ихъ взаимоотношеніи. Ѳеодоръ Мопсуэстійскій и Діодоръ, характеръ перваго, хронологія его жизни, вопросъ о вліяніи на него Діодора. Ученіе о Лицѣ Іисуса Христа самого Діодора въ постепенномъ формированіи этого ученія подъ вліяніемъ оміусіанъ - Силуана Тарскаго и Евсевія Эмесскаго. Вопросъ о вліяніи на Діодора св. Евста-

стр
віи Антіохійскаго, общій характеръ христологіи послѣдняго. Общій выводъ—безпочвенность упрековъ Діодору въ несторіанизмѣ его христологическаго ученія Объясненіе самыхъ споровъ о немъ случайность ихъ, ненадежность источниковъ, изъ коихъ св. Кириллъ черпалъ свѣдѣнія объ ученіи Діодора, отсутствіе безпристрастно-критическаго, непосредственнаго ознакомленія съ твореніями Діодора Сочиненіе св Кирилла противъ Діодора. Данныя объ измѣненіи отношеній св. Кирилла къ послѣднему. Споры о Діодорѣ среди монофизитовъ, монофизитскіе соборы, осудившіе Діодора, ихъ значеніе въ общей характеристикѣ Діодора. Послѣдующіе церковные писатели въ отношеніи къ Діодору Діодоръ не былъ осужденъ ни на одномъ православномъ соборѣ 2, 3, 4 и 5 вселенскіе соборы въ отношеніи къ Діодору Заключеніе . . . . . 227—283

## ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

## Литературная дѣятельность Діодора.

ГЛАВА ПЕРВАЯ *Свѣдѣнія о литературной экзегетической дѣятельности Діодора.* Свидѣтельства древне-церковныхъ писателей о литературной плодовитости Діодора Тарсскаго. Причины незначительнаго количества сохранившихся до насъ литературныхъ памятниковъ Діодора въ связи съ исторіей жизни его и посмертныхъ отношеній къ нему, а также и вообще съ судьбами древне-церковной письменности. Пробудившійся интересъ къ памятникамъ древне-церковной литературы въ новѣйшее время и произведенія Діодора Тарсскаго. Опыты изданій твореній Діодора. Ученые Ля-Кроцэ, Гарнакъ, Деконэкъ, Марье въ дѣлѣ уясненія и изученія литературной дѣятельности Діодора. Значеніе въ этомъ вопросѣ изученія сокровищъ древняго Востока Характеръ и задачи настоящаго библіографическаго изслѣдованія Экзегетическая дѣятельность Діодора Тарсскаго. Свидѣтельства о Діодорѣ, какъ экзегетѣ. Октатевхическіе фрагменты Діодора. Изданія ихъ—Никифоръ Ѳеотокъ, Минь, Питра, Деконэкъ. Работа послѣдняго. изученіе рукописныхъ октатевховъ, результаты этого изученія, октатевхъ Діодора—манускрипты Деконэка, ихъ сравнительная характеристика и цѣнность, общая картина въ настоящее время октатевхическихъ фрагментовъ Діодора Толкованіе Діодора на псалмы. Изданіе ихъ Маемъ—возраженія традиціи Мая со стороны рукописныхъ кодексовъ и содержанія самихъ фрагментовъ. Коллекція Мая заключаетъ въ себѣ толкованіе псалмовъ не Діодора, а Дидима Александрійскаго Изданія толкованій Діодора на псалмы Кордеріемъ Свидѣтельства ms. Paris Gr 139 и Coislin 275. Результаты соотно-

стр.

шенія манускриптовъ въ связи съ содержаніемъ фрагментовъ; степень достовѣрности коллекціи Кордерія. Гипотеза Марье о новыхъ фрагментахъ комментарія Діодора на псалмы—краткая исторія вопроса, обоснованіе и значеніе этой гипотезы. Сочиненіе Діодора о различіи θεωρία и ἀλληγορία, смыслъ послѣднихъ терминовъ. Опытъ характеристики Діодора, какъ экзегета, по имѣющемуся экзегетическому матеріалу . . . . . 281—320

ГЛАВА ВТОРАЯ. *Свѣдѣнія о литературной дѣятельности Діодора—догматико-полемической, апологетической и исторической. Догматико-полемическія произведенія Діодора.* Сочиненія его противъ послѣдователей Арія, историческія данныя объ этихъ сочиненіяхъ, противоевномианскій ихъ характеръ. Сочиненіе Діодора противъ Македонія о Св. Духѣ. Разборъ свидѣтельства объ этомъ сочиненіи патр. Фотія, общія замѣчанія о содержаніи произведенія. Произведенія Діодора противъ Аполлинарія. Свидѣтельства исторіи объ этихъ сочиненіяхъ. Противоаполлинаріанскіе фрагменты соч. πρὸς Συνουσιαστάς у Леонтія Византійскаго и Марія Меркатора. Сирійская традиція догматико-полемическихъ фрагментовъ въ изданіи Лагарда. Сирійскіе фрагменты въ отношеніи къ первымъ, ихъ общій источникъ. Сужденіе о времени происхожденія разсматриваемыхъ фрагментовъ—сравненіе ихъ съ сочиненіями Аполлинарія и результаты этого. Несостоятельность мнѣнія Гарнье по вопросу ихъ происхожденія. Вопросъ о подлинности фрагментовъ. Возраженія противъ подлинности ихъ. Обзоръ содержанія фрагментовъ въ связи съ общею характеристикою христологическихъ воззрѣній Діодора Тарсскаго. Мнѣніе о противоаполлинаріанскомъ содержаніи найденнаго г. Спиридоновымъ манускрипта сочиненія Діодора „О душѣ". Христологическое сочиненіе Діодора у Ассемани. Сочиненія Діодора противъ другихъ еретиковъ, неправильно учившихъ о Лицѣ Іисуса Христа (Фотина, Малхіона, Савеллія, Маркелла, мелхиседекитовъ). Возраженія св. Кирилла противъ ученія Діодора о Лицѣ Іисуса Христа, разборъ фрагментовъ изъ сочиненія св. Кирилла противъ Діодора въ коллекціи Миня и читанныхъ на пятомъ вселенскомъ соборѣ. Сочиненія Діодора *апологетическія и историческія*—заглавія ихъ и сохранившіяся свидѣтельства о нихъ. Замѣчанія о поэтическибогослужебной дѣятельности Діодора (преданіе о литургіи его имени). Внѣшнія качества произведеній Діодора—свидѣтельства о стилѣ сочиненій Діодора . . . . . 321—371

ГЛАВА ТРЕТЬЯ. *Гипотеза о принадлежности Діодору Тарсскому четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій.* Невозможность въ изслѣдованіи литературной дѣятельности Діодора Тарсскаго ограничиться предыдущими скудными извѣстіями о его произведеніяхъ. Четыре псевдоіустиновскихъ сочиненія, которыя могутъ имѣть въ Діодорѣ Тарсскомъ своего

стр.

автора. Первое псевдоіустиновское сочиненіе—Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos и значеніе его для изслѣдованія остальныхъ трехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій. Церковно-историческое преданіе объ этомъ сочиненіи до 1894 года и послѣ. Cod. Par. 450 и находка Пападопуло-Керамевса святогробской рукописи QR съ именемъ блаж. Θеодорита Кирскаго Муч. Іустинъ и блаж Θеодоритъ не могутъ быть авторами QR. Указанія авторовъ QR учеными помимо рукописнаго преданія. Гипотеза Ля-Кроцэ о принадлежности QR Діодору Тарскому. Гарнакъ, Юлихеръ, Функъ въ отношеніи къ этой гипотезѣ. Анализъ содержанія QR. образъ автора, открывающійся изъ содержанія произведенія, опредѣленіе времени и мѣста происхожденія его, богословскій характеръ QR Діодоръ, епископъ Тарскій, какъ авторъ QR. Сравненіе QR съ остатками твореній Тарскаго епископа. Предположеніе о подлинномъ заглавіи QR среди твореній послѣдняго . . . . 372—426

ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ. *Гипотеза о принадлежности Діодору Тарскому четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій (продолженіе). Вопросъ о принадлежности Діодору Тарскому пятаго псевдоіустиновскаго сочиненія.* Разборъ псевдоіустиновскихъ сочиненій Quaestiones Christianorum ad Gentiles, Quaestiones Gentilium ad Christianos, Confutatio dogmatorum Aristotelis. Рукописное и церковно-историческое преданіе объ авторѣ этихъ сочиненій. Ученыя изслѣдованія о единствѣ автора ихъ. Идейныя и стилистическія параллели первыхъ двухъ сочиненій, другъ другу и QR, показывающія происхожденіе всѣхъ трехъ отъ одного автора Сравненіе съ ними въ тѣхъ же цѣляхъ четвертаго сочиненія Confutatio dogmatorum Aristotelis. Общая характеристика каждаго изъ нихъ и значеніе ея въ біографіи Діодора. Вопросъ о подлинныхъ заглавіяхъ этихъ трехъ сочиненій. Гипотеза о принадлежности Діодору пятаго псевдоіустиновскаго сочиненія ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως. Общая характеристика гипотезы. Церковно-историческое рукописное преданіе объ этомъ сочиненіи. Научныя изслѣдованія о псевдоіустиновскомъ характерѣ сочиненія. Гипотезы Jablonski, Фритче, Дрезеке, Спасскаго и ихъ значеніе. Данныя въ пользу происхожденія сочиненія въ IV вѣкѣ. Характеристика сочиненія—его тріадологія и христологія въ связи съ разборомъ мнѣнія объ антимонофизитскихъ тенденціяхъ произведенія. Соотношеніе этого сочиненія съ предыдущими псевдоіустиновскими сочиненіями. Затрудненія въ дѣлѣ приписки его Діодору Тарскому. Заключеніе. 427—445

Указатель къ сочиненію . . . . . 447—456

Addenda et Corrigenda . . . . . 457—461

# Введеніе.

Научно-литературный интересъ къ Діодору Тарсскому не можетъ быть названъ узкимъ, спеціальнымъ, или такимъ, которымъ бы можно легко пожертвовать въ пользу какого-нибудь другого болѣе крупнаго, по церковно-исторической традиціи, имени. Діодоръ Тарсскій былъ выдающимся церковно-общественнымъ дѣятелемъ, богословомъ-писателемъ IV вѣка. Благодаря прекрасному образованію, природному уму и несокрушимой силѣ характера, онъ оказался въ центрѣ многихъ важнѣйшихъ событій того времени Онъ былъ учителемъ св. Іоанна Златоуста, находился въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ св Мелетію Антіохійскому св Василію Великому, былъ въ числѣ главныхъ представителей ортодоксіи на второмъ вселенскомъ соборѣ. Но не смотря на такое выдающееся значеніе личности и дѣятельности Діодора Тарсскаго ни въ нашей отечественной, ни въ западно-европейской церковно-исторической литературѣ мы не встрѣчаемъ ни одного спеціальнаго изслѣдованія о немъ. Это не значитъ, что церковно-историческая наука совсѣмъ забыла жизнь и труды Діодора Тарсскаго Въ спеціальныхъ курсахъ по исторіи Церкви и патрологіи ему отводится опредѣленное мѣсто среди выдающихся богослововъ и писателей IV вѣка Дюпэнъ, Каве, Сеѣлье, Тильмонъ, Алляціи, Фабриціи, Ассемани въ своихъ церковно-историческихъ Мемуарахъ и Библіотекахъ дѣлаютъ опыты собранія древнихъ свидѣтельствъ о Діодорѣ. Но труды ихъ появились почти два столѣтія тому назадъ и не были спеціальнымъ изслѣдованіемъ объ этомъ знаменитомъ епископѣ Тарса Собравъ древнія свидѣтельства о Діодорѣ въ краткихъ нотиціяхъ, они лишь давали прекрасный мотивъ и отправной путь для дальнѣйшаго изслѣдованія о Діодорѣ такъ же, какъ и о многихъ другихъ церковныхъ писателяхъ древности. Однако въ то время, когда на основаніи собраннаго названными учеными матеріала появились уже многія спеціальныя

монографіи и научно-литературные труды о древнихъ церковныхъ писателяхъ, свѣдѣнія о Діодорѣ Тарскомъ заимствовались у нихъ лишь для того, чтобы переписать ихъ въ articulus'ы разныхъ энциклопедій, dictionnair'овъ и краткихъ курсовъ Патрологіи. Даже единственная спеціальная журнальная статья о Діодорѣ, принадлежащая французскому писателю—историку Ermoni „Diodore de Tarse et son rôle doctrinale“ (Le Muséon. N. sér. 2, 1901), не выходитъ изъ рамокъ сдѣланнаго названными старинными учеными. Въ послѣднее время ученые, какъ бы чувствуя угрызенія своей совѣсти за продолжительное молчаніе о Діодорѣ Тарскомъ, стали объяснять послѣднее недостаточностью матеріаловъ для новаго спеціальнаго изслѣдованія о немъ Но, вѣдь, нельзя забывать, что рамки изслѣдованія названныхъ старинныхъ ученыхъ, опредѣляясь въ зависимости отъ общей ихъ многотомной работы въ области исторіи Церкви и патрологіи, не могли заключать въ себѣ всего, что касается біографіи того или другого церковнаго дѣятеля, и съ этой стороны открывались широкіе научные горизонты позднѣйшему изслѣдованію. По этому одному, какъ бы скудны и разбросанны ни были историческія свѣдѣнія о Діодорѣ, спеціальный пересмотръ, внимательное вдумчивое отношеніе къ нимъ не можетъ быть лишнимъ — притомъ спустя чуть не два столѣтія послѣ первыхъ попутныхъ, такъ сказать., опытовъ собранія этихъ свидѣтельствъ о немъ. Общая картина исторической жизни Церкви IV вѣка, трудами ученыхъ позднѣйшаго времени, значительно прояснилась, въ ней появились новыя интересныя детали, и прежнія свидѣтельства, въ связи съ этимъ богатствомъ научныхъ открытій и заключеній, естественно, получили новый свѣтъ и характеръ, неизвѣстный старымъ собирателямъ матеріаловъ. Отсюда подъ перомъ современнаго изслѣдователя указанія исторіи о Діодорѣ Тарскомъ теряютъ лѣтописный характеръ внѣшняго подлѣположенія другъ возлѣ друга, и развертываются въ широкую детальную картину событій церковной жизни того времени, среди которыхъ древнему епископу Тарса отводится видное мѣсто, какъ одному изъ сильныхъ двигателей или импульсовъ тогдашней жизни

Но, кромѣ такого обще-идеальнаго научнаго интереса къ жизни и дѣятельности Тарскаго епископа, въ настоящее время выдвигается и другой, современный мотивъ работы о немъ. Не давая спеціальнаго изслѣдованія о жизни Діодора, ученые въ послѣднее время все чаще и чаще приглядываются къ нему, чаще и чаще

вспоминаютъ Діодора, какъ писателя—богослова. Съ этою цѣлью ими пересматриваются блуждающіе, не имѣющіе опредѣленныхъ авторовъ памятники древне-церковной письменности, въ намѣреніи среди нихъ найти застрявшее какое-нибудь литературное произведеніе Діодора Тарсскаго, тщательно провѣряются по различнымъ манускриптамъ и рукописнымъ кодексамъ остатки его экзегетическихъ фрагментовъ, и тѣмъ же строго-научнымъ путемъ критики и изслѣдованія отыскиваются новые фрагменты его твореній. Начало пересмотра литературной дѣятельности Діодора Тарсскаго принадлежитъ извѣстному нѣмецкому ученому Адольфу Гарнаку, который, поднявъ изъ забвенія мнѣніе ученаго Ля-Кроцэ, въ 1901 г. предъ ученымъ обществомъ поставилъ проблему о пяти псевдоіустиновскихъ сочиненіяхъ, какъ принадлежащихъ Діодору Тарсскому. Въ послѣднее время вопросъ о литературной дѣятельности Діодора особенно занимаетъ французскихъ ученыхъ. Деконэкъ, Марье работаютъ надъ открытіемъ и соотвѣтствующей аргументаціей экзегетическихъ фрагментовъ Тарсскаго епископа. Такимъ образомъ готовятся тщательно обслѣдованные новые матеріалы учено-литературной дѣятельности Діодора. Очень вѣроятно, что эта ученая работа дастъ и новое, неизвѣстное доселѣ освѣщеніе біографическихъ подробностей Діодора. Въ дни такого пробуждающагося научнаго интереса къ Тарсскому епископу воскресить духовный обликъ его, изобразить крупную мощную фигуру, что можно, сказать о литературныхъ трудахъ его, намъ кажется, является однимъ изъ настоятельныхъ запросовъ времени.

Таковы основные мотивы настоящаго научно-литературнаго труда о Діодорѣ Тарсскомъ.

Наша работа о Діодорѣ Тарсскомъ раздѣляется на двѣ части: въ первой—путемъ самостоятельнаго изученія источниковъ дается опытъ научнаго уясненія жизни Діодора, а во второй — собираются и оцѣниваются факты его литературной дѣятельности.

Какъ первый научный опытъ подробнаго уясненія обстоятельствъ и жизни Діодора, нашъ трудъ претендуетъ на скромное значеніе въ общей сокровищницѣ знанія. Его значеніе больше остается *демонстративнымъ* — съ помощью доступныхъ научныхъ средствъ сдѣлать попытку обратить вниманіе современнаго историка на такую крупную интеллектуальную и моральную силу христіанскаго общества въ IV вѣкѣ, какимъ былъ Діодоръ, епископъ Тарсскій. Какъ таковой, нашъ трудъ, конечно, не можетъ

говорить о желательной полнотѣ научныхъ построеній и ихъ результатовъ Научно-литературная работа о Діодорѣ Тарсскомъ, въ требованіяхъ общенаучнаго историческаго идеала, нелегка По многимъ вопросамъ его жизни и дѣятельности въ настоящее время мы не можемъ выйти изъ области гипотезъ или обоснованныхъ предположеній, утѣшаясь сознаніемъ, что такова вообще участь первыхъ шаговъ знанія о далекомъ прошломъ. Вмѣстѣ съ этимъ, эта работа требуетъ не только обширныхъ и глубокихъ спеціальныхъ знаній изъ области IV вѣка, но и богатой начитанности въ патристической письменности, какъ печатной, изданной, такъ, особенно, остающейся въ сыромъ рукописномъ видѣ манускриптовъ, ибо среди памятниковъ послѣдней можетъ случайно открыться касательство къ обстоятельствамъ жизни и трудамъ Діодора Начавшаяся разработка письменныхъ сокровищъ древней Сиріи, разныя послѣднія открытія въ этой области предъявляютъ къ біографу Діодора свои спеціальныя требованія. Разумѣется, въ этой новой сферѣ источниковъ и средствъ для нашей работы въ послѣдней найдутся дефекты и упущенія. Но противъ особенной силы возраженій съ этой стороны мы выдвигаемъ названіе своего труда *опытомъ* изслѣдованія о жизни и дѣятельности Діодора Тарсскаго, указываемъ въ границахъ скромности, что этотъ трудъ — первое, предпринимаемое въ тѣсной связи съ общимъ уровнемъ или результатами современнаго церковно-историческаго знанія, систематическое собраніе свѣдѣній о немъ. Какъ таковое, оно, естественно, не могло одинаково сразу охватить всю соприкасающуюся область научныхъ источниковъ и средствъ Мы можемъ лишь сказать, что область неизслѣдованнаго, неопубликованнаго, имѣющаго такое или иное отношеніе къ Діодору Тарсскому, въ возможной и доступной для насъ мѣрѣ въ переживаемое тяжелое время нарушенія спокойныхъ международныхъ отношеній, нами все-таки привлечена къ нашему изслѣдованію. Ошибочно пущенное въ ходъ обвиненіе Діодора Тарсскаго въ несторіанствѣ побудило насъ обратить особенное вниманіе на несторіанскую литературу. Съ этою цѣлью нами пропутдированы всѣ исторические памятники несторіанской и монофизитской письменности, изданные въ вышедшихъ томахъ Patrologia Orientalis. Благодаря любезности и особенному вниманію къ намъ одного изъ главныхъ ученыхъ дѣятелей изданія Patrologia Orientalis, аббата и профессора Нб (Nau), мы получили отъ него во французскомъ переводѣ съ сирійскаго оригинала неизданную еще XVII главу, специально

посвященную Діодору Тарсскому, изъ церковной исторіи серьезнаго несторіанскаго писателя VI—VII в Бархадбешаббы, указаніями котораго мы пользуемся въ своей работѣ. Еще въ 70 гг XIX ст ученый Лагардъ въ своей коллекціи Analecta Syriaca издалъ нѣсколько догматическихъ фрагментовъ сочиненій Діодора Тарсскаго на сирійскомъ языкѣ Эти фрагменты до сихъ поръ оставались нетронутыми изслѣдованіемъ. Познакомившись съ точнымъ переводомъ этихъ фрагментовъ при посредствѣ спеціалиста—филолога магистранта Петроградскаго Университета А П. Алявдина, подъ руководствомъ профессора-академика П. К. Коковцева, мы пользовались этими фрагментами въ изложеніи и характеристикѣ догматическаго ученія Діодора Тарсскаго Наконецъ, чрезъ помощника начальника Урмійской миссіи, архимандрита Пимена (Бѣлоликова. нынѣ ректора Пермской дух Семинаріи), въ переводѣ на русскій языкъ, съ рукописной несторіанской Минеи („Худра") намъ были присланы 17 богослужебныхъ стихиръ въ честь Діодора, которыя, вмѣстѣ съ проповѣдями извѣстнаго несторіанскаго оратора маръ-Нарзая, печатавшимися въ Journal Asiatique, также служили цѣлямъ нашей работы. Все это даетъ намъ право надѣяться, что въ общемъ наше изслѣдованіе о жизни и дѣятельности Діодора Тарсскаго не будетъ лишено научнаго характера и, вмѣстѣ, извѣстнаго интереса и пользы въ области исторіи древней Церкви. Неисполненное же и упущенное составитъ слѣдующій шагъ въ научной разработкѣ вопросовъ жизни и дѣятельности Діодора Тарсскаго — будетъ ли онъ, *Богу помогающу,* принадлежать намъ или кому-нибудь другому.

## ЧАСТЬ ПЕРВАЯ.

# Жизнь Діодора.

„Свидѣтели вы, какъ онъ (Діодоръ) проводилъ все время, показывая жизнь апостольскую, не имѣя никакой собственности, но получая пропитаніе отъ другихъ и самъ непрерывно пребывая въ молитвѣ и служеніи слову“ (*Ioannes Chrysostomus.* Laus Diodori episcopi — PG LII, col. 764, рус. пер III т, 2 ч. 819 стр.).

„Мудрый и мужественный Діодоръ, подобно прозрачной и великой рѣкѣ, доставлялъ своему стаду питіе и потоплялъ богохульство противниковъ. Ни во что онъ ставилъ знатность своего рода и охотно переносилъ всѣ труды за вѣру“. (*Theodoretus Cyr.* Hist. Ecclesiastica IV, 25. Ed. Parmentier 264 S., рус. пер. 289 — 290 стр.).

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

**Діодоръ въ первые годы своей жизни.** Родина Діодора — мнѣніе о тарсскомъ происхожденіи его; Антіохія, какъ родной его городъ. Вопросъ о годѣ рожденія и родителяхъ Діодора. Естественныя условія развитія Діодора въ Антіохіи. Антіохійское школьное обученіе его. Свидѣтельства исторіи объ образованіи Діодора въ Аѳинахъ Общая характеристика аѳинскихъ школъ того времени. Знаменитые представители риторики въ Аѳинахъ. Каѳедра философіи въ Аѳинахъ въ связи съ краткимъ очеркомъ популярной тогда философской системы неоплатонизма. Неоплатонизмъ въ отношеніи къ Діодору и значеніе этого вопроса въ его біографіи.

Относительно мѣста рожденія Діодора существуетъ два мнѣ-

нія Генке [1]), Марэнъ [2]), Кунце [3]), Кавалера [4]) думаютъ, что родиною Діодора былъ г. Тарсъ. Тильмонъ [5]), Сейлье [6]), Гфререръ [7]), Винэбльсъ [8]), Семишъ [9]), Эрмони [10]), Кинъ [11]), Годе [12]), Барденхеверъ [13]) называютъ роднымъ городомъ Діодора Антіохію ἐπὶ Δάφνῃς, столицу сирійскаго царства. Первые въ подтвержденіе своего мнѣнія приводятъ письмо блаж. Іеронима къ папѣ Дамасу отъ 374 — 375 г. Въ этомъ письмѣ блаж. отецъ увѣдомляетъ своего высокаго адресата, что въ Антіохіи сильно волнуютъ церковь *кампенсы* вмѣстѣ *съ тарсянскими еретиками*, проповѣдуя три ипостаси въ древнемъ смыслѣ [14]) Справляясь съ исторіею названнаго города за это время, подъ тарсянскими еретиками защит-

---

[1]) *Henke H.* Allgemeine Geschichte der christl Kirche nach der Zeitfolge. Braunschweig, 1818. T. I, 291 S

[2]) *Michel Ange Marin* Vie des pères des déserles d'Orient avec leur doctrine spirituelle et leur discipline monastique. Paris, 1824. T. VII, 9 p.

[3]) *Kunze J.* Marcus Eremita Ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntniss Leipzig, 1895. 171 — 172 S.

[4]) *Cavallera F* Le Schisme d'Antioche (IV — V siècle). Paris, 1905 51, 202 pp.; срв. *Schüffer J* Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Münster i. W. 1909. 150 S.

[5]) *Tillemont N.* Memoires pour servir à l'histoire ecclesiastique. Bruxelles, 1732. T. VIII, 235 p. Срв. 355 p. not. I.

[6]) *Ceillier de Remy.* Histoire genéral des auteur sacrés et ecclesiastiques. Paris, 1738 T. VII, 693 p.

[7]) *Gfrorer A.* Allgemeine Kirchengeschichte. B II, I Abth. Stuttgart, 1841. 347 S

[8]) *Venables Ed.* DChrB *(W. Smith — H. Wace).* V. I London, 1887. 836 p.

[9]) *Semisch* — RE³ (*Herzog — Hauck*). B. IV Leipzig, 1898. 672 S.

[10]) *Ermoni V.* Diodore de Tarse et son rôle doctrinal — Le Muséon, 1901. Nouvelle Serie 2, 423 p.

[11]) *Kihn H* Patrologie B.II. Parderborn, 1908 212 S.

[12]) *Godet. P.* — DTC *(Vacant S — Mangenot S).* T. IV. Paris, 1908. 1363 col.

[13]) *Bardenhewer O.* Patrologie. Freiburg im Bresgau, 1910. 291 S; срв *его же* Geschichte der altkirchlichen Literatur. III.B. Freiburg im Bresgau, 1912, 301 S Срв. *Battifol P.* Anciennes littératures chrétiennes Littérature grecque Paris, 1898 294 p

[14]) Обычно датою 15 и 16 писемъ блаж. Іеронима полагали и полагаютъ 376 — 7 г. *(Vallarsii* — PL t. XXII. Praefatio, col. LI, срв. col. 356 annot. Жизнь блаж. Іеронима съ хронологич. каталогомъ его твореній — рус. изд. его твореній при Кіевск. Дух. Акад. ч. I, стр CLVII. *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche. Cit. ed. 199 p.). Но содержаніе писемъ даетъ право относить происхожденіе ихъ ранѣе, именно къ 371 г или началу 375 г. *(Grützmacher G* — Hieronymus Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. B I Leipzig, 1901. 54, 99 S — не опредѣляетъ точно даты этихъ писемъ: періодъ съ 374 — 379 гг; *Schäffer J* — Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande Munster i W., 1909. 148 S.

ники тарсскаго происхожденія Діодора и подразумѣваютъ послѣдняго съ его сподвижниками. Другое важное свидѣтельство въ пользу тарсскаго происхожденія Діодора они находятъ въ од-

---

374 — 5 гг). Важнымъ мѣстомъ для опредѣленія даты писемъ, по нашему, слѣдуетъ считать такія слова блаж. Іеронима „Мелетій, Виталій, Павлинъ говорятъ (въ Антіохіи), что они единомудрствуютъ съ тобою (папою Дамасомъ). Могъ бы я повѣрить тому, если бы говорилъ кто нибудь одинъ. Теперь же или двое лгутъ или всѣ". (Epist. 16. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum. Ed. Vindobonensis. *I. Hilberg.* Vol. LIV, 69 p, p. пер I ч. 49 стр.). И еще: „я не знаю Виталія, отвергаю Мелетія, не признаю Павлина" (Epist. 15. Corpus script. eccles latin. V. LIV, 67 p; p I, 45 стр.). Въ 375 г въ Римѣ былъ Виталій *(Tillemont* Memoires. T. VII, 281 p. *Rade* Damasus, Bischof von Rom. Fribourg, 1882. 96 — 99 S; *Cavallera.* Cit. op. 163, 194, 331 pp. *Lietzmann L.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tubingen, 1904. 57 S Cit op. *Schaffer.* 150 S. *Спасскій А А.* Исторія догматич. движеній въ эпоху всел. соб. Т. I Сергіевъ Пос., 1906. 553 стр. Срв. *его же* — Аполлинарій Лаодикійскій. Историч. судьба его сочиненій. Серг Пос, 1895, 72 — 76 стр.), который упоминается въ цит. письмѣ блаж. Іеронима и который, игнорируя Мелетія, принесъ рекомендательныя письма отъ папы Дамаса къ Павлину (объ этихъ письмахъ св Василій Вел. говоритъ въ 375 г. — ep. 214 ad Terentium и ep. 216 ad Meletium — PG. T. XXXV col. 789 — 792; p. пер. VII, 91, 97 стр Срв. *Cavallera* Cit op. 165 p. Виталій въ это время былъ еще пресвитеромъ, ибо папа Дамасъ въ своихъ посланіяхъ называетъ его filius, тогда какъ Павлинъ, епископъ, для папы frater dilectissimus — *Mansi.* Sanctorum Conciliorum nova et amplissima collectio Paris — Leipzig, 1901 T. III 425 p, а также Opusc. Damasi — PL. T. XIII, col. 356 — 7). Въ томъ же году папа Дамасъ шлетъ Павлину новыя письма относительно Виталія, уже заподозривающія чистоту вѣры послѣдняго (см. Mansi ibid и PL. XIII ibid.). Въ 376 г., а, м. б., въ томъ же 375 г. Виталій былъ поставленъ отъ Аполлинарія епископомъ Антіохіи для кружка аполлинаріанствующихъ (срв. *Draseke J.* Apollinarios v Laodicea. Leipzig, 1892. 39 S; *его же* Gesammelte Patristische Untersuchungen — Vitalios von Antiochia Leipzig, 1889. 79 S. *Cavallera* cit op. 194 p. *Спасскій А. А.* цит. соч. Ист. догм движеній 553 стр: посвященіе Виталія относитъ къ 375 г.). *Zockler,* изслѣдователь жизни блаж Іеронима, относитъ 15 — 16 его письма даже къ 378 г (Hieronymus. Sein Leben und Wirken. Gotha, 1865. 71 S.) Онъ слѣдуетъ указанію Constantius'а, который путешествіе въ Римъ Виталія относитъ къ 377 г. (De S. Damasi Papae opusculis gessis — PL T XIII, col. 167). Но эта дата Constantius'а, какъ можно видѣть изъ предыдущаго, особенно изъ писемъ св. Василія Вел., неосновательна, и не только въ позднѣйшей церковно-исторической наукѣ (Rade, Grützmacher, Спасскій), но даже у Tillemont'а не пользуется довѣріемъ. Такимъ образомъ послѣ 375 г. блаж. Іеронимъ не могъ уже сомнѣваться, кому нужно вѣрить въ Антіохіи изъ представителей трехъ религіозныхъ партій. Папа Дамасъ въ это время указывалъ опредѣленно авторитетъ въ Антіохіи — Павлина, послѣдователи котораго, разумѣется, не могли держать въ тайнѣ такого оффиціальнаго признанія законности своего учителя и всячески кричали о немъ. Виталій же былъ заподозрѣнъ явно Дамасомъ въ аполлинаріанствѣ, а Мелетій — игнорированъ.

номъ изъ писемъ св. Василія Великаго къ Патрофилу Эгейскому, гдѣ св. отецъ называетъ Діодора воспитанникомъ блаженнаго Силуана, епископа Тарсскаго [1]) Защитники антіохійскаго происхожденія Діодора, въ лицѣ Тильмона, въ своемъ мнѣніи опираются на слова св Іоанна Златоуста въ похвальной его рѣчи Діодору Тарскому [2]). Знаменитый церковный витія, будучи еще пресвитеромъ въ Антіохіи, однажды предъ наполнявшими храмъ слушателями счель долгомъ свидѣтельствовать, что то пламенное рвеніе, съ какимъ Діодоръ защищалъ вѣру противъ всякихъ враговъ, служило причиною неоднократнаго изгнанія его, Діодора, изъ отечества. А такъ какъ особенная и энергичная дѣятельность Діодора противъ враговъ вѣры, какъ свидѣтельствуетъ исторія, сосредоточивалась исключительно въ Антіохіи, и жизнь его въ г. Тарсѣ падаетъ на мирное царствованіе имп. Ѳеодосія I, когда никакія преслѣдованія и изгнанія за вѣру для Діодора были уже немыслимы, то отсюда естественное заключеніе представителей разбираемаго мнѣнія, что отечествомъ Діодора, откуда не разъ изгоняли его религіозные враги, нужно считать Антіохію. Послѣднее мнѣніе объ антіохійскомъ происхожденіи Діодора намъ кажется болѣе прочнымъ. Что же касается указанныхъ основаній защитниковъ Тарскаго происхожденія Діодора, то оба они очень легко объясняются внѣ всякой связи съ вопросомъ о рожденіи Діодора. Силуанъ могъ быть воспитателемъ Діодора, какъ увидимъ ниже, только до своего епископства въ Тарсѣ, и мы не сдѣлаемъ ничего противнаго исторіи, если предположимъ, что Силуанъ до своего назначенія на каѳедру въ Тарсъ могъ быть простымъ пресвитеромъ или даже монахомъ въ Антіохіи [3]), когда онъ и могъ принять Діодора къ себѣ на воспитаніе. Другое свидѣтельство—письмо блаж. Іеронима—отличается еще меньшею опредѣленностью для выясненія родины Діодора. Іеронимъ въ своемъ письмѣ совсѣмъ даже не называетъ Діодора по имени, а пишетъ папѣ Дамасу: „обозначь, съ кѣмъ я долженъ имѣть общеніе въ Антіохіи, потому что *кампенсы* вмѣстѣ съ *тарсянскими еретиками* ничего такъ не добиваются, какъ того, чтобы, основываясь

---

[1]) Ep. 244. PG. T. XXXII., col. 916; p. пер. VII, стр. 186. См. *Cavallera F.* cit. op. p. 51. срв. *Schäffer J.* 150 S.

[2]) PG LII col 761 — 66; p. пер. III, 2, стр, 819 и д.

[3]) Срв *Tillemont N.* Memoires — cit. ed. VIII, 355 p. not I, *Ceillier de Remy,* cit. op. T. VII. 693 p; *Venables Ed.* DChB *(Wace — Smith.)* — cit, V I, 837 p; срв. *Bardenhewer.* Geschichte der altkirchl. Literatur B III. Cit. ed. 304 S.

на авторитетѣ вашего единенія, проповѣдывать три ѵпостаси“ [1]). Трудно понять, почему подъ тарсянскими еретиками въ данномъ сообщеніи Іеронима нужно подразумѣвать Діодора. Почему нельзя видѣть Діодора въ названіи *кампенсы?* Діодоръ въ Антіохіи былъ самымъ видным представителемъ общины мелетіанъ, а слово „кампенсы“ происходитъ отъ латинскаго существительнаго „campus“, что значитъ долина, поле [2]), и по своему значенію, какъ прилагательное, указываетъ на то положеніе общины мелетіанъ, какое она занимала въ моментъ пребыванія блаж. Іеронима въ Антіохіи. Это было время царствованія Валента, когда мелетіане были сильно притѣсняемы аріанами. Въ это время они не имѣли ни одной церкви въ Антіохіи и для отправленія богослуженія вынуждены были собираться за городомъ, на загородныхъ антіохійскихъ поляхъ и долинахъ [3]). Тарсянскими же еретиками для блаж. Іеронима вѣроятнѣе всего были оміусіане или, какъ принято называть ихъ, полуаріане [4]). Мало знакомому съ философскими обоснованіями богословской терминологіи Востока, блаж Іерониму трудно было разобраться, какъ слѣдуетъ, въ сущности оміусіанства, и нѣтъ ничего удивительнаго, если стремленія послѣдняго въ отчетливомъ раздѣленіи лицъ въ Божествѣ могли показаться ему подозрительными для чистоты общаго міровоззрѣнія оміусіанства. Указываемая связь такихъ тарсянскихъ еретиковъ

---

[1]) Epist 15. Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum Ed. Vindobonensis *(Is. Hilberg)* Vol. LIV, p 67; р. пер I ч. 45 стр.

[2]) См v. *campus* — Thesaurus linguae latinae. Ed. auctoritate et consilio academiarum quinque germanicarum Berolinensis Gottingensis Lipsiensis Monacensis Vendobensis. MDCCCCVII, vol. III.

[3]) Что campenses = мелетіане см., напр., annotationes ad epist. Hieronymi, ed. PL. T. XXII, col 356, 358. *Дюшенъ.* Исторія древней Церкви. Перев. подъ ред проф. И. В. Попова и проф А. П. Орлова. Т. II. Москва, 1914. 264 стр Срв. *Schäffer J.* — cit. op. 150 S. *Спасскій А. А.* — цит. соч. Исторія догм. движеній въ эпоху всел. соб. Т. I, 554 стр. О положеніи мелетіанъ въ эпоху Валента будетъ рѣчь ниже.

[4]) Терминъ *полуаріане* введенъ въ церковное употребленіе Епифаніемъ Кипрскимъ (Haeres 73 — PG T. XLII, cil. 399; р. пер. IV ч. стр. 294). — *J. Christiani G. Augusti* in Eusebium Emesenum annotationes historicae et philologicae — PG LXXXVI. I, col. 482 Срв. *Спасскій А. А* цит соч. Исторія догматич. движеній въ эпоху всел. соб. Т I, стр. 386; *Самуиловъ В. Н.* „Рѣчь предъ защитой диссертаціи „Исторія христіанства на лат Западѣ“ — Христ. Чт. 1891, Т. I, стр. 123. Въ настоящее время оміусіане представляются полуаріанами съ преступно-еретическимъ характеромъ у *Успенскаго Ѳ. П.* „Исторія Византійской Имперіи“ изд. Брогкаузъ-Эфронъ (1914 г.) СПБ. т. I, стр. 94.

съ кампенсами — это новая историческая подробность той же мелетіанской (діодоровой) общины или кампенсовъ въ Антіохіи. Время пребыванія блаж Іеронима на Востокѣ характеризуется усиленнымъ движеніемъ оміусіанъ къ истолкованію своего ученія о св. Троицѣ въ смыслѣ полной его ортодоксіи и искренняго сближенія съ представителями никейскаго исповѣданія или единосущія. Антіохія, о которой блаж. Іеронимъ писалъ папѣ Дамасу, была центромъ такого объединенія Здѣсь въ выборѣ Мелетія на антіохійскую каѳедру, благодаря непреклонной учено богословской дѣятельности самого Діодора и его сподвижника Флавіана, цѣлымъ рядомъ писемъ св. Василія Великаго къ разнымъ лицамъ не только былъ заложенъ прочный фундаментъ такого уніальнаго процесса, но современная Іерониму дѣйствительность въ Антіохіи показывала и самые факты такого сближенія и объединенія вчерашнихъ враговъ, оміусіанъ и омоусіанъ, сговорившихся и понявшихъ въ это время другъ друга[1]) Этотъ фактъ начавшагося естественнаго объединенія двухъ религіозныхъ партій, намъ думается, и не понятъ былъ блаж Іеронимомъ, какъ слѣдуетъ Если же оміусіане у блаж Іеронима названы *тарсянскими* еретиками, то это объясняется, по нашему, особенною популярностью въ то время Тарса, какъ центра такого оміусіанства. Около этого времени только что окончилъ жизнь Тарскій епископъ Силуанъ, виднѣйшій представитель тогдашняго оміусіанства († 373)[2]). Барониі находитъ даже возможнымъ утверждать, что отъ Силуана начинаютъ свою исторію тарсянскіе полуаріане[3]). Жизнь этого епископа, понимавшаго свое оміусіанство въ духѣ омоусіанства, особенно предъ смертью, была полна скитаній и путешествій. Онъ бывалъ въ Антіохіи у Мелетія, путешествовалъ, по порученію антіохійскаго собора, на Западъ для выясненія положенія церковныхъ дѣлъ на Востокѣ[4]). Очень вѣроятно, что усилившееся вездѣ аріанство въ эпоху Валента не пускало Силуана въ Тарсъ — тамъ появился новый аріанствующій епископъ — и Силуанъ подъ конецъ жизни своей вмѣстѣ съ вѣрными себѣ тарсянами принужденъ былъ часто пребывать въ Антіохіи въ единеніи съ общиной Мелетія. Эти то пришлецы изъ Тарса — оміусіане, духовные дѣти Силуана, и обоз-

[1]) Объ этомъ подр. ниже.

[2]) Хронологія по Тильмону – *Tillemont.* Memoires VI, 253 p

[3]) *Baronius.* Annales ecclesiastici, ed *Theineri.* MDCCCLXXXVII. T. V. An. 372, LIV – p. 341.

[4]) Подр. ниже.

начены блаж. Іеронимомъ въ письмѣ къ папѣ Дамасу, какъ тарсянскіе еретики [1]) Но, помимо всего этого, блаж. Іеронимъ могъ даже не подразумѣвать совсѣмъ Діодора въ числѣ особенно безпокоившихъ его людей въ Антіохіи, жалуясь на назойливость или безпокойство ихъ въ пропагандѣ трехъ ипостасей, ибо во время пребыванія блаж. Іеронима въ Антіохіи Діодора тамъ не было—онъ былъ въ Арменіи у Мелетія Такимъ образомъ, по нашему, гипотеза о тарсскомъ происхожденіи Діодора можетъ соблазнять въ извѣстной степени лишь внѣшнею, поверхностною силою доказательствъ. Историческій же анализъ изобличаетъ всю шаткость и неопредѣленность ихъ. Родиною Діодора былъ не городъ Тарсъ, а Антіохія — это съ болѣе точнымъ соотвѣтствіемъ исторической дѣйствительности обосновываетъ, какъ мы сказали, св. Іоаннъ Златоустъ. [2])

Годъ рожденія Діодора съ точностью трудно установить. Первая точная, хронологическая дата, которую сохранили древніе и позднѣйшіе біографы его, относится къ 350 году [3]). Въ это время онъ, извѣстный всей Антіохіи по своему высокому, вполнѣ сформировавшемуся нравственному характеру мужа подвижника, принудилъ антіохійскаго епископа Леонтія удалить изъ своего клира еретика-аномея Аэція [4]). Но пріобрѣтеніе Діодоромъ такой популярности и такого вліянія среди антіохійцевъ само собою предполагаетъ уже довольно продолжительное предварительное пребываніе его въ Антіохіи до 350 г. — въ 40 г.г IV столѣтія. Къ тому же ведетъ и свидѣтельство блаженнаго Іеронима, по которому Діодоръ въ своемъ образованіи находится подъ руководствомъ и вліяніемъ знаменитаго Евсевія, епископа Эмесскаго [5]),

---

[1]) Срв. Annotationes ad epist Hieronymi—PL. XXII, col. 358.

[2]) Несторіанскія проповѣди и богослужебные гимны сохраняютъ преданіе объ Антіохіи, какъ родинѣ Діодора См. *Narsès* Homèlie sur les trois docteurs nestoriens. Trad. *Martin* Journal Asiatique XV, 1900, 483; въ богослуж нестор. книгѣ „Худра“ (перев архим. Пимена) стих. 13: „Изъ одного города возсіяли три свѣтлыя лампады (=Діодоръ, Ѳеодоръ и Несторій; о послѣднемъ преданіе путаетъ), и свѣтъ подвиговъ ихъ освѣтилъ три города. Рожденіе всѣхъ ихъ—въ одномъ городѣ, и послѣ того, какъ выросли они, начали бороться за правду“.

[3]) *Tillemont.* Memoires, T. VIII, p. 236. *Ceillier d. Remy* cit op. T. VII, p. 694; *Venables Eg.* DChB (*Wace—Smith*) V I, p 837. Срв. *Cavallera F.* cit. op. 49, 328 pp.

[4]) *Theodoretus.* Hist. Eccl. II, 24. Ed. *Parmentier.* 154 S; p. пер. стр. 170—171. *Philostorgius.* Hist. Eccl. III, 15 17. Ed. *Bidez.* 46, 48 S.S; p пер. 347—349.

[5]) De viris illustribus—CIX. Ed. *Richardson-Gebhardt*—Texte und Untersuchungen. B. XIV, H. I. Leipzig, 1896. 52, 59 S.S

жившаго и дѣйствовавшаго въ Антіохіи тоже въ началѣ 40-хъ г.г. IV столѣтія. Упомянутое уже свидѣтельство св. Василія Великаго о воспитаніи Діодора Силуаномъ Тарскимъ[1]), во время пресвитерской или монашеской жизни послѣдняго въ Антіохіи, побуждаетъ видѣть Діодора въ Антіохіи еще ранѣе указаннаго времени, по крайней мѣрѣ, въ послѣдней половинѣ 30 г.г. IV столѣтія. Если, наконецъ, отсюда вычесть годы, употребленные Діодоромъ для изученія свѣтскихъ наукъ въ Аѳинахъ, и предположить, что онъ оставилъ Антіохію для этого заграничнаго образованія въ обычный возрастъ тогдашнихъ молодыхъ людей, въ 20—25 лѣтъ[2]), то временемъ рожденія его можно считать приблизительно періодъ времени отъ 305—310 г.г.. Эта дата будетъ согласна и съ замѣчаніемъ Факунда Герміанскаго объ особенной „полнотѣ" дней жизни Діодора[3]), когда онъ въ 393—394 г. скончался.

О родителяхъ Діодора, о первоначальномъ воспитаніи его также нѣтъ никакихъ опредѣленныхъ свѣдѣній. Ѳеодоритъ, Никифоръ Каллистъ[4]) въ своихъ церковно-историческихъ трудахъ указываютъ лишь, что Діодоръ принадлежалъ къ знатной фамиліи[5]). Несторіанскій историкъ Бархадбешабба сохраняетъ лишь извѣстіе объ одномъ отношеніи Діодора къ своему отцу — именно, путе-

---

[1]) См. выше, стр. 3. прм 1.

[2]) Срв. *Sievers G.* Das Leben des Libanius. Berlin, 1868. 20 S

[3]) Pro defensione trium capitulorum IV, 2. PL. LXVII, col. 619.

[4]) *Theodoretus.* Hist. Eccl. IV, 25 ed. *Parmentier* 264 S; p. пер. 290 стр. *Nicephori Callisti* Hist. Eccl. XI, 21—PGCXLVI, col. 644. Эту подробность жизни Діодора повторяютъ или признаютъ и позднѣйшіе церковные историки, напр. *Basnagius S.* Annales politico-ecclesiastici T. II. Ed. MDCCVI—XV, p. 60. *Tillemont, Ceillier de Remy*—cit opp. et pp.; *Chastel E.* Histoire de Christianisme. T. II. Paris, 1881. 348 p.; *Gfrörer A.* cit. op. II, 317 S *Venables* DChB *(Wace—Smith).* Cit. v. I, 836 p. *Moeller-Schubert* Lerhbuch der Kirchengeschichte. B. I. Tübingen und Leipzig, 1902. 497 S. *Godet P.*—DTC. *(Vacant—Mangenot).* Cit v. IV, col. 1363. *Kihn, Bardenhewer.* Patrologie Cit. op 212, 219 SS, *Bardenhewer*—cit. Geschichte d. altkirchl. Literatur. B.III. S 304. Православ. Бог. Энциклопедія или богосл. энциклоп. словарь. Т. IV Петроградъ, 1903. Стр. 1073

[5]) Свида *(Suidas.* Lexicon graece et latine. Ed. *Bernhardy,* Halis et Brunswigae, 1853, T. I, p. 862), сообщая свѣдѣнія объ Авксентіи, епископѣ Мопсуэстіи—времени Констанція, замѣчаетъ, что этотъ Авксентій имѣлъ младшаго брата Ѳеодора, впослѣдствіи епископа Тарскаго, мужа, обучавшагося въ Аѳинахъ. Хронологическія данныя не позволяютъ видѣть въ этомъ Ѳеодорѣ, *младшемъ* братѣ Авксентія, извѣстнаго Ѳеодора I, епископа Тарскаго (По *Quien'y*—Oriens Christianus. T II, ed Parisiis, MDCCXL. p. 871, въ общемъ счетѣ тарскихъ епископовъ, VII-го, хотя самъ *Le Quien,* со словъ *Lupus'a,* а за нимъ и

шествіе его по порученію отца въ Персію [1]). Къ какому времени можно отнести это путешествіе Діодора, сказать нельзя за полнымъ отсутствіемъ историческихъ данныхъ.

Замѣчаніе самаго Діодора въ своихъ комментаріяхъ на кн. Бытія: „какъ пращникъ—σφενδονήτης или стрѣлокъ—τοξότης у насъ (т. е., очевидно, у грековъ) обозначается однимъ словомъ, у сирійцевъ же двумя, такъ и ἐπεφέρετο одно слово у евреевъ, у насъ же однимъ сло-

---

*Treppner*,—Das Patriarchat von Antiochien von Seinem Entstehen bis zum Ephesinum 431. Wurzburg, 1891 S. 101, -принимаютъ свидѣтельство Свиды въ полномъ объемѣ указанныхъ отношеній названныхъ Авксентія и Θеодора), ибо Θеодоръ, младшій братъ Авксентія, епископомъ Тарсскимъ былъ уже во время 1 вселенскаго собора, присутствовалъ на этомъ соборѣ *(Mansi* II, p. 694; срв. *Gelzer H.* Patrum Nicaenorum nomina Scriptores sacri et profani. Fasc. 11. Lipsiae. 1898, *Lubeck.* Reichstheilung und kirchl. Hierarchie des Orients. Münster, 1901. *В. Н. Бенешевичъ.* Синайскій списокъ отцовъ Никейскаго перваго всел. собора—Извѣстія Императ. Акад. Наукъ, 1908, стр. 281—96), а Авксентій могъ сдѣлаться епископомъ не ранѣе 351 г послѣ Македоніи Мопсуэстійскаго (срв. *Le Quien*—cit. op. II t. p. 890, *Tillemont*—Memoires. VI, 345 p. *Treppner*—cit. op. S. 113). Поэтому Алляцій *(L. Allatius.* Diatriba de Theodoris num. LXVI—*Maj Ang.* Patrum nova Bibliotheca Romae, 1853. T VI, p. 137), имѣя въ виду частое смѣшиваніе прежде именъ Діодора и Θеодора (ibid. Срв *Photius.* Bibliotheca. Cod. CCXXIII—PG CIII, col. 829—30, notae), предполагалъ, что въ данномъ мѣстѣ у Свиды обозначенъ Діодоръ, епископъ Тарсскій. Но, намъ думается, что обычай смѣшивать въ древнихъ литературныхъ памятникахъ имена Діодора и Θеодора, а также и фактъ обученія упомянутаго Θеодора, епископа Тарсскаго, въ Аѳинахъ (что, какъ увидимъ ниже, имѣетъ отношеніе и къ Діодору Тарсскому)—недостаточные мотивы для того, чтобы согласиться съ Аллаціемъ въ его толкованіи Свиды относительно Θеодора Тарсскаго. Кромѣ этого, не нужно забывать, что Свида заимствуетъ свѣдѣнія объ Авксентіи у Филосторгія, а Филосторгій въ другомъ мѣстѣ своей Исторіи (V, 2—ed. *Bidez J.* 68 -69 SS.) говоритъ про Авксентія, какъ рьянаго покровителя еретика Аэція. Это послѣднее свидѣтельство побуждаетъ изслѣдователя задуматься, могли ли братья различаться между собою до такой рѣзкой противоположности: тогда какъ младшій братъ Діодоръ (= Θеодоръ) добивался въ Антіохіи всѣми силами изгнанія и пораженія Аэція (см. выше 7 стр, подр. ниже), другой братъ, Авксентій, всячески покровительствовалъ этому еретику. Наконецъ, самъ Свида, повидимому, также не склоненъ видѣть въ этомъ Θеодорѣ Тарсскомъ, именно, Діодора, XI-го епископа г. Тарса *(Le Quien*—cit. op. pp. 872—873; *Treppner*—cit. op. 102 S.), ибо въ его „Лексиконѣ" есть спеціальный articulus о Діодорѣ Тарсскомъ, и тамъ объ Авксентіи нѣтъ рѣчи (Lexicon cit. ed. *Bernhardy,* T. I, p. 1379.). Все это намъ даетъ основаніе только упомянуть о сообщеніяхъ Свиды и Аллація и, разобравъ ихъ, не придавать имъ важнаго значенія въ біографіи Діодора Тарсскаго.

[1]) *Barhadbešabba Abraïa.* Extrait d'Histoire XVII cap — *Nau.* Срв. *Assemani* Biblioth Orient. III, 1. 309—324.

вомъ мысль его не передается“ [1]), даетъ, повидимому, основаніе заключать, что Діодоръ, по происхожденію, былъ грекъ. Греческимъ святымъ называетъ его анонимный авторъ IX вѣка „Исторіи несторіанъ“ [2]). Съ греческимъ происхожденіемъ представляетъ Діодора, повидимому, и Никита Хоніатъ [3]) Самое же имя его—*Діодоръ*, которое указываетъ на посвященіе Зевсу, выдвигаетъ предположеніе, что родители Діодора, какъ и онъ самъ вначалѣ, были язычники. Кромѣ этого, языческое происхожденіе Діодора можно допустить и на основаніи того, что св Василій Великій, обозначая духовную близость его къ Силуану Тарскому, выражается: Διόδωρον δε. ως θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ, το ἐξ ἀρχῆς ὑπεδεξάμεθα [4]) Въ этихъ словахъ св Василія Великаго для насъ важно употребленное св. отцомъ слово θρέμμα, которое въ греческой, классической литературѣ, какъ образный педагогическій терминъ, обозначаетъ, именно, самыя первыя формы воспитанія — начальное, элементарное воспитаніе юноши [5]). Быть же воспитателемъ Діодора въ такомъ смыслѣ Силуанъ могъ только въ 30 г.г. IV столѣтія, потому что, если смерть самого Силуана послѣдовала около 373 г., то ранѣе указаннаго періода (30 г.г. IV ст.) онъ являлся слишкомъ молодымъ для какого бы то ни было педагогическаго дѣла [6]). Но въ это время, къ 30 г. IV ст., самъ Діодоръ былъ уже достаточно взрослымъ, чтобы, будучи сыномъ христіанскихъ родителей, лишь только начать свое первоначальное христіанское воспитаніе у Силуана. Поэтому, если по словамъ св. Василія Великаго Діодоръ былъ уже взрослый θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ, то это можетъ, намъ думается, указывать на то, что родители его, какъ язычни-

---

[1]) *Diodori* fragmentum 4 Ed. *Deconinck J.* Essai sur la chaine de l'Octateuque avec un édition des commentaires de Diodore de Tarse—Bibliothèque de l'école des hautes études—sciences historiques et philologiques. 195 fasc. Paris. 1912. 193 p.

[2]) *Histoire Nestorienne.* I p, cap. 19. PO t V. 575 p.

[3]) *Nicetas Choniates.* Thesaurus orthodoxae fidei V, 30 -- PG CXXXIX, col. 1390.

[4]) Epist. 211 Patrophilo, Aegeensis episc. PG XXXII, col. 916; p. пер. VII, 186.

[5]) **Θρέμμα—τρέφω. Греки употребляли эти слова для обозначенія самаго первоначальнаго дѣтскаго воспитанія** (см. напр Лук. IV, 16) подр. *Sophocles E. A.* Greek Lexicon of the roman and Bysantine periods. New- York—Leipzig, 1888. 585, 1089 p. *Zorell F.* Novi Testamenti Lexicon graecorum. Parisiis, 1911. Fasc. 2, 255 S.; fasc. 3, 573 S.

[6]) Въ 351 г. Силуанъ былъ уже епископомъ и присутствовалъ на Сирмійскомъ соборѣ—подр. ниже

ки, не заинтересованы были раньше христіанскимъ воспитаніемъ своего сына, — и только послѣ смерти родителей Діодоръ полюбилъ возвышенныя истины Христовой вѣры, отдавъ себя руководству виднаго антіохійскаго подвижника, Силуана. Наконецъ, можно и еще выставить одинъ аргументъ въ пользу языческаго происхожденія Діодора — это письмо императора Юліана къ еретику Фотину[1]). Императоръ въ этомъ письмѣ довольно ясно отзывается о Діодорѣ, какъ измѣнникѣ небеснымъ языческимъ богамъ. Императоръ очень недоволенъ Діодоромъ за то, что тотъ, получивъ блестящее образованіе въ Аѳинахъ, употребляетъ его не для служенія богамъ и не для пользы государства, а для защиты *новаго своего Бога*, умершаго Галилеянина, что могло быть сказано Юліаномъ только въ отношеніи къ человѣку, который оставилъ недавно и сознательно язычество. Не менѣе характерными для защищаемаго нами положенія являются и слѣдующія двѣ особенности содержанія письма. Интересъ Діодора къ истинамъ Христовой вѣры Юліанъ обозначаетъ образнымъ выраженіемъ *всасывающаго* эти истины или *напивающагося ими* (imbibens .. theologorum piscatorum errorem), каковое обозначеніе, по нашему, также менѣе всего можетъ идти къ человѣку, природному христіанину, и скорѣе всего можетъ характеризовать неофита Христовой вѣры[2]). Затѣмъ, Юліанъ замѣчаетъ, что и сами языческіе боги оскорбляются христіанскимъ служеніемъ Діодора и не остаются къ нему равнодушными. Постигающія Діодора частыя болѣзни, его крайне истощенный видъ являются для него, именно, наказаніемъ боговъ за то, что онъ, дерзкій хулитель. magus Nasaraei, философствуетъ imprudenter, вооружаетъ свой противный языкъ adversus coelestes deos[3]). Такое особенное вмѣшательство боговъ въ жизнь Діодора представляется опять загадочнымъ безъ предположенія, что у выдающагося пресвитера Антіохіи въ эпоху Юліана, а затѣмъ епископа Тарса ранѣе существовали иныя обязательства въ отношеніи языческихъ боговъ.

Мы уже говорили, что исторія не сохранила никакихъ точныхъ, опредѣленныхъ свѣдѣній о ходѣ первоначальнаго развитія

---

[1]) Это письмо сохраняетъ намъ *Факундъ Гермианскій* въ своемъ соч. Pro defensione trium Capitulorum—PL. LXXXVII col. 621; см. также—Juliani imperatoris, quae supersunt, praeter reliquias apud Cyrillum, omnia. Ed. *F. Hartlein.* Lipsiae, 1886. Epist. 79, 605—606 S.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

и воспитанія Діодора Признавая Антіохію родиною Діодора, мы можемъ лишь указать на естественныя условія, которыя развивали и опредѣляли его характеръ [1]) Красивая и богатая природа Антіохіи легко могла будить и питать въ Діодорѣ созерцательность. На лонѣ богатой антіохійской природы Діодоръ могъ почувствовать и усвоить тотъ царящій въ мірѣ высшій Разумъ, за бытіе и высочайшую индивидуальность коего онъ такъ горячо ратовалъ впослѣдствіи въ своихъ сочиненіяхъ противъ разныхъ еретиковъ, особенно астрономовъ, астрологовъ съ ихъ безличнымъ слѣпымъ фатумомъ [2]) Среди богатства антіохійской природы духъ Діодора могъ свободно раскрываться и со стороны тѣхъ музыкальныхъ и поэтическихъ задатковъ, которые затѣмъ проявились въ импровизированныхъ, увлекательныхъ пѣсняхъ его общины въ Антіохіи „подъ открытымъ небомъ, при различныхъ перемѣнахъ воздуха, въ дождь, туманъ, холодъ, нестерпимый жаръ“ [3]). Вмѣстѣ съ этимъ, разносоставность антіохійскихъ жителей, разнообразіе ихъ матеріальной культуры способствовали Діодору не замыкаться исключительно въ самомъ себѣ, но непремѣнно выходить изъ уединеннаго самосозерцанія и стремиться къ внѣшней дѣятельности, обогащаясь при этомъ, естественно, новыми, психическими законами и новыми отношеніями. Πολυάνθρωπος [4]) Антіохія предоставляла самыя легкія и удобныя средства къ пріобрѣтенію разнообразныхъ филологическихъ, историческихъ и литературныхъ познаній. Близостью священныхъ мѣстъ, свѣжестью библейскихъ преданій и примѣромъ многочисленныхъ мужей — подвижниковъ, жившихъ въ окрестностяхъ Антіохіи еще съ III в., по-

---

[1]) Описаніе естественныхъ и культурныхъ богатствъ Антіохіи можно читать—*M. Gibrai.* Geographie ancienne sacrée et profane. T. III. Paris. MDCCXC, 35. p *Rosenmuller.* Handbuch der biblischen Alterthumkunde. B.I. 2 Th. Leipzig. 1823. 262—3 s. *Hausrath* Neutestamentliche Zeitgeschichte. II Th. Die Zeit d. Apost Heidelberg. 1875 389—90 *S. Kiepert.* Lehrbuch der alten Geographie. I H. Berlin. 1877, § 148, 163—4 *S. Treppner M.* cit op. Das Patriarchat von Antiochien. 3 *S. Harrant A.* Les écoles d'Antioche. Essai sur le savoir et l'enseignement en Orient au IV siécle Paris. 1898. 8, 116, 117 pp. *Терновскій С.* Очерки изъ церковно-исторической географіи. Казань, 1899. 170—183 стр.

[2]) *Suidas.* Lexicon. Cit. ed. *Bernhardy.* I p. 1379 Срв. у Фотія съ сохранившимися фрагментами сочиненія Діодора κατὰ или περὶ εἱμαρμένης (contra fatum)—PG. CII, col. 829—877.

[3]) *Nicephori Callisti* Hist. Eccl. XI, 21. PG. CXLVI, col. 614.

[4]) Такъ называлъ Юліанъ Антіохію въ своемъ сочиненіи *Misopogon,* 342 —Juliani imperatoris, quae supersunt, praeter reliquias apud Cyrillum, omnia—ed. *Hertlein F.* Vol. II Lipsiae, 1 86 440 S

слѣдняя служила для всѣхъ своихъ обитателей прекраснымъ естественнымъ разсадникомъ христіанства. Все это вмѣстѣ взятое въ отношеніи Діодора самымъ естественнымъ, неминуемымъ образомъ могло способствовать тому, что характеръ его обогащался такими психическими чертами, которыя затѣмъ легли въ основу яркой, сильной индивидуальности непоколебимаго вождя правой вѣры, замѣчательнаго писателя, толкователя Священнаго Писанія и религіознаго воодушевленнаго поэта [1]).

Какъ сынъ знаменитыхъ родителей, Діодоръ, по всей вѣроятности, былъ поставленъ въ благопріятныя условія и въ дѣлѣ школьнаго воспитанія или образованія въ Антіохіи, въ дѣлѣ достиженія многосторонняго свѣтскаго знанія по принципамъ тогдашней греко-римской педагогики. Своимъ идеаломъ эта педагогика имѣла въ то время извѣстную калокагаѳію (καλοκἀγαθία), т. е. гармоническое развитіе и укрѣпленіе души и тѣла ребенка въ цѣляхъ наилучшаго утвержденія его въ жизни среди міра и для міра [2]). И если уже во времена Павзанія въ греко-римской имперіи трудно было найти городъ, гдѣ бы надъ воспитаніемъ юношей систематически по указаннымъ принципамъ калокагаѳіи не работали οἱ παιδοτρίβοι καὶ διδάσκαλοι [3]), то тѣмъ болѣе въ IV вѣкѣ въ каждомъ городѣ нужно предполагать существованіе хотя одной гимназіи и палестры. Παλυάνθρωπος Антіохія, городъ перваго ранга во всей Азіи и третій во всемъ мірѣ [4]),—ученость въ Антіохіи свидѣтельствовалъ еще самъ Цицеронъ [5]),—несомнѣнно, долженъ былъ располагать всѣми наилучшими тогдашними педагогическими средствами. Поэтому среди роскошной природы ея въ это время, можно предполагать, существовалъ не одинъ садъ съ аренами для гимнасти-

---

[1]) Срв. сужденія *H. Kihn'a* объ Антіохіи. „въ ней всѣ стороны жизни могли получать соотвѣтствующее развитіе или воспитаніе". (Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete Weissenburg, 1866. 40 S.).

[2]) О греко-римскомъ образованіи въ IV вѣкѣ для нашихъ цѣлей см. труды—*Grausberger S.* Erziehung und Unterricht im klassischen Althertum I—III Th. и особенно III Th: Ephebenbildung oder musische und militärische Ausbildung griechischen und römischen Junglinge. Würzburg, 1881; cit. op. *Sievers.* Das Leben Libanius. Berlin, 1864. *Отто Вилльманъ.* Дидактика, какъ теорія образованія, въ ея отношеніи къ соціологіи и исторіи образованія. Введеніе—историческіе типы образованія. Перев. съ нѣм свящ. А. Дружинина М. 1904.

[3]) Cit. op. Grausberger III Th 64, 107, 347 SS.

[4]) Антіохія—τρίτον ἔχουσα τόπον, говоритъ Іосифъ Флавій въ своемъ соч De bello jud. III, 3. Ed. *Niese;* р. п. *Чертка.* СПБ., 1900. 265 стр

[5]) Pro A. Licinio Archia Poëta, cap. III.—*Ciceros* Reden B III. Ed. *K. Halm.* Berlin, 1867. 184 p p.

ческихъ упражненій, не одно училище со всѣми средствами литературно-научнаго обученія. Какъ въ культурномъ центрѣ Востока, въ Антіохіи должны быть значительныя библіотеки и музеи, и не только наилучшіе гимнасты-учителя, но и такіе же грамматевсы, дидаскалы, филологи, критики, софисты или странствующіе философы, историки и риторы [1]) Понятно, что, въ виду общей распространенности образованія, въ это время было и очень немного отцовъ, которые дѣло воспитанія своихъ сыновей ограничивали исключительно домашнимъ Въ большинствѣ случаевъ, лишь только дитя научилось различать добро и зло [2]), т. е. прошло періодъ материнскаго воспитанія, оно отдавалось ими на обученіе въ спеціальныя школы, существовавшія на родинѣ. Здѣсь, послѣ небольшого предварительнаго экзамена, будущіе граждане зачислялись εἰς τὸν κατάλογον τῶν ὁμιλητῶν или ἐν τῷ τάξει μαθητῶν. Діодоръ, какъ сынъ вѣка, разумѣется, долженъ былъ послѣдовать этому же обычаю. Знатность рода и матеріальная обезпеченность влекли его въ эти родныя гимназіи и палестры Можно, пожалуй, только замѣтить, что выработавшіяся впослѣдствіи изъ Діодора типъ общественнаго дѣятеля, богослова и философа побуждаетъ предполагать у него въ періодъ юношескаго обученія интересъ не столько къ курсу собственно милитарно-гимнастическихъ наукъ, сколько литературно-научному и орхестико-музыкальному, предлагаемому грамматевсами, дидаскалами или странствующими виртуозами слова — софистами и риторами. По всей вѣроятности, пребывая охотнѣе у нихъ, Діодоръ прошелъ необходимый тогда для свободно-рожденнаго энциклопедическій курсъ τῆς ἐλευθερωτάτης παιδείας или курсъ ἐγκυκλίων παιδευμάτων, т. е изучилъ грамматику, риторику, діалектику, ариѳметику, геометрію, астрономію, орхестику съ музыкой и философіей. Мы затрудняемся назвать опредѣленныхъ учителей Діодора, которые руководили его образованіемъ въ Антіохіи. Но, принимая во вниманіе приблизительно опредѣляемую нами хронологію его жизни, можно сказать, что въ это время въ Антіохіи особенно славились παιδοτρίβης Панолбій и σοφισταὶ, ῥήτορες Зиновій, Фаворинъ, Адріанъ и Лонгинъ Знаменитый Ливаній, почти современникъ по юности Діодора и его землякъ, получилъ свое образованіе у названныхъ антіохійскихъ

---

[1]) Объ учено-образовательныхъ средствахъ спеціально Антіохіи см *Kihn* cit. op. 39—41 S, а также *Harrant* Les écoles d'Antioche. 8, 116—117 pp.

[2]) Срв. *Harrant* cit. op. 61 p.; въ 7—8 лѣтъ; *Grausberger* Th. I, 221 SS.

учителей [1]). Отсюда возможно предположеніе, что и Діодоръ могъ имѣть своими учителями кого-нибудь изъ названныхъ руководителей антіохійскаго образованія. Точно также трудно опредѣленно сказать, въ чьемъ философскомъ освѣщеніи Діодоръ слушалъ въ Антіохіи энциклопедическій курсъ τῆς ἐλευθερωτάτης παιδευμάτων или подъ руководствомъ какого педагога изучилъ философію—эту науку обобщенія всѣхъ реальныхъ знаній. Исторія не сохраняетъ намъ для этого никакихъ свидѣтельствъ, и только настойчиво подчеркиваемая изслѣдователями традиціонная связь антіохійцевъ съ Аристотелемъ и натуръ-философскими школами можетъ давать указанія, что въ основу антіохійскаго образованія положены были, по преимуществу, Аристотель и стоики. Отсюда возможно лишь заключеніе, что Діодоръ на родинѣ уже могъ счастливо такимъ образомъ подпасть вліянію наиболѣе трезвыхъ и реалистичныхъ учителей жизни. Аристотель былъ первымъ, который, разсматривая человѣка, какъ живого члена общества, давалъ своими философскими указаніями твердый педагогическій базисъ дальнѣйшему времени.

Но, какъ бы блестящи ни были педагогическія средства, которыя могла давать Антіохія своимъ жителямъ, Діодоръ, по установившемуся обычаю въ его время, не могъ ограничиться только ими. Духъ времени IV вѣка требовалъ, чтобы знатный и богатый юноша, по окончаніи образованія на родинѣ, непремѣнно посѣтилъ и другіе центры образованія, находящіеся за родными границами Тамъ, на чужбинѣ, подъ руководствомъ новыхъ знаменитыхъ риторовъ и философовъ, по понятіямъ вѣка, онъ могъ только усовершить и закончить предлагаемый ему традиціями идеалъ ἀνδρός или virі. Такими центрами образованія въ IV вѣкѣ были Александрія, Аѳины, Карѳагенъ, Кесарія въ Палестинѣ, Пергамъ, Римъ, Смирна и др., причемъ научно-образовательныя путешествія дѣтей греко-римской аристократіи нерѣдко ставили себѣ даже цѣлью посѣтить не одинъ славившійся тогда центръ заграничнаго образованія; часто поиски знанія молодыми людьми буквально превращались въ научныя многолѣтнія странствованія. Разставаясь часто со слезами съ родиной [2]), юноши очень быстро осваивались съ своимъ новымъ положеніемъ свободнаго независимаго искателя знаній за родными предѣлами, съ жаромъ молодыхъ энтузіастовъ они переѣзжали изъ города въ городъ

[1]) *Sievers*. Das Leben des Libanius. Berlin, 1864, 45 S

[2]) Какъ, напр., Ливаній—см. cit op. *Sievers'a*—Das Leben d. Libanius, 43 S

и переходили изъ класса въ классъ славившихся тамъ учителей. Исторія не говоритъ намъ, что Діодоръ, по окончаніи своего образованія въ Антіохіи, тоже принадлежалъ къ числу упомянутыхъ ученыхъ странниковъ, т. е. посѣтилъ многіе центры древнеязыческаго образованія. Но она сохранила намъ опредѣленное свидѣтельство о томъ, что онъ получилъ завершеніе своего антіохійскаго образованія въ самой высшей и популярной тогда языческой школѣ, въ Аѳинахъ. Это путешествіе Діодора въ Аѳины и изученіе преподаваемыхъ тамъ наукъ, мы видѣли уже [1]), было извѣстно императору Юліану, какъ несомнѣнный фактъ. Императоръ—отступникъ въ упоминавшемся у насъ письмѣ къ еретику Фотину свидѣтельствовалъ. „*Путешествуя въ Аѳины* и изучивъ философію на зло общаго благосостоянія, онъ (Діодоръ) изощрилъ умъ въ искусствахъ и риторическими упражненіями вооружилъ свой языкъ противъ небесныхъ боговъ“ [2]). Нѣкоторые [3]). на основаніи этого письма, думаютъ, что Діодоръ по аѳинскимъ школамъ былъ даже сотоварищемъ императора Юліана и вмѣстѣ съ нимъ—Василія Кесарійскаго и Григорія Назіанзина. Но одна лишь освѣдомленность Юліана объ образованіи Діодора въ Аѳинахъ не требуетъ еще признанія школьнаго ихъ товарищества. Кромѣ этого, такое предположеніе противорѣчитъ хронологическимъ даннымъ жизни Діодора. 350-е годы, когда въ Аѳинахъ появились Василій Кесарійскій, Григорій Назіанзинъ и Юліанъ [4]), были временемъ уже церковно-общественной дѣятельности образованнаго Діодора въ Антіохіи. Юліанъ могъ познакомиться съ Діодоромъ, какъ съ виднымъ общественнымъ дѣятелемъ Церкви, во время своего пребыванія въ Антіохіи и тогда же могъ узнать въ немъ

---

[1]) См. выше стр. 10—11 наш. работы.

[2]) См. письмо Юліана къ Фотину у Факунда Герм.—Pro defensione trium capitulorum. IV, 2—PL. LXVII, col. 621 Opera Juliani cit. ed *Hertlein*. Vol. II, ep. 79, 605 s.

[3]) Напр. *Venables Ed.* DChB *(Wace—Smith)* I, p. 836. *Ermoni E.* Diodore de Tarse et son rôle doctrinale—Le Muséon. 1901 pp. 425. *Batiffol P.* Anciennes Littératures Chrétiennes Littérature grecque. Paris, 1897. 294 p. *Kihn H.* Patrologie. B II. Paderborn, 1908, 212 S.

[4]) Хронологическая дата совмѣстнаго пребыванія въ Аѳинахъ Юліана, Василія и Григорія—общепринятая: 354—355 г. Разумѣется, послѣдніе прибыли въ Аѳины раньше будущаго императора—*Tillemont* Memoires IX, pp 7—9 (Василій Вел.); 324 p. not. III (Григорій Богословъ). Histoire des Empereurs. T. IV. Ed. *Bruxelles*, 1732 p. 203. Срв. *Harnack Ad.* Julian—RE³. BIX, 613 S. *Krüger Möller.* Basilius Gr.—RE³ II B, 437 S. *Allard* S. Basil—DTC V. II, col. 442.

образованнаго ученика аѳинской школы. Замѣчательно, что блаженный Іеронимъ, не смотря на ясное и опредѣленное свидѣтельство императора Юліана о свѣтскомъ образованіи Діодора, въ своемъ Каталогѣ знаменитыхъ мужей заявляетъ, что Діодоръ не зналъ или не изучалъ свѣтскихъ наукъ, и въ этомъ, будто, причина того, что Діодоръ не могъ превзойти въ краснорѣчіи Евсевія Эмесскаго [1]). Каталогъ блаженнаго Іеронима, какъ извѣстно, при всемъ выдающемся своемъ значеніи, имѣетъ и крупные, научно-историческіе дефекты—въ немъ мало результатовъ объективнаго, старательнаго изслѣдованія, нерѣдко попадаются поспѣшныя и часто субъективныя сообщенія автора, скрывающія невольно настоящее положеніе дѣла [2]). Въ сообщеніяхъ о Діодорѣ блаж. Іеронима, къ сожалѣнію, сопровождаетъ, именно, эта поспѣшность и непровѣренность. Блаж. Іеронимъ едва ли могъ лично быть знакомымъ съ Діодоромъ, ибо пребываніе его въ Антіохіи падаетъ на такое время, когда Діодора не было въ родномъ городѣ—онъ былъ у Мелетія въ Арменіи. Кромѣ этого, не слѣдуетъ опускать изъ вниманія и того, что, прибывъ въ Антіохію, Іеронимъ попалъ въ общество учениковъ Аполлинарія Лаодикійскаго и Павлина [3]), непримиримыхъ противниковъ Діодора, людей совсѣмъ другихъ философскихъ взглядовъ и настроенія. Вполнѣ естественно, что они съ своей точки зрѣнія могли представить и рекомендовать Діодора будущему знаменитому епископу Запада, какъ человѣка невѣжественнаго и незнающаго принциповъ настоящаго знанія. Ихъ тенденціозныя сообщенія и могли лечь въ основу извѣстій Каталога блаж. Іеронима „о знаменитыхъ мужахъ“. Въ противовѣсъ блаж. Іерониму, о свѣтскомъ образованіи Діодора, кромѣ Юліана, свидѣтельствуютъ сохранив-

[1]) De viris illustribus CIX Cit ed. *Richardson-Gebhardt* (Texte u. Untersuch B. XIV, H. I) 52—59 SS.

[2]) См. обстоятельный разборъ Каталога блаж. Іеронима у *Grützmacher'a* Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. II B. Berlin, 1906. § 35, 128—144 SS.

[3]) Время прибытія блаж. Іеронима въ Антіохію опредѣляется изслѣдователями вскорѣ послѣ 373 года *Grützmacher*—cit. op I B. S. 43—44; въ 373—374 г. —*Lietzmann L H.* Apollinaris von Laodicea und Seine Schule I Tubingen, 1904. S. 15. Срв. *Zockler O.* Hieronymus Sein Leben und Wirken. Cotha, 1865. S. 43. *Vallarsii* Vita. Hieronymi. PL. XXII col. 27—8. Іеронимъ въ обществѣ Аполлинарія—cit. op ibid. Іеронимъ и Павлинъ — *Grützmacher* cit. op S. 175—6. *Zockler* cit. op. S. 75. *Vallarsii*—p. 41 (Іеронимъ отъ рукъ Павлина принялъ пресвитерство).

шіяся заглавія многочисленныхъ сочиненіи Діодора, въ которыхъ, ясно, раскрываются заблужденія Платона, Аристотеля, стоиковъ, эпикуреійцевъ, астрологовъ и т. п.[1]), каковое содержаніе сочиненіи не возможно безъ серьезнаго и обстоятельнаго знанія авторомъ свѣтскихъ наукъ. Богатство свѣтскихъ знаніи Діодора подтверждаетъ и Василій Великій въ одномъ изъ своихъ писемъ къ нему, называя его тонкій умъ, основательно знакомый съ Аристотелемъ, Θеофрастомъ и Платономъ[2]). Въ несторіанскихъ исторіяхъ, памятникахъ VI вѣка[3]) и IX вѣка[4]) содержится ясное свидѣтельство о классическомъ, философскомъ образованіи Діодора въ Аѳинахъ. Фотій, читавшій нѣкоторыя сочиненія Діодора, въ своей „Библіотекѣ“ также отмѣтилъ свѣтскую ученость Діодора[5]).

Въ Аѳинахъ Діодоръ очутился въ самой высшей и популярной школѣ знаній Конечно, въ IV в. аѳинскіе κήποι τῶν σοφιστῶν καὶ τῶν φιλοσόφων представляли уже не то, чѣмъ они были при своихъ основателяхъ. Вмѣсто чистаго знанія, долга предъ учениками, представители аѳинскихъ школъ въ это время были заня-

---

[1]) См. перечень его сочиненій въ Лексиконѣ *Свиды* (Ed. *Bernhardy* t. I, p 1379), со словъ *Θеодора Чтеца* (PG. LXXXVI, I col. 215 -- 218) — напр. περὶ σφαίρας καὶ τῶν ἑπτὰ ζωνῶν καὶ τῆς ἐναντίας τῶν ἀστέρων πορείας.. κατὰ Πλάτωνος περι θεοῦ καὶ θεῶν... περὶ θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλανημένης... πρὸς Εὐφρόνιον φιλόσοφον, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν; κατὰ Ἀριστοτέλους περι σώματος οὐράνιον κατὰ Πορφυρίου περὶ ζώων καὶ φυσιῶν. См. также сохранившіеся фрагменты изъ сочиненія Діодора κατὰ εἱμαρμένης въ *Библіотекѣ* у Фотія (PG CIII, 829—77). Срв. отзывъ *Batiffol* cit. op. Anciennes Littératures Chrétiennes. p. 294. *Ermoni* V. Diodore de Tarse et son role doctrinal—Le Muséon, 1901, p 428.

[2]) Epist. 135—PG t. XXXII col. 571—572; p. пер VI т стр. 268—9.

[3]) *Barhadbešabba ʿArbaia.* Histoire Ecclesiastique P. I, cap. VII. Extrait *Nou.*

[4]) *Hist. Nestorienne* I p. cap. XLIX—PO. V, 275.

[5]) Cod. CXXIII—PG CIII. col. 829 За исключеніемъ историка Газе *(Hase K.* Kirchengesche Lehrbuch zunächst fur akademisch Vorlesungen. Leipzig. 1858 S. 132), всѣ позднѣйшіе историки признаютъ выдающуюся образованность Діодора и не довѣряютъ блаж. Іерониму въ приведенномъ сообщеніи его Каталога—напр. *Basnagius* (cit. op t. III. IV p 61), Ceillier d. Remy (cit. t. VII, pp. 693, 706), *Tillemont* (cit t. VIII, p. 235), *Stolberg Fr.*— Geschichte d. Religion I. Chr XI B. Hamburg und Leipzig, 1816 S. 243, *Schröeck J.*—Christliche Kirchengeschichte. Thx Leipzig, 1792 S. 218, *Gfrörer* (cit. op. S. 347) — *Nirschl J.* Lehrbuch der Patrologie und Patristik III B. Mainz, 1885 S. 1, *Möller-Schubert* (cit. Lehrbuch 2 Aufl 497), *Ermoni* (cit. Le Muséon 1901, p. 425), *Batiffol* (cit. op. 293 p), *Cavallera* (cit. op. 51 p.), *Kihn* (Patrologie. Cit. S. 212), *Bardenhewer* (GChL S. 304)—*Venables Ed* (DChB I v. p. 839), *Semisch* (RE³ IV, 672), *Godet* (DTC IV, c. 1363), *Harnack Ad.* (Diodor von Tarsus—Vier pseudojust. Schriften als Eigentum Diodors—Texte und Untersuchungen. Leipzig, 1901. VI B, 4 H SS. 37—13. Срв. *Deconinck* cit. op.—Bibliothèque de l'école des hautes études, fasc. 195, p. 85.

ты болѣе дрязгами партійнаго самолюбія и корыстолюбія, карьеристическими мечтаніями о болѣе высшей богатой каѳедрѣ, большемъ числѣ богатыхъ учениковъ и т. п. Подъ вліяніемъ такихъ примѣровъ наставниковъ, и сами ученики скоро теряли всякое идеальное стремленіе къ знанію, легкомысленно замѣняли его стремленіемъ со всѣмъ юношескимъ жаромъ предаться на чужбинѣ прожигательству жизни Отсюда пьянство, грубыя шалости, издѣвательство надъ нелюбимыми педагогами, чудовищные праздники при поступленіи каждаго новичка, бездѣльничанье и забавы во время лекцій становились обычнымъ времяпровожденіемъ молодыхъ и богатыхъ сыновей знатнаго греко-римскаго общества [1]) Но это было непривлекательностью внутренней, такъ сказать, интимной жизни аѳинскихъ школъ. Внѣшняя сторона образованія въ нихъ продолжала оставаться почти на прежней высотѣ О-бокъ съ суетными затѣями софистовъ и учениковъ, школы въ Аѳинахъ для желающихъ постоянно могли воздѣлывать серьезную науку. Богатство великолѣпныхъ зданій и памятниковъ славнаго прошлаго, при неоднократныхъ политическихъ катастрофахъ, счастливо уцѣлѣвшихъ въ Аѳинахъ, традиціонныя симпатіи самого Аѳинскаго общества къ знанію и. въ частности, къ философіи и ея представителямъ, императорскія стипендіи для ученыхъ, невольно привлекавшія сюда наиболѣе видныхъ представителей знанія, наконецъ громадная библіотека, предоставлявшаяся въ научное пользованіе эфебамъ—все это служило достаточно притягательною силою, чтобы изъ всѣхъ частей востока и запада и теперь стекались сюда, въ школы, массы ищущихъ образованія юношей и, при желаніи, получали это образованіе во всей полнотѣ и серьезности. Поэтому среди бездѣльничающей и расточающей отцовскія деньги молодежи нерѣдко попадались юноши, которые были, дѣйствительно, самоотверженными любителями знанія, настолько жадными и стремительными, что имъ нужно было все испытать, понять, найти честно истину и защищать ее съ фанатизмомъ.

Объемъ и содержаніе наукъ, преподававшихся въ это время въ аѳинскихъ школахъ, были тѣми же самыми, что въ школахъ и другихъ культурныхъ центровъ того времени [2]). Вмѣстѣ съ

---

[1]) См. cit. op. *Grausberger'a* III Th. S 423; *Sievers* cit. op. S. 16—42.

[2]) Объ аѳинскихъ школахъ, кромѣ указанныхъ сочиненій на стр. 13 см.. *Julleville.* L'école d'Athènes au IV siècle apres J Chr. Paris, 1868 (небольшое сочиненіе, составленное, преимущественно, по Евнапію, Филострату и Ливанію)

милитарно-гимнастическимъ курсомъ здѣсь преподавалась риторика и философія. Преподаватели первой сосредоточивали все свое вниманіе на развитіи въ учащихся особеннаго совершенства стиля, текучести слова и изворотливости мысли, и для этого предлагали имъ изучать курсъ ἐγκυκλίων παιδευμάτων, заучивая наизусть и свободно перелагая виднѣйшихъ представителей древнегреческой и римской поэзіи и прозы—Гомера, Гезіода, Геродота, Демосѳена, Ѳукидида и пр. Въ отличіе отъ другихъ школъ, аѳинскія школы славились знаменитыми представителями сообщаемыхъ знаній, богатѣйшими средствами обученія, что давало полное право знакомымъ съ риторическимъ образованіемъ въ другихъ школахъ по адресу Аѳинъ патетически восклицать: „О, музы, о, науки, о, Аѳины! Чѣмъ вы дарите своихъ любителей?! Какіе приносятъ плоды даже и на короткое время сблизившіеся съ вами?! О, превзлеляющіяся источники!“[1]) Но самымъ главнымъ преимуществомъ аѳинскихъ школъ предъ другими школами въ IV в. должна считаться каѳедра философіи. То правда, что овладѣвшій умами общества въ это время внѣшній художественный интересъ къ краснорѣчію какъ къ высшему и благороднѣйшему искусству, долженъ былъ, повидимому, отставить отвлеченные философскіе вопросы на задній планъ. Прежнія четыре философскія каѳедры въ Аѳинахъ—Платона, перипатетиковъ, стоиковъ и эпикурейцевъ популярностью въ это время уже не пользовались. Однако было трудно совсѣмъ уничтожить любовь человѣческаго духа къ вопросамъ философскимъ. Потерявъ вѣру въ значеніе прежнихъ философскихъ системъ, общество не могло успокоиться только на модномъ, художественномъ образованіи, превращеніи прежняго, т. н. сціентическаго, знанія въ игру духовныхъ силъ. Будирующая мысль теперь выдвинула новую точку зрѣнія философіи, т. н. теоцентрическую, въ противоположность самой ранней философіи—космоцентрической и болѣе поздней—антропоцентрической. Представители этого новаго направленія въ философіи (теоцентрическаго), которое получило названіе неоплатонизма, поставили себѣ цѣлью дать научное систематическое богословіе народнаго политеизма, объединивъ въ одномъ философскомъ направленіи всѣ религіозныя ученія міра. Новые

---

[1]) *S. Basilii Magni.* Epist. 353. PG XXXII, col. 1095—1096; р. пер. VII, 322.

руководители общества такимъ образомъ вѣрнѣе прежнихъ безрелигіозныхъ философскихъ системъ подмѣчали жизненный императивъ современнаго имъ общества, и потому быстро овладѣли всѣми образованными умами своего времени. Аѳины, этотъ центръ просвѣщенія, въ III—IV в.в., имѣлъ у себя цѣлый рядъ видныхъ представителей неоплатонизма, и аудиторіи ихъ всегда были полны слушателями-учениками.

Вотъ въ такую то выдающуюся школу риторики и философіи Діодоръ и предпринялъ изъ Антіохіи путешествіе съ цѣлью здѣсь восполнить или усовершить свое свѣтское образованіе. Аѳинскіе риторы, ихъ теоретическіе и практическіе уроки краснорѣчія окончательно выработали изъ Діодора того отличнаго оратора-діалектика, способнаго силою языка и утонченной мысли вразъ прекратить „лаяніе“ противниковъ, какимъ описывали его впослѣдствіи св Іоаннъ Златоустъ[1]) и Ѳеодоритъ Кирскій[2]). Кто изъ риторовъ, подвизавшихся въ это время въ Аѳинахъ, могъ быть учителемъ Діодора? Исторія молчитъ на этотъ вопросъ, а съ помощью приблизительно опредѣляемой нами хронологіи по этому вопросу можно сказать слѣдующее. Временемъ пребыванія Діодора въ Аѳинахъ, мы говорили, можно считать первую половину 30 г. г IV ст (330—335). Въ это время тамъ продолжалъ свою ученую дѣятельность знаменитый риторъ своего времени, престарѣлый Юліанъ (ум. 340)[3]). Около него начинала свою карьеру славная плеяда его учениковъ. Это были Проэрезій-каппадокіецъ, единственный христіанинъ между современными ему видными софистами, самый любимый ученикъ и преемникъ Юліана[4]), Епифаній Сиріянинъ, стяжавшій себѣ, по словамъ Евнапія, достаточную славу софиста[5]), Діофантъ изъ Аравіи, слушателемъ котораго сдѣлался въ 336 — 7 г. извѣстный Ливаній[6]), затѣмъ-Сополисъ, работавшій, по словамъ Евнапія, надъ возвращеніемъ рѣчей къ характеру и формуламъ

---

[1]) Laus Diodori episcopi—PG LII col. 764; p. п III, 2 стр. 820.

[2]) Hist. Eccl. II, 24; IV, 25. Ed. *Parmentier* S. 154—263; p п. стр. 170, 289.

[3]) О риторѣ Юліанѣ, затмившемъ своею ученостью всѣхъ другихъ риторовъ — *Eunapius.* Vita Sophistarum. Ed. *Boissonade.* Parisiis, MDCCCXLIX. 482 p. Cit. op. *Julleville*—L'école d'Athènes 16—32 p.

[4]) *Apud Eunapium* cit. op. 487 p.

[5]) Ibid. 493 p.

[6]) Ibidem 494 p. Срв *Sievers*—cit op Das Leben des Libanius. S 46; *Julleville*—cit. op. p. 43—44.

древности, прилежный любитель чистой неиспорченной Музы [1]), и Парнасій, имѣвшій также достаточно слушателей и также ὀνόματος οὐκ ἀπεστερήμενος [2]) По всей вѣроятности, подъ руководствомъ кого-либо изъ указанныхъ учениковъ Юліана, а можетъ быть и самого Юліана [3]), Діодоръ постигалъ въ Аѳинахъ тайны вліянія человѣческаго слова на народъ

Что касается философскаго образованія Діодора въ Аѳинахъ, то на немъ мы остановимся немного подробнѣе Это не потому, что здѣсь мы вступаемъ въ сферу наибольшей исторической опредѣленности относительно Діодора, но потому, что философское обученіе въ Аѳинахъ имѣетъ особенное значеніе въ общей характеристикѣ его, какъ выдающагося дѣятеля церковной ортодоксіи. Философія, какъ обобщеніе реальныхъ знаній, преподавалась, вѣроятно, мы говорили, Діодору и въ Антіохіи. Но вѣковая роскошь и изнѣженность антіохійскихъ гражданъ служили причиною неособенно удовлетворительнаго состоянія тамъ философіи, какъ самостоятельной науки или каѳедры. Философскія традиціи въ Антіохіи обходились безъ особой популярности философскихъ каѳедръ или детальнаго изученія той или другой философской системы. Антіохійцы въ философіи искали не идей, а метода, общихъ точекъ зрѣнія или направленія принципіальныхъ основъ знанія. Въ этомъ, быть можетъ, причина особенной популярности между ними философіи Аристотеля. Филостратъ говоритъ прямо, что родина Діодора не любила философіи, ее занимало риторическое образованіе [4]). Послѣднее, имѣя характеръ игры духовныхъ силъ, было болѣе по вкусу свободнорожденныхъ и избалованныхъ антіохійцевъ. Вмѣсто утомительныхъ мозговыхъ работъ и изслѣдованій спеціально философскаго образованія, для нихъ παιδεία καλοκαγαθία дѣлалась скорѣе пріятнымъ развлеченіемъ досуга, чѣмъ горькимъ трудомъ, оправдывая какъ бы буквальное значеніе древнѣйшихъ названій школы ludus, σχολή, otium. [5]).

---

[1]) *Apud Eunap.* 491 p

[2]) Ibidem.

[3]) Евнапій отмѣчаетъ популярность Юліана среди юношей такими словами: παρὰ τοῦτον ἡ πᾶσα νεότης πανταχόθεν ἐχώρει, ῥητορικῆς ἕνεκεν τόν ἄνδρα καὶ μεγέθους φύσεως σεβαζόμενοι —cit. op. 482.

[4]) Vita Apollonii Cap. LVIII—Ed. *Westermann A.* (совмѣстное изданіе съ цит. твореніемъ Евнапія *Boissonade* и декламаціями Гимерія софиста—*Dubner*) 71 p.

[5]) См характеристику антіохійскаго образованія — *Harrant.* Les écoles d'Antioche. 116, 28 pp.

Совсѣмъ иное по философскимъ традиціямъ и симпатіямъ представляли Аѳины. Философія здѣсь была главнымъ предметомъ изученія, и такой характеръ школъ въ Аѳинахъ привлекалъ сюда толпы молодежи. Діодоръ ѣхалъ сюда также, какъ и всѣ языческіе серьезные юноши, чтобы слушать какого нибудь моднаго и популярнаго философа-неоплатоника. Кто этотъ неоплатоникъ— опять этотъ вопросъ, какъ и вопросъ объ учителяхъ краснорѣчія Діодора, трудно опредѣленно рѣшить. Вѣроятно одно, что учителя Діодора были представителями уже не чистой формы неоплатонизма Плотина, Порфирія, Анатолія, а въ передѣлкѣ его позднѣйшими учениками, Ямвлихомъ или Эдезіемъ. Плотинъ и Порфирій видѣли, что идея Бога, не смотря на философскую критику и разрушеніе ея образовъ въ миѳологіи, не уничтожилась въ сознаніи язычества, но наоборотъ, давала себя знать еще сильнѣе Человѣкъ и теперь самымъ пламеннымъ образомъ хотѣлъ жить съ Богомъ въ тѣсномъ общеніи, полагая въ этомъ „истинное лѣкарство души“. Чтобы удовлетворить такому инстинктивному стремленію язычества, первые названные неоплатоники и сочли необходимымъ прежде всего выдѣлить изъ идеи Бога всѣ элементы, коренившіеся въ греко-римскомъ сознаніи, и опредѣлить Божество, какъ нѣчто непознаваемое. Оно—ἄπειρον καὶ ἁπλοῦν, существуетъ прежде всего и вѣчно[1]) Но, вынуждаясь далѣе опредѣлить Божество, какъ αἴτιος ζωῆς, они должны были прибѣгнуть къ расчлененію этого единаго принципа бытія. Отсюда понятіе эманаціи или изліванія, вслѣдствіе переполненія Божества, сдѣлалось исходнымъ и опредѣляющимъ пунктомъ дальнѣйшаго ихъ философствованія[2]). Какъ свѣтъ, бросающій свой блескъ въ глубину мрака, Божество остается неизмѣннымъ при этой эманаціи. Но, подобно тому, какъ этотъ же свѣтъ съ удаленіемъ отъ источника болѣе и болѣе ослабѣваетъ, точно также и созданія Бога являются лишь отблескомъ его величія, которое, спускаясь со ступени на ступень, какъ бы понемногу затемняется и кончается, наконецъ, полнымъ мракомъ[3]). Такимъ

---

[1]) Πλώτινος. Цитуются Plotini Enneades Ed. *Creuzer et Moser.* Parisiis, MDCCCLV. Ennead. V lib 4., cap. 1, 326 p; 5 cap. 9 p. 337; Ennead. I lib. 7, cap. 1, 68 p.; Ennead. IV lib. 3, cap. 8, 203 p; Ennead VI lib 7, cap. 32, 499—500 p. V lib. 9, cap. 6, 534 p.

[2]) Ennead. III lib. 8, c. 9, 188 p. Ennead. V lib. 2, cap. 1, 308 p.

[3]) Ennead. I, lib. 8, cap. 7, 45 p: τῇ ἀεὶ ὑποβάσει καὶ ἀποστάσει τὸ ἔσχατον, καὶ μεθ' ὃ οὐκ ἦν ἔτι γενέσθαι ὀτιοῦν, τοῦτο εἶναι τὸ κακόν ἐξ ἀνάγκης δὲ εἶναι τὸ

образомъ вѣчное, неизмѣнное само въ себѣ [1]), рождающіяся отъ него, а въ то же время совѣчный ему и существующій μετ' αὐτὸν, какъ εἰκὼν τοῦ ἑν, какъ θεὸς δεύτερος, умъ или νοῦς [2]), полный εἰκών этого νοῦ, т. е. обладающая тѣми же свойствами вѣчности и полноты, душа—ψυχή [3]), наконецъ, μὴ ὄν, πενία, παντελὴς, στέρησις ὑποστασία—матерія, какъ послѣднее истеченіе Абсолютнаго [4])—являлись главными пунктами, среди коихъ должно было вращаться философское мышленіе послѣдователей неоплатонизма, въ первоначальной формѣ Плотина и Порфирія Ямвлихъ и Эдезій, предполагаемые духовные руководители Діодора, принимали всю указанную метафизку своихъ предшественниковъ. Но, будучи по природѣ еще болѣе религіозными мистиками, они съ особенною силою лишь подчеркивали своимъ ученикамъ исходный, сравнительно слабо оттѣняемый ихъ предшественниками, мотивъ неоплатонизма—ничтожество человѣка, его наличную зависимость отъ силъ природы и слабости его воли [5]) Плотинъ и Порфирій почти отождествляли душу человѣка съ разумомъ, какъ вторымъ началомъ своей тріады, считая ее безсмертною и мыслящею. Въ результатѣ разумъ и душа у нихъ представляла скорѣе неопредѣленную кучу духовъ и душъ, безъ всякаго систематическаго расчлененія обоихъ этихъ классовъ [6]). Ямвлихъ и Эдезій въ данномъ случаѣ ръ-

---

πρῶτον ὥστε καὶ τὸ ἔσχατον (по причинѣ постепеннаго ослабленія и истощенія будетъ *послѣднее*, и послѣ него уже не будетъ еще чего-либо; это (ἔσχατον) и есть зло Необходимо, чтобы какъ было то, что до перваго, такъ должно быть (—ἐξ ἀνάγκης) и послѣднее).

[1]) Ennead VI lib. 7, c. 8. p. 504.

[2]) Ennead. V lib. 1, c. 6. 302—303 стр.; lib. 5, c. 3 p. 332. Какъ внутреннее самооткрытіе первоединаго, νοῦς=λόγος, а какъ реальное проявленіе силъ и совершенствъ, потенціально содержащихся въ Единомъ, νοῦς=ἐνέργεια Отсюда νοῦς опредѣляетъ самъ себя и вмѣстѣ, познавая другое, порождаетъ міръ идей, первообразы единичныхъ существъ (νοεῖ=κόσμος νοητός).

[3]) Ennead V lib. 1, c. 3 p. 300. Душа въ свою очередь есть λόγος νοῦ καὶ οὐ ἐνέργεια. Она довершаетъ дѣло ума, воплощая въ дѣйствительности заключающееся въ его идеяхъ откровеніе первоединаго. Срв. Ennead. V, 1, 7 p. 300, 303—4. Душа—второе истеченіе первоединаго, она уже заключаетъ въ себѣ нѣчто худшее-тѣмъ, что стремится соединиться съ прежнимъ истеченіемъ, которое у Плотина характеризуется въ общемъ, какъ зло—Ennead. III, lib 8. cap. 4, p. 184. Cpl En. V lib 6, c. 1 343 p.

[4]) Ennead III, 6, c. 7; c 15 pp. 157. 164; Ennead. II, lib. 4, c. 14, c. 16. pp. 79—80.

[5]) *Zeller Ed.* Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung III Th 2 Abth. Leipzig, 1868 619 S.

[6]) *Zeller.* Cit. op. 620 S.

шились быть болѣе вѣрными психологическимъ наблюденіямъ, и потому, наряду съ разумностью и мышленіемъ души, они считали необходимымъ допустить въ ней существованіе безотчетныхъ влеченій, страданій и зла [1]). Выдвинувъ въ этомъ пунктѣ своего ученія сильнѣе духовную немощность человѣка, Ямвлихъ и Эдезій съ этой точки зрѣнія взглянули прежде всего и на простую, несложную тріаду ранняго неоплатонизма: подъ вліяніемъ разнообразныхъ оріенталистическихъ системъ, эта тріада показалась имъ мало достаточной [2]). По ихъ мнѣнію, Плотинъ и Порфирій, желая ближе поставить человѣческую душу къ вѣчному Божественному міру, на самомъ дѣлѣ, удаляли ее отъ этого идеальнаго, божественнаго міра въ метафизикѣ ихъ, на самомъ дѣлѣ, грязная и недостойная душа не могла такъ непосредственно обращаться къ этому духовному міру, какъ хотѣлось самимъ авторамъ-философамъ [3]). Поэтому они находили необходимымъ увеличить количество посредствующихъ звеньевъ между троицей Плотина и человѣкомъ, для чего и ввели въ свою систему безконечное множество боговъ и полубоговъ, гипостазируя при этомъ часто отвлеченныя понятія [4]). Однако, увеличивая эти посредствующія звенья, школа Ямвлиха и его учениковъ оставляла нетронутыми основную плотиновскую тріаду и ея единство, такъ что у нихъ πάλιν... ἡ τριας οὐκ εἰσὶ τρεῖς μονάδες, οὐδὲ ἐπεγένετο τρισὶ μονάσιν, ἀλλ'ἐστι μόνον αὐτὸ τὸ εἶδος τὸ ἐπιγνόμενον ταῖς μονάσι μᾶλλον δὲ ῥητέον οὐδὲ τὸ εἶδος.. ἀλλὰ μόνον ἀντὸ τὸ τῆς τριάδος ἑν [5]). Такимъ образомъ, въ ученіи Ямвлиха и Эдезія философія неоплатонизма еще болѣе запечатлѣвала свою связь съ религіею и обращалась уже совершенно на служеніе ей. Это служеніе ея религіи сильнѣе обозначилось тогда, когда Ямвлихъ и Эдезій старались доказать прирожденность людямъ самой вѣры въ Единое и проистекающихъ изъ него боговъ. „Вѣра въ Божество, говорили они, нераздѣльна съ нашею личностью, какъ постулятъ нашего сознанія“ [6]). Мы должны вѣрить, что Единое, Богъ есть источникъ всякаго бытія, но допытываться, какъ Онъ могъ сотворить все это, мы не имѣемъ

---

[1]) *Zeller*. Cit. op. 619 S
[2]) *Zeller*. 620—21, 644. S
[3]) *Zeller*. 645. S.
[4]) *Zeller*. 620—622. S
[5]) Damask de princip. 99, 31—*Zeller*. 623. S.
[6]) De mysteriis I, 3—*Zeller*. 647—8 S.

права. Для насъ достаточно знать, что все—чрезъ нихъ, боговъ [1]). Вѣра есть первое условіе богопознанія, δι' ἧς οὐδενὶ ἀπιστήσομεν τῶν λεγομένων περὶ θεῶν καὶ περὶ θείων δογμάτων [2]). Путемъ же самоуглубленія, сосредоточенія въ себѣ достигается особенная интенсивность самой вѣры – мы можемъ тогда ощутить въ себѣ Бога во всей его полнотѣ, причемъ ощутить настолько, что это отношеніе Его къ намъ неприлично даже обозначать терминомъ знанія нами Его: „Онъ тогда не предметъ знанія, но просто—съ нами [3])“ Указанный моментъ самоуглубленія рождаетъ въ нашей душѣ и страстное желаніе освободиться отъ всего матеріальнаго, призрачнаго и скорѣе слиться съ высшими надмірными существами Впрочемъ, это очищеніе или освобожденіе души отъ зла и страданій (ἔργον καθάρσεως, ἀφαίρεσις τῶν ἀλλοτρίων) можетъ совершиться не исключительно человѣческими средствами По ученію Ямвлиха, въ этомъ случаѣ людямъ необходима помощь божественныхъ существъ. „Если, вѣдь, боги господствуютъ и управляютъ міромъ, то они, естественно, и распутаютъ въ немъ зло отъ добра, причемъ ἡ ἐπανόρθωσις αὐτῶν ποτὲ μὲν ἐλάττωσιν κακῶν ποτὲ δὲ παραμυθίαν, ἐνίοτε δὲ καὶ ἀναίρεσιν ἀπεργάζεται [4]). Молитвы къ богамъ и теургія въ этомъ случаѣ суть залогъ исполненія нашей надежды на это освобожденіе или очищеніе души отъ зла [5]). Эти молитвы и теургія нужны не для самихъ безстрастныхъ боговъ—ихъ рѣшенія неизмѣнны и непоколебимы, но для насъ самихъ, такъ какъ путемъ ихъ (молитвъ и теургіи) мы сами дѣлаемся лучше и постепенно приближаемся къ Богу. Причемъ не мышленіе, утверждаетъ школа Ямвлиха, соединяютъ молитву и теургію съ богомъ, но особенная таинственная дѣятельность, которая лежитъ надъ всѣми вещами, и сила обнаруженія которой извѣстна только Богу и выходитъ отъ него [6]). Отсюда высшая форма—экстазъ, когда теургъ дѣлаетъ то, что Богъ дѣлаетъ въ немъ, является истиннымъ выраженіемъ дивинаціи, и къ ней должны быть направлены всѣ желанія, всѣ помыслы человѣка.

Такова въ общихъ чертахъ философская атмосфера неоплатонизма, какою Діодоръ долженъ былъ питаться въ Аѳинахъ Хотя

---

[1]) Procl. in Tim 348.—*Zeller*. 620 S.
[2]) Adhort ad philosoph Symb. 4, 326—*Zeller*. 620 S
[3]) De mysteriis liber I, 3—*Zeller*. 618 S
[4]) Stob Ekl. I, 80—*Zeller*. 636, 643—4. S.
[5]) *Zeller*. 631. S.
[6]) De myster I, 12; IV, 3; VI, 6.—*Zeller*. 651—652. S.

форма этого неоплатонизма, говоримъ, была уже позднѣйшая, т. н сирійская, фактическимъ размноженіемъ боговъ запутавшая чистую и возвышенную тріаду своихъ предшественниковъ, но тонкость мысли послѣднихъ, логическая послѣдовательность ихъ, цѣльность и законченность воззрѣній не только продолжали сохраняться въ системѣ Ямвлиха и Эдезія, но и обогащались новыми, замѣчательными подробностями своеобразнаго религіозно-философскаго творчества. Важно знать, конечно, какимъ образомъ эти уроки неоплатонизма въ Аѳинахъ запечатлѣлись въ послѣдующемъ богословско-христіанскомъ міровоззрѣніи Діодора. Къ сожалѣнію, біографъ его не располагаетъ опредѣленными данными для удовлетворенія во всей полнотѣ и цѣльности такого естественнаго интереса: сохранившіеся до насъ отрывки догматическихъ и экзегетическихъ сочиненій Тарсскаго епископа слишкомъ незначительны, чтобы на нихъ можно было строить какое нибудь заключеніе по поводу этого. Мы должны ограничиться указаніемъ лишь неизбѣжности вліянія неоплатонизма на мышленіе Діодора, какъ результата его образованія въ аѳинскихъ школахъ

Намъ думается, что прежде всего возвышенный идеализмъ неоплатонизма могъ углубляющимъ образомъ дѣйствовать на впечатлѣнія дѣтства и юношества Діодора, прошедшихъ среди богатыхъ и разнообразныхъ красотъ антіохійской природы, въ случайныхъ непосредственныхъ встрѣчахъ съ исповѣдниками возвышеннаго христіанскаго ученія. Инстинктивное ощущеніе повсюду разлитой въ мірѣ единой духовной сущности въ неоплатонизмѣ должно было получить для Діодора свое философское обоснованіе, и поражающее тонкостью и логическою послѣдовательностью раскрытіе. Единая, безконечная, невыразимая, безусловно простая, божественная субстанція, многообразная въ отношеніи къ міру, заключаетъ въ себѣ вѣчные типы вещей. Будучи премірною, трансцедентною, по своему бытію, она въ то же время имманентна міру Душа человѣка, какъ и весь міръ, носитъ въ себѣ принципы всѣхъ вещей, вложенные въ нее изначала божественнымъ умомъ, и читаетъ ихъ, какъ бы письмена или законы, въ насъ самихъ написанные. Назначеніе, задача души—это, собирая въ мірѣ раздробленные лучи Божественной сущности, слѣды ея совершенствъ и, совокупляя во едино, нѣкоторымъ таинственнымъ и непостижимымъ интуитивнымъ актомъ восходить къ совершенству самой Божественной сущно-

сти. Такая проповѣдь неоплатонизма, понятно, какъ нельзя лучше удовлетворяла природное религіозное стремленіе всякаго человѣка, достаточно резонно осмысливая и регулируя проявленіе этого стремленія. Но этого мало—она легко и невольно ассоціировалась съ ученіемъ только что признанной государствомъ христіанской религіи. Формальное сходство неоплатонизма съ этою христіанскою религіею дѣлалось столь замѣтнымъ, что не безъ основаній въ умозрѣніи перваго, которое было объявлено естественнымъ откровеніемъ разума, вскорѣ стали искать логическихъ формулъ для выраженія и уясненія многихъ истинъ послѣдняго. Діодоръ, возвратившись изъ Аѳинъ въ Антіохію, какъ узнаемъ ниже, посвятилъ себя изученію христіанства, и въ это то время принципы метафизики неоплатонизма, нужно полагать, оказали ему большую и важную услугу. Желательная глубина и всесторонность пониманія Діодоромъ божественныхъ тайнъ христіанской религіи много могла зависѣть отъ основательнаго предварительнаго знакомства его съ системой неоплатонизма, который не путемъ слабаго, смутнаго инстинкта или простой вѣры, но путемъ опредѣленнаго мышленія, научныхъ умозрѣній ввелъ его уже въ міръ идей и вѣчной Мудрости, постигаемой разумомъ. Его философія, какъ продукція естественнаго причастія людей къ общему источнику Мудрости, заключала въ себѣ прежде всего очень важную методологію въ дѣлѣ постиженія Христовой Истины, и этимъ Діодоръ, въ видахъ своей пользы и другихъ, не могъ, конечно, не воспользоваться. Отчетливое и вызвышенное понятіе Единаго, которое давалъ неоплатонизмъ, служило Діодору прекрасною схемою для систематизаціи и уясненія данныхъ Откровенія о единомъ христіанскомъ Богѣ. Конечно, до крайности абстрактный, совершенно безличный характеръ неоплатоническаго Единаго [1]) не могъ удовлетворить всецѣло человѣческій духъ, въ просвѣщенной степени его самосознанія, ибо самъ духъ, по своему самосознанію, могъ быть поставленъ выше неоплатоническаго Единаго. Но это было понятнымъ знакомъ нѣкоторой еще тьмы „косозрѣнія“ [2]) въ естественныхъ усиліяхъ философіи познать высшую духовную сущность и, какъ таковое, въ христіанствѣ отпадало, замѣняясь разумною личностью христіанскаго Бога. За всѣмъ

---

[1]) Срв Ennead. VI, lib. 9, c. 3 p. 531.

[2]) Какъ выражался впослѣдствіи Св. Кириллъ Александрійскій — Contra Julianum I, 35 — PG LXXVI, col. 556.

этимъ, христіанское Божество очень легко разъяснялось по схемѣ неоплатонизма. Путемъ логическаго анализа данныхъ Откровенія получалось, что и христіанскій Богъ также единъ, непостижимъ, необъяснимъ, безтѣлесенъ. Онъ простъ и не допускаетъ въ себѣ никакой сложности, не имѣетъ въ себѣ ничего большаго или меньшаго и есть единство и единичность (1 Тим. VI, 16, срв. Іоан XVII, 3; Рим. III, 29—30; 1 Кор. VIII, 4—6 и т. д.). По своему бытію, онъ есть Сущій, ни отъ кого не происшедшій, никому не обязанный своимъ бытіемъ. Онъ всегда имѣлъ то, что Онъ есть, и потому вѣченъ и неизмѣняемъ (Исх. III, 14. Пс. CI, 26—28, Апок. 1, 8. 17, Пс. XXXIX, 2; Исх. III, 10). Онъ есть начало всего, свѣтъ и благо, источникъ всякаго блага (Срв. Апок. 1, 8; Ефес. I, 4—7; Мѳ. XXV, 34, Іоан. XVI, 23) Затѣмъ не менѣе прекрасную аналогію въ метафизикѣ неоплатонизма можно было находить и для раскрытія и уясненія тайны Божественной жизни или тріединства христіанскаго Бога. Космическая, неизмѣнная и вѣчная тріада перваго—единое, умъ и душа, постулировавшая въ то же время къ единству всѣхъ этихъ трехъ началъ, самобытность перваго и внутренняя зависимость отъ Единаго послѣднихъ могли служить важнымъ (вспомогательнымъ) гносеологическимъ средствомъ къ возможному раціонально-логическому постиженію Діодоромъ тайны христіанской Троицы Абстрактный, лишенный воли и сознанія характеръ ума и души, вытекающее изъ него логическое и формальное мотивированіе всѣхъ ихъ свойствъ [1]), долженъ былъ, конечно, отпасть, какъ отпало неодобряемое указаніями Божественнаго Слова и въ характеристикѣ Единаго, но вѣчный, свободный актъ рожденія ума отъ Единаго, мыслимый при полнотѣ и совершенствѣ самого Единаго, которое даже въ неоплатонизмѣ Ямвлиха названо отцомъ, раскрытіе сущности раждаемаго вѣчно ума, какъ образа Единаго и второго Бога [2]), какъ не только внутреннее самооткрытіе Сокровеннаго Бога Отца, но и первое начало самооткровенія Его въ мірѣ, такое же вѣчное происхожденіе отъ ума третьяго начала, души—все это должно остаться, какъ удобная форма мышленія, философскаго обоснованія догмата Св. Троицы—самостоятельности Отца, рожденнаго предвѣчно отъ Него Сына и исходящаго отъ

---

[1]) Срв. Ennead. VI lib 7 c. 16 p. 488

[2]) Damask de princ. 54, 120; Olympiod in Phil. s. 325 — *Zeller*. 623 S. Срв. Enneades V lib. 5, c. 3, p. 332.

него Св. Духа Даже самая объективная основа христіанства—фактъ воплощенія Іисуса Христа, методическіе принципы, къ своему выраженію, въ извѣстной мѣрѣ, могъ черпать изъ философіи неоплатонизма. По неоплатонизму, вѣчное, непрекращающееся самооткрытіе Первоединаго въ умѣ, который съ этой стороны является, какъ λόγος ἐνέργεια [1]), становится главнымъ идеальнымъ принципомъ всего сотвореннаго Переводъ этой объективно-метафизической точки зрѣнія на языкъ христіанской религіи цѣльнаго личнаго духа mutatis mutandis могъ обозначиться въ соотвѣтствующемъ ученіи о внутреннемъ движеніи личнаго или упостаснаго Божества Это движеніе, спасая неизмѣнность своего высочайшаго Субстрата, рождаетъ отъ вѣчности упостась Сына Этотъ Сынъ есть Божественный Разумъ, Логосъ Онъ есть нѣчто отличное отъ Отца, но въ то же время Онъ тождественъ съ Нимъ. „Отецъ есть Отецъ и не Онъ же Сынъ, и Сынъ есть Сынъ и не Онъ же Отецъ", говорили выдающіеся представители христіанства. „И хотя Сынъ есть иное, какъ рожденіе, но Онъ то же самое, что Богъ (ταυτόν ἐστιν ὁ θεός). Онъ и Отецъ суть едино (ἕν εἰσι), по своеобразности и сходственности природы (τῇ ἰδιότητι καὶ οἰκειότητι τῆς φύσεως), и по тожеству единаго Божества (τῇ ταυτότητι τῆς μίας θεότητος) [2]). Такое единство природы Отца и Сына необходимо должно, далѣе, направлять мысль къ признанію тожества основныхъ ихъ свойствъ какъ и Отецъ, этотъ Сынъ—Логосъ неизмѣняемъ, вѣчный, истинный Сущій Богъ. Богъ сотворилъ все внѣшнее Своимъ вѣчнымъ Логосомъ и управляетъ этимъ всѣмъ внѣшнимъ, поддерживаетъ его бытіе этимъ же Логосомъ, который есть Богъ, животворящая основа всѣхъ вещей, единство идей, идея идей и всѣ сущности относятся къ Нему, какъ виды къ своему роду [3]). Отсюда естественна логическая конструкція и факта христіанскаго искупленія и воплощенія. Міръ, по христіанскому ученію, какъ извѣстно, лежитъ во злѣ (I Іоан. V, 19), причина чего—въ свободномъ отпаденіи душъ отъ Единаго (Ср. Быт. III, 1—23, Рим. III, 9, 1[illegible]

---

[1]) См. выше.

[2]) *Athanasius Mag.* Contra arianos III, 1 PG. XXVI. col. 322; р пер. II, 373 Срв. Псевдоіустиновское сочиненіе, приписываемое Діодору — Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Q. 4 — Ed. Пападопуло—Керамевсъ въ Зап. Истор.-филолог. факульт. Петроградск. Универс 1895 (СПБ.) стр 20.

[3]) Срв. *Origeni* Contra Celsum — PG t. XI. col. 1396.

23, Гал. III, 23). Но благость Божія не могла оставить этотъ міръ пребывать вѣчно во злѣ. Она необходимо требовала исправленія и возстановленія прежней его гармоніи Такимъ исправленіемъ явилось искупленіе, которое было, естественно, взять не кому другому, какъ Тому, Кто былъ устроителемъ дѣлъ, δζμιούργον τῶν ἔργων, т е. Божественному Логосу. Онъ сотворилъ міръ, Онъ—животворящая основа всѣхъ вещей, Онъ даетъ и обновленіе вселенной, возсоздаетъ все въ Себѣ. Для этого высшее Божественное начало соединяется съ видимой природой: не теряя своего Божества и Его свойствъ, Логосъ дѣлается человѣкомъ и усвояетъ Себѣ все свойственное плоти, дѣлая, черезъ таинственное ἕνωσις, сыновъ человѣческихъ сынами Божіими, зараженную страстями и зломъ природу нашу—неземною исключительно, а λογωθεῖσα, т е. какъ бы обожествленною и превратившеюся въ Логоса .. [1]).

Въ исторіи Церкви бывали случаи, когда увлеченіе неоплатонизмомъ неблагопріятно сказывалось на общей чистотѣ христіанскаго міровоззрѣнія того или другого учителя Церкви, но этихъ односторонникъ крайностей усвоенія неоплатонической философіи Діодоръ могъ избѣжать, потому что онъ *изучалъ неоплатонизмъ до принятія христіанства, будучи язычникомъ.* Это имѣло немалое значеніе въ общемъ складѣ его міровоззрѣнія. Неоплатонизмъ лишь вводилъ Діодора въ міръ идей. Большая же углубленность и опредѣленность этихъ идей—это было дѣломъ будущаго непосредственнаго ознакомленія съ христіанствомъ, подъ руководствомъ новыхъ христіанскихъ учителей и друзей. Тогда, благодаря урокамъ неоплатонизма, высокія истины Христовой вѣры въ душѣ Діодора находили не только уже готовую почву для своего воспріятія, но и легко закрѣплялись въ совершенѣйшихъ формулахъ раціонально-логическаго ихъ усвоенія.

Указанное въ общихъ чертахъ возможное вліяніе неоплатонизма на богословское мышленіе Діодора укладывается и въ нѣкоторыя конкретныя рамки дальнѣйшей исторической его дѣятельности. По окончаніи христіанскаго образованія въ Антіохіи, Діодоръ выступаетъ ревностнымъ защитникомъ христіанской ортодоксіи противъ еретиковъ аріанствующихъ Это полемико-апо-

---

[1]) Срв. *Athan Mag* Adversus gent. 2 PG. XXV, c. 5; р. п. I, 127 стр. Or. contra arian III, 33—34 PG. t. XXVI, c. 396; р. п II, 411—413 стр. *Irenaeus* Adv. Haer. V, I (Praef) — PG. t. VII, col. 1120; р. п. 417 стр

логетическое выступленіе его необходимо предполагаетъ знакомство съ неоплатонизмомъ и законную эксплоатацію философско-гносеологическихъ указаній послѣдняго. Аріанство раціонализировало догматы христіанства подъ исключительнымъ вліяніемъ философіи Аристотеля. Предполагаемая нѣкоторыми связь аріанства съ неоплатонизмомъ, выдвинувшимъ будто бы, какъ догматическую особенность перваго, субординацію въ отношеніи лицъ св. Троицы, мало имѣетъ отношенія къ настоящимъ аріанамъ [1]). Только усвоенное аріанствомъ аристотелевское понятіе о Богѣ съ рѣзкимъ индивидуалистическимъ его характеромъ побуждало аріанъ отнести Сына Божія къ твари. Богъ, по представленію Арія, единъ и не имѣетъ равнаго себѣ, ни подобнаго, ни подобославнаго Себѣ. Онъ не рожденъ и не въ состояніи передавать Своего Божества кому нибудь другому [2]). Логосъ Божій

---

[1]) *Hagemann* (Die romische Kirche und ihr Einfluss auf Disciplin und Dogma in den ersten drei jahrhunderten. Freiburg im Bresgau, 1864. S. 197 *Ritter* (Geschichte der Christ Philosophie II Th. Hamburg. 1841 S. 24), у насъ—*Иванцовъ Платоновъ А. М.* (Религ. движенія на христ Востокѣ—Правосл Об. 1880—1888 г г. Есть и отдѣльно) устанавливали связь аріанства съ неоплатонизмомъ. Но уже древніе церковные писатели удостовѣряли, что о логической, внутренней связи Арія и его строгихъ послѣдователей съ неоплатонизмомъ говорить трудно. Она можетъ быть иногда лишь внѣшнимъ, формальнымъ сходствомъ въ ихъ воззрѣніяхъ (*Socrat* Hist. Eccl VII, 6 — PG t. LXVII col. 747—8; р. пер. 511 стр.) и то такимъ формальнымъ сходствомъ, которое мы болѣе всего встрѣчаемъ у оміусіанъ, чѣмъ у аріанъ въ строгомъ смыслѣ. Оміусіанъ имѣетъ въ виду и св. Епифаній Кипрскій, когда, напр, въ Haeres, 76, 3 говоритъ, что аріане ἀπὸ Λουκιάνου τε καὶ Ὠριγένους λαβόντες τὴν πρόφασιν γεγονότες (PG. t. XLII, col. 520, р. пер. V, 52) Связь аномейства съ Аристотелемъ этой философской репродукціи аріанства, по нашему, также не подлежитъ сомнѣнію, хотя нѣкоторые церковные изслѣдователи и аномейскую доктрину ставятъ въ тѣсную связь съ неоплатонизмомъ (у насъ—*А. П. Орловъ*—Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ Посадъ, 1908 стр. 231). Связь аномейства съ Аристотелемъ подмѣчали и древне-церковные писатели, напр. св. Василій Великій (Adversus Eunomium lib I, cap. 29. PG. t. XXX col. 532) р. п. III, 26; Григорій Нисскій (Adv. Eunomium lib I, 12, PG. t. XLV col. 261 р. п. V, 29 стр.); упомянутый уже Епифаній Кипрскій (Haer. 69, 69 — PG. t. XLII col. 316; р. пер. IV, 215). Аристотеліанскій характеръ аріанства утверждаютъ *проф. Болотовъ В. В.* (Лекціи по др. церк. исторіи III, 3, стр. 2), *проф. Лебедевъ. А. П.* (Вселенскіе соборы IV—V вв. I т. Серг. Посадъ, 2 изд, 1896. Стр. 47—52), *проф. Спасскій А А* (Исторія догматич. движеній I т. Цит. изд., стр. 360). Срв. изъ зап.—евр. литер. *Harnack A. G.* Dogmengeschichte I, 594. *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der DG 4 Halle, 1906. S. 234.

[2]) Socrati Hist. eccl. I, 6 — PG. T. LXVII, col. 45—49 р пер. 18—19. Срв Athanasii M. Contra Arian 2, 24 — PG. T. XXVI, col. 197 р. пер. II, 294. De Sy-

мыслимъ только, какъ внутреннее содержаніе существа Божія, причемъ не какъ Ѵпостась, но какъ одно изъ общихъ качествъ ѵпостаси—мысль, самосознаніе [1]). Понимаемый въ этомъ смыслѣ Логосъ и дѣлается виновникомъ рожденія изъ несущаго Сына Божія, существа тварнаго, но Божественнаго по благодати [2]). Насколько философія Аристотеля вела послѣдовательно къ тварности Божественнаго Логоса [3]), настолько подъ вліяніемъ философіи неоплатонизма, путемъ также логики разсужденій и анализа Откровенія, можно было отчетливо доказать обратное: субстанціональное единство Сына съ Отцомъ въ Его бытіи. Вотъ почему всѣ видные защитники ортодоксіи въ эпоху аріанства, въ основу своего богословія о св. Троицѣ полагали понятія, выработанныя плотиновою философіею. Таковъ былъ св. Евстаѳій, знаменитый исповѣдникъ и епископъ Антіохіи, который, въ защитѣ догмата единосущія противъ аріанъ, судя по сохранившимся отъ него фрагментамъ, удерживалъ возвышенную неоплатоническую концепцію тріады, привлекши въ нее откровенныя черты, смягчавшія ея холодный, метафизически-абстрактный характеръ и сообщавшія ей глубоко жизненное христіанское содержаніе [4]). Таковъ былъ св. Аѳанасій Великій—этотъ столпъ и защита православной вѣры, возраженій и вліянія котораго страшились сами аріане [5]). Его теологія можетъ быть понятна только на почвѣ оригеновскаго неоплатонизма [6]). Таковъ былъ св. Василій Великій, говорившій языкомъ Плотина особенно ярко не только въ своемъ сочиненіи о Духѣ Святомъ, адресованномъ Амфилохію Иконійскому, но и во всѣхъ своихъ твореніяхъ, ра-

---

nodis, 15 ibid, col. 708, р. пер. ч. III стр. 108. Объ Евномія Gregorii Nys. Adv Eunom. 12 PG. T. XLV, col. 932; р. п. V, 29 стр.

[1]) Срв. *Athan M.* Contra arian. Or. 1, 5 — PG. XXVI, col 21; р. пер. II ч. 181 стр.

[2]) *Socr.* Hist. Eccl. 1, 6 — PG. cit. t. c. 45—46; р. пер. 19 стр. Срв. *Athan. M.* Contra arian. 11, 19—PG. T. XXVI col. 181—188; р. пер. II ч. стр. 286.

[3]) Понятіе Логоса признавалъ и самъ Арій—см. тѣ же цитаты.

[4]) См. фрагменты его PG. XVIII col. 673—84, 691—6. Срв. *Salaville* S—DCT v V (Eustrathe v. Antioch.), col. 1562.

[5]) *Sozomeni* Hist. Eccl. III, 20 — PG. LXVII col. 1000—1001: р. пер. 218. *Theodoreti* Hist. Eccl. 1,26. Ed. *Parmentier* 80—81; р. пер. 97 стр.

[6]) Подр. см. у проф. *Спасскаго* „Ист. догм. движеній" I т. цит. изд. Стр. 179 и д., срв. 523 стр. Цит. сочиненіе объ Иларіи Пиктавійскомъ *А. Орлова* 180 стр.

скрывавшихъ догматъ св. Троицы [1]). Таковъ былъ Аполлинарій, епископъ Лаодикійскій, близкій въ одно время другъ св. Аѳанасія, который философіею неоплатонизма мужественно и славно боролся съ аріанами [2]) Таковъ былъ св Григорій Богословъ, для котораго догматы св. Аѳанасія были νόμοι ὀρθοδοξίας [3]). Таковъ былъ св Григорій Нисскій, опытомъ пришедшій къ признанію, что естественная философія (имѣя въ виду философію, именно, Плотина) можетъ служить сожительницей, подругой и сообщницей жизни [4]). Всѣ названные церковные писатели жили въ эпоху упомянутаго особеннаго напряженія борьбы съ религіозно-философскими заблужденіями аріанъ, и всѣ они въ опытахъ наилучшаго противоборства съ еретиками согласно обращались къ антично-философскимъ идеямъ неоплатонизма, реконструируя его данныя, по указаніямъ Богооткровеннаго Писанія Въ Единомъ неоплатонизма, mutatis mutandis, они находили исходный и поражающій противниковъ пунктъ Особенная ревность Діодора противъ аріанъ свидѣтельствуется всѣми церковными историками. Успѣхъ этой борьбы, по свидѣтельству св. Іоанна Златоуста, былъ настолько силенъ, что враги истины, не вынося силы его языка, со всѣхъ сторонъ строили ему безчисленныя козни· онъ часто былъ удаляемъ изъ отечества, и ему была часто отсѣкаема голова, если не на самомъ дѣлѣ, то въ намѣреніи [5]). Гдѣ же, спрашивается, Діодоръ могъ прежде всего искать помощи для такой успѣшной борьбы съ религіозной философіей аріанства, какъ не въ религіозно-философской системѣ неоплатонизма? Не приходимъ ли къ выводу, что Единое неоплатонизма, его тріада, не исключающая своею множественностью основной характеръ Божества – единство, но таин-

---

[1]) Подр. сопоставленіе соч. Василія Вел. „о Св. Духѣ“ съ Эннеадами Плотина см. въ цит соч. *проф. Спасскаго* „Исторія догм. движенія“ стр. 530—37. О неоплатонизмѣ въ его богословіи см цит. соч. *Орлова А.* стр. 256. Срв Wiegand E. Dogmengeschichte der alten Kirchen (Evangelisch—Theologische Bibliothek) Leipzig, 1912. S. 77.

[2]) Дружбу св. Аѳанасія съ Аполлинаріемъ удостовѣряетъ Созоменъ (Hist. Eccl. VI, 25. PG. LXVII col. 1561—2; р. пер. 430). Объ ученіи Аполлинарія см. изслѣд. *проф. Спасскаго А.* „Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго съ краткимъ очеркомъ его жизни“ С. Посадъ, 1895; *Lietzmann* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. I. B. Tubingen 1904.

[3]) Orat. 21 PG. XXXV col. 1128; р. пер. II ч 172 стр.

[4]) De Vita Moysis PG. XLIV col. 337—8; р. п. I, 271 стр

[5]) Laus Diodori. PG. LII col. 764; р. пер. III, 2 стр. 819.

ственнымъ образомъ восполняющая его, единосущность началъ этой тріады—все это должно было представлять исходный пунктъ противоаріанской философіи Діодора. Онъ могъ расширить и углубить свою христіанскую систему посредствомъ соотвѣтствующей утилизаціи другихъ философскихъ системъ—Аристотеля, стоиковъ и пр., что, напр., понадобилось для оппозиціи философско-діалектическимъ особенностямъ ученія Аэція и Евномія, не сохранить вразумительно для еретиковъ, научно обработать Божественность, высшій, единосущный идеализмъ въ тайнѣ христіанской Троичности, укрѣпить чисто-онтологическое развитіе Единаго, при сохраненіи Его метафизики и моральной полноты, онъ могъ лучше всего путемъ неоплатоновской философіи.

Но если неоплатонизмъ имѣлъ такое громадное значеніе въ борьбѣ съ аріанами философскимъ раскрытіемъ и обоснованіемъ тайны внутренней жизни Божества, Его единосущной троичности, то послѣдовательно примѣненіе того же неоплатонизма въ раскрытіи и обоснованіи христологической проблеммы легко могло обозначиться нежелательными крайностями и односторонностями. Въ этомъ убѣждаетъ насъ современникъ Діодора, Аполлинарій Лаодикійскій, пожелавшій неоплатонизмъ, удачно примѣненный имъ въ борьбѣ съ аріанствомъ, приспособить для научно-популярнаго изложенія догмата о Лицѣ Іисуса Христа. Перенесенные принципы неоплатонизма въ область христологіи дали въ воззрѣніяхъ Аполлинарія, какъ извѣстно, крайне идеалистичное представленіе объ Іисусѣ Христѣ съ потерей въ Немъ полноты и цѣльности человѣческой природы. Діодоръ, по свидѣтельству исторіи, вступилъ съ нимъ въ горячую полемику по поводу такого новаго его представленія Личности Искупителя. О характерѣ этой борьбы свидѣтельствуютъ сохранившіеся фрагменты обоихъ противниковъ [1]). Блестящій же результатъ полемики Діодора показываетъ послѣдовавшее соборное осужденіе заблужденій Аполлинарія [2]). Эта борьба съ Аполлинаріемъ по-

[1]) Фрагменты Аполлинарія см. у *Lietzmann'a* cit. op., Діодора — PG. XXXIII col. 1560 etc.

[2]) См. *Mansi* III, 461, 509—16 (соборы въ Римѣ и Антіохіи 379 г.); ibid. 559, I can.; *Theodor.* H. Eccl. V, 9 (ed. cit. S. 294; p. п. 325 стр.)=*Mansi* III, 581—8, 630 (второй всел. соборъ), *Mansi* IX, 631 (шестой вселенскій соборъ—Act. XVIII); срв. ibid. VII, 463.

казываетъ, что Діодоръ не только усвоилъ неоплатонизмъ, какъ религіозно-философскую доктрину, но объективно и вѣрно оцѣнилъ ея значеніе, строго оберегалъ при этомъ вѣскій и безусловный примать Божественнаго Откровенія. Неоплатонизмъ помогалъ Діодору въ уясненіи многихъ возвышенныхъ подробностей христіанскаго догмата Св. Троицы. Но, по вѣрному діагнозу Діодора, его было недостаточно въ видѣ раціонально-логической дисциплины для выраженія другой христіанской тайны— лица Богочеловѣка. Уже въ тринитарномъ вопросѣ для представителей ортодоксіи Евномій и Аэцій выдвигали необходимость новой, формальной-діалектической обработки этого вопроса. Засвидѣтельствованная успѣшная [1]) борьба Діодора съ Аэціемъ и Евноніемъ необходимо такимъ образомъ постулировала къ дополненіямъ неоплатонизма указаніями другихъ философскихъ схемъ. Въ вопросѣ же о Лицѣ Іисуса Христа, соотвѣтственно характеру противника, Аполлинарія, еще сильнѣе выступила эта нужда новаго философско-діалектическаго и научно-критическаго метода. Здѣсь мысль богослова должна парить не только уже въ мірѣ идеальныхъ первоосновъ, для чего была удовлетворительна философія неоплатонизма, но въ одинаковой степени съ философскими опредѣленіями она должна была подойти и къ міру индивидуальному, эмпирическому. Въ послѣднемъ помогали ей не неоплатонизмъ, а аристотелевски-натуралистическія школы

Все сказанное о неоплатонизмѣ показываетъ, что Діодора, по богословско-философскимъ основамъ его христіанскаго знанія, нельзя выдѣлять изъ ряда другихъ великихъ современниковъ его, просвѣщенныхъ представителей церковной ортодоксіи. Неоплатонизмъ не выработалъ въ Діодорѣ богослова съ характерными чертами извѣстнаго въ исторіи Церкви александрійскаго направленія. Но что онъ долженъ былъ дать основу его богословско-философскаго творчества, этого отрицать нельзя. Участвуя съ неослабною силою и выдающимся успѣхомъ въ спорахъ аріанскихъ, Діодоръ былъ поставленъ въ сущности предъ раскрытіемъ проблеммы о возможности близкаго, непосредственнаго отношенія Бога и человѣка или міра, т. е. предъ вопросомъ, надъ которымъ трудился и неоплатонизмъ. Разрѣшеніе этой проблеммы, поражающей врага, должно было обнаруживать глубокое религіозное чувство богослова, вѣру его, какъ трепетное ощущеніе

---

[1]) *Theodor.* H. Eccl. II, 24. Ed. Parmentier S. 154; р. пер. 170 стр.

таинственнаго, непостижимаго, высшаго и духовнаго. Иначе врагъ оставался нетронутымъ въ самомъ главномъ мотивѣ своихъ богословскихъ стремленій и построеній, получалъ полную свободу дальнѣйшаго раціонализированія христіанской догмы. Само собою понятно, что такое основное настроеніе, закрѣпленное теоретическимъ, философскимъ его уясненіемъ, предохраняло Діодора отъ грубаго или суроваго раціонализма въ остальныхъ вопросахъ христіанскаго вѣдѣнія. Печально, что традиція исторіи, готовая видѣть Діодора съ однимъ Аристотелемъ и его философскими посылками, не знаетъ обычая обращать особенное вниманіе на неоплатоническое философское его образованіе, на выдающуюся борьбу съ аріанами, этимъ яркимъ аристотеліанствомъ въ христіанствѣ IV вѣка. Ни одинъ представитель церковной ортодоксіи въ тринитарномъ вопросѣ, раскрывая его предъ всѣми фракціями аріанствующихъ, логически, рѣзко не разрывая съ прошлымъ, не могъ перейти къ суровому, одностороннему раціонализму въ слѣдующихъ вопросахъ христіанскаго богословія—вопросѣ, напр., о Лицѣ Іисуса Христа, который въ идеальной своей формѣ органически былъ связанъ съ пониманіемъ христіанской Троичности. Все это, повторяемъ, имѣетъ важное значеніе въ общей характеристикѣ Діодора, какъ богослова, проливая новый свѣтъ на положеніе его въ исторіи Церкви. Слѣдующая глава покажетъ, что въ богословскомъ развитіи Діодоръ былъ поставленъ въ тѣсную связь съ традиціоннымъ содержаніемъ христіанской церковной догмы, получая отъ новыхъ христіанскихъ учителей въ духовное обладаніе уваженіе къ завѣтамъ великаго двигателя тогдашней богословской мысли Оригена – этого яркаго неоплатоника на почвѣ христіанской и вмѣстѣ отъ этихъ же учителей научаясь законной эксплоатаціи гносеологическихъ указаній философіи Аристотеля.

# ГЛАВА ВТОРАЯ.

**Діодоръ у христіанскихъ учителей.** Возвращеніе Діодора изъ Аѳинъ въ Антіохію. Монашество въ Антіохіи—популярный въ Сиріи миссіонерско-аскетическій, монашескій институтъ сыновъ завѣта. Діодоръ—монахъ, сынъ завѣта. Первый христіанскій учитель Діодоръ—Силуанъ. Историческія данныя относительно Силуана—его омиусіанизмъ, ученость, высокій нравственный характеръ. Вліяніе и значеніе школы Силуана въ жизни Діодора. Второй христіанскій учитель Діодора—мнѣніе старинныхъ историковъ объ Евсевіи Кесарійскомъ, какъ второмъ христіанскомъ учителѣ Діодора, разборъ этого мнѣнія, второй христіанскій учитель Діодора—Евсевій Эмесскій. Личность Евсевія Эмесскаго—его образованіе, появленіе въ Антіохіи; Евсевій Эмесскій, какъ ученый представитель антіохійской экзегезы, оміусіанинъ и вообще, какъ богословъ-писатель. Значеніе уроковъ его для Діодора. Діодоръ въ Антіохіи послѣ окончанія своего образованія у Силуана и Евсевія Эмесскаго.

Сколько времени Діодоръ употребилъ на свѣтское образованіе въ Аѳинахъ, точно неизвѣстно. Въ предыдущей главѣ мы поставили пятилѣтній періодъ пребыванія Діодора въ Аѳинахъ, но эта дата, за отсутствіемъ опредѣленныхъ источниковъ, разумѣется лишь гипотетически приблизительная [1]). Изъ Аѳинъ онъ возвратился въ Антіохію. Религіозно-философское ученіе неоплатонизма заставило Діодора глубже задуматься надъ дальнѣйшею собственною жизнью. Подъ вліяніемъ неоплатонизма Діодоръ, мы думаемъ, рѣшилъ не оставаться въ Аѳинахъ для какой нибудь карьеры свѣтскаго государственнаго мужа, а возвратиться обратно въ Антіохію, чтобы въ родныхъ условіяхъ начать жизнь мудреца по завѣтамъ неоплатонизма.

---

[1]) Трудно вообще установить на основаніи историческихъ данныхъ, сколько лѣтъ греко-римскіе юноши или эфебы посвящали аѳинскому образованію. О Василіи Вел. и Григоріи Богословѣ можно сказать, что они прожили въ Аѳинахъ почти 5 лѣтъ (*Tillemont* Memoires. T. IX, p. 7—9, 323, срв. cit. *Julleville* L'école d'Athènes 136 p. Ливаній пробылъ 3 года (336—340), но черезъ годъ послѣ оставленія Аѳинъ онъ вновь возвращается туда—срв. *Sievers.* Das Leben d. Livanius cit. ed. 48, 50 S. срв. *Julleville* ibid.

Но Богъ судилъ жизни Діодора сложиться иначе. Прекрасныя пустыни Антіохіи уже давно [1]) сдѣлались излюбленнымъ мѣстомъ уединенныхъ подвиговъ христіанъ, желавшихъ посвятить себя всецѣло на служеніе Богу внѣ соблазновъ свѣтской жизни Ко времени Діодора такое подвижничество въ Антіохіи и вообще всей Сиріи получило не только широкое развитіе, но и заявляло себя благодатными дарами дивныхъ носителей христіанской харисмы [2]). Облеченные въ суровыя ветхія одежды, умерщвлявшіе плоть свою тяжелыми подвигами самоотреченія въ разныхъ его видахъ, имѣвшіе во всемъ одну только заботу о постоянномъ преуспѣяніи въ добродѣтели, пребывавшіе съ восхода солнца въ молитвѣ, въ бесѣдѣ съ Богомъ и ангелами, эти подвижники — анахореты являлись великою нравственною силою для современнаго имъ общества, оказывали могучее вліяніе на всѣхъ тѣхъ, кто знакомился съ ними [3]). Особенностью сирійскаго подвижничества въ это время является то, что оно не ограничивалось формою исключительнаго пребы-

---

[1]) О монашествѣ около Антіохіи можно не разъ читать въ гомиліяхъ св. *Іоанна Златоуста,* напр. бесѣды на Ев. Матѳея LXVIII, LXX (р. п. VII, 695, 715 стр. Срв. Толк. посл. къ Ефесянамъ—р. п. XI, 118—119 стр), причемъ гомилии восхваляютъ монашество, какъ давно извѣстный фактъ. Въ числѣ историческихъ свидѣтельствъ давности антіохійскаго монашества можно упомянуть свидѣтельство Созомена, который говоритъ, что въ IV вѣкѣ иноки въ сирійскихъ странахъ очень размножились (H. Eccl. VI, 34 PG. LXVII, col. 1392, р п. 455). Затѣмъ факты подвижничества Іакова Низивійскаго, который уже былъ на первомъ вселенскомъ соборѣ извѣстнымъ мужемъ своими добродѣтелями, нѣкоего Аона, сыновъ завѣта, Юліана, Афраата Къ преп. Маркіану пришла сестра, предварительно пройдя отъ Кира до Халкиды *множество* монастырей *(Theodoretus.* Hist. relig. 3. PG. LXXXII, col 1364; р. п. 58). Подр. см. изслѣдованіе *іером. Анатолія* (нынѣ епископа). Историческій очеркъ сирійскаго монашества до VI вѣка Кіевъ, 1911. I-II главы стр. 1—113.

[2]) См. *Theodoretus Cyr.* Hist. religiosa—PG. LXXXII, col. 1288—9, 1292; р. п. 5—8, 9—10 стр.

[3]) Характеристику блаженной, но и полной добровольныхъ лишеній и трудовъ жизни сирійскаго монашества можно читать въ упомянутыхъ же гомиліяхъ *св Іоанна Златоуста,* а затѣмъ въ многочисленныхъ, спеціально аскетическихъ твореніяхъ *Ефрема Сирина,* напр. въ словѣ о скончавшихся отцахъ, о добродѣтели—къ младшему подвижнику, о томъ, какъ пріобрѣтается человѣкомъ смиренномудріе, въ совѣтахъ новоначальному монаху о духъ жизни, на слова „вонми себѣ“, обличеніе самому себѣ (Твор. св. Ефрема Сир. ч. 1), въ поучительныхъ словахъ къ египетскимъ монахамъ (ч. 2), также—семь дѣланій у монаха, наставленія монахамъ (3 часть Твор. св. Ефрема); у *Ѳеодорита Кир.* Historia religiosa—PG. LXXXIII; р п. СПБ. 1853 Послѣдній трудъ особенно показываетъ, какое громадное культурно-просвѣтительное значеніе выполняло тогда монашество.

ванія или обитанія въ горахъ и пустыняхъ, не бѣжало отъ всѣхъ порядковъ общественной жизни и людей, какъ представляетъ его Гарнакъ [1]). Признавая пустыни дѣйствительно удобными жилищами для любомудрія, большинство подвижниковъ Сиріи соединялось съ обществомъ или міромъ тѣсными узами. Нѣкоторые же, даже преимущественно, сосредоточивали свою дѣятельность въ самой гущѣ городской жизни. Въ послѣднихъ словахъ мы разумѣемъ существовавшихъ въ это время въ Сиріи братьевъ или сыновъ религіознаго союза (bar Q'yâmâ), о коихъ говорятъ намъ гомиліи Афраата—Іакова [2]) Родина этого союза была Эдесса [3]). Но на основаніи гомилій Афраата, который въ періодъ отъ 336—345 г. [4]) насчитываетъ сыновъ завѣта „міріадами“ [5]), мож-

---

[1]) *Harnack Ad.* Das Monchtum Seine Ideale und seine Geschichte Giessen, 1896, 28 S.

[2]) Личность Афраата въ исторіи остается неуясненною. Извѣстно, что онъ носилъ, какъ часто въ древнее время, два имени—Афраатъ и Іаковъ, былъ мудрецомъ изъ Персіи. На этомъ основаніи его отождествляютъ съ Іаковомъ Низивійскимъ (Геннадій Массилійскій, Wright W), съ Афраатомъ и съ ученикомъ Юліана Сабы, Іаковомъ, упоминаемыми у Θеодорита Кир. (Hist. Eccl. IV, 25. Ed. *Parmentier* 264—6 стр; р п. 290—295; Historia religiosa III и VIII cap PG. LXXXII, col. 1305—1309, 1317—1368, р. п. 30, 94 стр.) а также въ сирійскомъ житіи Іуліана, изданномъ Беджаномъ въ Acta sanctorum et martyrum *(Nestle* — RE³ B. I 611 S. срв. B. XIX, 302 S.; *Moeller-Schubert.* Lehrbuch d. Kirchengesch. Cit. ed. 500 S). Разборъ этихъ мнѣній о личности Афраата см *Parisot l.* Praefatio къ гомиліямъ Афраата—PS. I p. XIII—XIV, *Bert*—предисл. къ нѣм. перев гомилій Афраата — Texte und Untersuchungen B. III. H. 3—4. XX. S. *Schwen.* Afrahath, seine Person und sein Verständnis des Christentums. Berlin, 1907. 8. S. *Іером. Анатолій* (нынѣ епископъ) цит. произв. „Историч. очеркъ о сирійскомъ монашествѣ“. Стр. 16—17. *Климюкъ Ив* Іаковъ Афраатъ. Его жизнь, творенія и ученіе—Учено-богословскіе и ц.-проповѣдническіе опыты студ. Кіевской Дух. Ак. LXIII курса Вып. VIII. Кіевъ, 1911, 255—263 стр. Кромѣ указанныхъ сочиненій, при дальнѣйшихъ свѣдѣніяхъ объ Афраатѣ, его монашеской общинѣ, мы имѣли самыя произведенія Афраата—гомиліи, изд. въ *Patrologia Syriaca,* I. p. Paris, MDCCCXCIX—MCMVIII. *Funk S.* Die haddadischen Elemente im den Homilien des Aphraats der persischen Weisen. Wienn, 1891. *Burkitt.* Early eastern christianity St. Margaret's lectures 1904 on the Syriac Speaking church London 1904 *Dom Connoly.* Aphraates und monasticism.—The journal of theological Studies 1905, October. *Parisot* DTC. V. I, col. 1458 и д.

[3]) Срв. *Funk.* 11 S.

[4]) PS. I. Paef. XXIII Срв. *Schwen.* 3 S. *Parisot* DTC. I v. c. 1458—9, *іером Анатолій*—стр. 18. *Климюкъ* 261 стр. *Weingarten* (RE³, B. X. S. 776, срв. Bert. VIII S.), оспариваетъ эту дату, но безъ прочныхъ основаній.

[5]) *Aphraatis* Demonstratio XIV.—Exhortatoria. PS. p. I, col. 587.

но думать, что послѣдніе уже успѣли въ это время разойтись по всѣмъ городамъ Сиріи. Были сыны завѣта, конечно, и въ Антіохіи, которая всегда оставалась въ особенныхъ близкихъ отношеніяхъ къ Едессѣ [1]). Большинство изъ нихъ считали необходимымъ проводить свою жизнь внутри населенныхъ центровъ или городовъ [2]). Кромѣ общихъ подвиговъ христіанскаго благочестія, эти сыны завѣта принимали на себя нѣкоторые спеціальные подвиги— это были христіанскіе аскеты—*миссіонеры*: они приготовляли вѣрующихъ къ таинству крещенія и наблюдали за святой и богоугодной жизнью новообращенныхъ, для чего сами служили примѣромъ строгаго исполненія заповѣдей Евангелія Въ зависимости отъ этого, жизнь сыновъ завѣта подчинялась опредѣленному религіозному режиму, суть котораго, подъ руководствомъ одного общаго отца или настоятеля, совмѣщать созерцательную жизнь съ жизнью физическаго труда, частной и общественной благотворительности, съ особенной близостью къ храмамъ Божіимъ, съ чтеніемъ и изученіемъ и слова Божія. Вмѣстѣ съ этимъ, сыны завѣта обязаны были давать обѣтъ безбрачія и строгаго цѣломудрія. Такой особенный миссіонерско-аскетическій характеръ афраатовскаго института открывается путемъ анализа самаго термина bar Q'yâmâ, какъ въ твореніяхъ самого Афраата, такъ и въ нѣкоторыхъ сирійскихъ литературныхъ памятникахъ [3]). Таинство крещенія, по воззрѣніямъ Афраата, было поставлено въ такую тѣсную, неразрывную связь съ безбрачіемъ,

---

[1]) Многіе выдающіеся представители антіохійской школы имѣли близкую духовную связь съ Эдессою, напр. знаменитый пресвитеръ Лукіанъ получилъ христіанское образованіе въ Эдессѣ *(Assemani.* Bibliotheca Orientalis. T. III, p 1. 924 p.). Евсевій Эмесскій—виднѣйшій представитель ученыхъ антіохійскихъ традицій, образованіе свое получилъ тоже въ Едессѣ *(Socr.* II, 9. PG. LXVII col. 197—198; p. n. 134 стр.) Подвижникъ Афраатъ жилъ сначала въ Эдессѣ, а потомъ поселился около Антіохіи *(Theodoretus Cyr.* Hist. relig 8. PG. LXXXII col 1372—73; p. пер. 94).

[2]) *Schwen*—cit op. 99 S, *Moeller-Schubert*—500 S, *іер. Анатолій* 20—37 стр. Были и среди сыновъ завѣта пустынники *Aphraatis*—Demonstratio VI —De monachis, 4. 6—PS. I, 259, 262. 266

[3]) Bar Q'yâmâ, по твореніямъ Афраата, помимо общихъ аскетическихъ обязанностей, отреченія отъ мірской суеты (см. особ. Demost VI—De monachis —PG. T. I. col. 239—312), приписывается физическій трудъ (Dem. VI, 9. c. 278; VII, 315), ухаживаніе за больными, вообще милостыня—спеціальное дѣло сыновъ завѣта (Dem. VI, 8. c. 274—5, особ. Dem. XX. c. 893—930), а также чтеніе слова Божія (Dem. VI, 20. c. 311; Dem. X De pastoribus, 9 –c. 463), публичная проповѣдь, частная катихизація вѣрующихъ и воодушевленіе ихъ къ христіанской жизни (Dem. VIII—De paenitentibus 20—21, c. 346—348), безбрачіе и цѣломудріе

что креститься bar Q'yâmâ могъ только тогда, когда онъ совсѣмъ откажется отъ вступленія въ бракъ и брачной жизни [1]). Это на первый взглядъ странное требованіе Афраата вполнѣ уясняется условіями IV вѣка. Религіозный союзъ сыновъ завѣта будучи миссіонерско-аскетическимъ, обнималъ собою людей, давшихъ обѣтъ посвятить себя на безраздѣльное служеніе Богу [2]). Поэтому члены его должны были, какъ можно скорѣе, выполнить главное условіе принадлежности къ христіанству, т. е. принять таинство крещенія, тогда какъ „внѣшніе“ въ отношеніи къ союзу, мірскіе люди, въ это время въ видахъ сохраненія святости своей послѣдующей жизни, въ большинствѣ случаевъ, обыкновенно, откладывали крещеніе на преклонный возрастъ своей жизни, ожидая, иногда, тяжкой, предсмертной болѣзни. Безотлагательно принятое сынами завѣта крещеніе, вопреки установившейся практикѣ современности, должно было ясно свидѣтельствовать о твердомъ намѣреніи ихъ проводить жизнь по принципамъ христіанской святости, въ строгомъ цѣломудріи и служеніи ближнимъ дѣлами вѣры и любви. Соблюдаемый ими обѣтъ безбрачія, жизнь одними, и не „съ дочерьми Евы“, давалъ полное основаніе окружающему об-

---

(Dem. VI, 6. col. 267—8; Dem. XVIII, De virginitate et sanctitate—col. 819—844). Соотвѣтствіе bar Q'yâmâ греч. κανονικός, какъ это наблюдается въ сирійскомъ переводѣ 15 правила Лаодик. собора, актовъ Ефесскаго собора, а также употребленіе его въ такихъ литературныхъ памятникахъ, какъ Doctrina of Addai, Муч. акты Гурія и Соломона (см. cit. *Burkitt* 130 S.; *іером. Анатолій*—стр. 27) устанавливаютъ особенную близость сыновъ завѣта къ клиру и также строгое безбрачіе.

[1]) Напр Dem. XII.—De paschate. 10, col. 527—529; Dem. VII, 20: qui ad connubii opus animum tradidit ante baptismum conjungatur, ne in praelio occumbat et occidatur (col. 346).

[2]) Существуетъ мнѣніе *Burkitt'a*, *Schwen'a*, что сыны Афраата не выдѣлялись изъ общины христіанъ въ какой-нибудь особенный институтъ—это, по выраженію *Burkitt'a*, просто крещенные міряне Но анализъ самыхъ гомилій или demonstrationes Афраата удостовѣряетъ, что мнѣніе названныхъ ученыхъ малообосновательно. Афраатъ ясно представляетъ спеціальныя задачи сыновъ завѣта (напр. Dem. VII, 18, 21, col. 342—347, Dem. X, 9 col, 461—6). Разборъ мнѣнія *Schwen'a*, *Burkitt'a* см. въ цит соч. *іером. Анатолія*, который въ заключеніе опредѣляетъ bar Q'yâmâ. какъ аскетовъ, принадлежавшихъ къ клиру и являвшихъ собою естественный ростъ аскетизма: сыны завѣта- *клерико-монашескій институтъ* (26, 28 стр.). Срв *Dom. Connoly*—cit. op. въ The journal of theological Studies, 1895, p. 522. Въ самомъ словѣ Q'yâmâ, въ его буквальномъ значеніи, есть признакъ обозначенія общества людей, обязавшихся клятвенно христіанскому поведенію—*іером. Анатолій*—стр. 27.

ществу называть ихъ монахами [1]). Несомнѣнное же богатство энтузіазмомъ вѣры и любви къ Богу дѣлало этихъ сирійскихъ монаховъ для общества не только святыми, но подобно анахоретамъ, нечуждыми и многихъ харисматическихъ дарованій Церкви [2]).

Діодоръ, какъ уроженецъ Антіохіи, еще будучи язычникомъ—юношей, не могъ не слышать объ этихъ великихъ подвижникахъ христіанскоій вѣры—какъ пустынникахъ-анахоретахъ, такъ и о монахахъ только что представленнаго типа сыновъ завѣта Афраата. Вращаясь среди разнообразнаго состава жителей родного города, онъ могъ даже и видѣть представителей тоій и другоій формы служенія христіанскому Богу. По возвращеніи изъ Аѳинъ, таинственный міръ знакомыхъ христіанскихъ подвижниковъ пріобрѣтаетъ для Діодора особенный интересъ. Онъ, мы думаемъ, не могъ не замѣтить, что подвижники христіанства по задачамъ и идеаламъ жизни очень близки къ нему, образованному неоплатонику. И вотъ, встрѣчаясь съ ними теперь, Діодоръ, существеннымъ образомъ дополняетъ то, что было ему извѣстно изъ возвышенноій философіи неоплатонизма. Другими словами, Діодоръ подъ вліяніемъ этихъ мужеій христіанскоій вѣры и жизни, возвратившись въ Антіохію, дѣлается самъ вѣрующимъ христіаниномъ. Сложившаяся затѣмъ жизнь Діодора побуждаетъ насъ видѣть въ немъ самомъ не пустынника-анахорета, а послѣдователя религіознаго союза братьевъ Афраата. По словамъ Сократа, [3]) Ѳеодора Чтеца [4]) и Свиды [5]), Діодоръ былъ монахъ, что указываетъ на его безбрачіе. Сократъ [6]), Созоменъ [7]) и Ѳеодоритъ [8]) согласно оттѣняютъ въ жизни Діодора чрезвычайную склонность къ аскетическимъ подвигамъ, а св. Іоаннъ Златоустъ къ подвигамъ поста и молитвы краснорѣчиво присоединяетъ особенное миссіонерское служеніе его дѣлу просвѣщенія братьевъ: „Мудрый нашъ отецъ (Діодоръ) подражаетъ образу Іоанна (Крестителя).. у того не было стола, ни постели,

---

[1]) Такъ сыновъ завѣта называетъ и самъ Афраатъ. У него есть даже спеціальное произведеніе *De monachis* (Demonstratio VI).

[2]) Срв. Dem VI, col 266 и сл.

[3]) Hist. Eccl. VI, 2, PG. LXVII col. 655—6; р. пер. 452 стр.

[4]) PG. LXXXVI. Col. 215—216.

[5]) Lexicon Cit. ed. *Bernhardy*. T. I, p. 1379.

[6]) Hist Eccl. VI, 2. PG. LXVII, col. 665—6; р. пер 452

[7]) Hist Eccl. VIII, 2 –ibid., col. 1515—16; р. п. 548 стр.

[8]) Hist. Eccl. II. 24. Ed. *Permantier*. 154 S.; р. п. 170 стр.

ни дома на землѣ, и у этого ничего такого никогда не было. Свидѣтели—вы, какъ онъ проводилъ все время, показывая жизнь апостольскую, не имѣя никакой собственности, но получая пропитаніе отъ другихъ и самъ непрерывно пребывая въ молитвѣ и служеніи слова (Дѣян. VI, 4). Тотъ проповѣдывалъ за рѣкой, пребывая въ пустыняхъ, а этотъ выводилъ нѣкогда за рѣку весь городъ и преподавалъ здравое ученіе" [1]). Ѳеодоритъ въ своей „Церковной Исторіи" добавляетъ, что Діодоръ, не получивъ должностей священнослуженія и находясь въ числѣ мірянъ, днемъ и ночью возбуждалъ всѣхъ къ ревности по благочестію" [2]). Но только монахъ типа Афраата—bar Q'yâmâ въ IV вѣка могъ принять на себя широкую, мірскую и въ тоже время просвѣтительную дѣятельность, уединенной жизни анахорета или пустынника предпочесть подвигъ добровольной нищеты, безбрачія и миссіонерства въ большихъ культурныхъ городахъ Сократъ и Созоменъ свидѣтельствуютъ, что Діодоръ, вмѣстѣ съ нѣкіимъ Картеріемъ, былъ предстоятелемъ знаменитѣйшихъ монастырей въ Антіохіи [3]). Неандеръ въ свое время никакъ не могъ примирить это извѣстіе Сократа и Созомена съ ясно засвидѣтельствованнымъ исторіей практически-церковнымъ служеніемъ Діодора. Весьма сомнительно, говоритъ онъ, чтобы Діодоръ долженъ былъ когда либо оставлять практическое церковное служеніе и быть предстоятелемъ отдѣльнаго монашескаго общества. Іоаннъ Златоустъ, продолжаетъ онъ, въ своей похвальной рѣчи Діодору, въ которой изыскалъ все, чтобы сравнить его съ Іоанномъ Предтечей, не выставляетъ на видъ того пункта, что Діодоръ, какъ и Іоаннъ Предтеча, вращался въ пустынѣ. Поэтому Неандеръ рѣшился, даже вопреки исторіи, утверждать, что Діодоръ былъ только пресвитеромъ антіохійской церкви [4]). Но Неандеру не былъ извѣстенъ самобыт-

---

[1]) Laus Diodori episc.—PG. LII, col. 761; p. n. III, 2. 819.

[2]) Hist. Eccl. II, 24. Cit. ed 154 S; p. n 171 стр.

[3]) См. 6—7 прм. 43 стр. нашей работы. Къ сожалѣнію, личность Картерія остается до сихъ поръ совершенно неуяснимою въ историческихъ документахъ—мы знаемъ только одно имя Картерій.

[4]) *Neander A.* Der heilige Johannes Chrysostomus und die Kirche, besonders des Orients, in dessen Zeitalter. Berlin, 1821—1822 (2 Aufl.) 17 S., 2 Ammerk. (см 3—4 Aufl. 29 S.). Въ первомъ своемъ изданіи Неандеръ не противорѣчилъ историкамъ Сократу и Созомену. Изъ остальныхъ церковныхъ историковъ, никто не останавливался на монашествѣ Діодора. Большинство (*Basnagius* Annalles politico-ecclesiastici T. III. XV. p. 61, *Fabricius.* Bibliotheca Graeca Ed

ный институтъ аѳраатовскаго монашества въ Сиріи. Если Діодора, на основаніи общихъ выраженій историковъ, признать монахомъ въ видѣ анахорета и пустынника, то, дѣйствительно, трудно примирить съ такимъ подвижничествомъ всю дальнѣйшую его жизнь [1]). Автохтонической же, спеціальный союзъ сыновъ завѣта Аѳраата прекрасно толкуетъ извѣстія Сократа и Созомена—монахъ Аѳраата, именно, церковно-общественный дѣятель въ самомъ широкомъ смыслѣ этого слова. Есть свѣдѣнія, что сыны завѣта для удобства подвиговъ соединялись въ отдѣльныя общины, подъ руководствомъ духовнаго отца или настоятеля, и эти общины могли называться монастырями [2]). Вполнѣ возможно, что Діодоръ, благодаря своему образованію, усиленнымъ подвигамъ христіанскаго аскетизма, достигъ особенной популярности среди членовъ союза, и былъ избранъ ими предстоятелемъ или настоятелемъ одной изъ общинъ сыновъ завѣта, о чемъ и говорятъ Сократъ и Созоменъ [3]). Итакъ Діодоръ, возвратившись изъ Аѳинъ въ Антіохію и познакомившись

---

Harles. Tom IX, p. 277; *Tillemont* Memoires VIII, p. 236; *Olearius J. G.* Bibliotheca Scriptorum Ecclesiasticorum. T. II. Jenae, MDCCX. 199 p *Cave* Hist. SS litter. eccles. I vol. 266. *Schröckh* Christl. Kirchengesch Cit. ed. t X, 247—51 S. *M. Ange Marin* cit. op. VII, 10, *Receveur G.* Histoire de l'eglise, depuis son établissement jusqu'au pontificat de Gregoire. T. II, 105 p. *Gfrörer*—cit. op 347 S.; *Gieseler* Lehrbuch d. Kirchengeschichte B. I. 2 Abth 295 S. *Venables*—DChB v. I, 836 p; *Semisch*—RE³ IV, S 672; *Godet*—DCT, col. 1364; *Kihn, Bardenhewer* cit. op и др.) называютъ Діодора монахомъ и настоятелемъ или архимандритомъ монастыря, со словъ Сократа и Созомена *Ceillier de Remy*—cit. op. VII, 693 p.; *Dupin*—Bibliotheca Nova auctorum ecclesiasticorum· T II, p 417 указываютъ, какъ характерную черту жизни Діодора, особенную пастырскую его заботливость о просвѣщеніи ближнихъ (= миссіонерство).

[1]) *П. Гурьевъ*, авторъ труда о Ѳеодорѣ Мопсуэстійскомъ (Ѳеодоръ, епископъ Мопсуестскій. Москва 1890. Стр. 19), высказывается между прочимъ о настоятельствѣ Діодора и его церковно-практической дѣятельности въ томъ смыслѣ, что Діодоръ изъ монастыря приходилъ въ городъ по дѣламъ церкви, какъ это дѣлалъ, напр., Аѳраатъ, Юліанъ *(Theodoretus* H. Eccl. IV, 25. 27. Ed. cit. 264. 267 SS. срв Hist. relig.—PG. LXXXII col. 1372—6, 1317; р. п. Ист. ц. 290—93; Ист. боголюбцевъ — стр. 40, 99—100). Такъ же представляютъ монашество Діодора *Kihn H.* — Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Weissenburg 1866 77—78 SS. Annotationes *Valesii* въ изд. *Migne* Hist. Eccles. Socratis, col 667. Но исторія, на самомъ дѣлѣ, ставитъ Діодора къ антіохійскому народу гораздо ближе, чѣмъ эти временные, нарочитые его выходы.

[2]) *Aphraatis* Dem. VI. De monachis 7. PG. I t. col. 271.

[3]) См. свид. выше. Здѣсь мотивъ и названія Діодора архимандритомъ.

съ христіанствомъ, удалился не въ пустыню, и не тамъ, въ уединеніи, предалъ себя подвигамъ благочестія, а отдалъ себя въ руководство кого либо изъ монаховъ религіознаго союза Афраата, захотѣлъ самъ стать bar Q'yâmâ [1]). На основаніи извѣстнаго намъ письма Св. Василія Великаго къ Патрофилу, еп Ѳгенскому, мы

---

[1]) Есть опредѣленныя свидѣтельства исторіи, что Діодоръ находился въ близкихъ отношеніяхъ съ подвижникомъ Афраатомъ (Teodoret. Hist. Eccl VI. 25, 27 Ed. Parmentier. 264, 267 S.; р п. 290, 293; Hist. relig. 8. PG LXXXII col. 1372—76; р. п. 99 стр). Ученые Нестле (RE' I, 611 S.), Мёллеръ (cit. KG. I. 499—500 S.) дали основы къ проблеммѣ отождествленія этого Афраата съ Іаковомъ, ученикомъ стараго Юліана Савы (Theodoretus Hist. relig. 3. PG. LXXXII, 1309 col) и, вмѣстѣ съ авторомъ тѣхъ гомилій Афраата, которыя въ настоящее время служатъ единственнымъ источникомъ для уясненія монашескаго сирійскаго института сыновъ завѣта Правда, русская богословско-историческая наука, въ лицѣ іеромонаха Анатолія—нынѣ епископа Чистопольскаго, со словъ Швена (*Schwen* Cit. op. 7—10 SS. *I. Анатолій*. Цит. соч Историч. очеркъ сирійск. монашества. Стр. 16), отказалась признать основательность этого отождествленія. Но, намъ кажется, что Швенъ далъ убѣдительныя основанія къ невозможности идентичности Афраата гомилій съ Іаковомъ, ученикомъ Юліана Савы (Schwen 7—8 SS.). Соединеніе же въ одномъ лицѣ Афраата гомилій съ Афраатомъ-подвижникомъ Ѳеодорита, по нашему, пока не встрѣчаетъ серьезныхъ возраженій. Авторъ гомилій—персъ, мудрецъ и подвижникъ Афраатъ Ѳеодорита—персъ, мудрецъ. Родина союза сыновъ завѣта Эдесса, и Афраатъ Ѳеодорита жилъ сначала въ Эдессѣ. Подвижникъ Афраатъ высказывалъ, по словамъ Ѳеодорита, великія истины полу-варварскимъ языкомъ Но не могли ли для образованнаго Ѳеодорита являться этимъ варваризмомъ, напр., такія литературныя особенности автора гомилій, какъ обозначеніе 3 Vпостаси св. Троицы, Духа Святаго въ женскомъ родѣ, названіе его Матерью (Dem XVIII, 10. Col. 839), хотя въ общемъ ортодоксія (консервативное богословіе, приближавшееся къ оміусіанамъ) автора гомилій остается внѣ всякаго подозрѣнія (*Parisot.* PS. 1 p. LII—LIII pp. *Онъ же* DCT. 1 v Col. 1459—60. *Tixeront* Histoire des Dogmes II t. Paris, 1909. 204—205 p.) Хронологія въ отношеніи къ Афраату—подвижнику, по нашему, не можетъ считаться убивающею такое предположеніе. Если блаж. Ѳеодоритъ говоритъ, что онъ еще съ матерью принималъ благословеніе Афраата, μειράκων ὄν ἔτι и помнилъ послѣдняго (Hist relig. 8 PG LXXXII, col. 1377; р. п. 104—5; годъ рожденія Ѳеодорита Кир 386—393 г.—см. *Глубоковскаго Н. Н.* проф. Влаж. Ѳеодоритъ епископъ Киррскій. Т. I. М. 1890. 2 -3 стр.), то самъ же Ѳеодоритъ въ своей Церковной Исторіи въ эпоху Валента (до 372 года—см. ниже 5 гл. нашей работы) про того же Афраата замѣчаетъ, что онъ былъ настолько старъ, что съ трудомъ ходилъ (IV, 26. Ed. *Parmentier.* 265 S.; р. п 291). Отъ старости, затруднявшей ходьбу подвижника въ 70 г. IV ст., не трудно перейти къ свидѣтельствуемымъ 336—345 годамъ гомилій, изданныхъ Parisot въ Part. Syriaca, когда почтенный старецъ эпохи Валента могъ имѣть всѣ данныя быть литературнымъ работникомъ. Поэтому, если разсужденія Швена разрушаютъ идентичность автора гомилій съ Іаковомъ, ученикомъ Юліана, то они не уничто-

можемъ опредѣлить и того Q'yâmâ, который сталъ первымъ руководить христіанскимъ воспитаніемъ Діодора. Св. Василій Великій называетъ Діодора θρέμμα τοῦ μακαρίου Σιλουανοῦ [1]). Мы уже говорили, что этотъ Силуанъ могъ быть воспитателемъ Діодора до своего епископства въ Тарсѣ и что поэтому не будетъ противнымъ мнѣнію св. отца предположить пребываніе Силуана въ Антіохіи въ званіи пресвитера или монаха [2]), когда Діодоръ и состоялъ его ученикомъ. Въ данномъ случаѣ намъ остается еще прибавить, что не будетъ противнымъ мыслямъ св. Василія отнести Силуана во дни пребыванія его въ Антіохіи къ числу указаннаго сирійскаго союза сыновъ завѣта.

Исторія знаетъ Силуана только, какъ епископа, умалчивая о его до-епископской жизни. По этимъ церковно-историческимъ свѣдѣніямъ, онъ выступаетъ предъ нами полуаріанином. Силуана мы видимъ участвующимъ въ цѣломъ рядѣ полуаріанскихъ соборовъ и полуаріанскихъ миссій. По свидѣтельству Иларія Пиктавійскаго [3]), Силуанъ Тарсскій, въ числѣ 22 восточныхъ епископовъ, былъ на Сирмійскомъ-евсевіанскомъ соборѣ 351 г. Онъ записанъ въ числѣ полуаріанскаго большинства Селевкійскаго собора 359 г., гдѣ, по словамъ Сократа, громко кричалъ о томъ, что не нужно составлять новаго символа, но нужно оставить то изложеніе вѣры, которое прежде было объявлено въ Антіохіи при освященіи храма [4]) Послѣ Селевкійскаго собора, онъ въ числѣ

жаютъ еще вполнѣ возможности проблеммы· авторъ гомилій, Афраатъ—Іаковъ= Афраатъ Θеодорита (который, по древнему обычаю, или какъ христіанинъ, могъ носить и другое имя—Іаковъ См. объ этомъ Schwen. 5—6 SS.). Право постановки такой проблеммы, исторически засвидѣтельствованная связь Діодора съ Афраатомъ, полная глубокаго почтенія младшаго къ старшему, ученика къ учителю—новый аргументъ для закрѣпленія принадлежности Діодора къ общинѣ сыновъ завѣта.

[1]) Cit. ep 244. PG. XXXII col. 915—6; p. n VII, 186. *Barhadbešabba Abraïa*, Hist. Eccl. XVII Extrait—*Nou; Hist. Nestorienne* 49 PO T V, p. 275; *Tillemont* (cit. VIII, 266), *Ceillier d. Remy* (VII, 693), *Dupin* (II, 417), *Cave* (I, 266), *Venables, Godet, Kihn Bardenhewer, Ermoni* cit. op. et pp., которые согласно всѣ отмѣчаютъ Силуана Тарсскаго, какъ перваго учителя Діодора.

[2]) Срв. *Tillemont.* Memoires VIII, p. 355. *Ceillier d. Remy t.* VII p 693; *Venables* DChB v I 836 p.

[3]) Fragmenta ex libro *S. Hilarii* ex opera historico fragm. VI, 7—PL X. col. 692.

[4]) Hist Eccl. II. 39. PG. LXVII. col. 335—336; p. n. 229.

главныхъ представителей полуаріанъ, является къ императору Констанцію для реабилитаціи самого Селевкійскаго собора противъ клеветы акакіанъ, сумѣвшихъ въ глазахъ императора представить соборъ сборищемъ смутьяновъ—эгоистовъ [1]). Силуанъ, епископъ Тарсскій, по словамъ Созомена, является иниціаторомъ посланія къ императору Іовиніану о неприкосновенности селевкійскихъ и аримінскихъ постановленій, въ которомъ, „чуждаясь т. н. ереси неподобниковъ, обѣщается вмѣсто „единосущный" признавать „подобосущный" [2]). Но это впечатлѣніе полуаріанства отъ представленной догматической дѣятельности Силуана—епископа можетъ быть только видимымъ Мы уже имѣли случай высказаться, что благодаря новѣйшимъ изслѣдованіямъ въ области церковной исторіи [3]), въ наукѣ довольно ясно установлена подлинная суть т н полуаріанства и значеніе его въ исторіи догматическихъ движеній IV вѣка. Самый терминъ „полуаріанство" не отличается точностью для обозначенія того богословскаго міровоззрѣнія, которое принято имъ обозначать, и въ церковно-историческую науку онъ впервые былъ введенъ св. Епифаніемъ Кипрскимъ [4]). Ни одинъ писатель IV или V в.в., кромѣ св. Епифанія, не знаетъ этого имени. Вѣрнѣе полуаріанъ слѣдуетъ называть оміусіанами. Оміусіанство же, въ сущности говоря, въ своихъ искреннихъ выразителяхъ, не есть ересь, а есть только внѣшнее уклоненіе отъ никейскаго символа, плодъ своеобразнаго мышленія консервативно-настроенныхъ, но, на самомъ дѣлѣ, православныхъ епископовъ IV вѣка. Извѣстно, что большинство правомыслящихъ епископовъ на Никейскомъ соборѣ подозрительно отнеслось къ внесенію въ символъ вѣры новаго небиблейскаго термина, „единосущный" (ὁμοούσιος). Уже на соборѣ они составили особую, т. н., консервативную группу, которая для опроверженія ереси Арія, по своей „простотѣ и безхитростности" [5]), совѣтовала довольствоваться прежними церковными авторитетами, комбина-

---

[1]) *Theodoretus* Hist. Eccl. II, 27—ed. Permantier 159 S; p. n. 177—8.

[2]) Hist. Eccl. VI, 4. PG. LXVII, col. 1300—1; p. n. 382.

[3]) *Проф. Спасскій А. А* Исторія догматическихъ движеній въ эпоху всел. соборовъ. Т. I. Сергіевъ Пос., 1906. *Орловъ А. П.* Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ Посадъ. 1908. На Западѣ—*Gummerus*. Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900.

[4]) См. 4 прим. на 5 стр. нашей работы.

[5]) Такъ этихъ епископовъ характеризуетъ Созоменъ.—Hist. Eccl. I, 17 PG LXVII, col. 913—4; p. n. 64 стр.

цею чисто-библейскихъ выраженій, а не философскихъ [1]). Правда, въ концѣ концовъ этимъ епископамъ все же пришлось подписать символъ вѣры съ философскимъ терминомъ ὁμοούσιος, но это было уступкой съ ихъ стороны, дабы скорѣе видѣть миръ въ Церкви и не противорѣчить желанію самого императора [2]). Когда соборъ кончился, эта уступка начала болѣзненно мучить ихъ совѣсть Имъ стало казаться, что, согласившись въ Никеѣ на новый, неоправдываемый церковными авторитетами, терминъ, они не только поступились библіей и боговдохновеннымъ языкомъ въ угоду лженменнаго разума, но и незамѣтно проводили въ христіанское сознаніе еретическія тенденціи Савеллія. Эта мнительность получила еще болѣе реальныя основанія, когда они услыхали, что нѣкоторые изъ епископовъ, при изложеніи новаго ученія о Сынѣ Божіемъ, встрѣчаютъ даже горячую оппозицію со стороны своей паствы [3]). Въ результатѣ всего этого, епископы, смущенные новшествомъ, нецерковностью термина ὁμοούσιος, посредствомъ посланій и соборовъ, стали помышлять о необходимости сплотиться другъ съ другомъ [4]) Не осуждая Никейскаго символа, который все же былъ дѣломъ ихъ рукъ, они начали составлять цѣлыя серіи новыхъ символовъ и ими думали парализовать вліяніе никейскихъ формулъ. Стараясь настойчиво показать свое желаніе содержать и исповѣдывать вѣру такъ, какъ приняли отъ своихъ предшественниковъ и какъ научились ей отъ Божественнаго Писанія [5]), они и для выраженія отношеній Сына Божія къ Богу Отцу старались подыскать такой терминъ, который не былъ бы новшествомъ подобно ὁμοούσιος, но который былъ бы освященъ

---

[1]) Подр объ этой партіи можно читать у *Gummerus'a* — cit. op. 8 S ff. Также у проф *Спасскаго*—217—18 стр. и д.

[2]) О томъ, что слово ὁμοούσιος было произнесено съ высоты престола, говоритъ Сократъ (Hist Eccl. I, 8, PG.—col. 72; р. п. 41), Θеодоритъ (Hist. Eccl. I, 12 ed Parmentier 50 S; р. п. 63). Филосторгій говоритъ, что Осія Кордовскій и Александръ Алекс., съѣхавшись вмѣстѣ, рѣшились внести въ символъ это слово, и съ этимъ познакомили царя (*Philost* H. eccl. I, 7 Ed. *Bider* 8- 9 SS.; р п. 320) Отечеств. историкъ В. В. Болотовъ находитъ болѣе вѣроятнымъ послѣднее сообщеніе Филосторгія (Исторія Церкви въ періодъ всел. соборовъ. III, 3 СПБ, 1914 Стр. 25).

[3]) Это можно читать уже изъ посланій Евсевія Кесарійскаго (*Theodor.* H. Eccl. I, 12). См. также *Hilarii* fragm III PL. X. col. 658—9.

[4]) *Socr.* H. Eccl. I, 23 Col. 141—144; р п. 93—94

[5]) Срв *Socr.* H. Eccl. I,, 8— col. 65; р. п. 37; *Theodor.* I, 12 Ed. *Parmentier* 48 Sff.; р. пер. 62.

авторитетомъ церковнаго преданія. Такимъ терминомъ оказался для нихъ ὅμοιος κατ' οὐσίαν или ὅμοιος κατὰ πάντα или просто, наконецъ, какъ дальнѣйшее разъясненіе всѣхъ этихъ терминовъ, ὁμοιούσιος, не только согласный съ отцами, но еще рельефнѣе признающій самостоятельное бытіе Сына рядомъ съ Отцомъ. Онъ признавалъ подобіе Сына съ Отцомъ существеннымъ, но въ то же время исповѣдывалъ Его отдѣльнымъ отъ Отца бытіемъ, такъ какъ Сынъ, подобный Отцу, могъ имѣть сущность свою не въ тожествѣ (савелліанство) съ Отцомъ, но только въ подобіи, т. е. у Него не одна и та же сущность съ Отцомъ, а только такая же, какъ и у Отца—не ὁμοούσιος, а ὁμοιούσιος [1]) Отъ послѣдняго термина и самая группа епископовъ—традиціоналистовъ или консерваторовъ получила названіе оміусіанъ Догматическое богословіе ихъ, какъ легко видѣть, было совершенно не похоже на ученіе Арія. Оно вытекало изъ глубокаго уваженія къ предшествующимъ отцамъ, въ частности Оригену, и не допускало мысли о недостаточности и двусмысленности богословія отцовъ для наступающаго времени. Вотъ почему Иларій Пиктавійскій, св. Аѳанасій Великій впослѣдствіи не стѣсняются свидѣтельствовать, что, въ правильномъ своемъ примѣненіи терминъ ὁμοούσιος, указывая на рожденіе Сына, подчиненіе Его Отцу и на подобіе Его по природѣ, соотвѣтствуетъ надлежащему истолкованію ὁμοούσιος [2]) Ортодоксія оміусіанъ была торжественно засвидѣтельствована на Александрійскомъ соборѣ 362 года, гдѣ они исповѣдали: „мы знаемъ Троицу, не по имени только, но истинно сущую и пребывающую, Сына пребывающимъ самосущимъ (ἐνούσιον ὄντα), и Святаго Духа, пребывающаго и сущаго (ὑφεστὼς καὶ ὑπάρχων); не именуемъ трехъ боговъ или трехъ началъ и вовсе не терпимъ утверждающихъ это или мудрствующихъ такъ, но вѣдаемъ Св. Троицу, и единое начало, и Сына единосущнаго Отцу, какъ изрекли отцы, и Духа Св.—не тварь и не чуждаго, но собственнаго сущности Сына и Отца и нераздѣльнаго съ ними [3])". Такимъ оміусіаниномъ или, по Епифанію Кипрскому, полуаріаниномъ, нужно считать и Силуана, епископа Тарскаго, перваго христіанскаго воспитателя Діодора.

---

[1]) *Спасскій А.* Цит. соч. стр. 374.

[2]) *Hilarii.* De Synod 71, 88. PL. X col 527, 541; *Athan. M.* De Synod. 41, 42. 53, 54. PG. XXVI, col. 764—765, 768—769, 788 9; р. п III, 116—7; 118 9, 163—4.

[3]) *Athan. M.* Tomus ad antioch. 5. PG. XXVI, col 801; р. п. III, 169.

Въ исторіи жизни Силуана мы находимъ и опредѣленное свидѣтельство, которое, дополняя все сказанное вообще объ оміусіанствѣ, удостовѣряетъ ортодоксальность настроенія его лично. Мы разумѣемъ фактъ посольства Силуана отъ восточныхъ оміусіанъ въ 365 г къ папѣ Ливерію за помощью противъ религіозной политики императора Валента[1]) Папа обѣщалъ оміусіанамъ помощь подъ условіемъ принятія ими ученія Никейскаго собора о единосущіи Силуанъ Тарскій съ Евстаѳіемъ Севастійскимъ и Ѳеоѳиломъ Каставальскимъ, не колеблясь, дали такое исповѣданіе. Это исповѣданіе сохранено въ церковныхъ исторіяхъ Сократа и Созомена[2]), и изъ него можно видѣть, что хотя „единосущный“ въ данномъ случаѣ и объясняется еще оміусіанами въ смыслѣ подобія по существу, но дѣлается это для того, чтобы рельефнѣе сохранить отличіе упостасей и избѣжать савелліанства отъ „единосущія“, въ общемъ оміусіане держатъ и хранятъ каѳолическую вѣру, утвержденную на св Никейскомъ соборѣ 318 отцовъ и пребывающую непрерывно донынѣ чистою и непоколебимою, ту вѣру, въ которой, *вопреки превратному ученію Арія, свято и благочестиво* принимается единосущіе[3]) Папу Ливерія вполнѣ удовлетворило такое исповѣданіе явившихся оміусіанъ, и онъ въ особомъ посланіи къ восточнымъ свидѣтельствовалъ чистоту ихъ православія и непричастность къ ереси Арія[4]). Правда, какъ будто бы бросаетъ тѣнь на защищаемую нами истину вѣры Силуана Тарскаго его подпись подъ сирмійскою формулою 351 года, гдѣ, повидимому, подчеркивался необычный общей догматикѣ оміусіанства субординаціонизмъ въ ученіи о Сынѣ Божіемъ[5]) Но не нужно забывать, что въ это время на почвѣ недовольства никейскимъ символомъ, вмѣстѣ съ так. наз. оміусіанами, дѣйствовали заодно и тайно аріанствующіе. Они ловко скрывали свои настоя-

---

[1]) *Socr* H. Eccl. IV, 12. Col. 483—96; p п. 333—341 стр.; *Sozom* H Eccl VI, 10—11. Col 1317—28; p. 396—399.

[2]) Ibid.

[3]) У Сократа читаемъ замѣчаніе: „признаваемое ими подобіе (Сына Отцу) ничѣмъ не отличается отъ единосущія μηδὲν τὲ διαφέρειν τοῦ ὁμοουσίου τὰ ὅμοιον“. —H. Eccl. IV, 12—col. 485; p. п 331. Созоменъ „приняли имя „единосущный“, какъ однозначительное съ выраженіемъ „подобный по существу“—τὸ ὁμοούσιον ὄνομα δέχονται, ὡς τῷ ὁμοίῳ κατ' οὐσίαν τὰ αὐτὰ σημαῖνον—Eccl VI, 10—col 1321; p п 397.

[4]) Ibid. *Socr.*—col. 489; p п. 336; *Soz.*—ibid. col. 1321; p. п 397.

[5]) *Hilarii* fragm VI (ex libro hist.) PL. T X, col. 692; срв. *Athan. M.* De Synod. 27. PG. XXVI, col. 736; p. пер III, 927 стр. и д; *Socr.* H. Eccl. II, 30—col. 285 и д.; p. п. 189 и слѣд; *Soz.* H. Eccl IV, 6—col. 1119; p. п. 231.

щіе мотивы, съ діалектической тонкостью предлагая на соборахъ бывшихъ въ это время, такія общія, безцвѣтныя догматическія формулы, что каждый по желанію могъ вкладывать въ нихъ свое пониманіе Не могла ли быть эта сирмійская формула, подписанная вмѣстѣ съ Силуаномъ и другими видными представителями оміусіанства и даже омоусіанства, напр. Василіемъ еп Анкирскимъ, Ливеріемъ, епископомъ Римскимъ [1]), однимъ изъ такихъ ловкихъ діалектическихъ пріемовъ тайно аріанствующихъ? И дѣйствительно, если мы обратимъ вниманіе на содержаніе сирмійской формулы, то увидимъ, что субординаціонизмъ ея развивался въ голыхъ, общихъ фразахъ, предоставляя каждому опредѣлять ихъ смыслъ Центръ тяжести ея заключался въ осужденіи Фотина и отверженіи никейскаго термина „единосущный", какъ небогодухновеннаго (= непатристическаго) [2]) Вотъ почему Иларій Пиктавійскій въ своемъ трактатѣ „о соборахъ" находитъ возможнымъ признать православный смыслъ сирмійской формулы [3]), Филастрій называетъ этотъ соборъ „соборомъ святыхъ епископовъ" [4]), а Василій, еп. Тапфскій — православнымъ соборомъ всего Востока [5]). Итакъ, указанное догматическое вѣроопредѣленіе въ Сирміи не можетъ считаться показателемъ оміусіанства Силуана съ крайнимъ, неправославнымъ или лѣвымъ оттѣнкомъ субординаціонизма. Силуанъ Тарскій, будучи полуаріаниномъ или оміусіаниномъ, могъ быть и былъ вполнѣ православнымъ. Предпочтительное употребленіе имъ въ церковной догматикѣ, ея тринитарномъ отдѣлѣ, терминовъ ὅμοιος κατ' οὐσίαν, ὅμοιος κατὰ πάντα, вмѣсто ὁμοούσιος, не могло бросать тѣни на его православіе, подобно тому, какъ ничего не говорили эти термины противъ православія авторовъ въ сочиненіяхъ Александра Александрійскаго [6]), Кирилла

---

[1]) См. прим. въ цит. соч. *Спасскаго А. А.* Исторія догм движеній въ эпоху всел. соборовъ—стр. 348—349.

[2]) Эта формула не даетъ, собственно говоря, ничего новаго для характеристики консервативно-реакціоннаго большинства и имѣетъ для насъ, преимущественно, церковно-историческій интересъ. Срв *Орловъ А.* Тринитарныя воззрѣнія Иларія Пиктавійскаго. Сергіевъ Пос. 1908. Стр 226. 225. Срв *Спасскій.* Цит. соч. 350 стр

[3]) *Hilarii* De Synod. 38. PL. X. 509

[4]) *Filastrius.* Diversarium haereseon liber LXV, 37 Corpus scriptorum eccles. latinorum. Ed. Vindobonensis (*March F.*). MDCCCLXXXXVIII, p. 33

[5]) *Vigilius Tapfensis.* Contra Eutychetem V, 3. PL LXII, col. 136.

[6]) Срв. Письма Александра Александр.—*Theodoretus* Hist. Eccl. I, 1 Ed. *Parmentier.* 21 S; p. n. 31. См. также PG. XVIII col. 572. 548. (S. Alexander Alexandrinus).

Іерусалимскаго [1]) Аѳанасія Великаго [2]). Силуанъ былъ оміусіанинъ, дивный (θαυμάσιος), мудрый, мужественный и дерзновенный борецъ за апостольскіе догматы, какимъ изображаетъ его Ѳеодоритъ Кирскій [3]) и блаженный, какъ именуетъ его св Василій Великій [4]).

Мы сказали, что оміусіанство появилось въ результатѣ своеобразнаго мышленія нѣкоторыхъ епископовъ, смущавшихся на Никейскомъ соборѣ новшествомъ термина ὁμοούσιος. Однако это вовсе не значитъ, что всѣ епископы-оміусіане оказывались людьми простыми, безъ школьнаго богословскаго образованія, чуждавшимися всякихъ діалектическихъ изслѣдованій въ области вѣры, руководившимися въ вопросахъ вѣры не столько яснымъ сознаніемъ несостоятельности той или другой формулы, сколько религіознымъ чутьемъ, жившимъ въ ихъ душѣ. Такіе представители оміусіанства, какъ Георгій Лаодикійскій, Василій Анкирскій, о которыхъ намъ остались въ церковной исторіи болѣе или менѣе опредѣленныя свѣдѣнія, ясно показываютъ, что исповѣданіе оміусіанства могло соединяться и съ философскимъ образованіемъ, ученостью и краснорѣчіемъ. [5]). Къ этой группѣ образованныхъ оміусіанъ, нужно полагать, принадлежалъ и учитель Діодора, Силуанъ Тарсскій. Вліятельное положеніе, которое, по свидѣтельству древнихъ историковъ, онъ всегда занималъ въ кругу своихъ единомышленниковъ—оміусіанъ, трудно объяснить безъ соотвѣтствующаго научно-богословскаго его образованія. Только при предположеніи научно-богословскаго, солиднаго образованія Силуана, навыка его къ краснорѣчію и діалектикѣ, становится, напр., понятнымъ, какимъ образомъ послѣ цѣлодневнаго, безрезультатнаго спора собравшихся епископовъ на Селевкійскій соборъ въ 359 г. ему одному удается объединить ихъ предложеніемъ под-

---

[1]) Cathech. IV, 7 PG. XXXIII, 461—2 Срв. *Socr.* H Eccl. V, 8—col. 575—6; р п. 396

[2]) Напр. Contra arianos I, 21, II, 22, PG. XXVI col 56, 192; р. пер II, 203, 290

[3]) H. Eccl. 11, 26. Ed. *Parmentier.* 157 S; р. п. 175; срв. ibid cop. 27, 158—162; р. п. стр. 176—181

[4]) Epist 244 PG XXXII, col. 915—916.

[5]) Философскую ученость и образованіе Георгія Лаодикійскаго свидѣтельствуетъ Филосторгій—Hist. Eccl VIII, 17, Ed *Bidez* 115 S.; р. пер. 390 стр Срв. *Tillemont.* Memoires VI, p. 111, Василія Анкирскаго ученость извѣстна Созомену—Hist Eccl. III, 14 col. 1081—82; р. п. 202 стр.; *Schladebach.* J. Basilius von Anckyra. Leipzig, 1898. 8, 76—106 SS.; *Gummerus* cit. op. 25—31 S.; *Спасскій* А. А Цит. соч. стр. 375—77.

твердить вѣру, изданную въ г Антіохіи „на обновленіи“ [1]) Такое же солидное богословское образованіе и ученость Силуана предполагаютъ и его неоднократныя миссіи или участіе въ различныхъ депутаціяхъ отъ оміусіанской партіи: его мы видимъ въ числѣ представителей оміусіанъ, диспутирующихъ съ евдоксіанами предъ императоромъ Констанціемъ [2]), затѣмъ онъ, и не кто другой, излагаетъ догматическую систему оміусіанъ предъ папой Ливеріемъ въ 365 г. [3])

Если исторія такимъ образомъ свидѣтельствуетъ Силуана, какъ ученаго богослова своего времени, то эпитеты „блаженный“, „дивный“, данные ему св. Василіемъ Великимъ и Ѳеодоритомъ Кирскимъ, и вообще уваженіе послѣднихъ къ нему [4]) могутъ говорить о высокомъ нравственномъ характерѣ Силуана. Какъ большинство оміусіанъ, Силуанъ былъ не только высокой вѣры, но и высокой нравственности [5]). Консервативный богословъ, ревнитель совершеннѣйшаго выполненія христіанскаго идеала на практикѣ, какъ епископъ, Силуанъ могъ быть такимъ же и тогда, когда, по нашему предположенію, онъ находился среди благочестивыхъ братьевъ союза Аѳраата.

Такимъ образомъ, Діодоръ, попавши изъ свѣтской аѳинской школы въ „училище благочестія“ Силуана, долженъ былъ получить первоначальное христіанское воспитаніе въ духѣ консервативномъ или оміусіанскомъ. Изученный Діодоромъ въ Аѳинахъ неоплатонизмъ и его идеалистическая метафизика, на которыхъ съ Оригена покоились всѣ представители восточнаго консерватизма, легли въ основу богословствованія новой школы Діодора, школы Силуана. Строго церковная традиція на первыхъ порахъ должна была опредѣлить Діодора въ отношеніи къ каждому вопросу религіозно-христіанскаго знанія. Можно развѣ только добавить, что на урокахъ Силуана неоплатонизмъ, знакомый хо-

---

[1]) *Socr.* H. Eccl. II, 39. Col. 335—336; p. n. 229 *Soz.* H Eccl IV, 22. Col. 1079—80; p. n. 279

[2]) См. 1 прим. на 48 стр. нашей работы.

[3]) См. 51 стр. нашей работы и примч.

[4]) См. выше 53 стр.

[5]) Силуана мы видимъ почти всегда рядомъ съ Василіемъ Анкирскимъ, объ аскетической настроенности котораго можетъ свидѣтельствовать его сочиненіе о дѣвствѣ (*Hieronymus.* De viris illustr. LXXXIX Ed. *Richardson — Gebhardt.* T. и U. XIV, 1, S. 45, 51). Характеристика настроенности оміусіанъ уже дана нами въ ссылкѣ на Созомена — см 5 прим. на 18 стр. нашей работы.

рошо Діодору, долженъ былъ соединиться еще съ іудейско-философскимъ вліяніемъ или филонизмомъ, который къ философскому раскрытію черезъ неоплатонизмъ упостасей христіанскаго Бога въ оригеновскомъ богословіи, руководясь Филономъ, присоединялъ отчетливое различіе ихъ другъ отъ друга [1]). Идея Логоса Божія, созданная и оформленная Филономъ, обозначала посредника между Богомъ и міромъ, имѣющаго собственную упостась, существующую самостоятельно и дѣйствующую по собственной иниціативѣ — καθ' ἑαυτὸν οἰκείαν ὑπόστασιν, ἰδίως ὑφεστῶσαν, ἰδίως ἐνεργοῦσαν [2]). Черезъ измѣненіе этой философіи къ выраженію отношеній Сына Божія, бытіе Логоса научно разъяснялось, какъ единосущное Богу Отцу, но въ то же время и отличное отъ Него Нельзя думать, что оміусіанское богословіе преподавалось Діодору въ школѣ Силуана, какъ отдѣльная, богословская дисциплина или доктрина въ нашемъ смыслѣ. Бурный, волновавшійся религіозными спорами, рождавшій безчисленныя партіи, IV вѣкъ меньше всего былъ подходящимъ временемъ для какой нибудь систематической обработки христіанской догматики Послѣдняя въ то время скромно ютилась около экзегезы Свящ. Писанія. Поэтому и Діодору, желавшему, подъ руководствомъ Силуана, обогатиться словомъ Божественной Истины, въ школѣ послѣдняго предлагались прежде всего не спеціальные уроки христіанскаго богословія, а непосредственное изученіе самого Божественнаго слова-Библіи. Силуанъ могъ, какъ бы такъ говорить пришедшему къ нему ученику: „если ты хочешь знать, что такое богатство въ словѣ, то я тебѣ кратко скажу: начни изучать отъ перваго слова книгу Бытія, затѣмъ книгу Исходъ, послѣ этого книгу Левитъ, Чиселъ, Второзаконіе, обогатись Іисусомъ Навиномъ, вмѣстѣ со всѣми Судьями, и уже оттуда послѣдовательно переіди къ другимъ книгамъ Божественнаго Писанія, и такъ непрерывно достигай богатства евангельскаго и апостольскаго“ [3]). Догматическія же подробности вѣры, ихъ надлежащая формулировка и основанія для этого въ школѣ Силуана являлись результатомъ упомянутаго экзегетическаго изученія Священнаго Писанія. Мы не имѣемъ свѣдѣній, принадлежалъ ли этотъ учи-

---

[1]) Срв. о неоплатонизмѣ Василія Анкир.—сподвижника Силуана—cit. op. *Schladebach*, 102—105 S, о богословіи типичнаго и выдающагося оміусіанина Евсевія Кесарійскаго—*Seeberg. R.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. B. II. Leipzig 1910 31—33 SS; *Спасскій А.* цит. соч. 278

[2]) Срв. мысли Евсевія Кесар.—Praepar. Evang. V, 5. PG. XXII. col 377.

[3]) Завѣтъ Оригена—Hom III in psalm. 36—PG. XII, col. 1342.

тель Діодора къ извѣстной антіохійской богословской школѣ. Среди теперешняго перечня ея руководителей и наставниковъ нѣтъ имени Силуана[1]). Но такъ какъ Антіохія никогда не была центромъ регулярнаго преподаванія и научнаго изложенія христіанскаго богословія, какъ то напр. былъ дидаскаліонъ въ Александріи, такъ какъ ея школа обнимала цѣлый рядъ жившихъ въ разныхъ мѣстахъ города и окрестностей ученыхъ пресвитеровъ, твердо поддерживавшихъ въ дѣлѣ изученія христіанства одинъ извѣстный духъ и направленіе своихъ предшественниковъ[2]), то вполнѣ возможно, что, не оставшись въ дошедшихъ до насъ перечняхъ учителей антіохійской школы, Силуанъ былъ таковымъ. Въ самомъ дѣлѣ, живя въ Антіохіи, Силуанъ не могъ оставаться вполнѣ чуждымъ упрочившемуся тамъ со времени Лукіана и даже Ѳеофила Антіохійскаго буквальному и филологическому методу толкованія Божественнаго Слова. Знаніе послѣдняго, какъ и всѣхъ антіохійцевъ, можно думать, побуждало Силуана разъяснять свящ. текстъ Писанія аналитически, отыскивая спеціальный оттѣнокъ даннаго мѣста, а затѣмъ, проводя установленное пониманіе чрезъ всю библію. Особенная точность выраженія, реализмъ мысли, сопровождавшейся особеннымъ прагматизмомъ, состоявшимъ въ предпочтеніи расплывчатымъ представленіямъ прочно установленныхъ понятій, должно было оставаться экзегетическимъ идеаломъ Силуана, если не во всей мѣрѣ выдающагося представителя антіохійской экзегезы, то въ степени общей, несомнѣнной, богословской его образованности,—

---

[1]) Мы разумѣемъ перечень представителей антіохійской школы въ сочиненіяхъ: *Hergenrother* Die antiochenische Schule und ihre Bedentung auf exegetischen Gebiete Wurzburg. 1866. *Dubois.* H. Étude sur les principaux travaux exégètique de l'école d'Antioche en particulier sur ceux de Théodore de Mopsueste. Geneve, 1858; *Kihn H.* Die Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete Weissenburg 1866, *Moller-Harnack* - RE³ B I 593 S *Ermoni* V. DCT. v. I, col. 1136.

[2]) *Assemani* въ своей Bibliotheca Orientalis говорилъ объ антіохійской школѣ, что она—locus, ubi litteris opera navatur sive a dericis, sive a laïcis vel a monachis (III, 2 p 920). Такъ на антіохійскую школу смотритъ и *Kihn* cit op. 38—77 S. Въ послѣднее время въ такомъ же смыслѣ обосновываетъ пониманіе антіохійскихъ или сирійскихъ школъ недавно изданное сочиненіе XI в объ основаніи школъ—*Mar Barhadbešabba 'Arbaia.* Cause de la fondation des écoles. Texte syriaque publie et traduit par M Addai Scher. PO t IV. На русскомъ языкѣ объ антіохійской школѣ см. трудъ проф. *А. И. Дьяконова.* „Типы высшей богословской школы въ др. Церкви III—VI в". Христ. Чт. 1913, май, 615—617 стр.

образованности все же съ антіохійскимъ направленіемъ. То обстоятельство, что Силуанъ былъ оміусіанинъ, поклонникъ въ извѣстномъ смыслѣ неоплатонизма и Филона, соединялось легко съ антіохійскою методою экзегезиса. Послѣдняя непосредственно не обусловливала степень вѣры, какъ глубокаго мистическаго настроенія, не способствовала такимъ же путемъ въ дѣлѣ созданія чистоты или святости жизни, а служила наиболѣе удобнымъ путемъ яснаго отчетливаго анализа данныхъ Откровенія. Само оміусіанство съ его характерными выраженіями ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ πάντα, ὁμοιούσιος, несмотря на преклоненіе предъ оригеновско-неоплатоническою традиціею, въ своемъ содержаніи, собственно говоря, было результатомъ индуктивнаго вѣдѣнія, восхожденія отъ частнаго къ общему. Это показываетъ самое основное значеніе указанныхъ терминовъ, по которому послѣдніе обозначали, какъ мы говорили, не то, что сущность Отца и Сына одна и та же, а то, что сущность Отца такая же, какъ и сущность Сына. Ясно, что въ такомъ опредѣленіи были прежде всего моменты анализа, различія и только въ дальнѣйшихъ выводахъ необходимо эти термины вели къ мысли о единствѣ сущности, тогда какъ другой никейскій терминъ ὁμοούσιος, напротивъ, выдвигалъ на первый планъ идею единства и лишь косвенно указывалъ на различіе опредѣляемыхъ

Такимъ образомъ, въ школѣ Силуана, мы думаемъ, Діодоръ уже могъ познакомиться съ тѣмъ грамматическимъ методомъ толкованія библіи, примѣненіе котораго впослѣдствіи дало ему почетное названіе выдающагося представителя экзегетической антіохійской школы [1]). Но въ то же время мы предполагаемъ, что все таки не въ этомъ слѣдуетъ считать главное значеніе школы благочестія Силуана для Діодора Знакомя теоретически съ „богатствомъ“ Богодухновеннаго Писанія, эта школа обращала особенное вниманіе на практическую жизнь питомца. Въ Діодорѣ здѣсь вырабатывался тотъ удивительный монахъ, аскетъ и миссіонеръ, какимъ онъ сдѣлался впослѣдствіи въ исторіи Церкви. У популярныхъ въ то время сыновъ завѣта, къ обществу которыхъ мы отнесли Силуана, трудно искать какого-либо опредѣленнаго или строго выливщагося устава, дисциплины жизни Сохранившіеся сочиненія подвижника Афраата прежде всего требуютъ

[1]) Архіеп. Филаретъ въ своемъ произведеніи „Историч. ученіе объ отцахъ Церкви“, замѣчаетъ, что толкованію Свящ Писанія Діодоръ научился у Силуана Тарсскаго (Томъ II, стр. 1. СПБ. 1859).

отъ своихъ послѣдователей принятія таинства крещенія и строгаго соблюденія безбрачія [1]) Такимъ образомъ, особенное уваженіе bar Q'yâmâ къ обѣтамъ цѣломудрія, включительно до безбрачія, должно было наложить свой отпечатокъ на складывающуюся жизнь Діодора-христіанина въ Силуано-афраатовской школѣ Антіохіи. Онъ здѣсь уже далъ обѣтъ быть μονάζων. По тѣсной связи безбрачія и крещенія въ общинѣ Афраата, онъ здѣсь же, по всей вѣроятности, принялъ и таинство крещенія Вмѣстѣ съ обѣтами цѣломудрія, сыны завѣта Афраата должны были взять на себя обязанности миссіонерства и особенной благотворительности. Какъ апостолъ христіанства, bar Q' yâmâ долженъ былъ пламенно вѣрить въ Господа и просвѣщать свѣтомъ Христовой вѣры вѣхъ братьевъ—внѣшнихъ по отношенію къ союзу сыновъ завѣта [2]), искать Христа, посѣщая съ дѣлами милосердія бѣдныхъ, со словомъ утѣшенія больныхъ [3]) „Христосъ вселяется въ сыновъ или членовъ братства только тогда, когда они украшаютъ себя, говоритъ Афраатъ, прежде всего сими вещами, вѣрой, чистою молитвою, смиреніемъ, дѣвственною жизнью, святостью, мудростью, гостепріимствомъ, простотой, терпѣніемъ, спокойствіемъ, аскетизмомъ и чистотою“ [4]). „Съ Христомъ сыны завѣта не должны бояться искусителя, потому что они будутъ имѣть всѣ средства противъ него (искусителя): если онъ придетъ къ нимъ въ образѣ страстнаго желанія, они побѣдятъ его постомъ своего Спасителя; если онъ пожелаетъ продолжать искушеніе ихъ сладострастіемъ глазъ, они поднимутъ глаза свои къ слову Высокаго. Если онъ пожелаетъ придти къ нимъ сномъ, то они будутъ внимательны и бодрственны, воспѣвая пѣсни и псалмы. Если онъ будетъ увлекать богатствомъ, они пойдутъ къ бѣднымъ Если онъ придетъ къ нимъ въ сладости, они не будутъ ѣсть, зная, что онъ горекъ. Если же онъ воспламеняетъ ихъ желаніемъ Евы, они живутъ одни, а не съ дочерьми Евы“ [5]). Въ этихъ краткихъ наставленіяхъ Афраата мы можемъ видѣть тотъ распорядокъ жизни, которому Діодоръ научился въ миссіонерско-богословской школѣ Силуана, и который, дѣйствительно, опредѣлилъ всю его дальнѣйшую жизнь [6]).

---

[1]) См. выше стр. наш раб.

[2]) *Aphraatis* Dem. VII, 20. PS. I, col. 346

[3]) Ibid Dem. VI, 8—9 c. 275, 278; Dem XX, 1—19, col. 891 930.

[4]) Ibid Dem. I, 1, col 7, 10—14.

[5]) Срв. Ibid Dem VI, 2 col. 255.

[6]) Срв. *Іоанна Златоуста* Похвальное слово Діодору PG. LII, col. 761; р п. III, 2 стр. 819.

Сколько времени пробылъ Діодоръ въ такой школѣ благочестія Силуана, мы не можемъ сказать—никакихъ историческихъ данныхъ для этого мы не имѣемъ Можно лишь утверждать, что миссіонерскою школою Силуана для Діодора не закончился періодъ его христіанскаго образованія и воспитанія. Отсюда онъ переходитъ подъ руководство Евсевія, епископа Эмесскаго. Объ Евсевіи Эмесскомъ, какъ учителѣ Діодора, говоритъ блаж Іеронимъ [1]). Факундъ Герміанскій учителемъ Діодора называетъ просто Евсевія, не указывая, что это былъ епископъ Эмессы [2]) Старинные историки Аллятій [3]), Баснажій [4]), Дюпэнъ [5]) останавливаются больше на свидѣтельствѣ Факунда и строятъ догадку, что подъ Евсевіемъ нужно подразумѣвать не Евсевія Эмесскаго, согласно блаж Іерониму, а Евсевія Кесарійскаго. Факундъ Герміанскій, говорятъ Баснажій и Дюпэнъ, зналъ свидѣтельство блаж. Іеронима о Діодорѣ, его повторилъ и въ своей книгѣ Pro defensione trium capitulorum, но изъ этого свидѣтельства намѣренно опустилъ названіе Евсевія *Эмесскимъ* потому, очевидно, что такое сообщеніе Іеронима казалось ему ошибочнымъ Кромѣ того, по словамъ Дюпэна, произведенія Діодора не имѣютъ никакого сходства съ сочиненіями Евсевія Эмесскаго, тогда какъ съ сочиненіями Евсевія Кесарійскаго и по манерѣ, и по методу, и по стилю имѣютъ замѣтную родственную близость. Эксцепты, которыя сохраняетъ Фотій изъ сочиненія Діодора Contra fatum, Дюпэну очень напоминаютъ нѣкоторыя мѣста книги Евсевія Кесарійскаго Praeparatio sive Demonstratio Evangelica. Однако считать Діодора ученикомъ Евсевія Кесарійскаго это значитъ совсѣмъ измѣнить характеристику его, какъ выдающагося представителя антіохійской школы. Евсевій Кесарійскій, хотя и былъ одно время ученикомъ антіохійскаго пресвитера Дороѳея, но сердце его совсѣмъ не лежало къ Антіохіи и ея ученымъ традиціямъ. Проведшій большую часть жизни въ Палестинѣ, онъ воспитался исключительно на Оригенѣ, и въ манерѣ своего бого-

---

1) De viris illustribus CIX — ed *Richardson-Gebhardt.* Texte und Untersuchungen. B. XIV. I. H. 52—59 SS; p. пер. V. 340 стр

2) Pro defensione trium capitulorum IV, 2—PL. LXXXVII, col. 620.

3) Diatriba de Theodoris, num LXVI — *Maj A.* Nova Patrum Bibliotheca t VI, p 137; PG. XXXIII, col. 1557.

4) Annales politico ecclesiastici Cit. ed t. II, XV, p. 61.

5) Nova Bibliotheca Auctorum Ecclesiasticum cit. op t II, pp 418—419

словствованія, по выраженію Тиксерона [1]) и Варденхевера [2]), остался совсѣмъ внѣ антіохійскаго вліянія. Историко-литературный методъ антіохійскаго толкованія у него не замѣтенъ,—онъ замѣненъ экзегезисомъ мистико-аллегорическимъ, въ тенденціяхъ Оригена и вообще александризма [3]). Если же иногда въ твореніяхъ Евсевія остаются мѣста, сохраняющія, повидимому, примѣненіе традиціи Антіохіи, то онѣ звучатъ необычайно, какъ нѣкая уже экстравагантность автора [4]) Поименованные историки совсѣмъ произвольно видятъ въ опущеніи у Факунда названія Евсевія *Эмесскимъ* недовѣріе Герміанскаго епископа къ блаж. Іерониму. Можно думать съ неменьшимъ правомъ, что Факундъ, передавая свидѣтельство блаж. Іеронима, не счелъ нужнымъ обозначать Евсевія просто, потому что это могло быть для цѣлей его книги безразлично или для любителя отеческой письменности его времени выборъ Евсевіевъ въ данномъ мѣстѣ не предполагалъ затрудненій Очень можетъ быть также, что опущеніе слова Эмесскій у Факунда—дѣло не его даже, а позднѣйшихъ списковъ или редакціи произведенія Фабриціи, признавая учителемъ Діодора Евсевія Эмесскаго, относительно разсматриваемаго мѣста Факунда Герміанскаго говоритъ, что въ немъ не достаетъ слова Emeseni [5]), а Кавэ рѣшительно возстаетъ противъ желанія Дюпэна считать, на основаніи Факунда, учителемъ Діодора Евсевія Кесарійскаго [6]), называя это мнѣніе произвольнымъ, не подтверждающимся никакими источниками и кодексами. Что касается сходства произведеній Евсевія Кесарійскаго съ твореніями Діодора и, въ частности, Praeparatio sive Demonstratio Evangellica Евсевія Кесарійскаго съ фрагментами сочиненія Діодора Contra fatum, то это сходство у Дюпэна объяв-

---

[1]) Histoire des Dogmes. T. II. Paris 1909. 6—7 p.

[2]) Geschichte d altkirchl. Literatur B. III Freiburg im Bresgau, 1912. 253 S.

[3]) Напр, даже въ числѣ 150 псалмовъ Евсевій видитъ высшій, таинственный смыслъ—PG. XXIII, col 65. Первый псаломъ у Евсевія говоритъ о Спасителѣ — ibid col 75. Срв. col. 101 (объясненіе надп. пс εἰς τό τέλος) col. 125, 128 (надп „о точилѣхъ"), col. 1254, 1256 (о пустынномъ пеликанѣ, которому подобенъ Іисусъ Христосъ) и мн др. Блаж. Іеронимъ дѣлаетъ рѣшительный упрекъ Евсевію Кес въ аллегоризмѣ—Comment. in Isaiam. Prologus. PL XXIV, col 21—2, срв. col. 89, 179; p. n VII, 4, 311.

[4]) Напр. PG. XXIII, col. 108 (объясненіе пс. IV, 5). Срв. при толкованіи пр. Исаіи—PG. XXIV, col. 121, 205 361, 364; въ Новомъ Завѣтѣ—col. 881, 572, 576, 588 и т. д.

[5]) *Fabricius.* Bibliotheca Graeca Ed. Harles. T IX, p. 278, *Maj-Ang* cit Nova Patr. Biblioth. VI, p. 142.

[6]) *Cave G.* Scriptorum Ecclesiasticorum Historia literaria Oxonii, MDCCXL. Vol. 1, p 266.

ляется голословно [1]). Дюпэнъ не пытается подробнѣе обосновать утверждаемое имп сходство названныхъ двухъ произведеній. На самомъ дѣлѣ, внимательный анализъ того и другого произведенія совсѣмъ не устанавливаетъ родственной связи ихъ другъ съ другомъ, въ смыслѣ вліянія Praeparatio Evangelica Евсевія на Contra fatum Діодора. Общею мыслію обоихъ произведеній, дѣйствительно, является доказательство, что языческія философскія системы, пытающіяся рѣшить основные вопросы жизни о Богѣ и мірѣ, ложны. Однако, тогда какъ въ первомъ—раскрытіе этой мысли дѣлается на основаніи всего языческаго міровоззрѣнія, которое заключается въ разныхъ философскихъ системахъ и миѳологіи древности [2]), отдавая въ разсужденіяхъ дань обычно александринизму, въ противовѣсъ всему язычеству, хвалящемуся древностью, обосновывается здѣсь мысль о глубочайшей древности Богооткровенной религіи [3]), въ послѣднемъ языческое міровоззрѣніе берется въ опредѣленной стадіи эллинистическаго позднѣйшаго его развитія съ преимущественнымъ выставленіемъ астрологическихъ и астрономическихъ тенденцій IV вѣка [4]). Первое удивительно напоминаетъ Строматы Климента Александрійскаго, чѣмъ ясно уже показывается методъ и задача его—какъ и Строматы, Praeparatio пользуется путемъ сравнительно-историческаго изслѣдованія, какъ и въ Строматахъ міровоззрѣніе язычества сравнивается съ іудействомъ и затѣмъ уже, констатируя дѣйствительно, въ судьбахъ міра praeparatio mystica unius Evangeliae или unius Christi, идетъ къ христіанству [5]), видитъ въ философскихъ

---

[1]) *Dupr* cit op. p 419.

[2]) У Евсевія даются критическія замѣчанія относительно языческой миѳологіи (Praep. Evang. I, IX—PG t. XXI, col. 64—65), о финикійскихъ и египетскихъ богахъ (Praep Evang I. VI. IX col. 48—49; 64—65 VII, 17, col 557), о языческихъ богахъ-Аполлонѣ (напр. Praep. Evang. III, 14—ibid. col. 220), Венерѣ, Вакхѣ, Юпитерѣ, Нептунѣ (ibid. особ. III, 1—9 col. 153—193; XIII, 11 col 1141), олимпійскихъ богахъ и ихъ богословіи (ibid II, 4 col. 132), о философахъ Анаксагорѣ (ibid. XIV, 11, col 1224; XIV, 14 col. 1233—6; XVI, 16 col. 1240 1), Плутархѣ (ib III, praef. col 153), Пифагорѣ, Сократѣ, Платонѣ (ib. XIII. 12, col. 1097), философскихъ системахъ вообще (II, 6, 7, col. 140—1. 145; III, 1 col. 156) и т. п. словомъ, именно, о всемъ язычествѣ.

[3]) Ср. Praep Evang. VII, 8. col 524, X, 9, col. 807—8.

[4]) См. дальше II часть нашей работы 2 главу.

[5]) Ср. XIV, 2 col. 1181; VII, 3, col. 512. VII 8 col 521; VII, 17, 613 и мн. др.

системахъ язычества иногда заимствованія изъ Свящ Писанія [1]). Задача и методъ Contra fatum Діодора болѣе скромны, но и болѣе научны -здѣсь выступаетъ предъ нами не столько историкъ, сколько философъ, глубокій, вдумчивый наблюдатель окружающаго. Здѣсь больше единства плана, мысль автора сосредоточивается на опроверженіи вѣры язычниковъ .въ безличную судьбу и на аргументаціи идеи христіанскаго Бога, какъ абсолютной Личности, какъ дивнаго Творца міра, а человѣка, какъ носителя на землѣ разума и свободы [2]). Если вообще нынѣ стараются благоговѣть предъ памятью своихъ учителей и не полемизировать съ ними печатно и публично, то въ описываемое далекое время IV вѣка эта благодарная преданность учителю сознавалась, конечно, еще сильнѣе, составляя непремѣнный святой долгъ ученика предъ учителемъ У Діодора же въ числѣ его произведеній мы встрѣчаемъ литературный трудъ, имѣющій цѣлью исправленіе ошибокъ Евсевія Кесарійскаго - Χρονικὸν διορθούμενον σφάλμα Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περὶ τῶν χρόνων [3]). Діодоръ—монахъ разумѣется не рѣшился бы публично свидѣтельствовать такое неуваженіе къ Евсевію Кесарійскому, если бы послѣдній былъ его учителемъ Наконецъ, самая хронологія жизни Евсевія Кесарійскаго можетъ тоже говорить біографу Діодора противъ разсматриваемаго близкаго отношенія этихъ двухъ великихъ людей IV вѣка. Смерть Евсевія Кесарійскаго послѣдовала въ 339 или 340 году [4]). Въ 330—331 году онъ былъ въ Антіохіи, когда не могъ быть учителемъ Діодора, ибо пріѣздъ его въ это время обусловливался спеціальными цѣлями—низложить св Евстаѳія и направить выборы преемника ему въ желательную для господствующихъ религіозныхъ круговъ сторону Дальше, до смерти императора Константина, какъ любимецъ его, онъ проводитъ все время около него или въ разъѣздахъ—то на соборъ въ Тиръ, то—въ Константинополь. Послѣ смерти Константина (337 г) Евсевій, по всей вѣроятности, провелъ время безвыѣздно въ своей епархіи [5]). Всѣ

---

[1]) Срв. Praep. Evang XV 1 col. 1296; XI, 2 col. 845; 12 col 880, 16, col 888; особ. XII, 27 29. col 937 1000

[2]) См. подр. дальше нашей работы 2 главу

[3]) *Suidas.* Lexicon. Ed *Bernhardy*, T I p. 1379.

[4]) Дата *Тильмона* (Memoires. Cit. ed. VII, p. 22)—338 г. не принимается уже новыми трудами, каковыхъ дата кончины Евсевія—339—340 г. *Bardenhewer O.* Geschichte d altkirch. Lit. Cit. ed. B. III, 212 S.

[5]) На рус. языкѣ есть изслѣдованіе *Н Романова* - Евсевій Памфилъ, епископъ Кесаріи Палестинской. М. 1880 Стр 25—33.

эти основанія даютъ намъ право не согласиться съ мнѣніемъ старинныхъ ученыхъ—Алляція, Баснажія и Дюпэна и считать вторымъ учителемъ Діодора, вмѣстѣ съ блаж Іернимомъ, Евсевія Эмесскаго, его подразумѣвать и подъ Евсевіемъ у Факунда Германскаго [1])

Евсевій Эмесскій прибылъ въ Антіохію предъ 340 годомъ [2]). Правда, онъ былъ въ Антіохіи еще ранѣе, въ 330 году, и былъ свидѣтелемъ изгнанія Евстаѳія, епископа Антіохійскаго, и первыхъ шаговъ епископскаго правленія его преемниковъ [3]), но этотъ годъ нельзя считать временемъ пребыванія Діодора у Евсевія. Для самого Евсевія путешествіе въ Антіохіи въ 330 году было временемъ обычныхъ въ ту пору научно-образовательныхъ путешествій, имѣющихъ значеніе лишь для него самого. Родившись въ Эдессѣ отъ знатныхъ христіанскихъ родителей, онъ сначала здѣсь обстоятельно знакомится съ библейскою и древнею греческою литературою [4]). Затѣмъ отправляется въ Палестину, гдѣ его учителями дѣлаются знаменитые въ то время Евсевій Кесарійскій и Патрофилъ Скифопольскій [5]). Неудовлетворившись аллегорическимъ произвольнымъ методомъ толкованія ими Свящ Писанія, Евсевій отправляется въ Антіохію.

---

[1]) Изъ старинныхъ ученыхъ считаютъ Евсевія Эмесскаго учителемъ Діодора—*Cave* cit op v. I, 266, *Fabricius* cit op IX, t p 278, *Maj.-Ang.* Nova Patrum Biblioth. t VI, p. 142, *Ceillier d. Remy* (cit op. 704), *Tillemont* (Memoires. VIII p 238). *Schrock* (cit ed. Christliche Kirchengeschichte Th X, 248 S.) Позднѣйшіе изслѣдователи стоятъ также за Евсевія Эмесскаго, не касаясь совсѣмъ духовной связи Діодора съ Евсевіемъ Кесарійскимъ. Ср. *Semisch* — RE[3] B. IV, 672—3 S; *Venables* — DChB, v. I, p. 838. *Kihn H* Die Bedeutung der Antiochenischen Schule. cit ed. 52 S *Moeller-Schubert.* Lehrbuch d. Kirchengeschichte cit. ed. 497; *Kihn.* Patrologie B. II. 212 S; *Godet*—DTC v. I p. 1364. Въ цит. трудахъ см. и послѣдовательность обученія Діодора истинамъ Христовой вѣры—сначала Силуанъ Тарсскій, а затѣмъ Евсевій Эмесскій.

[2]) Литература объ Евсевіи Эмесскомъ (откуда заимствованы и хронологическія данныя): *J. Christiani Guil. Augusti* Vita Eusebii et annotationes historicae et philologicae—PG. LXXXVI, col. 463 — 504; *Tillemont* Memoires VI, t. col. 133—4; *I. C. Thilo* Über die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Halle 1832. Срв. — RE[3] VI. 618 S.; *Godet* — DTC., v. V, col. 1537; DChB I v p. 358; *Bardenhewer.* Geschichte d. altkirch Literatur III B. cit op 263—4 S., *его-же* Patrologie 281 S.

[3]) *Socrat.* Hist. Eccl. II, 9 PG S. LXVII, col. 197—200; p. п. 134—135; *Sozom.* Hist. Eccl. III, 6, col. 1045; p. п 173—174. О преемникахъ Евстафія см ниже.

[4]) *Apud Socrat.* ibi l.

[5]) Ibid.

Гносеологическія традиціи послѣдней оказались для него болѣе по вкусу [1]). Это и было въ 330 г Такимъ образомъ, въ 330 году Евсевій могъ познакомиться только съ тѣмъ историко-грамматическимъ методомъ, который составлялъ традиціонную славу Антіохіи. Но, по свидѣтельству Сократа, предложеніе преемникомъ Евстаѳія, епископомъ Евфроніемъ, священнаго сана заставляютъ Евсевія вскорѣ удалиться изъ Антіохіи въ Александрію [2]). Пребываніе въ Александріи дастъ Евсевію возможность непосредственно изучить александрійскую, идеалистическую философію и присоединить ее къ пріобрѣтеннымъ имъ богословскимъ познаніямъ ранѣе, въ Эдессѣ, у греческаго учителя, у Евсевія въ Кесаріи, у Патрофила въ Скифополѣ и въ Антіохіи. Послѣ этой философской подготовки, онъ снова возвращается въ Антіохію, что и происходитъ предъ 340 г при Антіохійскомъ епископѣ Флавіаллѣ, съ которымъ Евсевій пребываетъ все время въ большой дружбѣ. Антіохійскій соборъ въ 341 г., по вліянію Евсевія Никомидійскаго, называетъ его, какъ мужа обходительнаго и краснорѣчиваго [3]), въ числѣ кандидатовъ на александрійскую каѳедру, праздную послѣ изгнаннаго Аѳанасія, и императорскій указъ даже утверждаетъ его на этой александрійской каѳедрѣ. Но Евсевій, хорошо зная горячую привязанность александрійцевъ къ Аѳанасію, отказывается отъ этой каѳедры и получаетъ въ управленіе маленькій городъ Эмесу, гдѣ, переживъ непродолжительный конфликтъ съ эмесенами, съ помощью Флавіалла, онъ въ мирѣ и водворяется до самой смерти своей, послѣдовавшей около 359 г. [4]). Такимъ образомъ изъ этой краткой біографіи Евсевія Эмесскаго можно заключить, что только время управленія Антіохійскою церковію Флавіалломъ, съ момента возвращенія Евсевія въ Антіохію изъ Александріи, т. е. предъ 340 г. и до 342 [5]), можетъ быть періодомъ обученія у него Діодора. Послѣ Флавіалла мы не видимъ Евсевія въ

---

[1]) Ibid. Срв RE³ VI, 618—9 S.

[2]) *Apud Socr* ibid

[3]) Ibid. Срв *Hieronymus*. De viris illustribus XCI – cit. ed *Richardson-Gebhardt* 15—51 SS. p n. V, 533 стр

[4]) Годъ смерти Евсевія устанавливается тѣмъ, что въ 359 г. на Селевкійскомъ соборѣ подписался уже Павелъ Эмесскій—*S. Epiphanius*. Haer. 73, 26 PG. XLII col. 453 p. n. IV, 312; *Mansi* III, 321.

[5]) Флавіаллъ 333—342—*Cavallera*. Le Schisme d'Antioche. Paris, 1905. 323 p.

Антіохіи [1]) Для самого Діодора въ концѣ 40 годовъ IV' ст начинается періодъ ученаго борца за церковную ортодоксію въ Антіохіи

Школа Евсевія для Діодора, въ отличіе отъ предыдущей, силуано-аѳраатовской, была вполнѣ научною школою съ разработанною и прочно утвержденною на основаніяхъ многихъ авторитетовъ методою толкованія и изученія христіанскихъ истинъ. Евсевій Эмесскій былъ видным'ъ представителемъ научнаго богословія своего времени [2]) О многочисленныхъ ученыхъ трудахъ его, отъ которыхъ до насъ, къ сожалѣнію, дошли только отрывки, церковный историкъ Созоменъ отзывается съ уваженіемъ [3]), блаж Іеронимъ [4]) и Ѳеодоритъ [5]) свидѣтельствуютъ особенную элегантность риторическихъ композицій Евсевія и даютъ общій перечень его трудовъ [6]) Но особенную славу этого плодовитаго писателя сре-

[1]) Блаж Іеронимъ говоритъ, что Евсевій Эмесскій умеръ при имп. Констанціи и похороненъ въ Антіохіи (De vir. illust XCI cit. ed.) На основаніи этого свидѣтельства, а также извѣстія у Сократа (H. Eccl II, 9—cit. loc ) о томъ, что Констанцій бралъ Евсевія съ собою въ походъ *J. Chr. Augustis* заключаетъ, что Евсевій и послѣ Флацилла часто пребывалъ въ Антіохіи (срв *Hergenrother.* Die antiochenische Schule. Wurzburg 1860, § 3. *Semisch* RE[3] cit. B. 618 S. *Codet.* DCT. v, col. 1538). Но изъ того, что Констанцій приглашалъ Евсевія съ собою въ походъ противъ варваровъ и питалъ къ нему особое уваженіе, какъ говоритъ Созоменъ (cit. loc), намъ кажется, не слѣдуетъ, что онъ всегда пребывалъ съ Констанціемъ, когда послѣдній пріѣзжалъ въ Антіохію Могила Евсевія, согласно блаж. Іерониму въ Антіохіи, хотя можно возражать и противъ этого (DCT. V col. 1538; RE[3] VI. B. 618—619 S). Фактъ погребенія Евсевія въ Антіохіи не требуетъ долговременнаго и частаго пребыванія его послѣ Флацилла

[2]) См характеристику у блаж Іеронима.—De viris illustribus. Cit. loc. Срв. cit. loc. *Socr.* II, 9;

[3]) Hist Eccl. III, 14 PG. LXVII Col 1081—82; р. п 202—3 стр.

[4]) Cit. loc. op. De viris illustribus.

[5]) Haeret. fabularum compendium I, 25—26. PG LXXXIII, col. 377—382

[6]) Изъ сочиненій Евсевія Эмесскаго называютъ сочиненія противъ іудеевъ, язычниковъ и новаціанъ, комментарій на посл. къ Галатамъ, многочисленныя проповѣди (*Hieronymus*—(De vir. illust. XCI cit. ed.; Comment. in epist ad Galat. Prologus, PL XXVI, col 309—Epist 70. Corpus script. eccl. latin. Vindobonensis ed. LIV, p. 706) *Theodoretus*—(Haer. fab. compend. I, 25—26. PG. LXXXIII col. 377—82), *Epiphanius Cypr.*—(Haer. 66, 21. PG XLII col. 66 р п III, 274), знаютъ сочиненія Евсевія противъ Маркіонитовъ и Манихеевъ. Ѳеодоритъ цитуетъ изъ какого' то сочиненія Евсевія два отрывка о Божественной природѣ Іисуса Христа (Eranistes seu Polimorphus — PG. LXXXIII, col 312—318; также PG. LXXXVI, p. 1 col 535—545). Отрывки изъ сочиненій Евсевія мы находимъ у сирійскихъ авторовъ—(см. *Assemani.* Biblioth. Orientalis. t. II, 28 p., t. III,

ди современниковъ и потомковъ составляла, именно, его ученая манера экзегезиса Свящ Писанія[1]). Евсевій Эмесскій былъ ученымъ въ собственномъ смыслѣ слова Живя въ бурную, послѣникейскую эпоху дифференцированія религіозной христіанской мысли, когда всѣ спорили и волновались, находясь при этомъ, по свидѣтельству исторіи, въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ къ тогдашнимъ вождямъ религіозныхъ партій, Евсевію еп. Кесарійскому, Патрофилу, еп. Скифопольскому, Георгію еп Лаодикійскому, онъ держалъ себя въ сторонѣ отъ всѣхъ церковно-политическихъ и догматическихъ споровъ Всесторонюю ученость свою онъ исключительно отдалъ кабинетной работѣ истолкованія или экзегезиса самого источника христіанской вѣры Священнаго Писанія[2]). Причемъ въ этой области экзегезиса спекулятивно-аллегорическія тенденціи своихъ друзей — Евсевія Кесарійскаго и Патрофила Скифопольскаго—Евсевій Эмесскій свободно растворилъ въ особенностяхъ историко-грамматическаго, болѣе рациональнаго, по его мнѣнію, метода, съ каковымъ онъ познакомился въ Антіохіи въ 330 г. Спеціальное же путешествіе его вскорѣ послѣ 330 г. въ философско-богословскую школу въ Александріи, ознакомленіе тамъ съ возвышенными опытами объединенія философіи и вѣры—философски образованнаго христіанскаго гносиса, который вырабатывалъ примѣненіе къ христіанству неоплатониче-

---

44 p.; *Wright* Catalogue of Syriac MS. in the Britisch Museum II v. 528 p.) Въ настоящее время литературная дѣятельность Евсевія Эмесскаго испытываетъ участь многихъ произведеній древне-церковной письменности - ему приписываютъ произведенія Евсевія Александрійскаго и даже западно-галльскихъ писателей (*Fessler-Jungmann.* Institutiones Patr. II, 1, 3 - 4 pp.). Таковы opuscula Eusebii Emeseni, изданныя *Migne* PG. LXXXVI col 503 — 536. Срв cit op. *Thilo J* Uber die Schrif d. Eusebius v. Alex und d Eusebius v. Emisa. 4 S. ff.); съ другой стороны, у Евсевія Кесарійскаго (PG XXIV, col. 1047—1208) находятъ сочиненія Евсевія Эмесскаго (срв. *Thilo* 61 S. ff; *Zahn* Th. Skizzen aus dem Leben der alten Kirche. Erlangen, 1891. 278—286 SS) Экзегетическія сочиненія Евсевія читаются въ коллекціи *Migne* (PG. t. LXXXVI, 1) но большею частію разбросаны по катенамъ

[1]) О выдающемся значеніи Евсевія Эмесскаго въ исторіи антіохійской школы говорятъ *Ernesti* Narratio critica de interp. proph. Mess. op. theol. p. 498. *Hergenröther* cit. op. S 3; *Kihn* cit. op. 31 S.; *Dubois H.* Etude sur les principaux travaux exegètique de l'école d Antioche. Cit. ed Geneve 8 p. Эрнести считаетъ даже начало знаменитаго историко-грамматич. метода антіохійской школы съ Евсевія, но это, разумѣется, слѣдуетъ подвергнуть ограниченіямъ, поставивъ Евсевія въ соотношеніе съ Лукіаномъ (*Ernesti* p. 498, *Kihn* 31—32 SS.)

[2]) *Gummerus.* Cit. op. 20 S.

скихъ идей вмѣстѣ съ Филономъ и увлекалъ своей возвышенной интуиціей и созерцаніемъ, помогли избѣжать ему крайностей послѣдовательнаго проведенія въ свои писанія и этого плѣнившаго его антіохійскаго метода Этимъ Евсевсій Эмесскій вставалъ внѣ излишняго буквализма, связывавшаго законную мысль экзегета, но и оказывался чуждымъ всякихъ произвольныхъ гаданій и неожиданныхъ, безосновательныхъ комбинацій Свящ текста [1]) Его дѣло было, при глубокомъ уваженіи авторитета Писанія, охраненіи его подлинности, какъ принциповъ вѣры [2]), всегда доискиваться буквальнаго смысла—доискиваться углубленіемъ мысли въ содержаніе Свящ книгъ [3]), привлеченіемъ, какъ оригинальнаго текста ихъ, такъ и существующихъ переводовъ [4]), критическимъ изученіемъ спеціальнаго оттѣнка того или другого мѣста библіи и постояннаго, избыточествующаго употребленія въ библіи того или другого слова текста [5]) Такая грамматическая, лексикальная и логическая обработка текста сопровождалась у нашего экзегета серьезнымъ, научно—историческимъ и философскимъ освѣщеніемъ его, различными хронологическими, географическими, археологическими, естественными и этнографическими нотиціями и экскурсами [6]). Для этого онъ обладалъ всѣми необходимыми средствами. По образованію въ самыхъ разнообразныхъ школахъ, онъ обстоятельно познакомился съ философіей своего времени, прекрасно зналъ всю древнѣйшую свѣтскую и христіанскую литературу. Такимъ образомъ, Діодоръ въ лицѣ Евсевія Эмесскаго получилъ выдающагося ученаго и серьезнаго представителя анті-

[1]) Такія черты ясно отличаютъ сохранившіеся отъ Евсевія нѣкоторые фрагменты экзегетическихъ его твореній (PG LXXXVI, 1 p. c. 545), и приписываемыя ему *Thilo* двѣ гомиліи Евсевія Кесарійскаго (PG. XXIV col. 1047—1076)

[2]) Срв. op. De fide adversus Sabellium. Lib. II. PG. XXIV col. 1061, 1062.

[3]) Напр. fragm V PG LXXXVI, 1, col 555 — 6. Срв. PG. XXIV, col. 1050 (объясненіе Ioan I, 1), 1057—8; op.—de fide adv. Sabellium lib. 1.

[4]) Напр fragm 1, 2, 3, 4 – PG. LXXXVI, 1 col. 555—6

[5]) Ibid, col. 549—550 Срв. col. 553—4, fragm. V, col 555—6 De fide adv. Sabellium lib. 1. 1—PG. XXIV, col. 1050.

[6]) Лексикальная обработка текста замѣтна, напр., col. 1064, PG. XXIV, особенная серьезность, послѣдовательность мысли, простота толкованія блестятъ въ каждой строкѣ отрывковъ—срв. напр. fragm VI PG. LXXXVI, 1 p; col. 557—8, fragm. 2—ibid col. 561—2; 549—50, срв. PG XXIV col 1051; авторъ знаетъ традицію—PG XXIV, col. 1059 1063. Вообще ученость, въ перечисленныхъ видахъ антіохійской экзегезы, несмотря на фрагментарность оставшихся памятниковъ, видна въ нихъ—PG. LXXXVII p col 555—562 Срв. *Thilo,* Ent od. 80a,b,c.

охійскаго толкованія Священнаго Писанія, которыя научными пріемами давалъ надлежащую увѣренность въ основательности своихъ толкованій, съ уваженіемъ относясь, какъ правомощнымъ, и къ возвышеннымъ, созерцательнымъ построеніямъ [1]). То, что въ области экзегезиса Діодору могло быть дано въ школѣ Силуана, здѣсь, у Евсевія, возводилось какъ бы на болѣе высшую ступень знанія, становясь научною экзегетическою системою. Замѣчательно, что и этотъ новый учитель Діодора, послѣ Силуана Евсевій Эмесскій, по догматическимъ своимъ возрѣніямъ, былъ тоже полуаріанинъ-омиусіанинъ [2]). Объ этомъ свидѣтельствуютъ особенныя близкія отношенія Евсевія Эмесскаго къ современнымъ ему, упоминавшимся уже нами не разъ, представителямъ омиусіанства—къ Евсевію, еп. Кесарійскому, Патрофилу еп. Скифопольскому, и Георгію, еп. Лаодикійскому, къ самому императору Константію. Если же мы сами обратимся къ оставшимся отрывкамъ сочиненій Евсевія, то въ ученіи о Сынѣ Божіемъ дѣйствительно, можемъ замѣтить подчеркиваемую имъ, въ духѣ омиусіанамъ, раздѣльность Сына Божія вмѣстѣ съ сопричастностью Его Божескому Существу [3]). Но послѣ того, какъ мы показали сущность омиусіанства, упрекъ Евсевію со стороны исторіи въ нѣкоторомъ аріанизмѣ можетъ насъ не пугать [4]). Аріанизмъ

---

[1]) Срв De fide agv. Sabellium 1—II lib.—PG. XXIV, col. 1017—76, а также fragm. duo De Iesu Christi Persona—PG. LXXXVI, 1 col. 535—516, quae apud Theodoretum (PG. LXXXIII, 312—318).

[2]) Въ этомъ смыслѣ нужно понимать, напр., Фотія, который о Діодорѣ выражался: „primo arianus, postea ad orthodoxam fidem conversus Filium Patri aequalem confessus fuerat“ (PG CII. Epist. 1 9, col. 709—10) Primo arianus у Фотія=полуаріанское воспитаніе Діодора (срв. *Cavallera*. Le schisme d'Antioche. Cit. ed. 51 p).

[3]) См. De fide adversus Sabellium 1 PG XXIV col 1018, 1053 1054, 1063 61 Въ гомиліяхъ излагается православное ученіе объ отношеніи Отца къ Сыну, но безъ употребленія слова ὁμοούσιος (unigenitus Filius Dei=μονογενής Сардик соб — *Hahn* § 157), съ ясными отзвуками стараго Никеевскаго (*консервативнаго*) богословія Срв также отзывы о богословіи Евсевія Эмесскаго у *Thilo J.* Über Schriften d. Eusebus v. Alexandrien und des Eusebius v Emisa Halle, 1832. 76—77 S *Gummerus*. Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900. 20 S

[4]) Блаж. Іеронимъ, какъ представитель Запада, мало разбиравшійся въ богословско-философской терминологіи Востока, называетъ Евсевія Эмесскаго въ одномъ мѣстѣ своихъ сочиненій вожакомъ аріанской партіи (Eusebi Chronicorum. A 2362 Ed. *Schoene* II, 193; р. п. V, 396 стр.), именно, въ такомъ же омиусіанскомъ смыслѣ (срв. выше 5—6 стр. наш. работы). Такъ пони-

ого—омiусiанство, въ чемъ мы найдемъ новое доказательство, насколько омiусiанская догматика, покоющаяся на индукцiи, удовлетворяла того, кого увлекали антiохiйскiя ученыя традицiи, въ ихъ стремленiи къ особенной раздѣльности и колоритности при теоретическомъ разсматриванiи предмета.

Вляние Евсевiя на Дiодора, кромѣ экзегезиса, должно было сказаться еще и въ области пѣлой группы математическихъ наукъ. Будучи особенно популярнымъ математическими познанiями и, очевидно, сочувствующiй имъ [1]), Евсевiй Эмесскiй не могъ не дѣлиться ими со своими учениками. По образованiю, Дiодоръ самъ уже близко стоялъ къ математическимъ дисциплинамъ. Неоплатонизмъ, въ передачѣ Ямвлиха, обращалъ немалое внiманiе на математику и мистику чиселъ. По мнѣнiю Ямвлиха, математикѣ мы обязаны лучшими дарами неба Она проникаетъ во всѣ отрасли философiи, ведетъ отъ чувственнаго къ сверхчувственному, пріучая къ созерцанiю неизмѣнно вѣчныхъ истинъ и сообщая нашему познанiю характеръ точности и закономѣрности [2]) Но это не значитъ, что теперь, подъ руководствомъ христiанскаго ученаго, Дiодоръ проходилъ лишь только повторительный курсъ извѣстныхъ ему уже математическихъ наукъ Подобно тому, какъ и неоплатонизмъ на урокахъ христiанскихъ учителей мало по малу пріобрѣлъ для Дiодора новое методологическое значенiе, въ дѣлѣ спецiальнаго углубленiя и постиженiя опредѣленныхъ истинъ христiанства, такъ и указанное обученiе у Евсевiя мате-

---

маетъ омiусiанизмъ Евсевiя Эмесскаго *J Chr. Augustis*—PG. LXXXVI, 1 p. 181-2 col Упрекъ Евсевiю Эмесскому въ савелліанствѣ, на что намекаетъ Сократъ (H Eccl. 11, 9—loc cit.), по справедливому замѣчанiю того же *Augusti* (ibid. col. 481—2), нужно устранить—онъ совершенно не мирится съ ясно засвидѣтельствованнымъ омiусiанствомъ Евсевiя Эмесскаго. Но, съ другой стороны, этотъ упрекъ характеренъ—въ савелліанствѣ въ IV вѣкѣ строгiе арiане любили упрекать представителей церковной ортодоксiи, омоусiанъ (напр. Евстаѳiя Антiох.) Такимъ образомъ, „савелліанство“ Евсевiя можетъ быть въ извѣстной степени, какъ бы комментаріемъ свидѣтельствуемаго его полуарiанства, раскрывая послѣднее, какъ чистый омiусiанизмъ или богословскiй консерватизмъ

[1]) Занятiя Евсевiя Эмесскаго математикой, истолкованныя эмесянами ложно, какъ μέρος ἀποτελεσματικὸν τῆς ἀστρονομίας, т. е. въ смыслѣ занятiя его гаданiемъ по звѣздамъ, было причиною возмущенiя ихъ противъ него—*Sozom* Hist Eccl. III, 6 PG. LXVII col. 1045; p пер. 174 стр. Подр. см. *Augusti I.* PG LXXXVI. 1, col. 173—478.

[2]) *Zeller Ed.* Die Philosophie der griechen in ihrer geschichtl. Entwicklung III Th. 2 Abth. Leipzig. 1868. 633—635 SS.

матическимъ наукамъ было φυσικὴ θεωρία въ новомъ христіанскомъ духѣ[1]) и выдвигало въ нихъ спеціальное, пропедевтическое или методологическое значеніе для тѣхъ же религіозно-христіанскихъ цѣлей. По освященной традиціи тогдашней педагогики, ариѳметика своими восходящими и нисходящими прогрессіями числъ учила взаимоотношенію ихъ и объясняла, что большая часть вещей и взаимоотношеній подчинены числовымъ пропорціямъ. Углубляясь въ геометрію и постигая лишь доступную умозрѣнію ея природу, ученикъ предполагалось, привыкаетъ къ созерцанію, а благодаря этому привыкаетъ и къ представленію безконечнаго пространства и бытія субстанціональнаго, неизмѣннаго отличающагося отъ земныхъ предметовъ. Наконецъ астрономія, помимо практическаго житейскаго своего значенія, предполагалось, возносила умъ христіанина за предѣлы земли, пріучала его парить въ небесныхъ сферахъ, слѣдить за движеніями свѣтилъ небесныхъ, привыкать къ постоянному созерцанію въ умѣ Божественныхъ чудесъ и гармоніи, царящей между ними[2]). Этими словами традиціи, можно думать, опредѣляется значеніе математики и для Діодора. Современное Діодору язычество, влюбившееся философско-космологическими и физико-астрономическими построеніями, отъ апологета христіанства требовало не только всесторонняго знанія язычества въ его математическихъ основахъ, но и умѣнья критически разобраться въ нихъ, построить соотвѣтствующую космологію христіанства путемъ тщательнаго анализа и научно-философской формулировки данныхъ откровенія. Такая задача предъ христіанскимъ апологетомъ особенно была выдвинута въ эпоху Юліана, при его попыткахъ реставрировать, въ ущербъ христіанству, умиравшее язычество. Математическіе уроки Евсевія, заключавшіеся такимъ образомъ въ соотвѣтствующей задачамъ ученаго христіанина реконструкціи извѣстнаго Діодору изъ неоплатонизма Ямвлиха, готовили ему солидную базу для послѣдующей борьбы съ упомянутымъ Юліаномъ. Въ общемъ же міровоззрѣніи Діодора основательное знаніе математическихъ наукъ сказалось точностью, закономѣрностью его богословскихъ построеній, о чемъ готовы свидѣтельствовать даже тѣ немногіе скудные фрагменты его твореній, которые мы нынѣ имѣемъ отъ него. Читая ихъ, можно чувствовать особенную воспи-

---

[1]) *Clement. Alex.* Strom. 1, 9. PG VIII, col. 740; р. п 98 стр.

[2]) Strom. VI, 10. Ibid. col. 1300—1; p. п 701—702 стр.

тайность автора на понятіяхъ точнаго и закономѣрнаго отношенія міровыхъ вещей. У него мы не видимъ ни малѣйшей склонности къ какимъ-нибудь неопредѣленнымъ и произвольнымъ операціямъ въ трактуемой области, вездѣ—серьезность реализма, уклоненія отъ того, что можетъ диктоваться вкусомъ, а не порядкомъ, фантазіею, а не дѣйствительностью. Въ астрологическихъ и астрономическихъ построеніяхъ своихъ противниковъ Діодоръ разбирается совершенно свободно и ловко противопоставляетъ имъ настоящее пониманіе вещей міра [1])

Школою Евсевія Эмесскаго закончился періодъ христіанскаго воспитанія и образованія Діодора. Обстоятельства исторической жизни складывались такъ, что Діодоръ съ пріобрѣтенною имъ эрудиціей и опытностью дальше оставался уже одинъ въ Антіохіи. Силуанъ, наставникъ его вѣры и благочестія, долженъ былъ оставить сонмъ ученыхъ антіохійскихъ пресвитеровъ и отправиться на мѣсто служенія епископомъ въ г. Тарсъ [2]). Евсевій въ 341—42 году получаетъ тоже епископскую каѳедру въ городѣ Эмессѣ [3]) Оставшись одинъ въ Антіохіи, Діодоръ самъ выступаетъ на поприщѣ церковно-общественнаго дѣятеля. Храня завѣты христіанскихъ учителей, онъ поставилъ задачею своей жизни способствовать глубокому нравственному перерожденію окружающихъ братьевъ Для этого онъ самъ сталъ служить примѣромъ высокихъ стремленій къ духовному и сверхчувственному. Любовь къ новому Богу своему, Іисусу Христу, со стороны Діодора простерлась до того, что онъ принесъ въ жертву этой любви всѣ удобства жизни и знатнаго происхожденія. Продолжая оставаться въ мірѣ и безбрачнымъ, Діодоръ сокращаетъ до минимума требованія своей плоти, замѣняя ихъ подвигами молитвы и созерцательной сосредоточенности. Изнуреніе и истощеніе своего тѣла онъ доводитъ до того, что отказывается отъ самаго необходимаго, живетъ въ полной нестяжательности и бѣдности, не хочетъ знать, какъ говорилъ впослѣдствіи Іоаннъ Златоустъ, даже опредѣленнаго дома, и питается тѣмъ, что даютъ ему друзья [4]).

---

[1]) Подр см во 2 ч. нашей работы.

[2]) Источники не представляютъ данныхъ, чтобы болѣе или менѣе точно опредѣлить, когда началось епископство Силуана Извѣстно, что въ 351 году онъ уже подписалъ сирмійскую формулу, какъ епископъ. и былъ преемникомъ по каѳедрѣ Антонію, учителю Аэція (*Philostorgius* III, 15. Ed. *Bidez* 45—46; р. п 347)

[3]) См. выше 64 стр.

[4]) *Ioannis Chrysost.* Laus Diodor. PG LII col. 764; р п. III, 2, 819. *Theodoretus.* Hist. Eccl. IV, 25. *Ed Parmentier* S 264; р. п 199—200 стр.

Когда подвиг и Діодора,—его христіанское самоотверженіе, молитва и служеніе дѣлами любви ближнимъ стали извѣстны окружающимъ, къ нему стали приходить желающіе вмѣстѣ съ нимъ и подъ руководствомъ его посвятить себя на служеніе Богу. Принимая такихъ учениковъ подъ свое руководство, Діодоръ полагалъ начало тѣмъ монастырямъ и аскитеріонамъ или братствамъ, которые потомъ, по свидѣтельству исторіи, сдѣлались знаменитѣйшими въ Антіохіи [1]). Въ этихъ монастыряхъ ученики научались сознательному усвоенію христіанской вѣры опредѣленной дисциплинѣ жизни носителя имени Христова. Правила свѣтлой общины сыновъ завѣта извѣстныя изъ гомиліи Ефраата, нужно думать, положены были въ основу монастырскаго режима. Это учительство Діодора составляетъ отличительную черту всего его антіохійскаго періода жизни, развиваясь параллельно великимъ трудомъ спеціальной борьбы его съ тѣми или другими врагами Церкви. Между учениками Діодора оказались скоро такіе выдающіеся впослѣдствіи церковные писатели и учители, какъ св. Іоаннъ Златоустъ, Макеній Селевкійскій, Ѳеодоръ Мопсуэстійскій [2]). Высокій нравственный характеръ перваго строгая цѣломудренная жизнь, замѣчательная смѣлость и энергія вмѣстѣ съ мужествомъ и выносливостью, самоотверженная ревность о благѣ ближняго, чему должны способствовать проповѣдь, миссіонерство [3]) и дѣла любви—лучшій показатель той дивной атмосферы, той степени высокихъ вліяній, которыя окружали питомцевъ въ школахъ Діодора.

Но будучи замѣчательною школою практическаго благочестія, аскитеріонъ Діодора былъ не менѣе цѣлесообразнымъ учрежденіемъ и для развитія христіанско-богословской науки. Подъ руководствомъ разныхъ школъ и учителей, сначала въ Антіохіи потомъ въ Аѳинахъ и наконецъ вновь въ Антіохіи, у Силуана и Евсевія, Діодоръ получилъ все необходимое для того, чтобы изъ него вышелъ великій толкователь Священнаго Писанія, съ достоинствомъ продолжающій дѣло знаменитыхъ своихъ предшествен-

[1]) *Sozom.* VIII, 2. PG. LXVII col. 1515—1516; р. п. 518 стр.

[2]) Ibid. *Socr.* VI. 3, PG. LXVII col. 666—666; р. п. 152 стр.

[3]) Типъ миссіонера—монаха особенно былъ дорогъ св. Іоанну Златоусту. Онъ самъ былъ такимъ, и другихъ поощрялъ къ такой же дѣятельности см. напр. письма его къ пресвитеру Николаю (Epist 69. PG. LII col. 616; р. п. III, 2, 670), къ пресвитерамъ и монахамъ, проповѣдующимъ въ Финикіи вѣру язычникамъ (Epist 123. PG. LII, col. 676. 677; р. п. II, 2. 729),

никовъ въ Антіохіи—Ѳеофила, Лукіана, Евсевія, богословъ-философъ, силою ума и знаній отстаивающій отъ всѣхъ еретиковъ и язычниковъ усвоенное и пережитое имъ ученіе христіанства Неоплатонизмъ въ своихъ страстныхъ порывахъ къ сверхчувственному, подъ руководствомъ христіанскихъ учителей, для Діодора получалъ не только должную дисциплину и направленіе, но и въ опытахъ, стремленіяхъ тѣхъ же учителей къ наилучшему постиженію великихъ истинъ христіанства, на почвѣ высокаго идеализма и мистицизма, открывалъ для него (Діодора) широкій просторъ самостоятельнаго усовершенствованія воспринятыхъ научно-богословскихъ традицій Мы уже говорили, что отличительною чертою антіохійскаго образованія является увлеченіе не столько возвышеннымъ содержаніемъ какой-нпб. философской системы, сколько совершеннѣйшею техникою знанія, формами наилучшаго постиженія и уясненія предмета [1]). Аристотель съ родственными ему школами увлекалъ практичный умъ антіохійца. Діодора, прошедшаго въ Аѳинахъ школу серьезно-философской системы—неоплатонизма, и тѣмъ какъ бы выдѣлившагося изъ окружающихъ его индифферентныхъ къ философіи земляковъ, трудно все—таки представить совершенно безъ дани указаннымъ вкусамъ и обычаямъ родной культуры. Діодоръ, въ качествѣ церковно-общественнаго дѣятеля, тоже оказался поклонникомъ философіи Аристотеля. Это показываютъ оставшіеся фрагменты его сочиненій. Такъ отзываются о немъ и многіе церковные историки [2]) Этимъ мы не противорѣчимъ сказанному въ заключеніи предыдущей, первой, главы о неоплатонизмѣ Діодора, но дополняемъ ее. Аристотеліанство присоединялось въ развитіи Діодора къ неоплатонизму въ границахъ и симпатіяхъ родной антіохійской культуры, не затрагивая философскихъ посылокъ неоплатонизма, но сохраняя его возвышенный духъ и настроеніе Обращаясь къ фрагментамъ его сочиненій, къ отзывамъ о немъ современниковъ и безпристрастнаго потомства, можно видѣть у Діодора удостовѣреніе не раціонализма мысли, какъ результата увлеченія Аристотелемъ, а удивительную выдержанность логики, несокрушимую силу діалектики [3]).

---

[1]) См. выше 22 стр.

[2]) Изъ фрагментовъ его—Contra fatum. PG CII col. 829—877. Срв отзывы о Діодорѣ—*Harnack* DG. II, 1165, срв *его же*—Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften, als Eigentum Diodors (Texte und Untersuch B. VI, 4 II. S. 239), *Дюшенъ Л.* Ист. древней Церкви. Р. п. цит. изд. 404 стр. *Ermoni V.* Diodore de Tarse et son role doctrinal Le Muséon 1901. 433. 435 p.

[3]) См. подр. ниже.

Философія Аристотеля опредѣляла Діодора не матеріально, а формально. Частнѣе—Аристотель содѣйствовалъ Діодору въ выработкѣ его формально-логическихъ и отчасти гносеологическихъ предпосылокъ. Формальный аппаратъ логики Аристотеля обусловливалъ для Діодора научно-практическій методъ подлиннаго знанія и открывалъ ему непригодность исключительно априорическаго мышленія. Отсюда вопросъ о соединеніи вѣры съ знаніемъ, о необходимости рѣшать всѣ вопросы жизни въ методической связи съ объясненіемъ фактовъ, выражать всѣ эти отношенія и пониманія въ самыхъ точныхъ, разъ принятыхъ формулахъ, не рабствуя имъ, но и не бравируя ихъ словоупотребленіемъ вотъ практическія послѣдствія всего сказаннаго въ широкой церковно-общественной дѣятельности Діодора.

Такою краткою, общею характеристикою принципіальныхъ основъ дѣятельности Діодора намъ хочется предупредить читателя, прежде чѣмъ онъ будетъ знакомиться, по слѣдующимъ главамъ, съ открывающимися историческими подробностями сложной и разнообразной жизни сначала антіохійца-мірянина, затѣмъ пресвитера родного города и, наконецъ, епископа Тарса. Намъ хотѣлось бы, резюмируя все предыдущее о развитіи и образованіи Діодора, какъ язычника и затѣмъ христіанина, подчеркнуть, что онъ въ открывающейся общественной дѣятельности, какъ образованный сынъ Церкви, могъ быть и былъ подвижникомъ мистикомъ, пребывающимъ въ идеальной выси синтетическихъ построеній, и эту черту возвышеннаго богословствованія и жизни онъ отпечатлѣвалъ въ вѣрныхъ своихъ ученикахъ. Аристотелевская организація знанія, популярная давно въ Антіохіи, давала Діодору все необходимое для того, чтобы не только интуиціею воспринимать Божественныя идеи и быть съ ними въ такомъ ихъ состояніи, но и логически обнять и обосновать ихъ. Считаясь съ неустранимыми запросами человѣческаго духа, обстоятельствами общественной жизни, требовавшими часто во имя научной полноты или глубины знанія критицизма, разложенія знанія на составные элементы, Діодоръ умѣлъ подчинить всему этому свою, такъ сказать, дедукцію, въ каждомъ единствѣ найти раздѣленіе и раздѣлимыхъ. Никакой синтезъ не мыслимъ безъ тщательнаго анализа, прочность, научная обстоятельность перваго всецѣло обусловливается такою же полнотою послѣдняго. Но и анализъ не полонъ безъ синтеза—это неоспоримый фактъ надлежащаго гносиса, и онъ—ключъ къ пониманію дѣятельности Діодора во всѣхъ его дальнѣйшихъ подробностяхъ.

# ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

**Діодоръ—мірянинъ, какъ церковно-общественный дѣятель въ Антіохіи въ эпоху императора Констанція (337—361 г.).** Общее состояніе церковныхъ дѣлъ на Востокѣ и въ частности въ Антіохіи въ это время—антиникейская реакція: оміусіанство и аномейство, изгнаніе изъ Антіохіи св. Евстаѳія, его преемники, община вѣрныхъ св Евстаѳію православныхъ въ Антіохіи. Мірянинъ Флавіанъ, какъ членъ этой общины. Знакомство Діодора съ Флавіаномъ—омоусіанизмъ Флавіана и оміусіанизмъ Діодора въ ихъ взаимоотношеніи, термины ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος—подлинный смыслъ ихъ и преимущества каждаго изъ нихъ. Значеніе знакомства Діодора съ Флавіаномъ въ исторіи богословской мысли вообще—отношеніе его къ богословію каппадокійцевъ или новоникейцевъ. Діодоръ и евстаѳіане Первое выступленіе Діодора въ Антіохіи въ епископство Леонтія (344—358 г.) противъ Аэція. Слѣдующее выступленіе Діодора противъ Леонтія—введеніе правильнаго славословія св. Троицы, религіозныя собранія общины Діодора за городомъ, антифонное пѣніе и всенощныя бдѣнія Разборъ существующихъ историческихъ свидѣтельствъ и мнѣній о происхожденіи антифоннаго пѣнія и всенощныхъ бдѣній въ христіанской Церкви Діодоръ въ Антіохіи при Евдоксіи (358—360 г) Мелетій — епископъ Антіохіи (360 г). Его избраніе въ Антіохіи въ связи съ краткою характеристикою той религіозной партіи, представителемъ коей онъ являлся. Діодоръ въ отношеніи къ Мелетію и его паствѣ. Первое изгнаніе Мелетія изъ Антіохіи.

Тяжелое время переживала Антіохія, когда Діодоръ послѣ школы Силуана и Евсевія Эмесскаго началъ въ ней свою церковно-общественную дѣятельность. Это были извѣстные въ исторіи восточной церкви бурные 40 годы IV столѣтія, когда т. н. антиникейская реакція противодѣйствіемъ символьному термину ὁμοούσιος, во имя замѣны его терминами ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ πάντα и ὁμοιούσιος, сошла уже съ почвы благоговѣйнаго охраненія священныхъ традицій. Въ рядахъ оміусіанъ обозначилось аномейство съ его теоретическимъ и схематическимъ представленіемъ христіанства и нисколько не удовлетворявшее сознаніе ортодоксіи омійство. Антіохія, родина Діодора, была самымъ главнымъ центромъ

упомянутой оппозиціи никейскому символу. По свидѣтельству Созомена, она сплалась въ то время гнѣздомъ, гдѣ широко залегло ріанство [1]). Пропасками ріанствующихъ въ 331 г. епископы Антіохіи былъ удаленъ ревновавшій сильно объ истинѣ епископъ св. Евстаѳій [2]). Если ближайшіе преемники его Павлинъ, Евалій, Евфроній и Флацилль [3]), чуждаясь омоусіанства, не заявляли

---

[1]) Hist. Ecc. VI, 21. PG. LXVII, col 1313—1314; p. n. 117.

[2]) Поборникомъ истины называетъ св. Евстаѳія св. Аѳанасій—Hist. arian 4. PG. XXV col 697—698; p. n. II ч 108 стр Причина удаленія Евстаѳія заключалась въ его мужественной защитѣ никейской вѣры объ этомъ мы можемъ видѣть свидѣтельства—*Athan* Hist arian 4. PG cit loc; *Sozom* H. Eccl. II, 19 PG. LXVII, col. 981—82; p n 121; *Soc.* I, 23—24 PG LXVII, col 141—144; p n. 91—95, *Theodoretus* H. Eccl. I, 21. Ed *Parmentier* 70—72 S; p n. 85—87 стр *Philostorgius*. H Eccl. II, 7 Ed *Bidez* 19 S; p n. 325 стр. Срв *Hieronymus* Apol contra Ruf III, 12 PL. XXIII, col. 488; p. n. V ч. 142 стр. Правда, мотивомъ изгнанія св Евстаѳія выставляются и другіе мотивы, напр., оскорбленіе царской семьи (*Athan* Hist. arian 4 cit loc.), тиранію Евстаѳія (apud. *Theodoretum* I, 21 Ed cit 72 S; p n 86), но подлинная причина изгнанія Евстаѳія - мужественная борьба его съ ріанами. Подробный разборъ указанныхъ причинъ изгнанія Евстаѳія не входитъ въ нашу задачу—объ этомъ см. *Cavallera* Cit. op. Le Schisme d'Antioche pp. 36—40; 58—61 *Salaville* S Eustathe d'Antioche—DCT (Vacant—Mangenot) V v. col. 1556—1561. *Loofs* Eustathius RE³ B V, 626; Срв. *Venables* DChB. II v., 382—3 p; *Спасскій* А. А Цит. соч Ист догм движеній въ эпоху всел соб. Стр. 296. *И. Кудрявцевъ* Евстаѳій Антіохійскій—Богословскій Вѣстникъ. 1900, II т. стр. 66—71.

[3]) Относительно послѣдовательнаго перечня первыхъ преемниковъ Евстаѳія между источниками существуетъ нѣкоторое разногласіе—блаженный Іеронимъ (Euseb Chronicorum. A. 2315—2350. Ed. *Schoene* II 192 p.; p. n. V. 395 стр.), называетъ Евлалія, Евсевія, Евфонія, Флацилла. Филосторгій прежде Евлалія знаетъ Павлина изъ Тира (III, 15 Ed *Bidez* 15 S; p. n 316 стр.), бывшаго въ Антіохіи 6 мѣсяцевъ Іерониму слѣдуютъ блаж Ѳеодоритъ, Никифоръ Каллистъ и позднѣйшіе хронографы. *Le Quien, Lightfoot, Gwatkin* считаютъ Павлина не преемникомъ Евстаѳія, а предшественникомъ. Такъ понимаютъ дѣло о Павлинѣ *свящ. Д. А Лебедевъ*—Антіохійскій соборъ 324 г. и его посланіе къ Александру Ѳессалоникійскому—Христ. Чт. 1911, іюль—августъ, 853 стр. *С. Т. Епифановичъ*—Библіографическая замѣтка на труды свящ. Д. Лебедева—Труды Кіев. Дух. Акад. 1913, I, 132 стр. *Проф. Бриллиантовъ А. И* Къ исторіи ріанскаго спора до перваго вселенскаго собора—Христ. Чт. 1913, іюль—августъ, 890 стр Но на основаніи словъ Евсевія въ его соч. Adv. Marcellum I, 1. PG. XXIV, col 752—753 и Vita Constantini III, 59, 1. Ed. crit. Heikel *Eusebius Werke* I. B. Corpus de Berlin, t. VII, вопросъ о Павлинѣ, какъ предшественникѣ Евстаѳія, въ свидѣтельствѣ Филосторгія, не устраняется (срв. *Tillemont* Memoires VII, 296-7, *Cavallera* cit. op. 68 *Loofs* RE³ XII, 555). Сократъ (I, 24) и Созоменъ, (II, 19 срв. III, 20. VI, 13), послѣ отказа Евсевія, антіохійскимъ

себя чѣмъ-нибудь рѣзкимъ по отношенію къ представителямъ ортодоксіи, то слѣдующіе за ними представители антіохійской церкви—епископъ Стефанъ, запятнавшій себя самою легкомысленною измѣною принятымъ имъ постановленіямъ Сардикійскаго собора и вмѣстѣ безстыдными интригами противъ пословъ этого собора [1]), затѣмъ епископъ Леонтій, оскопившій себя, дабы свободно жить съ какою то Евстоліею, которая и прежде имѣла съ нимъ связь, хотя и именовалась дѣвою [2])—эти лица легко предъ всѣми свидѣтельствовали не что иное, какъ факты самой грустной дифференціаціи благонамѣренной вначалѣ оппозиціи никейскому символу. Въ лицѣ Стефана, Леонтія и ихъ многочисленныхъ друзей, ясно, были враги истины, которые, впрочемъ, ловко, когда было нужно, въ изложеніи своего ученія прикрывались священными терминами отцовъ. Такое печальное открытіе не могло не безпокоить искреннихъ оміусіанъ Оно неизбѣжно вело ихъ къ критическому пересмотру мотивовъ собственнаго міровоззрѣнія, выдвигало вопросъ, не лучше ли кой-чѣмъ поступиться во внѣшнемъ выраженіи своей вѣры, для достиженія наибольшей точности ея формулировки, чѣмъ in status quo оставаться въ дискредитированномъ разными сообществами оміусіанствѣ. Такой тяжелый контрастъ идеала и дѣйствительности, а вмѣстѣ и внутреннюю мучительную борьбу новаго самоопредѣленія для оміусіанъ въ Антіохіи невольно увеличивала своею спокойною, ясною жизнью существовавшая тамъ отдѣльно отъ оффиціальной церкви община православныхъ евстаѳіанъ. Когда былъ изгнанъ св. Евстаѳій изъ Антіохіи, среди паствы его нашлись такіе мужественные защитники его имени, которые ни за что не хотѣли признать законными слѣдующихъ за Евстаѳіемъ аріанствующихъ епископовъ и выдѣ-

---

епископомъ называютъ Евфонія, причемъ Сократъ добавляетъ, что до Евфонія антіохійская каѳедра пустовала 8 лѣтъ. Послѣднему сообщенію Сократа можно противопоставить то, что еп. Флациллъ, который, по хронологіи Сократа, долженъ быть въ Антіохіи послѣ 338 г., присутствовалъ уже на соборѣ въ Тирѣ въ 335 г., какъ епископъ Антіохіи. По Тильмону, онъ въ Антіохіи былъ съ 333 г. *(Tillemont* Memoires IV, 118; срв VII, 299). Несторіанскіе источники слѣдуютъ ошибочно Сократу—Chronique *Mich le Syr.* Ed *Chabot* I, 263 p.; Hist. Nestor. I. PO. IV 278 p.; *Kitab-Alc-Unvan.* Hist. Universelle II p PO. VII, 551—552 p.

[1]) *Athan.* M Hist. arian. 20—21. PG. XXV. col. 715—718 p. n. II, 20, *Theodoretus.* H. Eccl. II, 7—8. *Ed. Parmentier.* S 119; p. n 133—137.

[2]) *Athan.* Apol. pro fug,. 26. PG. XXV col. 677—678; p. n. II, 97 стр. Hist arian 28, PG XXV, 725—26; p. n. II, 135. *Theodoretus.* H Eccl. II, 10—23; Ed. cit. S 121, 152 p n 136, 160,

лились отъ нихъ въ самостоятельную общину [1]). Душою этого кружка былъ нѣкто Флавіанъ — міряннинъ [2]). Онъ былъ знатнаго антіохійскаго рода, рано осиротѣлъ [3]) и, не смотря на свое богатство, какъ говоритъ Ѳеодоритъ, воспылалъ любовію къ аскетической жизни [4]). За строгую жизнь подвижника, свободное служеніе христіанскому аскетизму въ главнѣйшихъ его принципахъ самоотверженной любви и правды [5]), Флавіанъ пользовался большимъ уваженіемъ со стороны антіохійцевъ-евстаѳіанъ.

---

[1]) *Theodoret.* II Eccl. I, 22. Ed cit S. 72, p. n 86 *Sozom* II. Eccl. III, 20 PG LXVII col. 1101—1102; p n. 218

[2]) Во главѣ евстаѳіанъ общины стоялъ пресвитеръ Павлинъ. Личность Павлина, не смотря на значеніе его въ дальнѣйшей исторіи Антіохіи, остается малоопредѣленною въ церковно-историческихъ памятникахъ Судя по его дѣятельности въ Антіохіи, можно думать, что это былъ человѣкъ съ характеромъ твердой воли, смѣлый и энергичный, но и самолюбивый, малоопредѣленный въ своихъ богословскихъ воззрѣніяхъ, умѣвшій нравиться сильнымъ міра сего, представителямъ самыхъ разнообразныхъ церковныхъ круговъ Онъ умѣлъ войти въ довѣріе къ св. Аѳанасію, къ Западу -его оставляли въ покоѣ даже такіе ариансствующіе епископы, какъ Евзой, одинаково терпѣли его императоры Констанцій, Юліанъ и Валентъ. Благодаря такому характеру, одвали истинное уваженіе къ св. Евстаѳію побудило его стать во главѣ оппозиціи ариансствующимъ въ Антіохіи. Вполнѣ возможно, что Павлинъ къ 330 г. былъ уже человѣкомъ пожилымъ, занимавшимъ при Евстаѳіи какое-нибудь высокое мѣсто среди антіохійскихъ пресвитеровъ, бывая съ нимъ напр., на соборахъ (срв. мнѣніе. *С. Л. Епифановича* о Павлинѣ—Труды Кіевской Дух. Акад. 1913. I, 132. Cit. op. *Cavallera* 41 p.) Устраненный отъ вліянія на церковныя дѣла при новыхъ епископахъ Антіохіи, врагахъ св. Евстаѳія, онъ, по мотивамъ оскорбленнаго самолюбія, могъ встать во главѣ искреннихъ почитателей Евстаѳія съ затаенною мыслью, при удобномъ моментѣ, какъ другу Евстаѳія, его помощнику по управленію, самому занять антіохійскій епископскій престолъ, чего потомъ онъ и добился. Душою послѣдователей Евстаѳія поэтому онъ не былъ, возглавляя ихъ лишь по своему іерархическому положенію.

[3]) *Theodoretus.* Hist. Eccl. IV, 25. *Ed Parmentier.* 261 S; p. n. 290 стр. *J. Chrysost.* PG. XLIX, 48—49 col; p. n. II, 1 13 с. О Флавіанѣ и Евстаѳіи— *Philostorgius* III, 18. Ed Bidez S 48; p. n. 350.

[4]) Hist Eccl. II, 19. Cit. ed. S 154; p. n. 170 Вообще нужно сказать, что о Флавіанѣ очень скудны церковно-историческія свѣдѣнія, о чемъ жалѣлъ еще Тильмонъ (Memoires X, 222). Несторіанскіе источники въ большинствѣ случаевъ также молчатъ объ этомъ другѣ, Діодора, за исключеніемъ, кажется, Вархадбешаббы, который въ своей исторіи, I части, XVI главу посвящаетъ Флавіану. Эта глава, къ сожалѣнію, не издана еще аббатомъ Nou (издана исторія Barhadbešabba во второй своей части—PO t IV, fasc. 5, 193 ff. Срв. Revue de l'Orient Chrétien 1911. 3, 234 p. *(Nou.* L'histoire Ecclésiastique de Bar Hadbešabba 'Atraia).

[5]) *I. Chrysost.* p. n. II, 43—44.

Среди указанныхъ историческихъ подробностей Антіохіи и вообще всего Востока, Діодоръ, по воспитанію и образованію своему, оказывался на сторонѣ оміусіанъ. Но упомянутыя печальныя событія разложенія оміусіанства, беззаконная эксплоатація искреннимъ чувствомъ оміусіанъ со стороны такихъ представителей его въ Антіохіи, какъ епископы Стефанъ, Леонтій, не могли, мы думаемъ, безслѣдно пройти для общаго богословскаго міровоззрѣнія Діодора. Въ связи съ послѣдними событіями, въ лицѣ его мы рѣшаемся видѣть примѣръ начавшейся, мучительной духовной борьбы—опытовъ вдумчиваго отношенія къ догматическимъ преданіямъ своихъ учителей и стремленія къ большей опредѣленности или большей основательности своихъ догматическихъ воззрѣній. Оставшись одинъ, безъ своихъ наставниковъ, наблюдая дѣйствительность, Діодоръ могъ понять, что то, что раньше было пригодно для выраженія догматическихъ истинъ христіанства, теперь, по требованіямъ времени, должно быть выражено иначе, точнѣе. Прежнимъ учителямъ его въ этомъ случаѣ не наносилась какая нибудь неблагодарность, и не было здѣсь какого-нибудь неблагоговѣйнаго отношенія къ нимъ Они работали въ примѣненіи къ своему времени, своимъ нуждамъ, имѣли въ виду одного Арія, и ихъ результаты вполнѣ удовлетворяли современные имъ религіозные запросы или нужды... Переживая такой мучительный процессъ своей новой самоопредѣляемости въ цѣляхъ наибольшей прочности и углубленія своего міровоззрѣнія противъ новыхъ враговъ христіанства, ища естественной помощи и выхода изъ создавшагося положенія, Діодоръ, намъ думается, и могъ обратить вниманіе на гонимую, но сильную вѣрой, кучку евстаѳіанъ въ Антіохіи. Онъ видѣлъ, что среди членовъ этой общины есть человѣкъ подвижникъ, промѣнявшій богатство и знатность родителей на суровую жизнь христіанина т. е. человѣкъ образа жизни, который былъ роднымъ и желательнымъ для Діодора. Подобная христіанская настроенность выдающагося евстаѳіанина—мы разумѣемъ Флавіана—соотвѣтствіе его жизни избранному самимъ Діодоромъ идеалу невольно влекли послѣдняго къ знакомству съ первымъ и его общиной Такое предположеніе мы высказываемъ, потому что исторія въ концѣ 40 г. IV ст., ко времени епископства въ Антіохіи Леонтія, въ рядѣ событій Діодора ставитъ рядомъ съ Флавіаномъ. Познакомившись другъ съ другомъ, Діодоръ и Флавіанъ сдѣлались неразлучными друзьями и сподвижниками въ Антіо-

хіи. Для изслѣдователя жизни Діодора это сближеніе его съ Флавіаномъ, ставшее тѣсною дружбою съ нимъ, очень важно ибо оно предполагаетъ, подъ вліяніемъ Флавіана, неожиданный переворотъ въ омиусіанскомъ міровоззрѣніи Діодора въ смыслѣ примиренія омиусіанства его съ омоусіанствомъ. Діодоръ, ученикъ Силуана и Евсевія Эмесскаго типичныхъ омиусіанъ, дѣлается другомъ чистаго никейца Флавіана, ученика Евстаѳія. Историки отмѣчаютъ этотъ фактъ сближенія Діодора съ Флавіаномъ и считаютъ его послѣ этого омоусіанномъ, не задумываясь надъ соотношеніемъ этого омоусіанства съ прежнимъ его омиусіанствомъ. Нельзя думать, чтобы Флавіанъ являлся третьимъ христіанскимъ учителемъ Діодора, въ родѣ предшествующихъ Силуана и Евсевія [1]. Слишкомъ прекрасную опредѣленную школу омиусіанства Діодоръ прошелъ предъ этимъ, чтобы сразу послѣ выдающихся ученыхъ руководителей Силуана и Евсевія, у себя же на родинѣ искать наставленія и притомъ у мірянина, который, можно думать, былъ моложе его [2], который, судя по сохранившимся о немъ свѣдѣніямъ, не отличался высокимъ научнымъ образованіемъ, представляя изъ себя мужа дивной вѣры и подвижничества [3]. Всего естественнѣе, намъ кажется, въ объясненіи сближенія Діодора съ Флавіаномъ и проистекшихъ отсюда результатовъ для обоихъ, дать право болѣе глубокимъ психологическимъ мотивамъ дѣйствія. Наблюдая печальную дѣйствительность, Діодоръ самъ переживаетъ мучительный процессъ раздумья надъ основаніями омиусіанства и непосредственно приходитъ къ сознанію нужды перемѣны или обновленія своего богословія. Несомнѣнно, что омоусіанство, какъ опредѣленное рѣшеніе волнующихъ религіозныхъ вопросовъ, въ то время было хорошо извѣстно Діодору. Онъ могъ примѣрять, такъ сказать, къ себѣ и обстоятельствамъ времени выводы этого омоусіанства но, кромѣ этихъ размышленій, авторитетность омоусіанства для Діодора требовала живого нагляднаго подтвержденія своей истины. Какъ бы въ отвѣтъ на это въ

---

[1]) Такъ, повидимому, хочетъ, представить дѣло, напр., анонимный авторъ IX вѣка Histoire Nestorienne I, 49: Histoire de Flavien et de son disciple Diodore. PO T. V, 275 p

[2]) *Nicephorus Callisti.* Hist. Eccl. XI. 21. PG. CXLVI, col. 611 -615.

[3]) Флавіанъ не стяжалъ себѣ славы ученаго писателя. Таково общее впечатлѣніе отъ всего, того что нынѣ извѣстно о Флавіанѣ. См. о немъ обстоятельную статью *Loofs'a* RE³. VI, 93—95 S., у *Дюшена*—Ист. др. церкви. т. II. Цит. изд. 105, стр *Cavallera*—cit. op. 15—19, 277—282 pp.

Антіохіи и являлась община омоусіанъ съ замѣчательнымъ представителемъ своимъ, подвижникомъ Флавіаномъ.

Самымъ естественнымъ путемъ общенія и бесѣдъ въ духѣ любви съ Флавіаномъ и его приверженцами, начало и поводъ къ которымъ скрывались въ переживаемомъ времени, Діодоръ понялъ весь подлинный смыслъ никейскаго православія. Св. Евстаѳій, работавшій на Никейскомъ соборѣ за терминъ „единосущный“ [1]), ревностно отстаивавшій его и послѣ [2]), подъ вліяніемъ Флавіана, долженъ былъ сдѣлаться для Діодора не еретикомъ-новаторомъ, который будто бы въ ущербъ вѣрѣ преклонился предъ свѣтскою философіею и безпощадно попралъ преданія священной старины, но *православнымъ* ученымъ, раздѣлявшимъ мысль о современности, точности богословскихъ понятій и недостаточности однихъ только „древнихъ мнѣній“. Вѣдь, опытъ св сподвижниковъ Евстаѳія на первомъ вселенскомъ соборѣ показалъ, что аріанское заблужденіе о Сынѣ Божіемъ не могло быть опровергнуто только соотвѣтствующими мѣстами Священнаго Писанія, потому что аріане со всякою библейскою формулою, приводимою св. отцами, охотно соглашались, вкладывая въ нее свой смыслъ [3]). Самая задача собора, такимъ образомъ, вынуждала отцовъ въ экскурсамъ въ область древне-классической, философской мысли и оправдывала себя тѣмъ, что всѣ восточные древніе отцы въ существѣ дѣла учили о Сынѣ Божіемъ такъ же, какъ предлагалъ поучать новый терминъ „единосущный“ Эти обоснованія никейскаго омоусіанства легко могли быть приняты Діодоромъ, ибо

[1]) Существуетъ преданіе, что Евстаѳій Ант. былъ предсѣдателемъ перваго вселенскаго собора Это преданіе является и научнымъ мнѣніемъ, раздѣляемымъ многими учеными — напр. *Gallandus* (Bibliotheca Veterum Patrum Ed. 1768. T. IV, XIV), *Tillemont* (Memoires cit. ed. VIII. 22 p. Срв. 616 p.), *Boschius* (Commentarius historicus de S. Eustachio Antiocheno—Acta Sanctorum. T IV, 130 p.), *Ceillier* (Cit op T. III. 158), *Cavallera* (Cit. op 35 p.), *Loofs* (Arianismus RE³ II, 19 S.), *Спасскій* 247 стр. и др. Блаж. Іеронимъ говоритъ, что Евстаѳій первый поднялъ голосъ противъ Арія (Epist 73. Corpus script. eccles. latinorum Cit. ed. v. 55 p., 12 p. n IV, 267). Срв. у Іоанна Антіох въ письмѣ его къ Проклу—*Facundus Germ.* PL LXVII, col. 710

[2]) Это сказалось хотя бы въ томъ, что онъ рѣшительно отказался принять въ клиръ аріанствующихъ Стефана, Леонтія, Евдоксія — будущихъ аріанскихъ епископовъ Антіохіи — *Athanasius M.* Hist. arian. 4 cit. loc II, 108.

[3]) Срв. Athanas. M. De decretis Nicaeni Syn. I PG. XXV col. 415—16; p. n. I, 399.

онѣ покоились на примѣненіи къ фактамъ наличности знакомыхъ для Діодора принциповъ серьезнаго критицизма и изслѣдованія въ области вѣры. Правда, Діодоръ, какъ антіохіецъ и, вмѣстѣ омі-усіанинъ, могъ представить своему новому другу и возраженія относительно достаточности различія лицъ въ Божествѣ новымъ философскимъ терминомъ „единосущный" (ὁμοούσιος), относительно осужденія его на антіохійскомъ соборѣ 267-8 г [1]), далѣе упрекъ въ оттѣнкахъ имъ стараго савелліанства [2]), осужденнаго гностицизма, который впервые употребилъ этотъ терминъ [3]) Но если кто, такъ тотъ же новый его другъ, Флавіанъ, συναλοιφὴ ἐκ Εὐσταθίου [4]), этому видному защитнику единосущія, могъ легко уничтожить всѣ возникающія сомнѣнія относительно ὁμοούσιος характеристика имъ личности изгнаннаго Евстаѳія и его ученія, памятники котораго, въ родѣ писемъ, посланій, проповѣдей, вообще сочиненій у Флавіана, несомнѣнно, были, могли выразительно свидѣтельствовать, какъ никейское ученіе о единосущіи было далеко отъ грубаго, ходячаго матеріализма термина „единосущный" (ὁμοούσιος) въ свѣтской языческой и еретической литературѣ [5]). Понятіе ὁμοούσιος, по толкованію Флавіана, какъ никейца и евстаѳіанина, было словомъ, которое одно только могло окончательно подрывать аріанское заблужденіе и, вмѣстѣ съ тѣмъ, точно и кратко обозначать сущность тринитарнаго ученія ортодоксіи. Ὁμοούσιος, по мысли Флавіана, какъ типичнаго никейца, въ приложеніи къ Божескому Существу, должно было не только свидѣтельствовать о томъ, что то же существо, которое есть въ Богѣ Отцѣ, принадлежитъ и Богу Сыну, т. е. не только необходимо должно вести своего послѣдователя къ мысли о реальномъ единствѣ Сына по существу съ Отцомъ, но своимъ префиксомъ ὁμο, въ чемъ преимущество ὁμο предъ другими соотвѣтствующими ему частицами—приставками, должно предполагать въ Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ двухъ

---

[1]) Срв свидѣтельство св. Аѳанасія Вел. De Synodis 43. 45. PG. XXVI col. 768, 772; р п III, 149, 151; Василія Вел. Epist 52 PG XXXII col. 393–394; р. п. VI, 130.

[2]) *Socrat.* H Eccl. I, 23, col. 141—142; р. п. 91 стр.

[3]) *Спасскій А. А.* Исторія догм. движеній, I т. цит. изд 235 стр *Bethune-Backer* The meaning of homoousios in the Constant. Creed (Texts and Studies VII vol, n. 1) Cambridge, 1901. 14—15 pp.

[4]) Срв. *Philostorgius* III, 18. Ed. Bidez 48 S; р п. 350 стр.

[5]) О терминѣ ὁμοούσιος—см цит. соч. *Спасскаго* стр 228—238.

самостоятельныхъ субъектовъ, владѣющихъ одною сущностью Такимъ образомъ, начавъ съ единства сущности въ Богѣ Отцѣ и Богѣ Сынѣ, новый, философскій терминъ ὁμοούσιος, необходимо велъ религіозную мысль своего исповѣдника къ различію между Ними Церковно-историческіе источники, мы уже говорили, къ сожалѣнію, молчатъ о характерѣ и степени образованія Флавіана, но общеніе его съ Евстаѳіемъ въ смыслѣ τῆς συναχολουθείας [1]) само собою предполагаетъ то, что онъ былъ посвященъ въ филологическій смыслъ другихъ, старинныхъ терминовъ для выраженія отношенія Бога къ Сыну—ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατά πάντα, ὁμοιούσιος, т. е терминологіи оміусіанъ. Поэтому совершающееся сглаживаніе догматическихъ особенностей оміусіанскихъ воззрѣній Діодора въ разсматриваемомъ общеніи съ Флавіаномъ, должно было произойти, намъ думается, и путемъ взаимнаго анализа самого термина оміусіанъ—ὁμοιούσιος съ указаніемъ нѣкоторыхъ внутреннихъ его противорѣчій. Дѣло въ томъ, что ὅμοιος κατ' οὐσίαν, по установившемуся его словоупотребленію въ литературѣ, далеко не могло обозначать подобія по сущности, что хотѣло выразить оміусіанское ученіе въ отношеніяхъ Сына къ Богу Отцу, но лишь могло выразить собою подобіе предметовъ по качеству [2]) Отсюда, если Богъ Сынъ ὅμοιος Отцу, то, по смыслу греческой филологіи, не по сущности, а по качествамъ—мысль, для своего православія требующая подробнаго выясненія. Если же равенъ по сущности, то не ὅμοιος. ὅμοιος κατ' οὐσίαν есть уродство, насиліе надъ классическимъ сочетаніемъ словъ [3]) Такимъ образомъ мысль о тожествѣ или равенствѣ двухъ сущностей, пользуясь установившимся словоупотребленіемъ, непремѣнно должна требовать префиксовъ ταυτόν или ομό, и въ этомъ соотвѣтствіи строгому классицизму, рядомъ съ внутреннимъ его православіемъ, преимущество никейскаго термина ὁμοούσιος [4]). Однако при этомъ мы не забываемъ и нѣкоторыхъ преимуществъ ὅμοιος предъ ὁμοούσιος. Въ оцѣнкѣ догматическихъ воззрѣній оміусіанъ для насъ важна не филологическая ихъ неудовлетворительность, а ипостазированное въ нихъ вѣросознаніе. Уродливая, съ философской стороны, комбинація оміусіанъ

---

[1]) См. 4 прим. 82 стр нашей работы.

[2]) Срв *Болотовъ В. В.* проф Лекціи по Церк. Исторіи III, 3 стр. 39—40; *Спасскій А. А* Цит. соч. стр. 371.

[3]) Ibid.

[4]) Ibid.

ὁμοιούσιος τῷ Πατρί (= ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ πάντα) не только выражала одинаковымъ образомъ съ ὁμοούσιος мысль о равенствѣ сущности Сына съ сущностью Отца, но, въ необходимомъ при этомъ сохраненіи различія Отца и Сына шла дальше, чѣмъ этотъ послѣдній философскій терминъ. Такой превосходный оттѣнокъ мысли, во всей своей полнотѣ доступный только омоусіанамъ не могъ быть забытъ Діодоромъ въ бесѣдахъ съ новымъ другомъ никеецемъ по направленію, и въ свою очередь, можно думать, былъ выдвигаемъ имъ для реабилитаціи представителей чистаго омоусіанства. При всемъ появившемся уваженіи къ никейскимъ отцамъ Діодоръ не могъ не замѣтить, что они, выходя изъ безразличія въ употребленіи терминовъ οὐσία и ὑπόστασις упустили изъ вниманія степень подразумѣваемаго момента различія въ самомъ словѣ ὁμοούσιος. Вотъ почему ὁμοούσιος было достаточно для побѣды надъ аріанами, отрицавшими равенство сущности Отца съ сущностью Сына, но оно оказывалось неяснымъ для всѣхъ тогда, когда возникалъ вопросъ, какъ далеко простирается мыслимое префиксомъ ὁμο различіе, простирается ли оно до личной самостоятельности Отца и Сына. Примѣръ Маркелла Анкирскаго, исповѣдавшаго единосущіе и приближавшаго къ савелліанству, является конкретнымъ выразителемъ недоговоренности и даже нѣкоторой опасности новаго слова „единосущный" - ὁμοούσιος. Терминъ же ὁμοιούσιος рельефно выдвигалъ самостоятельное бытіе Сына рядомъ съ Отцомъ, въ своемъ значеніи желая сказать не о томъ, что сущность Отца и Сына одна и та же, а такая же, какъ и сущность Отца[1]). Вотъ почему, по всей вѣроятности, и Флавіанъ послѣ знакомства съ Діодоромъ не могъ оставаться нетронутымъ въ своемъ богословскомъ міровоззрѣніи. Факты послѣдующаго—принятіе имъ, напр. Мелетія въ Антіохіи и ревностное служеніе ему, говорятъ за раствореніе омоусіанства Флавіана въ омиусіанствѣ Діодора. Флавіанъ не могъ отрицать рельефности различія лицъ въ Божествѣ терминомъ ὁμοιούσιος но, принимая это различіе въ сферу ὁμοούσιος, Флавіанъ на такую защиту омиусіанства въ устахъ новаго друга Діодора не могъ въ заключеніе не засвидѣтельствовать предъ послѣднимъ, что изъ ложнаго страха предъ савелліанствомъ, благодаря особенно настойчивому проведенію омиусіанами раздѣльности лицъ Божества ими невольно прокладывался путь къ распространенію другихъ

[1]) *Спасскій А. А.* Цит. соч. стр. 372.

крайнихъ воззрѣніи на Сына Божія Печальныя послѣдствія антиникейской реакціи, когда оміусіанскими формулами стали удобно прикрываться разныя аріанскіе тенденціи появленіе въ современной имъ жизни, среди этой реакціи, чистой по первоначальнымъ своимъ мотивамъ, вновь ученія Арія[1]), гораздо болѣе и конкретнѣе, чѣмъ несуществующее савелліанство, говорили противъ непрочности позиціи, выбранной оміусіанами въ старинной и неправильной терминологіи ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ πάντα=ὁμοιούσιος.

Такъ, по нашему, могъ происходить обмѣнъ мнѣніи встрѣтившихся двухъ представителей вѣры и благочестія въ Антіохіи—обмѣнъ, сопровождавшійся объединеніемъ омоусіанизма и оміусіанизма въ богословскомъ мышленіи того и другого. Болѣе глубокій анализъ указаннаго соединенія оміусіанства съ омоусіанствомъ даетъ намъ еще и слѣдующую мысль, не похоже ли это объединеніе оміусіанства и омоусіанства въ міровоззрѣніи Діодора на то, что, спустя 20 лѣтъ послѣ этого, въ 70 г. IV ст., произошло съ Василіемъ Великимъ. Оміусіанинъ каппадокіецъ Василій дѣлается тогда омоусіанином, понимающимъ и охраняющимъ въ то же время преимущество ὁμοιούσιος или ὅμοιος съ обозначеніемъ не только тожества лицъ въ Тріединомъ Богѣ, но и ихъ различія. Въ этомъ синтезѣ добраго изъ оміусіанства и выясненнаго омоусіанства заключается, какъ извѣстно, сущность того, что въ церковно-исторической наукѣ принято называть „новоникейскимъ богословіемъ каппадокійцевъ". Намъ кажется, что въ описанномъ взаимоотношеніи встрѣтившихся Діодора и Флавіана можно видѣть начало этого столь важнаго въ исторіи христіанскихъ догматовъ новоникейскаго (каппадокійскаго) богословія Едва ли нужно смущаться при этомъ, что, въ отличіе отъ біографовъ признанныхъ каппадокійцевъ—свв Василія Великаго, Григорія Богослова и Григорія Нисскаго, мы не имѣемъ прямыхъ источниковъ, которые бы подтверждали factis et rebus описанные нами выше подробности въ процессѣ выработки омоусіанскаго міровоззрѣнія Діодора. Не малое руководящее значеніе въ данномъ случаѣ имѣетъ твердо установленный въ церковно-исторической наукѣ фактъ омоусіанства Флавіана и вытекающее изъ образованія Діодора его оміусіанство. Близость Флавіана къ Евстаѳію, извѣстная ученость послѣдняго, отчетливый при этой учености омоусіанизмъ,

[1]) Разумѣется евноміанство.

дѣлавшіе его въ рядахъ омоусіанъ προέδρους[1]), а съ другой стороны молчаніе исторіи о самостоятельной богословской и литературно-ученой дѣятельности самого Флавіана, невольно ведутъ насъ къ заключенію, что Флавіанъ могъ являться защитникомъ омоусіанства въ тѣхъ совершенныхъ формахъ, которыя были даны ему Евстаѳіемъ. Онъ былъ не только вѣрнымъ ученикомъ Евстаѳія, но и вѣрнымъ передатчикомъ того, что и какъ защищалъ великій его учитель. Что касается самого Евстаѳія Антіохійскаго, то онъ, какъ мы знаемъ держась омоусіанства, первый замѣтилъ прокрадывавшееся аріанство путемъ терминологіи омусіанъ. За мужественное, открытое объявленіе аріанства онъ пострадалъ, изгнанный представителями *тогдашняго* омоусіанства изъ Антіохіи. Такое быстрое распознаніе омусіанства само собою устанавливаетъ фактъ всесторонняго уясненія св. Евстаѳіемъ филологическаго и богословскаго значенія терминовъ омоусіанъ. Всѣ эти вмѣстѣ взятыя историческія подробности, соотношеніе ихъ съ доступными въ наше время историко-филологическими справками, мы думаемъ, и не могутъ дѣлать слишкомъ произвольнымъ утверждаемый нами для Діодора синтезъ двухъ богословскихъ міровоззрѣній.

Скажутъ, отличительною особенностью каппадокійскаго богословія является то, что оно впервые въ исторіи богословской мысли провело важную точную грань между понятіями οὐσία и ὑπόστασις[2]). Но и въ чистомъ омоусіанствѣ было достаточно средствъ для того, чтобы вдумчивому, честному исповѣднику его притти къ такому же отчетливому различію οὐσία и ὑπόστασις, какое, по мнѣ-

---

[1]) Ученость св. Евстаѳія свидѣтельствуется блаж. Іеронимомъ (De viris illustr. LXXXV. Ed. cit. 44, 49—50 p.p. V, 331 c.), сохранившимися отрывками его сочиненій, гдѣ есть ссылки на Платона, Гомера, Гезіода, напр. сочиненіе его De engastrimytho, 28 — 29 (текстъ и критич. примѣчанія въ Texte und Untersuch. B. II. H 1). Срв. отзывы объ этомъ соч. *Ceillier*, cit. op. III, 163 p., *Batiffol*, cit. op. p. 271, *Cavallera*,—S. Eustathii episcopi Antiocheni in Lazarum Mariam et Martham homilia christologica Paris 1905, 46—48, 51, 52 pp. Относительно προέδρους сущ. немалая литература (см. перечень литературы у *Гидулянова П. В.* Восточные патріархи въ періодъ четырехъ перв. всел. соборовъ Ярославль. MCMVIII, 131—132 стр; также у *Кудрявцева Н* Евстаѳій Антіохійскій — Бог. Вѣст. 1910, II т. 60—62 стр.). Общее въ этомъ титулѣ —обозначеніе епископовъ, если не предсѣдательствующихъ на соборѣ, то занимающихъ первое мѣсто на соборѣ.

[2]) См. цит. соч. *Спасскаго А. А.* 519 стр. *Орловъ А. П.* 257 - 8, *Tixeront.* Histoire d. Logmes II t. 76 suiv. pp *Loofs.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschiechte cit. ed 257 S. *Seeberg.* Lehrbuch der Dogmengeschichte B. II. Leipzig 1910 S 115 f.

нію исторіи, сказали и каппадокійцы Та же исторія до каппадокійцевъ свидѣтельствуетъ о ходячемъ, даже въ антіохійскомъ обществѣ, значеніи, οὐσία ὑπόστασις, въ смыслѣ, именно, позднѣйшемъ „каппадокійскомъ“ сущность и лицо [1]) Говорятъ, что у каппадокійцевъ рѣзкій тритеизмъ оміусіанъ соединяется съ соотвѣтствующимъ дополняющимъ содержаніемъ омоусіанства [2]) Но это какъ разъ выполнялось и въ столкновеніи двухъ міровоззрѣній Діодора и Флавіана Встрѣтившись эти міровоззрѣнія для дружнаго сожительства требовали опредѣленнаго, цѣльнаго единства и гармоніи. Факты исторіи подчеркиваютъ, что это единое цѣлое міровоззрѣніе у Діодора могло возникнуть только, такъ сказать, „срѣзавъ лучшіе колосья омоусіанства и оміусіанства“. Послѣ встрѣчи съ Флавіаномъ, Діодора нельзя считать чистымъ оміусіаниномъ,— нетронутый оміусіанизмъ устранялъ бы его наступившее тѣсное общеніе съ никейцами или евстаѳіанами. Невозможно предполагать, чтобы и оттѣнки оміусіанской теологіи, послѣ встрѣчи съ Флавіаномъ, въ міровоззрѣніи Діодора перестали существовать — иначе было бы непонятно общеніе его съ оміями по простотѣ и подозрительное отношеніе къ нему нѣкоторыхъ неантіохійскихъ отцовъ. Точно также и Флавіанъ, сподвижникъ Діодора, на тѣхъ же основаніяхъ не могъ сблизиться съ оміусіанствомъ иначе, какъ только растворивъ его въ своемъ омоусіанствѣ Словомъ, здѣсь, какъ и у капподокійцевъ, должны были встрѣтиться Оригенъ. Евстаѳій, савелліанство, аріанство, восточный консерватизмъ или оміусіанство [3]). Здѣсь тоже сходились и соединялись три Ипостаси восточныхъ и единая сущность только не Аѳанасія, а

---

[1]) Напр въ формулѣ во время „объявленія“ на антіохійскомъ соборѣ 341 г., которую предпочтительно предъ всѣми другими выдѣлялъ учитель Діодора, Силуанъ Тарсскій, было подчеркнуто значеніе ὑπόστασις, какъ лица (*Athan* De Synod 22—23. PG XXXI, с 721—724; р п. 118—120 с.) О значеніи этой формулы - *Gummerus* cit. op. 36 - 37 S; *Спасскій*—326 стр, *Орловъ*—219, 321 стр Далѣе ἔκθεσις μακρόστιχος 341—345 г. тоже исповѣдывалъ по писаніямъ три реальности и лица (*Athanasius Magnus.* De Synodis 26 PG. col. XXVI - 728 col.; р. п III, 124; срв. *Спасскій* 223 стр, *Орловъ*—335 стр. Памятная записка Василія Анкирскаго—*Epiphanius.* Haer 73, 2—23. PG. XLII col 408—444; р п. V, 296—336; срв. *Спасскаго* - 386 стр, *Орлова* 244 стр. Наконецъ, сужденія на александрійскомъ соборѣ 362 года (Tomus ad antioch 5—6. 8 PG. XXVI col. 800 - 801; р. п. III, 168—170).

[2]) Проф. Спасскій —519—20 стр цит. соч

[3]) Оригенъ и оміусіанство въ Діодорѣ чрезъ Евсевія Эмесскаго и Силуана Тарсскаго, савелліанство, какъ опасная сторона непродуманнаго ὁμοούσιος

Евстаѳія Антіохійскаго въ одну неразрывную связь, указывая на Троицу, какъ единство въ различіи и различіе въ единствѣ[1]).

Итакъ не будетъ слишкомъ рискованнымъ допустить, что Діодоръ, будучи еще міряниномъ, въ своемъ догматическомъ развитіи, могъ, такъ сказать, быть каппадокійцемъ или новоникейцемъ до великихъ каппадокійцевъ. Съ этой точки зрѣнія нѣтъ ничего удивительнаго, если приписываемыя Діодору псевдоіустиновскія сочиненія (Quaestiones et responsiones ad orthodoxos, въ тринитарномъ отдѣлѣ своемъ, блещутъ выработанною каппадокійскою терминологіею, напр., въ Q 1 мы читаемъ εἰς ἐστιν ὁ θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν θείων τριῶν ὑποστάσεων τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις, въ томъ же Q 1, параллельно этимъ выраженіямъ, встрѣчаемъ ταὐτότης τῆς οὐσίας, Q 3. ὁ θεὸς τὴν ἐκ δύο προσώπων ὁμοουσίων νοουμένων καί ἑνὸς προσώπου ἰδιαζούσης οὐσίας ἐκ τοῦ προχείρου ὑπόνοιαν διδόντος—τοῦ πνεύματος φημι τοῦ ἁγίου—τὴν σύνθεσιν ἐχει; въ Q 7 ὁμοούσιος τριάς... αἱ θεῖαι ὑποστάσεις εἰσὶ τρεῖς ὧν τὰ ἰδικὰ ὑφεστηκότως ὑπάρχει ἑνάστῃ[2]). Неудивительно, что Василій Великій, встрѣтившись впослѣдствіи съ Діодоромъ въ Арменіи нашелъ въ бесѣдахъ съ нимъ много полезнаго для себя и сильно полюбилъ его[3]). Едва ли можно считать простымъ совпаденіемъ, что послѣ встрѣчи съ Діодоромъ у Мелетія въ Арменіи св. Василій въ своихъ письмахъ къ разнымъ лицамъ свободно и смѣло оперируетъ надъ смущавшими его раньше терминами οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος[4]). До встрѣчи съ Діодоромъ, т. е. до 371 г., терявшіяся въ терминахъ οὐσία, ὑπόστασις, ὁμοούσιος, искавшій напрасно разъясненія ихъ у Аполлинарія Лаодикійскаго[5]) послѣ 371 г., св. Василій начинаетъ дѣятельную пропаганду т. н. новоникейской лиги подъ знаменемъ, именно, синтетическаго міровоззрѣнія боровшихся доселѣ омоусіанъ и оміусіанъ, и во главѣ этой лиги онъ ставитъ

---

[1]) Срв. объ единой сущности Евстаѳія у проф. *Спасскаго* —295 и 296 стр. Три Упостаси восточныхъ = консерватизмъ или оміусіанство (Силуанъ и Евсевій Эмесскій въ отношеніи къ Діодору).

[2]) Изд. *Παπαδοπουλο-Κεραμεύς*. Записки истор.-филологич. фак. СПБ. Университета СПБ., 1895. 17, 19, 21 стр. Q 57. ἡ ὁμότιμος τριάς (60 стр. ср. примѣч. 7) Q 4, стр. 20. Также—Expositio rectae fidei (2 Ed. Otto III, 1 6—7 p.).

[3]) *Bas.* epist. 99. PG. XXXII col. 501—502 p. n. VI; epist. 244—ibid. col. 916, p. n. VII, 186.

[4]) См. письма св. Василія 210, 214, 226, 236, 8.

[5]) Св. Василій Великій писалъ нарочно объ этихъ терминахъ Аполлинарію Лаод.—Epist. 361—364 PG. XXXII col. 1099—1108. См. объ этой перепискѣ *Draeseke*. Briefwechsel des Basilios mit Apollinarios (Zeitschrift für Kirchenge-

церковь антіохійскую, т. е. церковь, въ коей въ лицѣ Діодора и Флавіана, уже давно произошло необходимое объединеніе лучшихъ элементовъ омоусіанства и омоусіанства.

Познакомившись, такимъ образомъ, другъ съ другомъ, Діодоръ и Флавіанъ прозрѣли одинъ въ другомъ не враговъ но братьевъ, которые разнились между собою до сихъ поръ одними словами, а мыслили одинаково. Имъ обоимъ одинаково были дороги чистая вѣра въ Іисуса Христа и завѣщанные послѣднимъ идеалы благочестія. Подкапывавшіеся подъ основы христіанской ортодоксіи одинаково были для нихъ врагами. Эта общая идея, одушевлявшая каждаго изъ нихъ въ отдѣльности, легла въ основу искренней ихъ дружбы на всю жизнь. Она опредѣлила надолго совмѣстное духовное водительство ихъ надъ православными антіохійцами Что касается самихъ антіохійцевъ, то они въ новомъ соработникѣ Флавіана съ радостью могли замѣтить выдающіяся качества духовнаго вождя и руководителя. Въ отличіе отъ Флавіана, который былъ добрымъ, миролюбивымъ пастыремъ, склоннымъ не столько къ напряженной борьбѣ съ врагами, сколько къ спокойному, умиротворяющему воздѣйствія на враговъ примѣромъ собственной высоко-нравственной жизни, почему одинъ онъ какъ бы не могъ руководить всецѣло жизнью общины со всѣми ея сложными интересами и запросами, Діодоръ, въ отличіе отъ Флавіана, былъ весь энергія и сила. Онъ не желалъ знать отдыха въ борьбѣ, въ послѣдней находилъ свое призваніе. Онъ стремился руководить міромъ не только изъ келліи, но и посреди самого міра Свѣтское языческое образованіе Діодора въ Аѳинахъ, дополненное школою Силуана и Евсевія Эмесскаго, давало православнымъ антіохійцамъ, въ лицѣ его, отличнаго оратора, діалектика, способнаго силою утонченной мысли быстро ограничивать „лаяніе“ противниковъ, отвѣчая послѣднимъ самыми учеными формами аристотелевскаго силлогизма. Вполнѣ понятно, что для православныхъ почитателей Евстаѳія имѣть въ своей общинѣ такого ученаго и благочестиваго, такого сильнаго духомъ руководителя являлось особеннымъ знакомъ ми-

schichte VIII B. 1886. 85—123 S), *его же* Apollinarios v. Laodicea—Texte und Untersuchungen. B. VII, H. 3 100—121 SS; *Loofs F* Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basilius—Briefe. Halle, 1898. 71—74 S. *Спасскій А.* А Цитсоч Исторія догм движеній стр. 486 и далѣе Переписка датируется обычно 361 г.— *Draeseke* (Zschf. Kirchqeser—S 104, 103), *Loofs* (74 S), *Спасскій* (485 стр ),

лости Божіей. Съ появленіемъ Діодора въ общинѣ евстаѳіанъ, послѣдніе могли почувствовать особенный приливъ сознанія собственной силы и мощи Вѣрившъ себя, какъ александріицы — Аѳанасію, этому новому посланному Богомъ въ Антіохіи κορυφῆ τῶν ὅλων [1]), евстаѳіане почувствовали себя за нимъ, какъ за твердою стѣною, переставъ страшиться прекрасно организованнаго ученаго аріанства. Вотъ почему со времени присоединенія Діодора къ общинѣ евстаѳіанъ мы видимъ его дѣйствующимъ всегда впереди. Дѣятельность благочестиваго Флавіана сводится главнымъ образомъ къ частымъ увѣщаніямъ заблуждающихся, къ домашней спеціальной работѣ обдумыванія и разработки плановъ выступленія и словесныхъ сраженій для Діодора [2]).

Первымъ совмѣстнымъ выступленіемъ Діодора и Флавіана противъ аріанъ, по свидѣтельству исторіи, былъ 350 годъ. Это первая точная дата въ существующихъ біографическихъ свѣдѣніяхъ о Діодорѣ [3]). Да и не только въ жизни Діодора — это, кажется, вообще первая точная дата, съ которой положеніе церковныхъ дѣлъ въ Антіохіи послѣ Евстаѳія начинаетъ дѣлаться яснымъ для современнаго церковнаго историка. Въ Антіохіи съ 345 г [4]) епископскій престолъ занималъ уже шестой аріанствующій епископъ Леонтій, соученикъ Арія и Евсевія Никомидійскаго, имѣвшій, помимо несомнѣннаго сочувствія своего аріанству, грустную для архипастыря репутацію скопца и хитраго, коварнаго человѣка — ἀνὴρ τὸ μὲν γένος φρὺξ, τὴν δὲ γνώμην κρυφίους καὶ τὰς ὑφάλους πέτρας μιμούμενος, характеризуетъ его Ѳеодоритъ Кирскій [5]). Коварство и хитрость Леонтія соединялись съ крайнимъ его раболѣпствомъ предъ сильными міра. Сочувствуя всецѣло аріанству, онъ всегда прислушивался къ настроеніямъ времени, учитывалъ создававшіяся обстоятельства и такъ старался опредѣлить себя въ управленіи антіохійскою церковію Поэтому въ началѣ своего епископства, когда императоръ Констанцій, съ одной стороны, подъ вліяніемъ безнравственныхъ поступковъ предшествующаго

[1]) Κορυφῆ τῶν ὅλων—такъ называетъ св Аѳанасія св. Василій Великій въ одномъ изъ своихъ писемъ—Epist 69. PG. XXXII col. 429; p. n. VI, 117.

[2]) *Nicephorus Callisti* XI, 21. PG. CXLVI, col. 642—644.

[3]) *Geiltier de Remy* (VII, 691). *Tillemont* (VIII, 236) *Cavallera* (Le schisme d'Antioche cit. ed. 18—19, 328 pp.)

[4]) *Cavallera*—47, 329 p

[5]) „Мужъ, хотя фригіецъ, но съ умомъ коварнымъ, опасный, какъ подводные камни“ (Hist Eccl. II, 10. *Ed Parmentier*. 121; S. p. n. 136).

антіохійскаго епископа, Стефана, а съ другой стороны, подъ вліяніемъ писемъ своего брата западнаго императора Констанса, предлагавшаго подъ угрозою войны оставить преслѣдованіе православныхъ евстаѳіанъ [1]), вынужденъ былъ сдѣлаться снисходительнымъ въ отношеніи къ послѣднимъ. Леонтій, въ душѣ аріанствующій, молчаливо вторилъ этой политикѣ императора и употреблялъ всѣ усилія сдерживать порывы единомышленниковъ въ открытыхъ ихъ нападеніяхъ на никейскихъ исповѣдниковъ. Но когда, послѣ смерти Констанса, императоръ Констанцій вновь поддался вліянію аріанской партіи, то Леонтій опредѣленно заявилъ свои симпатіи къ аріанствующимъ. Благодаря этому, въ Антіохіи появился Аэцій, вождь новаго аріанства въ формѣ аномейства, съ позоромъ выгнанный отсюда при епископѣ Евлаліи [2]) Пользуясь покровительствомъ Леонтія, со свойственною развязностью въ тонкихъ софизмахъ, онъ началъ свободно проповѣдывать здѣсь аріанизмъ [3]). Леонтій, по свидѣтельству исторіи, рукоположилъ искуснаго проповѣдника аріанства, Аэція, въ санъ діакона [4]). Этотъ поступокъ Леонтія, съ сочувствіемъ

[1]) О поступкѣ Стефана см выше 77 стр наш работы Тронутый этимъ поступкомъ нѣсколько, по замѣчанію св. Аѳанасія, Констанцій пришелъ въ себя — Hist. arian. 21. PG XXV col. 717—718, р п II, 121 О Констансѣ и Констанціи въ это время—*Sozom*—Hist Eccl III, 20 PG. LXVII, col 1099—1100; р п 216 стр.

[2]) Личность Аэція подробно рисуетъ Филосторгій въ своей церковной исторіи—III, 15, Ed *Bidez* 45—47 S; р п. 316—349. Срв *Socr.* II, 35. PG. LXVII, col 297—98; р п. 202. *Sozom.* Hist. Eccl III, 15. Col. 1084—85; р п. 203—5 *Theodoretus.* Hist Eccl. II, 24 Cit ed. 153—154; р. п. 170 стр

[3]) Аэціи считается вождемъ „новаго аріанства". Но слава окончательной пропаганды новаго аріанства—*аномейства* (терминъ св. Василія Вел.—Adv Eunom. I. PG. XXIX. Col 506) принадлежитъ ученику его, Евномію, который своимъ умомъ и яснымъ вразумительнымъ изложеніемъ своего ученія достигъ, дѣйствительно, гораздо больше, чѣмъ Аэцій. „Аэцій любилъ спорить, былъ дерзокъ въ сужденіяхъ о Богѣ и употреблялъ школьныя и разнородныя умозаключенія", говоритъ Созоменъ (Hist. Eccl IV, 12 PG. LXII col. 1141-42; р. п. 247 стр). *Epiphanius* S. Haer. 76, 2. PG XLII 547—8; р п. V, 49 Ученіе свое Аэцій проповѣдывалъ устно въ диспутахъ, спорахъ и въ письмахъ (*Socr.* II, 35 PG. LXVII col. 299—300; р п. 203; *Epiphanius* S Haer. 76, 10—11, PG. XLII col 533—534; р. п. 61) Въ настоящее время мы имѣемъ нѣсколько фрагментовъ изъ сочиненій Аэція (см у Епифанія Кипрскаго—Haer cit. loc 76 10 11, а также у *F Diecamp'a* Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Munster in Westf. 1907 311—12 S).

[4]) *Philostorgius.* H Eccl III, 17 *Ed Bidez.* 47 — 48 S; р. п 349; *Socr* II, 35 PG. LXVII, col. 299 — 300; р п. 202 стр. *Sozom* IV, 12. PG Ibid. col 1141—2; р. п. 247 стр. *Theodoret* II, 24. Cit ed. 154; р. п. 170 стр.

встрѣченными аріанствующими евстаѳіанами-православными истолковать быть, какъ конецъ двусмысленной политики аріанствующаго епископа и какъ рѣшительное наступленіе его на неповѣдниковъ единосущія. Православные антіохинцы рѣшили горячо протестовать противъ нечестиваго въ этомъ случаѣ шага антіохійскаго епископа. Необходимое воодушевленіе въ борьбѣ и свѣтлыя надежды на побѣду у никенцевъ подкрѣплялись сознаніемъ, что въ лицѣ новаго омоусіанина Діодора они могутъ противопоставить нечестивому Аэцію достаточную интеллектуальную и моральную силу. И вотъ энергичный міряшинъ Діодоръ впервые заявляетъ себя тогда православнымъ вождемъ Антіохіи [1]). Вмѣстѣ съ Флавіаномъ, онъ отправляется къ аріанствующему епископу Леонтію и рѣшительно отъ лица представителей ортодоксіи заявляетъ, что покровительство его Аэцію заставляетъ общину омоусіанъ окончательно прекратить общеніе съ оффиціальной церковью и обратиться за помощью къ Западу [2]) Угроза обращенія къ Западу въ устахъ представителей ортодоксіи вполнѣ понятна. Она, дѣйствительно, должна была обезпокоить Леонтія потому что Западъ заявлялъ себя рѣшительнымъ сочувствіемъ къ омоусіанамъ Востока. И если Западу приходилось вмѣшиваться въ религіозные споры на Востокѣ, то это вмѣшательство сопровождалось почти всегда громкими осужденіями и порицаніями аріанствующихъ, что, естественно, сильно препятствовало обаянію послѣднихъ въ народныхъ массеахъ [3]). Леонтію, само собою разумѣется, такого скандала въ своей церкви не хотѣлось. Менѣе понятна другая, первая, половина угрозы Діодора—отъ лица уже существующей отдѣльно общины православныхъ или евстаѳіанъ онъ даетъ обѣщаніе предъ Леонтіемъ окончательно порвать общеніе съ оффиціальною антіохійскою церковію. Это, повидимому, предполагаетъ до сихъ поръ какое-то неполное отдѣленіе евстаѳіанъ отъ аріанствующихъ епископовъ въ Антіохіи. Филосторгій въ своей исторіи, дѣйствительно, замѣчаетъ, что послѣдователи Арія (до появленія Аэція въ Антіохіи) хотя и не соглашались во мнѣніяхъ съ исповѣдниками единосущія, однако имѣли съ ними общеніе и въ молитвахъ, и въ

---

[1]) *Theodoretus.* Hist. Eccl II, 21. *Ed Parmentier* 151 S; р. п. 170—171 стр

[2]) Ibid

[3]) Такъ, напр., свидѣтельствуетъ дѣло св Аѳанасія - - обращеніе въ Римъ его самого и аріанствующихъ См. по поводу этого посл папы Юлія - *Athanasii M.* Apologia c Arianos 21 - PG. XXV col. 281, р п. I, 312 и д.

пѣсняхъ, и въ совѣщаніяхъ, кромѣ таинственной жертвы Когда же пришелъ Аэцій и положилъ начало разногласію между ними, тогда распалось единомысленное собраніе, расторглись всякія узы дружбы и обычая, которыми они были соединены съ иновѣрными, и образовалась партія враждебная[1]) Но едва ли приведенное сообщеніе Филосторгія, въ качествѣ надежнаго комментарія, уясняетъ настоящее положеніе общины Евстаѳія въ Антіохіи Намъ думается, что неясность разбираемой угрозы Діодора будетъ существовать до тѣхъ поръ, пока мы не будемъ разсматривать ее при свѣтѣ указаннаго уже нами синтеза оміусіанскаго и омоусіанскаго міровоззрѣнія Діодора и Флавіана—съ одной стороны, и начавшейся печальной дифференціаціи оміусіанской реакціи никейскому символу съ выдѣленіемъ изъ этой реакціи беззаконнаго аномейства—съ другой Благоговѣя предъ священными традиціями отцовъ, какъ самыми главными принципами подлиннаго омусіанства, Діодоръ и его друзья-ученики могли не порывать еще окончательно связи съ церковію въ Антіохіи, потому что въ главѣ ея, по ихъ убѣжденію, стояли все же оміусіане Епископы Евфоніи и Флацилль, напр., были особенно близки и дороги учителю Діодора, Евсевію Эмесскому[2]) Самъ Леонтій старался скрывать свой аріанизмъ[3]). Такою терпимостью къ преемникамъ Евстаѳія, вмѣстѣ съ Діодоромъ, можно думать, проникся и Флавіанъ, принявъ объединенное міровоззрѣніе ὁμοούσιος + ὁμοιούσιος и объединивъ около него многихъ честныхъ и серьезныхъ послѣдователей Евстаѳія. Благодаря этому, въ Антіохіи получился кружокъ лицъ изъ послѣдователей Евстаѳія и учениковъ Діодора, который признавалъ правду омоусіанства Евстаѳія, но не закрывалъ глазъ и на высокія преимущества оміусіанства — въ зависимости отъ этого онъ и не разрывалъ формальныхъ связей съ господствующей церковію. Но когда Леонтій сочувствіемъ Аэцію открыто исповѣдалъ неуваженіе къ никейскому символу, показалъ у оффиціальныхъ представителей своей церкви истинный, аріанскій характеръ оппозиціи никейскому символу, то тогда Діодоръ и Флавіанъ съ своими послѣдователями, естественно, не могли оставаться въ общеніи съ оффиціальною антіохійскою церковію, и объ этомъ рѣшительно заявили

[1]) *Philostorhius.* H. Eccl. III, 14. Ed. *Bidez* 44 S; p. п. 245—346 стр.

[2]) Объ этомъ выше стр. 64 наш. раб. 2, 4 прим. О Флацилль и его оміусіанизмѣ, чуждомъ сильныхъ оттѣнковъ аріанства, см. *Tillemont* Memoires VI, 121. XII, 555 *Loofs* RE³.

[3]) *Theodoretus* H. Eccl. II, 24. Cit. ed. 153 S; p. п. 169 стр.

представителю послѣдней, епископу Леонтію. Протестъ Діодора и его партіи оказался настолько внушительнымъ, что Леонтій тотчасъ же исключилъ изъ своего клира ненавистнаго православнымъ Аэція [1]). Причемъ, удовлетворяя партію Діодора православныхъ, хитрый епископъ, по своему характеру, помнилъ и сильныхъ аріанъ. Боясь навлечь на себя гнѣвъ со стороны послѣднихъ, онъ обставилъ удаленіе Аэція такъ, чтобы это удаленіе не имѣло вида прямой поддержки православныхъ—Аэцій удаленъ былъ въ Александрію подъ предлогомъ тамъ сразиться съ послѣдователями св. Аѳанасія [2]) Но какъ бы то ни было, въ дѣлѣ изгнанія Аэція изъ Антіохіи, православные евстаѳіане впервые за 20 лѣтъ одержали сильную побѣду надъ аріанскими замыслами Главнымъ виновникомъ такого счастливаго выступленія ихъ былъ Діодоръ.

Вслѣдъ за отмѣченнымъ первымъ успѣхомъ Діодора противъ аріанствующихъ, скоро послѣдовало и новое энергичное и успѣшное выступленіе его противъ того же Леонтія. Время епископа Леонтія было еще сравнительно недалеко отъ того времени, когда христіанство въ греко-римской имперіи было признано оффиціально религіею истинною. Процессъ послѣдовательнаго полнаго преобразованія языческаго народа силою новой вѣры въ это время только что начинался. Христіанство красовалось совнѣ, но внутренніе интересы и основы жизни—особенно въ такихъ крупныхъ центрахъ, какимъ была Антіохія, пропитаны были духомъ прежняго язычества и его привычекъ. Всегда готовый пожертвовать молитвою и собраніемъ въ христіанскихъ храмахъ въ пользу театра, цирка, тогдашній „вѣрующій“ народъ, предоставленный самому себѣ, могъ лишь на лету, попутно, схватывать и притомъ совершенно безразлично для себя столько же мысли чисто-православныхъ никейскихъ формулъ, сколько и аріанскихъ, смѣшивать ихъ между собою и создавать въ результатѣ свои совершенно невѣжественныя религіозныя воззрѣнія. Въ Антіохіи эта неопредѣленность въ пониманіи христіанскихъ истинъ въ описываемое время особенно была ощутительною въ формулахъ малаго славословія, которыя въ ходячемъ словоупотребленіи незамѣтно и ловко соотвѣтствовали аріанскимъ тенденціямъ. При полномъ индифферентизмѣ оффиціальнаго представителя антіохійской церкви, епископа Леонтія, одни изъ

---

[1]) *Theodoretus.* Hist. Eccl. II, 24. Cit. ed. 154 S; p. n. 170—1.

[2]) *Philostor* H. Eccl. III, 17. 48 S; p. n. 349 стр.

антіохійцевъ безнаказанно величали Отца и равночестнаго Ему Сына въ Духѣ, другіе Отца въ *Сынъ и Духъ*, выражая этою прибавкою ту мысль что будто Сынъ занимаетъ вторую степень. Самъ же Леонтій, когда случалось ему присутствовать при этомъ славословіи, бормоталъ невольно или неслышно для молящихся начальныя слова доксологіи и лишь громко заключалъ ихъ словами „во вѣковъ вѣковъ“ [1]) Это невнятное и неслышное бормотаніе было новою хитростью епископа, не имѣвшаго мужества, въ виду разнообразія паствы, указать въ славословіи опредѣленную формулу. Православные видѣли, какъ въ неопредѣленныхъ доксологическихъ формулахъ искусно прокладывается и утверждается аріанство. Чтобы подорвать въ данномъ случаѣ популярность аріанскихъ тенденцій, Діодоръ вмѣстѣ съ Флавіаномъ рѣшились противопоставить молчанію епископа наглядную демонстрацію опредѣленной, единственно вѣрной доксологіи Діодоръ выступилъ рѣшительнымъ защитникомъ и популяризаторомъ никейской или консубстанціальной формулы „слава Отцу и Сыну и Святому Духу“. Цѣлью его выступленія было не только доказать Леонтію необходимость опредѣленнаго славословія, но и, по причинѣ бездѣйствія его, подѣйствовать на массу антіохійскаго народа, увлечь ее къ принятію опредѣленной формулы никейскаго славословія. Конечно, для этого было недостаточно однихъ какихъ-нибудь пріемовъ діалектики Народную массу должно было взять силою искренняго воодушевленія, простотою и наглядностью убѣжденій. Публичнымъ религіознымъ собраніямъ, гдѣ, подъ предстоятельствомъ Леонтія, усвоялись аріанскія тенденціи, Діодоръ рѣшается противопоставить подобныя же религіозныя собранія православныхъ. Самъ монахъ и аскетъ онъ окружаетъ себя такими же монахами (πλῆθος μονάχων [2]), жившими въ то время въ Антіохіи, и вмѣстѣ съ ними начинаетъ совершать рели-

[1]) *Sozomeni* Hist. Eccl. III, 20. PG. LXVII. Col. 1101—1102, p. n. 218—19.

[2]) *Philostorgius.* III, 13. 13 S, p. n. 345 стр. Филосторгій, правда, говоритъ о правильной доксологіи, какъ дѣлѣ одного Флавіана. Но соотношеніе этого мѣста съ 18 гл. (*Bidez* 48б стр; p. n. 359) той же книги, гдѣ Филосторгій говоритъ, что Флавіанъ и Павлинъ *нераздѣльно въ это время занимали престолъ и были отправлены въ ссылку Леонтіемъ, какъ единомышленники Евстаѳія,* подрываетъ въ данномъ случаѣ довѣріе къ его сообщеніямъ. Комментаріемъ къ Филосторгіевой исторіи, раскрывающимъ вопросъ въ нашемъ смыслѣ, можетъ служить сколько общій характеръ Флавіана, столько снесеніе приведеннаго мѣста съ свидѣтельствомъ Ѳеодорита (Hist. Eccl. II, 24 cit loc.), Никиты Хоніата (Thesaurus orthodoxae fidei V, 30. PG. CXXXIX, col 1390), Никифора Каллиста—(H. Eccl. IX, 24).

гіозныя торжественныя прогулки за городъ Антіохію Причемъ выраженіе исторіи πλῆθος μονάχων, служащихъ въ это время Діодору и Флавіану, намъ думается, лучше понимать не въ томъ смыслѣ, что къ участію въ религіозныхъ прогулкахъ рѣшается приглашать монаховъ-пустынниковъ — и возрастъ Діодора и положеніе его въ Антіохіи, какъ начинающаго церковнаго дѣятеля, говорятъ противъ того, чтобы въ это время онъ могъ тревожить покой современныхъ ему анахоретовъ. Позднѣе, когда, дѣйствительно, потребовался для Діодора такой авторитетъ его выступленій, онъ самъ идетъ къ этимъ представителямъ удивительнаго въ то время подвижничества и съ благоговѣніемъ совѣтуется съ ними и приглашаетъ ихъ къ себѣ. Πλῆθος μονάχων у Діодора въ разсматриваемую эпоху Констанція и Леонтія,— всего, вѣроятнѣе, его ученики и сподвижники, проводившіе безбрачную жизнь по типу популярныхъ тогда сыновъ Завѣта и изучавшіе, подъ руководствомъ Діодора, Священное Писаніе. Они въ данномъ случаѣ составляли какъ бы центръ, основное ядро новыхъ импровизированныхъ Діодоромъ религіозныхъ прогулокъ за городъ. Подъ священнымъ водительствомъ послѣдняго, толпа учениковъ народа съ пѣніемъ священныхъ гимновъ и молитвъ выходила за городъ, чтобы тамъ среди природы, какъ должно, возносить молитвы, трѣхипостасному, единосущному Богу. Такъ какъ эти религіозныя собранія Діодоромъ устраивались въ противовѣсъ собраніямъ оффиціальной антіохійской церкви, гдѣ совершенно безразлично относились къ формуламъ прославленія Св. Троицы, то не трудно предположить, что все вниманіе Діодора и его учениковъ было обращено на особенно ясное выдѣленіе единственно вѣрной формулы славословія. Престарѣлый Леонтій видѣлъ успѣхъ иниціативы смѣлаго мірянина-монаха Діодора, но, по своему характеру, не рѣшился препятствовать прославлявшимъ Бога по преданію никейскаго собора. Излюбленную тактику свою, молчаніе и пассивность, онъ не оставлялъ и теперь, когда уже одною ногою, такъ сказать, стоялъ въ гробу. По свидѣтельству Созомена, онъ лишь бралъ за голову, которая была покрыта у него сѣдинами, и говорилъ: „Когда растаетъ этотъ снѣгъ, много будетъ грязи“, указывая на то, что когда онъ умретъ, разногласіе въ славословіяхъ окончится возмущеніемъ народа, если преемники его не будутъ столь же снисходительны [1]). Религіозныя прогулки, устраиваемыя общиною

[1]) *Sozom.* Hist. Eccl. III, 20. PG LXVII col. 1101—1102; р. п. 218—219 стр.

Діодора и Флавіана, и слѣдовавшія за ними среди антіохійскихъ окрестностей религіозныя собранія, носили спеціальный характеръ миссіонерскаго воздѣйствія на антіохійскій народъ Они воодушевляли вѣрующихъ къ новымъ подвигамъ въ борьбѣ съ врагами ортодоксіи, тѣсно сплочивая или объединяя ихъ между собою Поэтому и богослуженіе, совершавшееся во время этихъ религіозныхъ путешествій подъ открытымъ небомъ, можно думать, не носило пока характера обычной общественной молитвы, для которой христіане обязаны были собираться въ храмѣ въ извѣстные часы дня Эти религіозныя нововведенія Діодора можно пытаться пояснить современными церковно-общественными установленіями, въ видѣ крестныхъ ходовъ съ литіями и молебнами, каковыя поэтому, очень вѣроятно, находятъ здѣсь свое историческое начало

Но, спустя нѣсколько времени, такія миссіонерскія собранія антіохійцевъ пріобрѣтаютъ другую форму. Ради того же воодушевленія въ дѣлѣ защиты вѣры отъ аріанства, Діодоръ началъ выводить своихъ послѣдователей къ гробамъ мучениковъ и тамъ совершать евхаристіи Цѣлыя ночи, подъ впечатлѣніемъ воспоминаній о подвигахъ и смерти мучениковъ. подъ руководствомъ Діодора православные антіохійцы пѣли псалмы и гимны въ честь тріединаго Бога и Его святыхъ [1]) Чтобы всенощныя богослуженія и совершеніе евхаристіи имѣли еще большее вліяніе на народъ, Діодоръ съ помощью своего друга Флавіана вводитъ новый обычай пѣнія гимновъ и псалмовъ, такъ называемый, антифонный. До сихъ поръ участіе народа въ церковно-общественной молитвѣ выражалось въ томъ, что онъ лишь подпѣвалъ чтецу или пѣвцу двѣ—три послѣднія фразы [2]). Теперь Діодоръ вмѣстѣ съ Флавіаномъ устанавливаютъ такъ называемое общее хоровое пѣніе Причемъ вѣрующіе раздѣляются на два или нѣсколько хоровъ, и каждый хоръ, по его плану, долженъ пѣть поперемѣнно стихи различныхъ гимновъ и псалмовъ. Такъ, подъ руководствомъ Діодора, въ Антіохіи въ эпоху Констанція и епископа Леонтія введены были въ богослужебную практику всенощныя бдѣнія и антифонное пѣніе. О введеніи антифоннаго пѣнія и всенощныхъ бдѣній Діодоромъ свидѣтельствуетъ прекрасно знавшій антіохійскую церковную жизнь, самъ уроженецъ Антіохіи, церковный

---

[1]) *Theodoretus* Hist. Eccl II, 24. Cit. ed 154 S; p. п. стр 171

[2]) *Duchesne.* L. Origines du culte Chrétien. Paris 1908. 34 p.

историкъ Θеодоритъ [1]), а за нимъ и несторіанскіе историки VI вѣка и IX вѣка [2]) Другіе источники начало антифоннаго пѣнія и всенощныхъ бдѣній представляютъ нѣсколько иначе. Введеніе всенощныхъ бдѣній Сократъ приписываетъ св. Іоанну Златоусту, который, въ противоположность аріанскимъ ноктюрнамъ, будто придумалъ ихъ впервые въ Константинополѣ [3]) Созоменъ антифонное пѣніе въ Антіохіи глухо считаетъ древнимъ обычаемъ [4]), Сократъ для объясненія происхожденія антифоннаго пѣнія припоминаетъ благочестивое преданіе, по которому св. Игнатій созерцалъ въ видѣніи ангеловъ, славословящихъ на небѣ Св. Троицу διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνων, и образъ этого пѣнія передалъ (παρέδωκεν) церкви въ Антіохіи [5]). Есть извѣстіе, что Ефремъ Сиринъ среди обитателей Эдессы установилъ обычай въ пѣніи священныхъ пѣсней и гимновъ противопоставлять одному хору другой Онъ же будто раздѣлилъ и гимны на строфы съ заключительными припѣвами, давъ имъ музыку [6]). Никита Хоніатъ свидѣтельствуетъ, что Θеодоръ Мопсуестійскій придумалъ типъ псалмодіи, которую мы называемъ антифонами [7]). Новѣйшіе изслѣдователи, оставляя доминирующее положеніе Сократа въ вопросѣ о всенощныхъ бдѣніяхъ, также разногласятъ въ опредѣленіи начала антифоннаго пѣнія въ Церкви. Каброль, отказываясь дать опредѣленный terminus a quo этого обычая, считаетъ его, какъ Созоменъ, древнимъ [8]). Дюшенъ принимаетъ антіохійское его происхожденіе, согласно Θеодориту [9]). Кавалера думаетъ, что антифонное пѣніе введено въ Церкви впервые св. Ефремомъ Сиринымъ [10]). Наши отечественные богословы въ обоихъ вопросахъ до самаго послѣдняге времени больше всего склоняются къ древнему историку Сократу [11]). Но, намъ кажется, всѣ эти разногласія

---

[1]) Cit. op. *Theodoreti* II, 24.

[2]) Barhadbešaba ʿArbaia. Hist Eccl. 17—Extrait *d. Nou.* Histoire Nestorienne I, 49. PS. V, 276 p.

[3]) Hist. Eccl. VI, S. PG. LXVII col 691—692; р. п. 171 стр.

[4]) Hist. Eccl. III, 20. PG. LXVII col 1101—1102, р. п. 218 стр.

[5]) Col 689—690; р. п. 471 стр.

[6]) *Duval* Ancienne littératures chrétiennes. II. La litterature Syriaca Paris, 1900. 21—22 pp.

[7]) Thesaurus V, 30 PG. CXXXIX col. 1390.

[8]) Le livre de la Prière antique. Paris, 1900. Ch. IV, p 51.

[9]) *Duchesn.* Cit. op 114 p.

[10]) Le shisme d'Antioche. Cit ed. p 53.

[11]) Напр. *Скабалановичъ М. Н.* проф —Толковый Типиконъ. Вып. I, Кіевъ, 1910. 57 стр.

относительно всенощныхъ бдѣній и антифоннаго пѣнія въ концѣ концовъ не могутъ устранять важнаго значенія Діодора въ исторіи утвержденія и распространенія этихъ обычаевъ въ Церкви. Св. Іоаннъ Златоустъ былъ ученикомъ Діодора. Онъ могъ самъ въ числѣ πλῆθος μονάχων выходить ко гробамъ св мучениковъ и проводить здѣсь въ молитвахъ и пѣніи цѣлыя ночи. Когда же св. Іоаннъ сталъ епископомъ Константинополя, то на новое мѣсто своего служенія онъ перенесъ то, что въ свое время ввелъ и освятилъ въ Антіохіи въ борьбѣ съ аріанами его учитель Діодоръ. Относительно антифоннаго пѣнія Сократъ припоминаетъ лишь преданіе о томъ, что св. Игнатій, епископъ Антіохіи, нѣкогда видѣлъ ангеловъ, славословящихъ Бога поперемѣнно, и этотъ ангельскій образъ пѣнія передалъ антіохійцамъ Но чтобы при Игнатіи же антифонное пѣніе утвердилось въ Антіохіи, объ этомъ въ „Церковной Исторіи“ Сократа мы не читаемъ. Поэтому очень вѣроятно, что со временъ св. Игнатія антифонное пѣніе было извѣстно антіохійцамъ, какъ исключительно ангельское пѣніе, въ литургическую же практику оно не переходило. Въ такомъ же смыслѣ можно понимать и указываемую древность антифоннаго пѣнія Созоменомъ. Свидѣтельству Никиты Хоніата, по которому иниціаторомъ антифоннаго пѣнія будто является Θеодоръ Мопсуэстійскій, не приходится придавать особеннаго значенія, ибо въ конструкціи его есть что-то непріемлемое „ut Theodorus Mopsuestenus scribit illam psalmodiae speciem, quas antiphonas dicimus, говоритъ Никита, *illi* (Флавіанъ и Діодоръ) *ex Syrorum lingua in Graecam transtulerunt (?)* et omnium prope soli admirandi hujus operis omnibus orbis christiani hominibus auctores apparuerunt“ [1]). Θеодоръ Мопсуэстійскій могъ принять участіе въ составленіи псалмодій, которыя мы называемъ антифонами, только въ 70-е годы IV столѣтія, когда онъ уже былъ взрослымъ ученикомъ Діодора - въ разсматриваемую же эпоху Леонтія онъ былъ еще мальчикомъ и къ общинѣ Діодора и Флавіана не принадлежалъ [2]). Но относить такъ поздно появленіе антифоннаго пѣнія въ Церкви или первыхъ гимновъ для этого пѣнія, значитъ забывать широкую дѣятельность въ области цер-

---

[1]) Cit. loc. Thesaurus V, 30 PG. CXXXIX, col. 1390,

[2]) Θеодоръ Мопсуэстійскій родился около 350 г.—*Петръ Гурьевъ.* Θеодоръ Мопсуестскій. М 1890 15 стр.

ковной музыки св. Ефрема Сирина [1]), при которой работа Θеодора Мопсуэстійскаго не могла быть уже достойна особенной примѣчательности Кромѣ этого, разбираемое свидѣтельство Никиты Хоніата предполагаетъ Θеодора Мопсуэстійскаго человѣкомъ, не знающимъ греческаго языка, оказавшимся въ какихъ то странныхъ отношеніяхъ къ своему учителю Діодору. Послѣдній, вмѣстѣ съ Флавіаномъ, принужденъ былъ переводить Θеодоровскія псалмодіи съ сирійскаго языка на греческій Исторія, противъ этого, выставляетъ на видъ „блестящее“ по тому времени образованіе Θеодора Мопсуэстійскаго – онъ былъ ученикомъ знаменитаго Ливанія и греческимъ языкомъ владѣлъ, какъ выдающійся церковный писатель [2]). Наконецъ, изслѣдователи жизни Θеодора Мопсуэстійскаго находятъ нужнымъ сомнѣваться вообще въ томъ, чтобы онъ писалъ какіе-нибудь гимны [3]). Сообщенія Ассемани, Сахау [4]) о томъ, что несторіане имѣютъ нѣсколько гимновъ съ именемъ Θеодора, позднѣйшими научными изслѣдованіями не принимаются, какъ достовѣрныя. Гимны, извѣстные подъ именемъ Θеодора, принадлежатъ, на самомъ дѣлѣ, говорятъ, Ефрему Сирину [5]). Наконецъ, что касается свидѣтельства объ Ефремѣ Сиринѣ, какъ виновникѣ обычая антифоннаго пѣнія, то здѣсь нужно замѣтить, что Ефремъ Сиринъ появился въ Эдессѣ руководителемъ ея духовной жизни только въ 363 году [6]). Если такъ, то вопросъ объ отношеніи Діодора въ введеніи антифоннаго пѣнія въ Антіохіи къ Ефрему Сирину также слѣдуетъ устранить. По нашему, очень важное разъясненіе въ данномъ случаѣ дѣлаютъ несторіанскіе источники. Вархадбашаба-несто-

---

[1]) Cit. op. *Duval*, 21—22 pp. *Райтъ В.* Краткій очеркъ исторіи сирійской литературы. Перев съ англ. Тураевой СП 1902. 25 стр

[2]) *Sozom* Hist. Eccl. VIII. 2. PG LXVII col 1316–1516; p п. 518 стр. *Socr* VI, 31. Ibid. col 665—666; p п. 452 стр. Срв. *Гурьевъ И.* Цит. произв. стр. 17–18 О знаніи греч. языка см., напр, ibid 201–205 стр

[3]) *Гурьевъ И.* Ibid. стр 185

[4]) *Assemani* Bibliotheca Orient. III, II. 488 p.; *Sachau* Theodori Mops. fragmenta syciaca. Ed S. Lips. 1869. Praef. IV. P. 58.

[5]) Напр. *Fritzsche* De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentario hist. theologica—PG. LXVI, col. 117. *И. Гурьевъ*. Цит. произв. стр. 183.

[6]) *Barhadbešabba 'Arbaia* Cause de la fondation des écoles. Texte syriaque publié et traduit par *M Addai Scher*—PO IV, p. 323 *Цыгановъ А И.* Типы высшей богосл школы—Христ. Чт. 1913, май, стр. 600.

ріанскій писатель VI вѣка [1]) и анонимный авторъ Исторіи несторіанъ IX вѣка [2]) удостовѣряетъ путешествіе Діодора въ Персію А Персія, восточная Месопотамія и Вавилонъ до Ефрема Сирина знали уже нѣкоторые опыты такого рода поэзіи и пѣнія извѣстенъ въ Месопотаміи нѣкій Симеонъ bar Sabbûé (341 г.), который установилъ тамъ хоровое пѣніе [3]). Въ біографіи сиріскаго подвижника Юліана-Савы есть указаніе на практику обычая, напоминавшаго антифонное пѣніе. Извѣстныя гомиліи Афраата даютъ принципы акростиха съ раздѣленіями на строфы въ духѣ древне-еврейской поэзіи [4]) Такимъ образомъ, путешествіе Діодора въ Персію и ознакомленіе съ существовавшимъ тамъ хоровымъ пѣніемъ у христіанъ, а также указанныя литературныя особенности произведеній извѣстнаго подвижника Афраата, съ коимъ мы имѣемъ данныя представлять Діодора въ близкихъ отношеніяхъ, могли вдохновлять послѣдняго въ возобновленіи забытаго антіохійцами обычая славословить св Троицу, по примѣру ангеловъ, διὰ τῶν ἀντιφώνων ὕμνῶν. Получившему блестящее свѣтское образованіе въ Аѳинахъ, въ которое необходимо входили музыка и пѣніе, Діодору не составляло затрудненій заняться самостоятельно усовершеніемъ и примѣненіемъ антифоннаго пѣнія къ спеціальнымъ нуждамъ своего времени и своей паствы Вводя пѣніе на религіозныя собранія вѣрующихъ и разнообразя это пѣніе, Діодоръ предпринималъ самыя цѣлесообразныя мѣры миссіонерскаго воздѣйствія на народъ. Пропагандѣ ученія аріанствующихъ враговъ въ значительной мѣрѣ служили музыка и поэзія. Самъ Арій для того, чтобы быть понятымъ народомъ, излагалъ свое ученіе въ стихахъ, писалъ спеціальныя корабельныя, мельничныя и путевыя пѣсни. На дорогахъ, при работахъ на мельницахъ, въ путешествіи, на корабляхъ, въ танцахъ и на торжественныхъ собраніяхъ, говоритъ Филосторгій, распѣвалъ ихъ народъ, увлекаемый пріятностью напѣва [5]). Такимъ образомъ и при существующихъ

---

[1]) Histoire Ecclesiastique I, 17. Extrait—*Nau.* L'Histoire de Barhadbešaba 'Abraïa.

[2]) Histoire Nestorienne I, 49. P.O. T. V. 275.

[3]) *Barhebraeus.* Chronica ecclesiastica II. 33—*Duval* R. Anciennes littératures chrétiennes. II. La littérature Syriaque. Paris, 1907 15 p

[4]) *Duval* ibid. p. 16.

[5]) *Philost.* II, 2. Ed. *Bidez* 13 S; p. п, 322.

разногласіяхъ источниковъ и изслѣдованіи, въ введеніи въ литургическую практику антифоннаго пѣнія и всенощныхъ бдѣній, можно не отрицать извѣстный пріоритетъ Діодора.

Вліяніе на антіохійскій народъ указанныхъ религіозныхъ нововведеній Діодора было очень сильно [1]). Самъ Леонтій, узнавъ о глубокомъ впечатлѣніи на народъ нововведеній Діодора и Флавіана при гробахъ мучениковъ, нашелъ даже опаснымъ сразу запретить ихъ Но въ то же время молчать совершенно, какъ раньше, когда Діодоръ только началъ устраивать свои религіозныя прогулки за городъ, теперь онъ не могъ Прежде Діодоръ выводилъ свою паству славословить за городъ Господа, и его молитвенныя собранія происходили среди полей и лѣсовъ антіохійскихъ окрестностей, подъ открытымъ небомъ Теперь онъ началъ совершать ночныя моленія съ антифоннымъ пѣніемъ у гробовъ св. мучениковъ, которыми, опираясь на силу, владѣли аріанствующіе Неудивительно, что послѣдніе могли сильно раздражаться дѣйствіями Діодора и побуждали Леонтія выйти изъ состоянія лишь пассивнаго созерцанія. Не запрещая Діодору и его общинѣ вовсе религіозныхъ собраній, ибо и это могло вызвать негодованіе извѣстной части антіохійцевъ, Леонтій „кротко" просилъ Діодора и Флавіана устраивать такія собранія въ церквахъ [2]) Лукавство Леонтія, который въ этомъ случаѣ заботился не столько о процвѣтаніи религіозной общины Діодора съ ея нововведеніями, сколько о своемъ спокойствіи и внѣшнемъ показномъ мирѣ Антіохіи, было, конечно, ясно. Но Діодоръ, благодарный, вѣроятно, Леонтію за изгнаніе Аэція, нашелъ возможнымъ повиноваться предложенію епископа и съ великимъ усердіемъ началъ созывать своихъ ревнителей въ опредѣленные домы, гдѣ по прежнему возбуждалъ ихъ воспѣвать всесвятаго Господа [3]).

---

[1]) *Theodoretus.* Hist Eccl. II, 21 Ed. *Parmentier* S 154, p. II. 170 стр. *Sozomenus*—H. Eccl. III, 20. PG LXVII col 1101—1102; p. II. стр 218—219 стр.

[2]) *Theodoretus.* Cit. loc,

[3]) Ibid Желаніе Леонтія, чтобы Діодоръ и Флавіанъ съ своими послѣдователями славословили Господа въ церквахъ и затѣмъ исполненіе Діодоромъ этого желанія аріанствующаго епископа, показываетъ, повидимому, что православные въ это время имѣли уже свои храмы, гдѣ собирались отдѣльно отъ аріанъ. Къ сожалѣнію, исторія не указываетъ опредѣленно момента, когда, именно, православные антіохійцы обогатились собственными храмами для молитвенныхъ собраній. Едва ли нужно думать, чтобы Леонтій позволилъ въ данномъ случаѣ православнымъ собираться въ церквахъ, принадлежащихъ аріан-

Въ 358 году престарѣлый Леонтій, епископъ антіохійскій, умеръ Каѳедру его захватилъ въ руки пѣкто Евдоксій, епископъ Германикскій, послѣдователь Аэція и Евномія, нѣкогда изгнанный изъ клира св. Евстаѳіемъ[1]) Новый антіохійскій епископъ, Евдоксій, въ противоположность Леонтію, отличался прямымъ и рѣшительнымъ характеромъ. Онъ былъ убѣжденнымъ противникомъ омоусіанства и въ новомъ своемъ служеніи заявилъ себя прежде всего тѣмъ, что началъ изгонять изъ Антіохіи всѣхъ лицъ, обнаружившихъ какую нибудь податливость въ отношеніи къ никеянцамъ[2]) Самъ другъ Аэція и Евномія, онъ сдѣлалъ Антіохію центромъ аномейства. Проповѣди, полныя грубаго и откровеннаго богохульства, вновь дерзновенно стали раздаваться въ это время среди антіохійцевъ[3]). Исторія не сохраняетъ намъ свѣдѣній о подвигахъ Діодора во время епископства Евдоксія Но, намъ думается, стрѣлы жестокой антиникейской политики Евдоксія должны были не миновать Діодора Выступленія послѣдняго при Леонтіи противъ Аэція и аномейства, о чемъ, конечно, Евдоксію сдѣланы были соотвѣтствующія представленія, должны были

---

ствующимъ. Миссіонерская цѣль собраній православныхъ была ясна для всѣхъ. И если въ свое время аріанствующіе выступили успѣшно съ протестомъ противъ самого имп. Константія, который хотѣлъ дать одинъ храмъ православнымъ въ Антіохіи (объ этомъ *Rufin* H. Eccl. X, 20 *Theodor* 11, 9. *Socr.* II, 23 *Sozom.* III, 20), то трудно допустить, чтобы они не могли такимъ же образомъ воздѣйствовать на слабовольнаго Леонтія и въ данномъ случаѣ. Вотъ почему всего естественнѣе предположить, что, живя уже много лѣтъ отдѣльно отъ господствующей аріанской церкви въ Антіохіи, послѣдователи Евстаѳія построили домашнія церкви въ своихъ жилищахъ, каковыя и названы Леонтіемъ ἐκκλησίαι.

[1]) О захватѣ Евдоксіемъ антіох. каѳедры—*Socrat.* H Eccl II, 37. PG LXVII col. 301—302; p. n 205. *Sozom.* IV, 12. Ibid. col. 1141—1142; p n 247. *Theodoret.* II, 25. Ed. Parmentier. T 155 p. n 173 стр. *Athanasius M.* Hist. arian. 4. PG. XXV, col. 697—698; p. n. II, 108.

[2]) *Sozomenus* Hist. Eccl. IV, 13. PG, LXVII col. 1143—1144; p n, 249. *Theodoretus.* Hist. Eccl. II, 25. Ed. *Parmentier* T. 155—6; p. n. 173 стр Въ это время началось общее гоненіе на защитниковъ единосущія. (Срв. для этого времени *Athanasius M* Hist. arian 45—76. PG XXV col 748—786; p. n. II, 142—168 *Hilarii* Fragm. VI (Ex opere hist). PL X col. 686—695). Для оставшихся на каѳедрахъ епископовъ была придумана новая сирмійская формула (*Athan.* De synod 28. PG. XXV, col. 740; p. n. III, 130. *Hilar.* De syn 11. PL X, 487. Socr. II, 31. PG. LXVII. col. 285; p. n. 190 и д. стр. см. о ней подр. изслѣд. *проф Спасскаго* въ цит. соч. „Исторія догм. движеній“ стран. 347—350).

[3]) См. *Hilar.* Contra Const. imperat PL X, col. 591.

получить теперь свое возмездіе отъ ріанствующихъ. Да и самъ Діодоръ, видя, какъ антіохійская церковь опять прибирается къ рукамъ враговъ Христа, не могъ оставаться пассивнымъ зрителемъ совершающагося и всѣми зависящими отъ него мѣрами, какъ при Леонтіи, старался посрамить ріанство что, въ свою очередь, также возбуждало гнѣвъ Евдоксія противъ него Вотъ почему, отдѣлываясь отъ противниковъ изгнаніемъ ихъ изъ Антіохіи, можно думать, Евдоксій такимъ же путемъ захотѣлъ отдѣлаться отъ Діодора. Исторія говоритъ намъ о неодократныхъ изгнаніяхъ Діодора изъ его отечества- Антіохіи [1]) но безъ опредѣленныхъ указаній, къ какому времени относятся эти изгнанія его. Положеніе церковныхъ дѣлъ въ Антіохіи при Евдоксіи въ 358 году, которое Ѳеодоритъ образно называетъ опустошеніемъ вертограда Божія, можетъ предполагать въ это время одно изъ изгнаній Діодора.

Евдоксій не долго былъ епископомъ Антіохіи Сильное покровительство Аэцію и Евномію, крайнее преслѣдованіе всѣхъ несогласныхъ съ ними послужило причиною того, что онъ самъ вскорѣ былъ изгнанъ изъ Антіохіи въ ссылку [2]) Когда же возвратился изъ ссылки, то прибылъ уже не въ Антіохію, а въ Константинополь, гдѣ, послѣ низложенія Македонія, и остался столичнымъ епископомъ [3]). Съ удаленіемъ изъ Антіохіи Евдоксія, можно думать, и Діодоръ возвратился вновь въ свое отечество продолжать борьбу за истину.

Слѣдующимъ епископомъ Антіохіи сдѣлался Мелетій, бывшій епископъ Севастіи [4]). Новый епископъ былъ мужемъ дивной

---

[1]) *Ioannes Chrysost.* Laus Diodori PG. LII col. 764; р. п III, 2, 819 стр.

[2]) Въ жизни Востока начинаетъ пріобрѣтать ненадолго силу и значеніе новая партія, символъ которой выражаетъ 3 сирмійская формула—см. Socr. IV, 14—16 PG LXVII col. 1147—1160; р. п. 250—260 (Изслѣд. объ этой формулѣ см. цит. изслѣд. *проф Спасскаго* IV гл. съ 370 стр. и д.). *Theodoretus.* Hist. Eccl. II, 26 *Ed. Parmentier* S. 150; р. п. 173. *Philost.* IV, 10. Ed. *Bidez.* S. 63. р. п. 360 стр,

[3]) *Socrat.* H. Eccl II, 42—11. PG. LXVII. col. 349-58; р. п 210 213 стр. *Sozom* H. Eccl. IV, 25, Ibid. col. 1197—8; р п. 291 стр. *Philost.* V, I. Ed. *Bidez* S. 86. р. п. 351; Theodoret. II, 27. Ed. *Parmentier* S 162; р. п. 181 Chronique de Mich. Syr. VII, 4. Ed. *Chabot.* I t 268 р

[4]) По низложеніи Евдоксія, непосредственно, былъ выбранъ епископъ Адріанъ или Аннінъ, но тотчасъ же послѣ избранія представителями императора, Леоною и Лаврикіемъ, онъ былъ отправленъ въ ссылку — *Sozom* IV, 22. PG. LXVII col 1185 — 86; р. п. 281 стр.; Socr. II, 10. Col. 515—6; р. п. 237 стр.

вѣры и высокой нравственности. Аріанствующіе и православные одинаково хотѣли его избранія въ Антіохіи [1]) Это неожиданное объединеніе на Мелетіи аріанствующихъ и православныхъ, послѣ 30-лѣтней раздѣльной ихъ жизни, представляло крупное событіе въ исторіи Антіохіи, Для насъ оно важно, главнымъ образомъ, въ томъ отношеніи, что даетъ не замѣчавшіяся до сихъ поръ основы для характеристики Діодора Блаж. Θеодоритъ въ своей исторіи свидѣтельствуетъ, что избраніе Мелетія было сдѣлано съ согласія защитниковъ апостольскихъ догматовъ [2]). Послѣ соотвѣтствующихъ справокъ съ исторіею Антіохіи, съ составомъ съѣхавшагося собора для избранія новаго епископа [3]), такое, на первый взглядъ анонимное, сообщеніе Θеодорита легко раскрывается. Открытыми поборниками апостольскихъ догматовъ, которые согласились на избраніе Мелетія на антіохійскую каѳедру, были не кто иные, какъ Діодоръ и Флавіанъ [4]). Это—новая подробность жизни Діодора, устанавливаемая самымъ естественнымъ путемъ вдумчиваго и внимательнаго отношенія къ историческимъ сообщеніямъ Θеодорита. Она, къ сожалѣнію, не выдвигалась до сихъ поръ въ церковно-историческихъ изслѣдованіяхъ, какъ деталь разсматриваемаго момента, вслѣдствіе непонятнаго предпочтенія въ данномъ случаѣ серьезнымъ и обстоятельнымъ извѣстіямъ Θеодорита односторонникъ, романизирующихъ отношеніи къ событіямъ Сократа и, отчасти, Созомена. Избраніе Мелетія на антіохійскую каѳедру съ видным участіемъ Діодора ставитъ въ біографіи послѣдняго и другой вопросъ, какъ смотрѣть на самый фактъ въ этомъ дѣлѣ объединенія Діодора и Флавіана съ аріанствующими Прекрасный комментарій въ данномъ случаѣ, намъ кажется, даетъ сама тогдашняя церковная жизнь Востока фактомъ появленія среди антиникейской реакціи новой своеобразной партіи, извѣстной подъ именемъ омійства. Послѣдняя представляла въ сущности родъ уніи или компромиссовъ между партіями — оміусіанства, омоусіанства и аномейства и къ 60 годамъ IV столѣтія сдѣлалась самою сильною религіозною партіею, смѣнивъ гегемонію аномеевъ и развернувшихся оміусіанъ. Но такъ

---

[1]) *Theodoretus.* Hist Eccl II, 31 *Ed Parmentier* 171 S; p. п. 190—191 стр. Срв. *Sozom* IV, 28, PG. LXVII col 1201—1202; p. п 297—8 стр.

[2]) Cit loc. *Theodoreti*

[3]) Характеристику съѣхавшихся епископовъ см *Tillemont* Memoires VII, 147.

[4]) Сн. *Theodoret.* IV, 24. Cit. ed. *Permantier* 154 S, p. п. 170 стр.

какъ иниціаторами этой партіи оказались люди, менѣе всего заинтересованные дѣлами вѣры, ловкіе политики и интриганы, способные мѣнять свое убѣжденіе каждый разъ, какъ только мѣнялось положеніе церковныхъ дѣлъ (характерно, что во главѣ этой партіи, напр., сталъ даже знакомый намъ Евдоксій, другъ Аэція и Евномія), то самая унія или объединеніе борющихся партій выполнялась очень неглубокими, малоопредѣленными формулами. Содержаніе омійскихъ формулъ болѣе всего говорило о желаніи ихъ авторовъ предоставить каждому вѣрующему на собственное усмотрѣніе рѣшеніе спорнаго вопроса. Отсюда, эти формулы, отвергая, напр., противъ никейцевъ слово „сущность" въ остальномъ построялись такъ искусно, что трудно было даже для омоусіанъ уловить въ нихъ что-нибудь еретическое. Аномеевъ омійство въ своихъ формулахъ привлекало тѣмъ, что оставляло терминъ ὅμοιος безъ всякаго разъясненія, давало имъ возможность понимать его въ самомъ узкомъ филологическомъ смыслѣ, относя подобіе только къ качествамъ или, если угодно, къ одной волѣ, но не къ сущности. Для оміусіанъ же было важно уже то, что оміи не ставили препятствій расширять значеніе основного термина и доводить подобіе до безразличнаго тождества [1]). Благодаря этому, въ ряды оміевъ, вмѣстѣ съ аномеями, свободно могли попасть, какъ оміусіане, представители церковнаго консерватизма въ дѣлахъ вѣры, такъ и защитники никейскаго единосущія—люди совсѣмъ православнаго образа мыслей. Сульпиній Северъ въ своей исторіи откровенно характеризуетъ омійство тѣмъ, что многіе отчасти по недостатку духовнаго развитія, отчасти вынужденные скукою долгаго странствованія подписывали омійскія формулы [2]). У Филосторгія же мы находимъ свидѣтельство о томъ, какъ епископы—главные представители омійства, возвели на вдовствующія каѳедры епископовъ даже защитниковъ единосущія, принявъ ихъ за оміевъ [3]) Новый епископъ Ахтіохіи Мелетій принадлежалъ къ указанной господствующей въ это время партіи оміевъ. Онъ присутствовалъ на омійскомъ соборѣ въ Селевкіи, подписалъ его символъ, принялъ знаменитую для омійства никскую формулу 1 января 360 года и былъ даже въ составѣ засѣданія при низложеніи виднѣйшихъ и убѣ-

---

[1]) Подр см. изслѣд *проф. Спасскаго.* Стр. 399—111.
[2]) Hist. Eccl II, 41. PL. XX, c. 81.
[3]) Hist. Eccl V, I. Ed. *Bidez* 66 S.; р. п. 361 стр.

жденныхъ представителей омiусiанства [1]). Но это не значитъ, что онъ былъ чистымъ омiемъ При характеристикѣ Мелетiя не слѣдуетъ забывать того глубокого уваженiя, которое питаютъ ему такiе столпы ортодоксiи, какъ св. Григорiй Богословъ [2]), св. Григорiй Нисскiй [3]), св. Василiй Великiй [4]), св. Iоаннъ Златоустъ [5]), даже мало расположенный къ нему св Епифанiй Кипрскiй [6]). Анализъ проповѣди его, произнесенной въ Антiохiи предъ избранiемъ на каѳедру въ присутствiи царя и народа, при наличности нѣкоторыхъ омiйскихъ терминовъ, никоимъ образомъ не укладывается въ рамки чистаго омiйства [7]). Вѣроятнѣе всего Мелетiй былъ благоговѣйнымъ консерваторомъ, защитникомъ церковныхъ традицiй, ортодоксiя которыхъ несомнѣнна, проповѣдникомъ осторожности или догматическаго мира въ пониманiи таiны св. Троицы [8]). Не принадлежа къ богословамъ своего вре-

---

[1]) См. cit loc. *Socr*, II, 42—44, col. 349—356; p. п 240—243 стр *Sozom* IV, 17, 18, 19, 22—26, col 1161—1172; 1177 — 1200; p. п. 261—273, 277—295 стр, S. *Epiphanius* Haer. 73, 23, 27 PG XLII col. 445 — 446, 456 — 457; p. п. IV, 337, 343—44 стр. *Philost* V, I. Cit. ed. 67 S.; p. п. 365

[2]) Carm de Vita sua. PG XXXVII, col. 1514—1521; p п

[3]) Or. funebris in M. Meletium. PG. XLVI col. 857; p. п. VIII, 376

[4]) См., напр., письма св Василiя Вел. къ Мелетiю Ант. — Ер. 57, 68, 89, 120, 129, 216

[5]) In S Meletium PG. L, 517—18; p п. II, 2. 527.

[6]) Haer. 73, 35. PG. XLII col 167 — 468; p. п. IV, 356. О Мелетiи св Епифанiю св. Василiй писалъ 258 письмо (PG. XXXII с. 951 — 952; p. п. VII, 212 стр. Можетъ быть, это письмо получено было Епифанiемъ предъ составленiемъ цитуемаго мѣста, ибо раньше онъ не такъ думалъ о Мелетiи (сн. cit. loc. Haer. 23, 27).

[7]) Проповѣдь св Мелетiя сохранена у св. Епифанiя Кипр. — Haer. 73, 29 —33. PG. XLII col. 357—66; p п. 346—355. Проповѣдь Мелетiя является труднымъ памятникомъ для точнаго опредѣленiя богословской настроенности автора, но во всякомъ случаѣ она не содержитъ ничего неправославнаго и арiанскою, по содержанiю, названа не можетъ быть. Если и можно указать въ ней нѣкоторые термины арiанствующей мысли, то рядомъ съ ними можно видѣть и иное, дающее этимъ терминамъ церковный смыслъ—см. ст. *В. П. Виноградова* „О литературныхъ памятникахъ арiанства“— Бог. Вѣстн. 1911, III, гдѣ на стр 740 —746 и выше, дается разборъ бесѣды Мелетiя. Термины Мелетiя, употребленные для обозначенiя отношенiй Сына къ Отцу не чужды и доникейскому богословiю—срв. *Petavius* Dogm Theolog. De trinit. III, 7. *Régnon*. Étude de théologie positive sur la S. Trinité. Paris 1892—8 III, XIV, 3; V. *Turmel*. Hist theolog. posit 3 éd. p 37.

[8]) *Hefele* (Kirchenlexicon oder Encyclopadie der kath Teol 2 ed. XIV, 193) говоритъ, что въ проповѣди Мелетiй игнорируетъ догматическую точность. *Gwatkin* (Studies of Arionism. Londres, 1900. 187 p), видитъ въ про-

мени [1]), въ простотѣ сердца онъ не разобралъ подлиннаго характера омійства, и съ мыслію о мирѣ, о дѣйствительной уніи спорящихъ сторонъ онъ подписывалъ символьныя формулы послѣдняго, участвовалъ въ собраніяхъ его. Подобное внутреннее настроеніе Мелетія было скрыто, конечно, отъ ариансствующихъ оміевъ—они цѣнили его, какъ виднаго участника послѣднихъ важныхъ событій (въ Селевкіи и Никѣ) въ исторіи омійства. Для Діодора же видимое омійство не могло сильно компрометировать Мелетія. По словамъ Θеодорита, Мелетій былъ лично извѣстенъ Діодору, какъ здравомыслящій въ предметахъ вѣры, по чистотѣ жизни своей и по богатству добродѣтелей [2]). На омійство Мелетія умный и разсудительный Діодоръ посмотрѣлъ съ своей точки зрѣнія—не задѣвая высокого характера Мелетія, его настроеніе открывало для антіохійскаго общества свѣтлыя надежды на будущее. Омійствомъ, оказывалось, въ данномъ случаѣ можно было не только посрамить ріанствующихъ, открывъ подлинную цѣнность его исповѣданія, но и съ помощью его утвердить торжество православной вѣры въ Антіохіи. Примѣръ случившагося заблужденія съ Акакіемъ, который поставилъ, какъ говоритъ Филосторгій, незадолго предъ этимъ много епископовъ, принятыхъ имъ за оміевъ, но на самомъ дѣлѣ сочувствующихъ никейской вѣрѣ [3]), ободрялъ и обнадеживалъ Діодора въ такомъ же исходѣ дѣла съ Мелетіемъ въ Антіохіи. Вотъ почему, намъ кажется, Діодоръ и Флавіанъ ради блага и мира Церкви вошли въ союзъ съ арианами и не задумываясь, по всей вѣроятности,

повѣди *популярное* изложеніе никейскаго ученія. *Gummerus* (Die homousiamische Partei bis zum Tode d. Konstantius. Leipzig, 1900. 182 S.), *Виноградовъ В. П.* (Бог. Вѣст. 1911 III, 727, 742) склоняется къ полному оміусіанизму проповѣди, *Спасскій А. А.* (Цит. соч. 144—145 стр.), отрицая ріанизмъ бесѣды, ограничиваетъ и оміусіанизмъ *Gummerus'a*. Срв. *Cavallera*. Cit. op. 83 95—96 p., также—*Loofs* RE³ XII, 554 S.

[1]) Такъ позволяютъ заключать источники, выясняющіе личность Мелетія. Онъ блисталъ въ церкви свѣтомъ жизни, собраніемъ добродѣтелей (Greg. Nys. PG. XLVI, 85; р п. VIII, 383 – 384), но не оставилъ послѣ себя памятниковъ научно-богословскаго характера. (Срв. *Neander* Der heilige joh Chrysost. und Kirche, besonders des Orients, in d. Zeitalter. Cit. ed. 18 S., *Kihn*. Patrologie Paderbor, 1908. 206 S).

[2]) *Theodoreti* Hist. Eccl. II, Ed. *Parmentier* 171 S.; р п. 191 стр.

[3]) Cit. loc. V, 1.

первыми проснли блаж. Мелетія сдѣлаться епископомъ Антіохіи[1]) Добродѣтельный и блаженный Мелетій для православныхъ, съ любовью принимаемый и аріанствующими, на самомъ дѣлѣ, могъ сдѣлаться, разсуждали они, ангеломъ мира для антіохійской церкви, которая давно раздирается партіями. Ему, какъ православному, по существу своихъ воззрѣній, епископу, раздѣленное тогда на многія части подлежало совокупить[2]). Но расчеты Діодора на полное объединеніе Антіохіи подъ водительствомъ Мелетія не оправдались. За избраніемъ Мелетія послѣдовалъ цѣлый рядъ событій, которыя имѣли большое значеніе въ послѣдующей жизни Антіохіи и, вмѣстѣ съ этимъ, опредѣляли выдающееся положеніе Діодора среди защитниковъ ортодоксіи Если для Діодора съ Флавіаномъ ходячіе слухи объ омійствѣ Мелетія удобно растворялись въ личномъ знакомствѣ съ здравомысліемъ и богатствомъ добродѣтели послѣдняго, то нашлись нѣкоторые изъ окружавшихъ же Флавіана и Діодора, для коихъ слухи объ общеніи Мелетія съ аріанствующими указывали лишь на аріанизмъ его мышленія въ вѣрѣ. Это были, повидимому, люди, чуждые широкаго богословскаго образованія, суровые ригористы, не умѣвшіе прощать и понимать простоту. Они когда то отдѣлились отъ аріанствующихъ въ Антіохіи изъ любви къ св. Евстаѳію, но отличали себя фанатизмомъ своей привязанности, буквализмомъ въ пониманіи богословскихъ вопросовъ. Появленіе въ ихъ общинѣ рядомъ съ Флавіаномъ Діодора—бывшаго оміусіанина, въ свое время не могло быть встрѣчено ими спокойно. Сильный и образованный Діодоръ, несомнѣнно, противъ ихъ желанія повліялъ на самого Флавіана, въ сторону нѣкоторыхъ уступокъ омоусіанизма оміусіанству и образованія новаго богословскаго міровоззрѣнія. Самъ Флавіанъ, отдавшись всецѣло въ распоряженіе своего новаго друга, также возбуждалъ у этой группы евстаѳіанъ естественное подозрѣніе. И только замѣчательная борьба Діодора съ аріанствомъ, предъ которымъ склонялся глава оффиціальной антіохійской церкви, Леонтій, высокій нравственный характеръ Діодора могли удерживать ихъ, скрѣпя сердце, въ единствѣ съ выдающимися друзьями-евстаѳіанами. Но теперь, когда евстаѳіанамъ предлагалось признать

---

[1]) Такъ представляетъ дѣло избранія Мелетія *Tillemont* Memoires VIII, 236 p.

[2]) *Basilius M.* Epist. 67. PG. XXXII col. 427—428; p. n. VI, 144.

надъ собою власть епископа Мелетія, облюбованнаго Діодоромъ же, притомъ въ союзѣ съ аріанствующими, запятнавшаго себя связью съ аномействомъ, омія, гнавшаго терминъ ὁμοούσιος, кучка евстаѳіанъ рѣшила открыто поднять свой протестъ противъ новыхъ, неоправдываемыхъ ничѣмъ въ ихъ глазахъ уступокъ и сообществъ [1]). Во главѣ недовольныхъ всталъ Павлинъ, старѣвшій пресвитеръ общины евстаѳіанъ, помощникъ въ свое время самого св. Евстаѳія и живший отдѣльно жизнью евстаѳіанъ съ самаго образованія ихъ партіи. Мы уже имѣли случай указать [2]) что общее впечатлѣніе отъ личности Павлина таково, что, при малоопредѣленности своихъ богословскихъ воззрѣній, это былъ человѣкъ желавшій власти. Очень можетъ быть, что, помимо благородной со-внѣ ревности о чистотѣ вѣры и любви къ св. Евстаѳію, въ образованіи протеста противъ Мелетія немалое значеніе имѣли и личные мотивы недовольства или разочарованія упомянутаго Павлина Какъ человѣкъ немолодой, стоявшій по своему іерархическому положенію во главѣ общины евстаѳіанъ, Павлинъ самъ считалъ себя кандидатомъ на антіохійскую каѳедру. Когда же онъ увидѣлъ, что православные, руководимые Діодоромъ, благодаря образованію, талантамъ послѣдняго все болѣе и болѣе выдвигавшимся въ жизни представителей антіохійской ортодоксіи, изъявили готовность скорѣе войти въ союзъ съ аріанами, чѣмъ видѣть его своимъ епископомъ, то объединившій около себя кучку друзей, оскорбленный въ своихъ надеждахъ, онъ рѣшилъ порвать связь съ Діодоромъ и Флавіаномъ и образовать свою партію. Такимъ образомъ, появленіе Мелетія въ Антіохіи въ качествѣ ея епископа, видное содѣйствіе этому, со стороны защитниковъ апостольскихъ догматовъ въ Антіохіи, каковыми являлись Діодоръ и Флавіанъ, вмѣсто желаннаго мира и единства Церкви, послужило къ образованію въ Антіохіи новой партіи среди прежнихъ единомышленниковъ. Но можно ли осуждать за это Діодора? Во многихъ курсахъ церковной исторіи и ея спеціальныхъ изслѣдованіяхъ описаннымъ событіямъ антіохійской церковной жизни пріурочиваютъ наименованіе мелетіанской схизмы или раскола [3]). Но только непонятное, безусловное

---

[1]) *Socr.* II, 44. PG. LXVII col. 357 — 8; p. п. 245, *Sozom* IV, 28. Ibid col. 1201—1202; p. п. 298 стр; *Theodoret.* III, 4. Ed. *Parmentier* 180 S.; p п. 200 стр.

[2]) См. 2 прм 78 стр наш. работы.

[3]) Срв напр. *Walch.* Entwurf einer vollständigen Hist. der Ketzerem IV, Leipzig. 410—502 SS.

довѣріе Сократу [1]), поражающее въ концѣ концовъ крайнею необдуманностью, можетъ въ извѣстной мѣрѣ обосновывать такое представленіе дѣла Человѣкъ, который весь былъ въ Богѣ, возбуждавшій искреннее благоговѣніе и почитаніе у великихъ столповъ вѣры, св. Григорія Богослова, св Григорія Нисскаго, свв. Василія Великаго, Іоанна Златоуста, стоявшій въ отношеніи къ послѣднимъ двумъ, какъ учитель, сообщившій имъ благодать священства, вѣроятный предсѣдатель, какъ увидимъ ниже, второго вселенскаго собора, не можетъ давать свое имя раскольническому или схизматическому движенію въ Антіохійской церкви. Его появленіе здѣсь, уясненное нѣкоторыми особенностями современной жизни, имѣетъ лишь громадное положительное значеніе въ жизни вѣрующихъ Антіохіи. Отсюда и свидѣтельствуемое исторіей видное участіе Діодора въ этой интронизаціи Мелетія—выдающаяся, по своему глубокому пониманію церковныхъ нуждъ, страница его біографіи. Выдѣленіе партіи Павлина, вслѣдствіи избранія Мелетія, положившее начало, дѣйствительно, расколу въ Антіохіи, *павлиніанскому*, могло быть и не предвидѣннымъ совсѣмъ для Діодора, который былъ искренно и безкорыстно одушевленъ планами церковнаго объединенія своего отечества. Но если бы даже Діодоръ и догадывался о возможности среди евстаѳіанъ подобнаго раздѣленія изъ-за Мелетія, то мотивы этого раздѣленія предъ свѣтлымъ, чистымъ, характеромъ вѣры и жизни Мелетія все таки не получали надлежащаго оправданія и смысла. Въ этомъ случаѣ дѣло Павлина—прекрасная, естественная фильтрація честно и искренно любящихъ истину, понимавшихъ серьезно и право жизнь вѣры и Церкви, и людей, мѣнявшихъ надлежащую широту православія на узкіе, временные интересы партіи, руководившихся въ своихъ поступкахъ не столько сознаніемъ чистаго безкорыстнаго долга, сколько аффектомъ, страстностью перваго впечатлѣнія.

Фактъ тотъ, что Мелетій, до избранія его въ Антіохію, характеризуется, какъ человѣкъ нерѣшительный, избѣгавшій всегда точнаго, опредѣленнаго изложенія своихъ богословскихъ воззрѣній, отчего въ жизни его—постоянныя колебанія, переходъ отъ одной партіи къ другой, изъ одного мѣста въ другое [2]). Есть

---

[1]) Hist. II, 44; V, 5. PG. LXVII, col 357 — 8, 569—572; p п 215—392 стр

[2]) *Philost* V, I. Ed *Bidez* S 67; p. п. 365. *Socr.* II, 44. PG. LXVII col. 355—358; p п. 244 стр. *Sozom* IV, 28. Ibid. col 1203 — 1204; p п. 298—300 стр. *Theodoret* II, 31. Ed. *Parmentier* 170—171 S; p. п. 190—191 стр.

основанія думать, что, любя болѣе всего миръ, онъ неразъ въ прошломъ своей жизни мѣнялъ каѳедры и паствы [1]) Достаточно было одной „необузданности“ новыхъ пасомыхъ, чтобы Мелетій оставлялъ врученный ему городъ и переходилъ въ иное мѣсто или—на покой [2]). Но, сдѣлавшись епископомъ Антіохіи, Мелетій какъ бы переродился Въ мѣсяцъ же своего избранія изъ неопредѣленнаго, осторожнаго омія онъ дѣлается рѣшительнымъ и убѣжденнымъ никенцемъ Не боясь на этотъ разъ новой „необузданности“ извѣстной части своей паствы, онъ открыто говоритъ выразительную, для всѣхъ понятную проповѣдь объ единосущіи и мысли свои демонстрируетъ „посредствомъ руки, показавъ сначала три пальца, а потомъ опять сложивъ ихъ и показавъ одинъ“ [3]) Историческія изслѣдованія испытываютъ большое затрудненіе въ объясненіи такой неожиданной перемѣны въ Мелетіи, изощряются въ отысканіи естественныхъ причинъ ея [4]) Разумѣется, очень можетъ быть, что чуждая метафизическихъ и техническихъ тонкостей первая проповѣдь [5]) Мелетія не всѣмъ изъ паствы давала цѣльное впечатлѣніе о религіозно-богословской настроенности новаго архипастыря. Пространность поученія, неключительная торжественность обстановки, небывалое объединеніе на кандидатъ аріанствующихъ и православныхъ, наконецъ долгъ сравненія проповѣди съ поученіями другихъ кандидатовъ на каѳедру—все это невольно могло затемнять резюме содержанія первой Мелетіевой проповѣди, лишать возможности всѣмъ безпристрастно и объективно оцѣнить πίστεύω проповѣдника Въ зависимости отъ этого новая паства ждала отъ Мелетія болѣе пространнаго исповѣданія его вѣры, каковымъ, быть можетъ, и являлась разсматриваемая вторая проповѣдь. Но нужно сознаться, что такія историческія уясненія факта все таки не сходятъ съ поверхности послѣдняго, оставляютъ безъ вниманія самое интересное, необходимое для глубины уясненія соотношеніе открытаго исповѣданія Мелетіемъ единосущія со всѣмъ прошлымъ въ его жизни Послѣднія, вѣдь, совсѣмъ не знаетъ основаній къ такому смѣлому выступленію новаго епископа. Намъ кажется, что мы не будемъ утрировать фактовъ, если

[1]) Ibid *Socrates, Theodoretus.* Срв *Rufin.* Hist. Eccl. X, 25. *Mommsen.* S. 989. *Tillemont* Memoires VIII, p. 117, 332; *Loofs.* RE³ B. XII. 553 S; *Cavallera.* Le schisme d'Antioche. Cit. ed 94 p.

[2]) *Theodoret.* Cit loc.

[3]) *Sozomenus.* Hist. Eccl. cit. loc.

[4]) Срв. *Cavallera* Cit op 73, 87; *Спасскій А. А.* Цит. соч. 143—145 стр.

[5]) *Cavallera.* Cit. op. 77 p. *Loofs* RE³ B. XII. 554 S. *Виноградовъ В. П.* О литературныхъ памятникахъ полуаріанства Бог. Вѣстн. 1911, III, 688 стр.

удивляющую всѣхъ опредѣленность исповѣданія Мелетія въ Антіохіи, его новое омоусіанское міровоззрѣніе объяснимъ не чѣмъ инымъ, какъ вліяніемъ и воздѣйствіемъ того общества, въ какое попалъ онъ въ Антіохіи Яснѣе — тѣ же защитники апостольскихъ догматовъ, т. е. Діодоръ и Флавіанъ, которые желали и заботились о появленіи Мелетія въ Антіохіи, содѣйствовали полному обновленію его богословскаго міровоззрѣнія. Діодоръ, какъ ученый представитель партіи. православныхъ въ Антіохіи, заявившій себя уже славно въ борьбѣ съ аріанами, руководившій жизнью православныхъ при предшественникахъ Мелетія, самымъ естественнымъ порядкомъ вещей вызывался, чтобы новаго епископа Антіохіи непосредственно ознакомить съ нуждами и запросами своей общины. Его желаніемъ, какъ и всѣхъ православныхъ, было видѣть въ новомъ епископѣ не продолжателя двусмысленной хитрой политики Леонтія, а опредѣленнаго дѣятеля на пользу ортодоксіи въ Антіохіи, и въ этихъ видахъ предъ Мелетіемъ необходимо было раскрывать особенности въ пониманіи общиною богословскихъ и церковныхъ вопросовъ. Самъ Мелетій, вступивъ въ тѣсное общеніе съ Діодоромъ и его друзьями, не могъ не видѣть, что и онъ самъ, въ сущности, раздѣляетъ богословскія воззрѣнія омоусіанъ въ Антіохіи, но, по простотѣ своего сердца, по недостатку научно-богословскихъ средствъ, привычной осторожности и стремленію къ миру, онъ до сихъ поръ покрывалъ ихъ неопредѣленными, популярными формулами, заботясь лишь о томъ, чтобы не сойти съ почвы традиціи отцовъ. Мелетію поэтому требовалось показать небезопасность оставаться въ неопредѣленностяхъ омійства, предупредить о рѣзкости и недостаточности одной традиціи, которая еще не знала борьбы съ аріанствомъ во всѣхъ его фракціяхъ и развѣтвленіяхъ. Воодушевленіе же и искренняя преданность вѣрѣ, царившія въ общинѣ Діодора, могли вмѣстѣ съ этимъ ясно убѣждать, какая моральная поддержка ожидала Мелетія послѣ вдумчиваго, безпристрастнаго отношенія его къ омійству, при его открытомъ и рѣшительномъ исповѣданіи началъ омоусіанства. Такъ Мелетій рѣшительно всталъ на сторону Діодора и его общины въ Антіохіи, угадавъ чистымъ сердцемъ своимъ правду ихъ упованій и представленій. Такъ неопредѣленное ученіе оміевъ о подобіи Сына Отцу κατὰ πάντα въ міровоззрѣніи Мелетія принимало въ свое содержаніе и κατὰ τὴν ὑπόστασιν καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν καὶ κατὰ τὸ εἶναι и, какъ дальнѣйшій и естественный результатъ этихъ добавленій— ὁμοούσιος. Въ результатѣ—Антіохія вновь является свидѣтельницей

выдающагося впослѣдствіи въ исторіи христіанскаго богословія внутренняго процесса объединенія или синтеза лучшихъ и свѣтлыхъ элементовъ борющихся партій То, что начато было лѣтъ за 10—15 до Мелетія въ Антіохіи въ лицѣ Діодора и Флавіана, что поддерживалось и питалось заботами ихъ среди извѣстной части вѣрующихъ въ Антіохіи, получаетъ въ Мелетіи новое блестящее подтвержденіе своей глубокой жизненной правды. Діодоромъ, при дружномъ сочувствіи его общины, пріобрѣтается первый епископъ того славнаго и великаго движенія въ исторіи богословской мысли, которое потомъ получило названіе новоникеизма. Думаемъ, что предположеніе это, не бьющее на эффектъ въ біографіи Діодора, естественно вытекающее изъ соотношенія фактовъ, является новою характерною подробностью въ жизни послѣдняго въ царствованіе Констанція.

Насколько для православныхъ радостенъ былъ полный разрывъ Мелетія съ аріанствующими, настолько былъ онъ непріятенъ и неожиданъ для аріанствующихъ. Аріанствующіе омѣи поняли оплошность своего выбора въ Мелетіи, и ихъ месть въ отношеніи къ послѣднему не заставила себя долго ждать. Они обвинили предъ императоромъ Мелетія въ многихъ преступленіяхъ и добились того, что Мелетій, послѣ τριάκοντα σχεδὸν ἡμέρας [1]), ночью [2]) былъ изгнанъ изъ Антіохіи въ Армено [3]).

---

[1]) *I. Chrysost.* In S. Melet. PG. L. col. 516—7; p. n. II, 2.529. *Hieronymus* —post non grande temporis interuallum (Chron. cit. loc. ed Schoene. p. n. V, 403)

[2]) *S. Epiphanius.* Haer. 73, 34 PG. XLII c. 467—8; p. n. IV, 355.

[3]) Историческія свидѣтельства неодинаково объясняютъ изгнаніе Мелетія. Св. Епифаній (Haer. 73, 35. PG. XLII col. 465—6; p. n. IV, 356), св. Іоаннъ Златоустъ (In S. Melet. PG. L. c. 516; p. n. II, 2 стр. 529), блаж. Іеронимъ (Chronic. a 2377 A. C. 361 Ed. *Schoene*. T. II, S. 196; p. n. V, 403 стр.), говорятъ о нѣкоторыхъ дисциплинарныхъ распоряженіяхъ Мелетія, которые и возбудили народъ противъ него. Но, съ другой стороны, тотъ же Іеронимъ, Епифаній (ibid), Пасхальная Хроника (362, PG. XCII col 742—744), Филосторгій (cit. loc V, 1), Іоаннъ Златоустъ (ibid), Θеодоритъ (cit. loc. II, 31), Socrat (II, 11), Sozom. (IV, 28), затѣмъ Руфинъ (H. Eccl. X. 25 *Mommsen.* 989 S.) указываютъ, какъ причину изгнанія Мелетія, его открытое исповѣданіе единосущія Думаемъ, что можно найти удобный выходъ изъ разнорѣчій древнихъ свидѣтельствъ, не довѣряясь какому-ниб. одному изъ указанныхъ (нѣтъ нужды въ объясненіи изгнанія примыкать исключительно, напр., къ св. Златоусту и блаж. Іерониму, игнорируя впечатлѣніе проповѣди, какъ это дѣлаетъ проф. А. А. Спасскій (цит. соч. стр. 445). Мы думаемъ, что большинству изъ аріанъ стыдно было сознаться въ своемъ обманѣ личностью Мелетія, и они воспользовались дисциплинарными мѣрами его, въ числѣ коихъ были и многія экскоммуникаціи (Златоустъ), какъ

Послѣ изгнанія Мелетія, оміи избрали епископомъ антіохійскимъ нѣкоего Евзоя[1]). Сильный эпитетъ, приложенный Евзою Аѳанасіемъ „хананеянинъ", его симпатіи и помощь Лукію, извѣстному аріанину по своимъ жестокостямъ къ православнымъ александрійцамъ, характеризуютъ отношеніе его къ православнымъ въ Антіохіи[2]) Церковь Антіохіи, ея храмы очутились опять въ рукахъ аріанъ[3]). Діодоръ при новомъ епископѣ былъ, конечно, далекъ отъ какого-нибь союза съ аріанствующими. Задачей его жизни и подвиговъ сдѣлалось безкорыстное служеніе христіанскому Богу и Его вѣрному служителю Мелетію. Онъ мужественно всталъ въ это время во главѣ православныхъ, чтобы защищать своихъ друзей отъ нападеній и козней аріанствующихъ, своею вѣрою и талантами поддерживать падающій подъ тяжестью обстоятельствъ ихъ духъ. Характерно, что община павлиніанъ, не пожелавшая признать своимъ епископомъ Мелетія[4]), въ лицѣ Евзоя—явнаго аріанина, пріобрѣла благоволеніе[5]) и, вмѣстѣ со своими прежними врагами, начала инсинуировать на Мелетія и его общину[6]). Это, конечно, только напрягало дѣятельность Діодора въ защитѣ правды своего исповѣданія и новаго высокаго его покровителя въ

---

епископа Антіохіи, противъ нѣкоторыхъ членовъ клира, приняли во вниманіе наглядный жестъ Мелетія о единосущіи (Созоменъ), истолковавъ его, какъ савелліанство (Ѳеодоритъ), и донесли императору, что Мелетій, по разслѣдованіи и признаніи лучшей части антіохійской паствы, незаконно занялъ каѳедру Антіохіи (Руфинъ).

[1]) *Philost.* V, 5. Ed. Bidez 69 S.; p. п. 366 стр. *Theodoret* II, 31. Cit. ed. S 172; p. п. 192—3 стр, *Socr.* II, 44 (cit. loc); *Soz.* IV, 28. PG. LXVII с. 1203—1; p. п. 300.

[2]) Hist. arian 71. PG. XXVI 777, p. п. II, 164 О Лукіи—*Socr.* IV, 22, 24; *Soz.* VI, 19, 20. PG. LXVII, col 507—510; 520—526; 1337—1344; p. п. *Сократа*—349, 360, *Созомена*—413—417 стр

[3]) Извѣстіе Ѳеодорита—Hist Eccl. III, 4 (Ed. *Parmentier* 180 S.; p. п 200 стр.) провѣряется и комментируется Пасхальною Хроникою (а 362 PG. XCII, loc. cit.)—см ниже.

[4]) Cit. loc. *Socr.* II, 44, *Sozom.* IV, 28, *Theodor.* III, 4.

[5]) Срв *Socrat* H Eccl. III, 9. PG. LXVII с. 403—404, p п. 278 стр.

[6]) На это дѣлаетъ, повидимому, намекъ Епифаній Кипр. въ Наег. 73, 35, когда говоритъ: „нѣкоторые, не знаю почему, водясь или завистью или ненавистью или желая возвеличить себя, разсказывали о немъ (о Мелетіи) кое-что, именно—будто возстаніе произошло не изъ-за православія но по поводу, говорятъ, церковныхъ дѣлъ и ссоры, происшедшей между нимъ и его клиромъ, и потому еще, будто онъ принялъ нѣкоторыхъ въ общеніе, которыхъ прежде отлучилъ и предалъ анаѳемѣ (p п. IV, 356; PG. XLII, col. 467—68"). Обвиненіе Мелетія въ савеллианизмѣ (*Theodoretus* II, 31) инспирировано, вѣроятно также, павлиніанами.

Антіохіи—епископа Мелетія. Но исторія свидѣтельствуетъ, что славный и мужественный Діодоръ не затруднялся никакими тяжелыми условіями своей дѣятельности Онъ всѣми силами работалъ надъ популярностью Мелетія, какъ подлиннаго предстоятеля Антіохіи, и сумѣлъ связать членовъ своей паствы союзомъ любви къ изгнанному епископу настолько, что, хотя „пастырь Мелетіи былъ изгнанъ, овцы не разсѣялись, кормчій былъ выброшенъ, ладья не погружалась“ [1]) Его стараніями личность Мелетія была возведена на высоту благоговѣйнаго почитанія: имя Мелетія стало такъ общеупотребительнымъ, что слышалось вездѣ, многіе начертывали его образъ на перстняхъ, вмѣсто камней, на печатяхъ, на частяхъ и стѣнахъ домовъ, почти каждый старался назвать свое дитя его именемъ, думая черезъ это ввести св. Мелетія въ свой домъ [2]) Такою открывшеюся дѣятельностью пасти стадо Мелетія, оберегая его стадо отъ козней враговъ истины, Діодоръ встрѣтилъ послѣ смерти Констанція и новое царствованіе – Юліана

---

[1]) *I. Chrysost.* In S. Melet. PG. L col 515—517, p. п. II, 2, 529 стр.
[2]) Ibid; p. п. 528—529 стр.

# ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

**Діодоръ въ Антіохіи въ царствованіе императора Юліана (361—363 г.).** Планы Юліана сдѣлать язычество вновь господствующимъ и государственнымъ культомъ имперіи. Отношеніе его къ христіанству—его вѣротерпимость и преслѣдованіе христіанъ, литературная борьба Юліана съ христіанствомъ Христіанская Церковь въ эпоху Юліана. Юліанъ и Діодоръ въ Антіохіи. Свидѣтельства исторіи о борьбѣ Діодора съ императоромъ Юліаномъ. Сочиненія Діодора и ихъ значеніе въ общей его характеристикѣ, какъ дѣятеля юліановской эпохи. Діодоръ и ар1анство въ Антіохіи въ эпоху Юліана антіохійскій аномейскій соборъ 361 г., мелетіане въ Старой церкви Антіохіи. Александрійскій соборъ 362 года и отношеніе его къ антіохійскимъ партіямъ св. Мелетія (=Діодора) и Павлина. Поставленіе Павлина епископомъ Антіохіи. Возвращеніе Мелетія въ Антіохію. Діодоръ въ Антіохіи при Мелетіи. Новое царствованіе Іовиніана (363—364 г.). Св. Аѳанасій въ Антіохіи и отношеніе его къ мелетіанамъ и Павлину Антіохійскій соборъ 363 г. и Діодоръ.

Въ первый же годъ епископства въ Антіохіи Евзоя (3 ноября 361 г.) скончался императоръ Констанцій, около котораго умѣли сосредоточиваться много лѣтъ представители аріанства. Власть императора перешла къ племяннику Константина Великаго, Юліану. Новый государь не только не имѣлъ желанія покровительствовать аріанствующимъ друзьямъ своего предшественника[1]), но и вообще всѣмъ христіанамъ. У него былъ готовъ свой грандіозный планъ управленія греко-римскою имперіею, по которому послѣдняя въ основахъ своей культурной и религіозной жизни должна была возвратиться вновь къ язычеству. Вмѣсто христіанскихъ епископовъ, ко двору императора были вызваны вдохновители его симпатій къ язычеству, философы и риторы—Прискъ, Максимъ, Ливаній, Ѳемистій. Имъ назначено было опредѣленное

---

[1]) *Socrat.* H. Eccl. III, 1 PG. LXVII, c. 377—379; p. n. 258—260; *Theodoret.* H. Eccl. III, 18 Ed. Parmentier 197 S., p. n. 221 стр. *Ammian. Marcellinus* Hist. Lib. XXII, 3. 1—11. Ed. *Gardthausen.* V. I. Lipsiae, MDCCCLXXIII S 267—269; p. n II вып 99—102 стр. *Julianus Imperat.* Epist. 23. v. II Ed. *Hartlein F* Lipsiae, MDCCCLXXVI 503 S.

жалованье, сами они возведены были на степень полубоговъ [1]). Окруживъ царя, въ видѣ новой, сильной придворной партіи, они располагали его къ самымъ рѣшительнымъ дѣйствіямъ въ пользу возстановленія язычества и настраивали его противъ тѣхъ, кто чѣмъ нибудь могъ мѣшать ихъ планамъ [2]). Языческіе храмы, пришедшіе въ запущеніе и упадокъ, а также и разрушенные въ періодъ предшествующихъ христіанскихъ государей, были опять возстановлены и снабжены богатыми украшеніями [3]) Каста жрецовъ получила вновь привиллегированное положеніе въ государствѣ, путемъ реформъ было поднято воспитательное ея значеніе въ греко-римской имперіи [4]). Все это вело къ тому, что государственною религіею, вмѣсто христіанства, дѣлалось язычество. Правда, самъ Юліанъ въ отношеніи къ христіанамъ рекламировалъ себя вѣротерпимымъ [5]), но вѣротерпимость эта была странною: цѣлымъ рядомъ реформъ въ духѣ языческомъ ясно объявлялось нерасположеніе всему тому, что несогласно было съ намѣреніями императора и его двора. Въ отношеніи къ христіанамъ Юліанъ любилъ говорить „Я не желаю ни избивать галилеянъ, ни позволять ихъ оскорблять; я говорю только, что надо предпочитать имъ тѣхъ людей, которые служатъ богамъ, и дѣлать это при всякомъ удобномъ случаѣ“ [6]) На практикѣ же это обозначалось тѣмъ, что для христіанъ закрывался доступъ къ общественнымъ должностямъ, христіанамъ запрещалось посѣщать школы и изучать науки, у христіанскихъ церквей отнимались въ пользу язычества всѣ ихъ привиллегіи [7]), дабы, научая христіанъ терпѣнію, „об-

---

[1]) *Tillemont.* Histoire des Empereurs et des autres princes. T. IV Ed. Bruxelles. 210 p. *Дюшенъ* Ист. др. Церкви Цит рус пер. II т. Стр. 219. На русскомъ языкѣ см. изслѣд. *Алфіонова Як.* Императоръ Юліанъ и его отношеніе къ христіанству. Казань, 1877. 128—130 стр

[2]) *Socr* III, 1. Col. 379—80; p. n. 260. *Greg. Nas.* Or 1, 43. PG. XXXV col. 568; p. n. I, 89. *Tillemont.* Hist. d. Empereurs. Cit. t. 211 p

[3]) *Socr* III, 1. PG. LXVII, col. 375—376; p. n. 257 стр. *Sozom* Hist. Eccl. V, 3 Ibid. col. 1217—18; p. n. 313 стр. *Ammian. Marc.* XXII, 5. 2. Cit. ed. S. 271; 105 стр.

[4]) *Soz.* V. 3. 16. PG. LXVII c. 1217—1220, 1252—1266; p. n 313—314, 317—351 (Ed *Hartlein* Epist. 49, 552—555 S.).

[5]) Напр. см. 7 epist. *Juliani* (Ed. *Hertlein* 185 S.), въ которомъ Юліанъ клянется, что онъ не будетъ дѣлать зла галилеянамъ (Срв. epist. 52. Hertlein 559—562 S.). *Ammian Marc* XXII, 5. 3; p. n. 105 стр.

[6]) Cit. ep. 7. *Hertlein* 485 S.

[7]) Epist. 42. SS. 544—547. *Greg. Nas.* Orat. contra Julian. I, 100. PG. Col 633; I, 126.

легчить имъ, язвилъ Юліанъ, путь на небо“ [1]) Для провинціальныхъ правителей и для простого языческаго народа такое отношеніе императора Юлиана къ христіанству открывало полную свободу дѣйствій. Для нихъ открывалась возможность не только притѣснять христіанъ, но и грубо издѣваться надъ ними и безпощадно гнать ихъ. По свидѣтельству историковъ, язычники въ это время всюду стали неистовствовать, бѣгали по площадямъ, какъ помѣшанные, преслѣдовали христіанъ проклятіями и насмѣшками, ругались надъ ихъ храмами и священными реликвіями [2]) По всякому маловажному поводу, христіане привлекались къ суду, и здѣсь, на судѣ, требовали отъ нихъ исполненія различныхъ языческихъ обрядовъ—въ противномъ случаѣ, ихъ наказывали, мучили, казнили даже смертью [3]). Императоръ зналъ все это, и безмолвствовалъ [4]), въ душѣ даже радуясь, что безъ его вмѣшательства дерзкимъ оскорбителямъ боговъ примѣняются жестокія мѣры. Чтобы еще болѣе утвердить язычество въ греко-римской имперіи, была предпринята въ это время и литературная защита язычества. Самъ Юліанъ написалъ цѣлый рядъ спеціальныхъ сочиненій, въ которыхъ онъ разбиралъ все, чѣмъ пытались оспаривать у язычества право первенства въ рѣшеніи религіозно-философскихъ вопросовъ. Христіанству, его критикѣ въ этихъ сочиненіяхъ отводилось первое мѣсто [5]) Вслѣдъ за императоромъ литературную борьбу съ христіанствомъ и защиту язычества

---

[1]) См особенно 43 письмо Юліана; „такъ какъ удивительнѣйшимъ закономъ предлагается лучшимъ изъ нихъ войти въ царство небесное, то, помогая этому, мы повелѣваемъ отобрать все имущество едесской церкви и роздать солдатамъ.., чтобы обѣднѣвшіе были благоразумны и не лишились небеснаго царства, на что они надѣются“ (*Hertlein* 547 S)

[2]) *Theodoretus*. Hist. Eccl. III, 6—7. Ed *Parmentier*. S. 181—185, р. п. 202—206 стр; *Socrat*. Hist Eccl III, 13. PG. LXVII с. 411—416; р. п. 283—285 стр *Greg. Nas*. Oratio contra Julian. 2. 36 PG. XXXII с. 712; р. п. 1, 171.

[3]) *Sozom* Hist. Eccl. V, 18. PG. LXVII с 1269—70; р. п. 355 стр. *Ammian Marc* XXII, 10. 2. Cit. ed. S. 288; р. п. 128 стр

[4]) Характернымъ въ данномъ случаѣ является отношеніе имп. Юліана къ убійству еп. Георгія въ Александріи — *Sozom* V, 7. PG. LXVII col. 1233 1234; р. п. 325—326 стр *Ammianus Marc*. XXII, 11 11. Cit. ed. S. 288; р п. 132.

[5]) *Socr* III, 33. PG. LXVII с 437; р п. 302 и д. На русскомъ языкѣ сочиненія Юлиана подвергаются разбору въ цит. сочиненіи *Я. Алфіонова* „Императоръ Юліанъ и его отношеніе къ христіанству“ Казань, 1877. Стр. 349 - 426; отчасти въ сочиненіи *А. Вишнякова* „Императоръ Юліанъ отступникъ и литературная полемика съ нимъ св. Кирилла Александрійскаго“. Симбирскъ, 1908 Стр. 139 и д.

поддерживали и окружавшіе его образованные представители язычества. Такая религіозная политика новаго императора, естественно, начертывала предъ христіанскою Церковью новыя религіозныя задачи борьбы и самозащиты. Въ Церкви наступилъ періодъ воодушевленной борьбы христіанства съ дерзкими замыслами возстановить язычество, явились новые мученики и соотвѣтствующіе нуждамъ времени великіе дѣятели и защитники христіанства [1]). Въ противовѣсъ Юліану и его друзьямъ, вожди христіанства должны были взяться за перо, дабы въ спеціальныхъ литературныхъ трудахъ заняться, какъ разборомъ юліановскаго міровоззрѣнія, такъ и обоснованіемъ наилучшей защиты осмѣиваемаго христіанства [2]).

Антіохія сдѣлалась опять центромъ этой новой борьбы христіанства, борьбы съ язычествомъ. Въ срединѣ лѣта 362 года Юліанъ самъ прибываетъ въ Антіохію изъ Константинополя [3]). Вмѣстѣ съ нимъ прибываетъ, разумѣется, и весь штатъ его ученыхъ язычниковъ. Антіохійцы показались императору слишкомъ холодными и равнодушными къ богамъ, небрежными въ отправленіи разныхъ языческихъ церемоній [4]). Поэтому, чтобы показать Антіохіи примѣръ должнаго отношенія къ богамъ, императоръ устраиваетъ здѣсь торжественныя празднества въ честь Адониса, Юпитера, совершаетъ блестящія религіозныя паломничества къ оракуламъ на горы [5]). Здѣсь же онъ сосредоточиваетъ и главную литературную свою дѣятельность противъ христіанъ. Сочиненія Юліана Καίσαρες, Μισόπωγων, Κατὰ τῶν χριστιανῶν появились въ Антіохіи въ длинныя зимнія ночи, при ученой помощи окружавшихъ его философовъ [6]). Въ зависимостъ отъ этого, открывшаяся въ эпоху Констанція славная дѣятельность Діодора противъ враговъ

---

[1]) О мученикахъ и исповѣдникахъ эпохи Юліана оч. подробно говорятъ III кн. Исторіи Церкви Θеодорита. III книги Сократа, V—Созомена.

[2]) Объ апологетической литературѣ противъ Юліана см. *Werner K.* Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur d. christl. Theologie B. I. Schaffhausen 1861, S. 244 ff.

[3]) Вопросъ о времени прибытіи Юліана въ Антіохію не изъ легкихъ въ церковной исторіи, но наиболѣе устойчивымъ является опредѣленіе — средина лѣта (*Tillemont.* Hist. d. Emper. T IV, p. 297, *Sievers.* Das Leben d. Libanius. Cit. ed. S. 277, *Gwatkin.* Cit. op. p. 301 срв. 226, *Алфіоновъ.* 229 стр.).

[4]) *Julianus.* Misopogon 361—364. Ed *Hartlein.* Cit. V. II. 466—471 S.

[5]) *Ammian. Marc.* XXII, 14. Cit. ed. S. 294—96; p. п 136 - 139. *Алфіоновъ.* 235—231 стр.

[6]) *Socr.* III, 23. PG. LXII col 437; р. п. 302 стр, *Алфіоновъ.* 371, 388 395 стр.

Христовой Церкви, при Юліанѣ получаетъ новые спеціальные оттѣнки. Какъ главный вдохновитель вѣрующихъ въ Антіохіи, Діодоръ въ наступившее царствованіе не могъ не выступить съ протестомъ противъ новаго міропониманія эллинизма и его понятій, сокрушавшихъ всѣ упованія Церкви, не могъ не снабжать своихъ учениковъ въ дѣлѣ этого протеста соотвѣтствующими аргументами и критикою. Близость императора—главнаго вдохновителя новой борьбы съ христіанствомъ и его философскаго штата обусловливала самыя разнообразныя формы противоборства. Самъ Юліанъ очень любилъ лично знакомиться и вступать въ состязанія съ учеными представителями христіанства Съ этой цѣлью, какъ извѣстно, онъ вызывалъ къ своему двору свв Василія Великаго и Григорія Богослова [1]). Поэтому едва ли можно думать, что, живя въ Антіохіи, Юліанъ не имѣлъ случая видѣть и бесѣдовать непосредственно съ Діодоромъ, этимъ ученѣйшимъ представителемъ христіанства въ Антіохіи, бывшимъ когда то къ тому же язычникомъ. И дѣйствительно, Факундъ Германскій [2]). несторіанскій писатель VI в., Бархадбешабба [3]), и анонимъ несторіанской письменности IX вѣка [4]) согласно свидѣтельствуютъ о томъ, что Діодоръ въ царствованіе Юліана съ особенной энергіей выступилъ на защиту Церкви противъ философскаго язычества и сражался съ такимъ мужествомъ, стойкостью, что нанесъ даже обиды самому императору. Для ослабленія силы христіанства Юліанъ запретилъ христіанамъ посѣщать школы учителей и званіе учителя обставилъ такими условіями, которыя христіанъ лишали совсѣмъ званія учителя [5]). Но Діодоръ, мужественно выдерживая насмѣшки и злобу сильныхъ руководителей язычества, продолжалъ свое высокое дѣло христіанскаго наставника, чѣмъ, естественно, раздражалъ императора и его приспѣшниковъ [6]). Для религіознаго воодушевленія и объединенія вѣрующихъ, Діодоръ, мы видѣли, въ епископство Леонтія придумалъ трогательныя, полныя вѣры и

---

[1]) *Juliani* epistola 12. Ed. *Hertlein.* V II. 492 – 493 S. Срв. *Baronius* Annales ecclesiastici. T. V. Ed. cit. A. 362, 7, 39—42; *Tillemont* Hist. d. Emp. IV, 211 p.

[2]) Pro defensione trium Capitulorum IV, 2. PL. LXXXVII. col. 621. *Juliani* opera. Epist 79. Ed. *F. Hartlein* S. 605—606.

[3]) *Barhadbešabba 'Abrara* Histoire Cap. VII Extrait—*Nou*

[4]) Histoire Nestoriene I. p. XLIX. PO. V 575 p.

[5]) *Juliani* Opera. Epist. 42. Ed. Hertlein. S. 544—547.

[6]) Срв. Hist. Nest. Cit. loc.

воодушевленія, молитвенныя всенощныя собранія у гробовъ мучениковъ подъ открытымъ небомъ [1]). Изгнаніе Мелетія и аріанство новаго епископа Евзоя, въ связи съ тяжелыми издѣвательствами язычества, открывали для него вновь широкое, свободное пользованіе этими средствами миссіонерскаго воздѣйствія на антіохійскій народъ. Юліану было особенно непріятны это ночныя собранія христіанъ, они сильно волновали его, но изъ соображеній, очевидно, рекламируемой имъ толерантности онъ не принималъ ничего противъ Діодора. Въ одномъ изъ своихъ сочиненій Юліанъ лишь открыто жаловался на жестокую ненависть со стороны христіанъ, собиравшихся у гробовъ мучениковъ въ Антіохіи „обѣты и молитвы, съ какимъ то безсиліемъ говоритъ Юліанъ, возносятся христіанами у гробовъ мучениковъ о томъ, чтобы мы были уничтожены“ [2]) Но самымъ главнымъ свидѣтельствомъ, которое въ немногихъ словахъ рисуетъ образъ Діодора въ эпоху Юліана, въ неприступности и величіи его мужественной, самоотверженной борьбы, является письмо самого императора къ еретику Фотину. Это письмо прежде всего свидѣтельствуетъ, что Юліанъ хорошо зналъ Діодора, видалъ его лично, зналъ, что послѣдній получилъ образованіе въ Аѳинахъ, и какимъ наукамъ онъ учился тамъ. Письмо выдаетъ въ авторѣ особенную раздражительность противъ Діодора. Императоръ, по письму, представляется настолько сильно пораженнымъ нападками Діодора на язычество, что, въ борьбѣ съ нимъ, возлагаетъ всѣ свои надежды только на боговъ: „Если боги и богини, пишетъ онъ Фотину, помогутъ намъ со всѣми музами и фортунами, то мы ослабимъ этого развратителя закона, языческихъ догматовъ и мистерій вышнихъ боговъ; новый Богъ Діодора, Галилеянинъ, который, по баснямъ, считается вѣчнымъ, недостойный почтенія по своей смерти и погребенію, воображается имъ, какъ Божество Путешествуя въ Аѳины и изучивъ тамъ философію на зло общаго благосостоянія, онъ (Діодоръ) изощрилъ умъ въ искусствахъ и риторическими украшеніями вооружилъ ненавистный свой языкъ противъ небесныхъ боговъ, не интересуясь совершенно тайнами язычества, но упиваясь сильно заблужденіемъ невѣжественныхъ дегенератовъ богослововъ — рыбаковъ“ [3]). Императору дальше тяжело сознаваться въ

---

[1]) См. 97—102 стр. и прим нашей роботы.

[2]) Misopogon. Ed. *Hertlein.* Vol. II. S. 452.

[3]) Cit op. *Facundi*—PG LXXXVII. Col. 621. Epist. Juliani 79, 606 S.

собственномъ безсиліи противъ образованнаго Діодора, и онъ какъ бы ищетъ утѣшенія въ томъ, что недостатокъ имнераторскихъ законовъ противъ этого ненавистнаго Nazaraei magi, sophistae religionis, очевидно, восполняютъ сами боги—они, докладываетъ Юліанъ Фотину, вмѣсто государства, карающъ Діодора за нечестіе мучительными болѣзнями и страшнымъ видомъ. „Діодоръ уже давно наказывается, пишетъ Юліанъ, за поклоненіе своему новому богу Галилеянину. Въ продолженіи многихъ уже лѣтъ тяжелыя болѣзни и слабая грудь подвергаютъ его крайнему изнуренію. Все тѣло у него изсохшее, щеки его блѣдны, покрыты глубокими морщинами. Это не значитъ, что онъ не ведетъ жизнь философа, какую онъ хочетъ приготовить и обманываемымъ имъ, но это справедливая кара ему отъ боговъ Онъ живетъ все время, обреченный на тягостный конецъ, жизнь его полна горечи; все лицо его покрываетъ блѣдность“ [1]) Скудные историческіе источники, къ сожалѣнію, не позволяютъ больше развернуться въ характеристикѣ спеціальной дѣятельности Діодора противъ языческихъ замысловъ Юліана. Но и приведенное довольно рельефно рисуетъ Діодора сильнымъ, выдающнмся борцомъ въ разсматриваемую эпоху. Какъ опытный въ діалектикѣ, непосредственно знакомый со всѣми тайнами вѣры и жизни неоплатонизма, онъ легко могъ довести своего образованнаго противника до полнаго научнаго и практическаго абсурда Сохранившіеся заглавія сочиненій Діодора съ противоязыческимъ содержаніемъ свидѣтельствуютъ наличность у него всѣхъ принциповъ совершеннѣйшей полемики прогивъ Юліана и, вмѣстѣ, соотвѣтственной обоснованности христіанскаго міровоззрѣнія. Тщательный анализъ внутреннихъ основъ, на которыхъ развивалось новое языческое міропониманіе, покровительствуемое императоромъ, показывалъ, что первымъ дѣломъ православной апологетики въ описываемое время было доказать заблужденіе эллинскихъ философовъ въ пониманіи Божества. Отъ тайны св. Троицы, которая выдвигалась аріанствующими, теперь умъ представителя Церкви вызывался на обоснованіе и раскрытіе ученія о Богѣ, какъ Творца міра и человѣка. Съ этою цѣлью апологету необходимо было полемизировать не только противъ Юліана и его друзей, но и противъ древняго Платона, ибо ученіе послѣдняго о Богѣ и божественномъ многое мотивировало въ тогдашнемъ эллинизмѣ — у Діодора

---

[1]) Ibidem.

есть сочиненіе κατὰ Πλάτωνος περὶ Θεοῦ καὶ θεῶν [1]) Уясненіе христіанскаго понятія о Богѣ требовало детальнаго соотношенія съ ученіемъ объ эллинской матеріи—у Діодора есть сочиненіе περὶ Θεοῦ, καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλανημένοις, ὅτι αἱ ἀόρατοι φύσεις οὐκ ἐν τῶν στοιχείων, ἀλλ' ἐκ μηδενὸς μετὰ τῶν στοιχείων ἐδημιουργήθησαν. Самое понятіе Бога, въ видахъ серьезнаго и глубокаго пониманія жизни вселенной, требовало раскрытія, утверждая прежде всего Бога, какъ личную духовную сущность, проявляющую свое бытіе въ трехъ христіанскихъ упостасяхъ, какъ единственнаго и непосредственнаго Творца міра, способствующаго Своею волею гармоніи и красотѣ міра—у Діодора есть сочиненія πῶς τὸ θέλειν, καὶ τὸ μὴ θέλειν ἐπὶ Θεοῦ ἀιδίου ὄντος, περὶ τοῦ, πῶς ἐστι μὲν ὁ δημιουργὸς, οὐκ ἀεὶ δὲ, τὰ δημιουργήματα, κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανίου, περὶ τοῦ εἷς Θεὸς ἐν τριάδι. Такъ какъ метафизика эллинизма находилась въ тѣсной связи съ этикой, то отъ этого и этическіе вопросы въ наступившей борьбѣ юліановской эпохи должны были имѣть не менѣе важное значеніе для христіанскаго апологета Послѣднее достигалось, когда полемистъ обращалъ вниманіе на современную ему проповѣдь язычества о безличномъ рокѣ или судьбѣ въ жизни человѣка и замѣнялъ ее раскрытіемъ проблеммы свободы воли въ человѣкѣ. У Діодора постановка этой проблеммы предполагается сочиненіями περὶ ψυχῆς κατὰ διαφόρων, περὶ αὐτῆς αἱρέσεως, περὶ σφαίρας καὶ τῶν ε΄ ζωνῶν καὶ τῆς ἐναντίας, τῶν ἀστέρων πορείας, κατὰ Πορφυρίου περὶ ζώων καὶ θυσίων. Въ сочиненіи κατὰ εἱμαρμένης или contra fatum [2]) Діодоръ глубокимъ анализомъ міра и человѣка отстаиваетъ свободу и независимость духовно-нравственныхъ существъ отъ окружающей бездушной природы. Въ связи съ проблеммами личнаго Бога и свободы воли, Діодоръ, естественно, долженъ былъ затронуть и другой кардинальный вопросъ своего времени—вопросъ о злѣ. Упомянутое спеціальное сочиненіе Діодора κατὰ εἱμαρμένης даетъ не мало свидѣтельствъ, съ какою вдумчивостью христіанскаго ученаго рѣшается имъ этотъ вопросъ: „Зло живетъ въ насъ самихъ", утверждаетъ Діодоръ. „Мы сами причиняемъ зло другъ другу. Если же къ злу мы склоняемся иногда какъ бы противъ воли, то это опять не потому, что εἱμαρμένη управляетъ нами, а

---

[1]) Сочиненія Діодора цитуются по Лексикону *Свиды* (Ed *Bernhardy*. T. I, p. 1379. Срв. Theodorus Lector. PG. LXXXVI, 1, col. 215—228) См. также PG. XXXIII (Diodorus Tarsensis) col. 1517—1558

[2]) *Photius*. Bibliotheca. Cod. CCXXXIII, col. 829—877.

потому, что мы сами совершенно опорочили нашу жизнь. Если Богъ принуждаетъ насъ дѣлать зло посредствомъ судьбы, то почему Онъ насъ наказываетъ?“ [1]). Если, наконецъ, Юліановское міровоззрѣніе въ своихъ подробностяхъ не чуждалось миѳологической почвы, и христіанство критиковалось имъ очень часто и съ точки зрѣнія старой миѳологіи или народной языческой легенды [2]), то Діодоръ, какъ самъ бывшій язычникъ, получившій основательное философское образованіе, не могъ бояться ударовъ и съ этой стороны—мелочную аргументацію миѳовъ и ихъ преданій ему легко было повернуть противъ самого язычества, показать, какъ языческія теоріи эллинизма, дѣйствительно, μεταπίπτουσι ἐκ μανίας εἰς μανίαν [3]). Такимъ образомъ юліановская эпоха предъявляла свои особенные запросы къ миссіонерской дѣятельности Діодора. Послѣдній долженъ былъ выступить на защиту не отдѣльныхъ пунктовъ христіанскаго ученія, но всего религіозно-нравственнаго воззрѣнія, обосновывая и разъясняя его такъ, чтобы ясно была видна ложь и фантастичность философіи противника.

Однако указанное противоязыческое направленіе дѣятельности Діодора не есть еще все, что можно сказать о немъ въ разсматриваемую эпоху Юліана. Община мелетіанъ въ Антіохіи, возглавляемая, послѣ изгнаннаго Мелетія, Діодоромъ, волнуясь непріятностями и преслѣдованіями со стороны язычниковъ, должна была считаться въ это время и съ прежними своими врагами—аріанствующими. Въ 361 году по иниціативѣ аріанскихъ епископовъ Евдоксія и Евзоя въ Антіохіи созывается соборъ, на которомъ проведены были опредѣленныя аномейскія постановленія [4]). Уже не скрыто, а ясно было высказано здѣсь, что „Сынъ ни по чему не подобенъ (ἀνόμοιος) Отцу, не только по существу, но и по волѣ и, подобно Арію, было заявлено, что Онъ произошелъ изъ не-сущаго [5])“. Мелетіане горячо протестовали противъ усиливающагося такимъ путемъ вліянія Аэція и аномейства, при-

---

[1]) Особенно 7 книга—Photius PG. CIII. col 865—869.

[2]) *Juliani* Oratio V, гдѣ между прочимъ защищается скопчество Цибелы—Opera *Juliani*—Ed. *Hartlein* v. I, 207—223 SS. Oratio VII ad Heraclium. Ibid 283—287 SS. Срв. Fragm. epistolae (объ идолахъ). Ibid. 378 S.

[3]) *Diodorus Tars.* Contra fatum. *Photius* Bibliotheca. Cod. CXXIII PG. CIII c 836

[4]) *Sozom.* III, 29. PG. LXVII col 1203 — 1206; р. п. 300—301; *Socr* II, 45 Ibid. col. 359—362; р. п. 246—247 стр.

[5]) *Socrat* Cit. loc. col p. 362; р п. 247.

няли попытки къ точному опредѣленію степени отступничества антіохійскихъ аномеевъ, вступали съ послѣдними въ диспуты [1]). Исторія, отмѣчая оппозицію мелетіанъ Евзою и его единомышленникамъ, не называетъ имени Діодора, но предыдущая дѣятельность послѣдняго въ Антіохіи обосновываетъ насъ считать протестующихъ и волнующихъ мелетіанъ подъ руководствомъ непремѣнно его. Діодоръ лишь могъ подмѣтить софистичность оправданій противниковъ, о чемъ говоритъ Сократъ, привести серьезныя научно-богословскія возраженія и умѣлою постановкою бесѣды довести противниковъ до полнаго стыда и безсилія [2]). Но, кромѣ этого, Пасхальная Хроника даетъ свидѣтельство, что послѣдователи Мелетія въ правленіе Евзоя и Юліана отняли у аріанъ въ Антіохіи т. н. Старую церковь города [3]) Это былъ такимъ образомъ новый актъ сильнѣйшаго напряженія Діодора и его общины противъ аріанствующихъ въ эпоху Юліана Но самою главною, существенною новостью въ жизни православныхъ антіохійцевъ въ это время было возвращеніе въ Антіохію изъ ссылки любимаго ихъ епископа Мелетія и рядъ неожиданныхъ событій, имѣвшихъ цѣлью грустныя намѣренія униженія и безславія возвратившагося Мелетія и его приверженцевъ Въ самомъ началѣ царствованія, Юліанъ издалъ указъ, по которому всѣ изгнанные при Констанціи епископы за противодѣйствіе аріанамъ могли свободно возвращаться изъ ссылки [4]). Этимъ императоръ не показывалъ особой снисходительности къ христіанамъ, а хотѣлъ, чтобы съ возвращеніемъ епископовъ религіозные споры въ Церкви еще болѣе увеличились и тѣмъ способствовали скорѣйшему, естественному разложенію христіанской религіи [5]). Со-

---

[1]) Ibid. Также и у *Созомена*—col. 1203—1206; р. п. 300—301 стр. Указанные источники говорятъ, что въ описываемой борьбѣ мелетіанъ (Сократъ) съ послѣдователями Аэція послѣдніе получили наименованіе аномеевъ или экскуконтовъ (=ἐξ οὐκ ὄντων; Сынъ произошелъ изъ не-сущаго, подобно Отцу).

[2]) Срв. Ibidem.

[3]) PG. XCII col. 742—744 (срв. *Theodor.* III, 1. Ed. *Parmentier* S 180; р. п. 200 стр.). Соборъ Александрійскій знаетъ мелетіанъ, какъ собирающихся въ Старой церкви (*Athan M.* Tom ad antiochenos 3. PG. XXVI col. 797—798; р. п III, 167 стр.) Ссылка на *Socr* III, 9 для пониманія свидѣтельства Хроники Пасхальной въ томъ смыслѣ, что Мелетія силою ввели въ Палею и заняли ее, вопреки проф. *Спасскому А. А.* (цит. соч. 447 стр.), не даетъ основаній.

[4]) *Juliani* epist 52. Ed. *Hertlein* v. II. S. 560 *Socr.* III, 1. PG. LXVII col. 275—378; р п. 259 стр *Sozom.* V, 5. col 1225—26; р. п. 719 стр. *Theodoret.* III, 4. Cit. ed. S. 179; р. п. 199 стр.

[5]) *Ammian Marc.* XXII, 5. 3—4. Cit. ed. 271 S. р. п. 105 стр.

сланные епископы, по указу императора, оставляли мѣста ссылки, но имъ не возвращались ихъ каѳедры, которые уже числились за другими [1]). Такое возвращеніе епископовъ, дѣйствительно, увеличивало партійность въ христіанскомъ обществѣ, ибо у каждаго изъ епископовъ, отправленныхъ въ ссылку, на мѣстахъ управленія были свои приверженцы и почитатели, которые съ нетерпѣніемъ ожидали своихъ законныхъ архипастырей, и когда послѣдніе возвратились, то около нихъ они стали группироваться партіи. Но, вмѣстѣ съ этимъ, возвращеніемъ страдальцевъ за вѣру, поднимался особенно и духъ или настроеніе представителей христіанской ортодоксіи. Мелетій возвратился изъ ссылки, когда приверженцы его отняли у аріанъ упомянутую старую церковь—Палею. Онъ съ радостью былъ встрѣченъ православными антіохійцами, именно, въ этой церкви [2]). Но вмѣстѣ съ этою радостью, община Мелетія должна была свидѣтельствовать предъ своимъ епископомъ и печальную новость Пресвитеръ Павлинъ, который не хотѣлъ признать епископомъ Мелетія и выдѣлился съ своими почитателями въ особую общину, только что предъ этимъ получилъ хиротонію во епископа Антіохіи. Это произошло такимъ образомъ. Возвратившійся изъ ссылки въ свою епархію ранѣе Мелетія, св. Аѳанасій Александрійскій въ 362 году въ Александріи рѣшилъ открыть соборъ для упорядоченія церковныхъ дѣлъ на Востокѣ [3]). Одною изъ задачъ этого собора между прочимъ было примиреніе антіохійской паствы, волнуемой партіями Павлина, Діодора или Мелетія. Мелетію, несмотря на высокую его нравственность, нѣкоторые видные іерархи того времени не могли простить его прежнее общеніе съ аріанствующими—онъ, интронизированный уже на антіохійскую каѳедру, оставался у нихъ подъ подозрѣніемъ въ чистотѣ религіозныхъ убѣжденій. Теперь страданіями и изгнаніемъ отъ аріанъ Мелетій какъ бы свидѣтельствовалъ ясно предъ всѣми святость своей вѣры, умѣнье страдать за правду. Поэтому, александрійскій соборъ хотѣлъ, повидимому, принять во вниманіе это исповѣдни-

---

[1]) *Gwatkin.* Studies of Arianism. Longres 1900. 207 p.

[2]) *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche. Paris 1905 100—101 p.

[3]) *Socrat* III, 7 PG. LXVII, 589—596; p п. 267—271 стр. *Sozom.* V, 12. Col 1249—1252; p п. 338 *Athan. M.* Tom. ad antioch PG XXVI col. 795 и сл; III, 166 сл.; *Greg. Nas.* Or. in laud Athanas. XXI, 35. PG. XXXV col. 1124—6. p. п. II. 170. О значеніи этого собора подр. см. цит. соч. проф. *Спасскаго* 432 стр. и д., *Cavallera* 103 p.

чество Мелетія и въ немъ найти точку примиренія враждующихъ въ Антіохіи. Но на соборъ александрійскій изъ Антіохіи прибыли и два діакона изъ числа приверженцевъ Павлина [1]), которые предъ собравшимися отцами свидѣтельствовали, напротивъ, полную правду и чистоту своего вождя, мелетіане же на соборѣ не имѣли никакого представительства. Въ видахъ болѣе точнаго и безпристрастнаго выясненія антіохійскихъ дѣлъ и принятія соотвѣтствующихъ мѣръ, соборъ посылаетъ въ Антіохію двухъ епископовъ, Евсевія Верчельскаго, извѣстнаго исповѣдника единосущія на первомъ вселенскомъ соборѣ, и Астерія, епископа Петры Аравійской [2]). Свидѣтельствуя свое расположеніе къ мелетіанамъ и сохраняя въ то же время большую осторожность въ отношеніи къ наблюдаемому догматическому ригоризму павлиніанъ, эти отцы собора несли антіохійскимъ христіанамъ желаніе всего православнаго Востока—всѣхъ желающихъ быть въ мирѣ съ отцами александрійскаго собора, особливо же имѣющихъ собранія въ старомъ городѣ, а также отступившихъ отъ аріанъ, пригласить къ себѣ, принять, какъ отцамъ, дѣтей, привоить себѣ, какъ учителямъ и попечителямъ, и соединить ихъ съ сущими съ Павлиномъ, ничего отъ нихъ не требовать больше, какъ предать анаѳемѣ аріанскую ересь и исповѣдать вѣру, святыми отцами исповѣданную въ Никеѣ, предать также анаѳемѣ утверждающихъ, что Духъ Св. есть тварь и отдѣленъ отъ сущности Христовой.. предать анаѳемѣ нечестія Савеллія и Павла Самосатскаго, безуміе Валентина и Василида и безразсудство манихеевъ, ибо, когда будетъ все это сдѣлано, тогда антіохійцы сдѣлаются свободными отъ всякаго худого подозрѣнія, и видима будетъ единая, чистая вѣра вселенской Церкви [3]) Какъ видно, желаніе собора выражено въ высшей степени тактично. Не упоминая ни слова о Мелетіи, соборъ не заботится, строго говоря, и о подчиненіи мелетіанъ Павлину. Павлинъ и сущіе съ нимъ упоминаются въ посланіи, лишь какъ извѣстные собору, по представленію и рекомендаціи явившихся въ Александрію двухъ діаконовъ, и по этому только достойные того, чтобы съ ними соединиться всѣмъ остальнымъ. Посланіе преслѣдуетъ только

---

[1]) *Athanasius M.* Tom. ad antioch. PG. XXVI, c. 807—8; p. n. III, 173.

[2]) Ibid. col 795—798; 805—806; p. n. III, 166—167, 172 стр. *Socr.* III, 9. PG LXVII col. 403—404; p n. 277; *Sozom* V, 12 col. 1249 -50 p. n. 338.

[3]) Tom. ad. antioch 3. Col. 797—800; p. n. III, 167—178.

единство антіохійской церкви, третируя обѣ группы—Павлина и Діодора совершенно одинаковыми [1]). Очень можетъ быть, что планъ собора былъ таковъ—выдвинувъ прежде всего вопросъ о единствѣ партіи, предоставить самимъ легатамъ, на основаніи непосредственнаго знакомства съ положеніемъ дѣлъ въ Антіохіи, рѣшить вопросъ о Мелетіи [2]). Если мелетіане, разсуждалъ соборъ, не предпринявшіе въ Александріи предъ собравшимися отцами особенныхъ усилій собственной самозащиты и самооправданія, засвидѣтельствуютъ свою готовность отринуть все, что предлагалось посланіемъ собора, то почему благочестивой общинѣ Павлина не признать своимъ епископомъ Мелетія. Павлинъ и сущіе съ нимъ тогда сами собою соединятся съ мелетіанами [3]). Но этотъ планъ собора, къ сожалѣнію, былъ разрушенъ однимъ ударомъ и притомъ со стороны такого лица, отъ котораго св. Аѳанасій, руководитель Александрійскаго собора, менѣе всего могъ ожидать. Въ Антіохію въ это время прибылъ извѣстный исповѣдникъ за единосущіе на Западѣ, Люциферъ, епископъ Каларійскій [4]). Возвращаясь, по указу Юліана, тоже изъ ссылки, онъ долженъ былъ спѣшить на соборъ въ Александрію, гдѣ предполагалось его присутствіе. Однако, по неизвѣстнымъ въ исторіи причинамъ, Люциферъ рѣшилъ не поіти на соборъ въ Александрію, а, отправивъ вмѣсто себя туда діаконовъ, остаться въ попутной Антіохіи и здѣсь собственнымъ вмѣшательствомъ попробовать уладить возникшія религіозныя недоразумѣнія [5]) Руфинъ свидѣтельствуетъ, что Люциферъ прибылъ въ Антіохію уже въ возбужденномъ духѣ [6]). Кромѣ этого, не будучи глубокимъ мыслителемъ, не отличаясь вмѣстѣ съ этимъ яснымъ пониманіемъ всѣхъ филологическихъ и философскихъ тонкостей современнаго ему богословія, каковыя въ описываемое время имѣли большое значеніе для вѣрной, безошибочной квалификаціи происходящаго, Люциферъ мало имѣлъ основаній разобраться вѣрно въ религіозной жизни тогдашнихъ партій на Востокѣ [7]). Поэтому, присматри-

1) Срв. *Tillemont.* Memoires VII. Lucifer de Cagliari. Not. 2. 361 p

2) *Cavallera.* 111.

3) *Cavallera* ibid. *Спасскій А. А* Стр. 448.

4) *Socr.* III, 5—6, PG. LXVII col. 387—390; p п. 266—267. *Sozom.* V, 12. Col. 1249—52; p. п 338—9.

5) Ibidem. *Theodoret.* III, 4—5. Ed. *Parmentier* S. 180; p п. 200—201 стр.

6) H. Eccl. X, 28. *Mommsen* 991 S

7) Для характеристики Люцифера см. *Kruger* Lucifer Bischof von Calaris. Leipzig, 1886. S. 50 *Cavallera* Cit. op. 102 *Дюшенъ.* Ист. др. Церкви. Т. 2.

ваясь во взятой на себя роли примирителя къ двумъ существующимъ въ Антіохіи партіямъ, Люциферъ могъ констатировать только формальную чистоту вѣры общины Павлина, въ ея возникновеніи и исторіи, и замѣшанность діодоритовъ въ аріанскій союзъ при поставленіи въ Антіохіи Мелетія Павлиніане, пользуясь тѣмъ, что самого Мелетія въ Антіохіи еще не было и онъ лишенъ возможности свидѣтельствовать чистоту своей вѣры, постарались, по всей вѣроятности, также настраивать Люцифера противъ довѣрія къ сподвижникамъ Мелетія и убѣдили его, не дожидаясь послѣдняго, поставить для нихъ антіохійскимъ епископомъ Павлина. Смѣлый, рѣшительный характеръ Люцифера, привыкшаго съ непреклоннымъ фанатизмомъ относиться ко всякому думающему иначе, незнаніе того, что происходитъ на александрійскомъ соборѣ относительно антіохійскихъ дѣлъ, докончили это желаніе павлиніанъ, дѣйствительно, торжественною епископскою хиротоніею Павлина[1]) Явившимся вскорѣ въ Антіохію

---

Пер. съ франц. проф. П. В Попова и проф А. П Орлова. Москва 1911 Стр. 229; *Спасскаго А. А.* цит. соч. 449. Изъ сохранившагося литературнаго наслѣдія Люцифера видно, что, при формулировкѣ своего ученія, онъ совсѣмъ не пользовался какими-нибь философскими пріемами. Отсюда изложеніе его собственныхъ догм. воззрѣній просто и элементарно—такія возвышенныя названія Сына Божія, какъ Слово, Премудрость, Сила, порождавшія на Востокѣ цѣлую бурю не доумѣній, для Люцифера принимаются просто, безъ всякой предварительной работы мысли (См. ор Lucifer. PG. XIII col. 789).

[1]) *Socr* III 6 9. PG LVII col. 387—388. 103—4; р. п. 267, 277. *Sozom.* V, 12 Ibid. col 1251—1252; р. п. 339 стр. *Theodoret* III, 4—5. Cit ed. S 180; р. п. 200—201. Руфинъ въ своей Ц Ист (X, 31. *Mommsen* S 993) замѣчаетъ, что Люциферъ совершилъ актъ поставленія въ епископы Павлина contra pollicitationem, но это замѣчаніе разъясняется сопоставленіемъ X, 30 съ 28 (срв. Socr. III, 5), гдѣ говорится о томъ, что Люциферъ и Евсевій вмѣстѣ прибыли въ Антіохію, когда у нихъ и возможны были какіе-нибь. разговоры и обѣщанія относительно борющихся партій въ Антіохіи. Для католическихъ богослововъ, со времени Баронія, эта прибавка Руфина contra pollicitationem служитъ основаніемъ къ спеціальному католическому представленію всего александрійскаго собора и заботы объ антіохійскихъ неустройствахъ. Александрійскій соборъ, представляетъ Баронiй, есть инициатива и вдохновеніе папы Ливерія. Люциферъ и Евсевій—легаты папскаго престола. *Argumenta Baronii:* нѣкоторыя письма Ливерія къ итальянскимъ епископамъ, а также къ самому св. Аѳанасію (Baronius. Annales Eccles Ed. *Theineri* T. V. CLXXVII - VIII 92—93 pp. CCVI—CCVII. 99 p. *Hilarii.* Fragm 12. PL X col. 711—715) Но относительно этихъ посланій нужно сдѣлать замѣчаніе, что ихъ содержаніе мало относится къ александрійскому собору, а затѣмъ они возбуждаютъ большое сомнѣніе и въ подлинности (*Ceillier d Remy.* T. VI, 290 p. *Tillemont* Memoires VIII, not. CX. p. 318). Поэтому католическая тенденція—Synodus Alexandrinus auctore Liberio papa—едва ли, во всей своей полнотѣ, соотвѣтствуетъ исторической правдѣ.

Астерію и Евсевію, такимъ образомъ, нечего уже было дѣлать. Поступокъ Люцифера совсѣмъ разстроилъ планы собора о единствѣ церкви. Возведеніе въ епископы Павлина способствовало только еще большему усиленію раскола въ Антіохіи, ибо Діодоръ и его сподвижники не могли признать справедливымъ подозрительность вѣры и епископскаго званія Мелетія и на этихъ основаніяхъ отложиться отъ него. Низложить же Павлина Евсевій и Астерій не могли, такъ какъ онъ былъ поставленъ правильно, соборомъ епископовъ [1]), и при главномъ участіи такого энергичнаго защитника единосущія, друга самого св. Аѳанасія и Ливерія, какимъ былъ Люциферъ [2]). Оставалось, видимо, примириться съ совершившимся фактомъ. Не вступая въ общеніе ни съ тоіі, ни съ другоп партіей, полные стыда и негодованія, Евсевій и Астерій, должны были удалиться изъ Антіохіи [3]). Когда возвратился изъ ссылки Мелетій, то увидѣлъ въ Антіохіи не только аріанскаго епископа, Евзоя, около котораго группировались аріанствующіе, но и Павлина, имѣвшаго также вѣрныхъ себѣ христіанъ. Такое положеніе церковныхъ дѣлъ въ Антіохіи, естественно, огорчало православныхъ приверженцевъ Мелетія и просвѣщенному руководителю ихъ Діодору начертывало новую, энергичную работу спасать словесное стадо Мелетія отъ инсинуаціи не только язычниковъ и аріанъ, но и отъ приверженцевъ Павлина, дѣйствовавшаго теперь съ епископскимъ авторитетомъ. Самъ Павлинъ, опасаясь, чтобы самовольное поставленіе его въ епископы Люциферомъ не мѣшало укрѣпленію его епископскаго достоинства въ Антіохіи, а равнымъ образомъ, безотносительно къ этому, желая вообще имѣть въ глазахъ всѣхъ антіохійцевъ большій авторитетъ, чѣмъ Мелетій, тотчасъ, по рукоположеніи, старается добиться признанія своей законности со стороны такихъ столповъ православія, какъ св Аѳанасій Александрійскій

[1]) Въ Антіохіи въ это время находились, кромѣ Люцифера, еще два епископа, Киматій еп. Палтскій и Анатолій, еп. Эвбейскій, которые, вмѣстѣ съ Люциферомъ, согласно XXXIX правилу Апостоловъ, и могли рукоположить Павлина. О Киматіи и Анатоліи, какъ пребывающихъ въ Антіохіи—*Athanasius M* Tomus ad antioch. PG. XXVI, 795—796; p. p III, 166, *Hieronymi* Chronic a 2380. Ed. Schoene V. II, S. 196; p. p. V, 403 стр Срв *Tillemont* VII, 235; *Kruger*. Lucifer v. Calaris. Cit. ed S. 51; *Cavallera* 115 p

[2]) *Hieronimus*. De viris illustribus XCV. Ed *Richardson-Gebhardt* S. 16; p p V, 333—334

[3]) *Socr*. III, cit. loc; *Sozom* V, 13. Col 1251—1254; p p. 340—341 стр. *Theodoret*. III, 5. Ed. *Permantier*. S 181; p p. 202 стр

и Ливерій, папа Римскій [1]) Послѣднее отъ Діодора, какъ главнаго вождя мелетіанъ, въ руководствѣ вѣрующихъ требовало еще болѣе усилій діалектики и литературныхъ талантовъ, чтобы вездѣ и всюду разглашать правду своего положенія и чистѣйшую ортодоксію единомышленниковъ. Правда, въ половинѣ 363 г. скончался Юліанъ, и, по желанію новаго императора Іовиніана [2]), Антіохію посѣщаетъ самъ Аѳанасій и хочетъ соединиться съ Мелетіемъ и его почитателями, желая свидѣтельствовать ихъ православіе. Мелетій желалъ примиренія, но это примиреніе требовало тщательнаго обсужденія, особенной осторожности во всякихъ возможныхъ уступкахъ или условіяхъ, ибо въ основѣ мелетіанской партіи Антіохіи лежала одна только правда Мелетія поэтому не могъ сразу отвѣтить на эти переговоры съ Александрійскимъ епископомъ. Павлинъ и его община прекрасно использовали эту медлительность Мелетія въ своихъ цѣляхъ Добиваясь отъ св. Аѳанасія признанія собственнаго утвержденія въ Антіохіи, какъ партіи единственно правовѣрующей, они съ помощью различныхъ доказательствъ, какъ болѣе извѣстные ему, чѣмъ мелетіане (по александрійскому собору), безъ особенныхъ затрудненій истолковали эту медлительность Мелетія, въ смыслѣ нежеланія общенія его съ св. Аѳанасіемъ, набросили на Мелетія снова тѣнь въ чистотѣ его намѣреній и убѣжденій и тѣмъ разстроили предпринятое дѣло объединенія св. Аѳанасія съ Мелетіемъ [3]). И дѣйствительно, св. Аѳа-

[1]) Объ Аѳанасіи ниже. О Ливеріи—*Cavallera.* 119 p

[2]) *Socr.* III, 22. 25, PG LXVII col. 136—138; 151—156, p. n.300—302, 312—316. *Sozom.* VI. 3. 4. Ibid col. 1297—1304; p n. 380—381 *Theodoret* IV, 2. 3. Ed. cit. S. 211. 212 f; p n 234—35. *Rufin* XI, I. *Mommsen.* S. 1001. Письмо Іовиніана см. inter op. *Athan* PG. XXVI col. 813—814.

[3]) Св. Василій Вел. въ одномъ изъ своихъ писемъ недоумѣваетъ, какая причина блаженнаго Аѳанасія заставила вступить въ общеніе съ Павлиномъ, и проситъ Терентія, комита Антіохіи, воспользоваться имѣющеюся у него возможностью узнать, что́ было между епископами, Мелетіемъ и Аѳанасіемъ, въ царствованіе Іовиніана (Epist. 214. PG. XXXII col. 785 788; p. n. VII, 93). Въ письмѣ къ св. Епифанію св. Василій пишетъ, что Аѳанасій, прибывъ въ Антіохію, весьма желалъ, чтобы установилось у него общеніе съ Мелетіемъ, но, по злонамѣренію совѣтниковъ, союзъ ихъ былъ отложенъ до другого времени (Epist. 258. PG. col. 951—952; p n VII, 212 стр.) Самому Мелетію Василій пишетъ: „и о достопочтеннѣйшемъ епископѣ Аѳанасіи напоминаю твоей совершенной мудрости, подробно знающей дѣло сіе, что мое письмо не можетъ имѣть успѣха и произвести что-либо полезное, если не будетъ к. л. образомъ отъ васъ предложено то общеніе, въ которое тогда вы медлили принять его. Ибо сказываютъ: самъ

насiи, не дождавшись отвѣта со стороны Мелетiя, вступилъ въ общеніе съ Павлиномъ и оставилъ Антiохію [1]) Этимъ онъ далъ фактическое подтвержденіе законности епископа Павлина въ Антiохіи

Какъ бы en revanche такимъ неудачнымъ переговорамъ и несостоявшемуся свидѣтельствованію предъ св. Аѳанасіемъ своего православія, Мелетій, вскорѣ же по удаленіи св Аѳанасія изъ Антiохіи, составилъ соборъ изъ съѣхавшихся сюда епископовъ для представленія новому императору Іовиніану [2]). Этимъ соборомъ св. Мелетій хотѣлъ ясно еще разъ засвидѣтельствовать православному Востоку, что напрасно дискредитируютъ его ортодоксію, что онъ со всѣми своими друзьями—никеецъ, въ благоговѣніи принимающій вѣру 318 отцовъ въ Никеѣ. Не будучи на соборѣ Александрiйскомъ, онъ теперь изъ Антiохіи съ 25 епископами свидѣтельствовалъ: „чтобы не относили насъ къ числу искажателей истиннаго ученія, докладываемъ., что мы принимаемъ и содержимъ вѣру перваго, давно бывшаго въ Никеѣ, св. собора, ибо на немъ и слово· „единосущный“ нѣкоторымъ кажущееся страннымъ, получило отъ отцовъ опредѣленное истолкованіе, по которому оно означаетъ, что Сынъ родился изъ сущности Отца и что Онъ подобенъ по существу.. Да и слово „сущность“ принято отцами не потому, что оно встрѣчается у языческихъ писателей, а для опроверженія слова „изъ несущія“, которое нечестиво употреблено о Христѣ Аріемъ и, которое, ко вреду церковнаго единомыслія, еще смѣлѣе, дерзновеннѣе и безстыднѣе употребляютъ аномеи“ [3]). Впечатлѣніе, произведенное на православномъ Востокѣ этимъ исповѣданіемъ Мелетія, было разнообразное. нѣкоторые отнеслись къ постановленіямъ собора подозрительно [4]), но другіе самосвидѣтельствованіе вѣры Мелетіемъ сочли настолько удовлетвори-

онъ весьма склоненъ вступить съ вами въ сношенія и, по возможности, сблизиться, но огорченъ тѣмъ, что и тогда былъ отпущенъ непринятымъ въ общеніе и донынѣ остаются обѣщанія неисполненными“ (срв ep. 89. Col 471—172; рус. тр. VI, 192)

[1]) *Basilius M* Epist. 89. PG. XXXII, col. 471—472, р. п. VI, 192.

[2]) *Socr.* III, 25. PG. LXVII сол. 451—456; р. п. 312—315. *Sozom.* VI, 4. Ibid. col 1299—1302; р п. 381—384; *Rufin.* X. 31. *Mommsen.* S 993.

[3]) *Socr.* III, 25. PG. LXVII col. 452- 54; р. п. 314 сгр *Sozom* VI, 4. col 1299—1302; р. п. 383—384 *Mansi.* III, 369 -374 р. *Hefele.* I. 709—710 S.

[4]) Подозрительность могла поддерживаться тѣмъ, что на соборѣ антiохiйскомъ присутствовали и подписали его исповѣданіе нѣкоторые епископы,

тельнымъ и исчерпывающимъ [1]), что община Павлина должна была подумать о новыхъ инсинуаціяхъ на реабилитировавшихъ себя такъ удачно мелетіанъ. Павлиніане пустили въ ходъ памфлетъ на дѣянія мелетіанскаго собора подъ заглавіемъ „споръ Мелетія и Евсевія Самосатскаго объ ὁμοούσιος“ [2]). Однако, такая некрасивая выходка общины Павлина противъ мелетіанъ не могла имѣть большого значенія: тенденціозныя обвиненія авторомъ памфлета мелетіанъ въ савелліанизмѣ и омійствѣ мало могли имѣть значенія для публики, такъ какъ былъ ясенъ исходный пунктъ соборнаго πιστεύω — въ чистомъ синтезѣ омоусіанства и оміусіанства, въ немъ ὁμοούσιος = ὅτι ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς ἐγεννήθη. Православіе Мелетія и его сподвижника Діодора, безъ котораго были немыслимы мелетіане, не смотря на всѣ нападки, оставалось доказаннымъ. На самого императора Іовиніана Мелетій, какъ епископъ Антіохійскій, произвелъ въ высокой степени благопріятное впечатлѣніе. Онъ оказывалъ этому благочестивому епископу всякое довѣріе и уваженіе. Есть свидѣтельство исторіи, что Іовиніанъ, въ знакъ особеннаго расположенія къ мелетіанамъ, признавая мелетіанъ за вѣрныхъ истолкователей апостольскихъ догматовъ, отдалъ въ ихъ распоряженіе новую церковь въ Антіохіи [3]).

Описанныя событія царствованія Іовиніана для Діодора являлись такимъ образомъ, какъ бы наградою за долгій періодъ тяжелыхъ усилій борьбы съ аріанствующими. Въ теченіи десяти слишкомъ лѣтъ Діодоръ въ Антіохіи былъ представителемъ особаго богословскаго или религіознаго движенія, въ которомъ мирно

---

въ родѣ Акакія Кесарійскаго, репутація коихъ, какъ людей серьезныхъ и честныхъ, была совершенно испорчена—это были епископы хитрые, люди духа времени и въ сообществѣ Мелетія очутились, дабы выиграть въ глазахъ новаго императора Іовиніана—*Athan. M.* Epist. ad Iovinianum de fide. PG. XXVI c. 816; p. n. III, 175 стр *Hieronymi* Chronic. 2281. Ed. *Schoene.* S 196; p. n. V, 401. Участіе Акакія и его друзей дали основаніе нѣкоторымъ считать этотъ соборъ неправильно македоніанскимъ—см. напр. у *Сократа*, cit. loc. III, 25.

[1]) Срв. *Rufinus* H. Eccl. X, 31. *Mommsen* S. 993.

[2]) Ἔλεγχος τῆς ὑποκρίσεως τῶν περι Μελέτιον καὶ Εὐσέβιον τὸν Σαμοσατέα κατὰ τοῦ ὁμοουσίου. Это произведеніе помѣщается между твореніями св Аѳанасія (PG XXVIII, 85—88), но оно не принадлежитъ ему. По мнѣнію самихъ издателей (бенедиктинское и блондистовъ изд.), оно скорѣе принадлежитъ Павлину или кому-ниб изъ его послѣдователей (срв. также *Tillemont* VIII. Not S. Athanase 90. 304 p ).

[3]) *Theodoret* IV, 24 Ed. *Parmentier.* S. 263; p. n. 288 стр.

уживались свѣтлыя стороны оміусіанства и омоусіанства. Самъ вначалѣ оміусіанинъ, въ общеніи съ омоусіанствомъ выработавшій единое цѣльное міровоззрѣніе съ полной формальной побѣдой омоусіанства, онъ служилъ живымъ центромъ этой удивительной, какъ разъ отвѣчавшей потребностямъ времени, богословской уніи. Но ранѣе дѣятельность его на пользу такой уніи имѣла характеръ, въ извѣстномъ смыслѣ, пропаганды, сосредоточенія около этой уніальной проблеммы, въ лицѣ своихъ послѣдователей и учениковъ, интеллектуальныхъ и моральныхъ силъ, защиты своего исповѣданія отъ враговъ; ранѣе, вмѣстѣ съ этимъ, нѣкоторые видные представители Церкви не могли безпристрастно оцѣнить всѣ внутренніе мотивы и значеніе работы Діодора, невольно устраивая ему помѣхи, какъ это сказалось въ интронизаціи Павлина—теперь, въ царствованіе Іовиніана, послѣ блестящихъ выступленій противъ Юліана, Діодоръ могъ наслаждаться первымъ, громкимъ свидѣтельствомъ пониманія того, чѣмъ онъ жилъ и чему училъ другихъ. Св. Аѳанасій искалъ общенія съ Мелетіемъ (= Аѳанасій понялъ и его, Діодора). Не вина Мелетія и Діодора, если это общеніе не осуществилось — зато Антіохійскій соборъ 363 года давалъ высокое нравственное удовлетвореніе Діодору Антіохійскій соборъ первый давалъ Востоку такую формулу, которая затѣмъ, объединивъ всѣ лучшія богословскія силы, и опредѣлившись точнѣе, сдѣлалась исходнымъ пунктомъ т. н новоникейскаго богословія. Лоофсъ, Тиксеронъ [1]), на основаніи этого собора, въ Мелетіи Антіохійскомъ видятъ самаго ранняго новоникейца. Но мы говорили, что элементы омоусіанства у Мелетія, необходимое соотношеніе ихъ съ прежнимъ своеобразнымъ его омійствомъ, что обусловливало новоникеизмъ—дѣло и работа Діодора. Если такъ, то новоникеизмъ вновь выдвигается не только, какъ важная проблемма богословскаго теоретическаго міровоззрѣнія Діодора, но и какъ проблемма его практической дѣятельности Впрочемъ, формулѣ Антіохійскаго собора не суждено еще было стать теперь же могучею силою дѣйствительнаго объединенія Церкви и всѣхъ вѣрныхъ ея сыновъ. Царствованіе благочестиваго и благороднаго Іовиніана продолжалась очень недолго [2]). По смерти его, пріем-

---

[1]) *Loofs F* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle a S., 1906. S. 255 *Tixeront J. T.* Histoire des dogmes. II v. Paris, 1909. 61 p; *Спасскій А А* Цит соч Исторія догм. движенія I т стр. 452

[2]) О благочестіи Іовиніана—*Sozom.* VI, 3. PG. LXVII col. 1297—1300; p. n 380—381; *Theodoretus.* IV, 2. Ed. cit. S. 211—212; p. n. 234—235 стр. О благородствѣ Іовиніана—см. *Socrat* III, 22. Col. 435—136, p. n 300.

никомъ ему былъ превозглашенъ Валентиніанъ, славный военачальникъ, за свою твердость въ христіанской вѣрѣ подвавшій даже ссылкѣ при Юліанѣ отступникѣ. Мѣсяцъ спустя новый императоръ вызвалъ къ себѣ проживавшаго въ неизвѣстности своего брата Валента и, назначивъ соправителемъ, далъ ему малоазіискій Востокъ и Египетъ съ Ливіей и Фракіей[1]) Діодоръ такимъ образомъ долженъ былъ очутиться подданнымъ Валента, который совсѣмъ не склоненъ былъ смотрѣть на дѣла Церкви глазами Іовіаніана и омоусіанъ, а открылъ широкую свободу дѣйствія прежнимъ врагамъ Церкви, аріанствующимъ.

---

[1]) *Socr.* IV, I PG. LXVII col. 463—464; p. n. 319—320 стр. *Sozom* VI. 6. Ibid. col. 1307—10; p. n. 386—387, *Philostorgius* VIII, 8. Ed *Bidez.* S. 109. p n. 387—388. *Theodoret.* IV. 6. Ed. *Parmentier.* S. 217; p. n. 240—241 стр. *Ammian. Marc.* XXVI, 2 4. *Niceph. Callist* XI, 1. PG. CXLVI col. 588.

# ГЛАВА ПЯТАЯ.

**Діодоръ—пресвитеръ въ царствованіи императора Валента (364—378 г.).** Новая религіозная политика имп. Валента—гегемонія оміевъ, ея причины Антіохія, какъ центръ омійства Первый періодъ гегемоніи оміевъ. Второе изгнаніе Мелетія изъ Антіохіи. Діодоръ и паства Мелетія въ Антіохіи Діодоръ — пресвитеръ Terminus ad quem и terminus a quo поставленія его во пресвитеры Собранія мелетіанъ подъ руководствомъ Діодора за городомъ Антіохіей — у горы, за рѣкой Оронтомъ и на военномъ полѣ, вліяніе этихъ собраній мелетіанъ въ Антіохіи Борьба Діодора съ аріанствующимъ омійствомъ помимо указанныхъ собраній. Подвижникъ Юліанъ въ общинѣ Діодора Прекращеніе гоненія и возвращеніе Мелетія въ Антіохію Валентъ въ Антіохіи. Возобновленіе гоненія со стороны омійствующихъ. Третье изгнаніе Мелетія изъ Антіохіи. Подвижникъ Афраатъ въ общинѣ Діодора Несторіанскій историкъ о бесѣдѣ Діодора съ самимъ Валентомъ Изгнаніе Діодора изъ Антіохіи. Діодоръ въ Арменіи у Мелетія. Встрѣча его тамъ съ св. Василіемъ Великимъ. Значеніе этой встрѣчи. Помощь св. Василію со стороны Діодора въ распознаваніи заблужденій Евстаѳія Севастійскаго Св. Василій и Діодоръ въ дальнѣйшихъ отношеніяхъ. Письма св. Василія къ Діодору. Время пребыванія Діодора въ изгнаніи. Борьба Діодора съ другими еретическими движеніями въ Антіохіи въ эпоху Валента Данныя для борьбы его съ духоборцами, съ ересью Маркелла и евіонизмомъ. Діодоръ и Аполлинарій Лаодикійскій—борьба Діодора съ нимъ, значеніе этой борьбы въ характеристикѣ Діодора, ученіе Аполлинарія о св. Троицѣ, христологическія воззрѣнія Аполлинарія, терминологія послѣднихъ, свободное отношеніе Аполлинарія къ богословско-философскимъ терминамъ въ выраженіи ученія о Лицѣ Іисуса Христа. Уясненіе подлиннаго ихъ значенія въ философскомъ словоупотребленіи. Позиція Діодора въ отношеніи къ философскимъ терминамъ христологической проблеммы. Ученіе Діодора о лицѣ Іисуса Христа. Язычество при Валентѣ въ Антіохіи и отношеніе къ нему Діодора. Община Павлина въ эпоху Валента — ея сношенія съ Римомъ Появленіе въ Антіохіи четвертаго антіохійскаго епископа, Виталія. Планы св. Василія объ объединеніи Антіохіи подъ главенствомъ Мелетія. Предположеніе объ участіи Діодора въ этихъ планахъ.

Валентъ, принявъ въ управленіе Востокъ, хотѣлъ сначала руководиться въ религіозной политикѣ тѣми же принципами толерантности, которые объявилъ на Западѣ его старшій братъ, Валентиніанъ. Но если политика Валентиніана легко могла дать умиротвореніе подданнымъ подъ священною формулой никей-

цевъ, такъ какъ оппозиція никейскому исповѣданію на Западѣ никогда не имѣла твердой почвы, то на Востокѣ, этомъ центрѣ догматическихъ движеній, толерантность грозила большими затрудненіями. Востокъ имѣлъ совсѣмъ другой религіозный видъ Не смотря на цѣлый рядъ соборовъ, посланій, онъ не выходилъ изъ религіозной анархіи. Здѣсь не было не только опредѣленнаго единства церковнаго ученія, но и среди разногласящихъ сторонъ не было ни одной, которая, по своей численности, внутреннему единству и моральной силѣ, могла бы сама собой составить естественный оплотъ церковнаго мира. Каждая сторона находила равносильный противовѣсъ въ другой, эта въ третьей, и каждая стремилась къ исключительному преобладанію надъ другой При полномъ отсутствіи государственнаго контроля и руководства, такое положеніе дѣла 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[1]) Выборъ новаго императора Валента палъ на партію оміевъ, отъ главнаго представителя которыхъ, извѣстнаго намъ Евдоксія, онъ получилъ крещеніе и, къ партіи которыхъ принадлежала жена его Доминика[2]). Ловкій интриганъ Евдоксій не могъ упустить открывавшіяся предъ нимъ перспективы новаго господства оміевъ надъ имперіей, и, по свидѣтельству Созомена, Ѳеодорита при крещеніи императора взялъ съ него клятву быть вѣрнымъ аріанству, изгоняя и преслѣдуя вѣрныхъ никейскому ученію[3]). Историки сохраняютъ намъ довольно симпатичныхъ сторонъ въ характерѣ Валента[4]), и можно предполагать, что, если бы во главѣ оміевъ не сталъ упомянутый Евдоксій, епископъ Константи-

---

[1]) Срв характеристику эпохи Валента въ цит. соч. *проф. Спасскаго* Ист. догм. движеній. I т., стр. 456—458.

[2]) *Socr.* IV, 1. PG. LXVII col. 465—466; р. п. 321 стр; *Sozom.* VI, 6. Col. 1309—1310; р. п. 389 стр *Theodoret* IV, 12—13. Ed. *Parmentier* S. 232; р п. 254—255 стр.

[3]) Ibidem. Chron. Mischel le Syr. VII, 7. Ed. *Chabot* I, 292 *Agapius Kitab Al-'Unvam.* II p PO. VII. f. 4 584 p.

[4]) *Socr.* IV, 26, PG LXVII col 529—32; р. п 367 стр; *Sozom.* VI, 12. 21. Col. 1525—28 р п. 402, 418—19 с *Theodoret.* IV, 19 Cit. ed 242—246; р. п. 265—70.

нополя, то сочувствіе самого императора къ оміямъ простерлось бы только до замѣщенія вакантныхъ каѳедръ изъ ихъ партіи, сохраняя во всемъ остальномъ спокойную политику толерантности или невмѣшательства. Но теперь, благодаря вліянію и вмѣшательству Евдоксія, гегемонія оміевъ дошла до насильственнаго преслѣдованія православныхъ, до тѣхъ ужасовъ издѣвательства надъ ними, которые стали характеризовать эпоху Валента. Почти во всѣхъ городахъ православные епископы были удалены съ своихъ каѳедръ, храмы были насильственно отняты у православныхъ и отданы оміямъ [1]). Но нигдѣ такъ сильно не давало себя чувствовать омійское господство, какъ опять въ Антіохіи. Сюда прибылъ царь и около него были почитатели Евдоксія [2]). По вліянію послѣдняго, умѣвшаго распознавать дѣйствительнаго противника, еще до пріѣзда царя въ Антіохію, былъ изгнанъ изъ нея снова въ Арменію епископъ Мелетій [3]). Православные храмы его послѣдователей были отняты аріанами. Павлину же, котораго община была малочислена и безопасна для господства оміевъ, и который самъ пріобрѣлъ благоволеніе аріанскаго епископа Евзоя, было дозволено совершать богослуженіе въ одной маленькой антіохійской церкви [4]) Послѣ изгнанія Мелетія Діодоръ принялъ на себя вновь главную заботу объ антіохійскихъ вѣрующихъ [5]). Равностный подвижникъ ортодоксіи въ наступившую эпоху Валента былъ уже пресвитеромъ антіохійской Церкви. О пресвитерствѣ Діодора въ это время даютъ указанія блаж. Ѳеодоритъ и Никифоръ Каллистъ [6]), причемъ блаж. Ѳеодоритъ въ Церковной исторіи считаетъ пресвитеромъ, повидимому, только Діодора, а Флавіана оставляетъ еще пока міряниномъ [7]), но въ Исторіи Боголюбцевъ выражается,

---

[1]) *Socr.* IV, I, 2. PG LXVII col. 365—466, p. п. 321, 322. *Sozom.* VI, 7, col. 1311—12; p. п. 389—90. *Theodoret* IV, 13. Cit ed. 232—233; p. п. 255.

[2]) Ibidem.

[3]) Ibidem.

[4]) *Socr.* IV, 2. Cit. loc *Sozom.* VI, 7. VII, 3. Col. 1313—14, 1421—1422; p п. 389—90, 478 стр. Срв *Rufin.* X, 31. Mommsen 993 S. *Basilius M. Epist.* 67, PG. XXXII 428, col.; p п VI, 144 c

[5]) *Theodoret.* Hist. Eccl. IV, 25 Ed *Parmentier* 264 S; p п. 289. *Nicephorus Callisti.* II. Eccl. XI, 21. PG. CXLVI col 642—644.

[6]) H Eccl IV, 25. Cit. ed. S. 264; p п. 290 стр. Hist. relig. 2. PG. LXXXII col. 1317; p. п. И. Б. 40 стр.; также ibid. cap. 8 col. 1372; p. п. 100 стр. *Nicephorus Callisti.* Hist. Eccl XI, 24. PG CXLVI col. 645—646

[7]) Cit. loc. Также и *Никифоръ Каллистъ*—ibid. cit. loc.

что Діодоръ и Флавіанъ въ Антіохіи при Валентѣ занимали вторыя каѳедры [1]), т. е. удостоенные рукоположенія управляли антіохійскою Церковью, вмѣсто изгнаннаго епископа Мелетія [2]). При скудости источниковъ, нельзя точно опредѣлить годъ поставленія Діодора въ пресвитеры. Можно лишь сказать, что Діодоръ получилъ санъ пресвитера до изгнанія своего изъ Антіохіи, ибо, по словамъ Ѳеодорита, онъ при Валентѣ *рукоположенный управлялъ* антіохійскою паствою. Это ведетъ въ свою очередь къ пребыванію Мелетія въ Антіохіи, который могъ рукоположить своего вѣрнаго служителя. Если же Мелетій въ эпоху Валента, какъ увидимъ ниже, былъ изгоняемъ изъ Антіохіи два раза, то послѣднее его изгнаніе (370—371 г.) можно считать terminus ad quem пресвитерства Діодора. Въ 372 году Діодоръ, изгнанный изъ Антіохіи, пребывалъ у Мелетія въ Арменіи уже пресвитеромъ— это удостовѣряютъ письма св. Василія, съ 372 года называя Діодора пресвитеромъ [3]) Terminus a quo пресвитерства Діодора можно полагать первое возвращеніе Мелетія въ Антіохію при Юліанѣ или еще раньше предполагаемое изгнаніе Діодора изъ Антіохіи, когда онъ могъ посѣтить также изгнаннаго Мелетія и отъ рукъ его принять благодать священства, дабы въ полной мѣрѣ духовно окормлять остававшихся безъ главы вѣрующихъ антіохійцевъ [4])

Свои заботы о врученной ему паствѣ при Валентѣ Діодоръ начинаетъ энергичнымъ возобновленіемъ тѣхъ миссіонерско-просвѣтительныхъ мѣропріятій, которыя имѣли громадный успѣхъ при аріанствующемъ епископѣ Леонтіи Не имѣя возможности собирать своихъ вѣрныхъ чадъ въ храмахъ, онъ выводитъ ихъ за городъ къ подошвѣ одной изъ антіохійскихъ горъ. Здѣсь подъ руководствомъ его антіохійцы, вѣрные Мелетію, съ женами, дѣтьми, старцами, съ великимъ терпѣніемъ перенося неблагопріятныя перемѣны погоды —то дождь, то снѣгъ, то стужу, а иногда и сильнѣйшій зной, ожидая лишь помощи отъ Господа, учились крѣпко стоять за истину не сдаваться врагу [5]). Аріанствующіе

[1]) Cit. loc. cap. 8.

[2]) Cit. loc. cap. 2.

[3]) Epist. 99 PG XXXII col 501—502; p п. VI, 199 стр

[4]) *Cavallera* для поставленія Діодора въ пресвитеры, вмѣстѣ съ Флавіаномъ, указываетъ періодъ отъ 361—365 г. (Cit op. 329 p.). *Pirot L* 363 г. (L'oeure exégétique de Théodore de Mops. Romae, 1913. 30 p ).

[5]) *Theodoret.* IV, 24. Cit. ed. S. 262—3; p. п. 289 стр. Nicephorus Cal. Hist. Eccl. XI, 24. PG. CXLVI col. 644. Hist. relig. 2. PG. LXXXII col. 1317; p. п. 39 стр. Срв. *Basilii M.* Epist. 242. PG. XXXII col. 899—902; p п VII, 176.

быстро замѣтили сильное впечатлѣніе на народъ этихъ собраній пресвитера Діодора и съ помощью военной силы запретили собранія. Но сильный и мужественный Діодоръ нисколько этимъ не смутился. Онъ охотно переносилъ труды за вѣру—всюду могъ потоплять противниковъ[1]) Прогнанный отъ антіохійскихъ горъ, Діодоръ тотчасъ же повелъ свое стадо на другой берегъ рѣки Оронта и тамъ своими проповѣдями успѣшно поучалъ вѣрующихъ блюсти цѣлость правой вѣры Опять весь городъ заволновался устраиваемыми Діодоромъ новыми собраніями, за рѣкой Оронтомъ, люди массами шли къ нему слушать туда здравое ученіе. О неизмѣримой силѣ вліянія на народъ Антіохіи за-рѣчныхъ собраній мужественнаго Діодора свидѣтельствовалъ выразительно впослѣдствіи св. Іоаннъ Златоустъ[2]). Аріанствующіе, конечно, не могли равнодушно слышать и объ этихъ собраніяхъ смѣлаго и непобѣдимаго руководителя общины мелетіанъ. Безсильные предъ его дѣйствіемъ на народъ, предъ его умѣньемъ защищать истину, они не находятъ ничего лучшаго, какъ вновь обратиться къ военной силѣ, и съ помощью солдатъ опять разгоняютъ мелетіанъ[3]). Однако и это насиліе не остановило Діодора въ дальнѣйшемъ воодушевленіи вѣрующихъ путемъ *молитвъ и служенія слова* (Дѣян. VI, 4) подъ открытымъ небомъ Онъ не хотѣлъ, чтобы вѣрующіе его послѣдователи изъ-за аріанъ, подобно вавилонскимъ плѣнникамъ, повѣсили свои органы[4]). Его неутомимость, ревность по вѣрѣ находятъ новое мѣсто для религіозныхъ собраній общины и ведутъ туда вѣрныхъ себѣ антіохійцевъ. Это было военное поле, назначенное для гимнастическихъ упражненій тѣхъ же солдатъ, которые только что прогнали ихъ съ береговъ Оронта[5]) Военный лугъ былъ послѣднимъ, засвидѣтельствованнымъ исторіей, мѣстомъ молитвенныхъ передвиженій православной мелетіанской общины. Исторія молчитъ, долго ли община Діодора могла быть здѣсь незамѣченною и безпрепятственно совершать свое богослуженіе и слушать назиданіе своихъ вождей. Спеціальное назначеніе поля для гимнастическихъ упражненій солдатъ какъ

[1]) *Theodoret.* Hist. Eccl. IV, 25. Ed. *Parmentier* S. 264; p. n. 290 стр

[2]) „Свидѣтели—вы, какъ этотъ (Діодоръ) выводилъ нѣкогда (въ эпоху Валента—см. cit. loc. Θеодорита и Никифора Каллиста) за рѣку весь городъ и преподавалъ здравое ученіе“ Laus Diodori. PG LII col. 764; p n. III, 2 стр. 819.

[3]) *Theodoretus.* Cit. loc. IV, 25. S 263; p n 289.

[4]) Ibid. Ed *Permantier* S. 263. Срв. Hist. relig 8. Col. 1372; p, n 99 стр.

[5]) Ibidem.

будто бы едва ли говоритъ за продолжительность религіозныхъ собраній мелетіанъ и на этомъ мѣстѣ Но, съ другой стороны, нѣсколько позже, при томъ же Валентѣ, въ моментъ третьяго изгнанія Мелетія, мы видимъ послѣдователей его и Діодора опять собирающимися здѣсь же. Можно поэтому думать, что гимнастическое поле по какимъ нибудь причинамъ оказывалось наиболѣе подходящимъ и безопаснымъ для высокихъ цѣлей Діодора, и онъ здѣсь сосредоточилъ свою миссіонерско-просвѣтительную дѣятельность.

Характеризуя противоаріанскую дѣятельность Діодора въ эпоху Валента нельзя думать, что эта дѣятельность сосредоточена была исключительно въ указанныхъ лишь религіозныхъ собраніяхъ за городомъ. То правда, что путемъ осуществленія спеціальныхъ задачъ охраненія врученной ему Богомъ паствы, онъ привлекалъ въ лоно истинной Церкви и новыхъ ея чадъ Но широкое научно-богословское образованіе Діодора, его смѣлый и рѣшительный характеръ должны были способствовать тому, что примѣръ воодушевленной любви ко Христу и вѣрному служителю Его невольно соединялся въ жизни Діодора съ мужественнымъ выступленіемъ его на ученыхъ спорахъ и диспутахъ съ самими аріанами. Относительно послѣдняго сохраняетъ свидѣтельство бл. Θеодоритъ, говоря, что Діодоръ въ эпоху Валента пользовался всякимъ удобнымъ случаемъ бесѣды съ аріанствующими, какъ въ частныхъ домахъ, такъ и публичныхъ собраніяхъ и силою своей діалектики разрывалъ сѣти аріанъ, доказывая, что возраженія ихъ—паутина[1]). Аріане крѣпко за это ненавидѣли Діодора, съ своей стороны они хотѣли во что бы ни стало сломить силу вліянія его въ Антіохіи, продолжая строить ему всевозможныя козни Однажды они распустили слухъ, что на сторону аріанства перешелъ великій подвижникъ, Юліанъ-Саба—это извѣстіе должно было встревожить легковѣрную массу Антіохіи. Юліанъ-Саба былъ извѣстный подвижникъ—анахоретъ, жившій въ это время недалеко отъ Антіохіи въ полномъ уединеніи. Въ немъ была такая сила христіанскаго духа, что, по словамъ современниковъ, смертная, исполненная страстей природа его совсѣмъ уже молчала,—не примѣчая ничего земного, онъ всѣ дни непрерывно бесѣдовалъ съ Богомъ. За это Богъ наградилъ его даромъ великихъ чудесъ Язычники и еретики одинаково вмѣстѣ съ право-

[1]) Ibidem 261. S. Стр 290.

славными уважали этого дивнаго старца [1]). Діодоръ, конечно, былъ увѣренъ въ томъ, что аріанствующіе обычно лгутъ, называя великаго Юліана своимъ Но, чтобы фактически показать ихъ обманъ, и тѣмъ еще болѣе усилить вліяніе защитниковъ апостольскихъ ученій, посовѣтовавшись съ Флавіаномъ и подвижникомъ Афраатомъ, жившимъ въ это время около Антіохіи, онъ отправилъ посольство къ самому Юліану. Акакій, будущій епископъ Верійскій, и Астерій, будущій основатель лавры Гиндарской, по плану Діодора, пошли къ древнему и извѣстному учителю, моля его сжалиться надъ безчисленнымъ множествомъ народа, своимъ явленіемъ въ Антіохію и исповѣданіемъ вѣры обличить ложь противниковъ и утвердить проповѣданіе истины [2]) Великій подвижникъ сирійской церкви внялъ мольбѣ общины Діодора и, явившись среди многолюднаго города, какъ другой Антоній, свидѣтельствовавшій Аѳанасія, дѣйствительно, посрамилъ всѣ замыслы аріанъ. Онъ прошелъ прямо на военное поле, мѣсто собранія общины Діодора. Все населеніе города, по свидѣтельству бл. Ѳеодорита, поспѣшило на мѣсто военнаго ученія, чтобы увидѣть живого, непререкаемаго свидѣтеля истины Клеветники и изобрѣтатели лжи покрылись стыдомъ при этомъ посѣщеніи подвижника, любители истины были обрадованы и успокоены, а имѣвшіе нужду въ духовномъ врачеваніи понесли отсюда и въ домы свои свѣтъ православія [3]). Такъ выразительно была засвидѣтельствована правда исповѣданія Діодора со стороны того, кто и по мнѣнію еретиковъ былъ достоинъ глубокаго удивленія и почтенія. Мудрый и мужественный Діодоръ такимъ образомъ вновь оказался неприступнымъ для аріанъ.

Вспыхнувшее въ 365 году гоненіе Валента на православныхъ въ этомъ же году должно было пріостановиться. Этотъ взрывъ гегемоніи оміевъ не могъ быть продолжительнымъ, потому что вниманіе императора было отвлечено отъ церковныхъ дѣлъ, съ

---

[1]) Разсказъ о жизни и чудесахъ блаж Юліана—Сабы содержится въ „Исторіи Боголюбцевъ“ Ѳеодорита Кирскаго, 2 главѣ (Hist Relig. 2. PG LXXXII, col. 1305 — 1321; р. п. II Б. 26 — 46 стр.). Ѳеодоритъ передаетъ свѣдѣнія объ Іуліанѣ, сообщенныя ученикомъ послѣдняго, Астеріемъ

[2]) *Theodoret* Hist. Eccl IV, 27. Ed *Parmentier*. S. 267, р. п. 293. Hist Relig. 2. PG. LXXXII col. 1317—20; р п. 39—40 стр.

[3]) Hist. Eccl. IV, 27. S 267—268. 293—294 стр. Hist. Relig. Col. 1321—24, р. п. 43—47 стр. О св. Аѳанасіи и Антоніи—*Athanasii* Vita S. Antonii 69—70. PG XXVI col. 911—942; р. п. III, 233

одной стороны, возстаніемъ Прокопія (365—366 г.), а съ другой стороны, войной съ готами (366—370 г.)[1]) Пользуясь наступившей передышкой религіозныхъ враговъ православія, Мелетій Антіохійскій возвратился въ Антіохію, и самъ вступилъ въ управленіе своей паствой. Но послѣ войны съ готами въ Антіохію прибылъ самъ Валентъ, давно собиравшійся сюда, и, поселившись здѣсь, началъ сильно преслѣдовать православныхъ. Въ это гоненіе, по словамъ Сократа, онъ погубилъ никеянъ больше, чѣмъ прежде[2]). Мелетій Антіохійскій въ третій разъ былъ выгнанъ изъ своего города[3]). Діодоръ снова долженъ былъ встать во главѣ общины приверженцевъ Мелетія. Изнемогая подъ тяжкимъ напоромъ новыхъ сильныхъ волнъ аріанства, помня, что защитѣ вѣры противъ аріанствующихъ лучше словъ и споровъ способствуетъ дивная жизнь христіанскихъ подвижниковъ, онъ и въ это гоненіе рѣшается прибѣгнуть къ авторитету святости послѣднихъ. Но такъ какъ дивный Юліанъ-Саба къ этому времени уже окончилъ свою земную жизнь[4]), то Діодоръ, въ „предводители сонма благочестивыхъ“, въ живые свидѣтели истины въ наступившее тяжелое время проситъ стать другого замѣчательнаго подвижника своего времени, Афраата[5]) Афраатъ хотя и жилъ въ уединеніи,

[1]) Блаж. Θеодоритъ въ своей „Церк. Исторіи“ не знаетъ въ эпоху Валента двухъ гоненій. Онъ считаетъ одно гоненіе, продолжающееся какъ бы безпрерывно (H Eccl. IV, 21—27). Но внимательное изученіе событій разсматриваемой эпохи позволяетъ намъ усмотрѣть именно два пріема жестокой гегемоніи омеевъ. Первый періодъ—описанное гоненіе, второй періодъ съ 370 года до конца царствованія Валента. Такъ исторію царствованія Валента представляютъ *Swatkin* (Studies of Arianism. Londres, 1900. 240 p.), *Cavallera* (Le schisme d'Antioche. Paris, 1905 p. 133), *Дюшенъ* (Ист. др Церкви. II т. перев съ франц. Москва 1914. 263, 246 стр.). Исторія жизни св. Іоанна Златоуста съ 367—70 г. также предполагаетъ присутствіе Мелетія въ Антіохіи—*Palladius*. De vita S. Joannis Chrys. PG. XLVII col. 18 *Puech* S Jean Chrysostome. Collection *Le Saints*. 1900. Ch. II).

[2]) *Socr*. IV, 17. PG. LXVII col. 501—502, p. n. 345.

[3]) Три изгнанія Мелетія указываются св. Григоріемъ Нисскимъ (PG. XLVI col. 857; VIII, 383 c) и блаж. Θеодоритомъ (Epist. 151. PG. LXXXV, col. 1139).

[4]) Смерть Юлиана послѣдовала въ 367 г, какъ свидѣтельствуетъ Эдесская Хроника (Scriptores syri. S III. T. IV. Chron. Min. I ed. *Guidi* 5 p.). На основаніи этой даты, мы дѣлаемъ и нѣкоторую перестановку сообщеній Θеодорита о визитаціяхъ подвижниковъ въ общину Діодора. Θеодоритъ говоритъ сначала о путешествіи Афраата къ Діодору (IV, 26), а затѣмъ Юліана (IV, 27).

[5]) Жизнь Афраата излагаетъ также Θеодоритъ въ своемъ трудѣ „Исторія Боголюбцева“ (Hist. Relig. 8. Cit. t. PG. col. 1367—78; p. n. 1—105 стр. Въ Церк. Исторіи Θеодорита о Діодорѣ и Афраатѣ—IV, 25, 26. Ed *Parmentier*. S. 263—266; p. n. 290—293 стр. Срв. Nicephi Cal. Cit H. Eccl XI. Col. 645—48).

но, не разрывая связей съ міромъ, принималъ и провожалъ приходящихъ къ себѣ, и самъ выходилъ въ міръ спасать души вѣрующихъ [1]). Афраатъ зналъ вѣрнаго борца за правду, Діодора, и согласился пристать къ общинѣ его послѣдователей въ Антіохіи, чтобы помочь ей посрамлять аріанствующихъ. Появленіе рядомъ съ Діодоромъ престарѣлаго Афраата, „пріобрѣтавшаго побѣды жизнью, словомъ и чудесами, но никогда не побѣждаемаго“ [2]), какъ и ранѣе Юліана-Сабы, произвело сильное впечатлѣніе на жителей Антіохіи Вѣра Діодора въ глазахъ послѣднихъ получила новое, необычайное подкрѣпленіе свидѣтельствомъ того, кто ясно для самихъ аріанъ носилъ въ себѣ Божественную благодать. Къ сожалѣнію, отъ этого гоненіе не уменьшилось. Аріане свое посрамленіе чувствовали, пока среди нихъ былъ Афраатъ, а потомъ опять обратились къ своимъ „нечестивымъ догматамъ“. Валентъ вновь продолжалъ неистовствовать противъ благочестія. Такъ, подобно Фараону, говоритъ религіозный историкъ, ожесточилось царское сердце [3]). Блаж. Ѳеодоритъ сохраняетъ въ своихъ трудахъ одинъ діалогъ между Афраатомъ и самимъ царемъ, случайно встрѣтившимъ старца по дорогѣ въ общину Діодора. Царь спросилъ проходившаго мимо него старца въ кожаныхъ ризахъ: „скажи, куда ты идешь“? А тотъ весьма мудро и кстати отвѣчалъ ему. „иду молиться за твое царствованіе“. „Но тебѣ слѣдовало бы, сказалъ царь, оставаться дома и, по монашескому закону, молиться въ уединеніи“ На это тотъ же божественный мужъ отвѣчалъ: „ты, царь, весьма хорошо говоришь: такъ нужно было бы мнѣ поступить, такъ я и поступалъ донынѣ, пока овцы Спасителя пользовались миромъ. Но когда онѣ подверглись великому смятенію и когда имъ угрожаетъ великая опасность—быть увлеченными отъ звѣрей, тогда является необходимость употребить всѣ средства къ спасенію стада“. „Скажи мнѣ царь, продолжалъ онъ, если бъ я былъ дѣвицей и сидѣлъ въ своемъ теремѣ, но, заботясь о домѣ, вдругъ увидѣлъ бы, что показалось пламя, и отеческій домъ загорѣлся — скажи мнѣ, что тогда надлежало бы мнѣ дѣлать? Сидѣть ли въ комнатѣ, не обращая вниманія на то, что горитъ домъ и ждать пока пла-

---

1) Ibid. Hist. Relig. 8 col. 1368—69; 96 стр.

2) Ibid. Col. 1372—3; р. п. 100 стр,

3) Ibid. H. Eccl. IV, 26. S. 266. Стр. 292 — 93. Hist. Relig. 8. Col. 1375, р. п. 103 стр.

мя ринется и на меня или, оставивъ свой теремъ бѣгать вверхъ и внизъ, носить воду и заливать огонь?" Очевидно, это послѣднее, скажешь ты, ибо такъ свойственно поступить догадливой и благоразумной дѣвицѣ. То же самое, царь, дѣлаю теперь и я. Ты бросилъ пламя въ отеческій нашъ домъ, и мы всюду бѣгаемъ, стараясь погасить его". Такъ говорилъ Аѳраатъ, заключаетъ историкъ, и царь пошелъ молча" [1]). На этотъ діалогъ Аѳраата и Валента мы обращаемъ особенное вниманіе, потому что Несторіанская исторія, встрѣчавшаяся у насъ анонимнымъ памятникъ IX в., сообщаетъ о такой же встрѣчѣ съ Валентомъ самого Діодора, и въ уста Діодора вкладываетъ послѣднюю половину отвѣта Аѳраата. По этому памятнику, Діодоръ, переживая тяжелое гоненіе православныхъ въ эпоху Валента, ищетъ случая не только видѣть самого императора, но и поразить его своимъ поведеніемъ. И вотъ, однажды, когда царь шелъ по улицѣ, предъ нимъ появился Діодоръ, переваливаясь съ ноги на ногу Естественно, что такая манера ходьбы Діодора возмутила царя, и онъ сказалъ Діодору: „что это за манера ходьбы?". Послѣдній отвѣчалъ „Дѣвы хорошо были спрятаны въ глубинѣ своихъ помѣщеній. Огонь охватилъ домъ Божій. Тогда онѣ вышли изъ своихъ комнатъ, чтобы тушить пожаръ Такъ же и я былъ спрятанъ Но огонь Арія, возженный императоромъ Валентомъ, все болѣе и болѣе распространялся въ общинѣ Спасителя. Тогда я вышелъ, чтобы тушить его вмѣстѣ съ тѣми, кто мнѣ можетъ помочь" Царь сильно разсердился на эти слова" [2]). Принимая во вниманіе, что рѣчь Аѳраата, во второй своей половинѣ, о дѣвахъ, спасающихъ теремъ отъ пожара, не оспаривается послѣдними научными изслѣдованіями Ѳеодоритовой исторіи, имѣется во всѣхъ извѣстныхъ кодексахъ и манускриптахъ ея [3]), а также и то, что самого Ѳеодорита слѣдуетъ считать наилучшимъ, по основательности и достовѣрности извѣстій, церковнымъ историкомъ [4]), мы не можемъ раздѣлить бесѣду Аѳраата въ духѣ упомянутаго позднѣйшаго историческаго памятника Histoire Nestorienne [5]). Но, съ другой стороны, не нужно забывать и того, что несторіанскій

---

[1]) Hist. Eccl. IV, 26. S. 265—266. Стр. 291—292 Hist. Relig. S. Col. 1373; стр. 101.

[2]) Histoire Nestorienne I, 49. PO. V. 276—277 p.

[3]) Срв. cit. ed *Parmentier*. S. 265—266.

[4]) Срв. *проф. Глубоковскій Н Н.* Блаж. Ѳеодоритъ, еп. Кирскій. Т. 2. М 1890. Стр. 316 и сл.

[5]) Это тѣмъ болѣе еще, что несторіанскіе историческіе источники нужно замѣтить, нерѣдко отличаются спутанностью своихъ фактич. сообщеній—напр.,

источникъ передаетъ самую бесѣду Діодора съ Валентомъ въ новой, любопытной обстановкѣ и съ существенными измѣненіями самой бесѣды, оставляя въ концѣ концовъ одну только аналогію дѣвъ въ своемъ теремѣ. Послѣднее, намъ кажется, можетъ дѣлать не совсѣмъ лишнимъ приведенное сообщеніе несторіанскаго источника о Діодорѣ и представлять дѣло такъ: Діодоръ, охраняя паству Мелетія отъ аріанскаго нечестія, захотѣлъ лично довести до свѣдѣнія императора Валента о томъ ужасномъ бѣдственномъ положеніи, въ какомъ изъ-за Валента находится церковь въ Антіохіи. Но развязностью позы при встрѣчѣ съ царемъ, и тономъ бесѣды, въ которой, быть можетъ, онъ, дѣйствительно, осмѣлился повторить извѣстную уже Валенту оскорбительную притчу Афраата, нисколько не заботясь при этомъ о почтеніи предъ царемъ, но, напротивъ, считая это почтеніе излишнимъ, какъ передъ гонителемъ Христа, онъ привелъ императора въ такое раздраженіе, что тотъ уже не могъ молчать предъ непочтительнымъ и ненавистнымъ никейцемъ, какъ нѣкогда смолчалъ предъ Афраатомъ. Мы не думаемъ, конечно, что ярость Валента, какъ результатъ засвидѣтельствованнаго, именно, факта у несторіанъ, имѣла какое-нибудь тяжелое послѣдствіе въ ближайшей судьбѣ Діодора Но, во всякомъ случаѣ, въ связи съ этимъ фактомъ, мы можемъ сказать, что Діодоръ, защищая при Валентѣ мужественно вѣру апостольскую въ концѣ концовъ вызвалъ гнѣвъ императора и народа и поплатился за свои подвиги изгнаніемъ изъ Антіохіи. Въ 372 году Діодора не было уже въ Антіохіи — онъ находился у Мелетія, въ Арменіи въ с. Гетасахъ [1]). Нельзя думать, чтобы Діодоръ для этого посѣщенія Мелетія добровольно оставилъ Антіохію [2]). Проведшій всю жизнь въ мужественной борьбѣ съ аріанствующими въ Антіохійской церкви, онъ не могъ оставить послѣднюю въ это самое тяжелое для нея время, когда не только у православныхъ не было епископа, но когда и гоненіе Валента

---

въ той же Hist. Nestorienne, при изложеніи событій царствованія Юліана, упомянутъ епископомъ римскимъ, вмѣсто Ливерія, какой-то Евсевій Римскій (I, 33 PO. V, 229), вмѣсто Евсевія Никомид., Евсевій Эмесскій (PO IV, 245), другой несторіан. источникъ *Kitab Al—'Unran*—Histoire Universelle преемникомъ Мелетію по антіох. каѳ. называетъ Дорофея (PO. VII, t. 4, p. 566) и т. п.

[1]) *Basilii* epist 95—99. PG. XXXII col. 489—490; 499—504, p. p. VI 190, 198;

[2]) Такъ представляютъ это пребываніе Діодора въ Арменіи — *Ceillier de Remy* (VII t 696), *Tillemont* (VIII, 236), *Venables* (DCLB I v. 836) *Ermoni* (Le Muséon, 424 p.). *Bardenhewer* (Gesch. d. Altkirch. B. III. S. 305), *Godet* (DCT. IV, 1364 p.), *Cavallera.* (Cit. op. 174 p.).

приняло ужасающіе размѣры [1]). Поэтому это пребываніе Діодора у Мелетія могло быть только вынужденнымъ Ненависть къ православнымъ антіохійцамъ господствующихъ въ это время оміевъ была такъ сильна, что въ отношеніяхъ къ Діодору они не были тронуты, какъ мы видѣли, даже появленіемъ въ общинѣ его уважаемыхъ всѣми Юліана и Афраата. Возможныя же личныя представленія Діодора царю для откровенныхъ съ нимъ бесѣдъ, на что можетъ указывать несторіанскій источникъ, вывели изъ терпѣнія самого царя, и онъ рѣшилъ насильно прикончить въ Антіохіи смѣлую дѣятельность Діодора, изгнавъ его оттуда Это было, можно думать, вторымъ изгнаніемъ подвижника изъ отечества [2]).

Во время пребыванія Діодора въ Арменіи у Мелетія туда прибылъ знаменитый дѣятель Востока, св. Василій, епископъ Кесаріійскій [3]). Св. Василій Великій уже давно хотѣлъ посѣтить св. Мелетія [4]) Глубоко уважая послѣдняго, онъ съ особенною чуткостью относился къ событіямъ раздѣленій въ Антіохіи и взялъ на себя задачу путемъ ходатайствъ предъ выдающимися епископами Востока и Запада содѣйствовать объединенію Антіохіи, раздираемой партіями, подъ главенствомъ Мелетія [5]). Но, зная Мелетія, переписываясь съ нимъ, св. Василій, несомнѣнно, слышалъ о ближайшемъ его помощникѣ, Діодорѣ, и зналъ его заочно, хотя и не былъ лично знакомъ съ нимъ. Встрѣча у боголюбивѣйшаго Мелетія впервые познакомила ихъ другъ съ другомъ. Оба оміусіане [6]), по своему первоначальному христіанскому воспитанію, они ощутили другъ въ другѣ много роднаго. Св. Василій въ знакомствѣ съ Діодоромъ могъ опредѣлить въ подробностяхъ тотъ путь, какимъ должно пойти соединеніе лучшихъ догматическихъ силъ Востока. Гарнакъ считаетъ эту встрѣчу съ Василіемъ

---

[1]) Діодоръ добровольно не оставляетъ Антіохіи въ эпоху Валента даже на самое короткое время. Такъ, напр., когда для торжества православія нужно было присутствіе подвижника Юліана, то отправляется къ нему не самъ Діодоръ, а, по порученію его, идутъ Акакій и Астерій (см. выше 113 стр.).

[2]) См. выше при антіохійскомъ епископѣ Евзоѣ.

[3]) Cit epist. 95, 99.

[4]) *Basilii M.* Epist. 57. PG. XXXII c, 407—408; p. n VI, 131 стр

[5]) См письма св Василія къ св. Аѳанасію—ер. 66, 67, 69, 80, 82 (PG. XXXII, p. n. VI т), къ западнымъ епископамъ—70, 90, 92, 242 (p. n. VII т.) срв. 69.

[6]) См объ оміусіанизмѣ св Василія переписку его съ Аполинаріемъ Лаод — PG. XXXII, col. 1099—1106 Также—*Loofs.* Leitfaden zum Studium d. Dogmengeschichte. Cit. ed. 257 S; *Tixeront* — Histoire des dogmes II Cit. ed. 76 p. *Спасскій А. А.*—483 стр. *Орловъ А. П.*—стр. 256, 257, 260.

роковою для богословскаго міровоззрѣнія Діодора—съ этого времени Діодоръ ставится имъ въ зависимость отъ богословія каппадокійцевъ [1]). Но почему роковою для *Діодора?* Вѣдь, св. Василій Великій въ Діодорѣ, какъ омоусіаннѣ, прошедшемъ серьезную школу оміусіанства, долженъ былъ встрѣтить готовыми и систематизированными всѣ тѣ элементы, которые уже отличали, а дальше еще больше стали отличать и его собственное міровоззрѣніе, и которые должны были ему служить объединяющимъ центромъ, такъ называемой, новоникейской лиги. Правда, сравнительно задолго до встрѣчи съ Діодоромъ св. Василій искалъ яснаго отчетливаго разрѣшенія основъ омоусіанства и отношенія его къ оміусіанству у Аполлинарія Лаодикійскаго Онъ писалъ объ этомъ послѣднему нѣсколько писемъ [2]) Но эти письма свидѣтельствуютъ о начавшемся въ сознаніи св. Василія процессѣ неудовлетворенности чистымъ оміусіанствомъ. Банальный, поверхностный отвѣтъ Аполлинарія, уносящій ὁμοούσιος совсѣмъ съ почвы оміусіанства, не далъ отвѣта на запросы св. Василія [3]). Бывшій около этого времени Александрійскій соборъ 362 года тоже едва ли отвѣчалъ на волновавшій вопросъ св. Василія—соборъ не выяснялъ спеціальныхъ преимуществъ термина ὁμοούσιος. Занимаясь выясненіемъ οὐσία и ὑπόστασις, онъ каждому предоставилъ думать по—своему—лишь бы знать Троицу не по имени только, но истинно сущую и пребывающую. истинно сущаго и пребывающаго Отца, истинно сущаго и пребывающаго самосущимъ Сына и пребывающаго и сущаго Духа Святого, не именовать трехъ боговъ или трехъ началъ и отвергать утверждающихъ это, исповѣдуя одно Божество и одно начало [4]). Тогда, вмѣсто теоретическаго или философскаго примиренія основныхъ вопросовъ ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος, св. Василій ухватился за внимательное наблюденіе жизни выдающихся современниковъ. Онъ началъ изучать ихъ вѣру, жизнь. И въ этомъ случаѣ Антіохія съ научно-богословскими традиціями, охранявшими неизмѣнность вѣры, но отнюдь не консерватизмъ богословія, какъ запрещеніе отысканія новыхъ лучшихъ путей къ уясненію и пониманію Богооткровенной исти-

---

[1]) Di dor von Tarsus Vier pseudojust. Schrift. als Eigentum Diodors. Cit. ed T. и U XXI, 4 Leipzig, 1901. S. 39. Срв *Semisch.* RE³ IV, 673. *Möller* Lehrbuch d. KG. 498 S.

[2]) См. 5 прм. 88—89 стр. наш. работы. Переписка св Василія датируется 361 г. (*Draeseke*—S. 8. 104, 103; *Loofs* 745, *Спасскій* 485 стр.).

[3]) Ep. 362. 364 G.P. XXXIII col. 1101—106; 1108.

[4]) Срв. *Athan.* Tom. ad. antioch. 5. PG. XXVI col. 801; p. п III, 169.

ны, съ фактами встрѣчи и дружной совмѣстной работы представителей омоусіанства, оміусіанства и даже, въ извѣстной степени, омійства—сначала Флавіана и Діодора, затѣмъ Діодора, Флавіана и Мелетія, обусловливавшими въ концѣ концовъ, несомнѣнно, наличность единаго, цѣльнаго міровоззрѣнія, взаимныя уступки, пониманія однимъ другого—все это могло поддерживать у св. Василія самую свѣтлую увѣренность въ возможности путемъ Антіохіи удачно синтезировать оміусіанство съ омоусіанствомъ. Однако - все это было практическимъ наблюденіемъ, больше чутьемъ умнаго, образованнаго человѣка опредѣлять вѣрныя основы наблюдаемаго. Пытливый умъ св. Василія при этомъ не могъ молчать, и требовалъ нагляднаго обоснованія этого синтеза въ точныхъ, спокойнымъ формулахъ, которыя, покоясь на библейско-патристическомъ грунтѣ, ограждали бы человѣческую мысль отъ всякой возможности впасть въ ересь и заблужденіе Въ Діодорѣ Василіи Великій и могъ встрѣтить, именно, такого человѣка, который, въ противовѣсъ Аполлинарію, обосновывалъ необходимые запросы для него не только не въ отчужденіи отъ библіи, красивыми словами или смѣлыми сочетаніями противоположныхъ логическихъ формулъ [1]), но, личнымъ опытомъ ученаго богослова, пережившаго въ своемъ христіанскомъ міровоззрѣніи удивительное соединеніе оміусіанства и омоусіанства. Какъ получившій блестящее, научно-философское образованіе, Діодоръ, естественно, могъ изложить предъ св. Василіемъ выработанное такимъ путемъ свое міровоззрѣніе въ желательныхъ для послѣдняго, ясныхъ формулахъ, отличавшихся устойчивостью и логическою послѣдовательностью. Въ этомъ смыслѣ Діодоръ и св. Василій, встрѣтившись у Мелетія въ Арменіи, можно думать, не только протянули руки другъ другу, какъ антіохіецъ и каппадокіецъ, но и запечатлѣли въ извѣстномъ смыслѣ генетическую связь въ общемъ раскрытіи догмата Троичности.

Пребывая у Мелетія вмѣстѣ съ св. Василіемъ, Діодоръ принялъ участіе, между прочимъ, въ сложномъ и нелегкомъ дѣлѣ раскрытія духоборческихъ тенденцій одного изъ видныхъ представителей тогдашнихъ религіозныхъ движеній, Евстаѳія Севастійскаго

---

[1]) Срв. отзывы объ Аполлинаріи самого *св. Василія*—epist. 263, 98. PG. XXXII col. 979—980, р. п VII, 233, *Григорія Богослова* Epist. ad. Cledon. C. I. PG. XXXVI col. 177; р. п. IV, 60 *Леонтія Византійскаго* - Adv. fraudes apollin. PG LXXXVI, 2. Col 1965—8. Срв. у *В. В. Болотова*—рецензія на соч. проф. А. А. Спасскаго объ Аполлинаріи Лаод. - Христ Чт. 1898, III, 1404 стр.

Извѣстно, что богословіе традиціи не касалось спеціально вопроса о Духѣ Святомъ, перенося на Его Ѵпостась тѣ выводы, какіе отцы установили и о существѣ Сына-Логоса [1]) Но если въ доникейскую эпоху было достаточно такого раскрытія ученія о Духѣ Святомъ, то послѣ, при попыткахъ знать въ болѣе ясныхъ и точныхъ формулахъ ученіе вѣры, эта недоговоренность традиціи о третьей ѵпостаси Св. Духа послужила источникомъ самыхъ разнообразныхъ мнѣній Уже сирмійская формула 351 года знакомитъ насъ съ самыми разнообразными сужденіями современныхъ ей воззрѣній на Духа Святаго [2]) Среди самого аріанства, учившаго о тварной природѣ Сына Божія, вопросъ о Духѣ Святомъ, какъ тоже твореніи, „твореніи сотвореннаго“, былъ поставленъ впервые Евноміемъ [3]). Но сирмійская формула, а равнымъ образомъ ученіе Евномія имѣли въ виду лишь послѣдовательные выводы изъ ученія Арія. Письма св. Аѳанасія Великаго къ Серапіону, епископу Тмуитскому (въ 358 г. IV ст.) [4]) свидѣтельствовали о появленіи на Востокѣ такихъ людей, которые, отступивъ отъ аріанскаго ученія о Сынѣ Божіемъ, начали держаться неправильныхъ мнѣній о Св. Духѣ. Соборъ Александрійскій 362 года направлялъ свои постановленія, именно, противъ еретиковъ этой категоріи [5]). Это были приверженцы Македонія, епископа Константинопольскаго, и нѣкоторые изъ оміусіанъ, принявшіе въ свою догматику субординаціонное представленіе о Духѣ Святомъ. Къ числу такихъ духоборцевъ, друзей Македонія, принадлежалъ и упомянутый Евстаѳіи, епископъ Севастіи. Такъ какъ духоборческія тенденціи у многихъ обозначились лишь въ концѣ ихъ жизни, послѣ славной борьбы съ аріанствомъ, послѣ длиннаго ряда лѣтъ самой тѣсной и искренней дружбы съ великими дѣятелями никейской ортодоксіи, то было большое затрудненіе

---

[1]) Въ русской литературѣ до-никейское богословіе о Духѣ Святомъ раскрыто въ трудахъ *Спасскаго*—Исторія догм. движеній въ эпоху всел. соборовъ—см. стр. 33 (объ Иринеѣ Ліонскомъ), объ Оригенѣ—ibid 103, 106—7, *Болотова В. В.* спец. соч., „Ученіе Оригена о св. Троицѣ“ СПБ 1879 *Орлова* (цит. соч. объ Иларіи Пиктавійскомъ) стр. 101—134. Срв *Tixeront.* Hist. des dogmes I. 251 (объ Иринеѣ). 288 (Климентѣ, Оригенѣ), 337 (о Тертуллианѣ) и т. д., *Loofs* cit Leitfaden d. DG. SS. 196, 159.

[2]) *Hahn* Cit. op. XX, XVII — XXIII 198—199 S.

[3]) *Basilii M.* Contra Eunom 3. PG. XXIX col. 665—666; 666 — 67, p. p. III, 116—117, 118.

[4]) *Loofs.* RE³ II, 199 S. *Bardenhewer.* Gesch d. Altk. B. III Cit. ed. S. 70.

[5]) *Hefele.* Conciliengeslhichte. I, S. 701.

клеймить такихъ дѣятелей еретиками. Можно было утѣшаться, что въ циркулировавшихъ слухахъ о непровославіи ихъ въ вопросѣ о Духѣ Святомъ не столько правды, сколько взаимнаго непониманія. Къ числу такихъ видныхъ защитниковъ вѣры вначалѣ относился и Евстаѳій Севастійскій. Онъ извѣстенъ былъ замѣчательною строгостью своихъ нравовъ—это былъ одинъ изъ самыхъ энергичныхъ пропагаторовъ монашеской жизни на Востокѣ, задушевный другъ св. Василія [1]). Ѳеодотъ Никопольскій первымъ сталъ упрекать Василія за дружбу съ еретикомъ Евстаѳіемъ и требовалъ отъ Василія разрыва съ нимъ Однако эти упреки нисколько не разъяснили св Василію настоящей сути дѣла, а только волновали его за стараго испытаннаго друга [2]). Св. Василій поспѣшилъ видѣться съ Евстаѳіемъ и, поговоривши съ нимъ, еще болѣе недоумѣвалъ, почему Ѳеодотъ Никопольскій желаетъ, чтобы онъ, Василій, прекратилъ общеніе съ тѣмъ, который „благомысленно держится всякаго праваго ученія“ [3]). Но, когда такія свои недоумѣнія относительно Евстаѳія Севастійскаго Василій Великій изложилъ Мелетію и Діодору, когда онъ дальше всталъ на путь опредѣленія заблужденій своего друга, одобренный Мелетіемъ и *Діодоромъ*, то заблужденія Евстаѳія для него сдѣлались ясны [4]) Возвратившись отъ Мелетія, съ половины 373 года св. Василій

---

[1]) Срв. характеристику Евстаѳія Севастійскаго въ трудѣ *Allard P* Saint Basile, Paris, 1899. p. 123—124; *Salaville S* DCT. V, 1566 col. *Loosfy* Eustathius von Sebaste und die Chronologie d. Basilius—Briefe Halle 1898. (срв. RE³ V, 627—30) свойственно преувеличеніе значенія Евстаѳія

[2]) *І.проф. Спасскій* предполагаетъ (цит соч. Ист. догм. движ. I. Стр. 560), что Ѳеодотъ Никопольскій помогъ св Василію разобраться въ не православіи Евстаѳія. Но 99 письмо св. Василія рисуетъ дѣло иначе: на самомъ дѣлѣ, Ѳеодотъ Никоп. суровымъ и нетактичнымъ пріемомъ лишь обидѣлъ св. Василія, не выяснивъ ему заблужденія Евстаѳія. Послѣдній предъ св. Василіемъ противъ Ѳеодотовыхъ упрековъ оправдался: „по благодати Господа оказалось, пишетъ св. Василій, что мы даже и въ самыхъ малостяхъ не разногласимъ между собою“ (Epist. 99 PG XXXIII col. 499—500; p. n. VI, 197). Когда же Діодоръ съ Мелетіемъ (col. 501 –502; 199 стр ) одобрили новый планъ выясненій заблужденій Евстаѳія, то и Ѳеодотъ Никопольскій, присутствовавшій при этомъ, не возражалъ (ibid). Выясненіе заблужденія Евстаѳія этимъ новымъ планомъ было достигнуто. Но, не смотря на это, Ѳеодотъ, какъ только пришелъ въ свой Никополь, противорѣча происшедшему у Мелетія, началъ вновь безчестить Василія за его отношенія къ Евстаѳію (Ep. 99 ibid.)

[3]) Epist. 98. PG· XXXIII col. 489 -90; p. n. VI, 195 стр.

[4]) Epist. 99. col. 501 - 502; p. n. VI, 199.

считаетъ Евстаѳія Севастійскаго уже на самомъ дѣлѣ врагомъ правильнаго ученія о Духѣ Святомъ и, для возстановленія прежней дружбы съ нимъ, требуетъ отъ него яснаго, прямого отвѣта на вопросъ, имѣетъ ли онъ общеніе съ называющими Духа Святого тварью [1]). Евстаѳій, уклоняясь дать требуемое исповѣданіе, возводитъ съ своей стороны на св Василія многія обвиненія и, между прочимъ, какъ бы угадывая виновника разрыва, упрекаетъ его въ дружбѣ съ Діодоромъ [2]) Послѣ всего сказаннаго неудивительно, что встрѣча Діодора, бесѣды съ нимъ у Мелетія въ Арменіи произвели на Василія Великаго сильное, неотразимое впечатлѣніе. Объ этомъ свидѣтельствуетъ самъ св. Василій Великій въ своихъ письмахъ Св. Василій говоритъ, что онъ любилъ Діодора, какъ ученика блаженнаго Силуана, до встрѣчи съ нимъ, но, когда познакомился съ нимъ лично, сталъ почитать его еще больше. Онъ замѣтилъ въ Діодорѣ благодать, которою наградилъ его Богъ, и многое изъ того, что они говорили при встрѣчѣ другъ другу у Мелетія, *послужило къ пользъ самого св. Василія* [3]).

Полныя глубокаго почтенія и уваженія, отношенія св. Василія къ Діодору не прекратились и тогда, когда они разстались, когда св. Василій ушелъ отъ Мелетія въ Кесарію. Встрѣча ихъ въ Арменіи повела къ тѣсной взаимной дружбѣ. Объ этомъ свидѣтельствуетъ не только фактъ открывшеися затѣмъ переписки между ними, но и самый тонъ корреспонденціи, въ которой замѣтенъ усиливающійся аффектъ чувства и самой искренней интимности между новыми друзьями. Исторія сохранила намъ два письма св отца къ Діодору. Въ одномъ изъ нихъ св. отецъ даетъ откровенную рецензію на присланныя ему Діодоромъ для прочтенія двѣ книги, желая показать, что „не льстецу въ руки прислалъ онъ труды свои, но сообщилъ произведенія самому искреннему брату“... Одна книга святому отцу понравилась, потому что была кратка—и стиль ея простой и мѣткій. Эту книгу, по письму, онъ удержалъ у себя и обѣщалъ скопировать ее, какъ только сможетъ найти переписчика. Другую же св. Василій нашелъ очень большою, прикрашенною пышными выраженіями, разнообразными оборотами рѣчи и разговорными красотами слога. Разнообразіе

---

[1]) *Basilii.* Epist. 128, 130, 131 (PG. XXXII; p. n. VI), 224, 226 (PG. ibid, p. n. VII).

[2]) *Basilii* epist. 244. Col. 915–916, p. n. VII, 186.

[3]) Epist. 244. PG. XXXII col. 915—916; p. n. VI, 186—187 стр.

содержанія книги, „вставленныя по мѣстамъ обвиненія противниковъ и похвалы своимъ, хотя повидимому, пишетъ св. Василій, придаютъ сочиненію нѣкоторыя разговорныя прикрасы, однако же тѣмъ, что требуютъ времени и размышленія, прерываютъ теченіе мысли и ослабляютъ силу слова, когда должно разить ему противниковъ“ [1]). Другое письмо является для насъ новымъ свидѣтельствомъ, какъ высоко стоялъ въ глазахъ св. Василія нравственный обликъ Діодора, а вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ очевидно, непріятна для окружающихъ была возникшая дружба Василія съ антіохійскимъ дѣятелемъ. Чтобы скомпрометировать личность Діодора въ глазахъ Василія, послѣднему было показано письмо съ именемъ Діодора, въ которомъ „съ великою отважностью и жаромъ автора“, давалась санкція брака мужа съ сестрой умершей жены. Василій Великій категорически опровергаетъ возможность этой санкціи со стороны Діодора [2]). „Ко мнѣ дошло письмо съ надписью Діодорова имени, а что въ немъ далѣе, то принадлежитъ скорѣе кому нибудь другому, но не Діодору, выразительно пишетъ св. отецъ, ибо мнѣ кажется, что какой нибудь искусникъ, принявъ на себя лицо твое, захотѣлъ черезъ это сдѣлать тебя достойнымъ вѣроятія“. Далѣе св. отецъ пишетъ Діодору, что онъ хотѣлъ бы послать это письмо къ нему, чтобы можно было самому Діодору „защитить и себя и истину“. Но, къ сожалѣнію, „показавшій письмо взялъ его назадъ и носилъ съ собою вездѣ, какъ бы знакъ нѣкоей побѣды“ надъ истиннымъ противоположнымъ мнѣніемъ. Св. Василій проситъ своего друга поддержать его мнѣніе по вопросу о недозволительности защищаемаго брака съ родственницею, проситъ „въ двѣ руки напасть на это подложное письмо и не оставить у него никакой силы и чтобы письмо не могло уже удобно вредить читающимъ“. Съ этою цѣлью онъ излагаетъ предъ Діодоромъ доводы ложнаго письма въ пользу брака съ сестрою умершей жены и знакомитъ съ предполагаемымъ своимъ опроверженіемъ этихъ доводовъ, желая, чтобы Діодоръ одобрилъ планъ этого опроверженія [3]).

Долго ли пробылъ Діодоръ въ изгнаніи? Возвращеніе его обратно въ Антіохію послѣдовало, по всей вѣроятности, когда окончилось гоненіе Валента, т. е. 378 году Тогда, по указу новаго

---

[1]) Epist. 135. PG. XXXII col. 572 -574; р. п. VI, 217—219 стр.
[2]) Epist. 160. Ibid. col. 621—628, VI, 283 288 стр.
[3]) Ibid. Col. 621—624; Стр. 283—284.

императора, возвращались всѣ сосланные служители Церкви при Валентѣ—возвратились въ Антіохію и Діодоръ вмѣстѣ съ Мелетіемъ. Предполагать болѣе раннее возвращеніе Діодора въ Антіохію нѣтъ никакихъ основаній [1]).

Антіохія, мы видимъ, · такимъ образомъ въ теченіи всей борьбы ортодоксіи съ антиникейской реакціей привлекала особенное вниманіе представителей послѣдней. Здѣсь одинъ за другимъ въ теченіе многихъ лѣтъ на епископскую каѳедру всходили аріанствующіе епископы, здѣсь находили пріютъ Аэцій и Евномій съ грубою и беззастѣнчивою своею проповѣдью. Покровительствующіе врагамъ Церкви, государи поселялись въ Антіохіи. Омійство, когда дошло до открытыхъ нападеній на приверженцевъ единосущія, до жестокой гегемоніи, главной квартирой или штабомъ своихъ вождей избрало Антіохію. Эпоха Валента въ исторіи этой борьбы была замѣчательна тѣмъ, что въ это время антиникейская реакція, въ видѣ аріанствующаго омійства, дѣлала уже послѣднія усилія, дабы добиться торжества своихъ религіозныхъ принциповъ, и потому въ преслѣдованіи своихъ цѣлей доходила до „неимовѣрности, повѣствуемой въ древнихъ сказаніяхъ [2])“. Самоотверженные дѣятели ортодоксіи, къ каковымъ принадлежалъ и знаменитый нашъ антіохійскій пресвитеръ, Діодоръ, могли чувствовать скорое наступленіе того времени, когда аріанство окончательно потеряетъ свое обаяніе на массы народныя – оно не только ясно для всѣхъ уходило далеко отъ подлиннаго христіанства, но оно и изживало всѣ бывшія у него силы. Однако эта наступавшая дряхлость аріанства не обозначала того, что Церковь могла скоро надѣяться на полный миръ и спокойствіе отъ внутреннихъ своихъ враговъ. На смѣну аріанства въ эпоху Валента появлялись новыя еретическія движенія, которыя, по своей крѣпости и вліянію, не менѣе сильно волновали представителей Церкви. Отсюда успѣшная борьба Діодора съ аріанствомъ, доставлявшая ему столько страданій и болѣзней, не исчерпывала всей жизни и дѣятельности его въ разсматриваемую эпоху. Діодоръ, какъ ревностный подвижникъ вѣры не могъ молчать и противъ новыхъ враговъ Церкви валентова времени.

---

[1]) Отсутствіемъ Діодора изъ Антіохіи, можетъ быть объясняются и успокоительныя письма св. Василія къ антіохійцамъ и антіохійскимъ пресвитерамъ, падающія на 373—376 годъ. (Epist. 140 и 253. PG XXXII col. 585; 940, р. п. VI, 257; VII, 204).

[2]) *Bas M* Epist. 75. PG. XXXII col. 449, р. п. VI, 161 стр.

Умѣлое и тактичное уясненіе отношеній св. Василія и Евстаѳія, одного изъ виднѣйшихъ руководителей духоборчества въ 60 - 70 гг. IV столѣтія[1]), предполагаетъ богатый опытъ борьбы Діодора съ духоборческими движеніями, каковыя—мы имѣемъ свидѣтельства[2])—въ Антіохіи были. Свидѣтельствуемая исторіей связь общины Павлина съ ересью Маркелла[3]), популярность въ Антіохіи вообще евіонистическихъ тенденцій[4]) неизбѣжно тоже вызывали Діодора на соотвѣтствующую борьбу съ ними[5]). Но сильнымъ врагомъ ортодоксіи въ это время выступалъ Аполлинарій Лаодикійскій съ новымъ своимъ ученіемъ о Лицѣ Іисуса Христа. Діодоръ замѣтилъ это и вступилъ съ Аполлинаріемъ въ горячую полемику[6]). Въ общемъ пониманіи богословскихъ воззрѣній Діодора этотъ врагъ имѣетъ значеніе не меньшее, чѣмъ аріанство. Если борьба съ представителями послѣдняго дала Діодору возможность ясно и точно формулировать свое тринитарное ученіе, то борьба съ Лаодикійскимъ епископомъ, начавшись съ возраженій по поводу представленій послѣднимъ ученія о

---

[1]) См, выше

[2]) *Basilii M.* Epist. 140. Col. 588--89, p. n. VI 259 Срв. *Athan M.* Tom. ad. antioch. 3. PG. XXVI, col. 800; p. n. 166. Что Діодоръ писалъ противъ духоборцевъ — македоніанъ, объ этомъ говоритъ его сочиненіе De Spirito Sancto —подр. объ этомъ ниже.

[3]) *Basilii M.* Epist 263 PG. XXXII col. 981—82, p. n. VII, 234 стр.

[4]) Срв. *Athan M.* Tom. ad antioch. 3. 7. PG. XXVI col. 800, 804, p. n. III, 167, 170.

[5]) Что Діодоръ боролся съ Маркелломъ, Савелліемъ и евіонистическими тенденціями Павла Самосатскаго, Фотина и др.—см. *Theodoret.* Comp. haer. fab. XI. PG. LXXXIII col. 397. *Barhadbešabba 'Abraïa.* Hist. Eccl. XVII cap. Extrait—*Nou.* Hist. Nest. I, 19. PO V. p. 276 —подр ниже.

[6]) Объ Аполлинаріи Лаодикійскомъ см.—*Draeseke.* Apollinarios von Laodicea. Sein Leben und sein Schriften. (Texte und Untersuch. VII, 3—4) Leipzig, 1892. *Проф Спасскій А. А.* Историческая судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго съ краткимъ предварит очеркомъ его жизни. Сергіевъ Посадъ, 1895. *Voisin,* L'Apollinarisme. Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologique an IV siècle. Louvain, 1901. *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen. I. Tubingen, 1904. Сочиненія Аполлинарія мы цитуемъ по послѣднему изданію *Lietzmann'a.* Краткую систематизацію ученія Аполлинарія можно читать въ соч. *Dorner.* Entwickelungeschcichte d Lehre v. Person Christ. Stuttgart, 1845. I. B. 985 S ff. цит. соч. *Harnack'a* DG. II. *Loofs'a*—LDG 266 S. ff, *Seeberg* — DG. S. 160 ff. *Tixeront* HD II, 94 p., *Лебедева А.* Лжеученіе Аполлинарія и его значеніе въ исторіи догматики — Христ. Чт. 1878 г. II—III ч., 251, 579 стр., отчасти у свящ. *Лященко Т. П.* (нынѣ архим. Тихонъ). Св Кириллъ Александрійскій. Кіевъ 1913 Стр. 205.

св. Троицѣ [1]), дала Діодору поводъ къ раскрытію и формулировкѣ своихъ христологическихъ воззрѣній Этимъ она пріобрѣтаетъ особенное значеніе въ біографіи Діодора.

Новое ученіе Аполлинарія появилось не сразу. По свидѣтельству св. Епифанія Кипрскаго, оно, въ видѣ темныхъ неясныхъ сужденій будущей монофизитской христологіи, зародилось еще въ 60 гг. IV столѣтія въ Антіохіи же, въ спеціальной экзегетической школѣ Аполлинарія [2]). На первыхъ же порахъ своего бытія оно задѣло и саму общину Мелетія—сподвижниковъ Діодора. Отъ Мелетія перешелъ на сторону Аполлинарія одинъ пресвитеръ, Виталій [3]) Само собою понятно, что такое вредное вліянія заблужденія Аполлинарія, даже на тѣсный кружокъ мелетіанъ, вызывало Діодора къ очень ранней борьбѣ съ новымъ врагомъ Церкви Уже тогда онъ долженъ былъ выступить съ опредѣленными христологическими воззрѣніями противъ начавшагося обозначаться апполинаризма Въ разсматриваемые 70 годы эта борьба Діодора съ Аполлинаріемъ принимаетъ систематическій и интенсивный характеръ. Изъ устныхъ случайныхъ диспутовъ съ учениками его, а можетъ быть и съ самимъ Аполлинаріемъ она переходитъ въ полемику литературную, съ просьбою обоихъ противниковъ писать и отвѣчать на каждое появляющееся возраженіе [4]). Въ періодъ 373—376 годъ Діодоръ, будучи въ Арменіи, можно полагать, написалъ свое сочиненіе противъ синузіастовъ (аполлинаріанствующихъ). [5]). Діодоръ начинаетъ полемику съ Аполлинаріемъ по поводу нѣкоторыхъ тринитарныхъ неясностей

---

[1]) Fragm. 140—146. *Lietzmann.* S. 241—242. *Проф. Спасскій.* 267—273 стр. *Voisin* 170.

[2]) Haer. LXXII, 2. PG. XLII c. 644; p п. 176 стр Срв. op *Apollinarii* Ad. Iovianianum Lietzmanum. 250 S ff

[3]) См. о Виталіи—*Drüseke.* Vitalios von Antiochia—Gesammelte Patristische Untersuchungen. Altona uud Leipzig, 1889. SS. 78—102. *Дюшенъ.* Ист. др. Церкви II т. Перев съ франц ред. проф. И. А. Попова и А П Орлова. М 1913. Стр. 402. Срв *Спасскій А. А.* Исторія догм. движенія—цит. соч. стр. 551—553, *его же* Историч. судьба соч. Аполлинарія Лаод. Стр. 73

[4]) Fragm 143. *Lietzmann.* S 241.

[5]) Правда, Гарнье (Dissertatio de haeresi et libris Nestorii—PLXLVII col. 1146) относитъ появленіе этого сочиненія послѣ 392 г. на томъ основаніи. что будто бы блаж. Іеронимъ не упоминаетъ этого сочиненія въ своемъ Каталогѣ (cit. De vir illustr. CXIX), но это основаніе шатко—a) блаж. Іеронимъ не говоритъ совсѣмъ о полемикѣ Діодора съ Аполлинаріемъ; b) фрагменты Аполлинарія въ 70 г. IV ст. говорятъ, что Діодоръ писалъ своему противнику. Противъ Гарнье—*проф. Спасскій* (287 стр.), *Drüseke* (385) *Voisin* (170 р.).

въ недошедшемъ до насъ его сочиненіи (70 гг. IV столѣтія), о св Троицѣ [1]). Въ этомъ пунктѣ бывшаго для многихъ дѣятелей восточной церкви вѣрнымъ защитникомъ ортодоксіи [2]) Діодоръ видитъ уже proverbum къ неправильностямъ въ христологіи. Что послѣднее наблюденіе не было выдумкою Діодора, что, напротивъ, строго анализирующій умъ Діодора, привыкшій къ точности и раздѣльности понятій, въ общей конструкціи тріадологіи Аполлинарія вѣрно усматривалъ признакъ нѣкоторой гетеродоксіи, это свидѣтельствовали потомъ свв. Василій Великій и Григорій Богословъ. Оба они были недовольны ученіемъ Аполлинарія о св. Троицѣ, и это недовольство запечатлѣли въ своихъ письмахъ. Первый старался съ особенною энергіею очистить себя отъ клеветы, по которой онъ будто согласенъ съ ученіемъ Аполлинарія о св. Троицѣ [3]), а второй указывалъ надменность аполлинаристовъ своимъ новымъ неправильнымъ ученіемъ о Троицѣ же [4]) Разумѣется, не имѣя въ настоящее время опровергаемаго Діодоромъ сочиненія Аполлинарія о св. Троицѣ, трудно показать подробно, какія неправильности допускалъ Аполлинарій въ своей тріадологіи. Но свидѣтельства свв. Василія и Григорія Богослова и внимательное чтеніе, подъ руководствомъ этихъ свидѣтельствъ, оставшихся тринитарныхъ отдѣловъ изъ сочиненій Лаодикійскаго епископа раскрываютъ у него, дѣйствительно, нѣкоторыя особенности тринитарнаго ученія. Оказывается, что Аполлинарій, развивая свое ученіе близко къ христологическимъ вопросамъ, училъ о Лицахъ св Троицы такъ, какъ онѣ проявлялись въ домостроительствѣ нашего спасенія, Поэтому мысль Аполлинарія въ отношеніи къ св. Троицѣ шла какъ бы въ нисходящемъ порядкѣ: „Богъ есть начало и Отецъ Сына, говорилъ Аполлинарій, Сынъ—образъ и рожденіе Отца, а не братъ его и Духъ—Духъ Бога, служащій міру черезъ Сына (χορηγούμενος δι' υἱοῦ [5]). Этотъ „эко-

---

[1]) См. выше 1 прим. на 157 стр. нашей работы

[2]) *Theodoretus.* Haer. fab. IV, 8; PG. LXXXIII col 125. Срв. *S Epiphanius.* Haer. LXXIII, 25. PG. XLII col 676, p. n. *S. Basilii* Epist. 261, PG. XXXII c 985; VII, V, 211, 212. *Acacius.* Epist. ad Cyril—Mansi IV, col. 1055—56. Срв. Sozom VI, 22. PG. LXVII c. 1348, p n. 420 стр.

[3]) Epist. 129. PG. XXXII col 537, p. n VI, 238 - 239.

[4]) Epist. ad Cledon. I. PG. XXXVII col. 188; p. n. IV, 167.

[5]) К. μ. π. 19. 37. *Lietzmann.* SS. 173 181. Григорій Богословъ и характеризуетъ ученіе Аполлинарія о Троицѣ тѣмъ, что онъ составлялъ Троицу изъ Духа, Сына и Отца, какъ великаго, большаго и величайшаго, дѣлая этимъ, какъ

номизмъ" въ уясненіи тайны св. Троицы въ воззрѣніяхъ Аполлинарія, по сохранившимся отрывкамъ, не былъ защищенъ отъ посылокъ саморазвитія Божества въ савелліанскомъ смыслѣ, какъ расширеніе единицы въ Троицу. Спеціальный терминъ πρόσωπον, употребляющійся у Аполлинарія въ приложеніи къ Отцу, Сыну и Духу Святому, обозначая экономическую модификацію Божества, лишенъ былъ яснаго, категорическаго утвержденія, что Отецъ, Сынъ и Духъ Святой не есть смѣняющіяся лишь явленія одной Божественной сущности или — ὑποστάσεις [1]) Эта богословская тонкость мысли могла быть пропущена, правда, тѣми, которые наглядность выраженія приносили въ жертву точности. Но для Діодора долголѣтній періодъ борьбы съ представителями самыхъ разнообразныхъ фракцій аріанствующихъ, знакомство съ ними въ самомъ источникѣ и центрѣ всѣхъ ихъ нападеній, въ Антіохіи, научно-богословская воспитанность на логикѣ Аристотеля обусловливали строгую точность и раздѣльность въ тринитарномъ вопросѣ Онъ на опытѣ собственной жизни убѣждался, какъ опасны по своимъ послѣдствіямъ въ христіанскомъ ученіи о св. Троицѣ въ переживаемое время всякое невинное замалчиваніе или неопредѣленность, выходящія даже изъ высокихъ какихъ-нибудь мотивовъ. Возвышенно-формально-философское понятіе о сущности Божества, не поддающагося никакому опредѣленію, но вѣчно живого и дѣятельнаго, конечно, должно занимать опредѣляющее значеніе въ ортодоксальномъ представленіи о христіанскомъ Богѣ, но, вмѣстѣ съ этимъ, необходимо было отчетливо, внѣ всякой игры понятій, въ соотвѣтствующихъ выраженіяхъ образованной мысли, выставлять и Сына, какъ сущность живую и дѣятельную, и Духа Святого, также равнаго имъ по сущности. И уже затѣмъ отъ такого укрѣпленія „единосущія" Отца, Сына и Духа идти къ раскрытію взгляда на св. Троицу, какъ на три Божественныя Ὑποστάσεις, „имѣющія свой особенный образъ бытія" [2]), причемъ необходимо, чтобы этотъ особенный образъ, бытія, обусловливаемый

---

бы нѣкоторую лѣстницу—κλίμαξ причемъ κλίμαξ, οὐκ εἰς οὐρανὸν ἄγοντα, ἀλλ' ἐξ οὐρανοῦ καταγοῦσα (Epist. ad Cled. I. PG. XXXVII, c. 197, p. n IV 70). Такимъ образомъ, по мысли св. отца, Аполлинарію можно сдѣлать упрекъ въ субординаціонизмѣ. Срв. *Dorner* Eutwickelungeshichte d Lehre von der Person Christi. Stuttgart, 1845 I S. 1018. *Проф. Спасскій А. А.* Стр. 160.

[1]) Въ такомъ смыслѣ савелліанизмъ Аполлинарія, очевидно, разумѣетъ и св. Василій Великій—cit. loc. epist. 129.

[2]) Срв. *Basilii M.* Epist. 210. PG. XXXII col 773, p. n. VII, 83.

ἀγγεννησία Отца, γεννησία (γέννησις) Сына и ἔκπεμψις св. Духа выступалъ на фонѣ ихъ общаго Божества и не раздѣлялъ ихъ между собою ни по времени, ни по мѣсту, ни въ волѣ, ни въ дѣятельности [1]). Разобрать ученіе Аполлинарія съ этой ортодоксальной точки зрѣнія и указать отступленія у него отъ подлиннаго ученія Церкви, Діодоръ нужно думать, вызывался и требованіемъ всеисчерпывающей полноты и обстоятельности полемики съ новымъ искуснымъ своимъ врагомъ Аполлинаріи, говорили тогда, „наполнялъ вселенную сочиненіями“ [2]), волновавшими Церковь въ ея ученіи о Лицѣ Іисусѣ Христа. Но образованный пресвитеръ Діодоръ, прежде чѣмъ показать вѣрующимъ опасность Аполлинарія въ этомъ послѣднемъ пунктѣ, тщательно пересмотрѣлъ все богословіе противника и — въ тѣхъ частяхъ его возрѣній, какія (части), повидимому, никого не волновали. Онъ хотѣлъ показать своего противника во всей цѣлости его богословскаго міровоззрѣнія. Здѣсь — мотивъ объективно-научнаго характера полемики Діодора, предотвращающій увлеченіе и всякую специфичность возраженій. Для Діодора одинаково было дорого и ученіе о св. Троицѣ и о Лицѣ воплотившагося Сына Божія. И если въ первомъ онъ противопоставлялъ Аполлинарію правильное, возвышенно-идеалистическое ученіе, выработанное и засвидѣтельствованное блестящими многолѣтними выступленіями противъ аріанствующихъ всѣхъ оттѣнковъ и фракцій, то, оставаясь на почвѣ этого „единосущнаго идеализма“, помня въ жизни Ипостасей сопричастное всюду и вездѣ Божество, ratione purissima et testimoniis Scripturarum ostendit Dominum Iesum sicut plenitudinem deitatis, ita plenitudinem humanitatis [3]).

Аполлинарій для большей ясности и наглядности хотѣлъ выразить ученіе о Лицѣ Іисуса Христа въ понятіяхъ, выработанныхъ современной ему философіей. Но, какъ никогда не бывшій сильнымъ мыслителемъ [4]), Аполлинаріи не могъ надлежащимъ образомъ воспользоваться данными этой философіи. Поэтому построенія его христологіи сначала выходили вульгарными, а затѣмъ, при большихъ усиліяхъ формулировки, еретическими. Аполлинаріи не могъ представить,

---

[1]) Срв. фрагм. Діодора на сир. яз.—*Lagarde.* Analecta Syriaca. Lips et. Lond. 1858. 97, 21–25.

[2]) *Basilii M* Epist. 263. Col. 980; p. p. VII, 233.

[3]) Срв. *Gennadius Mas.* De viris illustribus XII. Ed. Richardson (Texte und Untersuch. XIV B., H 1 Leipzig, 1896) S. 65.

[4]) См. цитаты выше 150 стр.

какимъ образомъ въ лицѣ Іисуса Христа соединились двѣ полныя природы—человѣческая и Божественная· δύο τέλεια ἕν γενέσθαι οὐ δύναται [1]), говоритъ онъ. Если совершенный Богъ соединился съ совершеннымъ человѣкомъ, то стало два сына, одинъ—по природѣ, другой—усыновленный [2]). Богъ (въ такомъ случаѣ) имѣетъ два лица—Бога и человѣка, котораго онъ принялъ, получается заблужденіе Павла Самосатскаго, считавшаго Іисуса Христа ἄνθρωπον ἐνθεον [3]). Поэтому историческаго Христа, по Аполлинарію, нужно представлять Богомъ, Который принялъ только неодушевленное тѣло (σάρξ), и самъ сталъ, вмѣсто души (ψυχή) [4]) Но затѣмъ, очевидно, послѣ Александрійскаго собора (362 г.), замѣтившаго ересь въ σῶμα ἄψυχον [5]), Аполлинарій оставилъ мысль о неодушевленномъ тѣлѣ, и, принявъ во вниманіе трехчастное дѣленіе человѣка тогдашней философіей, началъ проповѣдывать, что въ Христѣ Божествомъ принята одушевленная плоть, но только безъ ума—этого, обыкновенно, опредѣляющаго начала въ жизни человѣка, какъ существа свободно-разумнаго, въ отличіе отъ прочихъ живыхъ существъ [6]) Мѣсто ограниченнаго, обыкновеннаго ума человѣка во Христѣ и замѣнило Божество [7]). Получался въ результатѣ образъ Христа, въ которомъ активнымъ, духовно-разумнымъ принципомъ являлось Божество, человѣче-

---

[1]) Fragm. 150 *Lietzmann* S. 247; fragm. 152. S. 248 Срв *Athan. M. C.* Apollin. 1, 2. PG. XXVI c. 1096; p. п. III, 316.

[2]) Fragm. 81. *Lietzmann.* 224. S

[3]) Fragm. 67. S. 220; Epist ad Dionys. I Ibid. S. 257; fragm. 14. S. 208

[4]) De unione. *Lietzmann* S. 187 Fragm. 129. S. 239.

[5]) *Socr.* H. Eccl. II, 46. PG. LXVII col. 361—366; p. п. 249—250 *Rufinus.* XI, 20. *Mommsen* S. 1024. *Athan. M.* Tom. ad antioch. PG. XXVI col. 804; p. п. III, 171. Срв. Loofs 267 S; *Лященко Т И. свящ.* Стр. 205—6 Правда, и на языкѣ Іоанна Богослова (Іоан. I, I) и Ап. Павла (I Тим. III, 16), слово σάρξ понималось не въ томъ узкомъ смыслѣ, по которому оно означало только плотскую сторону человѣческаго существа и въ которомъ оно отождествлялось съ σῶμα; оно обнимало собою въ нѣкоторыхъ случаяхъ всю природу человѣка въ томъ ея состояніи, въ какомъ она находится подъ господствомъ грѣха. Поэтому и терминъ σάρκωσις включалъ въ себя ἐνανθρώπησις и выражалъ мысль о томъ, что Слово сдѣлалось совершеннымъ человѣкомъ (Iren. PG, VII c. 933; Athan Al. XXVI, c. 805, 808). Аполлинарій придалъ этому термину буквальное значеніе, исключивши изъ слова σάρκωσις моментъ ἐνανθρώπησις. (Подр см. Novi Testam. cit Lexicon Graecorum. *Zorell.* S. 513. *Sophocles.* Cit. Lexicon. 980 p; *Спасскій проф.* Стр. 305—306).

[6]) Fragm. 88. срв. fragm. 23, 89. *Lietzmann.* 226, 210, 227 SS.

[7]) Fragm. 22. *Lierzmann.* S. 209; fragm. 74—75. S. 222.

ская же природа, явленная въ σάρξ+ψυχή—νοῦς (очевидно, νοῦς у Аполлинарія синонимъ πνεῦμα) [1]), была началомъ пассивнымъ, матеріальнымъ. Но если Божество, въ образѣ Христа - активный, заправляющій принципъ, то значитъ въ Немъ и μία ἐνέργεια (Божественная), а если μία ἐνέργεια, говорилъ Аполлинарій, то и μία οὐσία [2]). Мы совсѣмъ не знаемъ двухъ природъ въ Сынѣ Божіемъ, но одну только [3]). А Божество и тѣло? Божество и тѣло, по Аполлинарію, не суть, такъ сказать, два элемента, изъ которыхъ составилась новая природа Христа. Природа у Христа та же, которою онъ владѣлъ до явленія своего въ міръ она находится лишь нынѣ въ состояніи новомъ—она избрала видимый инструментъ, которымъ Христосъ началъ дѣйствовать, отсюда σάρξ+ψυχή—часть его сущности и, какъ таковая, συνουσιαρένη Божеству [4]). Воплощеніе Христа у Аполлинарія не обозначалось терминомъ ἐνανθρώπησις, а—σάρκωσις, σωμάτωσις [5]) Когда же Аполлинарію нужно было обозначить единство Бога съ плотью, то у него употребляются самые различные термины σύνθεσις, или συνάφεια πρὸς σῶμα [6]), въ результатѣ чего получается ἕνωσις οὐσιώδης [7]) или ἕνωσις φυσική, [8]) πρὸς σῶμα κρᾶσις, θεοῦ καὶ ἀνθρώπου μίξις [9]). Такія христологическія воззрѣнія Аполлинарія вызывали у образованнаго христіанскаго богослова цѣлый рядъ недоумѣній и возраженій. Они были слабы со стороны терминологіи и обнаруживали въ авторѣ неумѣнье надлежащимъ образомъ пользоваться данными современной ему философіи. Видно было, что Аполлинарій бралъ на себя непосильную задачу уніальной проблемы въ христологіи и запуталъ ее до полнаго искаженія ортодоксіи. Это прежде всего открывалось изъ употребленія его основныхъ христологическихъ терминовъ οὐσία и φύσις Оба эти термины были аристотелевско-

---

[1]) Fragm. 25. S 210.

[2]) Fragm. 117, 119. *Lietzmann.* 235—6. Κατὰ μέρος πίστις. 31. Ibid. S 179.

[3]) Срв. fragm. 151. 247 S.

[4]) Fragm. 36 *Lietzmann* S. 212; fragm. 108, S 232. ad. Dionys I. 13 S. 261, fragm. 153. S. 248; fragm. 117. S. 235; fragm 12. S. 208 и др.

[5]) Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 30. *Lietzmann.* S 178 f. Ad. Jovin 1. Ibid. 251; fragm. 9. 206 S, fragm. 119. S. 236.

[6]) Fragm. 162 *Lietzmann.* S. 255. Терминъ συνάφεια у Аполлинарія употребляется часто.

[7]) Fragm. 12. S 208.

[8]) Fragm 118 S. 248.

[9]) Fragm. 147. S. 246; fragm. 113 S. 234

стоической выработки, и ученѣйшіе представители восточной Церкви употребляли ихъ, именно, подъ руководствомъ указанныхъ философскихъ системъ. Антіохія, гдѣ пришлось дѣйствовать Аполлинарію, принимала эти понятія съ отчетливымъ уклономъ къ Аристотелю, дополняя указаніями стоиковъ. На языкѣ подлинной аристотелевской философіи οὐσία должна была обозначать индивидуальную вещь во всей ея полнотѣ эмпирическаго содержанія, какъ органическое единство, такъ наз въ древней философіи, матеріальнаго и формальнаго принциповъ, въ противоположность напр. οὐσία Платона, у котораго послѣдняя обнимала лишь идеальную первооснову вещи [1]) Причемъ подъ матеріальнымъ принципомъ разумѣлась въ собственномъ смыслѣ οὐσία, общее однородное всѣмъ вещамъ и безусловно непознаваемое, а подъ формальнымъ—извѣстная качественность, то, что мы называемъ эмпирическою дѣйствительностью [2]). Φύσις же, хотя иногда и употребляется въ аристотелевской философіи, какъ синонимъ οὐσία, но, на самомъ дѣлѣ, это понятіе меньшаго объема, часть οὐσία, обозначающее болѣе и точнѣе формальную его сторону—эмпирическое содержаніе вещи [3]). „Субстанція (οὐσία) и природа (φύσις) субстанціи, разсуждаетъ Тертулліанъ, вещи различныя. Субстанція дана особо въ каждой отдѣльной вещи, природа же раздѣляется между многими предметами, напр. камень и желѣзо—субстанція, твердость камня и желѣза—природа субстанціи. Твердость соединяетъ, субстанція раздѣляетъ. Однако каждая субстанція имѣетъ свою собственную природу, которая неотдѣлима отъ нея, хотя природа и не всегда выражаетъ субстанцію“ [4]). Такимъ образомъ, по Тертулліану, οὐσία, строго говоря, въ себѣ мыслить φύσις, и φύσις безъ οὐσία не бываетъ. Отсюда каждая φύσις, будучи сама по себѣ извѣстною сущностью, является составною частью болѣе сложной субстанціи, которая въ свою очередь, какъ опредѣленный элементъ, входитъ въ содержаніе еще болѣе сложной субстанціи, напр. краснота, текучесть—φύσις, но такъ какъ φύσις неотдѣлима отъ οὐσία, то, строго говоря, краснота, текучесть = οὐσία + φύσις входятъ въ содержаніе крови,

---

[1]) *Arist.* Kateg 5 Zeller II, 2 S. 305. *Bethun-Baker.* The meaning of homoousios in the Const. Creed. cit. ed. 75 p. *Орловъ А. П.* Стр. 263.

[2]) *Arist.* Methaph. 7, 10. *Zeller* 323—24 SS. *Орловъ.* 264 стр.

[3]) *Bethun-Baker.* 75. *Орловъ А. П.* 265 стр.

[4]) De anima. PL. II, col. 744, 748.

кровь въ субстанцію тѣла, тѣло—въ субстанцію человѣка. Поэтому и οὐσία, въ смыслѣ матеріальнаго принципа, + φύσις = οὐσία, хотя въ то же время φύσις < οὐσία. Примѣняя такую терминологію къ выраженію ученія о лицѣ Іисуса Христа, нужно сказать, что въ Немъ, конечно—двѣ сущности Божество—Своею сущностью, человѣчество—своею. Аполлинарій говорилъ, что Богъ принялъ въ Свое общеніе σάρξ + ψυχὴ — πνεῦμα или νοῦς, ставши Самъ вмѣсто послѣдняго. Этимъ онъ хотѣлъ избѣжать двухъ самостоятельныхъ сущностей или природъ въ Іисусѣ Христѣ. Но, на самомъ дѣлѣ, при точномъ словоупотребленіи, и въ такомъ случаѣ оставалось двойство. Φύσις, обозначая человѣчество, не могло быть эмпирическимъ признакомъ человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа, ибо лишь οὐσία + φύσις составляло живого цѣльнаго человѣка. σάρξ + ψυχὴ—это не человѣкъ, а это новая сложная субстанція, которая, по Аристотелю, имѣла свою φύσις. Выходило, что въ лицѣ Спасителя Богъ, пребывая въ своей природѣ οὐσία + φύσις, принялъ не человѣка въ его οὐσία + φύσις, а ἄνθρωπος — πνεῦμα или νοῦς, т. е σάρξ + ψυχὴ. Но такъ какъ σάρξ + ψυχὴ не мыслимо было въ свою очередь безъ своей природы — οὐσία + φύσις, то Аполлинарій въ концѣ концовъ возвращался къ страшному для него діофизитству... Точно также не было замѣтно у Аполлинарія соотвѣтствующей точности и въ употребленіи другихъ важныхъ въ христологіи терминовъ ὑπόστασις и πρόσωπον. Ὑπόστασις на языкѣ Аристотеля, помимо грубого, буквальнаго своего значенія [1]), употреблялось, какъ синонимическое φύσις, въ смыслѣ обозначенія имъ *эмпирической* дѣйствительности вещи [2]). „Упостась есть не понятіе сущности неопредѣленное, по общности обозначаемаго, ни на чемъ не останавливающееся, но такое понятіе, которое видимыми отличительными свойствами изображаетъ и очерчиваетъ въ какомъ нибудь предметѣ общее и неопредѣленное“ [3]). Но въ то же время уже у Аристотеля есть данныя къ утвержденію за ὑπόστασις обозначенія ею индивидуальной сущности [4]).

---

[1]) Ὑπόστασις у Аристотеля употребляется въ значеніи „отстои, получившіеся отъ мытья“ (подр. *Stephani* Thesaurus, p. 427. *Bethun-Baker*. 76 p.). У Софокла—ὑπόστασις=засада (ἐνέδρα), у Менандра—дрожжи (*Socrat* Hl. Eccl. III, 7. PG. LXVII, col. 396; р. п 270—271 с.).

[2]) *Bethun-Baker*. 75 p.

[3]) Срв. *Basilii M.* Epist. 38 и 214. PG. XXXII col. 325, 789; р п. VI, 86 с., VII, 95 стр.

[4]) Ученіе Аристотеля о πρώτη οὐσία и δεύτερα οὐσία—*Kutheg*. 5. 2. 15. Zeller. 307. S. Орловъ 265, 267 стр.

Весьма широкій смыслъ ὑπόστασις устанавливали стоики, къ индивидуализаціи этого понятія давалъ базу и Плотинъ [1]). Въ концѣ концовъ ὑπόστασις могла мыслиться новою сложною самостоятельною субстанціей, въ которую οὐσία и φύσις входили, какъ составные ея элементы или сущности—(οὐσία + φύσις) + (οὐσία + φύσις) = ὑπόστασις для обозначенія предмета, имѣющаго дѣйствительное, реальное существованіе, видимое и познаваемое. Πρόσωπον въ философіи Аристотеля и стоиковъ обозначало, такъ сказать, юридическую идею субъекта, носителя извѣстныхъ правъ, положенія, особое спеціальное состояніе характера, функціи, вещи [2]) и въ этомъ смыслѣ дѣлалось синонимическимъ отчасти латинскимъ словамъ conditio, status, munus [3]) По отношенію же къ понятію ὑπόστασις, оно становилось въ меньшее, подчиненное отношеніе ὑπόστασις > πρόσωπον или наоборотъ πρόσωπον < ὑπόστασις. Такимъ образомъ, на основаніи правильнаго словоупотребленія ὑπόστασις и πρόσωπον можно было говорить объ одной упостаси въ Іисусѣ Христѣ, какъ, въ извѣстномъ смыслѣ, сложной субстанціи, а поскольку ὑπόστασις не можетъ быть ἀπρόσωπος, то *рядомъ* съ μία ὑπόστασις, въ тѣсной связи съ ней объ ἓν πρόσωπον [4]). Аполлинарій въ христологическихъ отдѣлахъ своихъ сочиненій, замѣтно, избѣгаетъ термина ὑπόστασις, а если иногда и употребляетъ его [5]), то, какъ синонимъ οὐσία + φύσις или φύσις. Вмѣсто ὑπόστασις, которая не можетъ быть ἀπρόσωπος, онъ употребляетъ ἓν πρόσωπον [6]), что рядомъ съ μία φύσις или οὐσία совсѣмъ не шло, ибо не подчеркивало особенностей, свойственныхъ опредѣляемому—въ данномъ случаѣ, бытію Сына Божія, сливая Его дѣйствія въ исторіи домостроительства нашего спасенія съ Богомъ Отцомъ.

Но ученіе Аполлинарія не только являлось результатомъ своеобразнаго, неоправдываемаго наукой, словоупотребленія. Оно было и неправославно. Аполлинаріанская христологія въ концѣ концовъ заключалась въ такія формулы: οὐσία + φύσις (= ἐνέργεια) τοῦ Θεοῦ +

---

[1]) Объ ὑπόστασις у стоиковъ—*Bethun-Baker*. 76 p. У Плотина—Ennead. 5, 1. Ed. *Kreuzer et Moser*. 298 p.

[2]) Срв. *Tertullian* De carne Chr. II. PG. II col. 774, De poenit. II. Ibd. 1357. *Bethun-Baker*. 71 p. *Орловъ*—24 стр.

[3]) Ibidem *Bethun-Baker*. 70 p.

[4]) Срв. опредѣленіе Халкидонскаго собора 451 г—*Mansi* VII. 116 p. *Hahn*. § 116. S. 166—168.

[5]) Quod unus sit Cristus. *Lietzmann*. S. 296. 299.

[6]) К. μ. π. 31. *Lietzmann*. S 179. De fide et incarn. 3. Ibid. S. 194. Fragm. 85. S. 225; fragm. 154. S. 248.

ἄνθρωπος — ἐνέργεια (νοῦς) = Λόγος, Χριστός; ἄνθρωπος — ἐνέργεια = σῶμα или лучше: σάρξ; σάρξ < ἄνθρωπος; Λόγος = οὐσια + φύσις (= ἐνέργεια) τοῦ Θεοῦ | σάρξ = μία ἐνέργεια, μία καὶ οὐσία; μία ἄρα οὐσία γέγονεν τοῦ λόγου καὶ τοῦ ὀργάνου». Для вѣрующаго непонятно было если въ Іисусѣ Христѣ одна природа и энергія—Божественная, то какъ мыслить рожденіе, страданія, смерть Бога съ Его вѣчной, неизмѣняемой сущностью? Что дальше за спасеніе или искупленіе человѣчества при соединеніи Слова съ бездушною, неразумною, совѣсть не конституціальною намъ природою? Ужели οἱ Ἰουδαῖοι τὸ σῶμα ἐσταύρωσαντες τὸν Θεὸν ἐσταύρωσαν? Ужели αὐτὸς ὁ Θεὸς ἀπέθανε [1])? Діодоръ ставилъ Аполлинарію, именно, эти вопросы [2]), справедливо полагая, что въ нихъ пробные камни для теоріи Аполлинарія, они лучше всего покажутъ ея несостоятельность. Аполлинарій въ отвѣтахъ своихъ прибѣгаетъ къ діалектикѣ, желаетъ ею обойти сущность возраженій, но внутреннее противорѣчіе его построенія было настолько серьезно, что діалектика не могла вывести епископа Лаодикіи на правильный путь. Чтобы выпутаться изъ противорѣчія, Аполлинарій между прочимъ указываетъ на высшее единеніе въ Христѣ плоти и Божества и раскрываетъ ученіе объ общности наименованій. „Какимъ образомъ Тотъ, Кто плодъ чрева, есть Творецъ міра?“ — спрашивалъ Діодоръ. „Какъ соединенный Творцу“,— отвѣчалъ на это Аполлинарій „Какимъ образомъ изъ Авраама тотъ, Кто прежде Авраама?“—„Какъ соединенный Тому, Кто прежде Авраама“. „Какимъ образомъ созданное есть несозданное?“—„Какъ соединенное несозданному“ [3]). Но эти отвѣты Аполлинарія, устанавливавшіе, повидимому, communicatio idiomatum, вполнѣ бы достигали цѣли, если бы „плодъ чрева“, „изъ Авраама“, „созданное“ не было только у него σάρξ, ἄνθρωπος — νοῦς, и если бы въ лицѣ Христа не поддерживалась имъ μία οὐσία, μία φύσις.

Итакъ христологія Аполлинарія не могла быть принята Діодоромъ, какъ явно неправославная, нецерковная. Съ этой точки зрѣнія она энергично Діодоромъ оспаривалась [4]). Противопоставляя ей правильное ученіе о Христѣ Богочеловѣкѣ, Діодоръ, какъ при-

---

[1]) De fide et incarn. 6. *Lietzmann.* S. 198; fragm. 95. 229 S.

[2]) Срв. πρὸς Διόδωρον fragm. 131. *Lietzmann* 239, fragm. 143, S. 241.

[3]) Fragm. 143. S. 241.

[4]) *Leont. Byz* Adv. Nest et Eut 3, c. PG LXXXVI, 1. Col. 1385—1388. Barhadbešabba ʿAbraia Hist. Eccl. XVII. Extrait—*Nau* Hist. Nestorienne. I. 49. PO. IV, 276—8 pp. О замѣчательной борьбѣ Діодора съ Аполлинаріемъ говорятъ согласно и всѣ позднѣйшіе историки Церкви.

родный антіохіецъ, получившій свѣтское, философское образованіе, не находилъ нужнымъ сходить съ почвы строгой философіи. Всегда серьезный и осмотрительный, онъ въ терминологіи своей точно руководился принятыми традиціями для образованнаго восточнаго грека, т. е слѣдовалъ аристотеле-стоическимъ указаніямъ въ употребленіи основныхъ терминовъ для христологіи οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον [1]). Поэтому, выражая на философскомъ языкѣ фактъ Богочеловѣчества Іисуса Христа, Діодоръ, естественно, не могъ иначе сказать, какъ только, что въ Немъ, т е Іисусѣ Христѣ—Божество и человѣчество, каждое въ цѣломъ своемъ видѣ, заключая въ себѣ моменты и родоваго единства вещи и моменты абсолютной индивидуальности. Соотвѣтственно этому, у Діодора получалось въ лицѣ Христа двѣ самостоятельныя сущности — οὐσία + φύσις одна — Божества, а другая—человѣчества. Къ монофизитскому выводу Аполлинарій пришелъ потому, что не могъ понять, какимъ образомъ двѣ самостоятельныя природы въ соединеніи могли дать необходимое единство Божества Іисуса Христа — δύο τέλεια ἐν γενέσθαι οὐκ δύνατσι, говорилъ онъ [2]). Но безпомощность епископа Лаодикіи въ данномъ случаѣ объяснялась опять его неглубокимъ, поверхностнымъ ученымъ опытомъ. На самомъ дѣлѣ, современная ему философія давала сред-

[1]) Такое словоупотребленіе указанныхъ терминовъ у Діодора можно подмѣтить и по тѣмъ немногимъ фрагментамъ его сочиненій, какія мы отъ него имѣемъ. Напр, для οὐσία см. fragm. 2: μετὰ τὰς ἀοράτους καὶ νοερὰς οὐσίας οὐρανὸν ὁ Θεὸς κατασκευάζει εὐθὺς μετὰ τῆς γῆς, οὐ τὸν ὁρώμενον.. *(Deconinck.* 91 p.*)*; fragm. 5: .. ταῖς ἀοράταις οὐσίαις (*Deconinck* 91 p.*)*, fragm. apud. Mercat: οὐδὲ δύο Υἱοὺς τοῦ Θεοῦ κατ᾽ οὐσίαν λέγω, μὴ γὰρ δύο φημι ἐκ τῆς τοῦ Θεοῦ οὐσίας (PG. XXXIII col. 1569; PL XLVIII col. 1146); срв. Quaestiones et Responsiones Q 1, 2, 3, 4, 5, 9. (Изд. *Попадопуло-Керамевсъ* — Записки Ист. филологич. фак. СПБ. Унив. 1895 Стр. 17, 18, 19, 20, 21, 23). Для φύσις: вѣтеръ отъ воды мѣняетъ иногда свою природу—φύσις (fragm. 4. Deconinck 93 p.); см. также fragm. 9.: φύσις мужчины и женщины (Deconinck. 96 p.); fragm. 11: душа по природѣ (φύσις) невидима (Deconinck. 98 p.); fragm. 16: діаволъ ἀσώματος... ὢν τὴν φύσις (Deconinck. 102 p.); fragm. 11 (Deconinck. 107 p.), fragm. 71 (Ibid 145), fragm. 75. (Ibid. 153 p.)—особенно соч. Діодора, Contra fatum — Bibloth. Photii Cod. CCXXIII, col. 810, 844, 845, 848, 849, 853, 856, 857 etc. PG. CCIII. Относительно ὑπόστασις: непріуроченный ни къ чему мракъ — ἀνυπόστατον, а бездна (Быт. I, 2) οὐσιῶδεις (fragm. 3. Deconinck. 92 p.)—срв. apud. Photium—PG. CIII col. 832; срв. Quaestiones et Responsiones — cit. ed. pag. 19, 20, 140 (Q. R. 3, 4. 130—131). О πρόσωπον: ibid. Q. 1, 3 (pag. 18. 19); Expositio rectae fidei 3 (ed. Otto III, 1. 10 S.).

[2]) См. выше 161 стр. 1 прм.

ства для раціонально-логическаго уясненія факта объединенія субстанцій. У стоиковъ была теорія соединеній или образованія сложныхъ субстанцій, по которой, во 1-хъ, можно было говорить о соединеніи или увеличеніи субстанціи съ сохраненіемъ сущности каждой субстанціи и свойствъ ея неизмѣннымъ это именовалось у стоиковъ παράθεσις. Но этотъ παράθεσις собственно означалъ одно внѣшнее подлѣположеніе или присоединеніе субстанцій и, естественно, не могъ охватывать во всей полнотѣ христіанскои идеи воплощенія. Кромѣ παράθεσις у нихъ былъ еще способъ соединенія, который назывался σύγχυσις, въ собственномъ смыслѣ, и обозначалъ собою смѣшеніе субстанціи и переходъ ихъ въ новую субстанцію, получаемую, напр., отъ смѣшенія мазей и лѣкарствъ. Наконецъ, было соединеніе извѣстное подъ именемъ μίξις и κρᾶσις (въ приложеніи къ жидкимъ тѣламъ), устанавливающее взаимное проникновеніе двухъ или нѣсколькихъ тѣлъ, однимъ при посредствѣ другого, но такъ, чтобы при этомъ сохранялась собственная субстанція каждаго и всѣ присущія ей свойства. Такъ смѣшанныя субстанціи могутъ снова раздѣляться, но и оставаться соединенными настолько прочно, что ни одна частица ихъ не будетъ непричастной происшедшему въ нихъ смѣшенію [1]). Если κρᾶσις употреблялось для обозначенія смѣшенія жидкихъ тѣлъ (напр., воды и вина), то μίξις, одухотворенное данными христіанскаго Откровенія, близко подходило для логическои формулировки соединенія природы въ лицѣ Іисуса Христа [2]). Какъ требовало того μίξις, Божество и человѣчество въ Христѣ сохраняютъ въ полнотѣ свои субстанціи и ихъ свойства и, несмотря на соединеніе, теоретически могутъ представляться разлученными— въ лицѣ Іисуса Христа мы видимъ filium Dei et filium hominis, причемъ Substantia Божества и substantia человѣчества in statu suo quaeque distincte agebant. Поэтому хорошо философствующій умъ могъ представить необходимое соединеніе Божескои и человѣческой природы въ Лицѣ Іисуса Христа, логически устранить

---

[1]) О смѣшеніи стоиковъ—*Zeller* III, 106—108, 126; *Спасскій А. А.* Ист. догм. движ. I т., 81—82 стр., *Орловъ*—6 стр. *Harnack*, DG. II S. 359—60, *Loofs*—L. DG. 25—26. S. *Поповъ И. В* Идея обоженія въ древне-восточной Церкви. Оттискъ изъ ж. Вопр. философіи и псих. М. 1909. Стр. 7 8.

[2]) Μίξις и κρᾶσις для выраженія тайны единенія природъ въ Іисусѣ Христѣ—см. у Тертулліана—Adv. Prax. 27. II PL. II c. 215; у Меѳодія Олимп. Conviv. III, 5, PG. XVIII, col. 68, у Григорія Бог. Or. 37, 2. PG. XXXVI col. 285. Or. 38, 13 Ibid col. 325 Epist. Cl. PG. XXXVII col. 180.

противное вѣрѣ двойство и обосновать научно-раціональнымъ путемъ единую сложную субстанцію. Аполлинаріи указанной точной философіи въ вопросѣ о соединеніяхъ слѣдовать не хотѣлъ— употребляя безразлично οὐσία, φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, онъ не оставилъ эту же свободу словоупотребленія и въ утилизаціи συνάφεια, κρᾶσις, μίξις. Онъ употреблялъ эти слова не только, какъ синонимы, вопреки правиламъ точной мысли, но и съ точки зрѣнія послѣдней, въ приложеніи къ сложной своеобразной субстанціи, не различая ихъ, совершенно напрасно пользовался услугами ихъ—они сильно запутывали его христологію.

Какъ Діодоръ выражалъ тайну соединенія природъ въ Лицѣ Іисуса Христа? Къ сожалѣнію, по оставшимся фрагментамъ его сочиненій, мы не въ состояніи дать опредѣленнаго, документальнаго отвѣта на этотъ вопросъ, но съ рѣшительностью думаемъ, что подлинныя философскія и церковныя традиціи, сказавшіяся въ употребленіи имъ словъ οὐσία, φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον, такимъ же дальнѣйшимъ путемъ могли опредѣлять Діодора и въ дѣлѣ научнаго формальнаго обоснованія тайны единенія Съ помощью этихъ традицій, употребляя философскій типъ соединеній субстанцій, Діодоръ не могъ затрудняться перенти отъ διαίρεσις природъ въ Лицѣ Іисуса Христа къ ἕνωσις[1]). При этомъ не слѣдуетъ, конечно, забывать, что въ воззрѣніяхъ Аполлинарія не ἕνωσις самъ по себѣ колебалъ церковную ортодоксію, а отказъ въ самостоятельности, цѣльности человѣческой природы Искупителю и странномъ отсюда ἕνωσις'ѣ, почему и Діодоръ, естественно, долженъ былъ прежде всего стоять въ теоретическомъ позиціи διαίρεσις'а, какъ предваряющаго всякія логическія формулы ἕνωσις'а, и обосновывать противъ Аполлинарія фактъ *человѣчества* Спасителя. Раскрытіе и уясненіе человѣческаго естества въ лицѣ Іисуса Христа было требованіемъ особой экскоицессуальности полемики Діодора. Но, вмѣстѣ, въ этомъ раскрытіи и важная заслуга его въ исторіи христіанской догматики. Онъ первый отчетливо и ясно поставилъ проблемму человѣческой стороны въ Лицѣ Іисуса Христа, исповѣдалъ, что для спасенія человѣчества нужно было принятіе Богомъ цѣльной человѣческой природы, не исключая и ума. Искупитель — человѣкъ съ разумною душою. это для Діодора была истина, не подлежавшая никакому сомнѣнію. Она была дорога

---

[1]) Что Діодору не чуждъ былъ ἕνωσις въ тайнѣ Лица Христа Богочеловѣка и—въ смыслѣ ортодоксальномъ, объ этомъ свидѣтельствуютъ фрагменты его сочиненія на сирійскомъ языкѣ, сообщенныя *Lagarde*—Analecta Syriaca. Lips. et. Lond. 1858. 91, 25—25, 92 и др Подр. ниже II часть наш работы.

для его христіанскаго сознанія, поскольку съ устраненіемъ ея теряла всякій смыслъ сотеріологія, и спасеніе человѣчества превращалось въ фикцію или, по меньшей мѣрѣ, оказывалось неполнымъ. Ниоткуда не видно, что, при такомъ уясненіи человѣчества въ лицѣ Іисуса Христа, въ христологической концепціи Діодора умалялось подлинное дѣйствіе Бога, ни откуда не видно, что между Богомъ и человѣкомъ въ данномъ случаѣ предполагалось какое-нибудь механическое соединеніе или только нравственное воздѣйствіе — συνάφεια или ἕνωσις κατ' εὐδοκίαν Важнымъ дополненіемъ въ раскрытіи христологіи Діодора, устраняющимъ предположеніе о συνάφια или ενωσις κατ' εὐδοκίαν, за неимѣніемъ болѣе точныхъ свидѣтельствъ, по нашему, можетъ служить борьба его съ еретическими движеніями Маркелла и евіонизмомъ Фотина [1]). Послѣдніе открыто учили о Христѣ, какъ καινὸς ἄνθρωπος Въ лицѣ Іисуса Христа, по мнѣнію ихъ, существеннаго полнаго соединенія Бога и человѣка не было Божество вошло въ Христа—человѣка лишь δύναμει и составило основной принципъ жизненной дѣятельности историческаго Христа. Чтобы успокоить антіохійское общество, волнуемое евіонитскими выводами такой христологіи, Діодоръ, естественно, долженъ былъ предъ нимъ ясно и отчетливо, отвергать, именно, нравственное пониманіе искупленія людей, устраняя συνάφεια соединенія, обосновывать полноту Божественной природы въ Христѣ Богочеловѣкѣ Въ данномъ случаѣ характеръ противниковъ Маркелла и Фотина побуждалъ Діодора непремѣнно постулировать къ тому, что впослѣдствіи его духовный ученикъ, Θеодоритъ Кирскій, резюмировалъ: κατὰ τούτων (Маркелла и Фотина) συνέγραψεν ὁ θεῖος Διόδωρος... Ἡσὰν προαιώνιον τὸν Χριστὸν ἀποδείξας ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμέρων ἐνανθρωπήσαντα καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων πραγματευσάμενον σωτηρίαν [2]) Σωτηρία же, съ точки зрѣ-

[1]) По мнѣнію изслѣдователей, ересь Маркелла и Фотина послужила поводомъ для Аполлинарія къ раскрытію своей христологіи —*Спасскій А. А.* Историч. судьба соч. Аполлинарія Лаод. Цит. изд стр. 33, 38 О Маркеллѣ см. изслѣдованіе *Zahn.* Marcellus von Ancyra. Cotha 1867. См. также *Loofs*—RE³ XII, SS. 256—265. *Спасскаго А. А.* Ист. догм. движеній. Цит. изд стр. 297 и сл. *Орловъ*—цит. соч. объ Иларіи Пикт. 198 стр. и сл. Источниками для Фотина служатъ соч. св. *Епифанія Кипр.* Haer. 71, церковные историки *Сократъ* (II, 18, 29, 30) и *Созоменъ* (IV, 6), постановленія соборовъ осудившихъ *Фотина* (см. *Hahn.* Biblioth. § 159: V, VI form. Macrost.; § 160: VI, VIII form. Syrm.) *Василій Танф.*—Contra arianos dialogus I, 4. (PL LXII, 182 col.), *Loofs.* — Nestoriana. Halle a S. 1905. S. 300 ff О Маркелѣ и Фотинѣ—см. Болотова В. В. Лекціи цит. изд. III, 3. Стр. 122—134 (безъ указаній источниковъ).

[2]) Haer fab. 4. PG. LXXXIII col. 397—8. Срв. Hist. Nest. I. 19. PO. V. 276: защищалъ Божество Спасителя противъ всѣхъ еретиковъ.

нія Θеодорита, возможно только тогда, когда Божественная и человѣческая природа въ Іисусѣ Христѣ соединены и, проникая другъ друга, не сливаясь и не разлучаясь, каждая сохраняетъ свои свойства [1]). Утверждая такимъ образомъ, что въ христологическихъ воззрѣніяхъ Діодора, при особенномъ раскрытіи человѣчества въ лицѣ Христа, не могло быть мѣста внѣшнему, синафическому ἕνωσις'у и что, при самостоятельности и полнотѣ человѣческой и Божеской природъ въ Лицѣ Христа, таіна ἕνωσις'а Діодоромъ могла разъясняться по указаніямъ извѣстной ему философской мысли, мы можемъ сказать, что и позднѣйшее обозначеніе Іисуса Христа упостасью не было преждевременнымъ и чуждымъ для мышленія Діодора Мы уже говорили, что въ философіи Аристотеля есть основы къ индивидуализаціи содержанія ὑπόστασις, стоики и Плотинъ тоже развивали этотъ новый смыслъ ὑπόστασις. Но, помимо этого, родное Діодору, оміусіанское богословіе дѣлало не чуждымъ для него спеціальное употребленіе ὑπόστασις И если христологическая формула μία οὐσία была непріемлема для Діодора, какъ неправославная и невѣжественная съ точки зрѣнія правильнаго словоупотребленія, то μία ὑπόστασις и, въ смыслѣ ὑπόστασις, рядомъ съ ней, какъ ея дополненіе, ἓν πρόσωπον не представляли ничего страннаго и невѣроятнаго въ міровоззрѣніи Діодора [2]).

Таковы, по нашему, основные принципы христологіи Діодора, поводъ къ раскрытію и обоснованію которыхъ дали еретическія заблужденія Аполлинарія.

Послѣ засвидѣтельствованной исторіей борьбы съ Аполлинаріемъ мы не имѣемъ болѣе опредѣленныхъ данныхъ къ уясненію жизни и дѣятельности Діодора въ эпоху Валента. Но, намъ кажется, едва ли выдающійся исповѣдникъ Христовой вѣры могъ оставаться безразличнымъ и къ слѣдующимъ еще двумъ особенностямъ антіохійской церковной жизни. Въ это время въ Антіохіи жило сильною жизнью язычество. Блаж Θеодоритъ говоритъ, что „Валентъ, очень долго живя въ Антіохіи, всѣмъ.... эллинамъ внушилъ духъ религіозной безопасности. Находившіеся въ заблужденіи начали явно совершать языческіе обряды, и онъ снова позволилъ процвѣтать той лжи, которая послѣ Юліана была

---

[1]) *Глубоковскій Н. Н. проф.* Блаженный Θеодоритъ еп Киррскій М. 1890. Напр. II, стр. 166, 169.

[2]) Срв. *Lagarde.* Analecta Syriaca Cit op. 95, 5—10, 25 р. Подр см ниже II ч. Псевдоіуст. Quaestiones et Respons. Q. R. 7—8. Изд. Попадопуло-Керамевсъ. Зап. Ист. филолог. фак. СПБ. Унив. 1895. Стр. 21—22.

истреблена Іовиніаномъ. Таинства Зевса и Діониса и оргіи Димитры отправлялись не въ таинникахъ—напротивъ, язычники съ неистовствомъ бѣгали по городской площади" [1]) Такая живая опасность вѣры со стороны язычества въ эпоху Валента, естественно, предъ Діодоромъ выдвигала задачи спеціальной противоязыческой миссіи. Намъ думается, на борьбу знаменитаго антіохійскаго пресвитера съ язычествомъ въ это время могутъ указывать присланныя имъ книги св. Василію Великому съ содержаніемъ; ясно, противъ язычества [2]). Новымъ въ противоязыческой борьбѣ теперь должно явиться, по нашему, то, что языческія заблужденія въ эпоху Валента были лишены уже своихъ философскихъ обоснованій, которыя и во времена Юліана не особенно приходились по вкусу широкой публики Вмѣстѣ съ этимъ, они были стары и шаблонны Для своего опроверженія они не требовали какого-нибудь особеннаго напряженія и затраты умственныхъ силъ Но старое, слабое по своимъ теоретическимъ основамъ язычество въ это время должно было смущать православныхъ численностью послѣдователей, фанатизмомъ отношеній къ христіанамъ и затаенною мыслію о возвратѣ прежняго языческаго господства въ имперіи Послѣднее у православныхъ невольно рождало тяжелую проблему относительно Божественнаго міроправленія. Если древнее, ветхозавѣтное и языческое служеніе Богъ уничтожилъ, какъ Ему неугодное, противопоставилъ ему служеніе христіанское, какъ болѣе совершенное, то почему исповѣдниковъ чистаго христіанства очень мало? Гдѣ доказательство, что не по причинѣ безсилія Бога оставляется ложное служеніе неисторгнутымъ, и какая польза въ уничтоженіи его, когда міръ все-таки удерживаетъ его? Если Господь Богъ позволилъ плевеламъ быть вмѣстѣ съ пшеницей, то πῶς τὰ μὲν ζιζάνια πεπλήθυνται, σπερθὲν δὲ ὁ σῖτος ἐξέλιπε? Не ложно ли пророченіе Господне объ увеличеніи пшеницы? [3]). Такъ, естественно, было спрашивать православнымъ, видя усиливающееся вновь значеніе и вліяніе язычества! Въ зависимости отъ этого, и пресвитеръ Діодоръ въ борьбѣ своей противъ

---

[1]) *Theodoret.* Hist. Eccl. IV, 24 Ed. *Parmentier.* S. 262; p. n. 288. *Niceph Callisti* H. Eccl. XI, 24. PG. CXLVI col.

[2]) См. выше 153—154 стр

[3]) См. Quaest. ed. Responsiones, псевдоіустиновское соч., припис. Діодору (объ этомъ ниже) Q—R. 32. Q—R. 16. Изд. *Попадопуло-Керамевсъ* въ Зап. ист. филолог. фак. СПБ. Универс. 1895. Стр. 32 и 29.

язычества въ разсматриваемую эпоху вызывался, преимущественно, къ преподанію вѣрующимъ утѣшенія, указаній того, что они напрасно смущаются наличностью и численностью язычества послѣ пришествія Христа. Рѣчь о всеблагомъ Богѣ, Который далъ людямъ великую заповѣдь терпѣнія, приглашеніе, по поводу проблемы зла, больше углубиться въ откровеніе, найти тамъ увѣреніе, что міръ постоянно во злѣ лежитъ, указаніе на необходимость мистической вѣры въ будущее состояніе, гдѣ торжество православныхъ будетъ уже обезпечено—вотъ такимъ образомъ что, преимущественно, должно было составлять содержаніе противоязыческихъ выступленій Діодора въ эпоху Валента. Въ этомъ непрямомъ, такъ сказать, отпорѣ язычеству, его чаяніямъ и замысламъ—новое и отличительное въ противоязыческой дѣятельности Діодора описаннаго времени сравнительно съ предшествующею юліановскою эпохою [1])

Подъ второй особенностью церковной жизни въ Антіохіи, къ которой въ эпоху Валента, по нашему, не могъ тоже оставаться равнодушнымъ Діодоръ, мы разумѣемъ цѣлый рядъ событій изъ внутренней жизни и взаимоотношеній образовавшихся тамъ партій. Партіи Павлина [2]) и антіохійскихъ аполлинаристовъ начали въ это время дѣятельныя сношенія съ Западомъ, желая тамъ получить завѣреніе полной чистоты своего исповѣданія. Мелетіане, естественно, не могли оставаться пассивными зрителями совершающагося и чрезъ св. Василія Великаго предприняли попытку собственной самозащиты предъ св. Аѳанасіемъ Великимъ и епископами Запада Отъ св. Василія мы имѣемъ цѣлый рядъ писемъ къ св. Аѳанасію и западнымъ епископамъ съ яркимъ изображеніемъ печальнаго положенія восточной Церкви и, въ частности, антіохійской. Св. Василій молитъ своихъ адресатовъ придти на помощь Антіохіи—ибо можетъ ли что быть важнѣе для вселенской Церкви Антіохіи? — соединить въ ней раздѣленное стадо православное, но—непремѣнно подъ главою

---

[1]) Псевдоіустиновское сочиненіе Quaestiones et Responsiones которое не безъ основаній (см. ниже II часть нашей работы) можетъ считатся, какъ произведеніе Діодора въ эпоху Валента, пестрымъ рядомъ вопросовъ и выводовъ своихъ характеризуетъ, именно, указанную ступень духовной борьбы съ язычествомъ

[2]) О Павлинѣ и св Аѳанасіи мы говорили. Для сношеній Павлина съ Западомъ — см. *Battiffol.* Le Synodicon de S. Athan. Bysant. Zeitschrift. 1901, 133 S.

и управленіемъ Мелетія, потому что онъ и въ вѣрѣ неукоризненъ и, по жизни, не имѣетъ никакого сравненія съ другими [1]). Въ 372 году, когда Мелетій былъ въ ссылкѣ въ Арменіи, св Василій, мы уже говорили объ этомъ [2]), самъ посѣщаетъ его и бесѣдуетъ на тему объединенія съ Аѳанасіемъ и Западомъ [3]) Къ сожалѣнію, смерть св Аѳанасія въ слѣдующемъ 373 году не дала окончить налаживаемаго дѣла примиренія съ нимъ Мелетія. Но съ этого года въ Антіохіи происходитъ цѣлый рядъ событій, который невольно рождалъ тяжелый пессимизмъ въ дѣлѣ объединенія мелетіанъ съ Западомъ Письма Василія и Мелетія, пересланныя на Западъ Сабиномъ [4]), произвели тамъ очень непріятное впечатлѣніе, и Римъ новымъ посольствомъ антіохійца Евагрія, который съ 363 г. пребывалъ въ Римѣ, переслалъ эти письма обратно [5]). Вмѣстѣ съ этимъ Евагрію, по всей вѣроятности, было поручено Римомъ на мѣстѣ ознакомиться съ положеніемъ антіохійскихъ дѣлъ и оцѣнить тамъ происходящее Однако послѣдній, вмѣсто безпристрастнаго обсужденія, игнорировалъ мелетіанъ и не сталъ скрывать своего сочувствія къ общинѣ Павлина [6]). Въ 373—4 году Антіохію посѣщаетъ блаж. Іеронимъ. Домъ Евагрія служитъ ему гостепріимнымъ жилищемъ [7]) Имѣя у себя новаго представителя Запада, раздираемая спорами Антіохія бросилась къ нему, чтобы въ лицѣ его найти себѣ высокую поддержку и защиту. Но блаж. Іеронимъ, незнакомый вообще въ

---

[1]) См. относящіяся сюда цѣликомъ письма св Василія Великаго къ Аѳанасію Александр. 66, 67, 69, къ Мелетію Ант. 68, къ западнымъ- 70. PG. XXXII, col 423—436; р. п. VI, 142—150 с. Для отношеній западныхъ къ мелетіанамъ см. Sozom. VI, 23, Theodor. II, 17, которые сохраняютъ посланіе западныхъ (см. также PL. XIII, 347—349). Подробно слѣдитъ за сношеніями св. Василія съ Западомъ отъ имени мелетіанъ, не входитъ въ нашу задачу— см. объ этомъ спец. соч. *Schäfer J* Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Münster i. W. 1909 *Cavallera* cit. op. Le schisme d'Antioche. IV—VI chap. 129—209 р. *Спасскаго А. А. проф.* Ист. догм. движ. т. I. Стр. 539 и слѣд. *Болотова В. В.* Лекціи и др. ист. Церкви III, 3. 101—104. *Дюшенъ.* Ист. др. Церкви Цит. изд. рус. перев т. II. Стр. 269 и слѣд.

[2]) Выше 149 стр и слѣд.

[3]) Срв. *Basilii M.* Epist. 89. PG. XXXII col. 469—71; р. п. VI, 176—177.

[4]) Срв. ibid., а также epist 139, 2. Col. 580; р. п. VI, 253.

[5]) Ibid. epist. 138. Cit. loc.

[6]) *Basilii M.* epist. 156,3 Col. 617, р. п. VI, 279. Срв. *Cavallera,* cit. op. 161—162 р *Schäfer,* cit op. 131 S.

[7]) См. прим. на 2—3 стр. нашей работы. Объ Іеронимѣ и Евагріи—epist Hieronymi 3, 3. Ed. *Vindobonensis* (*J. Hilberg*) LIV, S. 15; р. п. I, 13.

подробностяхъ съ исторіею религіозной жизни Антіохіи и всего вообще Востока, не могъ найти въ себѣ силъ, чтобы вѣрно и точно опредѣлить себя по отношенію къ антіохійскимъ партіямъ. Уже уйдя изъ Антіохіи, съ замѣтнымъ раздраженіемъ онъ писалъ къ папѣ Дамасу, какъ идетъ тамъ церковная жизнь, и просилъ его обозначить, съ кѣмъ онъ долженъ имѣть общеніе. „Здѣсь Церковь, разорвавшаяся на три части, спѣшитъ привлечь меня къ себѣ", писалъ блаж. Іеронимъ къ папѣ „Я... вопію: кто соединяется съ каѳедрою Петровой, тотъ мой. Но Мелетій, Виталій и Павлинъ говорятъ, что они единомудрствуютъ съ тобою: могъ бы я повѣрить тому, если бы говорилъ кто нибудь одинъ. Теперь же или двое лгутъ или всѣ" [1]). Это письмо блаж Іеронима замѣчательно тѣмъ, что въ немъ свой Риму человѣкъ довольно опредѣленно извѣщалъ папу о положеніи дѣлъ въ Антіохіи и, повидимому, дискредитировалъ всѣхъ представителей тогдашнихъ партій въ Антіохіи. Само собою понятно, что такой оборотъ дѣла не могъ быть пріятнымъ ни одной изъ антіохійскихъ партій. Вотъ почему Павлинъ, послѣ такого письма Іеронима, поспѣшилъ реабилитировать себя предъ папою нарочитымъ посланіемъ, а Виталій въ 375 г самъ явился съ такими же цѣлями въ Римъ Пользуясь простотою папы онъ, дѣйствительно получилъ отъ него письма на имя Павлина, рекомендовавшія чистоту вѣры самого Виталія и условія его пріема въ общину павлиніанъ [2]) Но вслѣдъ за удаленіемъ Виталія изъ Рима, получивъ, вѣроятно, донесеніе Павлина, папа Дамасъ послалъ письмо съ пресвитеромъ Петроніемъ, въ которомъ новымъ условіемъ принятія Виталія неожиданно, поставилъ анаѳематствованіе главнаго пункта христологіи не кого другого, какъ Аполлинарія, т. е. ученія о томъ, что слово вмѣсто человѣческаго ума обитало въ плоти [3]). Виталій сдѣлать это отказался

---

[1]) 16 epist. Cit. ed. *Vindobonensis*. LIV 67. 68 S; p. n. I, 48—49 стр.

[2]) Срв. Григ. Богослова письмо къ Кледонію—ep. 102. PG. XXXVI col. 196, 200; p. n. IV, 69; *Voisin* видитъ исповѣданіе вѣры Виталія въ Римѣ во фрагм. Οὐιταλίου ἐπισκόπου ἐκ τοῦ περὶ πίστεως λόγου—Op. Cyril. Alex. De recta fidei PG. LXXVI col. 1276; *Lietzmann* fragm. 172, p. 273. *Draeseke* находитъ его въ анаѳем. псевдо-Григор. (чудотворца) произ.—возраж. см. *Funk* (Abhandlungen II, 329—38). Посланіе папы Дамаса о Виталіи—inter Damasi opp. Ep. III, col. 356—357. *Mansi* III, 425.

[3]) Подр. см. *Cavallera* 165, *Schäffer* 151—152. *Спасскій* 350—252 стр. *Дюшенъ*. 276—77.

и сконфуженный былъ устраненъ такимъ образомъ отъ общины Павлина. Но онъ не сходитъ совершенно со сцены Антіохіи. Аполлинарій Лаодикійскій неожиданно для всѣхъ поставилъ его епископомъ своихъ единомышленниковъ въ Антіохіи [1]) Этимъ еще болѣе усложнились и безъ того печальныя тяжелыя раздѣленія антіохійской церкви—къ антіохійской общинѣ, оффиціально возглавляемой съ 376 г послѣ Евзоя, епископомъ Дорофеемъ (до 381 г.) [2]), къ общинѣ павлиніанъ съ ихъ епископомъ Павлиномъ, къ православной общинѣ епископа Мелетія теперь прибавился новый епископъ аполлинаріанствующихъ, чѣмъ окончательно устраивалась самостоятельная церковная жизнь послѣднихъ. Вмѣстѣ съ этимъ, для Антіохіи знаменательнымъ фактомъ было и то, что община Павлина получила на свое имя письмо съ Запада. Это событіе наглядно опредѣляло ее въ отношеніи къ остальнымъ партіямъ въ Антіохіи Письмо Запада признавало Павлина, какъ бы законнымъ епископомъ Антіохіи, и если въ этомъ община Павлина получала высокое удовлетвореніе, то, напротивъ, мелетіане и защитникъ ихъ, остававшіеся на своей каѳедрѣ, несмотря на всѣ происки аріанствующихъ, св. Василій Кесарійскій, этимъ письмомъ были сконфужены. Среди нихъ послѣ этого явилась мысль еще разъ испробовать мѣру обращенія къ Западу Въ 376 г. два пресвитера Дорофей, Санктиссимъ отправляются на Западъ съ письмами Василія и Мелетія [3]). Папа Дамасъ, выслушавши лично депутатовъ Востока, отправилъ посланіе, въ которомъ исповѣдывалъ вѣру Запада, и указывалъ, что только согласные съ этимъ исповѣданіемъ могутъ быть въ единеніи съ Западомъ. Попутно папа Дамасъ утѣшалъ мелетіанъ въ страданіяхъ и обѣщалъ имъ помочь въ стремленіяхъ ихъ къ миру [4]). Само собою понятно, что такое письмо Запада нисколько не удовлетворило св. Василія, требовавшаго не обѣщаній только, а реальной помощи въ объединеніи Антіохіи. Поэтому св. Василій

[1]) *Theodoret.* H. Eccl. V. 4. *Parmentier.* S. 282; p п. 308 стр. *Sozom.* VI. 25. PG LXVII col. 1357, p п.; 427 стр. Chron. Pasch. an. 362. PG. XCII col. 771.

[2]) О Дороѳеѣ—*Philost.* IX, 14. Ed. Bidez. S. 120, p. п. 397 стр Срв. *Sozom.* VI, 37. Valesii annot col. I. 407—08; p. п. 468. Socr. IV. 35; V, 3. Col. 556, 569. p. п. 380—390 Хронологія *Tillemont'a* Memoires VI, 257 p. *Cavallera* 325 p.

[3]) См. для этого письма св. Василія Вел. 243, 263, 255, 254 (col. 901, 976. 941, p. п. VII, 230; 204, 205).

[4]) Срв. epist. 263, I. Col 976; p. п. 230. Объ отвѣтѣ папы Дамаса (fragm. Ea gratia. PL XIII col. 350—2. *Mansi.* III, 460) подр. *Спасскій* 558—559 стр. *Schäfer.* 175—177.

рѣшилъ побудить Западъ къ прямому отвѣту, возможно ли партіи св. Мелетія надѣяться на скорое соединеніе съ Западомъ Онъ заявилъ въ своемъ письмѣ, что Востокъ принимаетъ вѣру западныхъ- -главныя ереси у восточныхъ уже давно осуждены Но есть три лица, относительно которыхъ Востокъ, въ частности, мелетіане, не могутъ успокоиться – это Евстаѳій Севастійскій со своимъ аріанскимъ ученіемъ, Аполлинарій со своими іудейскими баснями и Павлинъ, не только поставленный незаконно, но и имѣющій общеніе съ маркелловыми послѣдователями [1]). Западъ въ отвѣтъ на это письмо могъ еще осудить Евстаѳія, Аполлинарія (и онъ осудилъ), но относительно Павлина онъ вступилъ въ жаркіе дебаты съ представителями Антіохіи [2]) Западу трудно было согласиться на осужденіе Павлина въ маркелліанствѣ, потому что до сихъ поръ Павлинъ пользовался особеннымъ его покровительствомъ Въ общемъ— результатомъ этого письма было то, что съ Запада еще разъ упрекнули Мелетія въ аріанствѣ [3]), и партію мелетіанъ въ Антіохіи рѣшили предоставить самой себѣ. Это было въ эпоху Валента послѣднимъ грустнымъ актомъ великаго дѣла примиренія Мелетія и его сподвижниковъ съ Западомъ.

Мы думаемъ, что Діодоръ, пресвитеръ антіохійскій, какъ главный дѣятель православной мелетіанской партіи въ Антіохіи, не могъ оставаться вдали отъ упомянутыхъ событій на Востокѣ. Тяжелая ссылка, естественныя стѣсненія его со стороны наблюдающей власти, одностороннія воззрѣнія на него у западныхъ, какъ на мелетіанина—все это, можетъ быть, служило причинами того, что Діодора мы не видимъ во главѣ описанныхъ событій. Отъ имени мелетіанъ выступаетъ св. Василій Великій. Но въ то же время нельзя не замѣтить, что письма св. Василія къ св. Аѳанасію и западнымъ даютъ основанія считать знаменитаго автора ихъ лишь, такъ сказать, формирующею силою задуманнаго объединенія—вся же внутренняя жизненность проэктовъ, глубочайшая база ихъ оказывалась въ Мелетіи и его друзьяхъ. Каппадокійскій епископъ, отдававшій всѣ силы своей жизни на нелегкое дѣло объединенія Антіохіи, представляется, по его же письмамъ, какъ бы исполняющимъ не только великую миссію внутренняго религіознаго долга, но—и просьбы, желанія самого

---

[1]) Epist. 263. Cit. col. 976; VII, 230 и слѣд.

[2]) Срв. 266 epist. *Basilii* Petro Alex. 2. Col. 995—996; р. п. VII, 243.

[3]) Ibid.

Мелетія и его друзей. Вотъ почему св Василій безъ Мелетія не предпринималъ ни одного шагу въ сношеніяхъ съ Аѳанасіемъ Великимъ и Западомъ—во всѣхъ затруднительныхъ случаяхъ онъ апеллировалъ къ нему, отправлялъ къ нему посольства, просилъ, чтобы Мелетій говорилъ, что нужно писать, сообщать Западу [1]), а иногда даже и категорически отказывался отъ своего вмѣшательства, откровенно заявляя, что въ данномъ случаѣ необходимо личное обращеніе Мелетія къ интересующимъ лицамъ [2]) Но вмѣстѣ съ этимъ, вчитываясь въ литературные памятники интересной исторіи всѣхъ переговоровъ св Василія Великаго съ св. Аѳанасіемъ и Западомъ, можно вынести и обратное впечатлѣніе самъ Мелетій, не смотря на свое желаніе объединенія, свои просьбы, представленія объ этомъ, замѣтно, равнодушно относится къ проэктамъ св Василія [3]) И если это видимое равнодушіе Мелетія нисколько не вліяетъ на св. Василія онъ не бросаетъ начатаго дѣла объединенія Антіохіи, а съ неослабѣваемою энергіею, неотступно ведетъ его, то это, намъ кажется, можетъ указывать на то, что источникомъ воодушевленія, энергіи и смѣлости для св. Василія являлись не только самъ Мелетій, но и тѣ, кто были всегда около Мелетія. Діодоръ среди послѣднихъ, какъ извѣстно, занималъ самое первое мѣсто. Мы не можемъ сомнѣваться, что дѣятельность Мелетія въ Антіохіи во всѣхъ подробностяхъ связывалась исключительно съ именемъ Діодора. Діодоръ въ Антіохіи былъ оплотомъ, несокрушимою скалою православія. Онъ былъ ближайшимъ помощникомъ Мелетія по управленію Антіохіею, занимая по выраженію блаж. Ѳеодорита, какъ бы ея „вторую каѳедру“ [4]). Въ самый расцвѣтъ переговоровъ Василія съ Западомъ Діодоръ находился у Мелетія въ Арменіи въ с. Гитасахъ, былъ тамъ, когда св Василій приходилъ туда и, несомнѣнно, говорилъ съ св. Мелетіемъ относительно сношеній съ Аѳанасіемъ и западными [5]). Не возвращаясь въ Антіохію до 378 г., Діодоръ могъ быть все время съ Мелетіемъ. Такимъ образомъ, всѣ письма св. Василія къ Мелетію, всѣ посольства проходили на глазахъ его. Могъ ли онъ, ближайшій помощ-

---

[1]) См. epist. 68 Col. 128—129; p. n. VI, 115; epist 89. Col. 169—72; p. n. VI, 176 -177; epist. 120. Col. 537—40; p n. VI, 221 - 225

[2]) Epist. 89, 2. Col. 472; p. n VI; 177.

[3]) Срв. *Schäfer*. Cit. op. S 107.

[4]) Hist. relig. 8. PG. LXXXII col. 1372, p. n. 110 стр.

[5]) См. объ этомъ выше.

никъ Мелетій, по управленію Антіохіею, отличавшійся всегда замѣчательнымъ характеромъ проницательнаго и мужественнаго дѣятеля, пассивно относиться къ серьезнымъ замысламъ Василія, относительно своего отца и архипастыря? Самъ св. Василій не скрываетъ, что онъ въ затруднительныхъ обстоятельствахъ пользовался совѣтами и указаніями Діодора[1])—могъ ли онъ обойтись совсѣмъ безъ указаній и одобреній Діодора въ осуществленіи такого грандіознаго плана, какъ успокоеніе родной послѣднему церкви подъ священнымъ исповѣданіемъ никейской вѣры и ея исповѣдника—Мелетія Антіохійскаго? Могъ ли — особенно тогда, когда былъ съ нимъ у Мелетія и когда послѣ особенно полюбилъ его? Намъ думается, что въ самой то идеѣ св. Василія Великаго успокоенія Антіохіи подъ главенствомъ Мелетія можно находить не что иное, какъ расширеніе и развитіе идеи, практически осуществленной давно уже тѣмъ же Діодоромъ, выношенной и выстраданной имъ. Мы разумѣемъ союзъ Діодора съ аріанствующими въ первомъ избраніи Мелетія на каѳедру Антіохіи, когда, по иниціативѣ Діодора, вся почти антіохійская церковь послѣ 30-лѣтнихъ раздѣленій и несогласій, подъ условіемъ нѣкоторыхъ видимыхъ уступокъ, готова была соединиться около Мелетія, епископа Севастійскаго. Не предвидѣлъ ли тогда Діодоръ возможности въ будущемъ великой и серьезной уніи около личности Мелетія?! Не въ видахъ ли широкихъ свѣтлыхъ перспективъ онъ принималъ дѣятельное участіе тогда въ интронизаціи святого, богобоязненнаго Мелетія?! Все это невольно создаетъ гипотезу участія Діодора въ извѣстныхъ сношеніяхъ св. Василія съ Западомъ и св. Аѳанасіемъ относительно объединенія Антіохіи около каѳедры Мелетія.

Этимъ и можно закончить обозрѣніе жизни и дѣятельности Діодора въ эпоху Валента. Съ 377 г. Валентъ былъ вовлеченъ въ войну съ готами, и съ удаленіемъ его отъ границъ имперіи вліяніе оміевъ въ Церкви пало окончательно 9 авг 378 г. и самъ Валентъ былъ убитъ готами подъ Адріанополемъ[2]). Наступило новое царствованіе Граціана и Ѳеодосія, которое дало торже-

---

[1]) См. 148—153 стр. нашей работы.

[2]) *Socr.* IV, 38 PG. LXVII col. 560—61; р. п. 383—4. *Sozom.* VI, 40. Col. 1413—16; р. п 437 с. *Theodoret.* IV, 36. *Parmentier* S. 273; р. п. 298—299 с. *Philost.* IX, 17. *Bidez.* S. 123—124; р. п. 398—399 стр. *Rufin.* XI, 13. *Mommsen.* S. 1020.

ство православію [1]). Новымъ императоромъ на Востокѣ былъ изданъ указъ, по которому всѣ изгнанные епископы и пресвитеры—исповѣдники никейскаго единосущія, должны были возвратиться въ свои города на каѳедры [2]). Должны были возвратиться въ Антіохію и ея подвижники и страдальцы Мелетій [3]) и Ѳіодоръ. Для послѣдняго открывался не только новый священный періодъ торжества одушевлявшихъ его вѣры и надежды, но и новой дѣятельности среди новыхъ чадъ, въ новомъ, болѣе высокомъ, званіи епископа Тарса, главнаго города Киликіи. Къ изображенію этой дѣятельности его, какъ епископа, мы теперь и переходимъ.

---

[1]) *Socr.* V, 2. Col. 568; p. п. 389; *Sozom.* VII, 1. Col. 1117, 1121 f; p. п. 474, 479 стр. *Theodoret* V, 1. 5. SS. 278. 284; p. п. 303, 311 стр. *Philost* IX. 16—17. S. 123—124; p. п. 398—399.

[2]) *Socr.* V, 3. Col. 569; p. п. 390 стр. *Sozom.* VII, 3. Col. 1121; p. п. 478—479 стр. *Theodor.* V, 2. S. 278—9; p. п. 304; *Philost.* IX, 19. S. 125; p. п. 400 стр.

[3]) *Socr. Sozom.* loc cit. *Theodoret.* V, 3—4. S. 279—282; p. п. 306—308 стр.

# ГЛАВА ШЕСТАЯ.

**Діодоръ—епископъ города Тарса въ царствованіе Граціана (378 г.) и Θеодосія I (379 395).** Перемѣна религіозной политики новыхъ императоровъ на Востокѣ—возвращеніе изгнанныхъ при Валентѣ служителей Церкви, торжество защитниковъ единосущія. Возвращеніе въ Антіохію Мелетія и Діодора Поставленіе Мелетіемъ пресвитера Діодора епископомъ въ г. Тарсъ. Разборъ мнѣній о болѣе раннемъ поставленіи Діодора во епископы—до 373 года, въ 375 году, въ 376—377 годахъ. 379 годъ, какъ болѣе естественный годъ — terminus епископства Діодора. Мнѣніе блаж Іеронима о Діодорѣ, какъ епископѣ, ограниченіе этого мнѣнія. Тарсъ, какъ новое мѣсто служенія Діодора—географическое и культурно-историческое положеніе Тарса, религіозная жизнь его въ IV вѣкѣ (аріанство, партійность, отсутствіе епископа, язычество). Діодоръ, какъ епископъ Тарса. Антіохійскій соборъ 379 года—его значеніе въ исторіи, данныя для участія на немъ Діодора Тарскаго. Второй вселенскій соборъ въ Константинополѣ въ 381 году Дѣятельность Діодора на этомъ соборѣ. Діодоръ и императоръ Θеодосій I Участіе Діодора въ избраніи епископомъ Антіохіи Флавіана, послѣ смерти на соборѣ Мелетія. Участіе Діодора въ избраніи епископомъ Константинополя Нектарія, вмѣсто отказавшагося св. Григорія Богослова Причины, руководившія Діодоромъ въ томъ и другомъ избраніи. Значеніе обоихъ избраній для характеристики Діодора. Догматическая дѣятельность второго вселенскаго собора—Никео-Цареградскій символъ. Научные взгляды на происхожденіе этого символа. Гипотеза Кунце—ея несостоятельность и значеніе въ біографіи Діодора. Предположенія о видномъ участіи Діодора въ символьной дѣятельности собора 381 года въ связи съ научно-традиціоннымъ представленіемъ дѣла проф. А. П. Лебедевымъ, и проф. А. А. Спасскимъ. Діодоръ въ отношеніи къ изданнымъ канонамъ собора. Указъ императора Θеодосія I о Діодорѣ, какъ епископѣ. Константинопольскій соборъ 382 года и Діодоръ. Оппозиція его Западу. Свѣдѣнія о жизни Діодора послѣ соборовъ 381—382 г.г. Діодоръ въ 386 г. въ Антіохіи и св. Іоаннъ Златоустъ. Діодоръ въ Тарсѣ и Θеодоръ, будущій епископъ Мопсуэстіи. Годъ кончины Діодора.

Есть извѣстіе, что Валентъ предъ смертью, сознавши свои несправедливости въ отношеніи къ защитникамъ единосущія, издалъ указъ о возвращеніи на свои мѣста сосланныхъ служи-

телей Церкви[1]) Но осуществленіе этого желанія Валента въ полной мѣрѣ произошло послѣ его смерти, при Граціанѣ и Ѳеодосіи[2]) Сочувствіе новыхъ правителей къ защитникамъ единосущія было вполнѣ опредѣленное и потому особыми указами послѣднимъ было предложено не только оставить мѣста своей ссылки, какъ это было когда-то при Юліанѣ[3]), но и водвориться оффиціально на каѳедрахъ, занятыхъ аріанствующими епископами. Этимъ начиналась новая, свѣтлая эпоха Церкви — мира и торжества правды. Разоренная жестокостями предшествующаго времени церковная жизнь потребовала отъ возвратившихся епископовъ много заботъ и хлопотъ. Многіе видные представители единосущія умерли въ изгнаніи, оставивъ сиротствующими свои каѳедры. Поэтому возвратившимся епископамъ предстояли не только заботы устроенія церковныхъ дѣлъ своего города, но и устройство мирнаго теченія жизни въ другихъ городахъ и областяхъ, путемъ, прежде всего, замѣщенія вакантныхъ епископскихъ каѳедръ защитниками никейскаго исповѣданія Въ концѣ 378 года, согласно царскому указу, въ Антіохію возвратились Мелетій и Діодоръ[4]). Мелетій, какъ главный епископъ громаднаго и важнаго округа, по возвращеніи въ Антіохію также прежде всего долженъ былъ заняться вопросами устроенія и организаціи церковной жизни не только Антіохіи, но и многихъ другихъ городовъ своей области Въ его большомъ діоцезѣ оказывались свободными епископскія каѳедры въ Тарсѣ, Германикѣ, Верее, Кирѣ, Эдессѣ и др.[5]). И вотъ, рѣшая вопросъ о замѣщеніи этихъ каѳедръ достойными людьми, Мелетій находитъ нужнымъ одну изъ нихъ вручить мужественному, долголѣтнему своему сподвижнику, Діодору. Онъ назначаетъ его епископомъ въ г. Тарсъ. Отъ блаж. Ѳеодорита, мы имѣемъ ясное свидѣтельство о поставленіи Діодора епископомъ въ Тарсъ Мелетіемъ, именно, по возвращеніи послѣдняго изъ изгнанія при Граціанѣ и

---

[1]) *Hieronymus.* Chronic. A. 2394. Ed. *Schoene.* II. S. 198; p. п. V, 108 стр. *Rufin* H. Eccl XI, 13. *Mommsen.* S. 1019—1020.

[2]) *Socr.* V, 2 PG LXVII col 568; p. п. 389—90 стр. *Sozom.* VII, I. col. 1417—18; p. п. 475—476; *Theodoret.* V, 2. *Permantier.* S. 278—279; p п. 304 стр.

[3]) *Gwatkin.* Studies of Arianism. Londres 1900. 207 p. Стр. 127 нашей работы.

[4]) *Socr.* V, 2. Col. 568; p. п. 390 стр. *Sozom.* VII, 3. Col. 1421—2; p п 478. *Cavallera.* Le Schisme d'Antioche. 211—212 p.

[5]) Срв. *Theodoret.* V, 5. S. 282; p. п 308 с.

Θеодосіи [1]) Но нѣкоторые [2]), довѣряя Факунду Германскому, готовы предполагать, что Діодоръ, пресвитеръ антіохійскій, поставленъ былъ епископомъ гораздо раньше указаннаго времени. По Факунду, св. Аѳанасій, умершій въ 373 году, зналъ его епископомъ и исповѣдникомъ вѣры и велъ съ нимъ переписку [3]). Въ данномъ случаѣ, нужно сказать, что Факундъ Германскій ошибается, приводя письмо св. Аѳанасія къ Діодору, и относя его къ Діодору, епископу Тарсскому Современникомъ св. Аѳанасія, являлся Діодоръ, епископъ Тирскій, о которомъ св. Аѳанасій не разъ упоминаетъ въ своихъ твореніяхъ [4]) и къ которому, на самомъ дѣлѣ, относится и приводимое Факундомъ письмо Александрійскаго епископа. Самое содержаніе фрагмента этого письма, можетъ говорить лишь о томъ, что подлиннымъ адресатомъ его служитъ не Діодоръ Тарсскій, хотя онъ въ заголовкѣ письма невѣрно и упоминается. Св Аѳанасій радуется въ этомъ письмѣ, что *Тарсскій* епископъ очень много сдѣлалъ для пользы Церкви въ г. *Тирѣ* „черезъ тебя Тиръ позналъ правое слово истины“, пишетъ св. Аѳанасій. Изъ этихъ словъ очевиденъ настоящій episcopus Diodorus, consacerdos Athanasii [5]) Діодоръ Тарсскій въ эпоху Валента былъ въ г Антіохіи, а если бы онъ уже до 373 года былъ епископомъ Тарса, то совершенно незачѣмъ ему было оставаться въ Антіохіи: въ Тарсѣ въ это время также сильно господствовали аріанствующіе, и православные такъ же, какъ въ Антіохіи, волновались и раздирались партіями [6]). Указываютъ terminus епископства Діодора 375 годъ [7]). Тогда Діодора не было въ Антіохіи. Основаніемъ для такой хронологической даты служатъ, вѣроятно, письма св Епифанія Кипрскаго, нитрійскихъ монаховъ, Петра Александрійскаго [8]). Но и указанные авторитеты въ своихъ письмахъ говорятъ опять не о Діо-

---

[1]) Ibidem.

[2]) Напр. *Niedner Chr W.* Lehrbuch der christl. Kirchengesch. von ältesten Zeit bis auf die Gegenwart Neueste Berlin. 1886 303 S. Срв. *Tillemont.* Memoires VIII, pp. 306, 355.

[3]) Pro defensione trium capit IV, 2. PL LXXXVII, col. 612.

[4]) См напр. Hist. arian. 5. PG. XXV col. 699; ibid 19, col 713; p. n 11, 109, 119.

[5]) *Facundus Germ.* Cit. op IV, 2. Col. 612.

[6]) См. письмо св. Василія Вел 113. PG. XXXII col. 525; p. n. VI, 216 стр.

[7]) *Dupin* Nova Bibliotheca auctor. eccles T. II p 417.

[8]) Фрагменты см у Факунда Германскаго- cit op. col 613, 617, 619

дорѣ Тарсскомъ, а о томъ же епископѣ г. Тира. Это удостовѣряетъ постоянное соотношеніе ими упоминаемаго Діодора съ св. Аѳанасіемъ, съ Павлиномъ, причемъ послѣдній именуется religiosissimus archiepiscopus Antiochiae и почитается наравнѣ съ упомянутымъ Діодоромъ [1]). Почитатели же Діодора Тарскаго, на ряду съ глубокимъ уваженіемъ къ нему, не могли считать Павлина архіепископомъ Антіохіи—они не могли не знать, что цѣлью дѣятельности епископа Тарса было добиться низложенія, именно, Павлина съ епископской каѳедры Антіохіи и признанія religiosissimus archiepiscopus Antiochiae Мелетія Наконецъ, нельзя забывать въ данномъ случаѣ важнаго свидѣтельства св. Василія Великаго, который въ 376 году въ письмѣ къ Патрофилу Эгейскому называетъ Діодора еще пресвитеромъ [2]) Что касается конца 376 года и 377 года, то эти годы тоже не могутъ считаться временемъ поставленія Діодора въ епископы, ибо въ это время Мелетій и Діодоръ были въ Арменіи—будущее ихъ было покрыто мракомъ неизвѣстности, и Мелетій не могъ ничѣмъ руководиться для блага Церкви, рукополагая Діодора у себя въ Арменіи епископомъ въ г. Тарсъ. Такимъ образомъ, временемъ поставленія Діодора епископомъ въ Тарсъ нужно считать, дѣйствительно, возвращеніе Мелетія изъ изгнанія въ Антіохію въ 378 году при Грціанѣ, какъ удостовѣряетъ это блаж. Ѳеодоритъ. Но такъ какъ Мелетій при затруднительныхъ путяхъ тогдашнихъ сообщеній, по всей вѣроятности, могъ прибыть въ Антіохію лишь только къ концу 378 г. и на первыхъ порахъ, естественно, долженъ былъ заняться собственнымъ оффиціальнымъ водвореніемъ на антіохійской каѳедрѣ, ликвидаціей затѣмъ дѣлъ своего аріанскаго преемника и переговорами съ Павлиномъ, о чемъ сохраняютъ свидѣтельства церковные историки [3]), то естественнѣе, terminus a quo епископства Діодора отнести къ 379 году [4]), причемъ не далѣе

---

[1]) Ibid. col. 619.

[2]) Epist. 244. PG XXXII col. 915—916; p. n. VII, 186.

[3]) *Socr.* V, 5. PG. LXVII col. 569 - 572; p. n. 392 c. *Sozom.* VII, 3. Col. 1121; стр. 478. *Theodoret.* V, 3. Permantier S. 281; p. n. 306 -307.

[4]) Большинство историковъ, которымъ приходилось касаться въ своихъ трудахъ Діодора, годомъ его епископства считаютъ 378 годъ (*Garnerius.* Dissertatio de haeresi Nestor. PG. XXXIII col. 1557—1558; PL. XLVIII col 1116. *Cave.* Hist. SS ecclesiast. V. 11, 267 p. *Fabricius.* Biblioth. Graeca IX, p 277. *Baronius.* Annales Ecclesiastici Ed. *Theineri.* LV, 423 *Basnagius.* Annales politico-ecclesiastici. III, 61 XV. *Jacobi J.* Lehrbuch der Kirchengesch. I Th. Berlin 1850. S. 277.

осени, ибо осенью 379 года Діодоръ, какъ епископъ Тарса, присутствуетъ на антіохійскомъ соборѣ

Новое мѣсто архипастырской дѣятельности Діодора не представляло собою какого нибудь захолустнаго города или селенія греко-римской имперіи. Для блага вѣрущихъ Богу угодно было перевести его изъ одной столицы въ другую—изъ столицы Сиріи въ главный городъ Киликійской митрополіи, каковымъ былъ городъ Тарсъ [1]), воздѣлывать и додѣлывать ниву, политую трудами его учителя, блаженнаго Силуана, епископа Тарсскаго. Блаженный Іеронимъ говоритъ, что въ новомъ своемъ санѣ Діодоръ былъ менѣе замѣчательнымъ и знаменитымъ, чѣмъ въ санѣ пресвитера антіохійскаго [2]) Но это замѣчаніе блаж. Іеронима должно быть принято съ большими ограниченіями Конечно, преклонный возрастъ Діодора, утомленіе, сопровождавшееся болѣзнями и физическою слабостью его [3]), какъ слѣдствіе строгой аскетической его жизни, неутомимой борьбы за вѣру въ періодъ пресвитерства, наконецъ, наступившій во дни его епископства миръ въ отношеніяхъ Церкви и государства—все это самымъ естественнымъ об-

---

*Guericke.* Handbuch der Kirchengesch I B Leipzig. 1886. 294 S. *Chastel E.* Histoire de Christianisme. T. II Paris 1881, 348 p. *Möller W.* Lehrbuch der Kirchengesch. 1 B 2 Aufl. 498 S. *Semisch* RE³ IV, 672 S. *Ermoni* — Le Muséon 1901, 426 p. *Bardenhewer.* Gsch. III. B 305 S *Kihn.* Patrologie, 213 S *Cavallera.* Le schisme d'Antioche. 212, 332 pp. *Pirot* L'oeuvre exegétique de Théodore d. Mops Romae, 1913, 30 p. *Godet.* DCT. IV', 1364 col *Treppner.* Das Patriarchat von Antiochien Cit. op. S. 102) просто, потому что въ этомъ 378 г. возвратился Мелетій въ Антіохію За принимаемый нами 379 годъ, какъ terminus епископства Діодора, стоятъ *Theophanis.* Chronographica A. M. 5871. PG. GVIII, col. 196), а затѣмъ *Cellier de Remy* (VII, 697), *Tillemont* (Memoires VIII, 237), *Le Quien* (Oriens Christianus II, 872 p), *Vinables* (DChB I, 836), Филаретъ Арх Черниг (Ист. уч. объ отц. Ц. II, 2).

[1]) Литература для знакомства съ Тарсомъ у насъ была *Strabonis* Geographica Lipsiae, MDCCCLII. Recognov. *A. Meinecke Gibrat G.* Geographie ancienne T. II. Paris MDCCXC. *Boudrand M.* Geographie ordine litterarum disposita. 11. Parisiis. MDCLXXXII. *Riess R.* Biblische Geographie. Freiburg im Bresgau. 1872. *Treppner.* Das Patriarchat von Antiochien von seinem Enstehen bis zum Ephesinum 431. Wurzburg, 1894. *Grausberger.* Erziehung und Unterricht im klassischen Althertum III Th Wurzburg. *Philostratum et Callistratum opera* recogn. *A. Westermann.* Parisiis MDCCCXLIX. *Терновскій* Очерки изъ церковно-исторической географіи. Казань, 1899. *Фарраръ* Жизнь и труды св. апостола Павла. Перев Лопухина. СП. 1893.

[2]) De viris illustr CIX. Cit. ed. *Richardson - Gebhardt* S 52; p. п V, 340 стр.

[3]) Epist. *Juliani.* 73 Hartlein, II, S 605 *Facundus Germ.* Pro defens. tr. cap. IV, 2. PL. LXXXVII, col. 621. *Garnerius* Dissertatio de haeresi et libris Nestorii. PG. XXXIII col. 1557—1558, также—PL XLVIII, col. 1146.

разомъ могло способствовать тому, что Діодоръ во дни своего епископства былъ уже не такъ горячъ и стремителенъ въ подвигахъ, какъ раньше. Но отсюда все же далеко еще до заключенія, что Діодоръ пребывалъ въ Тарсѣ, какъ бы на покоѣ. „Трудами изнурительными утомлялъ себя Діодоръ, сильной крѣпостью, пока не погасли тѣлесныя похоти въ его подвижническомъ житіи“ [1]) вотъ дѣйствительный результатъ вдумчиваго отношенія къ извѣстнымъ историческимъ фактамъ и епископской жизни Діодора. И теперь за Діодоромъ оставались инициатива и творчество, руководство и направленіе въ дѣлахъ Церкви. Литературный талантъ его находилъ блестящее приложеніе къ нуждамъ и обстоятельствамъ церковно-общественной жизни не только Тарса, но и всего вообще Востока. Самое назначеніе Мелетіемъ Діодора епископомъ въ Тарсъ, а не другой какой нибудь городъ, можетъ разсматриваться, какъ актъ высокаго довѣрія и порученія ему сложной архипастырской миссіи. Тарсъ—это былъ такъ же, какъ и Антіохія, „небезызвѣстный“ (Дѣян. 21, 39), видный на Востокѣ городъ. Онъ лежалъ при торговой дорогѣ, извѣстной подъ именемъ Киликійскихъ воротъ, при устьѣ рѣки Цидны, при заливѣ Средиземнаго моря [2]). Благодаря такому мѣстоположенію, Тарсъ, естественно, сдѣлался не только складочнымъ мѣстомъ сплавляемыхъ къ Средиземному морю произведеній горной цѣпи Тавра и лежащихъ въ ней областей, но и многолюднымъ, разнообразнымъ по составу населенія [3]). Августъ далъ ему привиллегію свободнаго и общаго города, что еще больше способствовало культурному процвѣтанію города [4]). Древніе историки упоминаютъ Тарсъ, какъ городъ, въ которомъ особенно процвѣтало просвѣщеніе здѣсь, говорятъ, были замѣчательныя риторическія и философскія школы даже въ IV вѣкѣ, и философы тарсскіе отличались свѣжестью таланта, способностью импровизаціи и легкостью мысли [5]). Но въ тоже время культур-

---

[1]) Перев. съ сирійскаго изъ нестор богослуж. книги „Худра“ (по нашему, Тріодь или Минея), 5 нед. по Богоявленіи, пятница—память греч. отцовъ сир. церкви, Діодора, Θеодора и Несторія. 14 стихира утренняя. См. о „Худрѣ“—*И. К. Коковцевъ*. „Къ Сиро-Турецкой эпиграфикѣ Семирѣчья“. Извѣстія Императ. Акад. Наукъ“ — 1909 г стр 789 — 794. Срв. Homélie de Narses sur les trois docteurs Nestoriens. Trad *Martin Journal Asiatique*. 9 sér. T. XV. 1900. 182 p.

[2]) *Gibrat*. II. 182, 187. *Baudrand*. II. 298. *Reiss*. 87. S *Treppner*. 99 S.

[3]) Ibid. *Терновскій*. 192—193

[4]) Ibid.

[5]) *Strabon*. XIV. 673 S. *Grausberger*. 451—452 S. *Терновскій*. 192—193 стр.

ный и просвѣщенный городъ уже съ самаго ранняго времени презирался чужестранцами по своей нравственности. Будучи мѣстомъ знаменитой столицы, онъ былъ въ тоже время столицей провинціи, такъ низко цѣнившейся въ общественномъ мнѣніи, что она причислялась къ τρία κάππα κακιότα т. е. къ тремъ худшимъ каппамъ—Каппадокія, Кесарія и Киликія[1]) Затѣмъ, какъ и въ Антіохіи, здѣсь въ IV вѣкѣ было еще много язычниковъ, религія которыхъ приняла обычную для того времени смѣшанную форму греко-римскаго многобожія и восточныхъ оргій. Сами язычники болѣе, чѣмъ другой народъ, популяризировали среди согражданъ роскошь, пустую болтливость, веселость, цѣня все это уже по словамъ Аполлонія Тіанскаго, выше, чѣмъ аѳиняне, мудрость. Тарсяне, разсказываетъ онъ, сидѣли по берегамъ протекавшей посреди города рѣки Цидны и ожидали удовольствій. „Παύσασθαι μεθύοντες τῷ ὕδατι — насмѣшливо обращался къ нимъ, по преданію, тотъ же Аполлоній Тіанскій, посѣтившій Тарсъ[2]). Что касается состоянія христіанства въ этой столицѣ Киликіи, то Тарсъ, какъ извѣстно, въ первое время, вмѣстѣ съ Антіохіею, былъ первымъ цвѣткомъ того духовнаго дерева, которое было посажено на добровѣрующей почвѣ рукою апостола Павла[3]). Но въ описываемое время IV вѣка, находясь въ зависимости отъ Антіохіи, какъ главный городъ митрополіи — къ столицѣ патріархата, онъ не избѣжалъ общей участи большихъ городовъ Востока: аріанство и здѣсь нашло удобное мѣсто для пропаганды своего ученія. Уже во время епископства Силуана, въ Тарсѣ поднялись неурядицы и споры православныхъ съ аріанами. Самъ Силуанъ былъ изгнанъ аріанами изъ Тарса, а вновь назначенный епископъ Акакій—ставленникъ оміевъ (по недоразумѣнію) былъ тамъ очень недолго[4]). За нимъ наступило тяжелое и продолжительное время междуепископства и господства еретиковъ, которое среди православныхъ Востока невольно рождало тяжелую мысль даже о совершенной духовной погибели такой славной христіанской каѳедры, какъ Тарсъ: „пропадаетъ у насъ и Тарсъ..., напрасно погибаетъ по безразсудству двухъ или трехъ человѣкъ“, съ горестью писалъ

---

[1]) *Фарраръ*. 20 стр.

[2]) *Philostrat* Vita Apollonii I, 4. Cit. ed. 4 S.

[3]) *Treppner* 8 S.

[4]) Объ Акакіи Тарсскомъ—см. *Philostorgius*. V, 5. *Bidez*. S. 66; р. п. 364 стр. *Le Qien*. Oriens Christianus Cit. ed. II, 872 p. *Treppner*. Cit. op. 102 S.

св Василій Великій къ Евсевію Самосатскому [1]) Указанное блестящее культурно-историческое положеніе Тарса и, наоборотъ, далеко незавидное современное религіозно-нравственное положеніе его: отсутствіе тамъ уже нѣсколько лѣтъ православныхъ епископовъ, запущенность по причинѣ этого дѣла православной миссіи среди еретиковъ и язычниковъ, едва ли могли быть оставлены безъ вниманія Мелетіемъ при выборѣ туда епископа. Какъ главный епископъ антіохійскаго діоцеза, къ области духовной отвѣтственности котораго входилъ и Тарсъ, Мелетій, естественно, хотѣлъ видѣть предстоятелемъ послѣдняго не только образованнаго, но и энергичнаго, популярнаго дѣятеля. Тарсская каѳедра своимъ виднымъ положеніемъ и состояніемъ въ ней христіанства въ это время отгоняла всякую мысль о спокойствіи и бездѣятельности своего будущаго епископа Послѣднему съ необходимостью предстояло обширное поле самой разнообразной дѣятельности— отъ борьбы съ язычниками и еретиками до внутренняго устроиства запущенной тамъ православной миссіи включительно. Кто же могъ лучше оправдать эти желанія Мелетія, духовнаго протектора Тарсской каѳедры, какъ не энергичный сподвижникъ и сострадалецъ его самого, Діодоръ? Полная вѣроятность такого принципа Мелетія въ назначеніи Діодора въ Киликію можетъ усматриваться еще и изъ того, что въ это время (378 г.) въ антіохійскомъ округѣ вакантною была не одна тарсская епископская каѳедра, но и многія другія, напр. апамейская, германикская, верійская, іерапольская, кирская, эдесская одинаково спротетвовали и требовали къ себѣ епископа. Однако на всѣ эти каѳедры интронизуются Мелетіемъ другіе подвижники вѣры, какъ напр. въ Германику—Стефанъ, въ Апамею—Іоаннъ, Акакій—въ Верею, въ Эдессу—Евлогій [2]) и т. д. Тарсская же каѳедра, какъ самая главная и столичная цѣлой митрополіи, и поэтому, повторяемъ, требовавшая неусыпной, талантливой дѣятельности своего епископа вручается Діодору, энергичному, болѣе всѣхъ испытанному защитнику ортодоксіи. Но если такъ можно думать, разсуждалъ и надѣялся Мелетій, отказываясь ради блага Тарса видѣть около себя своего бывшаго сподвижника и помощника, то нечего говорить, что для Діодора желаніе духовнаго любимаго

[1]) Epist. 31 PG. XXXII, col. 319—20, VI, 81. Epist. 113, 114. Col. 525—29; VI, стр 216, 219.

[2]) *Theodoret* H. Eccl. V, 4. *Parmentier* S. 282—283; p. n. 308 стр.

отца являлось святымъ и непреложнымъ. Помимо этого, и самъ онъ, умѣвшій отлично оцѣнивать нужды и запросы общества, въ новомъ своемъ званіи епископа такого города, какимъ оказывался Тарсъ, не могъ усматривать какихъ либо мотивовъ къ ослабленію своей дѣятельности. Выдающаяся твердость и цѣльность его характера вели неизбѣжно къ горячей и ревностной дѣятельности, безотносительно къ мѣсту и времени, обусловливали у него новые подвиги и при новыхъ наступившихъ условіяхъ его жизни. Поэтому преданіе, запечатлѣнное въ несторіанскихъ, гомилетическихъ и литургическихъ, памятникахъ, не ошибается и не преувеличиваетъ, когда дѣятельность Діодора въ Тарсѣ окружаетъ, именно, ореоломъ славы—такой же славы, какая свойственна и жизни его въ Антіохіи. „Въ Тарсѣ ученіе Діодора, говоритъ это преданіе несторіанъ, торжествовало надъ всѣми ересями—онъ былъ украшенъ тамъ славою тріумфатора безъ недостатковъ и слабостей... тамъ онъ укрѣплялъ мужественныхъ учениковъ и дѣлалъ ихъ свѣтомъ, солью для пользы людей“ [1]).

Свою дѣятельность въ новомъ высокомъ званіи епископа Тарса, Діодоръ открылъ участіемъ на Антіохійскомъ соборѣ 379 года. Объ этомъ соборѣ, имѣющемъ важное значеніе въ исторіи догматическихъ движеній, мы не располагаемъ достаточными непосредственными свѣдѣніями. Св. Григорій Нисскій опредѣляетъ лишь время этого собора—спустя девять мѣсяцевъ послѣ смерти св. Василія Великаго (1 января 379) [2]). Въ фрагментахъ актовъ этого собора, текстъ коихъ былъ изданъ впервые Лукою Голштиніемъ, трудно читать что нибудь опредѣленное [3]). Но, разсматривая этотъ соборъ въ связи съ предшествующими событіями, обращая также вниманіе на то, что главное опредѣляющее значеніе на этомъ соборѣ занимаетъ Мелетій Антіохійскій, можно сказать, что соборъ былъ вызванъ необходимостью реабилитаціи возвратившагося Мелетія предъ всѣмъ Востокомъ, доказательства правоты его богословскаго мышленія въ противовѣсъ всякимъ подозрѣніямъ Запада и Александріи. Положеніе возвратившагося въ Антіохію Мелетія оказывалось въ высшей степени затруднительнымъ.

---

[1]) Homéne de Narsés sur les trois docteurs Nestoriens.—*Journal Asiatique.* 9 s. T. XV. 1900. 482 p. Срв. Нест. кн „Худра“ Стихира 17.

[2]) Vita Macrin. PG. XLVI col 973; VIII, 346

[3]) *Mansi* III, p. 509—512 ff. *L. Holstein.* Collectio Roman. bipart. veterum histor. eccles. monumentorum I. Rom. 1662 165 p.

Если его аріанскій преемникъ Дорофей въ силу измѣнившагося направленія церковно-государственной политики, какъ омій, въ эпоху Граціана и Ѳеодосія, естественно, долженъ былъ сойти со сцены, какъ религіозный дѣятель Антіохіи, если такое же слабое вліяніе на ходъ церковныхъ дѣлъ могъ имѣть и Виталій, епископъ аполлинаріанствующихъ, въ силу опредѣленнаго расположенія къ нему Запада, какъ къ неправомыслящему, то тяжелыя условія совмѣстной жизни оставляли интригующій любимецъ Запада, Павлинъ. Приверженцы его по прежнему хотѣли полнаго низложенія Мелетія съ епископскаго престола и даже пробовали силою помѣшать его появленіе въ Антіохіи. Въ свою очередь мелетіане не видѣли основаній уступать павлиніанамъ и на насилія отвѣчали тѣмъ же. Отъ этого при возвращеніи въ Антіохію произошло великое смущеніе [1]). Нѣкоторые предлагали даже пока не отдавать антіохійскій престолъ ни тому, ни другому а, вручивъ пока церковное управленіе шести избраннымъ мужамъ, ждать смерти Павлина или Мелетія и предоставить престолъ умершаго тому, кто останется въ живыхъ [2]). Это оригинальное средство умиротворенія было отвергнуто сторонниками Павлина. Едва ли оно было пріятнымъ и сторонникамъ Мелетія. Всего естественнѣе создавшееся тяжелое положеніе церковныхъ дѣлъ было предоставить на разрѣшеніе собора, какъ высшей церковной инстанціи. Ранѣе Мелетій и его друзья въ силу неблагопріятныхъ для нихъ условій могли очень рѣдко такимъ путемъ поддерживать свой авторитетъ. Но теперь наступившій миръ Церкви открывалъ полную возможность для этого Риму и Александріи, которые защищали Павлина на соборахъ, Мелетій для своей реабилитаціи могъ импозантно противопоставить тоже соборъ. На Востокѣ въ Мелетія уже вѣрили, какъ выдающагося центра православія, многіе видные іерархи охотно группировались около него. Самъ Мелетій, возвратившись изъ ссылки послѣ смерти Валента, замѣстилъ всѣ вакантныя епископскія каѳедры своими друзьями, благочестивыми представителями истинной вѣры. Все это создавало сильную блестящую партію Востока, которая имѣла всѣ данныя руководить и рѣшать церковными дѣлами. Антіохійскій соборъ 379 года и представлялъ эту мощную блестя-

---

[1]) *Socr.* V, 5. Col. 569—572; 392 стр. *Sozom.* VII, 3. Col. 1121; 478 стр.
[2]) Cit. loc. *Socratis* et *Sozomeni.*

щую демонстрацію (въ лучшемъ значеніи этого слова) объединенныхъ восточныхъ силъ, твердо державшихся никейской вѣры единосущія На соборѣ, можно полагать, подверглись тщательному обсужденію вопросы о Павлинѣ, отношенія Запада къ дѣламъ Востока, послѣднія его письма на Востокъ, были приняты въ церковное общеніе всѣ тѣ, кто признаетъ единое Божество Отца и Сына и св Духа[1]). Мелетій, разумѣется, былъ признанъ соборомъ законнымъ епископомъ Антіохіи, и, вслѣдъ за соборомъ, призналъ его таковымъ императоръ[2]).

Что можно сказать объ участіи Діодора на этомъ соборѣ въ Антіохіи? Присутствіе его на соборѣ удостовѣряется фрагментами Голштинія[3]). Въ дальнѣйшемъ, заключая отъ отмѣченнаго значенія антіохійскаго собора, едва ли можно сомнѣваться, что Діодоръ Тарсскій являлся однимъ изъ виднѣйшихъ и дѣятельнѣйшихъ членовъ этого собора. Соборъ былъ въ Антіохіи, гдѣ Діодоръ провелъ до этого почти всю свою жизнь, полную самой энергичной борьбы съ врагами Церкви. Соборъ являлся свидѣтелемъ торжества тѣхъ священныхъ и религіозныхъ идей, въ развитіи и пропагандѣ которыхъ, путемъ той же борьбы съ врагами, путемъ вѣроятной совмѣстной работы съ Василіемъ Великимъ, Діодоръ самъ принималъ участіе въ Антіохіи и Арменіи Соборъ съѣхавшихся въ Антіохію епископовъ группировался около Мелетія, съ которымъ Діодоръ всегда дѣйствовалъ вмѣстѣ, помогая ему и защищая его. Соборъ рѣшилъ впервые вопросъ

---

[1]) *Mansi* III 630—631. Срв. *Damasi* ор PL XIII, с. 370—371. *Theodor.* V, 10 S 295 f 323—325 стр. Срв объ этомъ соборѣ *Lietzmann* Apollinaris v. Laodicea und seine Schule Cit. ed 54 S. ff. *Rade* Damasus, Bischof von Rom. Freiburg i B 1882 115 f. *Schafer.* Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Cit. ed. S 261—262. *Cavallera.* Le Schisme d'Antioche 212—214 p. *Спасскій* А. А. 566—567, 638—640 стр.

[2]) Ко времени собора, по всей вѣроятности, относится и то полное любви и снисхожденія предложеніе Мелетія Павлину, о которомъ разсказываетъ Ѳеодоритъ въ своей исторіи, а съ его словъ перешло и въ несторіанскія исторіи Мелетій предложилъ Павлину сообща пасти овецъ и заботиться о нихъ. „Если придется мнѣ первому, говорилъ св. Мелетій, окончить жизнь свою, ты одинъ управляй стадомъ, а Богъ велитъ тебѣ прежде меня испытать это, я, сколько станетъ силъ, буду заботится объ овцахъ“ (*Theodor.* V, 3. S 281—2; 307 стр. *Kitab Al-Unvan.* Histoire Universelle 11. Ed Trad franc A. Vasiliev PO. VIII, fasc. 3 399 p. Mich. Syr. 1 Ed. Chabot. p. 309—310. Chr. Min. 11. 156—157 p). Западъ въ своихъ письмахъ (*Mansi* III, 631, 632) указывалъ такой же способъ устройства антіохійскихъ ц. дѣлъ. Но Павлинъ отказался отъ такого совмѣстнаго правленія.

[3]) *Mansi.* III, 512.

объ Аполлинаріи, какъ еретикѣ, и его послѣдователяхъ, борьба съ которыми была одною изъ главныхъ задачъ послѣднихъ лѣтъ жизни Діодора, ликвидировалъ вопросъ съ Павлиномъ, такъ сильно волновавшимъ всѣхъ мелетіанъ, начало которому положилъ самъ же Діодоръ. Все это невольно, нужно полагать, опредѣляло Діодора не только дать свою подпись къ постановленіямъ соборнымъ, но и съ особеннымъ, живымъ интересомъ, преимущественно предъ другими, отдаться и споспѣшествовать соборной дѣятельности

Слѣдующимъ историческимъ фактомъ изъ жизни епископа Діодора было участіе на Константинопольскомъ, второмъ вселенскомъ соборѣ въ 381 году—среди мужей „достославныхъ, исполненныхъ мудрости и св. ревности". Скудны дошедшія до насъ свѣдѣнія и объ этомъ соборѣ [1]) Но и на основаніи этихъ краткихъ свѣдѣній можно довольно опредѣленно представить дѣятельность Діодора на соборѣ 381 года. Прежде всего мы должны отмѣтить, что есть извѣстія, по которымъ императоръ Ѳеодосій I, созвавшій второй вселенскій соборъ, особенно любилъ и почиталъ Діодора, епископа Тарскаго [2]). Затѣмъ, предсѣдателемъ второго вселенскаго собора сначала былъ епископъ Антіохійскій Мелетій [3]), вся почти дѣятельность котораго протекла рядомъ съ Діодоромъ. Оба эти обстоятельства даютъ основанія предполагать, что Діодоръ не могъ оставаться въ тѣни и на соборѣ въ Константинополѣ въ 381 году. Мелетій Антіохійскій во время засѣданій собора, какъ извѣстно, умеръ. Послѣ смерти его, Діодоръ, пользуясь царскимъ расположеніемъ, если не сталъ самъ предсѣдателемъ собора, то занялъ выдающееся положеніе среди отцовъ собора Опредѣленія соборныя начали

[1]) О второмъ вселенскомъ соборѣ изслѣдованія см.— *Hefele K.* Conciliengeschichte (Nach den Quellen) II B. Freiburg im Breisgau 1856 1 - 29 SS. *Maret H. L.* Le concile général et la paix religieuse T. I Paris 161—171 p. *Michaud E.* Discussion sur les sept concieles oecuméniques. Berne 1878, 81—102 p. *Ев. Іоаннъ.* Исторія Вселенскихъ соборовъ. Новочеркаскъ. 13 стр. и д. *Проф. Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV--V вѣка. Москва, 1896 Т. I. *Проф. А. А. Спасскій* Ист. догматич. движеній Т. I. Цит. изд. 568—652 стр. *Гидуляновъ В. В.* Восточные патріархи въ періодъ первыхъ четырехъ всел. соборовъ. Ярославль, MCMVIII 484 стр. и д.

[2]) На это указываютъ несторіанскія исторіи.—*Barhadbešabba.* Hist. Eccl. 1 p. 17 Extrait—*Non* Histoire Nestorienne I, 49. PO. V, 278 p.

[3]) *Greg. Naz.* Carm de sei ipso PG. XXXVII col. 1134; p. n. VI, 52.

въ значительной мѣрѣ зависѣть отъ него. Его энергія, убѣдительность покоряли всѣхъ несогласныхъ съ нимъ противниковъ. Такъ, когда смерть Мелетія для собравшихся отцовъ собора выдвинула вопросъ о замѣщеніи антіохійской каѳедры, то среди сильныхъ споровъ, по энергичному настоянію Діодора, на эту каѳедру былъ избранъ его сподвижникъ въ Антіохіи, извѣстный намъ Флавіанъ [1]) Діодоръ употребилъ всѣ усилія, чтобы на антіохійскую каѳедру не прошла выставляемая нѣкоторыми кандидатура Павлина. Общественное мнѣніе въ Антіохіи въ послѣднее время, мы уже говорили, обрабатывалось въ томъ направленіи, чтобы не дѣлиться на партіи изъ-за Мелетія и Павлина, пока живы тотъ и другой, почитать ихъ обоихъ, какъ достойныхъ архипастырей, послѣ же смерти котораго нибудь изъ нихъ каѳедру Антіохіи предоставить оставшемуся въ живыхъ и такимъ путемъ устроить единство антіохійской церкви [2]) Уступчивый и миролюбивый Мелетій былъ даже согласенъ на это [3]) Но Діодоръ очень хорошо и близко зналъ Павлина, чтобы помириться съ такимъ исходомъ антіохійской схизмы. Діодоръ не могъ забыть, что благочестіе Павлина могло нравиться явнымъ врагамъ Церкви — напр. Юліану Валенту Павлинъ раздѣлялъ нѣкоторыя лжеученія Маркелла и ловко могъ скрывать ихъ, когда это ему было выгодно [4]). Получивши епископскую хиротонію страннымъ образомъ отъ представителя Запада, онъ не переставалъ быть въ самыхъ близкихъ сношеніяхъ съ Западомъ, готовый иногда даже жертвовать самостоятельностью восточной Церкви, а въ послѣднее время на Западѣ онъ пытался не разъ безъ причины подорвать доброе имя приверженцевъ Мелетія [5]). Предъ самымъ со-

[1]) *Socr.* V, 9. PG. LXVII col. 581—583; p. n. 399. *Sozom.* VII, 11. Col. 1411—1112; p. n. 192—493 *Theodoret.* V, 23 *Parmentier* 321; p. n. 350. *Michel Syr* VII, 8 Ed. *Chabot*, I S. 321. О смерти Мелетія Антіохійскаго—*Socr* V, 9. *Sozom.* VII, 9 *Theodoret* V, 8. Срв. *Greg. Nys.* Orat. in Melet. PG. XLVI, 852; p. n. VIII, 376 *Ioan. Chrys.* In Melet. PG. L, 515; p. n II, 2. 561.

[2]) См. выше 190, 191 стр. наш. работы.

[3]) Ibidem.

[4]) Объ этомъ говорено было выше на стр. 139 нашей работы, примѣчаніе 1.

[5]) Также объ этомъ выше. Въ 382 году Павлинъ былъ снова въ Римѣ. (*Hieronymi* epist. 88 ad Eustoch. 6. Corpus script. lat LV. Ed. Vindobonensis S. 50; p n. III, 21. *Hefele.* Concieliegesch. II, S 37. *Cavallera.* Cit. op. p 260—261. *Спасскій А. А.* 629 с.)

боромъ онъ сильно оскорбилъ Мелетія, когда отказался вступить съ нимъ въ общеніе, пренебрегъ всѣми кроткими и миролюбивыми предложеніями блаж. Мелетія устроить тихо совмѣстную жизнь въ Антіохіи и продолжалъ обвинять его въ аріанствѣ [1]) Несмотря на такое поведеніе Павлина, Западъ все же настойчиво въ это время рекомендовалъ его императору Ѳеодосію, какъ законнаго епископа Антіохіи [2]) Это послѣднее въ вопросѣ Павлина на соборѣ выдвигало новую подробность — протестомъ противъ кандидатуры Павлина необходимо было подчеркнуть настоящее положеніе Рима въ дѣлахъ внутренняго самоуправленія восточной Церкви. По справедливому взгляду Діодора, признаніемъ законнымъ епископомъ въ Антіохіи Павлина Востокъ не только интронизовалъ бы на одну изъ важнѣйшихъ своихъ каѳедръ недостоѣнаго по своимъ внутреннимъ качествамъ, но и безтактно черезъ это открывалъ Западу дорогу къ господству вообще въ дѣлахъ Востока. Вотъ почему какъ ни убѣждалъ отцовъ собора св. Григорій Богословъ, что уступка Западу въ „маломъ", въ поставленіи для Антіохіи Павлина, дастъ желанный залогъ мира между церквами, но Діодоръ силой убѣжденія и энергіи сумѣлъ настроить соборъ противъ этой уступки. Въ прошломъ у Тарскаго епископа было не мало свидѣтельствъ, какъ Западъ, не зная вовсе восточныхъ обстоятельствъ, съ явными оттѣнками безпочвеннаго апломба пытался направлять внутреннюю жизнь восточной церкви [3]). Но—вѣдь, „люди надменнаго права, когда имъ угождаютъ, дѣлаются еще большими презрителями"... [4]) Правда и достоинство Церкви требовали, чтобы пресвитеръ Флавіанъ за свою подвижническую жизнь, за свои труды по вѣрѣ, какъ всегда вѣрный послѣдователь Мелетія [5]), какъ неизмѣнный другъ самого Діодора, былъ награжденъ преемствомъ скончавшемуся Мелетію, и Діодоръ сдѣлалъ это. Подобное удачное выступленіе Діодора съ протестомъ противъ избранія Павлина на антіохійскую каѳедру и энергичное участіе въ избраніи, вмѣсто Павлина, Флавіана — фактъ, намъ кажется, очень опредѣленный для характеристики Діодора на второмъ вселенскомъ соборѣ—

---

[1]) Тоже выше.

[2]) Срв. посланіе къ западнымъ Sanctum—*Mansi* III, 631.

[3]) Epist. *Basilii M.* 214, 2; 239, 2 PG. XXXII col 785 786; 893 894, р. п. VII, 92, 170 стр.

[4]) Ibid. Col. 893–94; р. п. VII, 170.

[5]) Срв. *Theodoret* V, 23. *Parmentier.* S. 321; р. п. 350–351 стр.

здѣсь не было интригъ, какъ хочетъ представлять дѣло историкъ Гфрёреръ [1]), но во всемъ этомъ дѣлѣ виденъ попрежнему мужественный, смѣлый и нелицепріятный Діодоръ—боецъ за правду и достоинство Церкви. Возведеніемъ Флавіана въ епископы Антіохіи, Діодоръ смѣло и рѣшительно направлялъ церковную жизнь родного ему города по новому, самостоятельному пути, вопреки мечтамъ и желанію Запада и нѣкоторыхъ епископовъ. Вмѣстѣ съ этимъ, въ лицѣ Флавіана, епископа Антіохіи, Діодоръ пріобрѣталъ могущественнаго союзника и высокаго, по новому своему положенію, покровителя всѣмъ своимъ начинаніямъ и заботамъ о благѣ Церкви, что для него, какъ епископа Тарса, который входилъ въ область антіохійскаго діоцеза, было очень важно.

Вскорѣ послѣ смерти Мелетія, св. Григорій Богословъ съ рѣшительностью заявилъ отцамъ собора о своемъ намѣреніи сложить съ себя бремя правленія Константинопольской церкви и уйти на покой [2]). Какъ соборъ ни уговаривалъ его взять свое слово назадъ и принять вновь попеченіе о градѣ Константина, утомленный епископъ оказывался твердъ въ своемъ рѣшеніи. Тогда предъ членами собора возникъ новый серьезный вопросъ о замѣщеніи столь важной каѳедры, какъ каѳедра Константинополя [3]). Была выдвигаема кандидатура на это служеніе многихъ виднѣйшихъ епископовъ [4]). Но Діодоръ, много передумавъ о положеніи столичнаго епископа [5]), выдвинулъ неожиданно своего кандидата и съ обычною энергіею началъ настаивать на хиротоніи послѣдняго. Діодоръ въ это время познакомился съ знатнымъ тарсскимъ жителемъ, Нектаріемъ, который, собираясь ѣхать на родину, зашелъ къ Діодору съ тѣмъ, чтобы взять отъ него письма, если ему

---

[1]) *Gfrörer A.* Geschichte der christl. Kirche. I Abth. Stuttgart, 1841. S. 348.

[2]) Положеніе св. Григорія Богослова на соборѣ подробно выясняется имъ самимъ въ его произведеніи Carm de se ipso (Carm. de vita sua)—PG. XXXVII; p. II VI. См. о томъ же—*Cavallera.* Le Schisme d'Antioche. Cit. ed. Cap. VIII, p. 247 suiv. *Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV—V вѣка. I т. 128 стр. *Спасскій А. А.* Ист догм. движенія. Цит. изд. I т. стр. 573 и далѣе

[3]) *Socr.* V, 8. PG. LXVII col 577—582; p. II. 397 стр. *Sozom.* VII, 8. Col. 1433—36; p. II. 487—489. *Theodoret.* V, 8. *Parmentier* S. 288; p. II. 316.

[4]) *Sozom.* Col. 1433; 487 стр.

[5]) Срв. διανοούμενος ὁ Διόδωρος, τίνα χρὴ προβαλέσθαι εἰς τὴν σπουδαζομένην χειροτονίαν—*Sozom* ibid.

будетъ угодно писать[1]). Знатное происхожденіе, сѣдина, благообразіе вида и кротость нрава новаго знакомаго[2]) произвели на Тарсскаго епископа такое сильное впечатлѣніе, что онъ рѣшилъ предложить собору выбрать этого человѣка преемникомъ св. Григорію. Предложеніе Діодора было, дѣйствительно, смѣлое—тѣмъ болѣе, что Нектарій былъ не только свѣтскій человѣкъ, но еще и не былъ крещенъ—человѣкъ, совершенно незнакомый собору. Неудивительно, что многіе епископы съ недоумѣніемъ встрѣтили предложеніе Тарсскаго епископа Даже новый епископъ Антіохіи, Флавіанъ, и тотъ добродушно сначала разсмѣялся, когда его другъ, Діодоръ, изложилъ ему свои планы[3]) Но, зная много лѣтъ Діодора, Флавіанъ все же не могъ не задуматься надъ кандидатурой Нектарія - если его выдвигаетъ Діодоръ, то, значитъ, въ этомъ мужѣ, дѣйствительно, скрываются какія то причины, вполнѣ соотвѣтствующія его будущему высокому служенію. Флавіанъ поэтому рѣшилъ познакомиться лично съ Нектаріемъ и, побесѣдовавъ съ нимъ, посовѣтовалъ ему... помедлить отъѣздомъ[4]). Тѣмъ временемъ, нужно полагать, Діодоръ, со свойственною ему энергіею и убѣдительностью, постарался склонить въ пользу Нектарія самого императора. Въ концѣ концовъ, Діодоръ достигъ того, что изъ „угожденія“ ему[5]) епископы внесли имя Нектарія въ свои записки достойныхъ лицъ для предстоятельства въ Константинополѣ, а императоръ Θеодосій, „прочитавъ списокъ написанныхъ именъ, остановился на Нектаріи и, задумавшись, долго разсуждалъ самъ съ собою, держа палецъ на послѣдней подписи: потомъ, обратившись къ началу, онъ снова пробѣжалъ всѣхъ и—избралъ Нектарія“[6]), угоднаго Діодору. Избраніе Нектарія такимъ образомъ — новое свидѣтельство выдающагося авторитета Діодора, даже для императора Θеодосія, и энергичной дѣятельности его на соборѣ, въ смыслѣ προέδρου συνόδου, свидѣтельство непрекращающихся инициативъ Діодора, отстаиванія и проведенія ихъ на практикѣ до конца Вдумываясь силь-

---

[1]) Ibid.
[2]) Ibid.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid.
[5]) *Sozom*: διὰ τὴν πρὸς Διόδωρον χάριν.
[6]) *Sozom.* Ibid. Такимъ образомъ, Нектарій былъ избранъ вовсе не потому, что онъ стоялъ послѣднимъ по списку, какъ думаетъ проф. Спасскій. (Ист. догм движ. I, стр. 586). Этого у Созомена не видно.

нѣе въ представленное дѣло Нектарія, нужно сказать, что конечно, не благообразный видъ послѣдняго, не первое, такъ сказать, впечатлѣніе отъ него—главный мотивъ приглашенія его Діодоромъ къ видному архіерейству [1]). Какъ и всегда, проницательный умъ Діодора, думается, обосновывалъ совершающееся въ данномъ случаѣ болѣе глубже. Константинополь въ это время былъ городомъ, въ которомъ такъ же, какъ и въ Антіохіи, религіозная жизнь гражданъ отмѣчалась крайнею партійностью [2]). Каждая партія, несомнѣнно, группировалась около какого-ниб виднаго епископа на соборѣ и мечтала послѣ св. Григорія имѣть епископомъ Константинополя своего покровителя. При такихъ условіяхъ избраніе іерарха Константинополю изъ наличнаго числа епископовъ на соборѣ, естественно, не обезпечивало бы мира столицѣ, неизбѣжно бы вело къ господству опредѣленной партіи, узкой нетерпимости къ всякому, кто лишь только видимо, быть можетъ, по формальнымъ причинамъ, не подходилъ къ господствующему шаблону. Избраніе Нектарія—человѣка чуждаго Константинополю, неожидавшаго архіерейства, на котораго не могла возлагать надеждъ ни одна партія—было прекраснымъ тактическимъ способомъ воздѣйствія на константинопольскія массы, въ смыслѣ постепеннаго приведенія ихъ къ единомыслію и порядку Отсутствіе у Нектарія спеціальнаго богословскаго образованія, его преклонный возрастъ, добродѣтельная жизнь обезпечивали послѣднему вѣрность христіанской традиціи [3]), а въ случаѣ затруднительныхъ обстоятельствъ, открывали возможность самому же Діодору и его друзьямъ помочь жизни Константинополя своимъ опытомъ церковнаго управленія. Тенденція мира, упорядоченія столицы въ ея церковной жизни – вотъ что такимъ образомъ могло лежать въ глубинѣ вызвавшаго сначала недоумѣніе предложенія Діодора относительно Нектарія. Діодоръ въ данномъ случаѣ во-

[1]) Съ этой стороны подробности Созомена, вызывающія у нѣкоторыхъ историковъ недоумѣнія (у *Спасскаго* въ цит. соч. 585—586 стр.), вполнѣ естественны—онѣ касаются лишь внѣшняго, поверхностного представленія дѣла.

[2]) Срв. *Спасскаго А. А.* Цит. соч. 572; *Дюшенъ* Ист. др Церкви. Цит. изд. II т. 289 стр. Главнымъ первоисточникомъ, для ознакомленія съ религ. жизнью Константинополя, служитъ поэма св. Григорія De se ipso—PG. XXXVII; p. II. VI

[3]) См характеристику Нектарія Константинопольскаго въ біографіи его *Ceillier d Remy* t. VIII, p 473, и въ церковной исторіи *L'abbé Fleury*—Histoire Ecclesiastique. T. II, 18. Paris. 1840 4 p

одушевлялся тѣми же высокими принципами, которые въ 360 году неожиданно для православныхъ побудили его призвать на антіохійскій престолъ Мелетія. Объединяя же объ разсмотрѣнныя хиротоніи на константинопольскомъ соборѣ - Флавіана для Антіохіи, Нектарія—для Константинополя съ видным или главнымъ участіемъ въ нихъ Діодора, повторяемъ черезъ нихъ Діодоръ Тарсскій вставалъ въ самыя близкія отношенія къ виднѣйшимъ каѳедрамъ Востока. Его опытъ церковнаго управленія, ученость, характеръ теперь могли изъ Тарса простираться на весь Востокъ, властно опредѣляя общее теченіе церковной жизни

Выдвинутый въ епископы Діодоромъ, избранный соборомъ, Нектарій съ вѣроятностью высокой степени оглашенъ и крещенъ былъ при непосредственномъ участіи самого же Діодора. Воспріявшій благодать епископства, послѣ этого Нектарій, какъ епископъ столицы, долженъ былъ принять предсѣдательство на соборѣ [1]). Эта подробность—новый импульсъ въ характеристикѣ соборной дѣятельности Діодора. Если при предсѣдательствѣ Мелетія для Діодора было вполнѣ возможно самое сильное вліяніе на ходъ собора, если послѣ смерти его, при предсѣдательствѣ Григорія Богослова, оно оставалось за Діодоромъ, о чемъ говорятъ факты замѣщенія двухъ видныхъ каѳедръ, то оно оставалось за нимъ и тогда, когда предсѣдателемъ собора сталъ обязанный Діодору своимъ избраніемъ епископъ столицы Нектарій, человѣкъ, бывшій свѣтскій, новый въ церковныхъ дѣлахъ, оглашенный и крещенный Діодоромъ же [2]). Вотъ почему, если мы обратимъ вниманіе на догматико-каноническую дѣятельность второго вселенскаго собора, то вдумчивый анализъ сохраняющихся памятниковъ этой дѣятельности легко обосновываетъ дальнѣйшія важныя предположенія о вліяніи и авторитетѣ Діодора на Константинопольскомъ соборѣ. Памятникомъ догматической дѣятельности Константинопольскаго собора, какъ извѣстно, является, такъ наз.. Никео-Цареградскій символъ Вопросъ о немъ одинъ изъ самыхъ трудныхъ вопросовъ церковной исторіи. Много самыхъ разнообразныхъ предположеній и именъ выдвинуто учеными истори-

---

[1]) *Mansi* III, 568. (*Harduin.* Collectio maxima Conciliorum generalium. Paris. 1715. I, 813). ДВС. I, 112 стр.; *Hefele.* II, 5; *Michaud.* 85 p *Спасскій А. А.* 587 с.

[2]) Не безъ основанія поэтому несторіанскіе источники называютъ Діодора съ Мелетіемъ главными дѣятелями 2 всел. собора—Hist. Nestorienne I, 45 PO. V, 265.

ками при объясненіи происхожденія этого символа вѣры И несмотря на это, по мнѣнію ученыхъ изслѣдователей[1]), въ вопросѣ о символѣ второго вселенскаго собора остается еще много темныхъ, неуясненныхъ сторонъ. До конца XVIII вѣка предполагали, что этотъ символъ есть всецѣло дѣло 150 св отповъ, собравшихся на соборъ въ Константинополь[2]). Причемъ Неандеръ, у насъ—еп. Іоаннъ (Лебедевъ), отмѣчали, что отцы второго вселенскаго собора, подтвердивъ Никейскій символъ, внесли нѣкоторыя дополненія къ послѣднему[3]). Тильмонъ первый далъ толчокъ новому направленію въ рѣшеніи вопроса — онъ подмѣтилъ сходство Константинопольскаго символа съ символомъ, который помѣщенъ въ концѣ сочиненій Епифанія Кипрскаго и извѣстенъ подъ именемъ „Анкоратъ“ *(Ancoratus)*, и подалъ мысль, что Константинопольскій соборъ 381 года не издавалъ новаго символа, а утвердилъ уже готовый, находившійся въ церковномъ употребленіи[4]). Гефеле согласился съ такимъ взглядомъ на происхожденіе символа Константинопольскаго собора, но прибавилъ, что, взявши готовый кипрскій или малоазійскій символы, соборъ сдѣлалъ въ немъ нѣкоторыя исправленія, вызванныя потребностями времени[5]). Ученые Каспари, Хортъ, анализируя Епифаніевъ символъ, увидѣли въ немъ сходство съ символомъ іерусалимской церкви и съ этимъ послѣднимъ черезъ Кирилла Іерусалимскаго, бывшаго на второмъ вселенскомъ соборѣ, поставили

---

[1]) *Kattenbusch* —Theologische Literaturzeitung 1898. S. 682, *проф. Лебедевъ А. П.* „Новый взглядъ на происхожденіе симв. Конст. собора“ ж. „Вѣра и Церковь“ 1899 годъ, т. II, стр. 564.

[2]) Никифоръ Каллистъ (H Eccl. XII, 13. PG. CXLVI col. 783—784) высказалъ мнѣніе, что, будто, авторомъ разсматриваемаго символа можетъ считаться св Григорій Нисскій, но уже Неандеръ (Allgemeine Geschichte d. Christl. Religion und Kirche. Hamburg 1825. I, S. 645), затѣмъ съ рѣшительностью Тильмонъ (Memoires IX, 221). Гефеле (Conciengsch. II, 9—10), у насъ—проф. А. П. Лебедевъ (Всел. соборы IV - V в. I, 121) показали маловѣроятность такого представленія дѣла. Маркъ Ефесскій на соборѣ Флорентійскомъ выставлялъ для символа авторство св Григорія Богослова (Consil Florent. sess. XXIII. Harduini. T IX, 294 p.), но и это представленіе дѣла считается Тильмономъ (IX, 222, 78 not.), Гефеле (ibid.) не отвѣчающимъ дѣйствительности (срв *Ceillier d Remy.* V, 616 p.).

[3]) *Neander.* Cit. op. 1, 616. *Епископъ Іоаннъ* Исторія Вселенскихъ Соборовъ Новочеркасскъ. 1896. Стр. 45—47.

[4]) Memoires IX, 221 p.

[5]) Conciliengeschichte II, 10. S. Къ Гефеле примыкаетъ русскій ученый Чельцовъ (Древнія формы символа СП. 1896 64—65 стр.).

Константинопольскій символъ въ бижайшую связь[1]). Гарнакъ создалъ третью гипотезу, по которой символъ, извѣстный съ именемъ Никео-Цареградскаго вовсе не принадлежитъ второму вселенскому собору. Онъ есть, дѣйствительно, символъ іерусалимской церкви и читается въ первый разъ въ актахъ Халкидонскаго собора 451 года. Дѣломъ второго вселенскаго собора было лишь только подтвердить никейскій символъ[2]). Наконецъ, нѣмецкій ученый Кунце въ 1895 - 8 годахъ высказалъ свою теорію происхожденія Константинопольскаго символа[3]) По этой теоріи, Діодоръ Тарсскій, приготовляя избраннаго во епископы Нектарія ко крещенію, преподалъ ему тотъ самый символъ вѣры, который обычно употреблялся при крещеніи обращающихся въ христіанство въ г. Тарсѣ. Когда же, сообразно установившемуся обычаю, Нектарій долженъ былъ произнести исповѣданіе вѣры не только при крещеніи, но и при посвященіи во епископы, то онъ и выразилъ свое исповѣданіе словами того символа, которому научилъ его Діодоръ[4]) „Вѣдь, новый епископъ столицы, прибавляетъ Кунце, не былъ ученымъ богословомъ и до послѣдняго времени проходилъ должность городского претора, къ тому же былъ старъ“ [5]). Самостоятельной догматической рѣчи, которая бы выражала его догматическія убѣжденія, онъ составить по этимъ причинамъ не могъ, и потому произнесъ символъ, какой онъ только что заучилъ. Этотъ символъ былъ внесенъ въ акты второго вселенскаго Константинопольскаго собора подобно тому, какъ въ акты перваго вселенскаго собора попалъ крещальный символъ Кесарійской церкви, внесенный на соборъ для разсмотрѣнія Евсевіемъ, епископомъ Кесарійскимъ, или въ акты третьяго вселенскаго собора попалъ символъ нѣкоего Харисія, осужденнаго тѣмъ же соборомъ[6]).

---

[1]) *Caspari.* Quellen zur Geschichte d. Taufsymbols. T. I S. 104 f. *Hort.* Two dissertation. Cambridge and London, 1871. 73—115 p.

[2]) RE[3] XI. 12—28 SS.

[3]) Marcus Eremita. Ein neuer Zeuge für das altkirchl. Taufbekenntnis. Leipzig, 1895. Das Nicänisch-Konstantinopolitanische Symbol. Leipzig, 1898. Въ русской литературѣ взглядъ Кунце на Константинопольскій символъ былъ подвергнутъ разбору *проф. А. П. Лебедевымъ* въ его ст. „Новый взглядъ на происхожденіе константинопольскаго символа“—ж. „Вѣра и Церковь“, 1899, II томъ, стр. 535 и д. Срв. также *Спасскаго А. А.* Ист. догм. движ. I.

[4]) Marcus Eremita S. 172. Das Nican-Konst. Symb. S 32—33

[5]) Marcus Eremita. S. 173. Das Nicän-Konst. Symb. S 34.

[6]) Das Nicän-Konst. Symb. S. 34.

Русская церковно-историческая наука опредѣленно заявила свое отрицательное отношеніе ко всѣмъ перечисленнымъ теоріямъ западныхъ ученыхъ[1]). Ея убѣжденіе, что въ вопросѣ о происхожденіи символа на второмъ вселенскомъ соборѣ не слѣдуетъ пренебрегать старою традиціею, а, напротивъ, необходимо только углубить и уяснить эту традицію. Послѣдняя, не смотря на всѣ ухищренія ученыхъ, остается все таки непоколебимою и единственно пріемлемою. Мы, разумѣется, всецѣло присоединяемся къ такому заявленію высоко-авторитетныхъ дѣятелей родной церковно-исторической науки, но во имя санкціонируемой ими же возможности углубленія и уясненія мощной традиціи[2]), въ связи съ изученіемъ жизни и дѣятельности Діодора, сдѣлаемъ опытъ выдвинуть въ ней нѣкоторыя новыя подробности. Для насъ важно, что въ вопросѣ о происхожденіи разсматриваемаго символа есть изслѣдователь (Кунце), который въ символьной дѣятельности собора выдвигаетъ участіе Діодора Тарсскаго. Но его теорія, къ сожалѣнію, полна историческихъ недоразумѣній и, какъ таковая, въ своихъ подробностяхъ она должна быть отвергнута. Прежде всего, гипотеза Кунце зиждется на предположеніи тарсскаго происхожденія Діодора, каковое, по извѣстнымъ основаніямъ, мы считать за вѣроятное не можемъ[3]). Но падаетъ основаніе, должно пасть и зданіе... Допустить же, что Діодоръ, по происхожденію антіохіецъ, далъ Нектарію прочесть символъ тарсской церкви, какъ ея представитель, у насъ нѣтъ никакихъ основаній Наука, во первыхъ, не знаетъ ни одного тарсскаго символа, а во вторыхъ, проведшій всю предшествующую жизнь въ Антіохіи, гдѣ особенно было развито символьное творчество, Діодоръ скорѣе бы предложилъ будущему епископу столицы антіохійскія формулы исповѣданія вѣры, чѣмъ символъ своего новаго епископскаго города. Но всего естественнѣе при хиротоніи Нектарію произнести было символъ вѣры, извѣстный въ томъ городѣ, куда

---

[1]) *Проф А. П. Лебедевъ* Вселенскіе соборы IV—V вѣка. I томъ, Москва, 1896, 111 и слѣд стр. *Его-же.* Новый взглядъ на происхожденіе Константинопольскаго собора—„Вѣра и Церковь“ 1899 г., т. II, стр 535; О нашемъ символѣ вѣрѣ — Богосл. Вѣстникъ, 1902. Январь—февраль. *Проф. Спасскій А А* Исторія догматич. движеній. Т. 1 Цит. изд. стр 588 и слѣд. *Проф Болотовъ В В.* Лекціи по ист. др. Церкви III, 3. Стр. 108.

[2]) Срв. *проф. Лебедевъ А П.* Вселенскіе соборы—цит. изд. I т., стр. VI, XIV—XV.

[3]) См. выше I гл. нашей работы стр. 2—7.

онъ былъ поставленъ, т. е символъ константинопольскій [1]). Таковы основанія, по которымъ мы не можемъ согласиться съ представленіемъ Кунце участія Діодора въ символьной дѣятельности второго вселенскаго собора. Съ нашей точки зрѣнія, заслуга Кунце лишь въ томъ, что онъ первый придумалъ выдвинуть Діодора въ этой области. Мы хочемъ видѣть участіе Діодора Тарсскаго въ исторіи происхожденія Константинопольскаго символа совершенно инымъ путемъ, не отрицая основъ традиціи. Константинопольскій символъ 381 года есть, въ сущности, Никейскій символъ, переработанный и дополненный въ связи съ послѣникейскими предварительными работами въ томъ же символьномъ родѣ. Съ одной стороны, Константинопольскій соборъ редактировалъ Никейскій символъ въ цѣляхъ его большого совершенства, филологической и логической правильности, а съ другой стороны, сдѣлалъ нѣкоторыя вставки, вызывавшіяся появленіемъ и распространеніемъ новыхъ еретическихъ ученій, добавилъ его даже болѣе подробнымъ раскрытіемъ изложеннаго кратко у никейскихъ отцовъ ученія о Св. Духѣ. Но если, допустивъ такимъ образомъ преемственность въ символьной дѣятельности Никейскаго и Константинопольскаго соборовъ, а вмѣстѣ съ тѣмъ и нѣкоторое, въ указанномъ смыслѣ, личное творчество послѣдняго въ отношеніи къ переданному съ перваго, спросимъ, кто изъ отцовъ второго вселенскаго собора могъ ближе и естественнѣе всего стать къ предлежавшей предъ соборомъ дополнительной работѣ надъ Никейскимъ символомъ, то, намъ думается, въ отвѣтъ на этотъ вопросъ, мы имѣемъ немало основаній выдвинуть, именно, Діодора, епископа Тарсскаго.

Объяснимся. Проф. А. П. Лебедевъ въ своемъ изслѣдованіи „Вселенскіе соборы IV—V вѣка“ (I т. IV гл.) наглядно показалъ, что составленіе Константинопольскаго символа изъ Никейскаго произошло подъ несомнѣннымъ вліяніемъ богословскаго направленія, такъ называемой, антіохійской школы. Только представители антіохійской школы, которые характеризовались неудержимой жаждой къ истинѣ, особымъ интересомъ къ вопросамъ богословія, неключавшимъ рабство предъ формулами или вообще буквой, только антіохійцы, для которыхъ, въ связи со всѣмъ этимъ Никейскій символъ не былъ послѣднимъ изложеніемъ христіанской догма-

[1]) Срв. *Kattenbusch.* Theologische Literaturzeitung 1898. S. 678. *Лебедевъ А. П.* Цит. соч. въ ж—Вѣра и Церковь 1899, стр. 555.

тики, могли придти на Константинопольскомъ соборѣ къ мысли о потребности новаго измѣненнаго символа [1]). Всѣ представители александрійской школы постоянно съ одушевленіемъ повторяли мысль о неизмѣнности Никейскаго символа и достаточности его на всѣ времена. Но кто изъ присутствующихъ на вселенскомъ соборѣ могъ считаться самымъ рельефнымъ и типичнымъ выразителемъ антіохійскаго богословствованія? Діодоръ Тарскій. Мелетія епископа антіохійскаго, Флавіана, присутствовавшихъ на соборѣ, исторія не знаетъ, какъ видныхъ богословъ-философовъ своего времени. Она болѣе указываетъ ихъ благочестивую, пользующуюся симпатіями и уваженіемъ всѣхъ настроенность. Правда, въ числѣ отцовъ собора былъ и еще серьезный представитель антіохійской школы—св. Кириллъ Іерусалимскій. Но положеніе этого св. отца на соборѣ было исключительное — предъ собравшимися св. отцами онъ долженъ былъ оправдываться въ возводимыхъ на него обвиненіяхъ и, какъ въ извѣстной степени подсудимый, не смотря на свою богословскую образованность, естественно, не могъ вліять на дѣла собора [2]). Обращаясь къ анализу Константинопольскаго символа и сравненію съ нимъ Никейскаго, мы получаемъ рядъ фактовъ, которые могутъ также, въ извѣстной мѣрѣ, служить подтвержденіемъ высказываемой нами гипотезы объ особенной близости Діодора Тарскаго къ символьной дѣятельности второго вселенскаго собора. Вотъ параллельно текстъ символовъ Никейскаго и Константинопольскаго собора [3]).

| Н. | Н-К. |
|---|---|
| Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεον ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, | Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, ποιητὴν οὐρανοῦ καὶ γῆς, ὁρατῶν τε πάντων καὶ ἀοράτων. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὸν μονογενῆ, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθι- |

[1]) *Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV—V в. Стр. 119 и д.; *Спасскій А. А.* Цит. соч. Стр. 587.

[2]) *Socrat.* Hist. Eccl. V, 8. PG. LXVII col. 576; р. п. 397 стр. *Sozomen.* Hist. Eccl. VII, 7. PG. LXVII col. 1429, р. п. 485 стр Срв. *Лебедевъ А. П.* Всел. соборы IV—V. Цит. изд. I, 142 стр. О символѣ нашей правосл. Церкви — Б Вѣстн. 1902, I, 60 стр. и д. *Спасскій А. А.* Цит. соч. стр. 601—602.

[3]) *Hahn.* Bibliothek d. Symb. §§ 142—143. SS. 160—165.

γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα.

νὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα, οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα ἐκ τῶν οὐρανῶν καὶ σαρκωθέντα ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ Μαρίας τῆς παρθένου καὶ ἐνανθρωπήσαντα, σταυρωθέντα τε ὑπὲρ ἡμῶν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ παθόντα καὶ ταφέντα καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ κατὰ τὰς γραφάς, καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, 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 [1]), τὸ κύριον, τὸ ζωοποιόν, τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον, τὸ σὺν πατρὶ καὶ υἱῷ συμπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον, τὸ λαλῆσαν διὰ τῶν προφητῶν. εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. ὁμολογοῦμεν ἓν βάπτισμα εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, προσδοκῶμεν ἀνάστασιν νεκρῶν καὶ ζωὴν τοῦ μέλλοντος.

Существенное измѣненіе въ Никейскомъ символѣ Константинопольскими отцами, какъ можно видѣть, сдѣлано было въ исповѣданіи Бога Отца Творцомъ неба и земли, всего видимаго и невидимаго. Никейскіе отцы какъ бы выдѣляли творчество неба и земли изъ области Божественной жизни Отца и приписывали его Сыну Божію. Такая концепція давала основу къ неоправдываемому раздѣленію промыслительной жизни Единаго христіанскаго Бога и заключала въ себѣ скрытую мысль о Диміургѣ. Указанная неопредѣленность Никейскаго исповѣданія получала въ это время особенное значеніе, ибо идея Диміурга вырабатывалась въ экономическую форму Логоса, рожденіе котораго мы-

[1]) Дальнѣйшія слова—исключительная принадлежность Константинопольскаго символа.

слилось, какъ посланіе Его Отцомъ для цѣлей созданія и возстановленія міра[1]). Причемъ послѣдователи такой логологіи особенно горячо поддерживали видимую связь съ Никейскимъ символомъ. Вотъ почему отцамъ Константинопольскаго собора было необходимо показать, что Божественный Отецъ имѣетъ одинаковое съ Сыномъ дѣйствованіе въ мірѣ Имѣя это въ виду, Константинопольскій символъ особенно ударяетъ на названіи Бога παντής и ставитъ это наименованіе на первомъ мѣстѣ. Единая Божеская сущность Сына Божія, дѣлающая Его равнымъ Отцу, является причиною того, что и Сынъ Божій является Творцомъ всего. Поэтому, поставивши οὐρανοῦ καὶ γῆς въ предикатѣ Отца, какъ Творца, слова δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο константинопольскими отцами были оставлены для характеристики Сына. Нетрудно догадаться, что такими внѣшними измѣненіями перваго члена Никейскаго символа на Константинопольскомъ соборѣ хотѣли лишить базы живыхъ и энергичныхъ въ это время послѣдователей Маркелла Анкирскаго[2]) Ученіе того же Маркелла имѣетъ въ виду и другая вставка въ Константинопольскомъ символѣ πρὸ πάντων τῶν αἰώνων, опредѣляющая предвѣчное рожденіе Сына Божія. Этою вставкою обезсиливалось утвержденіе Маркелла, что Логосъ получилъ ипостасное бытіе впервые при твореніи міра, когда онъ исшелъ отъ Бога, какъ Его δραστικὴ ἐνέργεια[3]). Представителей восточной ортодоксіи въ ученіи Маркелла особенно поражало еще и то, что онъ училъ только о временномъ, историческомъ дѣйствованіи Сына Божія, какъ отдѣльной ипостаси. Сынъ Божій, по его словамъ, когда исполнитъ порученное ему Отцомъ дѣло, возвратится къ Отцу и сольется съ Нимъ[4]). Поэтому Константинопольскій соборъ, изложивши всю исторію домостроительства нашего спасенія воплотившимся Сыномъ Божіимъ, дѣлаетъ прибавку къ Никейскому символу въ 7 членѣ οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος, а также ради того же Маркелла, при единосущіи Сына съ Отцомъ, отмѣчаетъ самостоятельное пребываніе Его на небѣ по окончаніи спа-

[1]) *Eusebius.* Contra Marc. 37 S. Eusebius Werke. Ed Heikel IV B. 36—37 S. Leipzig, 1906.

[2]) *Mansi* III, 559. DBC. I, 109. *Hefele.* II B. S. 11. *Лебедевъ А. П* Вселенскіе соборы IV—V в. I, стр. 116. *Спасскій А. А.* Стр. 615—616.

[3]) *Marcelli* fragm. 108—*Rettberg* Marcelliana. Gottingen, 1794. Срв. *Zahn.* Marcellus v Ancyra. Gotha, 1867 S. 123—128. *Loofs* DG. S. 245. *Tixeront.* HD II, 39 p.

[4]) *Marcelli* fragm. 103, 120, 34, 108. См. *Rettberg*

сенія людей, когда немного выше говоритъ καὶ ἀνελθόντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καὶ καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρός. Такимъ образомъ, Маркеллъ и его послѣдователи, какъ опасные враги Церкви, стояли живо предъ сознаніемъ собравшихся отцовъ на второмъ вселенскомъ соборѣ Но гдѣ, какъ не въ Антіохіи, начали считать Маркелла ранѣе всѣхъ страшнымъ врагомъ христіанства? [1]) Діодоръ, являясь тамъ представителемъ ортодоксіи съ 50 гг. IV столѣтія, несомнѣнно, долженъ былъ принимать живое участіе въ раскрытіи заблужденій этого еретика. Онъ могъ поучительно раскрывать и предъ отцами собора богатый свой опытъ борьбы съ послѣднимъ. Александрійствующіе богословы находились долгое время съ Маркелломъ въ полномъ общеніи, считая его ὀρθὰ φρονοῦντα и такимъ настойчиво рекомендовали его антіохійцамъ [2]). Въ самыхъ добрыхъ отношеніяхъ съ послѣдователями Маркелла находилась и антіохійская община епископа Павлина [3]).

Другое важное дополненіе къ Никейскому символу, которое рѣшились сдѣлать отцы Константинопольскаго собора, касалось ученія объ Іисусѣ Христѣ, какъ Богочеловѣкѣ. Время и обстоятельства въ данномъ догматическомъ пунктѣ сравнительно съ никейскимъ символомъ требовали большей ясности и большей полноты—съ одной стороны, необходимымъ оказывалось установить дѣйствительность Божества Христа, а съ другой—устранить всякіе намеки на призрачность, преходимость въ немъ человѣческаго естества. Поэтому къ словамъ Никейскаго символа, съ достаточною полнотою выражавшимъ ученіе о Лицѣ Іисуса Христа для своего времени, отцы Константинопольскаго собора добавили: „ради насъ человѣкъ и ради нашего спасенія сшедшаго *съ небесъ* и воплотившагося отъ *Духа Святаго и Маріи Дѣвы*, и вочеловѣчившагося, *распятаго за насъ при Понтіи Пилатѣ*, и страдавшаго, и *погребеннаго* и воскресшаго въ третій день *по писанію*“. Очевидно, что новыя, подчеркнутыя выраженія второй вселенскій соборъ направлялъ противъ другого еретика того же времени — Аполлинарія Лаодикійскаго. Въ еретическомъ заблужденіи Аполлинарія въ это время уже никто не сомнѣвался на

---

[1]) *Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV—V в. I, 120 стр.

[2]) См. напр отзывы о Маркеллѣ св. Аѳанасія Вел.—Hist. arian PG. XXV, col 700; p. n. II, 82. Папа Юлій пытался предъ антіохійцами доказать правоту богословія Маркелла—Apud Athan. Apologia contra arian. PG. XXV, col. 301; p. n. I, 323. Срв. *Theodoret.* H. Eccl. II, 6 –7. Parmentier S. 100, 102, p. n. 116, 119.

[3]) См. выше стр. 156 нашей работы.

Востокѣ Даже Западъ анаѳемствовалъ его[1]). Но въ опредѣленной, ясной терминологіи въ ученіи о Христѣ, какъ о Богѣ и человѣкѣ, противопоставляемой, именно, Аполлинарію, блещущей необходимымъ тонкимъ анализомъ, сильнѣе всѣхъ на соборѣ, естественно, оказаться было опять Діодору. Это былъ не только отличнѣйшій носитель традиціи антіохійской школы съ ея особенностями преимущественнаго аналитическаго раскрытія богословскихъ вопросовъ, въ ученой сферѣ каковой и было возможно ясное выраженіе волнующихъ въ это время христологическихъ вопросовъ, но и первый энергичный противникъ самого Аполлинарія, лично знакомый съ нимъ, создавшій въ непосредственной борьбѣ съ нимъ въ Антіохіи такъ необходимый въ дни собора богословско-апологетическій опытъ. Уважая Мелетія, Флавіана, оправданнаго Кирилла, родныхъ антіохійскому богословію, отцы собора въ вопросѣ осужденія заблужденій Аполлинарія также, какъ и въ избраніи Флавіана и Нектарія, должны были неизбѣжно признать выдающійся авторитетъ Діодора, и его спеціальныя опредѣленія и разсужденія, намъ думается, предпочесть указаніямъ другихъ.

Послѣднее важное догматическое дополненіе къ Никейскому символу Константинопольскимъ соборомъ было сдѣлано въ ученіи о св. Духѣ—вмѣсто прежняго краткаго исповѣданія отцы собора постановили исповѣдывать Духа Святаго *Господомъ животворящимъ, отъ Отца исходящимъ, со Отцемъ и Сыномъ споклоняемымъ и славимымъ, глаголавшимъ чрезъ пророковъ*. Мы рѣшаемся думать, что и раскрытіе вопроса о Духѣ Святомъ въ такомъ смыслѣ и объемѣ можетъ быть также связано съ именемъ Діодора. Отъ Діодора мы имѣемъ спеціальное противомакедоніанское сочиненіе „о Св. Духѣ“[2]), показывающее, что ему были хорошо извѣстны позиціи въ данномъ случаѣ македоніанъ, а отсюда и необходимые противъ ихъ пріемы защиты Духа Святаго. Благодаря указаніямъ Діодора, св. Василій Великій уличилъ Евстафія Севастійскаго въ неправильномъ ученіи о Духѣ Святомъ[3]). То обстоятельство, что Духъ Святый въ разсматриваe-

[1]) Срв. стр. 177 наш. работы. *Mansi* III, 461, 509 pp. *Hefele* I, 866. Срв. *Basilii* epist. 261. PG. XXXII col. 987; VII, 238. Объ осужденіи Аполлинарія вторымъ вселенск соборомъ см. *Mansi* III, 559. DBC. I, 109, 111 Срв. *Mansi* XI, 631; DBC. VI. 467. Срв. *Hefele* II, 14. *Спасскій А. А.* Историч. судьба соч. Апол Лаод. Цит. изд. стр. 85. *Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV — V в I, 116 с *Спасскій А. А.* Ист. догм. движеній, Стр. 615

[2]) См. ниже—II часть нашей работы.

[3]) См 156 стр. нашей работы.

момъ Константинопольскомъ вѣроопредѣленіи не названъ Богомъ, еще болѣе должно убѣждать въ предполагаемомъ значеніи здѣсь Діодора Діодоръ, пережившйй въ собственной жизни омі̆сіанство и омоусіанство, непосредственно всю жизнь стоявшйй лицомъ къ лицу со всѣми современными фракціями аріанствующихъ, могъ легко уразумѣть, какъ многіе въ этихъ фракціяхъ совершенно неповинны въ какомъ-нибудь злостномъ искаженіи сущности христіанской ортодоксіи и что отдѣленіе ихъ отъ единства Церкви иногда есть плодъ печальныхъ недоразумѣній и вмѣстѣ негактичныхъ, иногда смѣлыхъ, выходокъ противниковъ Омоусіанство въ лицѣ своихъ первыхъ представителей, вводя для блага Церкви новый философскій терминъ, не удовлетворило большинства православныхъ епископовъ Послѣдніе, благодаря этому, очутились въ рядахъ энергичныхъ протестантовъ противъ никейскаго ученія, начали проповѣдывать возвращеніе къ церковной традиціи и ея формуламъ. При этомъ большинство изъ нихъ и не думало инакомыслить съ Церковію. Но рьяные, горячіе послѣдователи омоусіанства отвергли всѣхъ безъ различія, кто не хотѣлъ принимать въ свое исповѣданіе слова ὁμοούσιος. Въ свою очередь клеймо ереси, данное омоусіанами церковнымъ традиціоналистамъ, имѣло послѣдствіемъ то, что и эти послѣдніе, отвергавшіе въ существѣ дѣла лишь формальную сторону никейской ортодоксіи, начали смотрѣть на защитниковъ омоусіанства тоже, какъ на еретиковъ, порывали общеніе съ ними и тѣмъ раздѣляли единую Церковь Вина раздѣленія Церкви, такимъ образомъ, въ концѣ концовъ лежала на тѣхъ и другихъ. Подобные нежелательные, но вполнѣ возможные результаты могли быть ожидаемы и теперь, при внезапныхъ отступленіяхъ отъ традиціонной терминологіи въ формальномъ изложеніи ученія о Духѣ Святомъ. Подобно Никейскому собору, отцы Константинопольскаго собора имѣли предъ собою опредѣленныхъ еретиковъ-духоборцевъ. Многіе изъ нихъ въ своемъ ученіи не называли Духа Богомъ или, умалчивая о немъ въ своихъ богословскихъ разсужденіяхъ[1]), основывались также на священной традиціи. Единодушнымъ желаніемъ собора не было осудить только такихъ людей, но и примирить ихъ съ Цер-

[1]) См. напр. св *Григорія Нис.* C Maced PG. XLV col. 1313; VII, 36. Краткое ученіе о св. Духѣ до Конст. собора см у *Лебедева А. П.* Вселенскіе соборы IV—V в Цит. изд. 87—100 стр. у *Спасскаго А. А.* 138—139, 471, 523 и сл. стр.

ковію. Однако этого можно было достигнуть скорѣе и вѣрнѣе при условіи исключительной осторожности и мудрости дѣйствованіи—иначе опять повторились бы тѣ безконечные споры и раздѣленія, какими сопровождалось формулированіе ученія и о Сынѣ Божіемъ. Грозные признаки послѣдняго уже показывались на самомъ соборѣ. Попытка нѣкоторыхъ на соборѣ дать ученію о св. Духѣ независимое отъ традиціи, прямое выраженіе, что Онъ—Богъ, не только повлекла за собою окончаніе споровъ о Немъ, но и вызвала новую бурю волненій и словопреній [1]). Вотъ почему результатомъ символьной работы явилось такое исповѣданіе о св. Духѣ, которое въ исчерпывающихъ формулахъ, на основаніи священной традиціи, implicite заключало ученіе объ единосущіи Его съ Отцомъ и Сыномъ, не употребляя ни слова ὁμοούσιος и не называя Его прямо Богомъ. Это былъ единственный и вполнѣ правильный исходъ изъ тѣхъ историческихъ затрудненій, въ какія былъ поставленъ соборъ,—исходъ, доказывавшій глубокое пониманіе положенія церковныхъ дѣлъ [2]). Этимъ ясно принимались къ руководству уроки прошлаго, т. е. всей скорбной исторіи аріанства,—отцы собора рѣшили считаться теперь со степенью усвоенія и пониманія истинъ вѣры большинствомъ простыхъ сердцемъ вѣрующихъ, не преслѣдовать сразу же точность философской мысли, но, осторожно пробивая дорогу къ послѣдней, они заботились о сохраненіи библейскаго и церковнаго ученія о св. Духѣ. Если бы на соборѣ присутствовалъ св. Василій Великій, то въ указанномъ опредѣленіи о Духѣ св. указывали бы его учено-богословское вліяніе, его мудрый тактъ и осторожность [3]). Боясь, именно, раздѣленій въ Церкви изъ-за Духа Святаго, отъ присоединявшихся къ Церкви онъ не требовалъ ничего въ исповѣданіи этой Ὑποστασις, кромѣ Никейскаго исповѣданія [4]). Но мы уже отмѣчали связь и соотношеніе въ ученіи о св. Духѣ Василія Великаго съ Діодоромъ Тарсскимъ [5]). Помня эту связь, въ разсматриваемой символьной работѣ о св. Духѣ на второмъ вселенскомъ соборѣ,

---

[1]) *Greg Naz.* Carm. de se ipso et adversus invidos. PG. XXXVII, col. 1247. VI, 61.

[2]) *Спасскій А. А.* Цит. соч. Ист. догм. движеній I т. Стр. 611, 617.

[3]) Срв. *Дюшенъ Л.* Исторія древней Церкви. II т. цит. изд. 290, 292 стр.

[4]) Epist. CXL, 2. PG XXXII, col. 587—590; р. п. VI, 258—259. Срв. epist. XXXVIII. Ibid. col. 325; р. п. VI, 79 и д. Срв. Liber de Spirito Sancto—Ibid. col. 107—110.

[5]) См. выше 152—153 стр. нашей работы.

намъ думается, безотносительно къ св. Василію, можно подмѣчать вліяніе или дѣло Діодора, епископа Тарсскаго. Въ послѣднемъ на Константинопольскомъ соборѣ оказывался ревностный защитникъ тѣхъ же научно-богословскихъ принциповъ раскрытія ученія о третьей Ѵпостаси, которое, благодаря количеству оставшихся литературныхъ памятниковъ, нынѣ понимается, какъ исключительная заслуга св. Василія. Діодоръ, благодаря своему научно-богословскому развитію, многимъ обстоятельствамъ собственной жизни, имѣлъ всѣ данныя для того, чтобы, съ одной стороны, сохранить примирительную, до нѣкоторой степени уступчивую, позицію въ символьномъ выраженіи волнующаго всѣхъ вопроса о св. Духѣ, и, съ другой стороны, не сходя съ почвы традиціи, пойти немного дальше краткаго опредѣленія, даннаго первымъ вселенскимъ соборомъ въ Никеѣ, какъ это выразилось въ дополненіяхъ 8 члена Никео-Константинопольскаго символа Что новое опредѣленіе никакъ не посягало на православное ученіе о Духѣ Святомъ и не компрометировало въ такомъ случаѣ, главныхъ своихъ дѣятелей (=Діодора), это можно подтвердить посланіемъ слѣдующаго Константинопольскаго собора въ 382 году, который состоялъ изъ тѣхъ же отцовъ и, опираясь на предыдущій, разсматриваемый нами вселенскій соборъ, какъ продолженіе его, писалъ слѣдующими примѣчательными словами. „вѣра древняя... учитъ насъ вѣровать во имя Отца и Сына и Св. Духа, т. е. вѣровать въ Божество, силу и единосущество Отца и Сына и Св. Духа, вѣровать въ равночестное достоинство и совѣчное царствованіе трехъ совершенныхъ Ѵпостасей или трехъ совершенныхъ Лицъ“ [1]). Этими словами до очевидности подчеркивалось признаваемое вторымъ вселенскимъ соборомъ ученіе о Духѣ Святомъ, какъ Богѣ.

Кромѣ указанныхъ необходимыхъ и вызываемыхъ самою жизнью дополненій никейскаго символа, св. отцы Константинопольскаго собора подвергли самый стиль этого символа переемотру, и, въ результатѣ, дали вѣроизложеніе, отличающееся въ литературномъ изложеніи замѣчательною художественностію, цѣльностію Въ началѣ второго члена, вмѣсто прежняго изложенія, не чуждаго тавтологіи—τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτὸς, θεὸν ἀληθινὸν

---

[1]) *Theodoretus.* Hist. Eccl. V, 9. Cit. ed. S. 292. р п. 320—321 стр. (*Mansi* III, 583—86; ДВС. I, 117).

ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, 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, θεόν αληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ 3-й членъ, для гармоническаго соотношенія съ нижеслѣдующими опредѣленіями человѣческой природы Іисуса Христа, получалъ естественную вставку ἐκ τῶν οὐρανῶν, какъ отвѣтъ на вопросъ, откуда сошелъ Сынъ Божіи [1]). 4—5 члены оказались снабженными учеными вставками ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου и κατὰ γραφάς, литературная цѣнность которыхъ освящена была и примѣромъ слова Божія (I Кор. XV, 3, 4) и научными традиціями въ лицѣ Игнатія Богоносца, Іустина Мученика, Иринея и Тертулліана [2]) Καθεζόμενον ἐκ δεξιῶν τοῦ πατρὸς καὶ πάλιν ἐρχόμενον μετὰ δόξης, οὗ τῆς βασιλείας οὐκ ἔσται τέλος эти выраженія въ 6—7 членахъ обозначали собою какъ бы звучный аккордъ къ возвышенному стилю всего символа, заключающій собою прежнія уничижительныя выраженія о Христѣ и свидѣтельствующій о неизмѣнной небесной славѣ Его. Вмѣсто безпорядочнаго употребленія частицы καί въ никейскомъ изложеніи, въ новомъ символѣ вводится послѣдовательное примѣненіе ея, придающее своеобразную красоту рѣчи [3]). Такія стремленія улучшить стиль символа въ сторону наибольшей его точности, выразительности и вообще литературно-художественной отдѣланности, придать символу не только полноту въ сообщеніи догматическихъ истинъ, но и позаботиться о соотвѣтствующей обстоятельствамъ времени цѣнности въ ихъ формулировкѣ, могутъ также вполнѣ соотвѣтствовать выдвигаемому нами предположенію о вліяніи Діодора Тарскаго въ исторіи символьной дѣятельности собора. Его антіохійская манера мыслить и выражаться, заявлявшая себя всегда особенною прозрачностью, колоритностью, стремленіемъ къ точности и обоснованности, засвидѣтельствованная краткость и пріятность собственныхъ его произведеній — въ данномъ случаѣ находили полное приложеніе. Нельзя не пожалѣть, что, въ видахъ большаго обоснованія нашего предположенія о ближайшемъ участіи Діодора въ символьной работѣ Константинопольскаго собора 381 г., мы не можемъ сдѣлать сравненія разсматриваемаго символа съ сочиненіями Діодора. Отъ богатой литературной производительности послѣдняго до насъ не дошло ничего въ цѣломъ видѣ, и на тѣ

---

[1]) *Проф. Спасскій А. А.* 617—618 стр.

[2]) См. *Hahn A.* Bibliothek d. Symb und Glaubensregeln d. alt. Kirchen § 1, 1 S; § 3, 4 S; § 5, 7 S; § 7, 10 S. *Спасскій А. А* 618 стр.

[3]) *Спасскій А. А.* Стр. 619.

жалкіе фрагменты, какіе отъ него остались, невозможно разсчитывать въ нашихъ цѣляхъ. Однако, намъ думается, такая безпомощность не должна смущать церковнаго изслѣдователя въ признаніи вѣроятности высказываемой нами гипотезы. Послѣднюю мы выводимъ все же путемъ историческихъ соотношеній, не безъ нѣкоторыхъ вполнѣ достовѣрныхъ фактовъ или основъ. Если Діодоръ явился энергичнымъ руководителемъ собора въ замѣщеніи двухъ важныхъ каѳедръ, если въ этомъ онъ руководился желаніемъ блага Церкви и отцы собора признали правду его указаній, то такая же энергія, ясное пониманіе нуждъ церковныхъ и довѣріе отцовъ собора не могли оставить Діодора и тогда, когда соборъ принялся за осуществленіе еще болѣе сложной, серьезной задачи, какъ изложеніе вѣры, точно и опредѣленно выражавшее ученіе ортодоксіи противъ всѣхъ враговъ. Отсюда не должна вызывать улыбку стереотипная въ своемъ выраженіи надежда — если бы исторія сохранила намъ больше сочиненій епископа Тарсскаго, чѣмъ сколько мы имѣемъ теперь, и не только экзегетическихъ, если бы мы имѣли научно-удостовѣренныя и полныя извѣстія о дѣятельности второго вселенскаго собора, въ видѣ подробныхъ актовъ и записокъ современниковъ, то очень можетъ быть, что необходимыя для насъ параллели были бы.

Наконецъ, если мы обратимъ вниманіе на каноны, извѣстные съ именемъ второго вселенскаго собора, то для характеристики Діодора Тарсскаго на второмъ вселенскомъ соборѣ могутъ быть приведены, намъ кажется, 2 и 6 каноны [1]). *Областные епископы не должны простирать своей власти на другія церкви, внѣ своихъ областей, и*

---

[1]) Въ наукѣ существуетъ мнѣніе, что изъ 7 приписываемыхъ каноновъ второму всел. собору (ДВС. I., 109—111 стр.) принадлежатъ четыре канона (Beveregius, Ballerini, Hefele — *Hefele*. Consiliengeschichte II, 12). Это мнѣніе принимаетъ и русская церковно-историческая наука (напр. *Спасскій А. А.* Цит. соч. Ист. догм. движ. I т. Стр. 636). Отсутствіе остальныхъ трехъ каноновъ въ древне-лат. переводахъ Prisca (*Mansi* VI, 1174), Дионисія Малаго и Исидора (*Mansi* III, 566, 571), въ Луценскомъ кодексѣ (*Mansi* III, 571) позволяетъ ученымъ относить ихъ не ко второму всел. собору, а къ слѣдующему за нимъ собору, Константинопольскому 382 года. Разумѣется, вопросъ о подлинности послѣднихъ трехъ каноновъ 2 всел. собора—дѣло спеціальнаго изслѣдованія. Но мы не можемъ не замѣтить, что приводимое основаніе противъ ихъ подлинности едва ли можетъ быть достаточнымъ. Въ древнихъ латинскихъ переводахъ эти каноны могли отсутствовать по той простой причинѣ, что постановленія самого Константинопольскаго собора 381 г. на Западѣ долго не были рецепированы (*Hefele* II, 30, S. *Лебедевъ А. П.* Всел. соборы IV—V в. I. Стр. 143).

*смѣшивать церквей;* но по правиламъ: александрійскій епископъ долженъ управлять церковными дѣлами только въ Египтѣ, а епископы Востока начальствовать только въ восточной церкви, съ сохраненіемъ преимуществъ церкви антіохійской, утвержденныхъ никейскими правилами; также епископы Азійской области да управляютъ Церковію только въ Азіи, понтійскіе - только въ Понтійской области, и ѳракійскіе—только во Ѳракіи. *Не бывъ призваны, епископы не должны переходить за предѣлы своей области для рукоположенія, или какого-либо другого церковнаго распоряженія.* При сохраненіи же вышеписаннаго правила о церковныхъ областяхъ, очевидно, дѣло каждаго округа будетъ устроять окружной соборъ, какъ опредѣлено въ Никеѣ. А церкви Божіи, находящіяся въ иноплеменныхъ народахъ, должны быть управляемы по соблюдавшемуся донынѣ обыкновенію отцевъ“ [1]) Такъ читается 2 канонъ собора. Антиалександрійское направленіе этого канона несомнѣнно [2]). Но, вмѣстѣ съ этимъ, въ подчеркнутыхъ нами курсивомъ мѣстахъ не слышится ли отчетливо отзвукъ дѣла Павлина, хиротонія котораго во епископа антіохійскаго произошла при главномъ участіи совершенно чужого для Антіохіи, западнаго епископа, Люцифера, при странномъ сочувствіи ему и участіи въ этой хиротоніи двухъ другихъ епископовъ, случайно пребывавшихъ въ той же Антіохіи [3])? Это посвященіе Павлина, какъ актъ незаконнаго вмѣшательства чужого епископа, само по себѣ принесло много горя Антіохіи. Но оно сопровождалось и цѣлымъ рядомъ послѣдующихъ вмѣшательствъ въ жизнь Антіохіи епископовъ „иныхъ областей“, якобы для упорядоченія церковной жизни въ ней. Сами представители ортодоксіи въ Антіохіи и ихъ защитники, въ силу создавшагося положенія, вынуждены были въ извѣстной мѣрѣ поступиться самостоятельностью этой

---

По крайней мѣрѣ, упоминаемый нами 6 канонъ второго всел собора находится, въ качествѣ канона этого собора, въ древнѣйшей, дошедшей до насъ сирійской рукописи начала VI в. (*Wright W.* Catalogue of Syriac manuscripts in the Brit museum. Lond. II, 1031. DCCCCVI. Ad 14. 528. *Cawper Harr.* Analecta nicaena. Lond. 1858. Praef I—II pp *Гидуляновъ П. В.* Восточные патріархи 511 стр.), что̀ даетъ намъ основаніе разсматривать его на ряду съ дѣятельностью второго всел. собора.

[1]) ДВС. I., 109 стр. *Mansi* III, 578 p

[2]) *Hefele* II, 16. *Лебедевъ.* Всел. соборы IV—V в. 142 стр. *Sohm.* Kirchenrecht Leipzig 1890. Bd I. S. 426

[3]) См. выше 129, 131 стр. нашей работы

церкви, ея давними правами, и у другихъ епископовъ просить защиты противъ Павлина и суда надъ нимъ. Но если кто, то, именно, Діодоръ вмѣстѣ съ Мелетіемъ долженъ былъ прежде всего чувствовать всю тяжесть этого незаслуженнаго униженія Антіохійской церкви и особенно желать предотвращенія на будущее время грустнаго повторенія подобныхъ вмѣшательствъ сильнымъ соборнымъ опредѣленіемъ. Въ результатѣ такихъ представленій собору, поддерживаемыхъ энергично главнымъ защитникомъ антіохійскихъ правъ и преимуществъ, Діодоромъ, очень вѣроятно и явился разсматриваемый 2 канонъ. Что касается 6 канона[1]), то проф. Гидуляновъ считаетъ его отголоскомъ дѣла св. Кирилла Іерусалимскаго[2]). Но намъ думается, что этотъ канонъ представляетъ изъ себя горячій протестъ противъ тѣхъ оскорбленій и непріятностей, изъ которыхъ сложилась жизнь предсѣдателя второго вселенскаго собора, Антіохійскаго епископа Мелетія. Здѣсь предъ нами проходитъ какъ бы вся жизнь этого страдальца-епископа Антіохіи, св. Мелетія. Онъ низложенъ былъ впервые съ антіохійской каѳедры по обвиненію еретиковъ-аріанъ; въ качествѣ формальнаго принципа его низложенія, указывали и открывшуюся вѣру въ единосущіе и приносили жалобы на административно-церковныя его распоряженія. 6 канонъ противъ такого вмѣшательства еретиковъ въ жизнь православныхъ говоритъ: „да не позволяется еретикамъ дѣлать обвиненія на православныхъ епископовъ по дѣламъ церковнымъ. Еретиками же мы называемъ и тѣхъ, которые издавна отчуждены отъ церкви, и тѣхъ, которые впослѣдствіи нами преданы анаѳемѣ; а вмѣстѣ съ сими и тѣхъ, которые показываютъ видъ, будто исповѣдуютъ истинную вѣру, однакожъ отдѣлились и составляютъ свои собранія противъ нашихъ правильно поставленныхъ епископовъ". Послѣдними словами еще ярче отмѣчается картина удаленія Мелетія — отмѣчается несомнѣнное, такое или иное, участіе въ низложеніяхъ Мелетія и сообщниковъ Павлина. „Потомъ, если кто изъ нихъ церковію, за какія-нибудь вины, прежде былъ осужденъ и изверженъ или отлученъ изъ клира или изъ разряда мірянъ: то и такимъ не дозволяется обвинять епископа, пока напередъ не очиститъ себя отъ собственной вины", говоритъ дальше 6 канонъ. Легко видѣть и здѣсь предупрежденіе повтореній

---

[1]) ДВС. I, 110. *Mansi* III. 559—564.

[2]) *Гидуляновъ П В* Цит. соч. стр. 523 и далѣе.

такихъ фактовъ, какіе произошли въ жизни Мелетія и его общины съ выдѣленіемъ отъ нихъ сначала мірянина, а затѣмъ епископа аполлинаріанъ, Виталія, предпринимавшаго, естественно, самыя разнообразныя попытки къ возвеличенію своего авторитета въ ущербъ Мелетію. Послѣднія слова разсматриваемаго канона. „Если же кто не бывъ ни еретикомъ, ни отлученнымъ, ни осужденнымъ или прежде обвиненнымъ въ какихъ либо преступленіяхъ, скажетъ, что имѣетъ какое либо обвиненіе противу епископа по церковному дѣлу: такимъ святой соборъ повелѣваетъ сперва представить свои обвиненія всѣмъ епископамъ области и предъ ними доказать преступленія епископа, подвергшагося обвиненію. Если бы случилось, что областные епископы не въ силахъ были исправить возводимыя на епископа преступленія: тогда обвинители должны приступить къ большому собору епископовъ той области, созванныхъ, по этой причинѣ: но не прежде они могутъ настаивать на своемъ обвиненіи, какъ письменно обязавшись понести равное съ обвиняемымъ наказаніе, еслибы, по изслѣдованію дѣла, оказались клевещущими на обвиняемаго епископа. Но если кто, презрѣвъ рѣшеніе, постановленное вышепоказаннымъ порядкомъ, дерзнетъ—или утруждать слухъ царскій или суды мірскихъ начальниковъ или безпокоить вселенскій соборъ, къ оскорбленію чести всѣхъ областныхъ епископовъ, того отнюдь не должно принимать съ жалобою, какъ нанесшаго оскорбленіе правиламъ и нарушившаго церковный порядокъ". Но и здѣсь, съ одной стороны, можно читать отношеніе къ Мелетію и его партіи Александрійскаго епископа, а затѣмъ—Запада, которые, игнорируя всѣ предварительныя средства провѣрки богословско-христіанской настроенности Мелетія, составили о послѣднемъ превратное мнѣніе и долго держались этого мнѣнія, а съ другой стороны, въ этихъ словахъ слышится отголосокъ дѣла того же Павлина [1]). Послѣдній, получивъ незаконно высокую степень епископа Антіохіи, постоянно игнорировалъ законныя и правильныя средства своего дальнѣйшаго утвержденія на антіохійскомъ престолѣ. Его обычнымъ дѣломъ было искать себѣ поддержки и авторитета на сторонѣ, у сильныхъ въ то время епископовъ другихъ большихъ діоцезовъ—въ Александріи, Римѣ. Въ результатѣ,

[1]) Срв. *Schwartz* Zur Geschichte des Athanasius. Nachrichten von der Koenigl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Goettingen Philolog—hist. K 1904. Heft 4. S. 377.

на сторонѣ Павлина оказались такіе епископы, клирики и міряне, которые, дѣйствительно, „не бывъ ни еретиками, ни отлученными, ни осужденными или прежде обвиненными въ какихъ либо преступленіяхъ“, вмѣстѣ съ нимъ приносили жалобы на законнаго епископа Мелетія. Такъ, въ 362 году депутація Павлина специально присутствовала на александрійскомъ соборѣ и, не переговоривши прежде всего съ епископами своего діоцеза, энергично направляла рѣшеніе александрійскаго собора въ пользу Павлина. Въ слѣдующій 363 годъ, когда въ Антіохіи собрался, именно, свой областный соборъ, община Павлина „къ оскорбленію чести всѣхъ областныхъ епископовъ“ не только не принимала никакого участія въ немъ, но и всячески дискредитировала его, пуская ложные слухи объ участникахъ собора и обращаясь съ особыми представленіями о своей просьбѣ самому царю. Очевидно, эти мѣры— „утруждать судъ царскій или суды мірскихъ начальниковъ“ практиковались въ общинѣ Павлина во всякое время, ибо Констанцій и Юліанъ и Валентъ—императоры самой разнообразной политики по церковнымъ дѣламъ одинаково почитали эту общину. Самое послѣднее время передъ 381 годомъ еще больше требовало считаться съ дѣломъ Павлина и противодѣйствовать формамъ его самоутвержденія—сторонники Павлина епископы хотѣли перенести дѣло его на вселенскій соборъ и, отказавшись явиться въ Константинополь, они собрались въ Римѣ съ спеціальною цѣлью рѣшить волнующіе вопросы Востока не такъ, какъ хочетъ большинство представителей послѣдняго, а какъ выгодно Западу, мало понимавшему жизнь Востока. Если такъ, то излишне прибавлять, что всѣ подобные интересы второго вселенскаго собора, ясно, происхожденія антіохійскаго. И если самымъ виднымъ представителемъ антіохійцевъ, лично пережившимъ всѣ тяжелыя перепетіи павлиновскаго дѣла, на соборѣ, повторяемъ, оказывался Діодоръ Тарсскій, то его тактъ, его могучія стремленія поставить путемъ соборныхъ опредѣленій жизнь Церкви въ русло правды и порядка, торжества всѣхъ его собственныхъ многолѣтнихъ усилій, по нашему, могутъ сильно ощущаться и въ 6 канонѣ второго вселенскаго собора[1]). Итакъ Константи-

[1]) Повидимому, творенія св. Григорія Богослова даютъ совсѣмъ иной ключъ къ рѣшенію вопроса, кто оказывалъ вліяніе на ходъ дѣлъ 2 вселенскаго собора. Соборъ, говоритъ св. Григорій Богословъ, находился во власти людей сомнительной вѣры, перемѣнявшихъ ее два-три раза. Эти люди держались

нопольскій соборъ 381 года представлялъ полное выраженіе восточнаго богословія въ его антіохійскихъ формулахъ. Діодоръ Тарскій являлся на соборѣ виднѣйшимъ и энергичнымъ представителемъ этого антіохійскаго богословія. Александрійцы и ихъ научно-богословскія тенденціи сильнымъ вліяніемъ Діодора, вмѣстѣ съ группировавшимися около него епископами—членами собора, были устранены отъ вліянія на ходъ собора. Отсюда нисколько неудивительно, что послѣ собора вѣра и принципы богословскаго мышленія Діодора должны сдѣлаться для православныхъ νόμοι ὀρθοδοξίας. И, дѣйствительно, обращаясь къ рескрипту императора Θеодосія I, утверждавшему постановленія Константинопольскаго собора, мы видимъ признаніе такой замѣчатель-

---

середины, и двусмысленностью своихъ ученій они уловили даже тѣхъ, кто былъ сначала ихъ противниками. Въ угоду имъ „сладкій и прекрасный источникъ древней вѣры, которая досточтимую природу Троицы сочетала въ одно и была нѣкогда преподана въ Никеѣ..., жалкимъ образомъ возмущенъ былъ солеными потоками ученій, которые, держась середины, принимаютъ всякое ученіе“ (Срв. De se ipsa PG. XXXVII, 1148—1150; VI, 59—60) Въ такой характеристикѣ дѣйствующихъ лицъ на соборѣ, конечно, нельзя усматривать намековъ на Діодора и, вмѣстѣ, видимаго ослабленія всего того, что предположено нами относительно его вліятельнаго положенія на соборѣ. Какъ ни важна автобіографія св. Григорія Назіанзина для уясненія дѣяній 2 всел. собора, но все-таки нельзя не сказать, что св. отецъ въ ней далъ много простора своему горькому чувству, представивъ многое въ мрачныхъ краскахъ Съ этой стороны описаніе собора св. Григорія Богослова позволяетъ отнестись къ нему критически, открываетъ возможность провѣрки его другими источниками и извѣстіями (см. въ наш. р. лит. *Архим Порфирія.* Жизнь св. Григорія Богослова М. 1864. Стр. 83; *Лебедева А. П.* Всел Соб. I, стр. 128). По нашему, приведенныя сообщенія св. Григорія Богослова о соборѣ легко комментируются не какъ указаніе на главныхъ дѣятелей собора, а какъ характеристика той, именно, осторожности въ дѣятельности послѣднихъ, которая была диктуема, именно, „людьми сомнительной вѣры, двусмысленностью ихъ ученій“. Св. Григорію было непріятно, что мудрость и тактъ нѣкоторыхъ епископовъ (=Діодора) рекомендовала считаться съ этимъ особеннымъ настроеніемъ людей, которыхъ соборъ имѣлъ цѣлью примирить съ Церковію (особенно, духоборовъ); они то, по словамъ св. отца, уловили даже тѣхъ, кто былъ сначала противниками ихъ (=Діодоръ. См выше стр. 152, 156). И вотъ это справедливое желаніе епископовъ на соборѣ отлилось у св. Григорія въ такую мрачную форму замѣчаній объ угодливости собора людямъ недостойнымъ. Что св. Григорій не могъ осуждать Діодора Тарскаго, это можно, намъ кажется, видѣть и изъ того, что онъ съ особеннымъ уваженіемъ относился къ св. Мелетію Антіохійскому (De se ipso PG. XXXVII, col. 1134; VI, 47). Съ помощью его онъ утвердился на Константинопол престолѣ (De se ipso PG. XXXVII col. 1135; VI. 48; *Theodoret.* V, 9. *Permontier.* S. 287; р. п. 315 стр.

ной высоты и чистоты христіанскаго богословія епископа Тарса. Послѣдній, по эдикту самого императора вмѣстѣ съ Пелагіемъ Лаодикійскимъ, былъ признанъ конкретнымъ мѣриломъ истинной ортодоксіи для всего Востока. (Oriensis)[1]. Фактъ въ высшей степени важный для характеристики Діодора, епископа Тарсскаго, какъ дѣятеля IV вѣка. Послѣ долголѣтнихъ трудовъ за вѣру Христа, всевозможныхъ преслѣдованій и гоненій, даже недоразумѣній съ подобными же себѣ дѣятелями христіанской ортодоксіи, его вѣра торжественно была признана образцомъ истины, которой приглашались подражать всѣ желающіе быть въ союзѣ съ православной Церковью.

Что извѣстно о Діодорѣ Тарсскомъ послѣ собора 381 г. въ Константинополѣ? Константинопольскій соборъ 381 года, по независящимъ отъ него обстоятельствамъ, не могъ совершенно закончить своей дѣятельности въ томъ же году. Настойчивая оппозиція постановленіямъ второго вселенскаго собора со стороны Запада, составившаго параллельно свой соборъ въ Аквилеѣ, побудила императора Ѳеодосія въ 381 году вновь созвать на соборъ въ Константинополѣ еще не успѣвшихъ съ прошлаго года разъѣхаться отцовъ. Когда епископы уже явились въ столицу, они неожиданно получили отъ западнаго императора Граціана предложеніе прибыть въ Римъ на устраиваемый имъ тамъ соборъ[2]. Все это предъ восточными отцами начертывало уже прямую задачу дать энергичный отпоръ незаконному желанію Запада руководить дѣлами Востока. Какъ участникъ собора 381 года, Діодоръ былъ и на этомъ соборѣ[3]. Спеціальныя задачи самого собора—опредѣлить Востокъ въ отношеніи къ Западу—вводили епископа Тарса вновь въ знакомыя сферы личныхъ и общественныхъ отношеній къ Западу и, естественно, побуждали его къ энергичной дѣятельности. Какъ главный виновникъ того, что не нравилось Западу, и за что Западъ укорялъ императора Ѳео-

---

[1]) *Socr* V, 8. PG. LXVII col. 581—582; р. п. 398 стр. *Sozom.* VII, 9. Ibid. col. 1437—38; р. п. 489 стр. (Cod. Theodos. XVI, 1. 3.) Hist. Nestorienne I, 49. PO. V, 277—8 р.

[2]) *Soz.* VII, 11 PG. LXVII col. 1442—44; р. п. 493 *Дюшенъ.* Ист. др. Ц. II, 248. *Спасскій А.* 634 стр.

[3]) Мы не имѣемъ подписей епископовъ, участвовавшихъ на этомъ соборѣ. Но изслѣдователи *Hefele* (CG II, 36 S.), *Спасскій А. А.* (Цит. соч 634) обычно полагаютъ, что соборъ въ Константинополѣ 382 года составляли тѣ же епископы, которые были и въ 381 году на 2 вел. соборѣ. *Mansi* (III 557, 581) говоритъ объ этомъ соборѣ вмѣстѣ съ вторымъ вселенскимъ соборомъ.

досія I, Діодоръ первый долженъ былъ подумать о томъ, чтобы въ оправданіе предшествовавшей соборной дѣятельности дать Западу подобающій отвѣтъ [1]) Въ дошедшемъ до насъ каталогѣ сочиненій Діодора есть заглавіе его произведенія Πρὸς Γρατιανὸν κεφάλαια [2]) Содержаніе этого сочиненія неизвѣстно, но можетъ быть, что эти κεφάλαια и представляли, именно, отвѣтъ Діодора Западу о настоящемъ положеніи дѣлъ на Востокѣ, адресованный самому императору Граціану, заявлявшій, что Востокъ имѣетъ свой обычай рукоположенія епископовъ, основываясь на постановленіяхъ того же Никейскаго собора, которымъ такъ хвалится Западъ [3]), что поставленіе Флавіана и Нектарія, такъ не нравящіяся Западу, законны—имъ каѳедры отданы съ общаго согласія собора, предъ лицомъ царя, въ присутствіи всего клира и по одобреніи всего народа [4]). Несторіанскіе источники знаютъ преданіе о томъ, что будто Діодоръ былъ лично въ Римѣ [5]). Особенно часто объ этомъ упоминаютъ богослужебные гимны или стихиры у несторіанъ въ честь Діодора [6]). Но къ какому времени относится упоминаемое преданіемъ путешествіе Діодора въ Римъ и имѣетъ ли оно вообще достовѣрную почву, объ этомъ, къ сожалѣнію, въ настоящее время сказать ничего нельзя [7]). Во всякомъ случаѣ можно быть увѣреннымъ, что Западъ зналъ хорошо Діодора, какъ своего противника, и въ но-

---

[1]) *Suidas* Lexicon. Cit. ed. *Bernhardy* I t., p 1739. Сн PG. XXXIII col. 1548.

[2]) Разумѣется 4 правило Никейскаго собора—*Mansi* II, 893. ДВС. I, 68; срв. 6 кан. Сард. соб. *Mansi* III, 9.

[3]) *Theodoret.* V, 9. *Parmentier* S. 293—294; p. n 322. *Mansi* III., 585—586; ДВС 118.

[4]) *Barhadbešaba.* Hist. Eccl. XVII Extrait—*Nou.*

[5]) См. сирійскую кн. „Худра“ цит. пер. стихиры 8, 15.

[6]) Слова упоминаемыхъ стихиръ въ этомъ случаѣ не представляютъ какихъ нибудь твердыхъ данныхъ для точныхъ сужденій объ этомъ путешествіи Діодора въ Римъ Вотъ лишь, напр, какъ стихирами отмѣчается пребываніе Діодора въ Римѣ: „Въ пустынѣ Рима возсіяли три свѣтила (Діодоръ, Ѳеодоръ и Несторій), силою свѣта которыхъ римляне просвѣтились“ (8 стих.). „Три звѣзды возсіяли изъ Римской земли“ (15 стих.)... Не есть ли это просто позднѣйшее обозначеніе греко-римской имперіи, какъ мѣста подвиговъ Діодора, потому что въ другихъ стихирахъ указываются и точно города, гдѣ сіяли Діодоръ (въ Тарсѣ), Ѳеодоръ (въ Мопсуэстіи), Несторій (въ Византіи). См. стих. 7, 17. Можетъ быть, это неопредѣленное литургическое преданіе послужило данными и для утвержденія пребыванія Діодора въ Римѣ такимъ несторіанскимъ историкамъ, какъ Barhadbešabba.

вомъ посланіи на Востокъ, къ императору Ѳеодосію рѣшительно высказывалъ свое отрицательное отношеніе къ актамъ хиротоніи Флавіана и Нектарія, не только не скрывалъ въ этомъ посланіи своего нерасположенія къ Діодору, но и рѣшительно осудилъ его за дѣятельное участіе въ преступномъ постановленіи названныхъ лицъ [1]). Это осужденіе Римскаго собора не могло ложиться тѣнью на личность Діодора, ибо „люди, способные поддерживать Павлина противъ Мелетія, Максима Циника противъ Григорія Богослова [2]), люди, которые имѣли своими, такъ сказать, кліентами Евстаѳія Севастійскаго, Аполлинарія, Виталія, дѣйствительно, не были въ курсѣ дѣлъ на Востокѣ [3]) и, какъ таковые, въ своихъ постановленіяхъ и осужденіяхъ явно ошибались.

Послѣ собора 382 года въ Константинополѣ до 386 года исторія намъ не сохраняетъ опредѣленныхъ извѣстій изъ жизни Діодора Тарскаго. По всей вѣроятности, мирное время царствованія Ѳеодосія I, тотъ почетъ и слава, которыхъ удостоился Діодоръ въ рескриптѣ самого императора, оказывались самыми благопріятными условіями плодотворной архипастырской его дѣятельности въ столицѣ Киликіи, Тарсѣ. Живя здѣсь, Діодоръ могъ отдаться литературному труду и, вѣроятно, немало произведеній его могло имѣть мѣстомъ своего происхожденія Тарсъ. Въ 386 году Діодоръ посѣщаетъ свое отечество, Антіохію [4]). Неутомимому исповѣднику вѣры, проведшему большую часть своей жизни въ Антіохіи, знавшему обитателей ея съ самыхъ раннихъ поръ своей жизни, получившему тамъ первое свое воспитаніе, оставившему тамъ, наконецъ, блестящую школу учениковъ и почитателей, возглавляемымъ въ эти дни другомъ его, Флавіаномъ, очевидно, трудно было и на новомъ мѣстѣ своего служенія совсѣмъ порвать связи съ дорогимъ своимъ отечествомъ. Пусть враги истины не разъ гнали его оттуда, строили ему тамъ безчисленныя козни, но сознаніе честно и свято исполненнаго тамъ долга въ теченіи 30—40 лѣтъ невольно влекли Тарскаго епископа туда... Прибывъ въ Антіохію, Діодоръ могъ получить высокое нравственное удовлетвореніе не только отъ того, что аріане и другіе современные ему еретики и язычники уже должны были принизить свой голосъ,

---

[1]) *Soz.* VII, 11. PG. LXVII col. 1441—1442; р. п. 493 стр

[2]) *Mansi* III. 631, 632.

[3]) *Дюшенъ* Ист. др. Церкви II т. Цит. изд. стр. 300.

[4]) Дата Тильмона (Memoires VII, 237, 356 pp.), Селье (Cit. op. VII, 697).

но и отъ того, какъ ученики его, принявшіе отъ него сѣмена вѣры и благочестія, восходили отъ силы къ силѣ. Здѣсь предстоятельствовалъ его другъ, Флавіанъ, который съ великою точностью сохранялъ черты своего предшественника—общаго ихъ учителя Мелетія и „представлялъ образецъ всякой добродѣтели[1]“ Въ Антіохіи въ санѣ пресвитера „блисталъ своимъ ученіемъ, ниспровергая всякую ересь“, ученикъ его Ѳеодоръ, „проповѣдникъ истины и учитель церкви[2]“. Здѣсь, въ зенитѣ блеска и славы подвизался другой ученикъ Діодора, вѣрный завѣтамъ своего учителя, св Іоаннъ Златоустъ. Во время своего пребыванія въ Антіохіи Діодоръ посѣщаетъ церковное собраніе, гдѣ проповѣдуетъ послѣдній его ученикъ, тогда антіохійскій пресвитеръ, и, слушая его увлекательныя бесѣды къ народу антіохійскому, онъ не можетъ удержаться отъ публичнаго похвальнаго слова своему ученику Едва ли нужно пытливо ставить вопросъ, какъ Діодоръ, епископъ и учитель, могъ снизойти къ этому церковному восхваленію своего ученика—пресвитера. Горячее одушевленіе Златоуста, выливавшееся въ изящныхъ формахъ краснорѣчія, одинаково глубоко задѣвало всѣхъ слушателей. Сознаніе же Діодоромъ собственнаго смиренія, восхищеніе тѣмъ, на какую добрую почву въ молодомъ пресвитерѣ упали труды его воспитанія, желаніе своимъ авторитетомъ поддержать начинающаго пресвитера были достаточно для того, чтобы, забывъ свой санъ, „оставивъ болѣзнь тѣлесную“ [3]), выступить ему, епископу, со словомъ похвалы пресвитеру и авторитетной санкціи правды и красоты его поученій[4]). Это поученіе Діодора до насъ не сохранилось, но изъ свидѣтельства самого І. Златоуста можно заключить, что онъ называлъ въ немъ своего ученика—антіохійскаго проповѣдника, „Іоанномъ Крестителемъ, гласомъ Церкви, жезломъ Моисея и, кромѣ того, многими другими названіями“ [5]). Въ отвѣтъ на рѣчь „мудраго и доблестнаго учителя“, быть можетъ, въ слѣдующее церковное собраніе знаменитый ученикъ произноситъ похвальное слово Діодору. Эта по-

---

[1]) *Joannis Chrys* PG. L. 519—520; р. п. II, 2 561 стр.

[2]) *Facundus Germ.* Pro defensione tr. cap. II, 2. PL. LXVII col. 562.

[3]) *Joannis Chrys.* Laus Diodori. PG. LII. col. 761; р. п. III, 2. 817 стр.

[4]) Срв *Tillemont.* Memoires VIII, 356 р. Св. Іоаннъ Златоустъ поставленъ былъ пресвитеромъ въ началѣ 386 года (см. напр. *Marchal G.* Saint Jean Chrysostome. Paris 1898 105 р.); *Bardenhewer* Geschichte der altkirchl. Literatur. III, 325.

[5]) Laus Diodori PG. LII col. 761; р. п. III, 2. 817 стр.

хвала сохраняется между твореніями Іоанна Златоуста[1]) и служитъ прекраснымъ аргументомъ для оправданія высокаго нравственнаго характера Тарсскаго епископа. „Недавно этотъ мудрый и доблестный учитель (Діодоръ), начинаетъ свое слово Іоаннъ Златоустъ, оставивъ болѣзнь тѣлесную и, возшедши на это сѣдалище, говорилъ обо мнѣ въ началѣ своей бесѣды, и назвалъ меня Іоанномъ Крестителемъ, и гласомъ Церкви, и жезломъ Моисея, и, кромѣ того, многими другими названіями. Онъ тогда хвалилъ меня, а вы восклицали, я же, сидя вдали, горько вздыхалъ. Онъ хвалилъ, выражая свое чадолюбіе вы восклицали, выражая свое братолюбіе, а я воздыхалъ, тяготясь бременемъ тѣхъ похвалъ... Теперь я поспѣшно всталъ для того, чтобы отъ васъ, слышавшихъ тѣ похвалы, отстранить такую молву. Вѣдь, и вѣнецъ, когда онъ бываетъ больше головы вѣнчаемаго, не касается висковъ и не держится на головѣ, но, какъ слишкомъ широкій по величинѣ своей, ниспускается чрезъ глаза до шеи и оставляетъ голову неувѣнчанною. То же самое испыталъ и я, такъ какъ вѣнецъ похвалъ оказался больше достоинства моей головы; и однако, несмотря на это, отецъ, по свойственной ему любви, не воздержался какимъ бы то ни было образомъ отъ возложенія его на меня Такъ поступаютъ часто и цари взявъ принадлежащую имъ діадему, они возлагаютъ ее на головы дѣтей; потомъ, увидѣвъ, что дѣтская голова меньше вѣнца, удовлетворившись такимъ наложеніемъ, простымъ и сдѣланнымъ какъ нибудь, наконецъ будутъ и возлагать его на самихъ себя. Поэтому, такъ какъ и отецъ возложилъ на меня приличествующій ему вѣнецъ, который оказался больше моей головы и котораго онъ не рѣшался возложить самъ на себя, то теперь я, снявъ его съ себя, возложу его обратно на голову отца, которой онъ принадлежитъ Вѣдь, хоть имя Іоанна у меня, но премудрость у него, хотя имя это получилъ я, но любомудріемъ владѣетъ онъ. Поэтому и самое это имя справедливѣе было бы носить ему, нежели мнѣ, потому что соименность обыкновенно зависитъ не отъ сходства именъ, но отъ сходства дѣлъ, хотя бы имена были и различны... Итакъ, если таково несомнѣнное правило и таково опредѣленіе соименности,... то покажемъ, что мудрый нашъ отецъ подражаетъ и образу жизни Іоанна, дабы вы знали, что справедливѣе можно бы приписать ему и это имя. У того не было ни стола, ни постели, ни

[1]) Ibidem.

дома на землѣ, и у этого ничего такого никогда не было. Свидѣтели вы, какъ онъ проводилъ все время, показывая жизнь апостольскую, не имѣя никакой собственности, но получая пропитаніе отъ другихъ, а самъ непрерывно пребывая *въ молитвѣ и служеніи слова* (Дѣян. VI 4). Тотъ проповѣдывалъ за рѣкою, пребывая въ пустыняхъ; и этотъ выводилъ нѣкогда за рѣку весь городъ и преподавалъ здравое ученіе. Тотъ жилъ въ темницѣ, и отсѣчена ему голова за ревность о законѣ, и этотъ часто былъ удаляемъ изъ отечества за ревность о вѣрѣ, и ему часто была отсѣкаема голова по той же самой причинѣ, если не на самомъ дѣлѣ, то въ намѣреніи. Враги истины, не вынося силы языка его, со всѣхъ сторонъ строили безчисленныя козни, но отъ всѣхъ ихъ Господь спасалъ его Будемъ же слушать этотъ языкъ, чрезъ который онъ и подвергался опасностямъ и спасался. Не погрѣшилъ бы тотъ, кто сказалъ бы о немъ то же, что Моисей сказалъ о землѣ обѣтованной. Что же онъ сказалъ о ней? Земля текущая млекомъ и медомъ (Исх. III, 8). То же можно сказать и объ его языкѣ; это—языкъ текущій молокомъ и медомъ. Итакъ, чтобы намъ и насладиться этимъ молокомъ и насытиться этимъ медомъ, прекратимъ здѣсь наше слово и послушаемъ его лиры и трубы. Когда я представляю пріятность его словъ, то называю голосъ его лирою, а когда представляю силу мысли, то—нѣкоторою воинственною трубою, такою, какую имѣли іудеи, когда разрушали стѣны Іерихона. Какъ тогда звукъ трубъ, поражая камни сильнѣе огня, все разрушалъ и истреблялъ, такъ и теперь голосъ его, не менѣе тѣхъ трубъ, поражая укрѣпленія еретиковъ, низлагаетъ помышленія и всякое возношеніе, взимающееся на разумъ Божій (2 Кор. X, 5)“ [1])... Такъ восхвалялъ св. Іоаннъ Златоустъ прибывшаго въ Антіохію своего учителя. На эту блестящую рѣчь ученика Діодоръ снова отвѣтилъ рѣчью. Выслушавъ эту вторую рѣчь учителя, св. Іоаннъ Златоустъ ве счелъ возможнымъ молчать и произнесъ отвѣтную рѣчь. Отъ этой второй рѣчи св. отца сохраняетъ намъ небольшой отрывокъ Факундъ Герміанскій. Въ немъ св. Іоаннъ называетъ Діодора „живымъ мученикомъ“. „При прославленіи мучениковъ, говоритъ онъ, вспомнимъ живого мученика, вблизи храма духовную рѣку“... „Видите его умерщвленные члены, видите движущуюся фигуру его, которая принадлежитъ человѣку, но духъ имѣетъ ангельскій... Какимъ образомъ

[1]) PG. LII col. 761—766; p n III, 2. 817—820 стр.

онъ мертвъ, умерщвляя свои члены и презирая желанія своей природы и показывая въ то же время жизнь ангельскую[2] Если желаете знать, почему и какъ онъ оказывался мертвымъ, вспомните то время жизни его, когда жестокая воина поднялась противъ Церкви, когда арміи враговъ надвигались—оружія приготовлялись, когда всѣ за рѣкой собирались. Тогда онъ, какъ башня, поставленная впереди, или высокая нѣкая скала, предъ другими стоящая, подхватывая и разбивая противныя теченія, въ спокойствіи охранялъ тѣло Церкви, сокрушая силу и вводя насъ въ тихую пристань"

Долго ли пробылъ Діодоръ въ Антіохіи, придя туда въ 386 году, мы не знаемъ. Извѣстно, что въ началѣ 90 годовъ Діодоръ былъ въ Тарсѣ. Къ нему въ Тарсѣ приходитъ одинъ изъ учениковъ его Ѳеодоръ, будущій епископъ Мопсуэстіи. Есть извѣстіе, что Діодоръ самъ пригласилъ его[1]). Но Леонтій Византійскій пытается объяснить появленіе Ѳеодора въ Тарсѣ намѣреніемъ его похитить „око Киликіи", Тарсъ, т. е., стать епископомъ Тарсскимъ, и, будто-бы, только Ѳеофилъ Александрійскій воспрепятствовалъ этой рѣшительности Ѳеодора[2]). Однако едва ли можно съ довѣріемъ принять это свидѣтельство Леонтія. Ѳеофилъ Александріійскій, лично не имѣвшій ничего противъ Ѳеодора, и, по свидѣтельству Домна Антіохійскаго[3]), находившійся съ нимъ даже въ полномъ общеніи, къ тому же представитель совсѣмъ другой области, едва ли сталъ вмѣшиваться незаконно въ жизнь самостоятельной провинціи и оказывать Ѳеодору препятствія въ занятіи тарсской каѳедры. Съ другой стороны, не нужно забывать и слѣдующаго сообщенія о Ѳеодорѣ Мопсуэстійскомъ, по которому онъ получилъ санъ епископа для болѣе успѣшной борьбы съ македоніанами—безъ опредѣленной пока каѳедры[4]). Мы не имѣемъ данныхъ, чтобы отрицать послѣднее оригинальное извѣстіе о епископствѣ Ѳеодора, и поэтому вопросъ о пребываніи его въ Тарсѣ, намъ думается, можно представлять такъ: Діодоръ пригласилъ къ себѣ на помощь своего ученика Ѳеодора уже въ санѣ епи-

---

[1]) Homélie *de Narsès* sur les trois docteurs nestoriens. *Journal Asiatique* XV, 1900. 420 p См. также отр. изъ Церк. Ист. Исихія — *Mansi* IX, 248. ДВС. V, 139.

[2]) *Leont. Byz* Adv. Nest. et Eutych. III, 9. PG. LXXXVI, 1. Col. 1364.

[3]) *Facundus Germ* Pro defens. tr capit. VIII, 5. PL. LXVII col. 724.

[4]) Срв. *Frietzsch.* De Theodori vita et scriptis. Halle 1836, p. 11. *Nou.* Not. Hist Eccl. *Barhadbešabba* II, 19. PO. IX, 507.

скопа, лелѣя, быть можетъ, мысль о передачѣ ему послѣ своей смерти каѳедры Тарса Но открывшаяся ранѣе смерти Діодора каѳедра въ г. Мопсуэстіи, особенное разстройство тамъ церковныхъ дѣлъ рѣшили вопросъ о каѳедрѣ для Ѳеодора иначе[1]) Послѣ смерти Діодора, епископы, находя Мопсуэстію городомъ мало соотвѣтствующимъ достоинству и славѣ Ѳеодора, предложили ему управлять г Тарсомъ, но Ѳеодоръ Мопсуэстійскій отказался отъ этого предложенія[2]). Извѣстное изъ исторіи пребываніе Ѳеодора въ Тарсѣ было въ послѣдніе дни земной жизни Діодора Тарсскаго. Великій подвижникъ вѣры приближался къ грани своего земного бытія Къ сожалѣнію, годъ смерти Діодора точно опредѣлить нельзя. Въ 394 году на Константинопольскомъ соборѣ изъ Тарса уже присутствовалъ новый епископъ Фалерій[3]). Слѣдовательно, Діодора въ это время, можно полагать, не было въ живыхъ. Въ то же время указываютъ, что блаж. Іеронимъ въ своемъ „Каталогѣ знаменитыхъ мужей“, который появился въ 392 году[4]), не отмѣчаетъ Діодора живымъ, какъ это онъ обычно дѣлаетъ о другихъ знаменитыхъ мужахъ. Это, говорятъ Тильмонъ, Селье, даетъ право предполагать, что Діодора не было въ живыхъ уже въ 392 году[5]). Но блаж. Іеронимъ не отмѣчаетъ Діодора и умершимъ, какъ это онъ дѣлаетъ о тѣхъ, кто уже умеръ во время написанія имъ „Каталога“. Поэтому, намъ думается, silentium блаж. Іеронима не обязываетъ еще признавать 392 годъ или 391 г. годомъ смерти Діодора. Ѳеодоръ могъ сдѣлаться епископомъ только въ 392 г.[6]) и если можно думать, что онъ въ Тарсѣ былъ, по приглашенію Діодора, послѣ своей хиротоніи,

---

[1]) Срв. *Barhadbešabba* Hist. Eccl. II, 19. PO IX, 507 *П. Гурьевъ*. Ѳеодоръ Мопсуэстскій. М. 1890 Стр. 36 (нестор. исторія Barhadbešabba г. Гурьеву еще не была извѣстна). Къ сожалѣнію, не останавливается на епископствѣ Ѳеодора и пребываніи его въ Тарсѣ позднѣйшій изслѣдователь его жизни и экзегетическихъ твореній *Louis Pirot* въ своемъ трудѣ L'oeuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. Romae, 1913. *Barhadbešabba* тоже едва ли *Pirot* былъ извѣстенъ.

[2]) Такъ можно предполагать по цит. *Barhadbešabba* - PO. IX, 507.

[3]) *Mansi* III, 851—852.

[4]) *Grutzmacher G.* Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte. Leipzig, 1901. I, 101 S.

[5]) *Tillemont* Memoires VIII, 237, 356 pp. *Ceiller de Remy*. Hist. generale VII, 697.

[6]) См. подр. *Гурьевъ П.* Цит. соч. Ѳеодоръ Мопсуэстскій. 37 — 38 стр.

то годомъ смерти знаменитаго Тарсскаго епископа лучше считать 393 г. или начало 394 года [1]).

Кончина знаменитаго предстоятеля Тарса, самоотверженнаго защитника ортодоксіи, послѣдовала въ глубокой старости и вызвала великую скорбь во всѣхъ знавшихъ его. Вѣрный ученикъ его, св. Іоаннъ Златоустъ, почтилъ день смерти своего учителя тремя похвальными рѣчами [2]). Такъ, въ мирѣ съ Церковію окончилась безупречно честная, самоотверженная, полная величайшихъ подвиговъ жизнь одного изъ великихъ людей IV вѣка – Діодора, епископа Тарсскаго.

---

[1]) Обычно годъ смерти Діодора указываютъ неопредѣленно предъ 394 г или около 394 г. (напр *E. Chastel* cit. op. II, 349, *Gieseler* cit op. II, 85, *Guericke* I, 294. *Niedner*—S 303, *Kihn*—Patrologie cit ed. 212 срв. Bedeutung d. Antioch. Schule. Cit. ed. 56 S. *Godet.* DTC. IV, 1361. *Venables* DChB IV, 838. *Semisch* RE³ IV, 673. *Ermoni.* Le Muséon, 427 и др *Гурьевъ II.* Θеодоръ Мопсуэстскій—37 стр ), въ 391—392 г.—Тильмону, Сейлье слѣдуютъ *Bardenhewer* (Geschichte d. altkirch Lit. 305 S. Patrologie S 292), *Pirot* (L'oeuvre exégétique de Théodore de Mops. cit. ed 30 p.). *Kruck.* (Lehrbuch der Kirchengesch. II, 147) указываетъ годъ смерти Діодора—390 г. *Nirschl* (Lehrbuch der Patrologie und Patristik 3 B. Mainz, 1885 1 S.)—392—394

[2]) Hist. Nestorienne I, 49. PO V, 278 Эти три похвальныя слова Іоанна Златоуста Діодору до насъ не сохранились.

# ГЛАВА СЕДЬМАЯ.

**Вопросъ о Діодорѣ Тарсскомъ и его ученіи послѣ смерти.** Общій характеръ и значеніе церковно-общественной дѣятельности Діодора Тарсскаго. Отношеніе выдающихся представителей церковной ортодоксіи въ IV вѣкѣ къ Діодору въ связи съ участіемъ его въ выдающихся моментахъ церковной жизни того времени Измѣненіе отношеній представителей Церкви къ Діодору послѣ его смерти. Раскрытіе несторіанскихъ тенденцій въ ученіи Діодора, его связь съ Несторіемъ. Почитаніе Діодора у несторіанъ. Краткій очеркъ споровъ о Діодорѣ въ эпоху несторіанства въ V в Несторій—оправданіе имъ своихъ воззрѣній на Лицо Іисуса Христа ссылками на Діодора и Ѳеодора Мопсуэстійскаго Отношеніе восточныхъ епископовъ (Іоанна Антіохійскаго и Ѳеодорита Кирскаго) къ осужденію Несторія и анаѳематизмамъ св Кирилла. Участіе въ обвиненіяхъ Діодора въ несторіанствѣ со стороны св. Кирилла Александрійскаго Значеніе въ несторіанскомъ спорѣ о Діодорѣ указа императора истребить ученіе Несторія Выясненіе настоящаго положенія личности и ученія Діодора въ возникшихъ спорахъ о происхожденіи несторіанства. Христологія Несторія и Ѳеодора Мопсуэстійскаго въ ихъ взаимоотношеніи. Ѳеодоръ Мопсуэстійскій и Діодоръ—характеръ перваго, хронологія его жизни, вопросъ о вліяніи на него Діодора. Ученіе о Лицѣ Іисуса Христа самого Діодора въ постепенномъ формированіи этого ученія подъ вліяніемъ омусіанъ—Силуана Тарсскаго и Евсевія Эмесскаго Вопросъ о вліяніи на Діодора св. Евстаѳія Антіохійскаго—общій характеръ христологіи послѣдняго Общій выводъ—безпочвенность упрековъ Діодору въ несторіанизмѣ его христологическаго ученія. Объясненіе самыхъ споровъ о немъ—случайность ихъ, ненадежность источниковъ, изъ коихъ св. Кириллъ черпалъ свѣдѣнія объ ученіи Діодора, отсутствіе безпристрастно—критическаго, непосредственнаго ознакомленія съ твореніями Діодора. Сочиненіе св Кирилла противъ Діодора Данныя объ измѣненіи отношеній св. Кирилла къ послѣднему. Споры о Діодорѣ среди монофизитовъ, монофизитскіе соборы, осудившіе Діодора, ихъ значеніе въ общей характеристикѣ Діодора. Послѣдующіе церковные писатели въ отношеніи къ Діодору. Діодоръ не былъ осужденъ ни на одномъ православномъ соборѣ. 2, 3, 4 и 5 вселенскіе соборы въ отношеніи къ Діодору. Заключеніе.

Мы прослѣдили съ возможною полнотою, по доступнымъ намъ источникамъ, жизнь одного изъ знаменитѣйшихъ мужей христі-

анской Церкви IV вѣка, Діодора, епископа Тарсскаго. Прекрасно резюмируетъ значеніе жизни и подвиговъ его блаж. Θеодоритъ Кирскій, когда говоритъ, что Діодоръ, „во время сильнѣйшей бури спасъ корабль Церкви отъ потопленія“ [1]) Дѣйствительно, какъ мы могли видѣть, къ этой великой задачѣ спасенія вѣрующихъ отъ духовной гибели направлялись всѣ стремленія Діодора—его образованіе, аскетизмъ и самоотверженная борьба въ Антіохіи съ многочисленными врагами истины. Діодоръ спасъ Церковь отъ потопленія не только тѣмъ, что принизилъ въ это время въ Антіохіи, въ своемъ отечествѣ, сильныхъ враговъ истины и тѣмъ опезпечилъ для вѣрующихъ свободное, безпрепятственное исповѣданіе Единаго, Трінпостаснаго Бога и Христа-Богочеловѣка, но и далъ твердыя основы къ прочной защитѣ этихъ догматовъ Церкви на всѣ будущія времена Въ страшномъ напряженіи противоборства его отливалась религіозная мысль научнаго богословія замѣчательными по ясности и отчетливости формулами, силясь предупредить въ разъясняемой области всякія уклоненія на будущее время. Тогда же культивировалось Діодоромъ серьезное чувство воспріемлемости глубочайшихъ вопросовъ вѣры, здоровый интеллектуальный интересъ къ христіанскому богословію, готовность искать истину, утверждать ее, бороться за нее, т. е. всѣ добрыя качества, открывающія просторъ подлиннаго христіанскаго вѣдѣнія, серьезнаго, самостоятельнаго творчества въ границахъ „еже отчасти“. Но такъ какъ научно-богословское вѣдѣніе, защита высокихъ интересовъ Церкви отъ враговъ ея въ христіанскомъ ученомъ связываются съ подлиннымъ развитіемъ всей его жизни—не только ума, но и сердца и воли, то „спасеніе Церкви“ необходимо требовало отъ Діодора живого нагляднаго примѣра исполненія всѣхъ завѣтовъ Христовыхъ, яркаго образа глубочайшаго смиренія, самоотверженной любви къ Богу и ближнимъ. Все это, мы видѣли, и далъ Діодоръ – сначала монахъ—сынъ завѣта, затѣмъ одушевленный пресвитеръ Антіохійской церкви и наконецъ славный епископъ Тарса.

Почти всѣ видные дѣятели ортодоксіи IV вѣка знали Діодора и питали къ нему глубокое уваженіе. Блаженный Силуанъ Тарсскій, Евсевій Эмесскій –одинъ изъ ученѣйшихъ и благочестивыхъ мужей

---

[1]) Hist. Eccl. V, 4. *Parmentier* S. 282; р. п. 308 стр. Срв. *Cassiodori* Hist tripartita IX, 3. PL. LXIX col. 1124.

Христовой Церкви IV вѣка, являлись учителями Діодора [1]). Св. Василій Великій откровенно заявлялъ, что онъ любилъ Діодора и въ бесѣдахъ съ нимъ находилъ полезное для себя [2]). Жизнь св. Мелетія, Флавіана—архипастырей Антіохіи, неразрывными узами была связана съ жизнью Діодора. Св Іоаннъ Златоустъ являлся вѣрнымъ ученикомъ его, и въ своихъ словахъ, полныхъ красоты и потрясающей силы одушевленія, не разъ заставлялъ слушателей удивляться дивному образу учителя, вѣрнаго стража Христовой Церкви, живого мученика за вѣру [3]). Мудрый опытъ Діодора, глубокое пониманіе нуждъ церковныхъ, его научно-богословская образованность дѣлали его участникомъ и руководителемъ многихъ важныхъ моментовъ церковной исторіи [4]). Онъ, можно думать, занимаетъ выдающееся положеніе на соборахъ въ Антіохіи 363, 379 годовъ, въ Константинополѣ въ 381, 382 году [5]). Особенно важенъ въ характеристикѣ Діодора, какъ высокаго дѣятеля ортодоксіи, второй вселенскій, Константинопольскій первый, соборъ въ 381 году. Этотъ соборъ открылъ Діодору большое приложеніе мудраго его такта и опыта Избраніемъ Флавіана и Нектарія онъ обосновывалъ важныя сферы вліянія Діодора, какъ епископа Тарса, въ дѣлахъ Церкви [6]). Св. Григорій Богословъ, св Григорій Нисскій, св. Амфилохій Иконійскій, св Тимоѳей Александрійскій, Пелагій Лаодикійскій раздѣляютъ съ Діодоромъ въ 381 г. трудъ согласной соборной дѣятельности [7]). Причемъ, по окончаніи второго вселенскаго собора, указомъ императора торжественно объявляется, что въ обширномъ діоцезѣ Востока (Oriensis) *образцомъ вѣры* слѣдуетъ считать Діодора епископа Тарсскаго съ Пелагіемъ Лаодикійскимъ, тогда какъ для ѳракійскихъ церквей такимъ авторитетомъ указывался Нектарій епископъ Константинопольскій—ставленникъ Діодора, для Египта—Тимоѳей Александрійскій, въ церквахъ азійскихъ—Амфилохій

---

[1]) См выше стр. 63—71 нашей работы.

[2]) См. выше 148—151 стр нашей работы. *Leont. Byz.* De Sectis IV. PG LXXXVI, 1. Col. 1221. *Facundus Germ.* Pro def tr. cap IV, 2 PL. LVII col. 614.

[3]) Выше 221—234 стр. нашей работы.

[4]) Напр. 108, 133 и мн. др. стр. нашей работы.

[5]) 133—136, 189—192 стр. нашей работы.

[6]) VI глава нашей работы.

[7]) См. *Mansi* III, 568—510; ДВС. I, 112—115 стр. Срв *Facund Germ* Cit. loc Col. 613, 620. *Barhadbešabba.* Histoire XVII. *Extrait—Nau*

Иконійскій, въ городахъ понтійскихъ отъ Виѳиніи до Арменіи— Елладій, епископъ Каппадокійскій, Григорій Нисскій и Отреій Мелетинскій, въ Скифіи—Терентій и Мартирій [1]). Высокая жизнь и правая вѣра Діодора свидѣтельствуются близкими отношеніями его къ великимъ подвижникамъ сиріійскоії церкви. Такія свѣтила монашескаго міра, какъ старцы Афраатъ, Юліанъ, подвижники Акакій, Астерій, слава о святости и чудесахъ которыхъ шла по всей вселенной, покоряя не только христіанъ, но и язычниковъ, находились въ полномъ общеніи съ Діодоромъ и не разъ предъ всѣмъ народомъ, всѣми врагами Церкви свидѣтельствовали правду жизни и исповѣданія Діодора [2]). Факундъ Германскій [3]) и несторіанскіе источники [4]) настоійчиво указываютъ глубокое уваженіе къ Діодору со стороны св. Аѳанасія Великаго. Но устраняя значеніе приводимыхъ для этого писемъ св. Аѳанасія къ Діодору [5]), самый фактъ глубокаго уваженія перваго къ послѣднему вполнѣ возможенъ. Разумѣется, извѣстная размолвка св. Аѳанасія съ св Мелетіемъ [6]) не могла пройти безслѣдно на первоначальныхъ его отношеніяхъ къ Діодору, какъ выдающемуся мелетіанину, но не слѣдуетъ забывать, что недоразумѣнія между свв Аѳанасіемъ и Мелетіемъ окончились еще при жизни перваго Послѣдній успѣлъ свидѣтельствовать свое глубокое уваженіе къ дивному предстоятелю Антіохіи, который весь былъ въ Богѣ [7]). Здѣсь, можно полагать, ключъ и къ тому, что подобное же уваженіе св. Аѳанасій сохранялъ въ концѣ жизни и къ Діодору, вѣрному другу и помощнику Мелетія Безъ Діодора св. Аѳанасій не могъ бы понять жизни Мелетія и его партіи въ Антіохіи,—понявъ Мелетія, онъ понялъ и Діодора. Упомянувъ о св. Аѳанасіи и не считая противорѣчащимъ дѣйствительности указанія нѣкоторыхъ источниковъ объ отношеніяхъ его къ Діодору, чуждыхъ непріязни и нерасположенія, мы находимъ обстоятельствахъ жизни послѣдняго много такого, что особенно даже роднитъ его съ св. Аѳанасіемъ. Можно сказать, что Діодоръ въ общей исторіи своеій жизни какъ бы воспроизводилъ

---

[1]) Ibid. См. 218 стр., прим. 1 нашей работы.
[2]) 143, 145 стр. нашей работы.
[3]) Pro defensione tr. capit. IV 2. PL. LXVII col. 612, 619.
[4]) *Barhadbešabba Abraïa.* Histoire XVII Extrait.—*Nau.*
[5]) Срв. 183 стр. нашей работы.
[6]) 132—133 стр. нашей работы
[7]) Ibid. прим. 3.

св. Аѳанасія. Онъ былъ Аѳанасіемъ Антіохіи. Какъ съ именемъ перваго въ это время была неразрывно связана вся исторія Александрійской церкви, такъ съ именемъ Діодора была связана исторія Антіохійской церкви. Какъ въ Александріи враги истины боялись св Аѳанасія, такъ Діодору въ Антіохіи, не вынося силы его языка, его неотразимаго высоконравственнаго вліянія, враги со всѣхъ сторонъ строили безчисленныя козни, изгоняли его изъ отечества, въ намѣреніи отсѣкали главу Какъ, по приглашенію св. Аѳанасія, великіе подвижники оставляли свои уединенныя келліи и являлись въ Александріи, ободряя къ славѣ св. Аѳанасія вѣрующихъ и посрамляя враговъ его, такъ и, по просьбѣ Діодора, въ Антіохію изъ пустынь шли анахореты Юліанъ, Афраатъ и открыто свидѣтельствовали его вѣру Неудивительно, что блаж. Іеронимъ, вообще мало расположенный къ Діодору, смотрѣвшій на дѣла Антіохіи со своей, западной точки зрѣнія, подъ руководствомъ Павлина, въ своемъ Каталогѣ знаменитыхъ мужей [1]) не нашелъ возможнымъ упрекнуть Діодора въ чемъ-нибудь такомъ, которое бы унижало его высокій нравственный характеръ или чистоту ученія.

Послѣ такой земной жизни Діодора, безупречно чистаго исполненія долга предъ Богомъ и людьми, справедливо бы предполагать, что онъ будетъ окруженъ ореоломъ святости и почтенія и послѣ своей смерти. „Память о св. мужахъ не исчезаетъ, не угасаетъ со смертью, не ослабѣваетъ отъ времени, но увеличивается и болѣе возрастаетъ не только въ тѣхъ, кто видѣлъ святого при жизни, а и въ тѣхъ, кто не видѣлъ его“. Такъ говорилъ св. Іоаннъ Златоустъ въ похвалу скончавшемуся св. Мелетію Антіохійскому, архипастырю Діодора [2]). Но, къ сожалѣнію, этотъ законъ безусловной правды какимъ-то трудно постижимымъ образомъ былъ расторгнутъ послѣдующей исторіей въ отношеніи къ Діодору Тарсскому. При жизни хвалимый всею Церковію, всюду разливавшій яркій свѣтъ, ослѣплявшій противниковъ истины и указывавшій путь искавшимъ спасенія, умершій въ полномъ мирѣ съ Церковію, послѣ своей смерти, Діодоръ былъ поставленъ въ связь съ новымъ еретикомъ Церкви, Несторіемъ Послѣдній, оказалось, черпалъ еретическія заблужденія изъ твореній перваго. Наступило грустное время ожесточенныхъ спо-

---

[1]) Cit. loc. CIX. „De viris illustribus“.

[2]) PG. L. col 519—520; p. п. II, 2. 562 стр.

ровъ о Діодорѣ. Св. Кириллъ Александрійскій, первый въ своихъ твореніяхъ счелъ нужнымъ провозгласить и пытаться доказать эту связь Діодора съ Несторіемъ· τούτου Διοδώρου γέγονε μαθητὴς Νεστόριος, пропагандировалъ онъ [1]). За нимъ Анастасій Синаитъ [2]), Леонтій Византійскій [3]), Марій Меркаторъ [4]), нѣкоторые видные представители монофизитства [5]), патріархъ Фотій [6]) въ своихъ трудахъ продолжали поддерживать тяжелое обвиненіе Діодора въ несторіанизмѣ. Все это, естественно, закрывало темнымъ облакомъ свѣтоносную память Діодора Тарсскаго Отрицательное отношеніе къ Діодору изъ патристической эпохи, какъ традиція, перешло и въ позднѣйшее время, въ труды позднѣйшихъ церковныхъ изслѣдователей Въ настоящее время въ научныхъ работахъ по исторіи несторіанства, или по исторіи догматовъ, или по исторіи Церкви и патрологіи связь Діодора съ Несторіемъ сдѣлалась общимъ, ходячимъ мнѣніемъ, повторяемымъ безъ всякаго критическаго отношенія уже много вѣковъ [7]).

---

[1]) *S Cyrilli* epist. XLV ad Successum I PG LXXVII col. 229.

[2]) Ὁδηγός. Cap. I, IV. PG LXXXIX col. 41, 97—98

[3]) De Sectis IV. PG. LXXXVI, 1 col. 1221. Adv. Nest. Eutych. Ibid. col. 1361,1388.

[4]) PL XLVIII, col. 1146–1147.

[5]) Напр. *Іоаннъ Руфъ еп. Майюмскій* —Plérophories 15, срв Appendix PO VIII 97, 163 pp. (*Ed Nau*) *Северъ Антіохійскій* Les homiliae cathedrales. Trad. *M. Brière*. PP. VIII, 222 p

[6]) Biblioth. Cod. CII PG. CIII col. 372.

[7]) Можно бы представить длиннѣйшій списокъ научно-литературныхъ изслѣдованій и курсовъ, въ коихъ подчеркивается связь Діодора съ Несторіемъ, но мы считаемъ лишнимъ такую демонстрацію. Скажемъ лишь, что нельзя указать такого труда, въ которомъ бы эта связь подвергалась подробному, спеціально-критическому разсмотрѣнію (пріятная попытка дать тонъ въ этомъ направленіи Баснагіемъ не нашла продолжателей—см *S Basnagius*. Annales politico-ecclesiastici. Cit. ed. T. III. XV, 61 p.). Обычно Діодоръ обвиняется въ несторіанизмѣ ссылкою на авторитетъ св. Кирилла Александрійскаго и, затѣмъ, параллелями, приводимыми преимущественно изъ твореній Θеодора Мопсуэстійскаго (См. напр труды по исторіи догматовъ, какъ стариннаго *Petavius* (Theologica dogmata. V t. Paris MDCCCLXVI. Lib. 5, c. 7 p. 191), такъ современнаго *Harnack* (Dogmengeschicste II, 339 S.), *Seeberg* (Lehrbuch der Dogmengeschichte. Cit. ed S. 173 ff.), *Loofs*. (Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Cit. ed S. 281), по исторіи несторіанства—*Garnier* Dissertatio de haeresi et libris Nestorii. PL. XLVIII, col. 1145, *Doucin* —Histoire du Nestorianisme. Paris, 1712. P. 31. *Assemani* —Bibliotheca Orientalis III, 2. 190, 224, *Jugie* Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912 21, 139, 145, 201 pp. *Walch* Entwurf einer vollständigen Historie der Ketrzereien, Spaltungen und Religionstrettigkeiten. V. Th. Leipzig. 1770. SS. 892—95 и др.). Но такое обоснованіе, какъ увидимъ ниже, не рѣшаетъ

Но если у представителей церковной ортодоксіи имя Діодора такимъ образомъ стало испытывать пререканія, если съ самаго древняго времени его, умершаго въ мирѣ съ Церковію, забывъ великое служеніе вѣрѣ при жизни, стали считать Несторіемъ до Несторія, то сторонники послѣдняго, несторіане, сдѣлались ревностными защитниками имени и твореній Діодора. Они стали заботиться о сохраненіи его ученія, изучать и переводить его творенія на свои родные языки[1]), записывать исторію его[2]), среди

еще вопроса о несторіанизмѣ Діодора Болѣе сдержаннѣе и объективнѣе къ связи Діодора съ несторіанствомъ относятся такіе церковно-историческіе и патрологическіе труды, какъ *Fabricius*— Bibliotheca Graeca. Ed. Harles. Tom. IX, 277 p., *Allatius* (отчасти) Diatriba de Theodoris—Mai Ang. Biblioth. nov Patr. VI, 137, *Ceillier de Remy*—cit. op. VII t., 193 p., *Tillemont.* Memoires VIII, 235. *Basnagius S.* Cit. Annales politico-ecclesiastici T. III XV,61, а также написанные подъ ихъ вліяніемъ: *Venables*—DChB I, 836 *Ermoni* Diodore de Tarse et son rôle doctrinal. Muséon, 1901. 423 suiv. *Kihn.* Patrologie B II Padeborn, 1908. 212 S. *Bardenhewer.* Patrologie. Freiburg im Briesgau, 1910 219 S Gesch. der altkirchl. Lit III, 1912 Freiburg im Breisgau 1912. 304 S. *Bickell.* Conspectus rei Syrorum Literariae I p. Monasterii 1871, 53. *Kihn* Bedeutung d. Antiochenischen Schule auf dem exeget. Gebiete. Weissenburg 1866 S 58. *Godeau.* Histoire de l'Eglise Paris, 1860. T. III, 258 p. Эти труды лишь упоминаютъ связь Діодора съ несторіанствомъ, какъ существующее мнѣніе, но не принимаютъ этого мнѣнія подъ свою защиту Изъ отечественныхъ историковъ, касавшихся въ своихъ трудахъ несторіанства, повидимому, мало склонны считать Діодора еретикомъ въ духѣ Несторія *проф А. П Лебедевъ*- Вселенскіе соборы IV—V в. I—II см напр. I, 158 стр., *проф. Н. Н. Глубоковскій*—Блаж. Θеодоритъ еп Киррскій I—II М. 1890, *П. Гурьевъ*—Θеодоръ Мопсуэстскій. М. 1890, хотя и они, оставаясь подъ вліяніемъ традиціи, или, въ спеціальныхъ рамкахъ своего изслѣдованія, не высказываются опредѣленно по интересующему насъ вопросу. Такимъ образомъ, тенденція мыслить Діодора въ ряду такихъ богослововъ, которые проложили путь несторіанству, въ церковно-исторической наукѣ довольно сильна, и указанная сдержанность или попытка нѣкоторыхъ объективно взглянуть на дѣло—лишь слабые голоса не рушащіе общаго впечатлѣнія τούτου Διοδώρου ἔστι μαθητὴς Νεστόριος. (Срв. *Еп. Іоаннъ.* Исторія всел. соборовъ. Новочеркасскъ 1896. 68 стр. *Свящ. Т. Лященко* Св Кириллъ Александрійскій Кіевъ 1913 г. 206—207 и д *Baronius.* Annales Cit ed An 428 XXXV *Funk.* Lehrbuch d Kirchengesch. Rottenburg a N. 1890. S. 137. *Chastel.* Histoire d Christianisme. T. I. Paris 1881. 349, 541 pp. *Gieseler.* Lehrbuch der Kirchengesch. B. II. S. 135. *Jakobi* Kirchengesch. T. I. Berlin, 1850. S. 330. *Дюшенъ.* Ист др Церкви. Цит. изд. II, 404—405. *Cavallera F.* Le schisme d'Antioche (IV—V). Cit op. 302 p. *Semisch*—RE³ IV, 672, *Godet.* DTC IV, 1366 и др )

[1]) Срв. Hist. Nest II. 9. PO. VII, 117 p. *Barhadbešabba Abraia* Histoire XXXIII. PO. IX, 628 p. *Liberat* Breviarium X. PL LXVIII, col. 989 — 90. *Duval* Anciennes Littératures Chrétienes II. Paris 1907. 314 p.

[2]) Напр *Архим. Бабай*—не сохранившаяся до насъ „Исторія Діодора"—см. о немъ *Assemani* Biblioth. Orientalis III. 1. 88—94 p., 472—473 p. *Райтъ В.* Краткій очеркъ исторіи сирійской литературы Пер К. Тураевой подъ ред. Коковцева П. А. Стр. 115 – 166.

нихъ организовалась особая партія, которая, раздѣляя ученіе Несторія, не хотѣла именоваться даже иначе, какъ діодориты, указывая, очевидно, этимъ особую древность своего исповѣданія [1]) Несторіане свѣтло празднуютъ память Діодора вмѣстѣ съ Несторіемъ и Ѳеодоромъ Мопсуэстійскимъ [2]), имѣютъ литургію его имени [3]), поютъ въ честь его гимны „Веселись и радуйся, Церковь Духа Святаго, о священникахъ, прославившихся въ тебѣ, трехъ дивныхъ мужахъ, храмахъ Духа Святаго, о Діодорѣ, потрудившемся въ ученіи цѣломудрія, и о Ѳеодорѣ, учителѣ правды, о ревностномъ дѣятелѣ Несторіи, подвижникѣ непостыдномъ, скончавшемъ свое теченіе страданіями Христовыми". „Радуйся и веселись, радуйся и величайся, вѣрная Церковь, о торжествѣ и памяти Діодора, словеснаго меча" . „Люблю тебя и ты знаешь, что я люблю тебя но ради вѣры своей я возненавижу тебя; я люблю тебя и справедливо мое свидѣтельство, что я люблю тебя. Но если ты не будешь единодушенъ съ Діодоромъ, то я возненавижу тебя: писчая трость твоя не была изощрена искуснымъ книжникомъ, послѣдователемъ Діодора, почему ты и не хорошо пишешь. Книжникомъ книжниковъ назовемъ ежечасно того, кто былъ умнымъ и ученымъ. Но если бы не было его, то не было бы и книжника, который бы хорошо научилъ".. „Праведные люди и іереи сокрушили заблужденіе, бывшее въ людяхъ заблудившихся. Но больше всѣхъ ихъ сокрушилъ дѣятельный въ борьбѣ Діодоръ: борьба его была противъ аріанъ, евноміанъ, думеритовъ [4]). Онъ внезапно открылъ и показалъ и обнажилъ всѣ заблужденія ихъ словъ. Въ городѣ Тарсѣ этому вѣрному рабу достался жребій проповѣдывать и священнодѣйствовать тамъ, гдѣ родился Павелъ, проповѣдникъ всѣмъ народамъ: тамъ то и прославилось ученіе чистаго іерея Діодора; тамъ то оно было объяснено добропобѣдно, и онъ не обезсилѣлъ въ борьбѣ" [5]). Несторіанскіе со-

---

[1]) *Assemani.* Biblioth. Orient III, 2. 73 p.

[2]) 5-я недѣля по просвѣщеніи, пятница — *Assemani.* Bibliotheca Orient. III, 2. 73 p. *Renadoti* Liturgiarum orietalium collectio. T. II, 1847. 639.

[3]) *Renadoti.* Ibid. 616 *Assemani* III, 1. P. 29—30. *G. Bickell* — Zeitschrift der Deutschen Morgenland. Geselsch. 27, 1873. 608—613 SS, а также его же Conspectus rei Syrorum literariae II Monast. 1871. 71—72 S. *Hammond.* The ancient liturgy of Antioch. and other liturgical fragments Oxford. 1879 41—50 pp.

[4]) Думериты—аполлинаріане (*Epiph* Haeres. 77 PG. XLII col. 641; р.п. V, 174).

[5]) Переводъ съ сирійскаго яз, любезно сдѣланный, по нашей просьбѣ, б. дѣятелемъ православной миссіи въ Урміи — *архим. Пименомъ* (нынѣ ректоромъ Пермской Дух Сем.), изъ нестор. богослуж. книги „Худра" (см. о ней

боры съ благовѣніемъ чтутъ память Діодора, какъ великаго столпа Церкви, учителя вселенной [1]) Несторіанскіе епископы, при хиротоніи, даютъ торжественную клятву вѣрности завѣтамъ великаго и славнаго отца Діодора [2])

Вотъ почему біографъ Діодора, изложивъ объективно на основаніи первоисточниковъ, жизнь и дѣятельность его, неизбѣжно встрѣчается въ своемъ изслѣдованіи и съ этимъ тяжелымъ вопросомъ посмертныхъ отношеній къ нему.

Въ 428 году на каѳедру Константинополя, по смерти Сисинія, вступилъ новый архіепископъ, краснорѣчивый, но не блещущій строгимъ школьнымъ образованіемъ, сиріецъ по происхожденію, Несторій [3]). Источники его называютъ ученикомъ Ѳеодора Мопсуэстійскаго [4]) и почитателемъ твореній Діодора Тарсскаго [5]). Съ нимъ въ Константинополь прибылъ и вѣрный другъ его, пресвитеръ—синкелъ Анастасій, который, произнося однажды въ храмѣ проповѣдь, воскликнулъ: „Пусть никто не называетъ Дѣву Марію Богородицей (Θεοτόκον). Марія была человѣкъ, а отъ человѣка не можетъ родиться Богъ [6])!“ Такое необычайно смѣлое наставленіе проповѣдника подняло невообразимый шумъ въ храмѣ Народъ справедливо увидѣлъ въ словахъ новаго синкела

---

прим на 186 стр наш. работы) Изъ 22 переведенныхъ стихиръ цитуются нами въ данномъ мѣстѣ 6, 11, 15 и 17 стихиры

[1]) См. Sinodicon orientale ou recueil de Synodes Nestoriens *J Chabot* Paris 1902. 629 p

[2]) См. исповѣданіе вѣры предъ поставленіемъ въ епископы—PO. V, 82 p.

[3]) Такъ характеризуютъ Несторія *Сократъ* (Hist. Eccl VII, 28. PG. LXVII col 804; p. n. 551), *Марцеллинъ* (Chronic. ad 428. PL. LI col. 925). Срв. *Nestorius* Le livre d'Héracli dede Damas. Trad. ab. *Nau* Paris, 1910. p. 364. Traité contre les Nestoriens de *Denys Salibi*—Revue de l'Orient chrétien 1910 (XIV) p. 301. Біографическія свѣдѣнія о Несторіи и его характеристику см—*проф. Глубоковскій Н. Н* Блаж Ѳеодоритъ Кирскій I. М, 1890. 65 стр. *Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV—V. М. 1896. Стр 157 и д. *M. Jugie.* Nestorius et la controverse nestorienne. Paris 1912, 19 p. *Свящ. Лященко Т* Св. Кириллъ Алекс. Кіевъ, 1913. 210 –211 стр.

[4]) *Euagrius.* Hist. Eccl 1, 2. PG. LXXXVI, 2. Col. 2423; p. n. 12 стр. La légende Syriaca de Nestorius Trad. *M. Briére.* Revue de l'Orient Chrét 1910 (XV). p. 17. Срв. Plérophories *Іоанна Руфа.* Appendix sur I chap. PO. VIII, 163 p.

[5]) Въ такомъ смыслѣ слѣдуетъ понимать указанія *св. Кирилла Александр.* о Діодорѣ въ письмѣ ad Succens I. PG. LXXVII, col. 229. Le livre d'Héraclide. 291 p. *Leont. Byz.* De Sectis IV. PG. LXXXVI, 1 col. 1221. Cit. loc PO. VIII, 163. Срв. *Jugie* Nestorius et la controverse nestorienne. Paris. 1912 21 p.

[6]) *Socr.* VII, 32 PG. LXVII col 808 — 9; p. n 556. *Euagrius.* I. 2 PG. LXXXVI, 2 col. 2423; p n. 12 Castigationes et notae ad *Mar Mercatoris* PL. XLVIII col. 810.

ересь [1]) Черезъ нѣсколько времени съ проповѣдью выступилъ самъ Несторій и, къ удивленію народа, подтвердилъ мысли своего синкела [2]). Это окончательно вывело изъ терпѣнія вѣрующихъ жителей Константинополя Они начали громко осуждать Несторія, возобновлявшаго ученіе Павла Самосатскаго [3]). Очень скоро слухи о проповѣдяхъ Несторія дошли до Александріи, предстоятелемъ которой былъ св. Кириллъ, и до Рима, гдѣ правилъ церковію Целестинъ. Въ 430 г св Кириллъ и Целестинъ письменно запросили Несторія о новомъ и страшномъ его ученіи и, вмѣстѣ, о происшедшемъ въ Костантинополѣ увѣдомили главнаго епископа Востока, Іоанна Антіохійскаго [4]). Послѣдній съ своими епископами, въ отвѣтъ на представленія александрійской и римской церкви, не нашелъ Несторія правымъ въ отношеніи къ священному наименованію „Богородица“ и убѣждалъ его раскаяться въ допущенной ошибкѣ [5]) Но упорный Несторій, отвѣчавшій уже св. Кириллу и Целестину въ тонѣ „снисходительнаго пренебреженія“ [6]), не хотѣлъ принять къ руководству указаній Іоанна Антіохійскаго [7]). Недалекій умомъ, онъ не могъ ничего усмотрѣть въ наименованіи „Богородица“, кромѣ грубаго, недопустимаго аполлинаріанства, и нападая на это воображаемое ученіе противниковъ, онъ сильнѣе и сильнѣе раскрывалъ свои христологическія воззрѣнія въ сторону уясненія человѣчества въ Лицѣ Іисуса Христа. Чтобы больше подкрѣпить себя въ своихъ выступленіяхъ противъ мнимыхъ аполлинаристовъ и оправдать свое представленіе о Лицѣ Іисуса Христа и Дѣвы Маріи, Несторій началъ ссылаться на авторитетъ великихъ богослововъ—антіохійцевъ Діодора Тарсскаго и Ѳеодора Мопсуэстійскаго, отъ которыхъ онъ будто бы заим-

---

[1]) *Jugie.* Cit. op 29 *Свящ. Лященко Т.* 223 стр.

[2]) Sermo I. Mar. Mercat. PL. XLVIII col. 757. *Jugie, Лященко Т. свящ.* Ibid. Относительно проповѣди Анастасія есть мнѣніе, что она написана самимъ Несторіемъ *(Theophani* Chronographica. PG. CVIII col 236).

[3]) Подр. *Jugie* 30—32 р.

[4]) *Проф. Глубоковский Н. Н.* Блаж. Ѳеодоритъ. I. М. 1890. 66 стр *Jugie* 33—34 suiv. p *Свящ. Лященко Т.* III гл. стр. 216 и слѣд., 255, 300—303 и др.

[5]) *Mansi* IV, 1065. ДВС. I, 172.

[6]) Письма Несторія къ св Кириллу — среди писемъ св. Кирилла. PG. LXXVII col. 44, 49. *Mansi* IV, 885—891, ДВС. I, 133, 136. Къ папѣ Целестину— *Mansi* IV, 1021—1023 ДВС. I, 150-153.

[7]) См напр письмо Несторія къ Іоанну Ант, полное самоувѣренности. *Mansi* V, 753 Synodicon PG LXXXIV, col. 573.

ствовалъ свои мнѣнія [1]). Такія неожиданныя указанія Несторія, естественно, побуждали св. Кирилла и его друзей подозрительно взглянуть на корифеевъ антіохійскаго богословія. Подозрительность эта еще болѣе увеличилась, когда Антіохія съ современными ея учеными іерархами Іоанномъ Антіохійскимъ, Ѳеодоритомъ Кирскимъ и др. разошлась съ св. Кирилломъ и его друзьями въ формальностяхъ осужденія Несторія и отказалась принять анаѳематизмы св. Кирилла на Несторія, усматривая въ послѣднихъ опасную для вѣры неточность выраженія, печальное оскорбленіе памяти тѣхъ, кто всю жизнь трудился надъ раскрытіемъ факта полноты человѣческой природы Іисуса Христа [2]). Правда, недоразумѣнія Востока и александрійскаго владыки на этой почвѣ не замедлили уладиться въ видѣ извѣстной въ церковной исторіи *уніи* восточныхъ съ александрійцами [3]). Но наступившій миръ былъ испорченъ Указъ императора Ѳеодосія II, послѣ Ефесскаго собора, истребить въ корнѣ несторіанство былъ истолкованъ ревностными не по разуму исполнителями его, какъ осужденіе вмѣстѣ съ Несторіемъ и тѣхъ, кого послѣдній называлъ своими учителями—Діодора Тарсскаго и Ѳеодора Мопсуэстійскаго [4]) Исполненіе въ такомъ духѣ указа вновь подняло на Востокѣ сильныя волненія. Не только несторіане, но и православные рѣшительно не хотѣли анаѳематствовать этихъ незапятнанныхъ при жизни сирійскихъ отцовъ [5]) Предъ св. Кирилломъ же и видными друзьями его это естественное благоговѣніе къ умершимъ въ мирѣ съ Церковію мужамъ было истолковано, какъ нежеланіе исполнить указъ царя и, вмѣстѣ, возвращеніе народныхъ массъ къ осужденной ереси Несторія [6]). Нашлись епископы,

---

[1]) *Nestorius* Le livre d'Héraclide 291—293 p.

[2]) Подр см. въ соч. *проф Н. Н. Глубоковскаго*—Блаж. Ѳеодоритъ еп. Кирскій М 1890. I, стр. 67—106 и *свящ Т. Лященко*—Св. Кириллъ Александрійскій. Кіевъ, 1913. Стр. 318 и д. 343 и слѣд.

[3]) Подр см у *Н. Н. Глубоковскаго*—Цит. соч гл. IV, 107 стр. и д., у *свящ Т. Лященко* въ цит. соч. V гл. стр. 426, 416 506—507 и слѣд.

[4]) *Mansi* V, 413 ДВС. II, 191—192 Подр у *Глубоковскаго Н. Н.* Стр 143—146, 149; у *свящ. Т. Лященко* 495, 497 стр. и др.

[5]) Срв. Synod. CLXXIV. PG. LXXXIV col. 791 — 792 *Liberati* Breviarium X. PL LXVIII col. 990. *Глубоковский Н Н.* стр. 150.

[6]) Такъ, напр, можно понимать ходатайство предъ Кирилломъ нѣкоего Максима осудить предтечъ Несторія (срв. Epist. *S Cyrilli* LXX. PG. LXXVII col. 341) и просьбу Акакія Мелитинскаго прислать опытныхъ мужей въ подкрѣпленіе Аристолаю, царскому чиновнику, на котораго было возложена миссія приведенія въ исполненіе указа противъ Несторія (Synodicon CCXIII. PG. LXXXIV col. 838).

которые взывали къ ревности св Кирилла скорѣе опредѣленно указать еретичество названныхъ сирійскихъ епископовъ и тѣмъ помочь полному истребленію ереси Несторія Первымъ, кто открылъ гоненіе умершихъ въ мирѣ съ Церковію учителей Несторія, былъ Раввула, епископъ Эдесскій. Онъ открыто анаѳематствовалъ Ѳеодора Мопсуэстійскаго въ предѣлахъ родной его церкви и потребовалъ, чтобы всѣ сочиненія покоійнаго епископа приносили къ нему для сожженія [1]). Въ такомъ духѣ онъ писалъ и къ св. Кириллу Александрійскому, кратко изглагая ему пункты лжеученія Ѳеодора, сходные съ несторіанствомъ [2]). Св. Кириллъ вскорѣ же отвѣтилъ Раввулѣ посланіемъ, въ которомъ весьма хвалилъ его ревность въ борьбѣ съ несторіанствомъ [3]) Ободренный этимъ сочувствіемъ Раввула вмѣстѣ съ Акакіемъ, епископомъ Мелетинскимъ, написалъ посланіе къ епископамъ Арменіи, прося ихъ остерегаться сочиненій Ѳеодора Мопсуэстійскаго, какъ учителя Несторія [4]). Но на защиту Ѳеодора встали епископы Киликіи и Сиріи, которые, съ своей стороны, начали разсылать противоположныя посланія, умоляя паству и народъ не вѣрить Раввулѣ [5]). Такая агитація имѣла своимъ результатомъ то, что св. Кириллъ и новый архіепископъ Константинопольскій, св. Проклъ, начали отовсюду получать просьбы разъяснить вопросъ объ отношеніяхъ къ Ѳеодору и Діодору [6]) И если осторожный Проклъ отвѣчалъ на эти просьбы умиротворяющими догматическими посланіями, въ которыхъ излагалъ православное ученіе

---

[1]) О Раввулѣ, еп. Эдесскомъ, и Ѳеодорѣ Мопсуэстійскомъ, см. письма *Ивы Эдесскаго Mansi* VII, 227—242; *Barhadbešabba Abraia* Cause de la fondation des ecoles. PO. IV, 380 p. Acta martyrum et Sanctorum. T. IV p. 440 (ed *Bedjan*) *Duval.* Anciennes Litteraturę Syr. Cit. ed. 341—342.

[2]) Epist. LXXIII *Rabb.* ad S Cyr. PG. LXXVII col. 371. *Mansi* IX 247 348, ДВС. V, 73—71.

[3]) Epist. *S Cyr* LXXIX ad Rabb Ibid Col. 317. *Mansi* IX, 247. ДВС. V, 72

[4]) *Liberat.* Breviarium X. PL LXVIII col. 990

[5]) Ibid.

[6]) Тѣ же армянскіе епископы, получивъ посланіе Раввулы, обратились за разъясненіемъ къ Проклу Константинопольскому (*Liberati* cit loc.). Кромѣ этого, они прошли по всему Востоку, всюду возбуждая народъ противъ Ѳеодора Св. Кириллъ получаетъ жалобу на ученіе Ѳеодора изъ Константинополя и Антіохіи (*Liberat.* Xcol. 991, срв *Mansi* IX, 243. ДВС. V, 71; письма *св. Кирилла* ad Lampon, ad Acac. Melit. in sanct. symb. PG. LXXVII col. 311). Изъ Константинополя и Антіохіи получаетъ жалобы на лжеученіе и св. Проклъ (*Liberati* X col. 991; *Mansi.* IX, 240; ДВС V, 68).

о Лицѣ Іисуса Христа, осуждалъ инакомыслящихъ, не называя именъ Ѳеодора или Діодора [1]), то горячій, ревностный Кириллъ, особенно послѣ настойчивыхъ просьбъ константинопольскихъ и антіохійскихъ монаховъ, рѣшилъ самъ написать сочиненіе противъ Діодора и Ѳеодора [2]), особымъ посланіямъ о нихъ извѣстить императора [3]), Прокла Константинопольскаго [4]) и нѣкоторыхъ другихъ лицъ [5]). Въ Константинополѣ посланія Кирилла, подкрѣпленныя ходатайствомъ у императора черезъ особую депутацію [6]), имѣли успѣхъ, и скоро былъ данъ приказъ, чтобы принуждать каждаго епископа анаѳематствовать скверные догматы учителей Несторія [7]). Такова въ общихъ чертахъ извѣстная нынѣ фактическая сторона поднятыхъ споровъ о Діодорѣ въ исторіи несторіанства. Уже изъ представленнаго краткаго очерка споровъ о Діодорѣ нельзя не видѣть, что имя его въ объясненіи генезиса Несторія было выставлено случайно. Если отъ внѣшней поверхности сообщенныхъ фактовъ мы обратимся къ внутреннимъ причинамъ, обусловливавшимъ ихъ—если, съ одной стороны, противопоставимъ подлинному ученію Несторія о Лицѣ Іисуса Христа такое же ученіе Ѳеодора Мопсуэстійскаго и Діодора Тарсскаго, а, съ другой стороны, разбираясь въ самыхъ спорахъ, выдвинемъ нѣкоторыя детали, характерныя для общей оцѣнки степени виновности въ несторіанизмѣ Ѳеодора и Діодора, то мы, дѣйствительно, еще яснѣе увидимъ, какъ призрачно выдвигаемое традиціей утвержденіе τούτου Διοδώρου γέγονεν μαθητὴς Νεστόριος.

Несторій былъ яркимъ выразителемъ богословствованія антіохійской школы и, въ этомъ смыслѣ, въ числѣ немалаго ряда уче-

---

[1]) *Mansi.* V, 421, PG. LXV col 856, 887. 888 Срв. въ соч. *свящ Лященко Т.* „Св Кириллъ Алекс." 5 прим. 512, 503 стр.

[2]) Составленіе сочиненія относятъ къ 431—438 г *Глубоковскій Н. Н* Блаж Ѳеодоритъ еп. Киррскій М. 1890 I, 151, 224; II, 112 *Свящ Т Лященко* Св. Кириллъ Александрійскій Стр. 510—518 Въ настоящее время это сочиненіе св. Кирилла сохраняется въ фрагментахъ—PG. LXXVI. Фрагменты, относящіеся къ Діодору № 16—25, col 1435—38; № 17—27, col. 1449—1452.

[3]) *S. Cyrilli* epist. LXXI ad Imperat PG LXXVII, col. 311; *Mansi* IX, 267 ДВС V, 92.

[4]) *S. Cyrilli* epist. LXXII ad Procl PG. LXXVII, col. 345; *Mansi* IX, 109 ДВС V. 204.

[5]) Epist. 1 ad Succens PG LXXVII col. 229.

[6]) *S. Cyrilli* epist. LXX ad Lampon. PG LXXVII col 341; *Mansi* IX, 244 ДВС V, 71 (см. подр. свящ. *Т. Лященко* цит. соч. 510—511 стран).

[7]) Synodicon. CXCV. PG. LXXXIV col. 809

ныхъ работниковъ богословской мысли Антіохіи онъ имѣлъ и Діодора. Въ христологической концепціи Несторія можно наблюдать нѣчто такое, что было дорого для антіохійскихъ богослововъ и, въ частности, Діодора. Однако это не обязываетъ насъ въ раскрытіи и формулировкѣ ученія Несторія предполагать зависимость его отъ Діодора Тарскаго. Несторій выступалъ ярымъ защитникомъ двухъ природъ въ Лицѣ Іисуса Христа съ сохраненіемъ каждою своихъ особенностей. Причемъ этотъ διαχρίσις у него не былъ уже невиннымъ теоретическимъ различіемъ природъ въ Лицѣ Іисуса Христа, какъ необходимый лишь моментъ знанія. Онъ рѣзко училъ о дѣйствительномъ или фактическомъ раздѣленіи природъ во Христѣ. Χωρίζω τὰς φύσεις, восклицалъ Несторій[1]). Каждая природа настолько совершенна, что она не имѣетъ нужды въ другой, чтобы жить и развиваться Каждая сама въ себѣ имѣетъ все, чтобы жить[2]) Этотъ принципъ рѣзкой обособленности обозначался дальнѣйшимъ результатомъ въ томъ, что природа Божественная и человѣческая въ Лицѣ Іисуса Христа каждая жила совершенно самостоятельно своею жизнью. При неизмѣнномъ состояніи Божественной природы (Логоса), человѣческое естество во Христѣ постепенно развивалось и совершенствовалось[3]). Поэтому отъ Дѣвы Маріи родился *только* человѣкъ, страдалъ *только* человѣкъ. И сама пресвятая Дѣва вовсе не Богородица, а человѣкородица[4]). Въ такой христологическои концепціи Несторій встрѣчался съ существеннымъ возраженіемъ о двойствѣ сыновъ въ Лицѣ Іисуса Христа[5]) Чтобы избѣгнуть этого, Несторій допустилъ мысль о единствѣ воплотившагося или историческаго Христа, но единствѣ странномъ и несущественномъ Обѣ природы въ Іисусѣ Христѣ соединяются, говорилъ Несторій, εἰς ἑνὸς πρόσωπον συνάφειαν[6]), и только такое единство по

---

[1]) *Mansi* IV, 1201, ДВС I, 231 *S. Cyrilli* Defens. III. *Mansi* V. 32. ДВС II, 28

[2]) *Nestorius* Le livre d'Héraclide. 263 p.

[3]) Срв. *Mansi* IV, 1204—1205; ДВС I, 233. *Cyrilli S* Defens. X. *Mansi* V. 64 E. ДВС. II, 44.

[4]) *Socr.* VII, 32. Col. 809—9; p n. 557. *Nestorii* sermo VII. PL. XLVIII col. 800. Sermo V. 788 и мн. др.

[5]) Такъ св Кириллъ возражалъ Несторію—см epist. IV ad. Nest. PG LXXVII col. 48. *Mansi* IV, 892 ДВС I, 135. Epist XL Ibid. col. 180. Adv. Nest. II. PG. LXXVI col. 60.

[6]) *Loofs.* Nestoriana. Halle, 1905. 5, 76 p.

принципу συνάφεια обозначалось въ дѣйствительности единеніемъ въ дѣйствованіи[1]), единеніемъ во власти[2]), въ имени[3]), по достоинству[4]) и поклоненію[5]). Само собою понятно, что это единеніе у Несторія не достигало ортодоксальнаго выраженія о Лицѣ Іисуса Христа. Не будучи существеннымъ единеніемъ двухъ природъ, это единеніе мыслилось, какъ обитаніе Логоса или Бога въ человѣкѣ[6]), который былъ храмомъ[7]), одеждою перваго[8]). Причемъ это обитаніе въ храмѣ въ міровоззрѣніи Несторія не было лишь простою, невинною аналогіею, какъ бы уясняющею въ извѣстномъ смыслѣ тайну единства природъ, а выражало, именно, самую сущность мыслимаго единенія. filius conjunctione unus только при условіи deum verbum naturaliter et templum naturaliter aliud[9]). Старанія Несторія прикрыть подлинный еретическій смыслъ своей христологіи высокими терминами въ родѣ „необычаинаго общенія Божества“, „божественнаго общенія“, „высокаго божественнаго союза“[10]) не достигали цѣли, ибо всѣ эти высокіе комментаріи сопровождалъ терминъ συνάφεια[11]), а при синафическомъ взаимоотношеніи природъ ортодоксальное communicatio idiomatum въ личности Спасителя отсутствовало. Искупитель являлся лишь ἄνθρωπος θεοφόρος[12]). ὄργανον καὶ ἐργαλεῖον τοῦ Θεοῦ[13]) Несторій вполнѣ послѣдовательно съ своей точки зрѣнія получалъ право восклицать: „Я не могу молиться Богу, родившемуся, умершему и погребенному“ „Я не могу называть Богомъ того, кто

---

[1]) *Loofs*. Ibid. 219, 220, 224 pp *Nestorius*. Le livre d'Héraclide 63 p

[2]) Ibid. 196, 354 pp Срв *S. Cyrilli* Defens. III. Mansi V, 32. ДВС II, 28 стр.

[3]) *Nestorius*. Sermo II. PL. XLVIII. Col. 765.

[4]) *S. Cyrillus*. Defens. III. *Mansi* V, 32 ДВС. II, 28. *Loofs*. Nestoriana. 196 224, 217, 581 и др Срв. *Mansi* IV, 1201; ДВС. I, 232.

[5]) *S Cyrillus*. Defens. III Mansi V, 32. ДВС. II, 28. Mansi IV, 1201. ДВС, I, 231. *Nestorius* Le livre d'Héraclide. 159 p.

[6]) Срв. *Loofs* Nestoriana. 201—207, 289—291 pp.

[7]) *Nestorius*. Sermo III. PL. XLVIII col 768 Epist *Nestorii* ad Coelest. Mansi IV, 1023. ДВС. I, 151. Le livre d'Héraclide. 139 p.

[8]) *Nestorius*. Sermo VII. PL. XLVIII col. 791. Le livre d'Héraclide. 150 p.

[9]) *Loofs* Cit. op 18, 308 S.

[10]) *Mansi* IV, 1201; ДВС. I, 232 *Nestorius*. Epist. ad S. Cyr. PG. LXXVII. col 56; *Mansi* IV, 897. ДВС. I, 138.

[11]) Срв. утвержденіе св. Кирилла о томъ, что Несторій всегда употреблялъ для обозначенія ἕνωσις слово συνάφεια—Commonit. PG. LXXVII col. 85.

[12]) *S. Cyrilli* adv. Nest II. PG. LXXVI col. 60

[13]) *S. Cyrilli* epist. II ad Nest PG LXXVII col. 41. *Mansi* IV, 884; ДВС. I, 132.

былъ двухмѣсячнымъ и трехмѣсячнымъ“ [1]) Отсюда единственный выводъ, что „Тотъ, Кто для нашего спасенія непзреченно явился на землѣ, не былъ Богомъ“ Это страшное отрицаніе всей христіанской сотеріологіи было подмѣчено даже друзьями Несторія—богословами антіохійскаго направленія [2]).

Такъ можно представлять ученіе Несторія въ существенныхъ чертахъ. Такое ученіе онъ и его друзья подкрѣпляли ссылками на авторитеты Θеодора Монсуэстійскаго и Діодора Тарскаго. Но посмотримъ, прежде всего, въ какой степени справедливы ссылки Несторія на Θеодора Монсуэстійскаго Ученіе Θеодора было выработано въ противовѣсъ дѣйствительнымъ заблужденіямъ еретиковъ его времени, аполлинаріанствующихъ, противъ которыхъ ему нужно было ясно и отчетливо формулировать цѣлостность человѣческой природы въ Лицѣ Іисуса Христа Соотвѣтственно этому, онъ въ своей христологіи стоялъ тоже больше на почвѣ διαίρεσις'α, различія τῆς τοῦ λαβόντος φύσεως καὶ τῆς τοῦ ληφθέντος. Однако этотъ διαίρεσις, обусловливаемый полнотою и цѣльностью природъ, которыя не могли быть безличными, не уводилъ Θеодора Монсуэстійскаго отъ ἕνωσις'α. Пусть этотъ ἕνωσις у него представлялся въ формѣ обитанія по благоволенію [3]), но характерно, что это обитаніе сопровождалось въ Θеодоровой догматикѣ особенными разъясненіями, устраняющими легкость или непосредственность еретическихъ выводовъ. Compendium'омъ Θеодоровскаго богословія обычно считается посланіе его къ Домну Антіохійскому [4]). Здѣсь ἕνωσις усвояетъ обѣимъ природамъ одно названіе, одно хотѣніе и дѣйствованіе, одинъ авторитетъ, одну власть и господство, и это единство никоимъ образомъ нераздѣльно, ибо обѣ природы составляютъ одно лицо и называются однимъ лицомъ [5]) Такимъ образомъ, по способу благоволенія соединились два естества отъ материнѣ утробы, имѣютъ одно лицо, оба сохраняются неслитно и нераздѣльно и

---

[1]) *Nestorius*. Sermo IV. PL. XLVIII col 782 *Socrat* Hist. Eccl. VII, 31. PG. LXVII col. 813; р. п. 561 стр. *S Cyrilli* epist. XXIII ad cleric PG LXXVII col. 133. *Mansi* IV, 1229; ДВС. I, 243. Relatio synod ad imper *Mansi* IV, 1210. ДВС. I, 247.

[2]) Epist. *Joannis Antioch* ad Nest. PG LXXVII col. 1156. *Mansi* IV, 1065. ДВС I, 174. Срв. *S. Cyrilli* epist XXIII ad cleric. PG. LXXVII col. 133. *Mansi* IV, 1229; ДВС. I, 242. Adv Nest V, PG. LXXVI col. 217.

[3]) *Theodor Mops.* De incarnatione VII. PG. LXVI col. 972–976, особ. 973.

[4]) *Epist. ad Domnum* PG. LXVI col 1012.

[5]) *Проф. В. В. Болотовъ* Лекціи по ист. др. Церкви III, 3. Стр. 153

и обнаруживаютъ во всемъ тождество воли и дѣйствія, и тѣснѣе этого соединенія невозможно что—ниб. представить [1]). Проф. В В. Болотовъ говоритъ, что догматическій языкъ Θеодора опирается на особую теоретическую подкладку, съ которою нельзя не считаться . Нельзя бить его систему на простомъ этимологическомъ основаніи, что συνάφεια означаетъ не единеніе, а внѣшнее, поверхностное соприкосновеніе, когда самъ Θеодоръ полагаетъ, что его система говоритъ о единеніи столь полномъ и тѣсномъ, что за нимъ уже стоитъ прямо единосущіе или сліяніе [2]) Эти слова знаменитаго русскаго историка вполнѣ справедливы въ отношеніи къ Θеодору. Ихъ комментируетъ то обстоятельство, что и терминъ θεοτόκος, имѣвшій такое роковое значеніе въ опредѣленіи несторіанства, для Θеодора не является уже такимъ страшнымъ ὅταν τοίνυν ἐρωτῶσιν „ἀνθρωποτόκος ἢ θεοτόνος ἡ Μαρια“; λεγέσθω πὰρ' ἡμῶν· „ἀμφότερα“, училъ Θеодоръ. 'Ανθρωποτόκος μέν γὰρ τῇ φύσει, ἐπείπερ ἄνθρωπος ἦν ὁ ἐν τῇ κοιλίᾳ τῆς Μαρίας..., θεοτόκος δέ, ἐπείπερ θεὸς ἦν ἐν τῷ τεχθέντι ἀνθρώπῳ [3])... Правда, какъ Θеодоръ ни останавливался на уясненіи единства естествъ, доводя его выраженіе иногда до формулы ἓν πρόσωπον κατὰ τὴν ἕνωσιν ἀδιαλύτως ἀπετέλεσαν [4]), но всетаки до конца онъ не проводилъ такого высокаго настроенія христологической проблемы. Въ его системѣ попадаются мѣста, которыя συνάφεια разрѣшаютъ уклоненіемъ отъ строгой ортодоксіи—напр , тогда, когда онъ говорилъ, что Богъ слово обитало въ человѣкѣ Іисусѣ только волею (γνώμῃ), а не по существу (τῇ φύσει) [5]) когда обитанію по благоволенію довольно ясно сообщалъ моральный характеръ, указывая, какъ исчерпывающую аналогію для этого, святость праведныхъ людей, говоря, что Іисусъ въ жизни шелъ отъ прогресса къ прогрессу, что въ немъ единство природъ было процессомъ постепеннаго усвоенія Божества человѣчествомъ, когда благодать спеціальнымъ воздѣйствіемъ Бога Слова увеличивала и увеличивала святость Іисуса [6]). Но значеніе этихъ отрицательныхъ сторонъ Θеодоровой христологіи въ ея цѣломъ, было какъ

---

[1]) *Проф В В. Болотова* cit. loc.

[2]) Ibid. 145 стр.

[3]) De incarnatione. XV. PG. LXVI col. 991—992.

[4]) Срв. de incarnatione VIII PG 981 col.

[5]) Ibid, PG. LXVI col. 981—984.

[6]) Contra Apollinarem. PG. LXVI col. 980, 992, 995, 997. In Evangel. Lucae PG. LXVI col. 720. *Jugie* Nestorius et la controverse nestorienne Paris 1912, 147.

бы обратно пропорціонально несторіанскимъ еретическимъ тенденціямъ у Θеодора отрицательное ступевывалось общимъ характеромъ міровоззрѣнія, за которое никто не могъ осудить его при жизни, тогда какъ у Несторія, при общемъ смыслѣ христологическихъ воззрѣній, все приближавшееся къ подлинному вѣросознанію Церкви казалось ненормальнымъ, невяжущимся съ предыдущимъ, запутывавшимъ совсѣмъ то, во что хотѣлъ вѣрить авторъ. Отсюда насколько легко было обвинить Θеодора Мопсуэстійскаго въ неправославіи, разсматривая детали его христологіи самостоятельно, внѣ общей конструкціи его системы или иногда просто даже внѣ контекста рѣчи, настолько трудно было признать ортодоксію Несторія на основаніи встрѣчавшихся въ его системѣ попытокъ приблизить свое ученіе къ общецерковному. Слабая сторона христологическихъ воззрѣній Θеодора заключалась еще и въ томъ, что, при солидности научно-богословскаго образованія, онъ не имѣлъ спеціальной философской подготовки [1]), которая бы помогла ему разъ навсегда держаться строгой методы мышленія, ясности и отчетливости принимаемыхъ понятій и выраженій. Кромѣ этого, мы имѣемъ данныя говорить, что Θеодоръ Мопсуэстійскій и по характеру своему не былъ человѣкомъ мудрой осторожности, строгой выдержки, принимавшимъ разъ навсегда строго опредѣленное направленіе въ своей дѣятельности—это былъ скорѣе человѣкъ чувства, впечатлѣнія съ извѣстной долей самонадѣянности и переоцѣнки себя. Онъ могъ соскользнуть съ принятаго пути, раскаяться, потомъ опять увлечься, покаяться и т. д. Извѣстно, съ какою ревностью онъ отдавался вмѣстѣ съ св. Іоанномъ Златоустомъ подвигамъ монашеской жизни, какъ свято вѣрилъ онъ въ совершенный идеалъ безбрачія. Но прошло немного времени, и Θеодоръ убѣдилъ себя, что мірская жизнь ничего преступнаго, на самомъ дѣлѣ, не заключаетъ, что бракъ-установленіе Божіе. Подъ вліяніемъ такихъ мыслей, онъ оставилъ даже аскитеріонъ, ушелъ въ Антіохію и здѣсь началъ было помышлять

---

[1]) Θеодоръ учился у Ливанія (*Socr.* VI, 3. PG. LXVII col. 665; p. n. 452. *Sozom.* VIII, 2. Col. 1516; p. n. 518) Сократъ и Созоменъ (Ibid.) упоминаютъ еще нѣкоего философа Андрагафія, у котораго Θеодоръ учился философіи (срв. *Tillemont* Memoires XII, 431 p.), но это показаніе историковъ не имѣетъ за собою твердой достовѣрности (*П. Гурьевъ.* Θеодоръ, епископъ Мопсуэстскій. М. 1890. Стр 17—18). Несторіанскій историкъ *Barhadbešabba Abraïa* говоритъ, что 15 лѣтній Θеодоръ (въ 365 г.) учился у Василія Великаго въ Кесаріи (Hist XIX. PO. IX fas. 5 504 p. Hist. Nestorienne I, 53. PO. V, 285)

о бракѣ съ нѣкоей дѣвицей, Герміоной. Убѣжденія св. Іоанна Златоуста остановили его отъ этого поступка—онъ раскаялся и снова возвратился въ монастырь [1])... Едва только Ѳеодоръ усвоилъ правила историко-грамматическаго метода объясненія Свящ. Писанія, какъ онъ тотчасъ же рѣшилъ приступить къ самостоятельнымъ экзегетическимъ толкованіямъ. И первымъ опытомъ его было толкованіе на псалмы, но—толкованіе такое, въ которомъ всѣ пророчески—мессіанскіе псалмы, за исключеніемъ II, VII, XLIV и CIX, онъ объяснялъ въ буквально-историческомъ смыслѣ, отвергъ надписанія псалмовъ, какъ неподлинныя [2]). Впослѣдствіи онъ самъ раскаивался въ этихъ экзегетическихъ опытахъ и признавалъ, что лучшая участь этихъ опытовъ—сжечь ихъ на огнѣ, чего однако не исполнилъ [3]). Наконецъ, въ жизни его бывали и такіе случаи, когда онъ даже своими церковными бесѣдами вызывалъ противъ себя сильнѣйшее негодованіе со стороны слушателей. Имѣется, напр., извѣстіе о слѣдующемъ случаѣ. Однажды, изъясняя Св. Писаніе въ одной изъ антіохійскихъ церквей, Ѳеодоръ позволилъ себѣ относительно соединенія естествъ въ Лицѣ Богочеловѣка сказать нѣчто такое, что вызвало противъ него сильное неудовольствіе въ слушавшемъ его народѣ. Въ церкви раздались тогда противъ него угрожающіе крики и даже, по сви-

---

[1]) Для характеристики Ѳеодора въ данномъ случаѣ см увѣщанія св. Іоанна Златоуста „къ Ѳеодору Падшему“ (PG. XLVII col 278; I, 1. 20 p. n). Объ отношеніи ихъ къ Ѳеодору Мопс. см. *Sozom* VIII, 2. PG LXVII col. 1516; p. n 548—549; *Hesych Mansi*, IX 248—249; ДВС V, 74; *Justiniani Imp* PG. LXXVI, 1. Col 1031 *Leont. Byz.* Contra Nest. et Eutych III. 7. PG LXXXVI, 1. 1361. Срв. *Dubois* Étude les principaux travaux exégetique de l'École d'Antioche et en particulier sur ceux de Théodore de Mops. Genewe 1858. 11 p *Bardenhewer*. Gesch. d. altkirch Literatur III, p. 312 *Гурьевъ П.* Ѳеодоръ Мопсуэстскій. М. 1890. Стр 21, 24 Въ указываемыхъ словахъ св Іоанна Златоуста яркими красками изображается характеръ первоначальной монашеской жизни Ѳеодора и его паденіе (срв. *Sozom.* VIII, 2. PG. LXVII col. 1516; p. n. 548—549 стр). О намѣреніи Ѳеодора вступить въ бракъ съ дѣвицей Герміоной — *св. І. Златоустъ*. PG. XLVII col 297; p. n. I, 1. 22 стр. (Также Созоменъ. Cit. loc). О раскаяніи Ѳеодора и возвращеніи въ монастырь *Sozom.* VIII, PG. LXVII col. 1516—1518; p. n. 548 — 549

[2]) Срв. письмо Ѳедодора къ Кердону—*Facundus Germ.* Cit. op. III, 6. PL. LXVII, 602 *Leont. Byz.* Adv. Nest. et Eutych, III, 8. PG. LXXXVI, 1. 1364. См. подр. *Гурьевъ. П.* Цит. соч. стр 28—29, 85 и слѣд. *Pirot* L'oeuvre éxégetique de Theod. de Mops Romae, 1913. 51—52 235—275 pp.

[3]) *Facundus Germ.* III, 6. PL. LXVII, 602, *Hesych. Mansi* IX., 248—249; ДВС, V, 74.

дѣтельству св. Кирилла Александрійскаго, стали бросать въ него камни Волненіе народа не утихало и по выходѣ всѣхъ изъ церкви, и неизвѣстно, чѣмъ бы оно кончилось для Ѳеодора, если бы черезъ нѣсколько дней онъ снова не взошелъ на каѳедру и не поправилъ своихъ прежде сказанныхъ словъ Только послѣ этого его поступка народъ успокоился, и порядокъ былъ возстановленъ [1]).

Всѣ эти факты изъ жизни Ѳеодора показываютъ, что со стороны послѣдняго, дѣйствительно, могло быть иногда отрицательное вліяніе на своихъ учениковъ. Послѣдніе, всецѣло довѣряя авторитету учителя, безъ всякой самостоятельной критической провѣрки, въ часы откровенныхъ бесѣдъ Ѳеодора, могли усвоять и записывать, именно, то, что у Ѳеодора, благодаря его характеру, принимало форму двусмысленныхъ, несовершенныхъ выраженій и отъ чего онъ потомъ самъ готовъ былъ отказаться. Отсюда вполнѣ возможно, что Несторій, будучи ученикомъ Ѳеодора Мопсуэстійскаго [2]), на урокахъ послѣдняго могъ слышать и усвоить рѣзкія односторонніе сужденія относительно Лица Богочеловѣка Но при этомъ не слѣдуетъ забывать, что все-же эта связь Несторія съ Ѳеодоромъ лишь случайная—это во 1-хъ, а во 2-хъ, она вовсе не ведетъ послѣдовательно къ генетической связи Несторія съ Діодоромъ Тарсскимъ, потомучто Ѳеодоръ въ свою очередь былъ ученикомъ перваго Если мы видимъ, что отрицательные элементы въ христологіи Ѳеодора Мопсуэстійскаго отмѣчаются нелегко, они могутъ быть удовлетворительно истолкованы при помощи главныхъ принциповъ его богословствованія, раскаяніемъ самого Ѳеодора, если объясненіе этихъ отрицательныхъ элементовъ лежитъ отчасти даже въ самомъ непостоянномъ, неуравновѣшенномъ характерѣ Ѳеодора Мопсуэстійскаго,

---

[1]) *Гурьевъ II* Цит. соч. 39—43 стр. Неизвѣстно, какія слова были сказаны Ѳеодоромъ, которыя возмутили народъ Св. Кириллъ выражается очень неопредѣленно „(Ѳеодоръ) осмѣлился проговорить нѣчто такое“.. (Epist. ad Acac. Melit. PG. LXXVII col 340 *Mansi.* IX 407—410; ДВСУ, 203). Объ этомъ случаѣ свидѣтельствуетъ Іоаннъ Антіохійскій въ письмѣ къ Несторію (*Facundus Germ* X, 2. PL LXVII col. 771—772); со словъ Іоанна—Либератъ (Breviarium IV, PL. LXVIII, 975), Леонтій Византъ (Adv. Nest. et Eutych III, 10. PG. LXXXVI, 1 col, 1364).

[2]) Срв La légende syriaca de Nestorius. Ed. *Briere.* Revue de l'Orient chrétien. 1910 (T. XV). 17—19. Іоаннъ Руфъ, еп. Майюмскій. Plérophories XLV. *Denys bar Saliby*—PO. VIII, fasc 1, 97, 163 pp. Срв. также извѣстіе Церк. Ист. Евагрія I, 7. PG. LXXXVI, 2 col 2436—2437; р п 20, Ѳеодорита блаж.—Fabul. haeret. IV, 12. PG. LXXXIII, 433; Несторій воспитывался въ одномъ изъ монастырей Антіохіи или близь ея—подр. *П Гурьевъ* 35 стр.

совершенно независимо отъ его учителей, то чѣмъ должна подкрѣпляться указываемая обычно связь его съ Діодоромъ въ смыслѣ преемства и развитія идей будущаго несторіанства?! Экзегезисъ, приведшій Ѳеодора къ отрицанію мессіанскаго значенія псалмовъ и утверждавшій крайній раціонализмъ въ пониманіи откровенной исторіи домостроительства, былъ продуктомъ самостоятельнаго творчества Ѳеодора, совершенно независимо отъ Діодора. Опытъ принципіальнаго отрицанія безбрачія, какъ совершенной жизни монаха, Ѳеодоръ предпринимаетъ также самостоятельно, за что подвергается суровымъ порицаніямъ другого вѣрнаго ученика Діодора, св Іоанна Златоуста. Проповѣди Ѳеодора, смущавшія народъ выраженіями, именно, о Лицѣ Богочеловѣка, вовсе не выгекали изъ характера мысли Діодора и произносились тогда, когда послѣдній былъ далеко отъ него. Во всѣхъ подобныхъ случаяхъ, повторяемъ, виденъ самъ Ѳеодоръ со своимъ горячимъ темпераментомъ, способный увлекаться, внѣ спокойнаго обдумыванія предстоящаго дѣла. Въ виду множества свидѣтельствъ [1]), мы не можемъ, конечно, всецѣло отрицать отношеніи Діодора къ Ѳеодору, какъ учителя къ ученику. Но въ какой малой степени можно мыслить авторитетъ Діодора для Ѳеодора при указанномъ характерѣ послѣдняго—довѣрять больше всего силѣ своего собственнаго рефлекса!? Кромѣ всего этого, нельзя не выставить на видъ и нѣкоторыхъ хронологическихъ датъ, которыя наиболѣе важный періодъ процесса выработки міровоззрѣнія Ѳеодора, обогащенія его научно-богословскими средствами отдаютъ не всецѣло руководству Діодора. Едва вступивъ въ христіанскую школу благочестія, Ѳеодоръ, влекомый любовью къ нѣкоей Герміонѣ, оставляетъ ее. Это нужно относить къ 369 или 370 году [2]). Пристыженный въ своей измѣнѣ Богу, Ѳеодоръ въ 371 году, 21 года, возвращается къ Іоанну Златоусту и продолжаетъ прерванное образованіе въ аскитеріонѣ Діодора, предаваясь монастырской жизни до 392 года [3]). Но въ 372 году или даже въ концѣ 371 года ученая дѣятельность Діодора въ Антіохіи прекращается.

---

[1]) *Socr* H. Eccl VI, 3. PG. LXVII col 665, 668, p. n. 452. *Sozom.* VIII. 2 Col. 1516; p n. 548. *Theodoret.* V, 40. Parmentier S. 347, p. n. 379 *Domnus Antioch* Facundus Germ. Cit. op. VIII, 5 PL. LXVII col. 724—725; Hist. Nest. I. 53. PO. V, 285

[2]) *П. Гурьевъ.* 15 стр. *Nau.* Not. ad Hist. *Barhadbešabba Abraïa* I, 19 PO. IX fas 5, 505 p.

[3]) Ibid. Hist. Nest. I, 53. PO. V, 285 p.

Діодоръ уходитъ изъ Антіохіи въ Арменію къ св. Мелетію. Возвратившись оттуда, онъ дѣлается епископомъ г. Тарса [1]). Такимъ образомъ, ничего нѣтъ невѣроятнаго, что подъ руководствомъ Діодора Θеодоръ могъ оставаться всего только одинъ годъ. Эта краткость пребыванія Θеодора въ школѣ Діодора и отмѣчаютъ, по всей вѣроятности, Факундъ Герміанскій и несторіанскіе источники, когда Θеодора называютъ любимѣйшимъ ученикомъ не столько Діодора, сколько Флавіана, который всегда оставался въ Антіохіи [2]).

Что касается самого Діодора, то его задачею было сохранить важный догматическій моментъ представленія о Христѣ, по которому Богочеловѣческую природу нужно мыслить, какъ состоящую изъ двухъ совершенныхъ самостоятельныхъ природъ, и для выраженія этого Діодоръ владѣлъ прекрасными научно-философскими средствами, что не закрывало въ его христологической концепціи подлиннаго, существеннаго единенія природъ. Оно выходило у него совершенно естественнымъ. Наибольшему уясненію и отчетливости формулировки догмата воплощенія, именно, въ указанномъ смыслѣ служили и употреблявшіеся у него термины φύσις, οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον, которые, въ противоположность Несторію и отчасти Θеодору, не оказывались синонимами, но понятіями, которыхъ и философская и богословская традиція знала съ опредѣленнымъ, индивидуальнымъ характеромъ и значеніемъ. Личность Діодора характеризуется замѣчательною цѣльностью, строгою выработанностью своихъ воззрѣній. Характеръ Діодора не зналъ увлеченій или промаховъ, въ которыхъ бы ему приходилось затѣмъ каяться и исправлять себя. Какъ все живое, мировоззрѣніе Діодора развивалось, складывалось, принимало въ себя лучшее, анализировало старое, соединяло первое и послѣднее, но этотъ естественный процессъ проходилъ при строгой обдуманности, взвѣшиваніи, глубочайшемъ проникновеніи въ жизнь современной дѣйствительности. Съ этой стороны Діодоръ могъ быть свободенъ отъ упрековъ въ непостоянствѣ или увлеченіи, которыя могли бы обусловливать въ его дѣятельности

---

[1]) См. 182—185 стр. нашей работы.

[2]) Iste ille (Θеодоръ) est Flaviani Magni Antiochensium sanctae Dei ecclesiae pontificis amantissimus discipulus – *Facund. Germ.* II, 2. VIII, 5. PL. LXVII col. 563, 721—725. *Barhadbešabba Abraïa* Hist. XIX. PO. IX, fasc. 5. 505 p.

такія же уклоненія отъ общихъ принциповъ ортодоксальнаго богословствованія, какія имѣли въ жизни его ученика Ѳеодора.

Наконецъ, условія научно-богословскаго образованія Діодора могутъ также обосновать лишь чистоту ученія о Лицѣ Іисуса Христа, дѣлать непонятнымъ упрекъ ему въ несторіанизмѣ. Обычно говорятъ, что Діодоръ былъ представителемъ антіохійской школы, а среди представителей послѣдней въ ученіи о Лицѣ Спасителя давно наблюдались нѣкоторыя евіонистическія тенденціи — имъ приходилось больше всего останавливаться на человѣческомъ естествѣ Іисуса Христа[1]). Анализъ, раздѣленіе, различеніе двухъ естествъ—вотъ сферы ихъ научно-богословской мысли. Какъ на ближайшій къ Діодору примѣръ такого раскрытія христологической проблемы указываютъ на св. Евстаѳія Антіохійскаго. Уже послѣдній своими возрѣніями будто-бы создавалъ благопріятную почву для будущаго несторіанства[2]), а Діодоръ Тарсскій взялъ ученіе св. Евстаѳія и силою своей діалектики, стремленіемъ къ ясности, понятности и общедоступности развилъ его дальше. Этотъ традиціонный генезисъ несторіанства считающій среди своихъ звѣньевъ Діодора, имѣлъ бы полный смыслъ, если бы мы могли говорить объ исключительномъ и непосредственномъ отношеніи Діодора къ св. Евстаѳію Антіохійскому, какъ ученика къ учителю. Но такъ какъ до св. Евстаѳія въ общемъ ходѣ научно-богословскаго образованія Діодора слѣдуетъ признать несомнѣннымъ вліяніе двухъ другихъ ученыхъ богослововъ того времени—Силуана Тарсскаго и Евсевія Эмесскаго, то общее указанное сужденіе традиціи о Діодорѣ можетъ быть въ значительной степени ослаблено. Къ сожалѣнію, о христологическихъ воззрѣніяхъ Силуана мы не можемъ говорить непосредственно — исторія не сохраняетъ намъ прямыхъ свѣдѣній о богословіи этого блаженнаго воспитателя Діодора. Но во всякомъ случаѣ засвидѣтельствованный исторіей его оміусіанизмъ, его аскетизмъ предполагаемаго нами типа сыновъ завѣта, его тѣсная дружба съ Василіемъ Анкирскимъ — типичнымъ оміусіаниномъ, уваженіе къ нему св. Василія Великаго[3]) гово-

---

[1]) *Лященко Т свящ.* Св Кириллъ Александрійскій. Кіевъ 1913. 203—204, 206 стр. *Harnack.* DG. I, 646; II, 341, *Loofs.* Leitfaden z. St DG S. 263, *Seeberg* Lehrbuch DG S. 158—159 f. *Wiegang* DG. 81—82

[2]) Ibidem.

[3]) См. выше 47, 53 стр. нашей работы.

рять за то, что этотъ учитель Діодора не могъ заложить въ міровоззрѣніе своего ученика тенденцій какого-нибудь евіонитства или несторіанства—даже со стороны терминологіи. Характерною чертою христологіи оміусіанъ, а равнымъ образомъ и сыновъ завѣта, поскольку о послѣднихъ даютъ возможность судить гомиліи Афраата, является, именно, особенно ясное, отчетливое ученіе о Божествѣ Іисуса Христа. Сошествіе на землю второго Лица Св. Троицы, Его жизнь на землѣ, крестныя страданія и смерть изображаются оміусіанами, какъ акты величественнаго, полнаго униженія Божества, совершенные Имъ добровольно „Высочайшій живущій на небесахъ не имѣлъ, гдѣ главы приклонить .. Богъ и Сынъ Божій зракъ раба принялъ. Жизнодавецъ всѣхъ смертныхъ Самого Себя предалъ крестной смерти“ [1]) -неповѣдывали сыны завѣта Христологическимъ воззрѣніямъ ихъ, а также и оміусіанамъ не чужда была скорѣе идея кеносиса, а это вело не столько къ обычному антіохійскому (теоретическому) реализму въ трактаціи воплощенія Іисуса Христа, сколько въ извѣстномъ смыслѣ способствовало quasi — александрійскому докетическому оттѣнку христологіи. Главнѣйшее библейское основаніе ученія о кеносисѣ, заключающееся въ посланіи Ап Павла къ Филиппійцамъ II, 6—7: *(Христосъ Іисусъ), иже во образъ Божіи сый, не восхищеніемъ непщева быти равенъ Богу, но Себе уничилъ, зракъ раба приимъ, въ подобіи человѣчестѣмъ бывъ, и образомъ обрѣтеся, якоже человѣкъ*—служило любимымъ исходнымъ пунктомъ оміусіанской христологіи. „Такимъ образомъ въ посланіи къ Филиппійцамъ, читаемъ мы въ памятной запискѣ Василія Анкирскаго, друга Силуана, апостолъ научилъ насъ, какъ Ѵпостась Сына подобна Ѵпостаси Отца Ибо Онъ, какъ Духъ, происходитъ отъ Отца и на основаніи понятія о духѣ Онъ—одно и то же съ Отцомъ, такъ же, какъ и на основаніи плоти Онъ - одно и то же съ человѣкомъ, впрочемъ, не тождественъ, а подобенъ, потому что духъ, который есть Сынъ, не есть Отецъ; равно и плоть, которую восприяло Слово, произошла не путемъ сѣмени и похоти, но такъ, какъ учитъ насъ Евангеліе... Какъ плоть, Онъ одно и то же съ человѣкомъ, а какъ духъ—одно и то же съ Отцомъ, поелику же Онъ родился безсѣменно, то Онъ не одно и то же съ человѣкомъ, но подобенъ; точно также, поелику Сынъ

---

[1]) *Aphraatis* Demonstr VI, 9 PS. I, 278. Demonst. XXIII, 19 PS. II, 95 - 98. Срв. *Parisot J.* Praefatio PS. I, LIII p.; DTC I, col. 1460.

произошелъ не путемъ истеченія и страсти, то Онъ—не одно и то же съ человѣкомъ, но подобенъ Поелику же Онъ находится въ *подобіи плоти грѣха*, то Онъ—не одно и то же съ движеніями плоти, но подобенъ.. Нелѣпо, чтобы Онъ, Сынъ Божій, существующій прежде вѣковъ и, по естеству, Богъ отъ Бога Отца, когда преестественно содѣлался человѣкомъ отъ Маріи, сталъ подобенъ естественнымъ людямъ въ томъ, что имѣетъ въ себѣ преестественно; вопреки природѣ было бы то, что когда Онъ, будучи Богомъ, содѣлался человѣкомъ, не былъ бы по естеству своему подобенъ Отцу, Его родившему" [1])... Ясно, что запечатлѣнная такимъ идеалистическимъ характеромъ христологія оміусіанъ, въ богословской школѣ которыхъ получилъ свое первоначальное образованіе Діодоръ, обусловливала у него отчетливую вѣру въ Божество Іисуса Христа. Это съ одной стороны Съ другой стороны, очевидно, она implicite исповѣдывала единство Лица Спасителя при двухъ природахъ. Воплотившійся Христосъ есть истинный Сынъ Божій, второе Лицо Св. Троицы ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπων γενόμενος ἐν ὁμοιώματι σαρκός [2])—вотъ мысль которая должна была опредѣлять Діодора въ христологіи, какъ ученика Силуана, друга Василія Анкирскаго.

Но слѣдующая школа, въ которую вступилъ Діодоръ, школа Евсевія Эмесскаго, должна была способствовать еще болѣе отчетливому уясненію христологическихъ принциповъ въ смыслѣ также возвышеннаго пониманія тайны воплощенія. Уроки новаго учителя Діодора сообщали новыя, существенныя подробности научно-богословской формулировки въ области христологіи но — подробности, которыя отнюдь не приводили учениковъ къ какимъ-нибудь евіонистическимъ представленіямъ о Лицѣ Іисуса Христа. Напротивъ, христологію Евсевія Эмесскаго слѣдуетъ признать удивительною для своего времени. Она показываетъ въ авторѣ тонкаго ученаго аналитика-богослова, который въ глубокомъ благоговѣніи предъ тайнами вѣры, раціонально-логическимъ путемъ, δοξάζων, пытается уяснить вопросъ о Лицѣ Іисуса Христа. Въ данномъ

---

[1]) *S Epiphanius*. Haeres 73, 18. PG. XLII col. 436, p п. IV, 327 — 329. О христологіи Василія Анкир см. указанія въ соч *Schladebach'a* Basilius von Ancyra. Leipzig 1898. 85—86, 73 S. У Афраата мысли о самоуничиженіи Іисуса Христа см. Demonstr. VI, 9. 10. PS I, 275—282. *Parisot* PS. I. LII; DTC I, 1460

[2]) У Афраата въ гомиліяхъ ученіе о единомъ Христѣ-Богочеловѣкѣ видно изъ коммент. текста 2 Кор. VIII, 9; Филип. II, 6— 8 въ VI demonst. 9, 10 (PS. I, 275—282). У Вас. Анкир. см. cit. op. *Epiph.* 9, 17. Ibid col. 120, 433—36; p. п. IV, 311 326.

случаѣ, Евсевій Эмесскій — защитникъ δύας τῶν φυσέων съ рѣшительнымъ признаніемъ ἓν πρόσωπον. Въ сохранившихся до насъ фрагментахъ отъ Евсевія [1]) цѣлостное созерцаніе единаго Христа, несліянно и нераздѣльно сочетавшаго въ Себѣ Божество и человѣчество, отпечатлѣвается замѣчательнымъ образомъ. Видно, что логическая связь всѣхъ сужденій Евсевія Эмесскаго въ области христологіи обусловливается яснымъ, отчетливымъ уясненіемъ самой сущности понятія о Богѣ— этимъ важнѣйшимъ моментомъ догмата воплощенія Необходимымъ присущимъ качествомъ Божества служитъ его неизмѣняемость по природѣ [2]). Отсюда Богъ не можетъ родиться или страдать, ибо акты рожденія и страданія мыслимы въ премѣняемомъ субъектѣ Если Сынъ Божій родился и пострадалъ, то не иначе, какъ по своему человѣческому естеству. Τὸ πνεῦμα ἄνω, καὶ τὸ σῶμα ἐπὶ σταυροῦ ὑπὲρ ἡμῶν προσήνεγκε γὰρ τὸ πρόβατον. ὅσα εἰς τὸ σῶμα αὐτῷ λογίζεται [3])... Ἴσχυσαν Ἰουδαῖοι τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ σταυρῶσαι, αὐτὴν τὴν δύναμιν νεκρῶσαι δύναται ζῶν ἀποθανεῖν [4]). Но въ такомъ случаѣ, какъ соединить христологію съ сотеріологіей? Евсевій Эмесскій и дѣлаетъ это, когда говоритъ о воспріятіи человѣческаго естества Богомъ въ нераздѣльное Божественное Лицо. Только тогда мы можемъ сказать, не обманывея себя, что Христосъ пострадалъ за насъ. Ἐπειδὴ ἀναλαβοῦσα ἡ δύναμις ὑπ᾽ οὐρανῶν κατῆλθεν, ὃ ἔγει δύναμις, ἀναλογίζεται τῇ σαρκί. Οὐκοῦν ἀντίστρεψον, ἃ πάσχει ἡ σὰρξ, ἀναλογίζεται τῇ δύναμει. Πῶς ἔπαθε Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν; ἐνεπτύσθη, ἐτύφθη ἐπὶ κόρρης, περιέθηκαν στέφανον περὶ μέτωπον, ὠρύχθησαν αὐτοῦ χεῖρες καὶ πόδες. Ταῦτα πάντα παθήματα περὶ σῶμα, ἀνοφέρεται δὲ ἐπὶ τὸν ἐνοικοῦντα [5]) — вотъ сущность христологіи Евсевія Мы видимъ, такимъ образомъ, домостроительство нашего спасенія у Евсевія получаетъ правильное и опредѣленное выра-

---

[1]) Мы разумѣемъ въ данномъ случаѣ два христологическихъ фрагмента Евсевія Эм, характерныя для его богословія, подъ заглавіемъ de Jesu Christi Persona—PG LXXXVI, 1, col. 535—545 (PG LXXXIII col 312—318: цитуются въ соч. Θеодорита Eranistes).

[2]) *Eusebius.* De adv Sabellium. 1. PG. XXIV col. 1051 (см 65 стр. 5 прм.)

[3]) *Eusebius Emes.* Fragm. I. De Chr. J. Persona—PG LXXXVI, 1. col. 541.

[4]) Fragm. 2. Ibid col 544.

[5]) Fragm. 1. Ibid. 541. Срв. De fide adv. Sabellium 1. PG XXIV, col. 1049: Homo enim non poterat totius mundi peccata tollere, quia omnes homines ex Adam et non ex Deo. *Ibid* 1051: Non est enim unus ex prophetis filius, sed per quem omnes prophetae: non unus ex regibus, sed per quem omnes reges; non unus ex justis, sed ipse justitia; non unus ex servis, sed Filius: non unum ex omnibus,

женіе въ духѣ даже позднѣйшей халкидонской формулы [1]). Богъ не страдалъ а принялъ лишь страданія, сдѣлалъ субъектомъ страданія не Божество и не одно человѣчество, а ἓν πρόσωπον, какъ единую воспріемлющую личность, нерасторжимо и несліянно заключающую въ себѣ абсолютную силу или мощь (δύναμις = Θεός) и разумное человѣческое естество Ни Павелъ Самосатскій, который считалъ Христа простымъ человѣкомъ, поучаетъ Евсевій Эмесскій, ни аріане, которые Сына Божія считали однимъ изъ тварей, ни еретики, которые говорили о Сынѣ Божіемъ οὐκ ἀνέλαβεν σῶμα или которые говорили, что онъ не рожденъ такъ отъ Дѣвы, чтобы спасти и тѣло Дѣвы, что Онъ прошелъ чрезъ утробу Дѣвы, какъ черезъ каналъ - никто изъ нихъ не выражалъ правильнаго ученія о Лицѣ Іисуса Христа [2]). Подъ такимъ руководствомъ Силуана и Евсевія у Діодора могли выработаться вполнѣ опредѣленныя христологическія воззрѣнія, которыя не только сохраняли Божество и человѣчество въ Лицѣ Спасителя, но и утверждали необходимое единеніе обѣихъ природъ.

Правда, послѣ Евсевія Эмесскаго Діодоръ переживаетъ періодъ, который предполагаетъ вліяніе на него св Евстаѳія Антіохійскаго—этого выдающагося христіанскаго богослова [3]) Послѣдній будто бы своими воззрѣніями на Лицо Іисуса Христа проложилъ путь позднѣйшему несторіанству Но внимательное и безпристрастное изслѣдованіе сохранившихся твореній св. Евстаѳія должно во многомъ ослабить указываемое соотношеніе Прежде всего, несомнѣнно, что св Евстаѳій исповѣдывалъ въ Лицѣ Іисуса Христа фактъ несліяннаго и нераздѣльнаго соединенія Божества и человѣчества [4]).

---

sed per quem sunt omnia: non ex his qui assistant et ministrant, sed qui sedet ad dexteram Patris. Non quando apud nos, tunc et apud Patrem.. Ad nos enim dispensas venit; tunc quando ut ovis, quando ut Agnus Dei. In principio autem erat Deus apud Deum nam et cum apud nos, Deus nobiscum et alius erat: manens siquidem in figura Dei constitus istam nostram figuram servi accepit Срв. *Adv. Sab.* 2, 1063—1065: Ex Virgine.. propter dispensationem, ex Deo autem propter naturam *Ibid* 1061: Judaei non sumus, quia et Christum Deum confitemur.

[1]) *Hahn* Bibliothek d. Symbole und Glaubensregeln der alten Kirchen Cit. ed § 146. SS 166—167.

[2]) *Eusebius Emes.* Fragm. 2. PG. LXXXI, 1. col. 543—546. Notae.

[3]) См. выше 80 и слѣд. стр. прим нашей работы

[4]) См. *Cavallera S.* Eustathii ep Antioch. in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica etc. Parisiis. 1905. Подр. 11—14 p Cap. XIV, 40 p; cap XIX, p. 42; c XXII, 44 p; XXVI, 48 p. Fragm. 8—9, p. 68; fragm 12, 69 p fragm. 43, 83—84 p. De engastrimytho. Cap XVII. Ed Texte und Untersuchungen. 1886. B II, H 4 S. 54.

Христосъ естьБогъ [1]), самодовлѣющій [2]), безконечный [3]), всевѣдущій [4]), всемогущій [5]), все наполняющій [6]), единосущный Отцу [7]) Онъ, по природѣ Своей, Единый [8]), Божественный Сынъ Бога Живаго [9]), рожденный изъ несозданной сущности Отца [10]), единый съ Отцомъ и Духомъ [11]) Но въ то же время Христосъ и Слово, ставши ради насъ плотью, Богъ, неизмѣнно (ἀτρέπτως) вочеловѣчившійся [12]) . Разсматриваемый съ этой стороны, Онъ—полный человѣкъ [13]), единосущный намъ [14]), рожденный отъ Духа Святого, отъ Дѣвы Маріи [15]) По человѣчеству, Онъ родился, принялъ обезчещеніе отъ враговъ, страдалъ, умеръ, воскресъ и восшелъ на небеса [16]) Такая терминологія св Евстаѳія вполнѣ опредѣляетъ ортодоксію его христологическихъ воззрѣній Правда, св. Евстаѳій, силясь уяснить взаимоотношеніе природъ въ Лицѣ Іисуса Христа, называетъ человѣка Христа „храмомъ Божественной премудрости, Слова и Бога“ [17]), „человѣческимъ обиталищемъ“ [18]), человѣческимъ органомъ“ [19]), „скиніей Бога“ [20]) Но эти аналогіи не представляютъ ниче-

---

[1]) De engastrimytho X, S 10; XIX, S. 56; XXI, S 69. *Cavallera.* Fragm 12 15—16, 44, 56, 82—83 и др PP 69, 72, 84, 90—91, 98—99 Hom christ V, VII. XIII, XV—XVI и д. PP 29, 32, 37, 39—40.

[2]) PG XVIII col. 83, 677.

[3]) Ibid

[4]) Ibid. Срв. *Cavallera* Fragm. 15. 72 p; fragm. 51. 84 p

[5]) Ibid. De engastr. c. XIX. S 56.

[6]) Ibid

[7]) *Cavallera* Fragm. 9, 68 p Hom. christol. c. XV, 39 p

[8]) *Cavallera* Hom christol. XIV, p 38; XV, 10 p

[9]) De engastrimytho c X, 40 S; XVIII, 55 S.; XXIII, 63 S., XXX, 75 S Срв PG XVIII col. 677—678 Hom. christ. XIV, 38 p.; XV, 39; XVI, 10 p.

[10]) *Cavallera,* Fragm. 15, 72 p.

[11]) Hom. christ XV, 39 p

[12]) Hom christ. XIV, 38—39 p XXVI, 18 p Fragm 33, 64 p. n 2.

[13]) См. напр. PG. XVIII, 677—78, 689—691. De engastr XVII, S 55. и др

[14]) *Cavallera* Fragm. 8, 68 p

[15]) *Cavallera* Fragm. 82, 98 p. PG XVIII col. 677—78, 683—684.

[16]) См. относящіяся сюда мѣста—Fragm. II, 16 *Cavallera* 69, 72 pp. Также: fragm. 10, 69 p. PG XVIII col. 677—678, 681—85; 693—691. De engastrymytho XIX S 55—56.

[17]) De engast XVII, S. 55. *Cavallera.* Fragm 13, 71 p; fragm. 16, 72 p. Hom christ XVIII—XIX. 11—42 p XXVI, 48. PG. XVIII, 677—78, 681—686 693—96

[18]) Cit loc. de engastr. XVII. S 55. PG XVIII, 681—82.

[19]) PG. XVIII col 679—80.

[20]) Ibid. col. 677—8. 687—88.

го предосудительнаго для общаго смысла христологической концепціи, ибо ихъ можно найти и у св. Аѳанасія и у св. Амфилохія Иконійскаго и у Кирилла Александрійскаго и Ѳеодорита Кирскаго и мн. др.[1]). Характернымъ въ общемъ опредѣленіи modus'a отношенія природъ въ Лицѣ Іисуса Христа у св. Евстаѳія остаются все же ясныя указанія на нераздѣльное единеніе Бога и человѣка во Христѣ[2]), и эта ясно выраженная мысль, что Іисусъ Христосъ есть совершенный Богъ и совершенный человѣкъ, что при этомъ Онъ есть одно Лицо[3]), выводятъ св. Евстаѳія изъ промежуточныхъ звеньевъ христологій, которыя заканчиваются несторіанствомъ Но, безотносительно къ этому положительному характеру христологіи св. Евстаѳія, значеніе послѣдняго для Діодора должно быть, по нашему, значительно ослаблено тѣмъ, что до знакомства съ его богословскими воззрѣніями черезъ Флавіана Діодоръ могъ имѣть уже вполнѣ сформировавшуюся христологію. Ученіе о Христѣ св Евстаѳія ничего новаго не прибавляло къ христологическимъ воззрѣніямъ, полученнымъ Діодоромъ ранѣе. Оно немного рѣзко звучало, когда св. Евстаѳій переходилъ къ уясненію единства Лица Іисуса Христа посредствомъ аналогій храма, скиніи, органа, обиталища и т. п Но и это, намъ кажется, въ значительной степени, если не всецѣло — результатъ нашего впечатлѣнія, обусловливаемаго позднѣйшими выводами несторіанства. На самомъ же дѣлѣ, у св Евстаѳія эти аналогіи вовсе не заключали чего-нибудь противнаго церковному вѣросознанію, являясь подъ руководствомъ традиціи. Какъ таковая, христологія св. Евстаѳія, понятно, не могла произвести какого-нибудь радикальнаго переворота въ богословскомъ мышленіи Діодора.

Итакъ школа христіанскихъ богослововъ, которую послѣдовательно проходилъ Діодоръ совсѣмъ не приводила его къ тѣмъ школьнымъ преувеличеніямъ антіохійской догматики, которыя

---

[1]) *Athan M* De incarnat. 8, 42 f. PG XXV, col. 109, 172; *Amphiloch Icon.* Fragm. 12, 15. PG. XXXV col. 135. *Cyrilli Alex—Fac Germ* Pro defens. tr cap. XI, 7. PL. LXVII col. 919. *Theodoret.* Synodic. XL. PG. LXXXIV, col. 616. Подр. см *Petavius.* Theolog. dogm. T. VI (Paris 1867) Lib VII, cap. XI. 178—185 pp.

[2]) Hom. christ. XIX, 42 p.; XXVI, 48 p.

[3]) Hom. christ. c. XXIX 50—51 p. Срв. *Кудрявцевъ Н* Св. Евстаѳій Ант, Бог. Вѣстн 1910. III, стр. 71 стр.

обычно исторической традиціей ставятся ему въ вину Діодоръ счастливо находился подъ вліяніемъ такихъ христіанскихъ мыслителей, которые могли сообщить философско-систематическій характеръ богословскимъ построеніямъ, не уклоняя послѣднихъ въ опасную односторонность, но разбирая каждый выдвигаемый тезисъ со всѣхъ точекъ зрѣнія Можно поэтому говорить о строгомъ конструктивно-логическомъ развитіи христологіи Діодора— усвоенное на урокахъ одного христіанскаго учителя углублялось и уяснялось указаніями слѣдующаго; новое соединялось со старымъ и давало въ результатѣ сложную христіанскую концепцію, которая, вмѣстѣ съ рельефностью выраженія, отличалась полнотою и всесторонностью пониманія И если ни Силуана, ни Евсевія, ни св. Евстаѳія нельзя упрекнуть въ какихъ-либо уклоненіяхъ отъ ортодоксіи въ выраженіи ученія о Лицѣ Іисуса Христа, то мы не можемъ найти другихъ историческихъ причинъ, обусловливавшихъ генезисъ и раскрытіе міровоззрѣнія Діодора въ желательномъ для традиціи несторіанскомъ смыслѣ. Нельзя же, въ самомъ дѣлѣ, рѣшающее значеніе въ этой важной области христіанскаго міровоззрѣнія Діодора, какъ ученіе о Лицѣ Іисуса Христа, отдавать всецѣло полемикѣ его съ Аполлинаріемъ. Совершенно вѣрно, что Аполлинарій своимъ ученіемъ побудилъ Діодора, преимущественно, обратить вниманіе на моментъ человѣчности въ Лицѣ Іисуса Христа. Но наивно и просто думать, что такое историческое положеніе вещей побудило Діодора выдвинуть человѣчество Іисуса Христа въ ущербъ вѣрѣ Церкви и отцовъ, въ ущербъ яснымъ урокамъ своихъ ближайшихъ учителей, которые всѣ согласно убѣждали въ необходимости признанія и почитанія одного Сына Божія, Господа Іисуса Христа, въ двухъ различныхъ естествахъ безъ сліянія и раздѣленія. Пусть въ догматическихъ фрагментахъ Діодора, какъ мы говорили, διακρισις или διαίρεσις звучитъ очень отчетливо, но—какъ теоретическій моментъ раскрытія догмата Лица Іисуса Христа, διακρισις не вытѣсняющій реальнаго и необходимаго момента ἕνωσις [1]). „Совершенный прежде вѣковъ Сынъ воспринялъ совершеннаго сына Дѣвы. Сынъ Бога-сына Давида Но ты спросишь, не двойство ли сыновъ проповѣдую? Нѣтъ, я не говорю о двухъ сынахъ Давида,

[1]) На это обращалъ вниманіе и св. Кириллъ—Epist. ad Succensum 1. PG. LXXVII col. 229—230.

какъ не сказалъ, что Богъ Слово—Сынъ Давида, но не называю и двухъ сыновъ, по существу... Богъ Слово обиталъ въ томъ, Кто изъ сѣмени Давида“ [1]). „Если хочешь неточно называть Сына Божія, Бога Слова, сыномъ Дѣвы, считая послѣдняго храмомъ перваго, называй Но изъ сѣмени Давида—Сынъ Божій по благодати, а не по природѣ“ [2]).. Такія выраженія Діодора о Лицѣ Іисуса Христа могутъ быть подвергнуты несторіанской интерпретаціи только потому, что выраженія „два сына“, „сынъ по благодати“, „храмъ Бога слова“, „обиталъ“ встрѣчаются и въ богословіи Несторія. Но, вѣдь, отдѣльныя выраженія, взятыя внѣ смысла ихъ и намѣренія автора въ цѣломъ, меньше всего могутъ дискредитировать ту или иную систему [3]). Путемъ однихъ внѣшнихъ параллелей можно обвинить въ заблужденіи или ереси многихъ выдающихся авторитетовъ Церкви [4]). Въ выясненіи воззрѣній того или другого церковнаго учителя важны общій духъ его системы, образованіе и генезисъ ея, разсматриваемый во всей цѣлости жизни автора и историческихъ обстоятельствъ. Съ этой стороны предполагаемый несторіанизмъ христологіи Діодора встрѣчаетъ, какъ мы видѣли, цѣлый рядъ непримиримыхъ противорѣчій.

Если такъ, то внѣшне-историческая, генетическая связь несторіанства съ Діодоромъ должна быть поколеблена. И жизнь Діодора и характеръ тѣхъ научно-богословскихъ вліяній, кото-

---

[1]) *Diodorus Tars.* Fragm. contra synusiast. PG. XXXIII col 1559—1560.

[2]) Ibidem.

[3]) Это правило литературной критики дано еще Факундомъ Германскимъ — Pro defens. tr. cap. VI, 3 PL LXVII col. 667; X, 5, col. 784.

[4]) Читая, напр., у св. Григорія Нисскаго въ соч. противъ Евномія: „былъ 50-й день послѣ страданія, когда Петръ возвѣстилъ это іудеямъ, говоря: „сего, Его же вы распясте, Господа и Христа сотворилъ есть Богъ“ (Дѣян. 11, 36), можно обратить вниманіе на порядокъ словъ, что поставлено первымъ и вторымъ, и заключить: такъ какъ, по Григорію Нис., ап. Петръ не сказалъ: „Его же Господа сотворилъ, есть Богъ“, но: „Его же вы распясте, Господа сотворилъ есть Богъ“, то выходитъ, что св Григорій училъ о Распятомъ, что Онъ до страданія не былъ Христомъ и Господомъ и что Онъ сталъ таковымъ послѣ, благодаря распятію и страданію (срв. *Greg Nis.* Contra Eun. IV. PG. XLV col 320; р. п. VI, 57—58. *Fac. Germ.* Pro defens. tr. cap. XI, c. 4 PL. LXVII col. 805—806). Такъ же можно подвергнуть лжетолкованію мѣсто св Василія Вел. о духоносномъ человѣкѣ въ толков. пс LIX, 10 ст. и въ его словѣ о св. Духѣ (PG XXIX col. 468; PG. XXXII col. 85: с. V, 12; р. п. I, 323, III, 246. Срв. *Theodoret.* PG. LXXXIII col. 93). Можно и св. Аѳанасія обвинить въ ученіи о страдающемъ Божествѣ. Срв. *Fac Germ.* Pro def. tr. cap. III, 3. PL. LXVII col. 591.

рымъ подчинялся онъ, говорятъ противъ такой связи. Никакого непосредственнаго отношенія къ самому Несторію Діодоръ не имѣлъ. Если Діодоръ имѣлъ ученикомъ своимъ Ѳеодора Мопсуэстійскаго, который оказался, по словамъ нѣкоторыхъ источниковъ, учителемъ Нестория[1]), то онъ же имѣлъ ученикомъ своимъ и св. Іоанна Златоуста, всехвальнаго учителя вселенной. Почему богословская мысль Ѳеодора, а не послѣдняго должна опредѣлять посмертное отношеніе къ Діодору[2] Своеобразный, горячій и увлекающійся характеръ Ѳеодора, какъ мы замѣтили, могъ обусловливать многое въ направленіи и формулахъ своей богословской мысли совершенно самостоятельно. При такихъ условіяхъ учитель, какимъ оказывался Діодоръ, менѣе всего могъ быть отвѣтственнымъ за мысли своего ученика, Ѳеодора. То обстоятельство, что Несторій самъ ставилъ свое ученіе въ связь съ мыслями Діодора, можетъ не имѣть какой-нибудь особенной доказательной силы, ибо обычно явленіе, когда еретикъ старается обосновать свое лжеученіе на какомъ-нибудь авторитетѣ выдающихся дѣятелей Церкви. Несторію Діодоръ казался важнымъ авторитетомъ въ дѣлѣ отчетливаго различія имъ природъ въ Лицѣ воплотившагося Богочеловѣка и объясненія эмпирическаго дѣйствія каждой изъ нихъ. Но при условіи научной воспріемлемости Несторія, которая исторіей ярко обозначена sapientiae parum[2]), это теоретическое раздѣленіе естествъ въ актѣ познаванія у него вылилось въ раздѣльное существованіе естествъ, какъ самостоятельный процессъ раціонализированія христіанскаго догмата воплощенія Сына Божія. И если при всемъ этомъ, 40 лѣтъ спустя послѣ смерти Діодора, его стали обвинять въ несторіанизмѣ, то очевидно, что въ этихъ обвиненіяхъ лежитъ какое то тяжелое и грустное недоразумѣніе—*falsa suspicio*.

Для историка Церкви очень важно, что св. Кириллъ Александрійскій и его друзья во дни несторіанскаго движенія какъ бы вѣрятъ Несторію и, провозглашая его еретикомъ, объявляютъ таковымъ и Діодора. Но—величіе и святость церковныхъ авторитетовъ созидались въ скудельныхъ сосудахъ слабой человѣческой природы Святые были люди, кои не избѣгали общей участи ошибокъ и уклоненій[3]). И въ силу этого мы не оскор-

[1]) См выше 246 стр.

[2]) *Marcellin.* Chronic 428 PL. LI. col. 935.

[3]) По вопросу о взаимоотношеніи слабостей человѣческой природы и святости см. выразительныя бесѣды св. *Іоанна Златоуста* о св. Павлѣ—въ особ.

бимъ памяти великаго отца и учителя вселенной, св. Кирилла, если скажемъ, что Діодоръ Тарсскій причисленъ имъ къ сонму еретиковъ, дѣйствительно, по ложному подозрѣнію. „Ignorantia, qua quisque alter de suo proximo, tantquam homo de homini suspicatur, sed non impietas, qua de Deo male creditur“ [1])—эти слова ученаго германца, Факунда, намъ кажется, выразительно могутъ обозначать сокровенный мотивъ обвиненій Діодора въ несторіанизмѣ

Въ исторіи посмертныхъ отношеній къ Діодору характерно прежде всего то, что ссылки Несторія на Діодора и Ѳеодора сами по себѣ не производили какого нибудь сильнаго впечатлѣнія среди серьезныхъ представителей тогдашней ортодоксіи Энергичною дѣятельностью св. Кирилла Несторій осуждается на третьемъ вселенскомъ соборѣ, но имена учителей его не трогаются. Даже чтеніе во время засѣданій собора символа, приписываемаго Ѳеодору Мопсуэстійскому, проходитъ, повидимому, безслѣдно на отношеніяхъ Церкви къ послѣднему [2]). Первымъ, кто фактически рѣшился анаѳемой затронуть учителей Несторія, мы говорили, былъ Раввула, епископъ Эдесскій [3]). Но противъ чистоты вѣры этого епископа можно ставить возраженія [4]), а затѣмъ анаѳема его, по свидѣтельству исторіи, была результатомъ личнаго нерасположенія или даже вражды къ Ѳеодору Мопсуэстійскому [5]). Какъ таковая, она, конечно, не давала гарантіи безпристрастнаго разсмотрѣнія сочиненій Ѳеодора Мопсуэстійскаго. И еще, главное для насъ, мы не имѣемъ данныхъ говорить, что съ анаѳемой Ѳеодору Раввула произносилъ и осужденіе Діодору. Въ тѣсной зависимости отъ та-

---

VI, 1, гдѣ читаемъ: „Эта самая видимая слабость природы служитъ величайшимъ доказательствомъ его (святаго) добродѣтели, когда онъ оказался такимъ, не бывъ чуждымъ многихъ нуждъ (PG. L, 503; p. n. II, 2. Стр 516)

[1]) *Fac. Germ* Pro defens. tr. cap. VI, 4. PL. LXVII col 669.

[2]) *Mansi* IV, 136 и сл. ДВС I, 296. Что этотъ символъ только приписывается Ѳеодору Мопсуэстійскому см. *S. Cyrilli* epist. LXXII. PG. LXXVII col. 345, ДВС V, 204: „на соборѣ Ефесскомъ было прочитано вѣроисповѣданіе, будто бы составленное Ѳеодоромъ, какъ говорили представившіе его“. Срв. *Facund. Germ* Pro defens. tr. cap. III, 2. PL LXVII col 587—88.

[3]) Срв выше 238 стр. нашей работы. Срв *Assemani* Bibliot. Orient. III, 1 86 p; III, 3, 73 p.

[4]) Срв. epist. *Andr. Samos.* ad Alex. Ierap. *Synod* XLIII. PG. LXXXIV col. 649—650.

[5]) Письма Ивы Эдесскаго—*Mansi* IX, 300; ДВС V, 101.

кой анаѳемы Раввулы у св. Кирилла наступаютъ отрицательныя отношенія къ Ѳеодору Мопсуэстійскому [1]), но не къ Діодору. Агитація Раввулы противъ Ѳеодора скоро стала извѣстна и Проклу Константинопольскому. Отъ него стали просить разъясненій объ ученіи Ѳеодора армянскіе епископы, которые не могли сами разобраться въ справедливости нападокъ Раввулы на Мопсуэстійскаго епископа тѣмъ болѣе, что защитительную позицію въ отношеніи къ послѣднему заняли епископы Киликіи [2]) Епископъ Константинополя, въ отвѣтъ армянскимъ епископамъ, не рѣшился анаѳематствовать Ѳеодора, а издалъ особый τόμος (армянамъ), въ которомъ безъ упоминанія имени Ѳеодора осудилъ лишь раздѣлявшихъ естества Іисуса Христа, признавалъ μία ὑπόστασις и останавливался на страданіяхъ Сына Божія не по Божеству, а по человѣчеству [3]). Такимъ образомъ можно сказать, что сами представители Церкви какъ бы затруднялись въ рѣшительномъ опредѣленіи источниковъ ереси Несторія Поднятому движенію даже противъ Ѳеодора не всѣ сочувствовали, угадывая слабость позиціи въ этомъ случаѣ. О Діодорѣ же пока совсѣмъ мы не видимъ авторитетныхъ упоминаній. Такъ же чувствовало въ этомъ вопросѣ, повидимому, и государство: императоромъ былъ изданъ указъ, которымъ предписывалось въ корнѣ истребить несторіанство, но имена Ѳеодора и Діодора въ этомъ указѣ не упоминались [4])

---

[1]) Св. Кириллъ пишетъ отвѣтъ Раввулѣ и хвалитъ его ревность по уничтоженію несторіанства—см. выше 238 стр.

[2]) См. выше тамъ же.

[3]) *Mansi.* V, 421. PG. 65 col. 856. См. объ этомъ томосѣ въ соч. (*свящ. Т. Лященко* —„Св Кириллъ Александрійскій". Цит. изд. 503 стр., 3 прим

[4]) *Mansi.* V, 419, ДВС. II, 192—193 (Cod. Theod. V, I. LXVI). Правда, въ актахъ V всел. собора приводятся два списка законовъ, сходныхъ по содержанію съ упоминаемымъ закономъ имп. Ѳеодосія, но—со вставкою именъ Ѳеодора Мопс. и Діодора Тарскаго (*Mansi* IX, 249, 250. ДВС. V, 75, 76). Позднѣйшія изслѣдованія ученыхъ съ несомнѣнностью показываютъ, что имена Ѳеодора, и Діодора въ данномъ случаѣ—подлогъ (*Доброклонскій А.* Сочиненіе Факунда епископа Германскаго: „въ защиту трехъ главъ". М. 1880. Стр. 21, прм. 15) или монофизитская вставка (*Fritsche.* PG. LXVI col. 24. Not. *В. В. Болотовъ.* Theodoretiana СП. 1892. Стр. 101. *Hefele.* Conciliengeschichte. T. II S. 779, 2. *Гурьевъ П.* Ѳеодоръ Мопсуестскій. М. 1890. Стр. 56—57). Первая редакція безъ Діодора и Ѳеодора завѣряется очень многими списками и переводами (Cod. Theodosianus, Cod. Justinianus, древніе греч. и лат. переводы, эдикты префектовъ и прч. подр. *В. В. Болотова* цит. соч. 101 стр.), а послѣднія редакціи остаются единичными (*свящ. Лященко Т.* цит. соч. 194 стр., 4 прм.).

Къ сожалѣнію, исполненіе упомянутаго указа противъ несторіанъ возложено было на чиновника Аристолая--человѣка съ неумѣренною ревностью, смѣлаго политика[1]). Аристолай, учитывая открывшіяся уже церковныя волненія изъ-за Ѳеодора Мопсуэстійскаго, ходячіе, не лишенные и исторической достовѣрности, слухи о связи его съ Діодоромъ, какъ ученика съ учителемъ, наконецъ, ссылки на обоихъ этихъ учителей Сиріи со стороны самого Несторія, самовольно расширилъ сферу примѣненія или дѣйствія царскаго указа Онъ потребовалъ осужденія вмѣстѣ съ Несторіемъ и учителей его Ѳеодора и Діодора и въ такомъ духѣ отъ многихъ началъ отбирать подписки[2]). Понятно, что такое самовольное исполненіе царскаго указа, направленнаго вообще противъ Несторія, вызвало въ Церкви сильныя волненія Многіе стали опредѣленно на защиту Ѳеодора и Діодора[3]) Въ Антіохіи и Константинополѣ нашлись лица, преимущественно изъ монаховъ, которые, поощряемые, по всей вѣроятности, тѣмъ же Аристолаемъ, вполнѣ естественное право защиты уважаемыхъ лицъ на Востокѣ стали толковать, какъ возвратъ къ популярности ереси Несторія, и стали опредѣленно возбуждать вѣрующихъ противъ Ѳеодора и Діодора. Новые противники своеобразно понимаемаго несторіанства, во главѣ коихъ стали два діакона—Василій и Максимъ, да группа армянскихъ монаховъ[4]), по всѣмъ даннымъ, не были людьми сильной мысли, серьезнаго школьнаго образованія. Но чѣмъ скуднѣе было ихъ общее и богословское развитіе и замкнутѣе ихъ умственные горизонты, тѣмъ настойчивѣе они распространяли свои непріязненныя отношенія къ Діо-

---

1) *S. Cyrilli* epist. LIX ad Arist. PG. LXXVII, col. 723. Synod. CLXXXII, CXIV. PG. LXXXIV col. 798. 806. *Глубоковскій Н. Н.* Блаж. Ѳеодоритъ еп. Кир. I т. М. 1890. 143, 145 стр. *Лященко Т. свящ.* Цит. соч. 495 стр.

2) Подр см. цит соч. *Лященко Т. свящ.* стр. 506—507.

3) Въ пунктѣ осужденія Діодора и Ѳеодора Аристолай не нашелъ въ предѣлахъ Восточнаго Округа ни одного сочувственнаго голоса. Пастыри Востока дали понять царскому посланцу, что онъ въ своемъ усердіи переступаетъ границы благоразумія. Осужденіе Несторія было одобрено ими единогласно: на этомъ сошлись всѣ провинціи, отвергнувъ всякія поползновенія на счетъ Діодора (Подр. *Глубоковскій Н. Н* Цит. соч. I, 150 стр).

4) О діаконахъ Василіи и Максимѣ и армянахъ въ разсматриваемомъ случаѣ—подр. см *свящ. Лященко Т.* 508, 509, стр. и прм.

дору и Θеодору. Св. Кириллъ [1]) и Проклъ [2]) начали вновь получать отовсюду разныя письма и посланія, въ которыхъ мрачными красками изображали волненія въ Церкви изъ-за учителей Несторія. Горячій св. Кириллъ, ревновавшій объ истинѣ, не могъ дальше молчать. Довѣрившись своею чистою душою корреспондентамъ, а также познакомившись съ нѣкоторыми главарями движенія и лично [3]), черезъ особую депутацію, онъ рѣшилъ извѣстить отъ этихъ волненіяхъ императора [4]). Въ эту депутацію вошелъ упомянутый діаконъ Максимъ, о которомъ исторія сохраняетъ сильную аттестацію, что это былъ не монахъ, а самъ сатана [5]). Конечно, такой человѣкъ не могъ нарисовать императору настоящаго положенія дѣлъ въ Церкви. Главною задачею его было достичь поставленной цѣли истребить несторіанство, осудивъ Θеодора и Діодора. Императоръ и префектъ, выслушавъ Максима, подкрѣплявшаго себя авторитетомъ Александрійскаго владыки [6]), дѣйствительно, снабдили его чрезвычайными полномочіями противъ Діодора и Θеодора, и клеветникъ, вернувшись на Востокъ, сталъ принуждать епископовъ къ анаѳемѣ на Діодора и Θеодора [7]) Намъ кажется, что этотъ блестящій успѣхъ аудіенціи послов св. Кирилла и является моментомъ, когда Александрійскій владыка, пользуясь оффиціальнымъ сочувствіемъ императора, началъ открыто поносить вмѣстѣ съ Θеодоромъ и Діодора. Раньше онъ лишь въ частныхъ посланіяхъ высказывался противъ Θеодора, о Діодорѣ же совсѣмъ умалчивалъ. Теперь онъ пишетъ письмо къ императору, гдѣ указываетъ на необходимость анаѳемы и Діо-

---

[1]) Упомянутый Василій жаловался св. Кириллу на распространеніе несторіанства путемъ соч. Θеодора—*Liberat* PL. LXVIII col 990—991. *Mansi* IX, 240—242. ДВС V, 68—70. Акакій Мелетинскій просилъ св Кирилла прислать въ подкрѣпленіе Аристолаю нѣсколько опытныхъ мужей, со скорбію *монофизиты* замѣчая, что., хотя народъ и отказывается говорить о двухъ сынахъ, но не перестаетъ проповѣдывать двойство естествъ (Synod. CCXIII, PG. LXXXIV, col. 838. *Глубоковскій Н Н.* Цит. соч. I, 151 стр.).

[2]) Cit. loc. *Liberati.* Срв epist. *Procli* ad Ioan. Antioch. *Mansi* IX, 213, 301—308. ДВС. V, 70, 123—124; *Лященко Т. свящ.* Цит. соч. стр 509, 2.

[3]) Въ Александрію прибылъ Максимъ. О его жалобахъ см. epist. S. *Cyrilli* LXX. PG. LXXVII. Col. 341. ДВС V, 71. Также—epist. LV. Ibid. col. 293. *Mansi* V, 73. ДВС II, 178.

[4]) Срв. S. *Cyrilli* epist. LXX. Ibid. col. 351. ДВС V, 71.

[5]) *Глубоковскій Н. Н.* Цит. соч. I, 173 стр.

[6]) Срв. epist *Acac. Melet.* ad S. Cyr.—Synodic. LXXXIII, CCXIII. PG. LXXXIV, col. 693, 838.

[7]) Synod CXCV. Ibid. col. 809.

дора[1]), пишетъ письмо къ Сукцензу, гдѣ сопоставляетъ ученіе Діодора и Несторія[2]), готовитъ спеціальное сочиненіе противъ Діодора и Ѳеодора, гдѣ собираетъ выдержки изъ твореній того и другого, подвергаетъ приводимое критическому разбору и удостовѣряетъ ярко выраженное въ нихъ неправославное ученіе[3])

Такимъ образомъ дѣло обвиненія Діодора въ несторіанизмѣ началось слухами, источникъ которыхъ — народная масса, повѣрившая самому Несторію, а возбудители—царскій чиновникъ, невѣжественный богословъ, и кучка клириковъ и монаховъ безъ всякаго авторитета, не безъ корыстныхъ личныхъ мотивовъ въ выступленіяхъ[4]) Всѣ эти лица втираются въ довѣріе такихъ дѣятелей Церкви, какъ св. Кириллъ, св Проклъ, съ помощью ихъ добиваются аудіенціи у императора, гдѣ начинаютъ дѣйствовать, конечно, обычными для всѣхъ малообразованныхъ людей пріемами преувеличеній и неправды. Къ характеристикѣ этихъ людей можетъ служить извѣстный уже въ наукѣ случаи съ посланіемъ Прокла Константинопольскаго къ Іоанну Антіохійскому[5]) Императоръ повелѣлъ св. Проклу написать восточнымъ, чтобы они внимательно разсмотрѣли: были ли у Ѳеодора заблужденія, какія ему приписываютъ, и если были, то чтобы восточные предали Ѳеодора анаѳемѣ[6]). Исполняя желаніе императора, Проклъ пишетъ посланіе къ Іоанну Антіохійскому[7]), въ которомъ представляетъ нѣкоторыя мѣста или главы, выбранныя изъ сочиненій Ѳеодора и переведенныя Ивою Эдесскимъ, „исполненныя всякаго нечестія“[8]) Но ни въ посланіи, ни въ главахъ мудрый Проклъ не рѣшается упомянуть имени Ѳеодора. Имя послѣдняго вставилъ самовольно діаконъ Прокла, Ѳеодотъ, которому было поручено доставить посланіе восточнымъ, но для постороннихъ вышло, что будто самъ

---

[1]) Ep. LXXI PG LXXVII col. 342.

[2]) Ep XLV. Ibid. 227 col.

[3]) См. выше 239 стр. нашей работы.

[4]) Напр. діаконъ Максимъ былъ въ общеніи съ Іоанномъ Антіохійскимъ—см. объ этомъ у *Лященко Т свящ.* Цит. соч. 505, 509 стр Выразительную характеристику этихъ смутьяновъ противъ Діодора можно читать въ цит. соч. *проф. Н. Н. Глубоковскаго* о блаж. Ѳеодоритѣ I, 161, 163, 172—174 стр.

[5]) *Свящ. Т Лященко.* Стр 512

[6]) Ibid.

[7]) Отъ этого посланія сохранились только отрывки—PG. LXV col. 887—888. Срв. *Tillemont.* Memoires XIV t 630—631 p *В. В. Болотовъ.* Theodoretiana СП. 1892. 102 стр., *свящ. Лященко*—512 стр.

[8]) Ep. *Procl.* ad Ioan. Antioch. *Mansi.* 301—308, ДВС. V, 123—125.

Проклъ требовалъ анаѳематствованія Ѳеодора [1]) Можно ли было ждать отъ такихъ людей, что они и въ отношеніи къ Діодору не разрѣшатъ себѣ такихъ низкихъ мѣръ и средствъ? Послѣ этого понятно, что св. Кириллъ почерпалъ матеріалъ для осужденія Діодора изъ крайне ненадежныхъ источниковъ, у людей, подозрительныхъ по своему образованію и безпристрастію Преувеличенная опасность отъ волненій изъ-за Діодора, требованіе главарями движенія немедленнаго осужденія его вмѣстѣ съ Несторіемъ препятствовали св. Кириллу спокойно, критически, отнестись къ представленнымъ обвиненіямъ на Діодора Ревностный св Кириллъ самъ непосредственно не могъ обратиться къ изученію творенія Тарскаго епископа Достать ихъ было нелегко. Многія изъ произведеній Діодора были уничтожены еще аріанами [2]) Оставшееся сохранялось въ копіяхъ, фрагментахъ въ передачѣ такихъ учениковъ, какъ Ѳеодоръ и его школа, а также въ безцеремонной интерпретаціи появившихся недоброжелателей Діодора Подобно тому, какъ св. Кириллъ, по невѣдѣнію, довѣряя существовавшимъ надписаніямъ, принималъ за выраженіе церковной ортодоксіи нѣкоторыя сочиненія осужденнаго еретика Аполлинарія Лаодикійскаго [3]), такъ и въ данномъ случаѣ онъ очень легко или могъ проходить мимо подлинныхъ сочиненій Діодора—ибо его произведенія очень рано начали вставляться въ corpus писаній другихъ церковныхъ дѣятелей [4])—или принималъ за достовѣрныя ложно приписываемыя Діодору испорченныя, еретическія цитаты.

Въ вопросѣ посмертныхъ отношеній къ Діодору нельзя забывать и слѣдующаго: сочиненія Діодора могли доходить до св. Кирилла не только неподлинными или въ избранныхъ тенденціозно выдержкахъ, но и въ переводахъ на разные восточные языки. Армянскіе епископы, которымъ писалъ Раввула о Ѳеодорѣ, едва ли читали его посланія на греческомъ языкѣ. Естественнѣе всего было Эдесскому епископу сообщить имъ на родномъ ихъ языкѣ то, что онъ усмотрѣлъ неправильнаго въ твореніяхъ Мопсуэстійскаго епископа. Ива писалъ по поводу несторіанскихъ движеній къ Марію *персу* Св. Проклъ запрашивалъ Іоанна Антіохійскаго о распространяемыхъ Ивою *переводахъ* сочиненій

---

[1]) Ibid. *Свящ. Лященко Т.* 513 стр

[2]) *Assemani* Biblioth. Orient. III, 1. 29 p.

[3]) *Свящ. Лященко Т.* Стр. 337—338

[4]) *Leont. Byz.* Contra Nest. et Eutych. III, 40. PG. LXXXVI, 1. col. 1377—1378.

Θеодора и Діодора. Эти сообщенія даютъ право заключать, что споры о Діодорѣ, какъ объ одномъ изъ столповъ несторіанства, перешедшіе въ народныя массы, сопровождались естественною вульгаризаціею его произведеній—читались, комментировались сочиненія его на языкѣ народа—по армянски, по персидски или посирійски, чѣмъ въ концѣ концовъ не только стиралась особенная рельефность, точность греческаго языка, на которомъ писалъ Діодоръ, но и, по бѣдности восточныхъ языковъ въ дѣлѣ выраженія возвышеннѣйшихъ понятій, не достигалась строгая адэкватность выраженій идеямъ, что у подозрительныхъ людей невольно создавало призраки какихъ-нибудь еретическихъ концепцій[1]). Ничего нѣтъ невѣроятнаго, что самъ Діодоръ, живя среди сирійцевъ, держалъ иногда рѣчь на родномъ языкѣ своей паствы, переводя возвышенныя точныя формулы греческаго языка въ менѣе совершенныя, но болѣе реальныя и простыя для народнаго пониманія. При такомъ положеніи дѣла, естественно, одна внѣшняя поверхность текста Діодоровыхъ писаній не могла обосновывать вѣрнаго заключенія о характерѣ его богословія Послѣднее выяснялось путемъ тщательнаго изученія всего міровоззрѣнія Діодора по оригинальнымъ и переводнымъ сочиненіямъ, соотношенія переводовъ съ подлинниками Всѣ эти обстоятельства также могли затруднять св. Кирилла въ быстромъ, нетерпящемъ отлагательствъ, по мнѣнію доносчиковъ[2]), и, вмѣстѣ, вѣрномъ опредѣленіи себя къ Діодору. Будучи горячимъ, ревностнымъ въ охраненіи началъ вѣры, онъ вынужденъ былъ дѣйствовать противъ Тарскаго епископа стремительно и, на основаніи слуховъ, цитатъ и выдержекъ изъ его произведеній, которыя были лишь ему представлены въ данный моментъ, какъ самыя нечестивыя и опасныя для вѣры. Какъ на примѣръ такого отношенія къ Діодору со стороны св. Кирилла, можно указать одно изъ немногихъ мѣстъ, которыя

---

[1]) Недаромъ *Биккель* въ своемъ Conspectus rei Syrorum Liter. (P. I Monast 1871. S. 53) между прочимъ нашелъ возможнымъ замѣтить, что несторіанство не имѣло своихъ корней въ греческомъ богословіи. Такимъ философскимъ понятіямъ, какъ сущность, природа, лицо (οὐσια, φύσις, πρόσωπον, ὑπόστασις), возбуждавшимъ даже между образованными богословами-греками цѣлую массу споровъ и недоразумѣній, въ сирійскомъ языкѣ трудно было подыскать соотвѣтствующую точную терминологію (срв. *Bethune-Baker.* Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence. Cambridge, 1908 212 p. и д.).

[2]) По жалобамъ доносчиковъ выходило, что православные совсѣмъ уже не имѣютъ ни дерзновенія, ни мѣста говорить о своей вѣрѣ — вездѣ насилія еретиковъ (срв S. *Cyr.* epist. LXX. PG. LXXIVI col. 341. ДВС V, 71).

обычно приводятъ въ доказательство осужденія Кирилломъ Діодора —первое письмо его къ Сукцензу[1]). Въ этомъ письмѣ св. Кириллъ называетъ Діодора прежде всего πνευματομάχος—духоборцемъ. Когда же духоборческая ересь Македонія, пишетъ св. Кириллъ, была осуждена вторымъ вселенскимъ соборомъ, то Діодоръ впалъ въ другую духовную болѣзнь, начавъ учить о двухъ сынахъ въ Христѣ[2]). Подобная характеристика Тарскаго епископа могла быть, именно, плодомъ непровѣренныхъ, достигавшихъ до Александріи слуховъ. Этого, повидимому, не отрицаетъ и самъ св. Кириллъ, дѣлая въ письмѣ ссылку ὡς φασι. Что на самомъ дѣлѣ Діодоръ, умершій въ мирѣ и общеніи съ Церковію, не былъ πνευματομάχος. это мы могли видѣть изъ предыдущей главы: второй вселенскій соборъ, на которомъ была осуждена ересь Македонія, имѣлъ Діодора однимъ изъ главныхъ своихъ членовъ, направлявшихъ догматическіе вопросы къ ясности и отчетливости со стороны выраженія церковной ортодоксіи Сами несторіане—почитатели Діодора свободны отъ упрековъ въ духоборчествѣ и относительно Діодора сохраняютъ свидѣтельство, что онъ училъ о единосущіи Духа Св. съ Богомъ Отцомъ и Сыномъ. Гдѣ послѣ этого данныя къ утвержденію духоборчества Діодора? Неосновательенъ и другой упрекъ Діодору со стороны св. Кирилла, что онъ будто бы послѣ осужденія ереси Македонія впалъ εἰς ἑτέραν ἀρρωστίαν—въ ученіи о Лицѣ Іисуса Христа. Моментъ, указываемый св. Кирилломъ для этой новой ереси Діодора, намъ кажется малоподходящимъ. Діодоръ въ это время былъ уже 80 лѣтнимъ старцемъ, когда вообще трудно человѣку отказываться отъ выработанныхъ и обоснованныхъ въ прошломъ пониманіи вопросовъ вѣры—въ особенности переходить отъ ортодоксіи или вѣры отцовъ къ ереси, новшествамъ. Что касается самого христологическаго ученія, которое св Кириллъ въ томъ же письмѣ къ Сукцензу[3]) приписываетъ Діодору, то и оно, нужно сказать, нехарактерно для осужденія въ немъ несторіанства. Ἕνωσις сыновъ Діодоромъ не отрицается. Это страннымъ кажется и самому св. Кириллу, давая ему основаніе назвать Тарскаго епископа волкомъ въ овечьей одеждѣ. Правда, св. Кириллъ въ заключеніе прибавляетъ, что ἕνωσις Діодора не такой, какой мы признаемъ, ἕνωσις его κατὰ μόνην τὴν ἀξίαν καὶ κατὰ εὐδοκίαν καὶ κατὰ

---

[1]) PG LXXXIII col. 227—238.
[2]) Ibid. col. 229—230.
[3]) Ibid.

ἰσοτιμιαν. Но все-таки этотъ ἕνωσις у Діодора безъ συνάφεια, что принадлежитъ, по св. Кириллу, Несторію [1]), а затѣмъ и самый перечень объединеній можетъ являть собою лишь анализъ или детализацію того, что достигается синтетической формулой единенія по существу Неудивительно, что самое главное сочиненіе св Кирилла противъ Діодора въ трехъ главахъ встрѣтило сильный отпоръ со стороны ученѣйшаго его современника, Θеодорита, епископа Кирскаго. Въ своемъ сочиненіи „Апологія въ пользу Діодора и Θеодора, поборниковъ благочестія“ [2]) онъ по пунктамъ разбиралъ доводы Александрійскаго епископа и настаивалъ на полной ортодоксіи Діодора, приводя доказательства наличности въ его твореніяхъ не несторіанскаго συνάφεια или σχέσις, а ἕνωσις—ἓν πρόσωπον съ δύο φύσεις [3]). Діодоръ, по Θеодориту, не сказалъ ничего новаго предъ древними учителями. Каждый изъ древнихъ учителей явно и ясно изложилъ ученіе, что человѣческое естество и посѣщено, и воспринято, и помазано св. Духомъ, и распято, и умерло, и воскресло, и взято на небо, и удостоилось сидѣнія одесную [4]). Вмѣстѣ съ этимъ, Θеодоритъ указывалъ, что св. Кириллъ, направляя мысль противъ Діодора, неточенъ въ цитатахъ изъ его произведеній, не всегда пользуется подлинными его произведеніями, извращаетъ его мнѣнія, не безпристрастно перетолковываетъ эти мнѣнія ради удобства полемики [5]). Продолжая возражать св. Кириллу, архипастырь Кира откровенно свидѣтельствовалъ и особенную горячность, безпочвенность споровъ о Діодорѣ со стороны перваго [6]). Эта горячность св Кирилла, стремительность въ осужденіи тѣхъ, кого онъ до сихъ поръ хвалилъ [7]), съ упрекомъ была замѣчена и другими, выдающимися по святости и благочестію его современниками. Св. Исидоръ Пелусіотъ открыто и характерно писалъ, что если сравнить написанное Кирилломъ въ послѣднее время съ прежде написаннымъ,

---

[1]) Ibid: ἄνθρωπον συνῆφθαι λέγων τῷ Θεῷ Λόγῳ.

[2]) См. подр. объ этомъ въ соч *Глубоковскаго Н. Н.* Блаж. Θеодоритъ Кирскій. М 1890. I, 153—156, 224—228 стр; II, 142 и слѣд.

[3]) Срв. ibid II, 119 стр.

[4]) Слова эти блаж. Θеодоритъ приводитъ, защищая Θеодора. Но, не противорѣча автору апологіи, ими можно выразить мысли его и относительно Діодора—*Глубоковскій Н. Н.* I, 154 стр.

[5]) Ibid. I, 226, II, 149 стр

[6]) Срв. слова Θеодорита—*Mansi* IX, 253—254; ДВС V, 79. *Глубоковскій Н Н.* I, 154.

[7]) *Fac. Germ.* Pro defens tr. cap. III, 3. PL. LXVII col 589

то приходится подозрѣвать автора или въ ласкательствѣ или въ легкомыслiи, побѣждаемомъ тщеславiемъ[1]) Неодобрительно о дѣйствiяхъ св. Кирилла противъ антiохiйскихъ отцовъ, по свидѣтельству Факунда, отзывался и Геннадiй, патрiархъ Константинопольскiй[2]) Итакъ, горячность духа, раздражаемая постоянно ложными доносами со стороны людей, мало заслуживавшихъ довѣрiя и неразбиравшихъ средствъ въ достиженiи своихъ цѣлей, отсутствiе спокойнаго критическаго изученiя твореній самого Дiодора, довѣрiе всякимъ слухамъ о земной его жизни и дѣятельности—вотъ что, мы видимъ, создало движенiе противъ Дiодора послѣ его смерти Отсюда понятно, что споры, происходящiе въ такой обстановкѣ, подъ дѣйствiемъ такихъ, крайне неспокойныхъ, ложныхъ мотивовъ, должны безслѣдно проходить мимо памяти Дiодора.

Оставался ли св. Кириллъ въ такомъ ложномъ подозрѣнiи относительно Дiодора до конца своей жизни? Нѣтъ. Въ вопросѣ отношенiй св. Кирилла къ памяти Дiодора историки пропускаютъ одинъ, по нашему, очень важный моментъ Вскорѣ же послѣ появленiя въ свѣтъ сочиненiя Θеодорита Кирскаго въ защиту Дiодора и Θеодора, св. Кириллъ въ посланiяхъ своихъ къ Проклу[3]) и къ Iоанну Антiохiйскому[4]) рѣзко измѣнилъ тонъ въ отношенiи умершихъ въ мирѣ съ Церковiю антiохiйскихъ пастырей. Онъ вдругъ началъ писать, что напрасно поражать воздухъ и натягивать свои луки противъ праха[5]), что нужно имѣть снисхожденiе къ умершимъ въ мирѣ съ Церковiю[6]). Эта перемѣна отношенiй св. Кирилла къ осуждаемымъ имъ ранѣе корифеямъ антiохiйской школы въ высшей степени знаменательна. Къ сожалѣнiю, по скудости историческаго матерiала, она не можетъ быть выяснена во всѣхъ подробностяхъ. Но можно сказать, что для насъ эти скрытыя въ глубинѣ прошлаго детали событiй и не столь важны, сколь важенъ удостовѣряемый фактъ какъ бы, въ извѣстной степени, раскаянiя св Кирилла въ своихъ прежнихъ нападкахъ на Дiодора и Θеодора и пропаганды со стороны его мира и общенiя съ ними. Въ цѣльной, честной натурѣ Александрiйскаго архiепископа эти добрыя слова объ умершихъ въ мирѣ могли

---

[1]) PG. LXXVIII col. 369—70; p n. I, 188

[2]) *Facund. Germ.* Pro defens. tr. cap. II, 1. PL. LXVII col 571—72; II, 1. col. 560.

[3]) *Mansi* IX, 409 412 PG. LXXVII col. 314, 345. ДВС V, 203—204.

[4]) *Facund. Germ.* Pro defens tr. cap. VIII, 5 PL. LXVII col. 728. *Mansi.* IX, 261. ДСВ V, 89—90.

[5]) Cit. Epist. ad Ioan. Antioch.

[6]) Cit Epist. ad Procl

обозначать только то, что стараніями восточныхъ епископовъ—Іоанна Антіохійскаго, Ѳеодорита Кирскаго—особенности ортодоксіи Діодора сдѣлались для спорящихъ ясными. Что въ этомъ направленіи св Кириллъ потрудился дальше такъ же, какъ и раньше въ противоположномъ, объ этомъ свидѣтельствуетъ новый царскій указъ [1]), не безъ вліянія св Кирилла [2]), прекращавшій споры о Ѳеодорѣ и, вмѣстѣ, о Діодорѣ, а также и утихшіе, на самомъ дѣлѣ, волненія изъ-за Діодора. Прежніе темные интриганы и подпольные кляузники, возбуждавшіе народныя массы противъ Діодора, были остановлены теперь могучимъ вліяніемъ личности св. Кирилла . Здѣсь, по нашему, конецъ печальныхъ посмертныхъ отношеній къ Діодору, опускаемый исторіей. Здѣсь біографъ Діодора съ высокимъ чувствомъ моральной удовлетворенности можетъ остановиться, не найдя въ пройденномъ пути разсматриванія никакихъ твердыхъ данныхъ къ обвиненію Діодора въ несторіанствѣ и убѣждаясь, что объясненіе споровъ о Діодорѣ, какъ falsa suspicio, дѣйствительно, находитъ фактическія подтвержденія въ тѣхъ же сферахъ, въ коихъ не безъ постороннихъ вліяніи эти споры и возникли.

Правда, споры о Діодорѣ послѣ смерти св. Кирилла опять возобновились. Но это была новая фаза посмертныхъ отношеній къ Діодору, совершенно безразличныхъ для святости и чистоты его жизни. Если споры во времена св. Кирилла, по выясненіи всѣхъ сопутствующихъ имъ обстоятельствъ, мы видимъ, могутъ быть разсматриваемы, какъ историческіе памятники, и не могутъ быть обращаемы въ основаніе для осужденія личности и богословской системы Діодора то тѣмъ болѣе споры, зачинщиками которыхъ сдѣлались осужденные Церковію еретики-монофизиты. Уже первый полемическій антимонофизитскій памятникъ, принадлежавшій Домну Антіохійскому, сообщаетъ, что Евтихій, извращая догматъ касательно таинства воплощенія, называя Божество Единороднаго и человѣчество одною природою и усвояя спасительное страданіе безстрастному Божеству, анаѳематствовалъ Діодора и Ѳеодора [3]). На каѳедру Александрійскую, послѣ смерти св.

---

[1]) Synod. CCXIX PG. LXXXIV col. 849—850. *Fac. Germ.* Cit. op. VIII, 3. Col. 717—718. Срв *Liberati* Breviar. X PL LXVIII col. 992.

[2]) *Tillemont.* Memoires XIV t 642 p. *Лященко Т. свящ.*—Св. Кириллъ Александрійскій. Стр. 519.

[3]) *Facund. Germ.* Cit. op VIII, 5. PL. LXVII col. 723—24. Срв. XII, 5. Col. 852.

Кирилла († 444 г.), вступилъ Діоскоръ, человѣкъ самоувѣреннаго догматизма въ мнѣніяхъ, ярый противникъ ортодоксальнаго діофизитства, „голова, сердце, руки и душа“ монофизитствующихъ [1]). У государственнаго кормила правленія очутился нѣкто Хрисафій, духовный сынъ самого еретика Евтихія [2]), не скрывавшій своихъ симпатій къ ученію объ одной природѣ Спасителя. Эти лица очень умѣло начали вдохновлять императора противъ всѣхъ епископовъ Сиріи, заявляя, что тамъ подлинное гнѣздо несторіанства. Подъ вліяніемъ ихъ, императоръ скоро (448 г.) издалъ указъ, который ясно направлялся противъ славныхъ корифеевъ антіохійскаго богословія — въ томъ числѣ и Діодора [3]). Въ результатѣ царскаго декрета наступили вновь волненія въ народныхъ массахъ, которымъ была дорога память о свѣтоносныхъ мужахъ Антіохіи, Діодорѣ и Ѳеодорѣ [4]). Партія монофизитствующихъ противниковъ Діодора увеличились скоро тѣми же людьми, которые и при жизни св. Кирилла старались особенно возбудить народъ противъ Діодора. Послѣ смерти св. Кирилла, эти темныя личности получили полную свободу своему фанатизму — монашествующіе во главѣ съ упоминавшимся у насъ діакономъ Максимомъ ходили свободно по Востоку и, въ качествѣ нелицемѣрныхъ свидѣтелей, твердили о гибели чистой вѣры, о силѣ и популярности противниковъ св. Кирилла, несторіанъ [5]) Эта группа безпокойныхъ людей (= бродягъ) съ крайнимъ напряженіемъ своихъ темныхъ силъ возставала противъ живого защитника вѣры Діодора, Ѳеодорита, и добилась того, что этотъ ученѣйшій и блаженный предстоятель Кира на т. н. разбойничьемъ Ефесскомъ соборѣ 449 года былъ осужденъ за солидарность въ воззрѣніяхъ съ Діодоромъ и Ѳеодоромъ Вмѣстѣ съ Ѳеодоритомъ, разбойничій соборъ 449 г. не оставилъ безъ упоминанія въ своихъ постановленіяхъ и Діодора [6])

---

[1]) *Martin.* Actes du brigandage d'Éphèse Amien, 1874. P 97, not a *Глубоковскій Н. Н.* I, 179 стр. О личности Діоскора см. подр. у *проф. А. П. Лебедева*—Вселенскіе соборы IV—V в.в. I т. 212 стр. *Гидуланова П. В.*—Восточные патріархи. Цит. изд. стр. 683—684. *Тьерри* Несторій и Евтихій, V вѣка. Перев. Д. В. Поспѣхова. В. I. Кіевъ 1880. Стр. 75.

[2]) *Victor Tonnenensis.* Chronic. ad 450 PL. LXVIII col. 942. *Liberati* Breviarium XI. Ibid col 999.

[3]) *Mansi.* V, 420; ДВС II, 195

[4]) Подр. см. цит. соч. *Глубоковскаго Н. Н.* I, 178 стр.

[5]) Ibid. I, 159, 172, 195 стр. Также—см. *Гидуланова П. В.* цит. соч. 681—685 стр.

[6]) *Глубоковскій Н. Н.* I, 219—220, 231 стр.

Это была первая анаѳема собора на Діодора, но—собора неправославнаго, нечестиваго во всѣхъ отношеніяхъ [1]) Дѣло этого собора, какъ извѣстно, было посрамлено и уничтожено на православномъ Халкидонскомъ соборѣ Однако монофизиты въ дальнѣйшемъ не успокоились. Ими была открыта ожесточенная аттака противъ самого Халкидонскаго собора, который былъ объявленъ несторіанскимъ [2]), и въ числѣ всевозможныхъ средствъ этого новаго еретическаго похода усиленно вновь стали раздаваться анаѳематствованія Діодора и Ѳеодора, какъ предтечъ Несторія. Прежніе сильные покровители монофизитства—самъ царь Ѳеодосій II († 450 г.), Хрисафій [3]), Діоскоръ [4]), Евтихій [5]) сошли съ исторической сцены. Но мѣсто ихъ заняли новые фанатики, съ ревностью изыскивавшіе способы и средства осудить учителей Несторія—Діодора и Ѳеодора, считая ихъ вмѣстѣ съ Ѳеодоритомъ Кирскимъ главными виновниками всѣхъ бѣдъ Церкви въ послѣднее время. Между новыми противникамт Діодора выдѣлялся Маріи Меркаторъ—уроженецъ Запада, мало вообще проникавшій въ суть богословскихъ догматическихъ вопросовъ, принимавшій все съ полнымъ довѣріемъ [6]) Онъ съ особенною ревностью собиралъ все, что выдавалось ему, какъ несторіанское, и на основаніи собраннаго въ своихъ сочиненіяхъ нашель справедливымъ помѣстить Діодора, какъ учителя Несторія, въ ряду еретиковъ, послѣ Павла Самосатскаго, Маркелла и Фотина [7]). Около 473 года противъ Діодора вдохновлялъ монашествующихъ Сиріи нѣкій Іаковъ Саругскій, который писалъ „недавно мнѣ попали въ руки сочиненія Діодора, Ѳеодора и Ѳеодорита, и я увидѣлъ, что всѣ они были пропитаны сатанинскою злобою. Посему вмѣстѣ

---

[1]) Ibid. I, 254 стр

[2]) Подр. см. *Лебедева А. П.* Вселенскіе соборы IV—V в. II т. М. 1897. Стр. 1—9.

[3]) *Vict Tonnenens.* Chronic. ad 450 PL. LXVIII col. 942. Срв *Niceph Call.* Hist. Eccl PG CXLVI col. 1231—1232.

[4]) *Mansi.* VI, 936. Смерть Діоскора въ 451 г. въ ссылкѣ въ Гангрѣ Пафлагонской—*Liberati* Breviar. XIV. PL. LXVIII col. 1016.

[5]) Вмѣстѣ съ Хрисафіемъ палъ и Евтихій, хотя осужденіе ему было уже произнесено на Константинопольскомъ соборѣ 448 г (*Hefele* II, 315)

[6]) Біографія Марія Меркатора дана *Garnerius*'омъ—Praefatio generalis in omnia opera Marii Merc. PL. XLVIII col II Общую характеристику Марія см. у *Глубоковскаго Н. Н* Цит. соч. 1, 297.

[7]) PL XLVII col. 1146—1148.

съ Несторіемъ я анаѳематствую и его сотоварищей—Діодора, Ѳеодора и Ѳеодорита, ибо для меня очевидно, что всѣ эти еретики, опьяненные желчью древняго змія, раздѣляютъ Эммануила на двухъ сыновъ—единороднаго Сына Божія и сына Дѣвы Маріи. Въ виду этого я снова повторяю то, что говорилъ уже давно. я анаѳематствую Несторія, Евтихія и тѣхъ, кто принимаетъ нечестивое ученіе ихъ, Діодора, Ѳеодора и Ѳеодорита и всякаго, кто читаетъ ихъ книги и держится ихъ воззрѣній, кто не исповѣдуетъ, что Богъ Слово безъ мужескаго зачатія вступилъ въ Дѣву, чтобы воплотиться и сдѣлаться сыномъ Давида и Авраама, по писанію.. Вообще всѣхъ тѣхъ, которые единаго недѣлимаго Христа раздѣляютъ на двухъ сыновъ и прилагаютъ къ Нему числа и имена, одни изъ коихъ обозначаютъ Бога Слова, а другія говорятъ о воспринятомъ человѣкѣ—таковыхъ Церковь анаѳематствуетъ. Произведшіе эту (несторіанскую) ересь, читаемъ далѣе, суть ученики Симона Мага. Павелъ Самосатскій обучалъ ей подъ различными формами, а послѣ него Діодоръ и Ѳеодоръ закрѣпили ее въ письменіи съ искусствомъ и блескомъ греческой философіи. Несторій только истолковалъ ее и содѣйствовалъ ея распространенію, облекши чарами слова и, наконецъ, Ѳеодоритъ и раздѣлявшіе тѣ же самыя мнѣнія со всею силою поддерживали ихъ въ свое время“ [1]). За упомянутымъ Іаковомъ противъ Діодора, какъ главы несторіанства, стали раздаваться рѣчи Іоанна Руфа, епископа Маіюмскаго [2]), Севера, епископа Антіохійскаго [3]), и другихъ видныхъ монофизитовъ. Всѣ они соглашались въ томъ, что Діодоръ училъ объ обитаніи Бога въ Христѣ, что Христа признавалъ Сыномъ Божіимъ въ особомъ почетномъ смыслѣ, что, наконецъ, признавалъ двухъ сыновъ [4]). Въ 499 году императоръ Анастасій I (491—518), склонный считать всѣхъ діофизитовъ, какъ несторіанъ, созвалъ въ Константинополѣ соборъ, на которомъ съ помощью усиленной агитаціи Филоксена Іерапольскаго · яраго монофизита, перса, человѣка

---

[1]) Переписка Іакова переведена съ сир. на франц. Мартэномъ въ Zeitschrift der deutschen Morgenlandischen Gesellschaft Leipzig, 1876 S 225. *Perry.* The second synod of Ephesus. Dartford, 1877. 259—261 Цит. она у *Глубоковскаго Н. Н.* Блаж. Ѳеодоритъ еп. Кирскій Цит. изд. I, 307.

[2]) Plérophories 45 PO VIII, 97, 163.

[3]) Les Homilae cathedrales. Trad. *M. Brière.* PO. VIII, 222 p.

[4]) Срв. *Sévère ibn-al-Mogaffa, évèque d'Aschmonnain.* Refutation d'Eutychius III, fasc. 3. 166 p. Trad. *Chébli P.*

низкаго происхожденія анаѳематствовалъ прежде всего Діодора и его писанія[1]) Еще немного спустя времени тотъ же Филоксенъ Іерапольскій, пользуясь широкими связями, склонилъ на свою сторону престарѣлаго, не отличавшагося твердымъ характеромъ, Антіохійскаго епископа Флавіана. Послѣ долгихъ уговоровъ и угрозъ со стороны Филоксена, Флавіанъ на мѣстномъ соборѣ въ 509 году анаѳематствовалъ Діодора, какъ виновника несторіанства[2]) Соборъ 509 года былъ послѣднимъ соборомъ, на которомъ Діодоръ былъ осужденъ, какъ еретикъ. Но помѣстный характеръ обоихъ соборовъ 509 и 498 г., сильная агитація на нихъ монофизитовъ противъ Діодора, допустившая даже насиліе надъ Флавіаномъ Антіохійскимъ, дѣлаютъ эти осужденія Діодора частными попытками и притомъ со стороны людей неправомыслящихъ. Не нужно забывать, что вожди названныхъ соборовъ поставили цѣлью посрамить православіе, признать его нечестіемъ[3]), унизить авторитетъ Халкидонскаго собора[4]), и однимъ изъ средствъ осуществленія такой неблагодарной задачи они сочли анаѳему личности Діодора и его твореній. Но какъ ни старались вожди монофизитства въ организаціи сильнаго и крѣпкаго движенія противъ Діодора, кромѣ указанныхъ частныхъ попытокъ осудить его, они ничего не могли достигнуть. Начавшійся при императорѣ Юстиніанѣ (544 г.) споръ о „трехъ главахъ“ [5]) несторіанства не коснулся Діодора—вся исторія ученія Несторія была заключена въ кругъ писаній лишь трехъ епископовъ: Ѳеодора Мопсуэстійскаго, Ивы Эдесскаго и Ѳеодорита Кирскаго. Это молчаніе о Діодорѣ въ вопросѣ о главахъ несторіанства было особенно характернымъ. Оно показывало всю безпочвенность обви-

---

[1]) *Victor Tunnonensis.* Chron. ed 199. PL. LXVIII col. 949. *Marcellini.* Chronic. ad ann. 511. 512. PL. LI col. 937. *Hefele* CG. II, 607. О Филоксенѣ Іерап. см. *Theodori Lect.* Fragm. V, synod. VII. PG. LXXXVI, 1, 216; р. п. 535 стр.

[2]) *Theophan* Chronogr. ad an. 501. PG. CVIII col. 356. Срв. *Mansi.* VIII, 347—348 *Hefele.* II, S. 642. Относящееся сюда письмо къ палестинскимъ монахамъ съ характеристикою назойливости Филоксена—*Evagrius.* Hist. Eccl. III, 31 PG LXXXVI, 2. Col. 2657; р. п. 164—165 стр.

[3]) *Marcellini* Chronic. ad 512. PL LI col. 938.

[4]) Вспомн. богословскій диспутъ въ 531 г. съ крайними выразителями монофизитскихъ стремленій, когда ясно звучало недовольство Халкидонскимъ соборомъ. *Mansi.* VIII, 817—834. *Глубоковскій Н. Н* Стр I, 313 и слѣд.

[5]) Подр см. у *Глубоковскаго Н Н.* I, 318—319 стр. Также у *проф. А П Доброклонскаго* Сочиненіе Факунда, епископа Германскаго: „въ защиту трехъ главъ“. М. 1880. Стр. 30 и слѣд.

ченій Діодора даже со стороны монофизитствующихъ. Послѣдніе усиленно агитировали противъ него, и однако указъ императора противъ несторіанъ и Халкидонскаго собора, не стѣснявшійся никакими рамками въ изложеніи и потому разросшійся въ цѣлый богословскій трактатъ, не нашелъ desideratam occasionem къ выступленію нарочито противъ Діодора. Тѣ же самые монофизиты, столь ненавидѣвшіе Ѳеодорита, не рѣшались уже и ему ставить въ вину защиту имени Діодора, а нападали на него за ссылки и апологію Ѳеодора. Извѣстно, какую рѣшительную и обстоятельную отповѣдь указу или эдикту императора о трехъ главахъ далъ Факундъ Герміанскій [1]). Но замѣчательно, этотъ ученый и разсудительный апологетъ, подвергая обстоятельнѣйшему разбору упреки въ несторіанскомъ нечестіи Ѳеодора Мопсуэстійскаго, не нашелъ нужнымъ почти совсѣмъ говорить о Діодорѣ [2]), а если и говорилъ о немъ, то какъ о непререкаемомъ авторитетѣ, который славною жизнью, общеніемъ съ великими авторитетами Церкви, способствуетъ всецѣло оправданію Ѳеодора, какъ его учитель. Факундъ Герміанскій настойчиво указывалъ, что, если осуждать Ѳеодора Мопсуэстійскаго, то слѣдуетъ осудить и Діодора Тарскаго, его учителя. *Но почему этого никто не сдѣлалъ?* [3]).

Монофизитскія волненія изъ-за Діодора не вносили ничего новаго въ исторію посмертныхъ отношеній къ Діодору. Это были безумныя бредни расходившейся кучки невѣжественныхъ еретиковъ, возмнившихъ себя ревнителями благочестія и почувствовавшими за собой временную силу. Монофизитское движеніе противъ Діодора несомнѣнно представляло грязный потокъ мысли и дѣятельности. Но, къ сожалѣнію, послѣ смерти св. Кирилла авторитетъ его, закрѣплявшій причастность Діодора къ ереси Несторія, не былъ безразличенъ для многихъ, охранявшихъ свято и ревниво память Александрійскаго владыки. На основаніи сочиненій св. Кирилла, встрѣчаясь съ литературными памятниками, испытавшими монофизитское вліяніе, нѣкоторые представители Церкви усвояли и защищали взглядъ на Діодора, какъ на еретика. Отличительною чертою всѣхъ этихъ позднѣйшихъ сужденій о Діодорѣ является *несамостоятельность*, обусловливаемая полнымъ

---

[1]) Pro defensione trium capitulorum (Въ защиту трехъ главъ) XII libri. PL LXVII col. 527—825

[2]) Спеціально посвящаетъ только 2 главу IV книги. Ibid, 610—623 col. (13 col. изъ 325 col.).

[3]) IV, 2. Col. 611.

довѣріемъ къ св Кириллу и сознаніемъ излишества собственной критической оцѣнки тѣхъ основъ, на какихъ зиждется приговоръ о Діодорѣ, какъ запятнавшемъ свое имя учительствомъ Θеодора и черезъ него Несторія. Какъ таковыя, позднѣйшія сужденія о Діодорѣ всецѣло поэтому зависятъ отъ того, что мы сказали выше о движеніи противъ Діодора во времена Кирилла, и тамъ находятъ свою оцѣнку Такъ, *св. Анастасій Синаитъ* въ своемъ сочиненіи Ὁδηγός обвинялъ Діодора въ нечестивой ереси Несторія, со словъ св. Кирилла и Прокла [1]). Въ другомъ мѣстѣ своего Ὁδηγός тотъ же св. Анастасій сопоставляетъ ученіе Діодора съ Аріемъ и говоритъ, что Арій и Діодоръ одинаково учили о двухъ воляхъ въ Отцѣ и Сынѣ, одну полагая для Отца, какъ Господа, а другую для Сына, какъ раба [2]). Такое представленіе Анастасіемъ Синаитомъ заблужденій Діодора ясно говоритъ о томъ, что знаменитый писатель Ὁδηγός'а почерпалъ свѣдѣнія о Діодорѣ изъ ложныхъ источниковъ. Ревностнаго борца противъ Арія, способствовавшаго торжеству Церкви надъ заблужденіями всѣхъ фракцій аріанства, какимъ былъ Діодоръ, нельзя ставить рядомъ съ самимъ александрійскимъ ересіархомъ и находить хотя-бы малѣйшее между ними соприкосновеніе въ ученіи. Еще раньше св. Анастасія папа *Вигилій* предъ V всел. соборомъ писалъ: „мы анаѳематствуемъ Павла Самосатскаго, Діодора, Θеодора и Θеодорита и всѣхъ, которые чтили или чтятъ ихъ воззрѣнія“ [3]). Это осужденіе Діодора, разсматриваемое въ исторической апперцепціи, получаетъ своеобразный источникъ. Правительству того времени нужно было подготовить безпрепятственное дѣйствіе эдикта Юстиніана объ осужденіи трехъ главъ, и оно обратилось за помощью къ Вигилію, который, въ видѣ ручательства будущей поддержки, долженъ былъ произнести анаѳему на Діодора, Θеодора и Θеодорита и за это получить престолъ римскаго первосвященника. Однако, Вигилій смотрѣлъ на документъ съ осужденіемъ, какъ въ извѣстной степени его компрометирующій, почему и выразилъ пожеланіе, чтобы онъ пока держался въ секретѣ [4]). Изъ сказаннаго виденъ характеръ Вигилія. Этотъ характеръ мало гарантировалъ честность и объективность дѣйствій римскаго первосвященника. И дѣйстви-

---

[1]) PG. LXV col. 669- 670

[2]) Cap. I. PG. LXXXIX, col. 44. Срв. cap. IV. Ibid. col. 97 --98.

[3]) *Liberati* Brev. XXII col. 1041.

[4]) *Глубоковскій Н. Н.* Цит. соч. I, 315.

тельно, обдумавши сдѣланный поступокъ у себя на Западѣ, Вигилій неожиданно осудилъ появившійся эдиктъ Юстиніана о трехъ главахъ [1]). Но вызовъ въ Константинополь, разговоры тамъ съ царицей Ѳеодорой и императоромъ сдѣлали Вигилія вновь послушнымъ рабомъ придворнаго настроенія [2]). Не смотря на то, что по дорогѣ въ Константинополь „Римская область, Африка, Сардинія, Эллада и Иллирика публично заклинали его не соглашаться съ сдѣланною новизной“ [3]), Вигилій въ Константинополѣ смалодушествовалъ и подписалъ осужденіе трехъ главъ. Въ оцѣнкѣ ученаго Германца Факунда такая дѣятельность Вигилія заслужила справедливую отмѣтку неискренности и предубѣжденія противъ Халкидонскаго собора [4]) Отсюда и анаѳема Вигилія на Діодора, получивъ такой свой мотивъ и полный сторонникъ примѣсей источникъ, должна разсматриваться рядомъ съ монофизитскими осужденіями, какъ совершенно безразличная для памяти Тарсскаго епископа. *Леонтій Византійскій* въ своихъ твореніяхъ также склоненъ считать Діодора предтечею Нестория. Но такъ опредѣляетъ его въ отношеніи къ Діодору не что иное, какъ авторитетъ св. Кирилла Александрійскаго. Это во 1-хъ. Во 2-хъ, одно изъ произведеній Леонтія Византійскаго, гдѣ онъ упоминаетъ о Діодорѣ, какъ учителѣ Ѳеодора Мопсуэстійскаго и черезъ него какъ отцѣ несторіанства, „De sectis“ учеными изслѣдователями отнимается отъ Леонтія и относится къ VII вѣку, перу нѣкоего Ѳеодора [5]). Ѳеодоръ упоминаетъ о Діодорѣ и Ѳеодорѣ, какъ великихъ мужахъ, боровшихся съ аріанами, македоніанами и аполлинаріанами, восхваляемыхъ при жизни св. Василіемъ и Іоанномъ Златоустымъ, какъ совершеннѣйшихъ толкователяхъ Свящ. Писанія [6]). Когда же появилось несторіанство, пишетъ упомянутый Ѳео-

[1]) *Facundus Germ* Contra Mocianum PL. LXVII col 862. *Глубоковскій Н Н.* I, 322. *Доброклонскій А. П.* Сочиненіе Факунда Германскаго „въ защиту трехъ главъ“ Цит изд. стр. 33.

[2]) *Fac. Germ.* Contra Mocian. PL LXVII, c. 860. *Theophanis* Chronogr. PG. CVIII col. 496

[3]) *Fac Germ.* Pro defens. tr. cap IV, 3. PL. LXVII col 624; IV, 1, 625 col.

[4]) *Facund Germ.* Contra Mocian Ibid. 861 col.

[5]) Срв. *Loofs* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Texte und Untersuch. III, 1—2 H. Leipzig, 1887. S. 149. *Junglas.* Leontius von Byzanz Forschungen zur christl. Literatur und Dogmengeschichte. VII, 3. Paderborn, 1908. *Bardenhewer.* Patrologie. Freiburg im Breisgau. 1910. S. 473.

[6]) De sectis IV. PG LXXXVI, 1, Col. 1221—1223.

доръ, св. Кириллъ, прежде хвалившій Θеодора и Діодора, вынужденъ былъ писать противъ нихъ, ибо Несторій обосновывалъ свое ученіе на ихъ авторитетѣ [1]) Такимъ образомъ, мы видимъ, что и авторъ De sectis самостоятельно не рѣшается указывать несторіанизмъ мышленія Діодора и въ свой реестръ еретиковъ Церкви имя его не вноситъ [2]). Леонтій Византійскій упоминаетъ о Діодорѣ въ сочиненіи Contra Nestorianos et Eutychianos. Однако и здѣсь несторіанство имъ ставится въ связь съ Діодоромъ только потому, что послѣдній былъ учителемъ Θеодора Мопсуэстійскаго Найдя время и необходимость разсказать о Θеодорѣ, его жизни и заблужденіяхъ подробно [3]), Леонтій не раскрываетъ совсѣмъ инкриминируемой связи этихъ двухъ антіохійцевъ. О Діодорѣ онъ упоминаетъ въ III книгѣ названнаго сочиненія, имѣющей свои спеціальныя задачи показать, какъ несторіане ухищрялись спасать творенія и мысли своихъ учителей, помѣщая ихъ въ corpus писаній чистыхъ отъ всякаго подозрѣнія въ вѣрѣ отцовъ и учителей Церкви, или производя намѣренныя порчи въ твореніяхъ послѣднихъ [4]). Правда, Леонтій приводитъ выдержки изъ твореній Діодора, въ которыхъ онъ видитъ несторіанскія тенденціи [5]), но эти цитаты мало достигаютъ цѣли, потому что имъ можетъ быть приданъ смыслъ совершенно невиннаго теоретическаго распознаванія человѣческой природы въ Лицѣ Іисуса Христа, не отрицая Его Божества. По слабости аргументаціи сужденій о Діодорѣ, какъ виновникѣ несторіанства, Леонтію Византійскому не уступаетъ и знаменитый *Фотій, патріархъ Константинопольскій.* Онъ указываетъ несторіанизмъ Діодора въ его небольшомъ противомакедоніанскомъ сочиненіи de Spiritu Sancto, т. е. въ такомъ сочиненіи, въ которомъ сущность несторіанства меньше всего могла обозначиться [6]). Несторій въ ученіи о Св. Троицѣ не заблуждался [7]), и въ борьбѣ Діодора съ македоніанами трудно мы-

---

[1]) Ibid.

[2]) См. заглавіе IV act De sectis Ibid. 1217—1218.

[3]) Contra Nestor. et Eutych. III, 7. Ibid. col. 1363—1364.

[4]) Срв. о Діодорѣ III, 37 col. 1375—76; 39, col 1377—78; 40, 41 Ibid. Съ другой стороны, Леонтій Виз. не упоминаетъ Діодора въ соимѣ еретиковъ, которые признавали въ Христѣ одного только человѣка—III, 41 Col 1379—80.

[5]) Col. 1385—1390.

[6]) Bibliotheca. CII. PG. CIII, col 371—372.

[7]) Срв *Leont. Byz* Contra Nest. et Eutych III, 39. PG. LXXXVI, 1 col. 1377—78. Le livre d'Héraclide Cit. op. p 207. *Loofs* Nestoriana S. 225 *Jugie.* Nestorius et la controverse nestorienne. Paris, 1912. 273 p.

слить переходъ къ христологической проблемѣ въ духѣ перваго Но, помимо этого, Фотій самъ не читалъ этого сочиненія Діодора, а дѣлалъ отзывъ о немъ на основаніи знакомства съ сочиненіемъ Геласія, епископа Кесаріи Палестинской, противъ аномеевъ, въ которомъ и находились varia argumenta Діодора Тарсскаго de Spiritu Sancto[1]). Книжка же Геласія сама по себѣ, по словамъ Фотія, не отличалась достоинствами — особенностью ея были тяжесть, рѣзкость слога[2]) Очень возможно, что эти литературныя особенности сочиненія самого Геласія сообщили такой же тонъ и тѣмъ различнымъ аргументамъ о Св Духѣ, которые приводились здѣсь, какъ Діодоровы, тѣмъ болѣе, что эти аргументы, очевидно, были выбраны съ опредѣленною цѣлью и представляли не стройное литературное цѣлое, а нѣчто въ родѣ таблички несвязныхъ доказательствъ[3]) Тотъ же, напр , Фотій, рецензируя большое сочиненіе Діодора Contra fatum, считаетъ нужнымъ отмѣтить, что въ этомъ произведеніи Тарсскаго епископа ученіе о Сынѣ Божіемъ не заключаетъ чего-ниб. напоминающаго связь автора съ Несторіемъ[4]).

Но если бы кому нибудь изъ церковныхъ авторитетовъ и удалось, помимо разсмотрѣнныхъ историческихъ обстоятельствъ и мотивовъ, поддерживать связь Діодора съ Несторіемъ, указывать въ его произведеніяхъ, дѣйствительно, еретическія мысли, то и въ такомъ случаѣ эти указанія могутъ разсматриваться, какъ историческіе памятники грустныхъ обвиненій Діодора. Въ вопросѣ объ ортодоксіи Діодора не можетъ быть опускаемо извѣстное отношеніе къ нему вселенскихъ соборовъ. Въ свое время Фульгенцій Феррандъ, защищая неприкосновенность для осужденія Ивы Эдесскаго, оправданнаго Халкидонскимъ соборомъ, доказывалъ, что вѣрующіе „не въ правѣ измѣнять опредѣленія соборовъ, поелику онѣ занимаютъ второе мѣсто послѣ каноническихъ книгъ Свящ. Писанія. По этому самому, говорилъ онъ, признавъ требующею исправленія хотя малѣйшую часть постановленій Халкидонскихъ отцовъ, мы тѣмъ самымъ дѣлаемъ подозрительною всю ихъ дѣятельность въ полномъ объемѣ. Колеблется не только авторитетъ Халкидонскаго собора,

---

[1]) *Photius.* Cit. loc. 369—370.
[2]) Ibid 371—372 col.
[3]) Срв. ibidem.
[4]) Bibliotheca. Cod. CXXIII. PG. CIII col. 829.

но и всѣхъ прочихъ и для чего? Для того, чтобы осудить мертвыхъ, которые уже не подлежатъ суду людей“ [1]). Эти слова ученаго діакона невольно напрашиваются приложить ихъ и къ посмертной исторіи Діодора. Обвиненія и проэкты его осужденій послѣ смерти стоятъ въ глубокомъ противорѣчіи съ вторымъ вселенскимъ, Константинопольскимъ, соборомъ. Діодоръ Тарсскій не только былъ въ числѣ виднѣйшихъ участниковъ этого собора, но и заключительнымъ утвержденіемъ постановленій собора со стороны благочестивѣйшаго императора Ѳеодосія I вѣра и жизнь его были указаны примѣромъ, которому необходимо подражать на Востокѣ всѣмъ, желающимъ быть въ общеніи съ Православною Церковію [2]). Такое знаменательное постановленіе собора, раздѣлявшееся, очевидно, всѣми присутствовавшими отцами, навсегда должно упрочить авторитетъ Діодора. Всякая попытка поставить иное отношеніе къ Тарсскому епископу должна толковаться, какъ частное мнѣніе, которое при популярности заявляетъ себя незаконною претензіею стать рядомъ съ непогрѣшимой, абсолютной правотой соборнаго управленія Церковію. Ясно, что второму вселенскому собору, утверждавшему авторитетъ вѣры и ученія Діодора для всего Востока, какъ представителя чистой ортодоксіи, можетъ противопоставляться разъясненіе и дополненіе какихъ-ниб новыхъ чертъ ученія Діодора лишь только со стороны слѣдующихъ *вселенскихъ* соборовъ. Но этого мы не видимъ отцы слѣдующихъ вселенскихъ соборовъ, руководимые, по истинѣ, однимъ и тѣмъ же неизмѣняемымъ, вѣчнымъ Св. Духомъ, не произносили на соборахъ ни одного слова противъ Діодора. Третьему вселенскому собору, осуждавшему Несторія, повидимому, всего естественнѣе было коснуться ученія Діодора. не только ходячіе слухи и ссылки Несторія, но и представленный собору Харисіемъ символъ, приписываемый Ѳеодору Мопсуэстійскому [3]), невольно уносили мысль собравшихся отцовъ къ учителямъ Несторія. Но святые духоносные отцы—и въ томъ числѣ св. Кириллъ—осудили только Несторія. Халкидонскій соборъ, употребляя всѣ усилія поднять значеніе въ Церкви Константинопольскаго символа вѣры

---

[1]) *F. Ferrandi* Epist. VI. PL LXVII col. 921—928.

[2]) См. выше 218 стр.

[3]) См. выше.

381 г. и самого второго вселенскаго собора [1]), оправдавъ Иву Эдесскаго и Ѳеодорита Кирскаго [2]), подкрѣпляя свои постановленія мыслями св. Іоанна Златоуста [3]), въ первомъ случаѣ, узаконялъ implicite авторитетъ Діодора, какъ виднаго члена второго вселенскаго собора, во второмъ и третьемъ — являлся отличною апологіею Діодора, дѣйствуя тѣмъ же оружіемъ, какимъ дѣйствовали и враги Діодора если послѣдніе отвергали авторитетъ его на томъ основаніи, что онъ былъ учителемъ Несторія и Ѳеодора, то Халкидонскій соборъ возстановлялъ въ чести Иву и Ѳеодорита, относившихся съ глубокимъ почтеніемъ къ Діодору, считавшихъ себя его учениками, и подкрѣплялъ свои постановленія вѣрнѣйшимъ и непосредственнымъ ученикомъ Діодора, св. Іоанномъ Златоустымъ. Относительно пятаго вселенскаго собора въ его отношеніи къ Діодору Фотій, патріархъ Константинопольскій, сохраняетъ свидѣтельство, что будто этотъ соборъ анаѳематствовалъ Діодора Тарскаго [4]). Но, въ данномъ случаѣ, Фотій, принявъ во вниманіе, очевидно, упоминавшіеся у насъ царскіе указы Ѳеодосія II-го съ позднѣйшею вставкою имени Діодора, ошибается [5]), и ему никто, кромѣ Баронія, нынѣ не вѣритъ [6]). На самомъ дѣлѣ пятый вселенскій соборъ, разсуждая о главахъ несторіанства, не рѣшился задѣть память Діодора онъ осудилъ

---

[1]) II, IV sessiones. *Mansi* VI, 938—958, VII, 1- 99; Срв. *Hefele* II, 421, 136, *Michaud*—Discussion sur les sept conciles oecuméniques. Berne, 1878. 118 p. *Лебедевъ А. П. проф.* Вселен. соборы IV—V в. I, 242, 243.

[2]) IX—X sessiones. *Mansi* VII, 194—203. *Hefele* II, 461. *Michaud* 150 (Объ Ивѣ Эдесскомъ) VII sessio *Mansi* VII, 178—184. *Hefele* II, 459 и сл *Michaud* 149. *Глубоковскій Н Н* I, 292. (О блаж Ѳеоооритѣ).

[3]) *Mansi* VI, 967 Это чтеніе твореній св. Іоанна Златоуста проф. А. П. Лебедевымъ отмѣчается, какъ особенно замѣчательный фактъ на IV всел. соборѣ.—Вселен. соборы IV—V вѣк Цит. изд. I т., 250 стр.

[4]) Biblioth. Cod. XVIII. PG. CIII col. 57—58.

[5]) См. выше.

[6]) *Baronius.* Annales ecclesiastici. Cit. ed. Theineri An. 428. XXXV. 435. VI. Срв. *Allatius* L. Diatriba de Theodoris, num. LXVI. Apud. Mai Ang. Biblioth nov. Patr. Cit ed. VI, 137 p *Fabricius.* Biblioth. Graeca. Cit. ed. IX t. 278 p. Сн. PG XXXIII col 1558). Но ему уже справедливо возражалъ *Basnagius Sam*—Annales politicoecclesiastici T. III. Rotterdam. ed. MDCCVI An. 378 XVI. P. 61 Противъ Фотія—*Ceillier d Remy* (cit. VII p 707), *Tillemont* (cit op. VIII, 239). Срв. *Venables* DCLB I, 840, *Semisch* RE³ IV, S. 674, *Ermoni* Diodore de Tarse et son rôle doctrinale—Le Muséon, 1901. P. 442. *Godet* ДТС IV, col. 1366. *Bardenhewer* Geschichte der altkirchlichen Literatur. III B. Cit. ed. S. 306 и др.

Θеодора Мопсуэстійскаго, письмо Ивы Эдесскаго къ Марію Персу и сочиненія Θеодорита Кирскаго [1]) Не упоминали о Діодорѣ и шестой и седьмой вселенскіе соборы.

Такой голосъ вселенской Церкви о Діодорѣ Тарсскомъ есть выразительный свидѣтель о томъ, что несторіанизмъ Діодора не есть доказанный фактъ, что несторіане, основываясь на авторитетѣ осужденнаго Несторія, ложно причисляютъ Діодора къ великимъ мужамъ и учителямъ своей еретичествующей церкви. Можно думать, что, подкрѣпляемые указаннымъ сознаніемъ вселенской Церкви, на сторонѣ Діодора стояли и выдающіеся епископы Востока въ V вѣкѣ—Θеодоритъ Кирскій, Іоаннъ Антіохійскій, съ непоколебимою убѣжденностью причисляя его къ безупречнымъ дѣятелямъ Церкви, равнымъ св. Игнатію Богоносцу, Евстаѳію Антіохійскому, Аѳанасію Великому, Василію Великому, Григорію Назіанзину, Григорію Нисскому, Мелетію Антіохійскому и т. п. [2]). Самъ св Кириллъ Александрійскій, подпавшій ложному вліянію и находившій въ твореніяхъ Діодора нѣчто еретическое, прислушавшись къ голосу общецерковнаго сознанія, впослѣдствіи отказался поддерживать обвиненія противъ него, какъ противъ умершаго въ мирѣ съ Церковію [3]) Св. Проклъ Константинопольскій, этотъ мудрый и тактичный іерархъ, не смотря на сильныя побужденія къ осужденію Тарсскаго епископа вмѣстѣ съ Θеодоромъ, ни разу не рѣшился поднять противъ него своего голоса [4]) Факундъ Германскій, защищая Θеодора Мопсуэстійскаго, проложилъ прекрасный опредѣленный путь къ признанію рѣшительной незапятнанности въ ереси Діодора, предупреждая всѣ возраженія противъ него массою патристическихъ цитатъ, авторы

---

[1]) См. анаѳематизмы пятаго вселен. собора: XII противъ Арія, Евномія, Македонія, Аполлинарія, Несторія, Евтихія, Оригена и тѣхъ, кто былъ осужденъ на четвертомъ вселенскомъ соборѣ; *XII*: противъ Θеодора Мопсуэстійскаго и его писаній; *XIII* осуждаетъ творенія Θеодорита Кир. противъ св. Кирилла и собора Ефесскаго, *XIV*—Ивы Эдесскаго письма къ Марію (*Mansi* IX 383—387; ДВС V, 190—192).

[2]) См. *Facund. Germ.* Pro defens. VIII, 1. PL. LXVII col. 711; VIII, 5 col. 30. По *Θеодориту*, Діодоръ былъ проводникомъ св. Духа—Eranist. dial. 1. PG. LXXXIII col. 80.

[3]) См. выше 268 стр.

[4]) См. выше, напр., 260 стр. *Facund. Germ.* Pro def. tr. cap. VIII, 5. PL. LXVII col. 713—714.

которыхъ на одинаковыхъ основаніяхъ могли быть обвинены въ ереси [1]), выставляя на видъ правила спокойной, объективной оцѣнки литературныхъ произведеній, примѣненіе коихъ должно обезпечить ортодоксію Тарсскаго епископа а) обращать меньше вниманія на выраженія или слова и больше на смыслъ или намѣреніе, съ которымъ выражается извѣстная мысль [2]), б) правильный смыслъ темныхъ мѣстъ и выраженій сколько отыскивать опредѣленіемъ, противъ кого они произносятся, ибо „in oppugnatore causa est, quomodo contraire debeat oppugnator [3]), столько же уяснять еще ясными и прямыми мѣстами сочиненій того же писателя [4]); в) за одни выраженія нельзя называть человѣка еретикомъ [5]), ибо, во первыхъ, нужно доказать, что эти мысли, дѣйствительно, принадлежатъ ему [6]), а во вторыхъ, если и принадлежатъ, то и въ такомъ случаѣ еще нельзя забывать естественной слабости человѣческой природы — погрѣшать и заблуждаться [7]). еретикомъ дѣлаютъ, говоритъ Факундъ, не ошибки, а упорное отстаиваніе заблужденій [8]). Подчиненіе согласному голосу вселенской Церкви, относительно Діодора, засвидѣтельствованному вселенскими соборами, можно находить и въ такихъ церковно-историческихъ трудахъ, которые, касаясь несторіанства, въ исторіи его не находили нужнымъ упоминать имени Діодора. Таковы труды — Іоанна Кассіана [9]), Проспера Аквитанскаго [10]), Кассіодора [11]), папы Григорія Великаго [12]), Никиты Хоніата [13]), Никифора Каллиста [14]) и др.

---

[1]) Напр Pro defens. tr cap XI, 1. Col 805, 806, 808; XI, 2. 801—802; XI, 7, 819; IX, 5. 764—66; III, 2, 587; XI, 7 820 и мн

[2]) Ibid. VI, 3. Col 667; X, 5 col. 784.

[3]) Ibid VI. 3. 667 -68; VIII, 4 col. 722 Дѣйствуя противъ несторіанъ, отмѣчаетъ Факундъ, должно выставлять на видъ болѣе единство Іисуса Христа, противъ апполлинаріанъ—болѣе раздѣльность естествъ (VI, 3. 668).

[4]) Срв IX, 5. Col. 758; VI, 3. 668.

[5]) VIII, 4 Col. 722; IX, 6 812; X, 1. 781.

[6]) X, 4. Col. 779—780

[7]) Срв XII, 1 Col. 825

[8]) Obstinatio facit haereticum. XI, 7. Col. 821; XII, 1 825.

[9]) Libri de incarnatione PL. L col. 9—367.

[10]) Chronic. integrum. PL. LI col 594

[11]) Hist. trip. IX, 3 PL LXIX col. 1124.

[12]) Lib II, epist. 51; Lib X, epist. 36. PL LXXVII col 593, 1093.

[13]) Thesaurus orth fidei 8. PG. CXL Col. 33—38.

[14]) Hist. Eccl. XI, 25; XII, V; XIV, 31, 32 PG. CXLVI col. 645, 760—761, 1157—1164 и д.

Все это показываетъ, что вопросъ о посмертномъ отношеніи къ Діодору можно рѣшать совершенно независимо отъ традиціи. Діодоръ Тарсскій не былъ осужденъ ни на одномъ вселенскомъ соборѣ. Ревностный, горячій подвижникъ Церкви, св. Кириллъ, подозрительно относившійся къ нему вначалѣ, затѣмъ установилъ миръ съ нимъ. Споры монофизитовъ не оскорбляли памяти Діодора, какъ исходившіе отъ еретиковъ, и, понижаясь въ энергичности своихъ нападокъ на Діодора, монофизиты пришли все же къ тому, что совершенно вычеркнули его оффиціально изъ списка учителей Несторія. Встрѣчающееся мнѣніе о Діодорѣ, какъ еретикѣ, у позднѣйшихъ представителей Церкви подкрѣплялось указаннымъ авторитетомъ св. Кирилла и неразборчивымъ отношеніемъ къ встрѣчающимся литературнымъ ссылкамъ на него. Всѣ эти факты историческаго изслѣдованія показываютъ, что сложную исторію несторіанства можно упростить до двухъ главныхъ церковно-общественныхъ дѣятелей въ дѣлѣ формаціи и пропаганды еретическихъ идей — Ѳеодора Мопсуэстійскаго и самого Несторія

Этимъ выносится приговоръ и существующему мнѣнію о Діодорѣ, какъ о предтечѣ Несторія или источникѣ его ученія. Оказывается, что это мнѣніе одинъ изъ удивительныхъ фактовъ, свидѣтельствующихъ о томъ, какъ долго и прочно можетъ держаться традиція безъ достаточнаго основанія. И если въ наукѣ есть также свои суевѣрія, которыя, какъ и въ жизни, опредѣляютъ властно многіе факты, то повторяемое соотношеніе Діодора къ Несторію—Діодоръ fons Nestorianorum errorum, praecursor pelagi Nestorii слѣдуетъ признать однимъ изъ примѣровъ этого грустнаго научнаго суевѣрія.

# ЧАСТЬ ВТОРАЯ.

# Литературная дѣятельность Діодора.

„Я предложилъ бы тебѣ и писанія побѣдоноснаго борца за истину, Діодора,... и ты увидѣлъ бы, что онъ пишетъ, черпая потоки (ученія) изъ Божественнаго источника, будучи проводникомъ Св. Духа". *(Theodoretus. Eranistes seu Polimorphus. Dial I PG LXXXIII col 80).*

„Не погрѣшилъ бы тотъ, кто сказалъ бы о немъ (языкѣ Діодора) то же, что Моисей сказалъ о землѣ обѣтованной. Что же онъ сказалъ? Земля, текущая млекомъ и медомъ (Исх. III, 8). То же можно сказать и объ его языкѣ, это—языкъ, текущій молокомъ и медомъ... Когда я представляю пріятность словъ, то называю голосъ его лирою, а когда представляю силу, то — нѣкоторою воинскою трубою, такою, какую имѣли іудеи, когда разрушали стѣны Іерихона" *(Ioannes Chrysostomus. Laus Diodori PG LII col. 764—765; р п III, 2 821 - 822 стр ).*

## ГЛАВА ПЕРВАЯ.

**Свѣдѣнія о литературной экзегетической дѣятельности Діодора.** Свидѣтельства древне-церковныхъ писателей о литературной плодовитости Діодора Тарсскаго. Причины незначительнаго количества сохранившихся до насъ литературныхъ памятниковъ Діодора въ связи съ исторіей жизни его и посмертныхъ отношеніи къ нему, а также и вообще съ судьбами древне-церковной письменности. Пробудившійся интересъ къ памятникамъ древне-церковной литературы въ новѣйшее время и произведенія Діодора Тарсскаго Опыты изданій твореній Діодора. Ученые Ля-Кроцъ, Гарнакъ, Деконэкъ, Марье въ дѣлѣ уясненія и изученія литературной дѣятельности Діодора. Значеніе въ этомъ вопросѣ изученія сокровищъ древняго Востока. Характеръ и задачи настоящаго библіографическаго изслѣдованія. Экзегетическая дѣятельность Діодора Тарсскаго. Свидѣтельства о Діодорѣ, какъ экзегетѣ. Октатевхическіе фрагменты Діодора Изданія ихъ—Никифоръ Ѳеотокъ, Минь, Питра, Деконэкъ Работа послѣдняго изученіе рукописныхъ

октатевховъ, результаты этого изученія, октатевхъ Діодора, манускрипты Деконэка, ихъ сравнительная характеристика и цѣнность, общая картина въ настоящее время октатевхическихъ фрагментовъ Діодора. Толкованіе Діодора на псалмы. Изданіе ихъ Маемъ; возраженія традиціи Мая со стороны рукописныхъ кодексовъ и содержанія самихъ фрагментовъ Коллекція Мая заключаетъ въ себѣ толкованіе псалмовъ не Діодора, а Дидима Александрійскаго. Изданіе толкованій Діодора на псалмы Кордеріемъ. Свидѣтельства ms Paris Gr. 139 и Coislin. 275. Результаты соотношенія манускриптовъ въ связи съ содержаніемъ фрагментовъ, степень достовѣрности коллекціи Кордерія. Гипотеза Марье о новыхъ фрагментахъ комментарія Діодора на псалмы; краткая исторія вопроса, обоснованіе и значеніе этой гипотезы. Сочиненіе Діодора о различіи θεωρία и ἀλληγορία, смыслъ послѣднихъ терминовъ Опытъ характеристики Діодора, какъ экзегета, по имѣющемуся экзегетическому матеріалу

* * *

„Мудрый и мужественный Діодоръ, подобно прозрачной и великой рѣкѣ, доставлялъ своему стаду питіе и потоплялъ богохульство противниковъ“ [1]) не только въ разнообразныхъ подвигахъ практическаго противоборства, о чемъ мы говорили въ предыдущемъ отдѣлѣ, но и путемъ многочисленныхъ литературныхъ писаній. Діодоръ былъ выдающимся церковнымъ писателемъ Существуютъ свидѣтельства, которыя указываютъ чрезвычайную плодовитость и всесторонность его литературной дѣятельности. Иначе и не могло быть. Получивши блестящее философское образованіе въ Аѳинахъ, пройдя школу христіанскихъ знаній въ Антіохіи подъ руководствомъ такихъ видныхъ подвижниковъ вѣры и благочестія, какъ Силуанъ Тарсскій, Евсевій Эмесскій, Флавіанъ, епископъ Антіохійскій, будучи, далѣе, близокъ къ такимъ вождямъ церковной ортодоксіи, какъ св. Василій Великій, св. Іоаннъ Златоустъ, Діодоръ Тарсскій имѣлъ всѣ данныя для того, чтобы, по своей литературной дѣятельности, стоять высоко среди другихъ современныхъ ему церковныхъ писателей. Онъ былъ замѣчательнымъ экзегетомъ, оригинальнымъ богословомъ, догматистомъ, несокрушимымъ апологетомъ и полемистомъ, ученымъ историкомъ и поэтомъ. Пространный каталогъ его сочиненій выписываетъ Свида въ своемъ Лексиконѣ изъ церковной исторіи Ѳеодора Чтеца [2]). Кромѣ Свиды, о сочиненіяхъ Діодора даютъ свѣдѣнія Ассемани въ своей Billiotheca Orientalis со словъ

---

[1]) *Theodoretus* Hist Eccl. IV, 25 *Parmentier* S 269; p. n. 289—90 стр.

[2]) Ed. *Bernhardy* T I. 1379 p. Срв. PG LXXXVI. I. Col. 215—218.

сирійскаго митрополита Ебедъ Іезу[1]), Фотій въ своей Библіотекѣ[2]), Леонтій Византійскій[3]), блаж. Ѳеодоритъ[4]), блаж. Іеронимъ[5]), св. Василій Великій[6]), несторіанскіе писатели: Бархадбешаба (VI в.)[7]) и анонимный авторъ Histoire Nestorienne IX вѣка[8]) Но изъ всей массы научно-литературныхъ трудовъ Діодора до насъ дошли лишь очень немногіе краткіе фрагменты. Авторъ латинской біографіи учителя Діодора, Евсевія Эмесскаго, встрѣчаясь съ такимъ же печальнымъ фактомъ потери многочисленныхъ сочиненій послѣдняго, говоритъ, что двѣ причины существуютъ въ объясненіе этого первая injuria temporis, которая безжалостно сгладила столь блестящія произведенія ума человѣческаго, другая culpa humana, которая способствовала тому, что или по зависти, или по страху, или по ложному предлогу охраненія благочестія, многія сочиненія, нерѣдко превосходнѣйшія, пренебрегались и затѣмъ скрывались или пропадали[9]) На эти двѣ причины и мы должны сослаться въ объясненіе отмѣченной печальной участи литературной дѣятельности знаменитаго епископа Тарса Неустрашимая полемическая дѣятельность Діодора противъ аріанствующихъ, когда послѣдніе—особенно въ эпоху Валента — заправляли государственною жизнью, могла служить причиною законной конфискаціи и уничтоженія многихъ его книгъ противоаріанскаго содержанія. И, дѣйствительно, сирійскій митрополитъ Ебедъ Іезу сохраняетъ свидѣтельство, что около 60 книгъ твореній Діодора было сожжено аріанами[10]). При жизни великій столпъ ортодоксіи, послѣ смерти Діодоръ неожиданно попалъ въ разрядъ людей, воздвизавшихъ свой рогъ на высоту Христа[11]), былъ причисленъ къ учителямъ Несторія. Это обвиненіе служило новою причиною истребленія сочиненій Діодора. Въ эпоху борь-

---

[1]) *Assemani* Bibliotheca Orient III, I. 29 p

[2]) Cod CII. PG CIII. Col. 370; Cod. CCXXIII, I 830.

[3]) De sectis IV. PG LXXXVI. I Col. 1221—1222.

[4]) Comp. haeret. fab XI PG LXXXVII col. 397.

[5]) De viris illustribus CIX Ed. *Richardson-Gebhardt*—Texte und Untersuch. B. XIV, I. Leipzig 1896, 52, 59 ss.

[6]) Epist. 135 PG XXXII col. 573—574; р. п. VI, 247—249

[7]) Histoire XVII. Extrait. *Nau.*

[8]) II, 49. PO V, 276 p.

[9]) *J. Chr. Augusti.* PG LXXXVI. I. Col. 465.

[10]) *Assemani.* Cit op. III, 1. 29

[11]) Срв. *Mansi* IX, 269. ДВС. V, 94.

бы съ несторіанствомъ все, имѣющее отношеніе даже по слухамъ къ Несторію, безпощадно уничтожалось Извѣстны спеціальные законы императора Ѳеодосія II, которыми не только запрещалось читать или имѣть у себя или списывать книги, изложенныя несторіанскими учеными, но и повелѣвалось „со всѣмъ тщаніемъ эти книги отыскивать и найденныя публично сжигать“ [1]). Ревностные исполнители этихъ императорскихъ указовъ не мало могли погубить и сохранявшихся въ то время сочиненій Діодора, о которомъ шла худая молва, какъ о предтечѣ Несторія Такъ постепенно гибли сочиненія выдающагося христіанскаго богослова, несокрушимаго вождя православія въ IV вѣкѣ при жизни. Правда, нѣкоторые выдающіеся представители Церкви V—VI в отказывались обвинять Діодора въ несторіанствѣ и въ спеціальныхъ сочиненіяхъ горячо протестовали противъ такой „клеветы“ на столпа, по ихъ мнѣнію, вѣры и благочестія, который умеръ въ мирѣ съ Церковію. Для нихъ сочиненія Діодора были цѣннымъ вкладомъ въ развитіе богословской мысли и церковнаго вѣросознанія. Вмѣстѣ съ ними и несторіане, въ видахъ собственной самозащиты и пропаганды, должны были пользоваться авторитетомъ Діодора. Какъ тѣ, такъ и другіе объявляли себя горячими почитателями Тарсскаго епископа, готовыми самоотверженно охранять остатки его литературныхъ трудовъ Но и это не могло спасти литературнаго богатства Тарсскаго епископа. Сочиненія православныхъ защитниковъ Діодора съ цитатами и характеристикою его твореній подвергались такой же участи, какую испытывали и сочиненія послѣдняго, въ силу извѣстныхъ царскихъ законовъ. А несторіане пустились на разныя хитрости, чтобы спасти сочиненія своихъ авторитетовъ. Леонтій Византійскій [2]) даетъ интересныя иллюстраціи самого обыкновеннаго въ то время у несторіанъ способа сбереженія преслѣдуемыхъ государственною властью сочиненій Діодора. Несторіане искусно artificio simulationis творенія Діодора, а также и мысли его, вмѣстѣ съ произведеніями Ѳеодора, выдавали за сочиненія другихъ церковныхъ писателей [3]). Такая, симуляція или отнесеніе произведеній своихъ учителей подъ покровъ и защиту авторитетныхъ отцовъ, считалась един-

---

[1]) Ibid. IX, 251—252; ДВС. V, 76—77.

[2]) Contra Nest. et Eutych. III. PG LXXXVI, I. Col. 1357—1397.

[3]) Ibid 1359 col., срв. 1378 col

ственнымъ, по обстоятельствамъ времени, способомъ сохраненія и популяризаціи своего ученія. Въ исторіи же литературныхъ произведеній Діодора эта сознательная фальсификація привела къ тому, что творенія Діодора надолго, если не навсегда, остались подъ именемъ другихъ, предшествующихъ ему и позднѣйшихъ церковныхъ писателей. Разумѣется, случалось, что, не смотря на цѣлый рядъ неблагопріятныхъ обстоятельствъ для сочиненій Діодора Тарскаго, какъ цитаты изъ его твореній, такъ и нѣкоторыя самыя творенія сохранялись и были извѣстны подъ настоящимъ именемъ въ слѣдующіе VII, VIII, IX вѣка церковной писменности, но эти счастливые остатки попадались очень рѣдко[1]) и скоро подвергались если не сознательному, то невольному извращенію и забвенію Послѣднее коренилось сколько въ установившемся подозрительномъ отношеніи къ Діодору, столько же въ общихъ условіяхъ происхожденія и распространенія книги въ древнее время. Тогда не было печатныхъ типографій, гарантировавшихъ неизмѣнность и стереотипность сочиненій. Судьба книги находилась въ рукахъ переписчиковъ, часто мало образованныхъ, которые, затрудняясь прочитать какое-ниб. переписываемое мѣсто литературнаго памятника, позволяли себѣ свободно дѣлать корректуры, сокращенія въ издаваемыхъ ими рукописяхъ. Въ ихъ рукахъ и власти было также и то, что не понравившійся имъ почему-либо авторъ въ заглавіи сочиненія или неясно обозначенный предшественниками по работѣ, съ благодушемъ и мнимою серьезностью въ новомъ изданіи смѣнялись надписаніемъ другого. Послѣднюю невѣжественную фальсификацію въ отношеніи къ Діодору легко можно было дѣлать, во 1-хъ, потому, что имя Діодоръ было созвучно Θеодору и часто съ нимъ смѣшивалось[2]), и во 2-хъ, если существовали сокращенныя надписанія имени

---

[1]) Уже ко времени Леонтія Византійскаго трудно было доставать сочиненія Θеодора Мопсуэстійскаго. Такъ, этотъ писатель сообщаетъ о себѣ, что онъ при опроверженіи ученія Θеодора едва и съ большимъ трудомъ и со многими усиліями могъ найти книгу его „противъ воплощенія“, ибо сочиненія его были сохраняемы въ тайнѣ только у почитателей (*Leont. Byz.* Contra Nest. et Eutych. III PG LXXXI. I Col. 1384. *П. Гурьевъ.* Θеодоръ Мопсуэстійскій. Цит. изд. 57—58 стр.).

[2]) Срв. *Allatius L.* Diatriba de Theodoris. *Maj.* Biblioth nov. Patr. VI Cit. ed. 137. *Fabricius.* Biblioth. graeca Ed. Harles. T. IX, 247 p *Deconinck J.* Essai sur la chaine de l'octateuque avec un éd. des comment de Diodore de Tarse. Biblioth. de l'école des Hautes Études. 195 fasc. Paris. 1912. 18 p.

Діодора или Θеодора—Δι, Θε, Δεδ, Θεδ, Θεδρ и т. п., то они легко могли напоминать имена другихъ церковныхъ писателей—Дидима, Θеодора, Θеодорита и пр. Правда, болѣе честные и осторожные копіисты, въ случаяхъ сомнѣнія, неразборчивости автора, свою догадку или пониманіе ставили на поляхъ манускрипта или надъ строкой, часто другими чернилами. Но для слѣдующихъ переписчиковъ эта скромная догадка превращалась въ дѣйствительность, и внесеніемъ ея въ текстъ рѣшалась принадлежность переписываемаго чужого труда. Произволъ переписчиковъ особенно поощрялся новымъ типомъ или жанромъ литературныхъ произведеній, получившихъ особое распространеніе съ V вѣка Это были особаго рода флорилегіи, манера компиляціи или нанизыванія для подтвержденія одной какой-ниб. мысли самыхъ разнообразныхъ цитатъ выдающихся отцовъ и учителей Церкви Такими собраніями отеческихъ выдержекъ стали отличаться какъ экзегетическія сочиненія, такъ и догматическія и историческія, но особенно первыя (экзегетическія). Смыслъ подобныхъ работъ заключался въ сохраненіи традиціи по какому-ниб религіозному или историческому вопросу и, вмѣстѣ, въ удобствѣ имѣть нужныя справки по тому или другому вопросу [1]). Сопоставленіемъ мнѣній многихъ церковныхъ писателей предполагали дать прочную всестороннюю базу интересующему вопросу, и это было научностью изслѣдованія, но научностью, которая, вопреки современнымъ требованіямъ, не сопровождалась критическимъ отношеніемъ къ приведеннымъ отеческимъ цитатамъ, представляла самому читателю сдѣлать выборъ лучшихъ изъ нихъ. Она не требовала обязательно даже и точнаго обозначенія того автора, котораго компилируютъ или излагаютъ. Подобный подборъ и систематизація мнѣній и толкованій изъ различныхъ авторитетовъ безъ всякаго критическаго отношенія къ дѣлу въ VII вѣкѣ сталъ такъ широко распространяться, что Трулльскій соборъ (692 г.) вынужденъ былъ спеціально издать правило, которое-бы ограничивало этотъ

---

[1]) Поэтому эти работы носили заглавія ποικίλα, σύμμικτα, στραγήματα. Въ исторіи греческой литературы систематическій выборъ и размѣщеніе отдѣльныхъ мѣстъ изъ различныхъ церковныхъ писателей начинаютъ появляться очень рано. Уже св. Климентъ Александрійскій въ своихъ „Строматахъ“ пользуется пріемами этого литературнаго типа. Но эпохою появленія такихъ сочиненій были вѣка, слѣдующіе за IV вѣкомъ. Θеодоритъ Кирскій въ своихъ комментаріяхъ часто повторялъ св. Іоанна Златоуста, Θеодора Мопсуэстійскаго, Прокопій Газскій въ своихъ произведеніяхъ соединялъ толкованія разныхъ писателей.

выборъ и сводку мнѣній только общепризнанными церковными писателями [1]). Однако это распоряженіе собора мало могло измѣнить дѣло. Желаніе жить и думать традиціею не исчезло, стали появляться сочиненія, въ которыхъ анонимно приводились выдержки изъ твореній древнихъ писателей, и въ работахъ подобнаго рода стали встрѣчаться богословскія сужденія Ѳеодора Мопсуэстійскаго въ сосѣдствѣ съ Аполлинаріемъ, св Епифанія Кипрскаго съ св Іоанномъ Златоустомъ, Оригена съ его непримиримыми врагами [2]) и т. п.

Сочиненія Діодора, какъ выдающагося церковнаго писателя, особенно экзегета, естественно, привлекали вниманіе послѣдующихъ церковныхъ писателей Указанный литературный декадансъ долженъ былъ отвести ему въ своихъ произведеніяхъ очень почетное мѣсто. Не только еретики несторіане продолжали хранить благоговѣйную память о Діодорѣ, но и нѣкоторые православные богословы, мы говорили, готовы были повторять то, что писалъ Діодоръ Какъ первые, такъ и вторые продолжали интересоваться и разыскивать въ традиціи церковной мнѣнія и сужденія Діодора. Однако не трудно догадаться, къ чему приводили эти попытки, при отсутствіи серьезныхъ критическихъ знаній. Блестящія оригинальныя мысли и манера разсуждать Діодора принимались нерѣдко подъ именемъ другихъ церковныхъ писателей. Обычная манера цитаціи, неблагопріятные для Діодора толки о его неправославіи служили причиною тому, что имя его или скрывали совсѣмъ или обозначали сокращенно. Все это одинаково способствовало вѣковому блужданію произведеній Діодора подъ другими именами, открывая широкое поле догадокъ и произвола для послѣдующаго времени.

Появленіе книгопечатанія вноситъ новую фазу въ положеніе литературныхъ памятниковъ древности. Указанныя сочиненія компилятивнаго рода, благодаря своей массѣ и сравнительной близости по времени своего происхожденія, прежде всего, конечно должны были обратить вниманіе любителей древне-церковной письменности открывшейся эпохи книгопечатанія. Съ XVII—XVIII в. начались усиленныя работы европейскихъ ученыхъ надъ изданіемъ древне-церковныхъ литературныхъ памятниковъ въ Антверпенѣ, Лондонѣ, Лейпцигѣ, Парижѣ, Флоренціи. Ри-

---

1) *Mansi* XI. 901. ДВС. VI, 618.

2) Срв. *Deconinck.* 15 p.

чардъ Симонъ, Сирмондъ, доминиканецъ Комбефизъ, бенедиктинецъ Монфоконъ и др. стяжали себѣ славное имя въ этихъ научныхъ изданіяхъ. Найденныя ими рукописи перепечатывались въ своемъ содержаніи цѣликомъ или изъ нихъ извлекались творенія, принадлежащія одному какому-ниб. церковному писателю. Разумѣется, для этихъ работъ требовалась многосторонняя ученость. Однако славные ученые далеко не обладали всѣмъ, что было необходимо для всесторонняго изслѣдованія и распознаванія извлекаемыхъ манускриптовъ. Вотъ почему печатныя изданія этой эпохи мало чѣмъ отличались отъ хорошей рукописной копіи до изобрѣтенія книгопечатанія. Въ первой половинѣ XIX стол эта работа по изданію и установкѣ текста древне-церковныхъ произведеній продолжалась. Май [1]), Питра [2]), Кремеръ [3]) проникаютъ въ обильныя хранилища древнихъ рукописей, возвращаются оттуда нагруженными различными манускриптами и сборниками, но научная критическая работа ихъ надъ этимъ литературнымъ матеріаломъ попрежнему остается крайне несовершенной и слабой. При ближайшемъ знакомствѣ съ ихъ открытіями можно видѣть цѣлый рядъ случайностей и недоразумѣній — прежнее смѣшеніе именъ собственныхъ, напр. Θеодора, Θеодорита, Дидима, Діодора, перестановку фрагментовъ, которая разрушала правильный ходъ традиціи [4]) Манускрипты открывались и издавались каждымъ ученымъ въ отдѣльности, внѣ всякой взаимной провѣрки и контроля Отсюда продуктивность работы въ видѣ достиженія какихъ-ниб. опредѣленныхъ результатовъ надъ этими печатными коллекціями представляла большія затрудненія. Лепольдтъ, авторъ изслѣдованія, напр , о Дидимѣ Александрійскомъ, опираясь на указанную спутанность сообщеній коллекцій въ перепечатанныхъ манускриптахъ, готовъ даже считать погибшими часы, проведенные въ изслѣдованіи ихъ [5]). Это, разумѣется, край-

---

[1]) Scriptorum Veterum Nova Collectio. 10 volum. Rom. 1825—1838. Nova Patrum Bibliotheca. 7 vol. Rom. 1839—1844.

[2]) Spicilegium Solesmense complectens SS. Partum Scriptorumque eccles. anecdota hactenus opera. 4 voll. Paris 1852—1858. Analecta sacra Spicilegio Solesmensi parata. 6 voll. Paris. 1876—1891 и др.

[3]) Catenae Graecorum Patrum in Nov. Testamentum. Oxonii 1844.

[4]) *Deconinck.* 18 p.

[5]) *Lepoldt.* Didymus der Blinde von Alexandria. Leipzig, 1905 (Texte und Untersuch XXIX, 3) S. 17.

ность въ представленіи дѣла!.. Впрочемъ, почти то же самое говоритъ и Фаульгаберъ, когда, оцѣнивая сообщенныя названными учеными толкованія на пророковъ, находитъ текстъ экзегетовъ переданнымъ намъ путемъ совершенно неправильныхъ сцѣпокъ или соединеній [1]). И только въ концѣ XIX столѣтія критическая научная работа надъ богатымъ литературнымъ наслѣдіемъ древности ставится на надлежащую почву. Виндландъ, Прейшенъ, Эргардъ, Клостерманъ, Гарнакъ, Фаульгаберъ, Сикенбергъ, Литцманъ, Берлинская Академія наукъ и др. даютъ примѣры надлежащей критической обработки открываемыхъ манускриптовъ.

Но нельзя сказать, чтобы этотъ пробудившійся интересъ къ патристической письменности какъ въ XVII—XVIII стол., такъ и въ XIX, при новыхъ условіяхъ ея научно-критическаго изученія, сказался особенно благопріятно на произведеніяхъ Діодора Тарсскаго. Его произведенія въ цѣлости и полнотѣ по прежнему оставались неизвѣстными Изученіе разнаго рода катенъ и флорилегій, конечно, наталкивало изслѣдователей на краткія выдержки или эксцерпты изъ его произведеній. Но случаевъ собранія этихъ произведеній и отдѣльныхъ изданій твореній Діодора исторія литературы знаетъ очень мало. Никифоръ, Константинопольскій монахъ, въ XVIII в издалъ часть фрагментовъ Діодора на октатевхъ [2]). Питра дополнилъ катены Никифора изъ коллекціи Виктора изъ Капуи 23 экзегетическими фрагментами Діодора на книгу Исходъ [3]). Маи [4]) и Кордерій [5]) издали нѣсколько фрагментовъ Діодора на псалмы. Вотъ и все, что было предпринято въ XVIII—XIX в. относительно открытія и изданія твореній Діодора. Къ сожалѣнію, отличительною чертою большинства такихъ литературныхъ остатковъ знаменитаго епископа Тарса, какъ и слѣдовало ожидать, было несовершенство ихъ изданія, непро-

---

[1]) Die Propheten. Catenen nach romischen Handschriften. Freiburg, 1899 S. 7.

[2]) Σειρὰ ἑνὸς καὶ πεντήκοντα ὑπομνηματιστῶν εἰς τὴν Ὀκτάτευχον καὶ τὰ τῶν Βασιλειῶν, ἤδη πρῶτον τύποις ἐκδοθεῖσα ἀξιώσει μὲν τοῦ εὐσεβεστάτου καὶ γαληνοτάτου ἡγεμόνος πάσης Οὐγκροβλαχείας Κυρίου Γρηγορίου Ἀλεξάνδρου Γκίκα. ἐπιμελεία δε Νικηφόρου ἱερομονάχου τοῦ Θεοτόκου. Ἐν Λειφία τῆς Σαξονίας, ἐν τῇ τυπογραφίᾳ τοῦ Βρειτκόπου Ἔτει, ᾳφοβ' (1772). PG XXXIII col. 1561—1588.

[3]) *Pitra J.* Spicilegium Solesmense complectens SS. Patrum Script. ecclesiast. T. I. Paris. 1852. 269—275 p.

[4]) *Maj A.* Nova Patrum Bibliotheca. Cit. ed. Vit. 248 p.

[5]) *Corderius.* Expositio Patrum Graecorum in psalmos. Antverpiae, 1646. III vol.

вѣренность текста по другимъ рукописямъ и манускриптамъ, отсутствіе вѣрныхъ и безспорныхъ данныхъ принадлежности ихъ именно Діодору Тарсскому. До самого послѣдняго времени не появлялось ни одного ученаго, который бы съ широкими научными задачами взялъ на себя задачу какъ провѣрки изданнаго съ именемъ Діодора, такъ и опыта пересмотра „блуждающихъ кометъ“ церковной письменности съ намѣреніемъ найти среди нихъ что-нибудь *Діодоровское*. Правда, въ XVII в. Ля-Кроцэ въ одномъ изъ писемъ своихъ къ Мосгейму высказалъ гипотезу о томъ, что нѣсколько псевдо-іустиновскихъ сочиненій могутъ принадлежать Діодору Тарсскому [1]), но эта догадка знаменитаго библіотекаря въ XVIII и въ XIX в. оставалась въ совершенномъ забвеніи. Въ 1901 г. Ад. Гарнакъ впервые выступилъ съ популяризаціей и обоснованіемъ гипотезы своего предшественника по послѣднимъ его обязанностямъ и приписалъ Діодору Тарсскому пять псевдоіустиновскихъ сочиненій, до сихъ поръ остававшихся безъ автора [2]). Въ 1912 году французскій ученый Деконэкъ предпринялъ еще болѣе важный шагъ—обслѣдовать всѣ октатевхическіе рукописи и манускрипты и извлечь изъ нихъ то, что приписывается Діодору [3]). Немного раньше Деконэка (въ 1911 г.) другой французскій ученый Марье выдвинулъ проблему, автентичны ли изданные въ коллекціи Миня фрагменты толкованій Діодора на псалмы, и для этого также обратилъ вниманіе на рядъ рукописныхъ кодексовъ [4]). Названные труды ученыхъ послѣдняго времени имѣютъ важное значеніе для современнаго обзора литературной дѣятельности Діодора. Разумѣется, не въ томъ смыслѣ, что они заключаютъ въ себѣ все, что нужно для характеристики Діодора, какъ писателя, а въ томъ, что они увеличиваютъ матеріалъ для сужденій о Діодорѣ, какъ писателѣ, и вмѣстѣ съ тѣмъ показываютъ, что наступаетъ время, когда, послѣ

---

[1]) Thesaurus epistolici Lacroziani. Ed. Uhlius. Lips., 1736. 274 p. ff.

[2]) Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften, als Eigentum Diodors. Leipzig, 1901. Texte und Untersuch. XXI B 4 H.

[3]) *Deconinck.* Essai sur la chaine de l'octateuque avec une édition des commentaires de Diodore de Tarse. Bibliothèque de l'école des hautes études. 196 fasc. Paris, 1912.

[4]) *L Mariès.* Aurions—nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse? Revue de Philologie T. XXXV. Janvier, 1911. 56—70 pp. Comptes rendus des séances de l'Acedémie des Inscriptions et Belles Lettres, 1910 542—546.

вѣкового молчанія, ученые выдвигаютъ и пытаются такъ или иначе рѣшить вопросъ о судьбѣ сочиненій Діодора Тарсскаго. Благодаря изысканіямъ названныхъ ученыхъ, можно открыто говорить, что многіе музеи и библіотеки Европы въ богатыхъ сокровищницахъ своихъ подъ чужими именами или сокращенными до неузнаваемости съ перваго взгляда надписаніями хранятъ литературное наслѣдіе Діодора. Церковно-историческая научная жизнь послѣдняго времени имѣетъ и еще одну небезразличную для судьбы твореній Діодора особенность. въ послѣднее время пробуждается особенный интересъ къ книжнымъ и рукописнымъ богатствамъ сирійскаго Востока; тамъ ведутся тщательныя розысканія и раскопки, въ музеи и библіотеки Европы старательно скупаются и собираются разные сирійскіе манускрипты. Сирія же—страна, гдѣ имя Діодора среди несторіанъ особенно чтилось, среди противниковъ его, яковитовъ, монофизитовъ поносилось Неудивительно, что начавшаяся разработка древне-сирійской литературы, давшая богословскому міру уже много цѣнныхъ подтвержденій и восполненій церковно-литературныхъ и историческихъ традицій, можетъ обосновывать въ извѣстной степени свѣтлыя надежды и относительно полученія, въ будущемъ, вмѣстѣ съ другимъ литературнымъ богатствомъ, и сочиненій Діодора Тарсскаго Ученые Лагардъ [1]), Биккель [2]) сдѣлали первые шаги въ этомъ направленіи, издавъ на сирійскомъ языкѣ нѣсколько догматическихъ и литургическихъ фрагментовъ съ именемъ Діодора. Проф. Но (Nau), Графэнъ [3]), Аддаи Шеръ, архіепископъ Халдейскій, священникъ Дибъ перевели и напечатали нѣсколько историческихъ трудовъ сирійскаго Востока, проливаю-

---

[1]) *Lagarde* Analecta Syriaca. Lips et Lond. 1858. 91—100 pp.

[2]) *Bickell.* Conspectus rei Syrorum literariae. Monast. 1871. 71—72 pp. См. прим. выше стр. 234.

[3]) *B. Graffin и F. Nau*—ученые оріенталисты, предпринявшіе переводы и изданіе весьма цѣнныхъ церковно-истор. матеріаловъ древняго Востока—Сиріи, Персіи, Эфіопіи, Арменіи и пр.—Patrologia Syriaca, Patrologia Orientalis Scriptores Syri (Corpus scrp chr. orientalium). Проф. *Nau* издалъ вторую часть исторіи несторіанскаго писателя VI в. Barhadbešabba (PO IX, 5. 493 p.). Въ первой части этой исторіи, неизданной еще, но приготовленной къ печати, XVII гл. посвящена Діодору (проф. Nau любезно, по нашей просьбѣ, прислалъ намъ гектографированный французскій переводъ этой главы, каковою мы и пользуемся въ своемъ изслѣдованіи).

щихъ свѣтъ на нѣкоторые вопросы литературной дѣятельности Діодора [1]).

Такимъ образомъ, вопросъ о литературныхъ произведеніяхъ Діодора Тарсскаго въ настоящее время для церковно-исторической науки является въ высшей степени интереснымъ и, вмѣстѣ, сложнымъ, предлагающимъ обширное и разнообразное поле для изслѣдованія и заключеній. Настоящая работа о Діодорѣ Тарсскомъ, касаясь во второмъ своемъ отдѣлѣ его литературной дѣятельности, къ сожалѣнію, не можетъ вполнѣ обѣщать удовлетворенія выдвигаемаго для нея научно-историческаго идеала. Какъ первый опытъ спеціальнаго монографическаго изслѣдованія о знаменитомъ епископѣ Тарса и какъ часть общаго цѣлаго, она прежде всего должна довольствоваться скромными задачами *статиста*—собрать и оцѣнить все то, что до сихъ поръ извѣстно о сочиненіяхъ Діодора Тарсскаго и что было дѣлаемо въ уясненіи его многосторонней литературной дѣятельности Эта скромная задача лежитъ въ условіяхъ медленнаго, подлиннаго развитія историческаго знанія и, какъ таковая, не можетъ лишать нашу работу научнаго значенія.

Всѣ литературныя произведенія Діодора Тарсскаго можно раздѣлить на 4 класса: экзегетическія, догматико-полемическія, апологетическія и историческія. По этой классификаціи мы и попытаемся разсмотрѣть литературную дѣятельность древняго епископа Тарса.

Изъ всего разнообразнаго состава богословскихъ трудовъ Діодора Тарсскаго на первомъ мѣстѣ нужно поставить его труды *экзегетическіе*. Такъ нужно сдѣлать не только потому, что мы имѣемъ памятниковъ экзегетической дѣятельности Діодора сравнительно больше, чѣмъ другого рода, но и потому, что экзегетика въ древнее время была основною богословскою дисциплиною. Она давала принципы для построенія всего христіанскаго вѣдѣнія. Формулировка христіанскихъ догматовъ, апологетика во многомъ зависѣли отъ тѣхъ или другихъ одушевляющихъ правилъ или пріемовъ толкованія Свящ. Писанія. Діодоръ былъ не только выдающимся представителемъ опредѣленнаго вида, т. н. антіохійской, экзегезы, но его имя связано съ усовершенствованіемъ и окончательнымъ развитіемъ этой блестящей манеры толкованія Свящ. Писанія.

---

[1]) Эти лица участвовали въ публикаціи и переводахъ историч. несторіан. памятника IX в.—Histoire Nestorienne. Относящаяся къ нашему изслѣдованію глава находится въ I части Patr. Orientalis, V tom., 276 p.

Авторъ произведенія „De sectis“ [1]) говоритъ, что Діодоръ написалъ толкованіе на всѣ книги ветхаго и новаго завѣта Несторіанскіе источники повторяютъ это извѣстіе, дѣлая исключеніе только для книги Руѳь, толкованія которой Діодоръ будто бы не далъ [2]). Однако сохранившіеся каталоги произведеній Діодора не даютъ указаній на труды его по истолкованію почти всѣхъ посланій апостольскихъ за исключеніемъ посланій св. ап. Іоанна Богослова [3]). Поэтому можно думать одно изъ двухъ или авторъ „De sectis“ и несторіане гиперболически распространили существовавшее въ дѣйствительности истолкованіе Діодора новозавѣтныхъ книгъ на всѣ книги новаго завѣта—тогда каталоги представляютъ дѣло вѣрно—или каталогисты не имѣли возможности видѣть всѣхъ памятниковъ экзегетической дѣятельности Діодора—въ такомъ случаѣ правы „De sectis“ и несторіане. Но, принимая во вниманіе, что блаж. Іеронимъ въ своемъ сочиненіи de viris illustribus удостовѣряетъ толкованіе Діодора на посланія Апостоловъ и даже, повидимому, онъ эти экзегетическіе труды Діодора только и зналъ [4]), можно допустить скорѣе второе, т е. пропускъ въ каталогахъ

Въ настоящее время изъ всѣхъ экзегетическихъ трудовъ Діодора Тарсскаго мы имѣемъ только небольшое собраніе фрагментовъ толкованій его на октатевхъ и псалмы. Толкованій на книги новаго завѣта съ именемъ Діодора до насъ не дошло ни въ одномъ фрагментѣ, если не считать краткаго замѣчанія блаж. Іеронима въ одномъ изъ своихъ писемъ на текстъ 1 посл. къ Коринѳ. XV, 5. Diodorus Tarsensis episcopus, proeterito hoc capitulo, in consequentibus breviter annotavit [5]).

Октатевхическая проблема въ исторіи письменности Діодора поставлена уже давно Никифоръ Ѳеотокъ въ своихъ катенахъ передалъ намъ часть комментаріевъ Діодора на пятокнижіе и книги Судей и Царствъ [6]). Фрагменты этой коллекціи собраны у Миня въ его Patrologiae cursus completus—series graeca, t. XXXIII, col. 1561—1588. Питра въ своемъ Spicilegium Solesmense,

---

[1]) De Sectis IV. PG LXXXVI. I. Col. 1221—1222.
[2]) *Barhadbešaba Abraïa* Histoire XVII cap. *Nau.*
[3]) Cit. lexicon *Suidae, Theodori Lect.*
[4]) Cit. op *Hieronymi* „De viris illustribus“ CIX.
[5]) Epist. 119. Corpus script. eccles. lat. *Vindobon* ed. LVI, 64.
[6]) См. точно выше.

t. I (Paris 1852), p. 269 обнародовалъ схоліи Діодора на книгу Исходъ въ числѣ 23 отрывковъ[1]) Однако ни Минь, ни Питра, издавая—первый текстъ Никифоровыхъ катенъ, а второй—Виктора изъ Капуи, не сопровождали дѣло своего изданія тщательнымъ критическимъ анализомъ, соотношеніемъ издаваемаго текста съ текстомъ другихъ рукописныхъ собраній или манускриптовъ, гдѣ также встрѣчается имя Діодора[2]). Гарантію научной достовѣрности имѣющемуся изъ октатевха Діодора въ самое послѣднее время сообщилъ французскій ученый Деконэкъ. Извлеченію діодоровскихъ фрагментовъ изъ октатевхическихъ катенъ у Деконэка предшествовало тщательное, критическое изученіе манускриптовъ, имѣющихъ вообще толкованіе на октатевхъ. Этимъ предварительнымъ путемъ сравнительнаго изученія рукописныхъ октатевховъ, французскій ученый установилъ, что текстъ октатевха передается въ манускриптахъ неодинаково, что обозначеніе авторовъ, самый порядокъ фрагментовъ въ томъ или другомъ манускриптѣ лишены однообразія и единства Одинъ манускриптъ имѣетъ нѣсколько фрагментовъ, приписываемыхъ одному и тому же автору—другіе же манускрипты не обязательно знаютъ эти фрагменты подъ именемъ одного и того же автора и въ такомъ же, безъ всякихъ измѣненій, видѣ[3]). Такъ, ms. Basiliensis, самый бѣдный фрагментами Діодора, сохраняетъ комментаріи его на III гл. 22 ст. кн. Бытія (au fol 55), который въ катенахъ Никифора и парижскихъ манускриптахъ помѣщается въ укороченномъ видѣ и безъ имени автора. Комментарій Быт. V, 15—16, приписанный тѣмъ же ms. Basiliens. Діодору (fol. 62 v°) не находится уже въ манускриптахъ Никифоровой коллекціи, а въ ms. Barberinus имѣется подъ именемъ Ѳеодора[4]). Нѣкоторые манускрипты (Barberinus и изданіе Никифора) владѣютъ значительнымъ количествомъ фрагментовъ Діодора и большинство ихъ нихъ общіе другъ другу — таковы, напр., фрагменты толкованія Быт. III, 2—XXV, 26—XXV, 33—34. Комментарій Быт. XI, 3 находится въ трехъ манускриптахъ (Nic. I. 175; Basiliens., fol. 84; Barberinus, fol. 117 v°), но въ двухъ послѣднихъ—съ именемъ Евсевія Эмесскаго. Есть, наконецъ, фрагменты, которые являются какъ бы собствен-

---

[1]) См точно выше.
[2]) *Semisch* RE³ 674 S.
[3]) *Deconinck.* Cit. op, III chap.
[4]) Ibid. 48—49 p.

ностью одной фамиліи манускриптовъ. Таковы въ Barberinus комментаріи Быт I, 8, XVI, 2; XIX, 31; XXI, 6, фамиліи изд. Никифора—Быт. V, 4; VI, 3—4; VI, 6; VIII, 20; IX, 27; XI, 32; XIV, 13, XV, 2; XVII, 14—20 и т. д. Послѣ такого тщательнаго общаго изученія или анализа манускриптовъ, которые имѣютъ своимъ содержаніемъ вообще древніе комментаріи на октатевхъ, Деконэкъ приступаетъ къ этимъ манускриптамъ съ спеціальною цѣлью—изучить и собрать фрагменты съ именемъ Діодора. Авторъ обращаетъ особенное вниманіе на цѣлую серію парижскихъ манускриптовъ: Paris Gr. 128, 130 и 132, 129, 131, 161; Paris. Coislin 193; Monacensis 9, затѣмъ mss. изд. Никифора; Barberinus 569 (VI, 8), Basiliensis I (A. N. III. 13), и нѣкоторые другіе, которые существенной помощи въ дѣлѣ изслѣдованія не оказываютъ [1]). Главнѣйшіе изъ манускриптовъ подвергаются Деконэкомъ научно-критическому изслѣдованію съ новой спеціальной точки зрѣнія, формулируются принципы надлежащаго установленія текста и отнесенія его къ произведеніямъ Діодора. Самыми соблазнительными для выводовъ ученаго должны были, кажется, являться древніе рукописные кодексы. Но въ отношеніи Діодора эта древность манускриптовъ лишена обычной своей цѣнности и значенія въ дѣлѣ выводовъ и заключеній Такъ, повидимому, манускриптъ Coislin 193—манускриптъ XI в., имѣющій комментарій на кн. Бытія подъ заглавіемъ Γενέσεις Διοδώρου, съ котораго сдѣлано много копій въ другихъ катенахъ, долженъ бы представить изъ себя надежное средство для контроля другихъ манускриптовъ. Однако внимательное изслѣдованіе его обнаруживаетъ, что въ немъ заключается больше комментаріевъ Геннадія, чѣмъ Діодора Barberinus 569 даетъ текстъ который очень рѣдко копируютъ въ катенахъ, страницы его стоятъ исключительно въ непосредственныхъ отношеніяхъ къ оригинальнымъ источникамъ. Съ этой стороны къ Barberinus можно бы отнестись съ довѣріемъ въ дѣлѣ установки текста и пользованія фрагментами. Однако съ другихъ точекъ зрѣнія не приходится довѣрять ему такъ же, какъ и похожему на него манускрипту Mosquensis 385 [2]). Текстъ фрагментовъ Діодора въ манускриптахъ, нельзя сказать, чтобы подвергся существенной порчѣ и измѣненію. Встрѣчающіеся варіанты текста можно сгруппировать слѣ-

---

[1]) Срв. *Deconinck* 83 p.

[2]) Ibid. 71—72 p.

дующимъ образомъ: большое число варіантовъ встрѣчается при сопоставленіи манускриптовъ Paris. Gr. 128 и 129 съ манускриптами Paris. Gr. 161 и изд. Никифора, которые представляютъ собою отдѣльную группу отъ прочихъ манускриптовъ. Paris. Gr. 129 очень рѣдко согласенъ съ Paris Gr. 161 и изд. ms. Никифора, тогда какъ Paris. Gr. 128 довольно часто согласенъ съ двумя послѣдними манускриптами. Это наблюденіе приводитъ къ мысли, что ms Paris. Gr. 129 можно считать образовавшимся внѣ всякой завимости отъ группы Paris. Gr. 161 и изд. Никифора, а Paris Gr. 128 выдвигаетъ проблему извѣстной зависимости отъ нихъ, причемъ такимъ образомъ сами объединенные ms. Paris. Gr. 161 и изд. Никифора могутъ трактоваться, какъ независимые одинъ отъ другого. текстъ, напр., перваго предлагаетъ достаточное количество намѣренныхъ корректуръ Въ результатѣ получается, что въ парижскихъ манускриптахъ мы владѣемъ передачей текста предпочтительной той, которая намъ извѣстна изъ изданія Никифора, причемъ изъ двухъ mss. Paris. Gr. 128 и 129, послѣдній нужно признать болѣе авторитетнымъ, чѣмъ первый. Paris. Gr 128 можетъ служить при установкѣ текста въ случаѣ ясныхъ ошибокъ Paris. Gr. 129. Что же касается значенія Paris Gr. 161 и изд Никифора, то эти манускрипты не могутъ преимуществовать предъ первыми, Paris. Gr. 128 и 129, или предъ однимъ изъ этихъ манускриптовъ, за исключеніемъ развѣ только тѣхъ случаевъ, когда въ Par. Gr. 128 и 129 встрѣтятся явныя опущенія и очевидно испорченное чтеніе Относительно же Barberinus Деконэкъ выноситъ такое наблюденіе, что когда Paris. Gr. 129 противорѣчитъ показаніямъ катенъ Никифора, Barberinus находится на сторонѣ Paris. Gr. 129. Но самъ по себѣ Barberinus заключаетъ не мало ошибокъ, чѣмъ сильно компрометируетъ своего переписчика. Отсюда текстуальное значеніе Barberinus должно быть очень ограничено; его помощь важна въ случаѣ оппозиціи Paris. Gr. 129 другимъ манускриптамъ[1]). Разумѣется, трудно подробно изложить всѣ тѣ случаи разночтеній фрагментовъ Діодора въ манускриптахъ, которыя (разночтенія) въ нихъ наблюдаются и которыя рушатъ ихъ цѣльность и однообразіе. Въ самомъ общемъ видѣ эти разночтенія можно свести къ слѣдующему. въ началѣ или въ концѣ фрагмента опускается или прибавляется фраза: въ ms. Paris Gr. 129 фрагментъ толкованія на

[1]) Ibid. 73—77 pp.

Быт. VIII, 21 оканчивается фразою· τὸ δὲ αἷμά φησι τῶν ἀλόγων ζώων ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐστί, каковая находится внѣ логической связи съ тѣмъ, что предшествуетъ; въ другихъ манускриптахъ она имѣетъ отдѣльное самостоятельное значеніе Фрагменты толкованіи Діодора на кн. Быт. 1, 22 и Исх XX, 5—6 въ томъ же манускриптѣ совсѣмъ непонятны безъ соотношенія ихъ съ предшествующими фрагментами Θеодорита, обличая переписчика въ разсѣянности или самонадѣянности Въ фрагментѣ Діодора комментарія Быт. I, 1 знакъ остановки стертъ и въ началѣ слѣдующей строки слова читаются безъ заглавія, хотя, на самомъ дѣлѣ, онѣ относятся уже къ 2 стиху. Затѣмъ, самые фрагменты такъ смѣшаны, что требуется особое искусство и чутье опредѣлить ихъ подлинную фамилію и настоящій видъ. Одинъ и тотъ же фрагментъ въ одной редакціи существуетъ, напр., подъ однимъ именемъ, въ другой, которая является копіей его, онъ смѣшивается по надписи съ слѣдующимъ или предыдущимъ. Или различные фрагменты представлены въ извѣстномъ манускриптѣ подъ однимъ какимъ-нибудь именемъ или заглавіемъ; мысли же, раскрываемыя ими, въ новой редакціи смѣшивались, образуя новую самостоятельную группу. Поэтому въ Barberinus (fol. 115) иногда комментарій подъ заглавіемъ Θеодорита, Діодора и Геннадія представляетъ не что иное, какъ резюме цѣлаго ряда большихъ фрагментовъ тѣхъ же авторовъ, которые послѣдовательно читаются въ катенахъ Никифора. И это встрѣчается не одинъ разъ—даже въ тѣхъ манускриптахъ, въ которыхъ, казалось бы, это трудно ожидать [1]).

Переходя къ вопросу о подлинности фрагментовъ, въ смыслѣ ихъ принадлежности Діодору, Деконэкъ справедливо сознавалъ всю трудность вопроса. Мы не имѣемъ, говоритъ онъ, помимо издаваемыхъ октатевхическихъ фрагментовъ другихъ экзегетическихъ произведеній Діодора, которыми бы могли контролировать настоящую работу [2]) Ученику Діодора, Θеодору Мопсуэстійскому, болѣе посчастливилось въ разысканіи и публикаціи его экзегетическихъ фрагментовъ. Латинскія схоліи Діодора, которыя обнародавалъ Питра—вотъ единственно что, въ крайнемъ случаѣ, можетъ служить контролирующимъ средствомъ новаго изданія греческаго октатевха Тарскаго епископа. И дѣйствительно, въ заключеніе Деконэкъ обращается къ изданію Питры Въ фрагмен-

[1]) Ibid. 77—78 p.
[2]) Ibid 79 p.

тахъ его онъ отмѣчаетъ свободный латинскій переводъ съ греческихъ источниковъ, а въ шести латинскихъ фрагментахъ (Исх. III, 5, IV, 21; IV, 24; XX, 5; XX, 24; XXI. 23), говоритъ онъ, легко можно узнать укороченный греческій текстъ извѣстныхъ уже намъ манускриптовъ [1]) Такимъ образомъ оказывается, что, хотя Питра имѣлъ дѣло съ совершенно другой традиціей текста фрагментовъ Діодора—17 фрагментовъ его схоліи совсѣмъ не находятся, напр., въ изданіи Никифора Ѳеотока, но совпаденіе его шести фрагментовъ, съ одной стороны, показываетъ что схоліи его не лишены совсѣмъ, какъ думаютъ [2]), смысла и значенія въ литературной исторіи произведеній Діодора, а съ другой, и проблема автентичности фрагментовъ въ манускриптахъ Деконэка пріобрѣтаетъ новое, хотя и маленькое основаніе. Впрочемъ, безотносительно даже къ латинскимъ схоліямъ Питры, сами манускрипты не представляютъ сильныхъ мотивовъ къ оспариванію принадлежности Діодору содержащихся въ нихъ фрагментовъ, и тѣ изъ нихъ, которые въ различныхъ классахъ и группахъ манускриптовъ сохраняютъ на видномъ мѣстѣ имя Діодора, могутъ вполнѣ свидѣтельствовать свою автентичность, а тѣ изъ нихъ, для коихъ сравненіе и соотношеніе не даетъ вездѣ опредѣленныхъ и прямыхъ выводовъ, могутъ считаться сомнительными

Такимъ путемъ научно-критическаго изслѣдованія манускриптовъ греческаго и, отчасти, латинскаго текста Деконэкъ издаетъ 79 фрагментовъ автентичныхъ комментаріевъ Діодора, каковые относятся къ слѣдующимъ мѣстамъ октатевха. *Бытія* I, 1 (два фрагмента), 2 ст. (два фрагмента), 8 ст., 14 ст., 17 ст, 22 ст., 26 ст.; II, 5—6 ст, 7 ст., 8 ст, 23 ст.; III, 1 ст. (три фрагмента), 21 ст; V, 4 ст.; VI, 3 ст., 4 ст., 6 ст.; VIII, 20, 21 ст., IX, 24—25 ст., 26 ст., 27 ст; XI, 32; XIV, 13 (два фрагмента), XV, 8—12; XVI, 2, XVII, 14, XIX, 31; XX, 12; XXI, 6, XXI, 9—14; XXII, XXIV, 2; XXV, 22, 26, 33; XXVII, 18, 41; XXVIII (видѣніе Іаковомъ лѣстницы), 18, 19; XXX, 40; XXXI, 7; XXXII, 24—28; XXXVII, 2; XXXVIII, 1, 18, 27; XXXIX, 2, XLIV, 5; XLVII, 31, XLIX, 3—4, 8—12, 16—17; *Исходъ* I, 19; III; 5; IV, 21, 24, VI, 3; XII, 18; XX, 5, 25; XXI, 21; XXIII, 26, 28, XXXI, 16; XXXII, 3—4; *Левитъ* XII, 5; XII и XIII; *Числъ* XII, 1—10; XXII—XXIV; *Второзаконія* 1, 5; XXXIII, 6; *Іисуса Новина* V, 31. Къ этимъ фраг-

---

[1]) Ibid. 81 p. Срв. 147 pp.

[2]) Напр., *Semisch.* RE³. IV, 674 S.

ментамъ можно прибавить 17 фрагментовъ Діодора на книгу Исходъ, изданные на латинскомъ языкѣ Питрой и получившіе въ изслѣдованіи Деконэка совпаденіемъ указанныхъ выше 6 изъ нихъ съ греческими манускриптами нѣкоторую гарантію научной достовѣрности—II, 2; III, 22; IV, 6, 10, 19; VII, 11; VIII. 15; IX, 18; XIII, 17—18, 19; XIV, 27; XVI, 4 (два фрагмента): XIX, 18, XX, 4, 18; XXIII, 15 Вотъ и вся картина октатевхическихъ фрагментовъ Діодора Если сравнить результаты изслѣдованія Деконэка съ фрагментами существовавшей коллекціи Миня, то новымъ пріобрѣтеніемъ экзегетической науки, неизвѣстнымъ Миню съ именемъ Діодора, будутъ фрагменты толкованій на кн. *Бытія* I, 8, VI, 3: VIII, 21; IX, 24—25; второй фрагментъ толкованія XIV, 13, XV, 8—12; XVI, 2; XIX, 31, XX, 12; XXI, 6; XXVII, 18, XXVIII, 18, 19; XXX, 40; XXXI, 7; XXXII, 24—28, XLIV, 5; XLIX, 27; кн. *Исхода* XIII, 18; XX, 25; XXIII, 26, 28; *Левит*ъ XII, 5; XII и XIII; *Числ*ъ XII, 1—10, XXII—XXIV, *Іисуса Новина* V, 31 [1]) Фрагменты толкованій Діодора, помѣщенные въ коллекціи Миня—Быт IX, 3—4; XI, 17, Суд. XV, 14 изслѣдованіемъ Деконэка признаны сомнительными [2]), а два фрагмента толкованій на II гл. 7 ст кн Бытія, два фрагмента толкованій на III, 2, XXII, 29, XXXVII, 1 той же книги, Второзаконія I, 1 [3])—совсѣмъ непринадлежащими Діодору.

Совсѣмъ иначе обстоитъ дѣло съ имѣющимися фрагментами толкованій Діодора на псалмы. Комментаріи Діодора на псалмы извѣстны въ коллекціяхъ Мая и Кордерія [4]), откуда перепечаталъ ихъ Минь въ Patrologiae cursus completus, tom XXXIII, graeca series, col. 1587—1616; 1615—1628. Коллекція Мая содержитъ фрагменты толкованій псалмовъ отъ LI—LXXIV псалма, Кордерія—

[1]) Причемъ текстъ фрагментовъ въ передачѣ Деконэка, сравнительно съ редакціей Миня, иногда отличается большею распространенностью (напр. Быт. 1, 2, XXI, 9—14, XXII, 1, XLIX, 8—11 и др), укороченіемъ (напр XXV, 33), перестановкою какъ самыхъ фрагментовъ, такъ словъ и фразъ.

[2]) PG XXXIII col. 1571, 1572, 1787. Сомнительными, по принадлежности Діодору, *Deconinck* назвалъ фрагменты толкованій №№ 79—91: *Быт.* III, 18—20; IV, 15, IV, 17; IX, 3—4; IX, 5; XI, 3, XI, 17; XV, 8—12 (этотъ фрагментъ находится вслѣдъ за подлиннымъ фрагментомъ на тотъ же стихъ—см. *Deconinck* p. 113, fr. 29); XXVII, 27; XXXVI, 24; XXXIX, 1; *Исх* XIV, 21—22; *Суд.* XV—XVI (*Deconinck.* 159—167 p.).

[3]) PG XXXIII col. 1565, 1566, 1577, 1686—80.

[4]) См. заглавія точно выше 292 стр

отъ LXXXI—XCV псалма. Если Деконэку удалось привлечь достаточное количество манускриптовъ разныхъ группъ и фамилій и путемъ сравнительнаго критическаго изданія ихъ убѣдиться въ подлинности 79 октатевхическихъ фрагментовъ Діодора, причемъ многіе изъ нихъ извѣстны были уже въ собраніи Никифора Θеотока, изданномъ Минемъ, то изученіе манускриптовъ толкованій Діодора на псалмы совершенно прежде всего рушитъ сохраняемую традицію Мая и переизданную Минемъ. Май въ основѣ своего изданія имѣлъ ms. Vaticanus Reginae 40[1]) Но соотношеніе этого манускрипта съ другими, сходными по содержанію, показываетъ, что здѣсь вопросъ объ автентичности діодоровскихъ фрагментовъ маловѣроятный Такъ, напр. Paris. Gr. 140 (fol 77) въ пс. LXVIII, 29 ст. подъ именемъ Діодора помѣщаетъ совершенно другой комментарій, чѣмъ изданія Мая и Миня[2]), комментарій послѣднихъ совпадаетъ съ соотвѣтствующимъ комментаріемъ Дидима Александрійскаго[3]) И въ этомъ случаѣ Paris Gr. 140 не одинокъ, съ нимъ Coislin Gr. 275 (fol. 177)[4]). Точно такъ же на псаломъ LXXI, 10 Май и Минь имѣютъ иной комментарій, чѣмъ Coislin Gr 80 (fol 201), который имѣетъ даже такое характерное заглавіе Διοδώρου ἐπισκόπ. Ταρσοῦ αἱρετικοῦ, и съ Coislin Gr. 80 (fol 184) совпадаетъ Coislin 275[5]) Кромѣ того, обращая вниманіе на внутреннее содержаніе фрагментовъ, не только легко видѣть, какъ мало въ нихъ специфически-антіохійской экзегезы, но, наоборотъ, видно, какъ ясно сквозитъ въ нихъ противоположный, александрійскій духъ. Могъ ли, напр , выдающійся представитель антіохійской экзегезы, который къ аллегоріи прибѣгалъ въ исключительныхъ случаяхъ, допускать такой крайній аллегоризмъ въ пониманіи 10 ст. LXIV псалма: „подъ землею, посѣщаемою отъ Бога плодородіемъ, говоритъ онъ, слѣдуетъ разумѣть душу человѣка, а подъ утоленіемъ жажды земли—въ дождяхъ, посылаемыхъ Богомъ, слѣдуетъ различать дождь осени, который символизируетъ ветхій завѣтъ, и дождь весны, который симво-

---

[1]) Nova Patr. Bibliotheca Cit. ed. VI, 139 p. Not. 1

[2]) *Mariés L.* Aurions-nous le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse? Revue de Philologie. T. XXXV, janvier, 1911. P. 67—68.

[3]) *Mai Ang.* Nova Patr. Bibliotheca T. VII, 2. 256 p.

[4]) *Mariés L.* Cit. loc. Такое же свидѣтельство сохраняютъ Par. Gr. 139, 148, 140, 141, 163. *Marie's L.* Comptes rendus de séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres 1910. 542—546: Le commentaire Sur les Psaumes de Diodore de Tarse. Срв. *Deconinck* 27

[5]) *Mariès.* Revue de Philologie 68 p.

лизируетъ новый завѣтъ, капли же дождя—это слова и мысли Священнаго Писанія“ [1]) „Свѣтъ живыхъ“ въ контекстѣ LV псалма, 14 стихъ, можетъ обозначать простое благосостояніе человѣка внѣ всякихъ опасностей. Нашего же экзегета эти слова уносятъ къ возвышеннѣйшимъ или мистическимъ созерцаніямъ о соединеніи людей съ Богомъ и полученіи отъ Него истиннаго свѣта жизни [2]). Въ 8 ст LIX псалма мы читаемъ. „Богъ сказалъ во святилищѣ Своемъ: восторжествую, раздѣлю Сихемъ и долину Сокхоѳъ размѣрю“. Но для экзегета коллекціи Мая слово „въ святилищѣ“ даетъ основаніе передавать мысль псалма съ такимъ таинственнымъ смысломъ· Богъ сказалъ въ Святомъ Своемъ, а этотъ Святой—Спаситель, Который пребываетъ въ Богѣ Отцѣ и съ Которымъ Отецъ говорилъ [3]). „Боже, будь милостивъ къ намъ и благослови насъ, освѣти насъ лицомъ“ (Пс. LXVI, 2)—въ этихъ словахъ экзегетъ видитъ указаніе на Vпостась Сына Божія, на Ея Божественный характеръ по сущности, какъ образъ Невидимаго Бога [4]) Этихъ немногихъ цитатъ достаточно для свидѣтельства того, что приведенныя толкованія не могли быть произведеніемъ такого представителя антіохійской методы толкованія Священнаго Писанія, какимъ былъ Діодоръ. По всей вѣроятности, обозначеніе ихъ, какъ фрагментовъ Діодора, явилось въ результатѣ смѣшенія какого-нибудь созвучнаго или сокращеннаго имени—напр. Дидима. Примѣры такого смѣшенія, мы говорили, нерѣдки И дѣйствительно, это предчувствіе получаетъ полную реальность, когда мы сравнимъ имѣющіеся у насъ въ изданіи Мая и Миня фрагменты комментаріевъ на псалмы Діодора и Дидима. Въ результатѣ этого сопоставленія открывается довольно любопытная исторія какъ для Миня, такъ и для Мая тѣмъ болѣе, что къ экзегетическимъ твореніямъ Дидима они обратились послѣ изданія такихъ же твореній Діодора. Фрагменты Дидима Александрійскаго оказываются въ большей части соотвѣтствующихъ стиховъ и псалмовъ до буквальности сходны съ изданными у Мая и Миня комментаріями Діодора Тарсскаго. Чтобы подтвердить это открытіе, мы сдѣлаемъ нѣсколько выписокъ фрагментовъ полностью.

---

[1]) PG XXXIII col. 1599.
[2]) Ibid. col. 1594.
[3]) Ibid. col. 1596.
[4]) Ibid. col. 1601

## *Діодоръ Тарсскій.*

*Mai* N. P B T VI. (1853 ed.). 2 P. 240
*Migne* PG. XXXIII, col 1587

Ps. LI, 1. Καὶ συνέσεως δὲ τῆς ἐκ Θεοῦ δεῖται ἡ τῶν ἐμφερομένων λόγων διάνοια. Τίνα δὲ ἔδει τὴν εἰς τοσαύτης τραγωδίας πρόφασιν παρασχεῖν, ἢ τὸν νομέα τῶν ἀλώγων ζώων, ἀγέλαρχης γὰρ ἦν ἡμιόνων. Ὁ γοῦν Δαβίδ, συνεὶς τὴν πολλὴν αὐτοῦ κακίαν, ἢ τὸν κινήσαντα ἐν αὐτῷ τὸν φθόνον διάβολον, ὡς πρὸς παρόντα τὰς λέξεις ἐφθέγζατο τοῦ ψαλμοῦ.

*Mai* 241 p *Migne* col. 1591.

Ps. LIII, 5 Ἀλλοτρίους φησὶ τοὺς ἐναντίαν προαίρεσιν τοῖς σπουδαίοις ἔχοντας, κρατσιοὺς δὲ τοὺς πονηροὺς δαίμονας· καὶ φήσιν· ἐπεὶ οὐ προέθεντο τὸν θεὸν ἐναντίον αὐτῶν, ἀποστραφέντες αὐτόν, καὶ νῶτα αὐτῷ δεδωκότες, ἐπανέστησαν τῷ δικαίῳ, καὶ ἐζήτησαν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

*Mai* 242. *Migne* col 1591.

Ps. LIV, 2· Προσευχην ἀναφέρων θεῷ, παρακαλεῖ σὐτὸν ἐγγίσαι αὐτῷ, ὅπως εἰς τὰ ἴδια ὦτα δέξηται ἣν προσηγγίκσεν προσευχήν· ἐνωτίζεται γὰρ ὁ ἐγγὺς ὢν τοῦ λέγοντος εἰς τὰ ὦτα δεχόμενος τὸν λόγον· καὶ ἐπεὶ δέομαι ὧν οὐκ ἄλλοθεν θαῤῥῶ τὰ λειπόντά μοι ἀναπληρωθῆνσι. ἢ ἐκ σοῦ μὴ ὑπερίδῃς τὴν ὑπὲρ ὧν δέομαι παράκλησιν πρόεσχες δε μοι ἐπσίροντι ὁσίους χεῖρας χωρὶς ὀργῆς καὶ διαλογισμοῦ κοσμίως, καὶ εἰσάκουσον τῶν λόγων ὧν ἐκ καθαρᾶς συνειδήσεως ἀναπέμπω.

## *Дидимъ Александрійскій.*

*Mai* N. P. B. T VII (1854 ed.) 2 P. 237 p.
*Migne* PG. XXXIX col. 1100—1101.

Ps. LI, 1. Ὄντως γὰρ συνέσεως δεῖται τῆς ἐκ Θεοῦ ἡ τῶν ἐμφερομένων λόγων διανοια. Τίνα δὲ δεῖ τὴν εἰς τοσαύτης τραγωδίας πρόφασιν παρασχεῖν ἡ τὸν νομέα τῶν ἀλώγων ζώων; Ἀγέλαρχης γὰρ ἦν (Δωὴκ) ἡμιόνων Ὁ γοῦν Δαβὶδ συνιεὶς τὴν πολλὴν αὐτοῦ κακίαν ἡ τὸν κινήσαντα ἐν αὐτῷ τὸν φθόνον διάβολον, ὡς πρὸς παρόντα τὰς λέξεις ἐφθέγζατο τοῦ ψαλμοῦ.

*Mai* 238. *Migne* col 1401.

Ps. LIII, 5 Ἀλλοτρίους φησὶν τοὺς ἐναντίαν προαίρεσιν τοῖς σπουδαίοις ἔχοντας· κραταιοὺς δέ, τοὺς πονηροὺς δαίμονας· καὶ φησίν· ἐπεὶ οὐ προέθεντο τὸν θεὸν ἐνώπιον αὐτῶν ἀποστρφέντες αὐτόν, καὶ νῶτα δεδωκότες ἐπανέστησαν τῷ δικαίῳ καὶ ἐζήτησαν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ.

*Mai* 238 *Migne* col 1105.

Ps. LIV, 2 Προσευχὴν ἀναφέρων θεῷ, παρακαλεῖ αὐτὸν ἐγγίσαι αὐτῷ, ὅπως εἰς τὰ ἴδια ὦτα δεξήτσι ἣν προσήγαγεν προσευχήν. ἐνωτίζεται γὰρ ὁ ἐγγὺς ὢν τοῦ λέγοντος, εἰς τὰ ὦτα δεχόμενος τὸν λόγον. καὶ ἐπεὶ φησιν δεόμενον, οὐκ ἄλλοθεν θαῤῥῶ τὰ λείποντά μοι ἀναπληρωθῆναι, ἢ ἐξ οὗ μὴ ὑπερίδῃς τὴν ὑπὲρ ὅ δέομαι παράκλησιν, πρόσχες δέ μοι ἐπαίροντι ὁσίους χείρας χωρὶς ὀργῆς, καί διαλογισμοῦ, κοσμικῶς καὶ ἱεροπρεπῶς παριστaμένῳ σοι, καὶ εἰσάκουσον τῶν λόγων ὧν ἐκ καίθαρᾶς συνειδήσεως ἀναπέμπω.

Къ этому можно прибавить слѣдующую таблицу совпаденій остальныхъ фрагментовъ толкованія на псалмы, приписываемыхъ Маемъ и Минемъ Діодору Тарсскому, съ фрагментами, въ ихъ же изданіи, Дидима Александрійскаго

| | |
|---|---|
| LI Ps. V. | 1, 4, 9, 20 |
| LII | 2, 2 (въ коллекціи Дидима надп. Διδύμου καὶ Εὐσεβίου) 4, 5. |
| LIII | 3. 5, 6. |
| LIV' | 2, 4, 17, 18, 21 |
| LV' | 2 (Дидима)=3 (Діодора), 11, 13. |
| LV'I | 3, 4, 5. |
| LV'II | 4 (Діодора)=5 (Дидима) |
| LVIII | 5, 12 |
| LIX | 6, 8. |
| LX | 3, 7, 9 |
| LXI | 11 |
| LXII | 2, 6, 9, 10 (Діодора)=11 (Дидима). |
| LXIV' Ps V'. | 5, 10, 11 (Діодора)=10 fin (Дидима), 14. |
| LXV' | 7, 9, 11 (Дидима)=12 (Діодора), 17 (Дидима)=17, 18 (Діодора) |
| LXV'I | 2, 3 (Дид.)=5 (Діод.), 6 |
| LXV'II | 2, 5, 6, 14, 19, 21, 26, 31, 35 (Діод.)=36 (Дид.) |
| LXVIII | 4 fin (Дидима)=5 (Діодора), 11 fin (Дидима)=12 (Діодора), 14, 15, 17, 20 (Діодора)=21 (Дидима), 27, 29. |
| LXIX | 1, 3 (Дид.)=1 (Діод.), 5. |
| LXX | 1, 6, 7, 19, 20, 22 |
| LXXI | 1, 6, 15 |
| LXXII | 1, 27 + 28 (Діодора)=27 (Дидима) |
| LXXIII | 1 |
| LXXIV' | 1. |

Все это съ очевидностью показываетъ, что фрагменты толкованій Діодора на псалмы въ коллекціи Мая, перепечатанные Минемъ, должны потерять свое научное значеніе. Они—печальные свидѣтели того, съ какою поспѣшностью Маи въ свое время собиралъ фрагменты и, соблазняясь лишь внѣшними свидѣтельствами, безъ внимательнаго соотношенія одного манускрипта съ другимъ, приписывалъ извѣстному лицу то, что, на самомъ дѣлѣ, ему совсѣмъ несвойственно по духу и характеру основныхъ идей и принциповъ. Такъ онъ усвоилъ и Діодору Тарсскому, на основаніи ms. Vatic Reg. 40, фрагменты толкованій, совсѣмъ чуждые ему по манерѣ экзегезиса Священнаго Писанія.

Кордерій издалъ фрагменты толкованій Діодора на псалмы отъ LXXXI—XCV'. Въ основу своего изданія онъ положилъ нѣсколько вѣнскихъ и мюнхенскихъ манускриптовъ[1]). Но внимательный просмотръ другихъ извѣстныхъ рукописныхъ кодексовъ

[1]) *Deconinck.* 17 p. not *Mariès.* Revue de Philologie. 69 p.

не дѣлаетъ традицію Кордерія общею Манускрипты Парижской Національной Библіотеки (Paris Gr. 139 и родственныя ему, очевидно, копіи Par. 148, 140 141, 163, Coislin 80)[1]) заключаютъ тѣ же самые фрагменты толкованій на псалмы, но приписываютъ ихъ въ большинствѣ случаевъ не Діодору, а разнымъ авторамъ. Такъ, напр., въ комментаріи псалма LXXXVIII, приписываемомъ Кордеріемъ Діодору, Paris Gr. 139 сохраняетъ такую традицію первые два стиха относитъ онъ къ Діодору, 3-й - Евсевію, 4 и 5 ст.—Аѳанасію, 6—Аполлинарію, 7 Ѳеодориту, три слѣдующихъ—Евсевію, 11 ст—Дидиму, 12—Евсевію; въ комментаріи псалма LXXXIX—два фрагмента Кордерія и Миня: одинъ изъ нихъ, по Paris Gr 139, принадлежитъ Діодору, другой—анонимному автору и Евсевію. Фрагменты толкованій на пс. XC. распредѣляются въ Paris Gr 139 между Аѳанасіемъ, Евсевіемъ, Ѳеодоритомъ, Кирилломъ Александрійскимъ и Исихіемъ. Три фрагмента толкованіи на пс. XCI отнесены къ Кириллу Александрійскому, на XCII пс.—Исихію, на XCIII пс.—Дидиму, Кириллу и Исихію и т. п.[2]). Однако указанное разногласіе Paris Gr. 139 не можетъ совсѣмъ подрывать достовѣрность мнѣнія Кордерія, который на основаніи своихъ манускриптовъ приписывалъ фрагменты толкованіи на пс. LXXXI—XCV Діодору. Смѣшеніе фрагментовъ и обозначеній авторовъ — это обычные литературные факты въ исторіи древней писменности. Тотъ же Paris Gr. 139 и подтверждаетъ нѣкоторые фрагменты коллекции Кордерія, какъ произведенія Діодора. Въ послѣднее время въ исторіи произведеній Діодора придается особенное значеніе ms. Coislin 275[3]). Послѣдній, между прочими фрагментами толкованій на псалмы, заключаетъ и фрагменты толкованій Діодора на псалмы LXXXI—LXXXIX, соглашаясь во многомъ съ Paris Gr. 139[4]). Это соотношеніе Paris Gr. 139 и Coislin. 275 служитъ выясненію въ извѣстномъ смыслѣ научной цѣнности фрагментовъ и коллекціи Кордерія, подтверждая нѣкоторые изъ нихъ. Обращаясь къ содержанію фрагментовъ коллекціи Кордерія, нужно сказать, что они не могутъ поддерживать мысли о единствѣ ихъ автора. Есть много признаковъ того, что авторы фрагментовъ

---

[1]) Сн *Karo et Lietzmann.* Catenarum graecarum catalogus—Nachrichten der Geselschaft der Wissenschaften zu Gottingen 1902. Philologisch—historische Klasse. S. 27.

[2]) *Karo et Lietzmann.* 20 S. *Deconinck.* 27—28 pp.

[3]) *Mariès.* Revue de Philologie. Suiv. 56, 57.

[4]) Ibid. 64—65 p

не только были различныя лица, но и самыхъ противоположныхъ направленій. Поэтому, если можно удостовѣрять антіохійское направленіе относительно такихъ фрагментовъ, какъ напр. толкованія псалмовъ LXXXIII—LXXXV, пс. LXXXVI 2, 5, 6 стихи, LXXXIX, XCIV псалмы, то относительно 11 ст. пс. LXXXVII, 5, 11, 25 стиховъ LXXXVIII пс., XC и др., гдѣ мысль экзегета ежеминутно уносится къ пророческимъ созерцаніямъ, это сказать трудно. Въ то же время есть фрагменты, которые вообще мало характерны даже для самого общаго опредѣленія автора Все это показываетъ, что коллекція фрагментовъ Кордерія, не теряя значенія своего всецѣло, остается еще научно-литературною проблемою, требующею спеціальнаго изслѣдованія и новаго большаго соотношенія съ разными манускриптами и подтвержденія въ частяхъ своихъ совпаденій съ cod. Paris. Gr 139 и Coislin. 275.

Въ настоящее время можно сказать, что это научное требованіе, повидимому, готово получить осуществленіе. Французскимъ ученымъ Марье вопросъ о фрагментахъ Діодоровыхъ толкованій на псалмы поставленъ въ новую форму развитія[1]) и, можетъ быть, отъ знаменитаго представителя антіохійской школы мы будемъ скоро имѣть провѣренное немалое количество образцовъ толкованій на псалмы. Названный ученый обратилъ вниманіе на ms. Coislin 275, толкованія на псалмы въ которомъ имѣли такое заглавіе: Ὑπόθεσεις καὶ ἑρμηνεία τοῦ ψαλτηρίου τῶν ἑκατὸν πεντήκοντα ψαλμῶν ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου μητροπολίτου Νικαίας[2]). Трудно предполагать, говоритъ Марье, что выраженіе ἀπὸ φωνῆς указываетъ въ Анастасіѣ, митрополитѣ Никейскомъ, автора найденнаго комментарія. Этимъ

---

[1]) *Le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse*—Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles—Lettres. 1910. 542—546 p *Aurions—nons le commentaire sur les Psaumes de Diodore de Tarse?* Revue de Philologie. T. XXXV, janv. 1911. 56—70 p.

[2]) Впервые обратилъ вничаніе на этотъ ms. Coislin 275 Lebreton (*Mariès.* Revue de Philologie 56 p ), которому онъ послужилъ дополненіемъ и подтвержденіемъ ранѣе найденнаго въ Парижской Нац. Библіотекѣ ms. № 168 (Каталогъ ms. Парижской Нац. Библіотеки *H. Omont*—Inventaire Sommaire des manucrits grecs de la biblioth Nationale. I p. Paris. 1896. 19 p ; III p. (1889) p. 167). Существуетъ третій ms съ содержаніемъ однороднымъ Coislin 275 и Par. 168 въ библіотекѣ аѳонской Лавры св. Аѳанасія (выдержки изъ него изд. монахомъ Александромъ—Ἐκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια. Ἔτος ιβ', ἐν Κωνστ. πολεί, 26 Ἰουνίου 1892, ἀριθ 17 σ 134—135). Ученый M Rendel Harris, ознакомившись съ этимъ ms., высказалъ гипотезу, что въ немъ—творенія Ѳеодора Мопсуэстійскаго. Къ нему примкнулъ и Lebreton (*Mariès* Rev. de Philologie 56—57 p).

выраженіемъ удостовѣряется лишь заимствованіе изъ труда подлиннаго автора, котораго надлежитъ еще опредѣлить [1]). Лебретонъ (Lebreton), который впервые обратилъ вниманіе на ms. Coislin 275, нашелъ возможнымъ приписать заключающійся въ немъ комментарій Θеодору Мопсуэстійскому [2]). Такое же мнѣніе высказывали и ученые, познакомившіеся съ содержаніемъ фрагментовъ по миланскимъ рукописнымъ кодексамъ, причемъ Ἀναστασίου они читали сокращенно Ανας, и это сокращеніе наводило ихъ на мысль о порчѣ слова Αντι (οχεἰας) [3]) Но, при сравненіи Coislin 275 съ фрагментами, принадлежащими несомнѣнно Θеодору Мопсуэстійскому, можно видѣть, увѣряетъ Марье, сходство лишь въ самыхъ общихъ чертахъ, въ деталяхъ же наблюдается совершенное различіе. Неудивительно, что уже Лебретонъ допускалъ уступку въ опредѣленіи автора Coislin 275 Θеодоръ Мопсуэстійскій или одинъ изъ его учениковъ [4]). Марье исправляетъ эту догадку, приписывая фрагменты не ученику Θеодора, а учителю его, Діодору Тарсскому. Къ сожалѣнію, подробнаго обоснованія этого цѣннаго открытія Марье еще не опубликовалъ, оставивъ въ этомъ направленіи послѣднее слово за собой. Но то, что онъ сдѣлалъ въ подтвержденіе найденныхъ фрагментовъ въ Coislin 275, какъ твореній Діодора, можно резюмировать такъ: a) фрагменты толкованій Діодора на псалмы LXXXI—LXXXIX, изданные Кордеріемъ, находятся въ ms. Coislin 275, b) 56 отрывковъ изъ толкованій на псалмы I XIII, XVIII, XXXIV, XXXVII, XLIII, XLVII, LV, LXVIII, LXXI, LXXII, LXXX—LXXXIX, приписываемыхъ Діодору Paris Gr. 139, воспроизводятся въ Coislin 275; c) антологическій характеръ ms. Coislin. 275 исключается внимательнымъ изученіемъ компиляцій такого рода, напр. комментарія псевдо-Θеодора Гераклейскаго и парафраза Expositio Patrum Graecorum in psalmos Кордерія, d) въ противоположность антологическимъ сборникамъ, Coislin. 275 характеризуется единствомъ, цѣльностью; приводимые въ немъ фрагменты чужды случайности или разбросанности въ расположеніи, они органически соединены въ одно цѣлое, какъ члены одного тѣла. Всѣ эти отличительныя черты Coislin 275, въ связи съ соотношеніемъ его съ извѣстными

---

[1]) *Mariès.* Cit. loc. Rev. ee Philologie 57—58.
[2]) *Mariès.* 58 p.
[3]) Ibid.
[4]) Ibid. 59 p.

катенами и mss., заключающими въ себѣ комментаріи Діодора, даютъ право французскому ученому считать содержаніе Coislin 275 произведеніемъ Діодора и работать, не раскрывая вслухъ пока деталей, въ обоснованіи такой гипотезы. Изслѣдователю жизни Діодора Тарсскаго и наличнаго литературнаго достоянія отъ него, встрѣчаясь съ такимъ положеніемъ вопроса его экзегетической дѣятельности, остается лишь пожелать пока скорѣйшаго выполненія возложенной французскимъ ученымъ на себя серьезной задачи и надѣяться, что въ недалекомъ будущемъ исторія экзегезиса обогатится большимъ количествомъ, чѣмъ мы имѣемъ нынѣ, памятниковъ экзегетическихъ пріемовъ замѣчательнаго представителя антіохійской школы. Пока же мы можемъ считать прочно обоснованными экзегетическими твореніями Діодора лишь октатевхическіе его фрагменты.

Сократъ и Созоменъ[1]) сохраняютъ въ своихъ трудахъ свидѣтельство, что Діодоръ толковалъ Священное Писаніе буквально, изыскивая простой смыслъ и избѣгая умозрѣнія и иносказанія Эти цѣнныя замѣчанія историковъ дополняются замѣчаніемъ блаж. Іеронима, который говоритъ, что Діодоръ въ своихъ твореніяхъ подражалъ Евсевію Эмесскому[2]), съ научными принципами котораго мы въ своемъ мѣстѣ познакомились[3]). Самъ Діодоръ, кромѣ толкованій на книги Свящ. Писанія, написалъ сочиненіе подъ заглавіемъ τίς διαφορὰ θεωρίας καὶ ἀλληγορίας—какая разница между θεωρία и ἀλληγορία[4]). Это сочиненіе до насъ не сохранилось, и о содержаніи его, на основаніи заглавія, можно строить догадки. Фабриціи понимаетъ это заглавіе въ томъ смыслѣ, что Діодоръ въ сочиненіи устанавливаетъ разницу мистическаго смысла Свящ Писанія отъ аллегорическаго и моральнаго[5]). Валезій мистическій и аллегорическій смыслъ обнимаетъ словомъ θεωρία, понимая ἀλληγορία, какъ видъ первой[6]). По Эрнести, подъ θεωρία Діодоръ подразумѣвалъ нѣчто подобное александрійскому толкованію, возводящему мысль вѣрующаго искусственнымъ об-

---

[1]) *Socr.* Hist. eccl. VI, 3. PG LXVII col. 667—668; p. n. 452; *Sozom* Hist. eccl. VIII, 2. Ibid. col. 1515—1516; p. n. 548.

[2]) De viris illustribus CIX. Cit. ed. Texte u. Untersuch. XIV, 1. S. 25.

[3]) См. выше 65—71 стр. наш. работы.

[4]) *Suidas.* Lexicon. Ed. Bernhardy. I t. 1379 p. Сн. *Theodorus Lect.* PG LXXXVI, I. 214—218.

[5]) Bibliotheca Graeca. T. IX. Ed. Harles. 281 p.

[6]) *Valesii* Annotationes ad Hist. Socratis VI. 3. PG LXVII col. 667—668.

разомъ къ міру невидимому и духовному, подъ ἀλληγορία же понималъ смыслъ мистическій, таинственный, находящійся въ тѣхъ мѣстахъ Писанія, въ которыхъ, по внушенію Духа Святаго, обозначаются чрезъ какой-либо образъ предметы, относящіеся ко Христу [1]). Но если у Фабриція и Валезія не видно ясно разницы терминовъ θεωρία и ἀλληγορία, то Эрнести, намъ думается, напрасно слово ἀλληγορία лишаетъ спеціальнаго александрійскаго смысла. Эрнести основывается на извѣстіяхъ Сократа и Созомена, которые говорятъ, что Діодоръ избѣгалъ θεωρία и отыскивалъ простой смыслъ божественныхъ писаній. Но анализъ фрагментовъ экзегетическихъ, оставшихся отъ Діодора, показываетъ, что скорѣе историки Сократъ и Созоменъ смѣшивали слово θεωρία съ отвергаемымъ Діодоромъ ἀλληγορία [2]). Едва ли Діодоръ могъ устанавливать за ἀλληγορία какой-нибудь другой смыслъ, кромѣ ходячаго въ то время у александрійцевъ Лучше для освѣщенія θεωρία придать этому термину смыслъ αλληγορία, по Эрнести, но—въ тѣсной связи съ главной особенностью антіохійскаго толкованія, историко-грамматическимъ смысломъ Священнаго Писанія. На такой путь освѣщенія экзегетическихъ принциповъ Діодора совершенно справедливо стали позднѣйшіе ученые Фритче [3]) и Кинъ [4]). Θεωρία—это есть изслѣдованіе содержащагося въ Писаніи типически-мессіанскаго смысла путемъ тщательнаго разсмотрѣнія предварительно историко-грамматическаго простого или буквальнаго смысла, а ἀλληγορία—есть также изслѣдованіе типическаго смысла, но только на основаніяхъ совершенно произвольныхъ Такое пониманіе упомянутаго сочиненія вполнѣ оправдывается и возможнымъ анализомъ сохранившихся фрагментовъ Діодора.

Итакъ, октатевхическіе фрагменты Діодора, изданные Деконэкомъ, и упомянутое герменевтическое сочиненіе о различіи θεωρία и ἀλληγορία, въ связи съ замѣчаніями Сократа, Созомена, блаж. Іеронима, вотъ и все—что остается нынѣ для характеристики знаменитаго Тарсскаго епископа, какъ экзегета. Разумѣется, матеріала слишкомъ мало, чтобы поддержать въ совершенной мѣрѣ передаваемую исторіею репутацію Діодора, какъ выдающагося

---

[1]) *Ernesti.* Narratio crit. opusc. theologic 499 p. *Kihn.* Bedeutung der Antiochenischen Schule auf dem exegetischen Gebiete. Weissenburg, 1866. 575 S.

[2]) См. ниже.

[3]) *Fritzsche.* De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis. Halle, 1836. PG LXXVI col 26.

[4]) Cit. op. *Kihn* S. 57—58.

толкователя Священнаго Писанія. Но все-таки и на основаніи указаннаго матеріала можно уловить черты раскрываемой фрагментами серьезной, научно-обстоятельной антіохійской экзегезы.

Минуя вопросъ о канонѣ богодухновенныхъ книгъ Свящ. Писанія у нашего автора, какъ невозможный въ своемъ разрѣшеніи по количеству оставшихся литературныхъ памятниковъ[1]), мы должны отмѣтить въ нашемъ экзегетѣ, прежде всего глубокое, серьезное уваженіе къ слову Библіи. Богодухновенность священныхъ авторовъ для Діодора является фактомъ, неподлежащимъ сомнѣнію. Господь говорилъ черезъ Моисея[2]). Богъ Духъ Святый обиталъ въ пророкахъ[3]). Отсюда оставшіяся письмена Моисея и пророковъ имѣютъ жизненное, абсолютное значеніе, ни съ какими другими литературными памятниками несравнимое. Они (письмена) въ исключительномъ точномъ смыслѣ γραφή[4]), а по производящей ихъ силѣ Божіей и θεία γραφή[5]) То же благоговѣніе, признаніе преимущественнаго авторитета, по имѣющимся фрагментамъ, у Діодора сохраняется и въ отношеніи къ богодухновеннымъ авторамъ. Моисея Діодоръ называетъ свидѣтелемъ, пророкомъ, которому нужно вѣрить[6]). Какъ такіе же авторитеты, упоминаются имъ θεῖος Давидъ[7]), пророки[8]), μακάριος первомученикъ Стефанъ[9]), апостолъ Павелъ[10]) Слова Евангелія и Самого Іисуса Христа объединяются у Діодора терминомъ λόγοι κυριακοί[11]) Но, преклоняясь такимъ образомъ предъ авторитетомъ слова Божія и его богодухновенныхъ служителей, Діодоръ въ то же время не упускалъ изъ вниманія того обстоятельства, что послѣдніе были все же οἱ ἄνθρωποι, жив-

---

[1]) На этихъ же основаніяхъ мы лишены возможности ставить вопросъ и о библейскомъ текстѣ фрагментовъ. Нѣтъ гарантіи въ томъ, что текстъ Писанія фрагменты содержатъ въ полной исправности, непосредственной передачи Діодора. Это—съ одной стороны Съ другой—замѣтно, самъ экзегетъ относится съ извѣстною свободою къ библейскому тексту, допуская иногда его перифразъ.

[2]) *Deconinck.* Fr. 62, p. 137.

[3]) *Deconinck.* Fr. 71, 144—145 p; fr. 75, 153 p.

[4]) Fr. 13, 99 p; fr. 35, 117 p.

[5]) Fr. 21, 107 p., fr. 57, 131 p., fr. 69, 143 p.

[6]) Срв fragm. 20, 105 p.; 21, 107 p.

[7]) Fr. 19, 105 p.

[8]) Fr. 11, 98 p.; fr. 21, 107 p.

[9]) Fr 26, 111 p.

[10]) Fragm. 9, 96 p.; fr. 69, 142 p.; fr. 35, 116 p.; fr. 59, 133 p.

[11]) Fr. 73, 150 p.

шіе въ извѣстную эпоху, говорившіе своимъ языкомъ. Эта нестѣсняемая нисколько Духомъ Святымъ индивидуальность божественныхъ писателей, естественное преломленіе лучей Божественнаго солнца черезъ посредствующую среду Богоносныхъ учителей является, по Діодору, причиной особенностей внѣшней формы выраженія Богооткровенной истины и проистекающихъ отсюда нѣкоторыхъ затрудненій въ пониманіи ея современными христіанами. Поэтому, поучаетъ антіохійскій учитель, „если кто въ переводимыхъ мысляхъ съ одного языка на другой рабствуетъ тѣмъ словамъ, съ которыхъ онъ толкуетъ, пытается оставить и самое слововыраженіе, то онъ ошибается“ [1]) Кромѣ этого, у многихъ священныхъ писателей есть свои особенные оригинальные обороты. Рѣчь священныхъ авторовъ обыкновенно кратка и выразительна, въ немногихъ словахъ выражаетъ многое. Все это, естественно, побуждаетъ видѣть въ священныхъ писаніяхъ τὰ ζητήματα, которыя требуется разрѣшить (λῦσαι) [2]). Экзегетъ ищетъ νοήσεως, ставя неизбѣжно вопросы—πῶς νοητέον, πῶς τοῦτο τὸ ζήτημα λύσομεν [3]). Священное Писаніе ἑρμηνεῦσι, ἐξηγοῦνται, причемъ мало довольствоваться въ томъ или другомъ случаѣ требуемаго ἑρμηνεύσεως, ἐξηγήσεως собственными силами—послѣднихъ часто бываетъ недостаточно, чтобы охватить всѣ оттѣнки мысли божественныхъ авторовъ На помощь уразумѣнія Писанія въ этомъ случаѣ должны идти, по Діодору, труды разныхъ ученыхъ предшественниковъ, какъ редакторовъ библейскаго текста, такъ и его толкователей. Этимъ самымъ открывался обширнѣйшій горизонтъ мысли, не прикованный къ мертвой письмени. Поэтому ἑρμηνευτής школы Діодора имѣлъ полный просторъ для чистаго научнаго экзегезиса, гдѣ широта мысли совмѣщалась съ серьезностью, глубина съ привлекательною ясностью и простотою Герменевтическое преданіе для Діодора сохраняло полную силу Свободу своей мысли онъ умѣлъ соединять съ уваженіемъ къ другимъ работникамъ въ области текста Священнаго Писанія—его редакціи и толкованія. Авторъ знаетъ передачу текста Симмаха [4]), Акилы [5]), Ѳеодотіона [6]), въ одномъ мѣстѣ онъ постулируетъ къ самому переводу LXX [7]), въ нѣкоторыхъ мѣстахъ скры-

---

[1]) Fr. 4, 92—93 p.
[2]) Срв. fr. 26, 112 p.; fr. 24, 109.
[3]) Срв. fr. 62, 136 p; fr. 66, 140 r.; fr. 6, 94 p.
[4]) Fr. 51, 126 p.; fr. 75, 153 p.
[5]) Fr. 21, 106 p.; fr 25, III p.; fr. 57, 130; срв. fr. 49, 124 p. fr. 65, 139 p.
[6]) Fr. 13, 99 p.; fr. 60, 135 p.
[7]) Fr. 60, 135 p.

ваетъ свои источники общимъ указаніемъ ἔνιοι, τινες или κατὰ τοὺς ἄλλους ἑρμηνευτάς [1]), въ иныхъ—считаетъ долгомъ перечислить извѣстныя ему пониманія того или другого библейскаго текста и высказать къ нимъ свое отношеніе [2]) Иногда традиція создавала не одно толкованіе какого-нибудь мѣста Писанія, и всѣ существующія толкованія, разсматривая предметъ съ разныхъ точекъ зрѣнія, оказывались пріемлемыми—тогда Діодоръ безъ высокомѣрія находитъ нужнымъ обозначать эту разность мнѣній, предоставивъ самому читателю выборъ наиболѣе яснаго, историчнаго [3]) Къ всему сказанному слѣдуетъ прибавить пользованіе Діодоромъ сирійскою [4]) и еврейской библіей [5]) Получивши блестящее свѣтское и христіанскоо образованіе, Діодоръ имѣлъ всѣ данныя, чтобы эту ученость запечатлѣть въ своихъ комментаріяхъ, которые, въ имѣющихся даже у насъ фрагментахъ, отмѣчаютъ его, какъ знатока библейской и гражданской исторіи [6]), заблужденій какъ грубаго язычества [7]), такъ и философскаго эллинизма [8]), бытовой жизни народовъ, данныхъ антропологіи и физіологіи [9]). Параллельно богатой эрудиціи, въ экзегетическихъ фрагментахъ Діодора наблюдается и собственное стремленіе его понять, уяснить содержаніе Библіи [10]) посредствомъ внимательнаго и подробнаго анализа текста [11]), массы углубляющихъ толкованіе вопросовъ, отвѣтовъ и аналогій [12]). Во всемъ этомъ виденъ блестящій представитель антіохійскаго, вполнѣ научнаго метода экзегезиса Священнаго Писанія. Мысль о буквальномъ, посредствомъ самого текста, истолкованіи Священнаго Писанія ни на минуту не оставляетъ нашего

---

[1]) Fr. 11, 97 p.; fr. 17, 103 p; fr. 9, 95 p.; fr. 35, 116 p; fr. 38, 119 p, fr. 63, 137 p.; fr. 4. 92—93 p.

[2]) Fr. 59, 133 p.; fr 61. 135 p.

[3]) Напр. fr. 57, 130 p.; fr. 67, 141 p.

[4]) Fr. 4, 93 p.; fr. 36, 118 p; fr. 51, 126 p; fr. 53, 127 p.; fr. 56, 128 p.

[5]) Fr. 4, 93 p., fr. 28, 113 p; fr. 36, 118 p; срв. fr. 31, 114 p.; fr. 37, 118 p; fr 52, 126 p. и др.

[6]) Fr. 75, 153 p.; f. 24, 109 p; 27, 112 p.; f. 32, 115 p.

[7]) Fr. 1, 91 p.

[8]) Fr. 71, 144 p.

[9]) Fr. 74, 149—150. *Pitra.* Spicileg. Solesm. cit. ed 1 t. Fr. 2. 4, 12, 18. 270, 272—274 p.

[10]) Fr. 6, 94 p.

[11]) Fr. 2. 92 p; f. 7, 94—95 p.; 9, 26 p; 14, 100 p.; f. 17, 103 p.; f. 19, 105 p; f. 21, 106—107 p; f. 26, 111 p.; f. 35, 117 p.; f. 56, 158. f. 61, 136 p; f. 63, 138 p.; f. 69, 142—143 p.; f. 75, 153 p.

[12]) Напр., fr. 11, 97 p.; f 57, 129, 130; f. 58, 132.

экзегета. Предпочтеніе историко-грамматическаго метода всякой другой трактаціи сквозитъ черезъ каждую строку его толкованій [1]). Діодоръ открыто даже заявляетъ о своихъ симпатіяхъ къ этой исторической методѣ истолкованія библіи. „Историческій смыслъ, говоритъ онъ, мы больше предпочитаемъ, чѣмъ аллегорическій“ [2]). Согласно этому, Діодоръ обращаетъ вниманіе на буквальный смыслъ фразы, сравниваетъ значеніе затрудняющаго пониманіе слова съ употребленіемъ послѣдняго въ другихъ мѣстахъ библіи [3]), устраиваетъ для этого параллели словоупотребленія [4]) и, избѣгая эксцентричности, соблюдая мудрую осторожность [5]), дѣлаетъ свои положительныя, нерасплывающіяся въ неопредѣленностяхъ заключенія. Помимо этого, иногда онъ предпринимаетъ розысканіе, почему стоитъ въ данномъ мѣстѣ такое или иное слово [6]), припоминаетъ синонимы для него какъ родного, такъ и другихъ языковъ. Такой лексикальный разборъ текста дополняется въ то же время помощью этимологіи и синтаксиса, указаніями различныхъ формъ слова [7]), конструкціи фразъ [8]) и т. п.

Толкованія Діодора, какъ мы можемъ судить по октатевхическимъ фрагментамъ, не даютъ повода упрекнуть его въ риторизмѣ, закрывающемъ или улетучивающемъ мысль — наоборотъ, движущимъ нервомъ экзегета, сердцевиною его является логическое распредѣленіе матеріала. Если Богъ *вначалѣ* сотворилъ небо и землю, то выраженіе *вначалѣ*, просто и убѣдительно говоритъ Діодоръ, ясно показываетъ, что все остальное произошло послѣ [9]). Если Адамъ изъ земли и Ева изъ его ребра, а сыны и дочери отъ нихъ, то ясно, что остальные люди отъ соединенія этихъ сыновъ и дочерей [10]). Только стремленіе оставаться безупречнымъ въ логической послѣдовательности побуждаетъ нашего экзегета при толкованіи IX, 24—25 кн. Бытія обратить вниманіе, какъ на нѣчто, повидимому, стран-

---

[1]) Срв свидѣтельства—Сократа H. Eccl. VI, 3. PG LXVII col. 667—668; p. n. 452, Созомена—H. Eccl. VIII, 2. Ilid col 1515—1516; p. n. 548.

[2]) Fr. 57, 131; f. 59, 133 p.

[3]) Срв. fragm 12, 98 p; f. 20, 150 p.; f. 23, 108 p., f. 24, 109 p.; f. 36, 117 p.

[4]) Напр. fragm. 25, 26, 111 p.; 31 f., 114; f. 37, 118 и др.

[5]) Срв. f. 63. 138 p.; f 13, 99 p.

[6]) Fr. 4, 93 p.; f. 28, 113 p.; f. 33, 115 p.; срв. 35 f., 116 p.

[7]) Fr. 49, 124 p.

[8]) Fr. 52, 126, срв. f. 53, 127; f. 75, 153 p.

[9]) Fr. 1, 91 p.

[10]) Fr. 18, 103—104 p.

ное — наказаніе сына за грѣхъ отца и пытаться уяснить эту странность [1]) Стремленіе къ ясности, къ устраненію всякихъ противорѣчій разрѣшаетъ Діодору въ другомъ мѣстѣ ставить вопросъ если Исавъ хотѣлъ убить Іакова, то какъ узнала объ этомъ Ревекка [2]). Но всѣ эти разысканія нашего экзегета не есть сухой, отвлеченный экзегезисъ. Діодоръ, какъ и великій ученикъ его — Θеодоритъ, ясно представлялъ, что буквалистическимъ разумѣніемъ нельзя многаго охватить въ Писаніи. Вмѣстѣ съ особеннымъ схематизмомъ библейской рѣчи, экономіей въ словахъ [3]), ей свойственна образно-тропическая рѣчь. Одинъ буквализмъ даже не совмѣстимъ съ христіанствомъ, какъ религіею духа, составляющею раскрытіе и завершеніе ветхозавѣтнаго домостроительства. Въ этихъ естественныхъ ограниченіяхъ историко-грамматическаго метода — объясненіе, почему изъ области экзегетики нельзя изгонять внутренняго сокровеннаго смысла. Вотъ почему иногда, при всѣхъ научныхъ усиліяхъ, уразумѣніе Писанія остается недостижимымъ, и экзегету нужно просто рекомендовать *вѣрить* и отказаться отъ изслѣдованія [4]), а иногда библія предлагаетъ образъ, типъ, прикровенное буквою указаніе на великія таіны домостроительства Божія въ будущемъ. Вотъ почему у Діодора ветхій завѣтъ остается тѣнью новаго благодатнаго времени, разнообразными фактами своей исторіи служа πρὸς ὑποδοχὴν τῶν πνευματικῶν καὶ τελειοτέρων ἐντολῶν [5]). Пришествіе Христа послужило гранью дѣйствованія ветхаго завѣта, и то, что въ послѣднемъ указывало, какъ тѣнь на предметъ, было замѣнено самимъ предметомъ, который есть Господь, Спаситель, чаяніе всѣхъ народовъ. Отсюда, естественно, въ ветхозавѣтномъ Откровеніи много ἀλληγορούμενα и τυπόλογα. Такъ, этотъ естественный аллегоризмъ авторъ усматриваетъ въ именахъ Бога, данныхъ ветхозавѣтному народу Ἰῶθ, Ἀλλῆς, Οὖ, Ἄνε, которыя, скрыто обозначали всегда пребывающаго, вѣчно живущаго Бога [6]) Аллегоризмъ выступаетъ въ предсказаніяхъ Іакова своихъ сыновьямъ [7]). Мистическое и типическое значеніе имѣетъ событіе принесенія Авраамомъ Исаака въ жертву: τοῦτο τοῦ μυστηρίου τοῦ

---

[1]) Fr. 24, 109 p.
[2]) Fr. 42, 121.
[3]) Срв. f. 24, 110 p
[4]) Fr. 17, 103 p.
[5]) Fr. 73, 149—150 p.
[6]) Fr. 64, 139 p.
[7]) Fr. 56—57, 128—130 p.

σταυροῦ δηλωτικόν, ибо самъ Исаакъ ὁ τύπος τοῦ πάθους τοῦ Κυρίου [1]). Жизнь самихъ іудеевъ во многомъ была τύπος χριστιανῶν [2]). Глубокое мистическое значеніе получаетъ актъ раба Авраама клятвы стегномъ при отправленіи его за невѣстсй Исааку· τοῦτο δὲ καὶ τὸ σημεῖον τῆς διαθήκης ἐδέξατο, τὸ ἐκ τοῦ σπέρματος τοῦ ἀβραμιαίου μέλλειν σαρκοῦσθαι τὸν Θεόν [3]). Обстоятельства рожденія Фареса и Зары отъ Θомари понятны, по словамъ нашего экзегета, при свѣтѣ той же типологіи [4]). Но эта типологія или ἀλληγορούμενα, обосновывая въ экзегетѣ θεωρία, живутъ рядомъ съ твердымъ сознаніемъ того, что повѣствованія и слова библіи имѣютъ и прямое историческое значеніе. Это обязывало экзегета и въ типологіи быть также научнымъ, какъ въ исторіи, сознавать и здѣсь нормирующія правила, которыя бы ограничивали его произволъ въ сопоставленіяхъ, въ отысканіи истины въ типѣ, предохраняли бы его отъ поражающихъ эффектовъ и натянутости александринизма. Такія естественныя границы типу и ἀλληγορούμενα у Діодора, мы видимъ, справедливо ставилъ новый завѣтъ, въ его отношеніи къ фактамъ ветхозавѣтнаго домостроительства. За типомъ и аллегоріей ветхаго завѣта слѣдовала προφητεία, глубокій мистическій смыслъ которой для Діодора являлся также несомнѣннымъ фактомъ. Гергенретеръ въ пророческихъ истолкованіяхъ Діодора предполагаетъ sensus accomodatus, т. е. простыя историческія аналогіи [5]). Но отмѣченнымъ пониманіемъ отношеній обоихъ завѣтовъ этотъ раціоналистическій смыслъ προφητεία у Діодора устраняется. Ветхозавѣтныя пророчества находятъ полное исполненіе въ фактахъ новозавѣтныхъ—μαρτυρεῖ δὲ τῇ τῶν πραγμάτων προρρήσει τὸ τέλος [6]). Ветхозавѣтное пророчество является не произведеніемъ лжи или безумія, но энергіи или силы всесвятаго Духа [7]). Такъ только при происхожденіи изъ потомства Сима Спасителя міра понятно пророческое благословеніе его отцомъ [8]). Пришествіемъ на землю Спасителя показывается смыслъ пророчества Іакова Іудѣ [9]). Только великіе планы домостроительства Божія, заканчивающіеся въ

---

[1]) Fr. 36, 118 p.
[2]) Срв. fr. 39, 120 p
[3]) Fr. 37; 118—119 p
[4]) Fr. 52, 126 p.
[5]) *Hergenröther* Die Antiochenische Schule. Cit. ed. S. 19.
[6]) Fr. 75, 152 p.
[7]) Ibid. 153 p.
[8]) Срв. f. 25. 110 p;
[9]) F. 57, 130 p.

новомъ завѣтѣ, хранятъ Аарона, несмотря на то, что онъ былъ участникомъ служенія народа еврейскаго золотому тельцу [1]). Комментируя пророчество и благословеніе Валаама, Діодоръ заявляетъ: „нѣкоторымъ кажется, что Валаамъ о Спасителѣ ничего не говоритъ. Такимъ полезно напомнить, что и посредствомъ нечестиваго Навуходоносора Богъ открылъ пришествіе Спасителя— разумѣется его сонъ. Пророчество Валаама свидѣтельствуется исполненіемъ его на самомъ дѣлѣ, ибо тотъ, который произошелъ отъ Іуды по плоти, плѣнилъ не только начальниковъ Моава, но и всѣхъ сыновъ Сиѳа; сыны же Сиѳа—всѣ люди, ибо онъ—потомокъ Ноя, а въ Ноѣ (послѣ потопа) πᾶσα τῶν ἀνθρώπων ἡ φύσις“ [2]). Характеризуя дальше экзегезисъ Діодора, нужно сказать, что имъ управляютъ почти всегда высокія дидактическія или нравственно-практическія задачи Сотвореніе первыхъ людей какъ бы обязываетъ Діодора указать не только единство человѣческаго рода, какъ фактъ, но и отмѣтить отсюда необходимость почитать родителей. Долгъ человѣколюбія является урокомъ изъясненія XX гл. 25 ст. кн. Исходъ, когда рѣчь перешла къ построенію Давидомъ скиніи. Дидактизмомъ запечатлѣнъ отрывокъ толкованіи книги Левитъ (XII или XIII гл.) о законахъ для женщины, еще раньше— толкованіе словъ Бога „плодитесь и размножайтесь“ (Быт. I. 28) „сотворимъ человѣка по образу и подобію“ (Быт. I, 26) и т д [3]) Устраняя такимъ образомъ всѣми средствами схоластичность и отвлеченность толкованія Свящ. Писанія, Діодоръ не забываетъ и того разногласія въ пониманіи библіи, которое уже ощутительно въ его время давало себя знать христіанскому обществу предъ нимъ, гдѣ нужно, произвольныя и безумныя толкованія и тенденціи еретиковъ, отступающихъ отъ вѣрнаго смысла Писанія и даже язычниковъ, пробующихъ разсказы библіи комментировать данными миѳологіи. Онъ возражаетъ еретикамъ, которые въ змѣѣ— соблазнителѣ первыхъ людей видятъ благодѣтеля, давшаго возможность людямъ узнать зло и добро, не соглашается съ страннымъ аллегорическимъ толкованіемъ кожаныхъ одеждъ, сдѣланныхъ Богомъ для первыхъ людей [4]), энергично устраняетъ философствованіе

---

[1]) Fr. 72, 146 p.

[2]) Fr. 79, 152—153 p.

[3]) Fr. 13, 99 p.; fr. 67, 141 p.; f. 74. 149—150; f. 8, 95 p.; f 9, 95—96 p

[4]) Fr. 16, 100 p.; f. 17, 103 p.; срв.; f. 3, 92 p.;

язычниковъ—еллиновъ и ихъ поэтовъ о сотвореніи міра, объ отношеніи законовъ Моисея къ языческому богу Хроносу [1]) и т. п.

Вотъ и все, что, на основаніи имѣющихся у насъ экзегетическихъ фрагментовъ, можно сказать о Діодорѣ, какъ экзегетѣ Повторяемъ, что, конечно, представленная характеристика, по причинѣ количества матеріала, не рѣшаетъ всѣхъ вопросовъ, относящихся къ области научнаго истолкованія слова Божія. Но въ то же время мы думаемъ, что оставшемуся отъ Діодора нельзя отказать въ извѣстной опредѣленности сообщеній или указаній о немъ, какъ экзегетѣ. Мы получаемъ много данныхъ, чтобы de factis считать Діодора, дѣйствительно, выдающимся христіанскимъ экзегетомъ, открывшимъ путь здраваго, серьезнаго, въ полномъ смыслѣ, научнаго разумѣнія библіи Блестящіе экзегетическіе принципы, засвидѣтельствованные многочисленными произведеніями св. Іоанна Златоуста и Ѳеодорита Кирскаго, мы почти полностью встрѣчаемъ въ фрагментахъ Діодора. По отношенію къ антіохійской школѣ, Діодоръ Тарсскій можетъ считаться прекраснымъ завершителемъ всѣхъ ея усилій, славнымъ носителемъ ея традиціи. Находясь по своему богословскому образованію черезъ оміусіанизмъ въ связи съ александріійскимъ богословіемъ, въ духѣ завѣтовъ Оригена, онъ оказался справедливымъ цѣнителемъ ихъ талантовъ Можно думать, что онъ первый сознадъ важность обоихъ методовъ познанія Богооткровенной истины и, отмѣтивъ доброе въ буквализмѣ и разумное въ одушевленномъ мистицизмѣ, гармонически синтезировалъ употребленіе этихъ методовъ въ одной опредѣленной цѣльной системѣ экзегезы. Онъ отвергъ ἀλληγορία, поскольку она жила произвольными основаніями, безъ удержу уносилась въ высь мечтаній и безпочвеннаго мистицизма, но—какъ свойство человѣческой рѣчи, какъ принадлежность ветхозавѣтнаго домостроительства, какъ, наконецъ, голосъ сердца, ищущаго утѣшенія, онъ ее признавалъ ·Въ постиженіи Богооткровенной истины онъ справедливо хотѣлъ признать право участія какъ за естественными силами разума—его διασκέψις'омъ, такъ и за правомъ вѣрить, созерцать въ видимыхъ образахъ возвышенное, потустороннее. И разумъ и сердце—одинаковыя силы въ процессѣ знанія, ихъ дѣйствіе, взаимнодополняющее другъ друга. Перевѣсъ одной какой-нибудь изъ нихъ—ущербъ полнотѣ и цѣльности постиженія Животворящее и дѣйственное вліяніе словъ Писанія на сердце

---

[1]) Fr. 1, 91; f. 71, 144 p.

или чувство должно быть сопровождаемо впечатлѣніемъ разумности его, что достигается путемъ вдумчиваго безпристрастнаго анализа текста Писанія—вотъ къ чему сводились всѣ научныя указанія Діодора, вотъ къ чему опредѣляло его ясное сознаніе великой отвѣтственности предъ Богомъ за свою земную жизнь и призваніе[1]) О Θеодоритѣ Кирскомъ говорятъ, что онъ въ своихъ экзегетическихъ трудахъ положилъ конецъ развитію несторіанизма, какъ продукціи буквализма антіохійской школы въ ея представителяхъ Θеодорѣ и Несторіи, и монофизитства, какъ произведеніи, наоборотъ, александринизма, далъ, по требованію обстоятельствъ, опытъ уніи антіохійскихъ и александрійскихъ богослововъ[2]). Относительно Діодора можно сказать, что первоначальная иниціатива такой уніи принадлежитъ ему. Θеодоритъ надъ вопросомъ уніи двухъ противоположныхъ направленій могъ работать, имѣя предъ собою прекрасные опыты въ такомъ родѣ Діодора и его ученика св Іоанна Златоуста. Его заслуга въ томъ, что онъ своимъ умомъ и талантомъ сумѣлъ локализовать, снова направить традиціонные методы экзегезиса въ одно русло, но—русло прежнее, изъ котораго неумѣренностью Θеодора Мопсуэстійскаго и Несторія принципы богословскаго вѣдѣнія вышли и пробовали жить обособленною, независимою жизнью. Поэтому, если Θеодоритъ былъ послѣднею блестящею звѣздою на горизонтѣ Востока и Александріи и заключалъ въ себѣ всю силу свѣта, сіявшаго ранѣе раздѣльно въ Египтѣ и Антіохіи, если онъ былъ заходящимъ свѣтиломъ, съ исчезновеніемъ котораго воцарилась тьма[3]), то Діодоръ, можно сказать, былъ первою такою же блестящею звѣздою синтетическаго генія, освѣщавшею путь блаж. Θеодориту и еще раньше св. Іоанну Златоусту, а чрезъ него и всему міру

---

[1]) Сн. PG XXXIII fr 1. Col. 1559—60.
[2]) *Глубоковский Н. Н.* Цит. соч. II, 68 стр.
[3]) Ibid.

# ГЛАВА ВТОРАЯ.

**Свѣдѣнія о литературной дѣятельности Діодора—догматико-полемической, апологетической и исторической.** *Догматико-полемическія произведенія Діодора.* Сочиненія его противъ послѣдователей Арія, историческія данныя объ этихъ сочиненіяхъ, противоевномианскій ихъ характеръ. Сочиненіе Діодора противъ Македонія о св. Духѣ. Разборъ свидѣтельства объ этомъ сочиненіи патр. Фотія, общія замѣчанія о содержаніи произведенія. Произведенія Діодора противъ Аполлинарія. Свидѣтельства исторіи объ этихъ сочиненіяхъ. Противоаполлинаріанскіе фрагменты соч πρὸς Συνουσιαστάς у Леонтія Византійскаго и Марія Меркатора. Сирійская традиція догматико-полемическихъ фрагментовъ въ изданіи Лагарда. Сирійскіе фрагменты въ отношеніи къ первымъ, ихъ общій источникъ. Сужденіе о времени происхожденія разсматриваемыхъ фрагментовъ — сравненіе ихъ съ сочиненіями Аполлинарія и результаты этого. Несостоятельность мнѣнія Гарнье по вопросу ихъ происхожденія. Вопросъ о подлинности фрагментовъ. Возраженія противъ подлинности ихъ. Обзоръ содержанія фрагментовъ въ связи съ общею характеристикою христологическихъ воззрѣній Діодора Тарсскаго. Мнѣніе о противоаполлинаріанскомъ содержаніи найденнаго г. Спиридоновымъ манускрипта сочиненія Діодора „О душѣ“. Христологическое сочиненіе Діодора у Ассемани. Сочиненія Діодора противъ другихъ еретиковъ, неправильно учившихъ о Лицѣ Іисуса Христа (Фотина, Малхіона, Савеллія, Маркелла, мелхиседекитовъ). Возраженія св. Кирилла противъ ученія Діодора о Лицѣ Іисуса Христа—разборъ фрагментовъ изъ сочиненія св. Кирилла противъ Діодора въ коллекціи Миня и читанныхъ на пятомъ вселенскомъ соборѣ. Сочиненія Діодора *апологетическія и историческія*—заглавія ихъ и сохранившіяся свидѣтельства о нихъ. Замѣчанія о поэтически-богослужебной дѣятельности Діодора (преданіе о литургіи его имени). Внѣшнія качества произведеній Діодора — свидѣтельства о стилѣ сочиненій Діодора.

Послѣ характеристики Діодора, какъ экзегета, мы переходимъ къ изображенію его литературной *догматической* дѣятельности. Подобно почти всѣмъ древне-церковнымъ писателямъ, догматическія произведенія Діодора сильно запечатлѣны полемическимъ характеромъ. Живя въ эпоху исключительныхъ въ исторіи Церкви движеній по важнѣйшимъ догматическимъ вопросамъ, Діодоръ, естественно, долженъ былъ принимать дѣя-

тельное участіе въ ихъ рѣшеніи Историческая жизнь Церкви тогда властно приглашала всѣ лучшія интеллектуальныя силы къ напряженной работѣ въ области христіанско-богословскоіі мысли и настойчивою борьбою съ всевозможными уклоненіями отъ ортодоксіи предлагала доходить до утвержденія и общецерковной санкціи выраженія и формулировки того или другого догматическаго вопроса. Поэтому творенія Діодора, какъ догматиста, заключая въ себѣ элементы полемики, близко и глубоко касаются современныхъ ему религіозныхъ движеніи.

Церковно-общественная дѣятельность Діодора началась и протекала въ эпоху, прежде всего, наивысшаго напряженія аріанскихъ силъ противъ Церкви Если самъ Арій въ это время уже сошелъ съ историческои сцены, то на смѣну ему выступили Аэцій, Евномій, которые, подъ видомъ различныхъ діалектическихъ формулъ, вносили въ христіанство чисто-языческое содержаніе. Діодоръ, живя въ Антіохіи, лично зналъ новыхъ еретиковъ своего времени и долженъ былъ противъ нихъ защищать врученное ему Богомъ стадо вѣрующихъ. Противъ нихъ онъ направлялъ и свои литературные труды. Несторіанскіе историки, Бархадбешабба[1]) и анонимный авторъ „Исторіи несторіанскоі“[2]), говорятъ, что Діодоръ противъ разныхъ приверженцевъ Арія написалъ три книги Но весьма вѣроятно, что эти три книги, извѣстныя несторіанскимъ историкамъ, являлись уже остаткомъ гораздо большаго количества трудовъ Діодора съ противоаріанскимъ содержаніемъ. Несторіанскіі писатель, митрополитъ Ебедъ Іезу, знаетъ четыре книги противъ Евномія и въ то же время сохраняетъ свидѣтельство, что 60 книгъ произведеніі Діодора было сожжено аріанами[3]). Въ настоящее время изъ всѣхъ сочиненіі Діодора противъ аріанствующихъ можно указать лишь на заглавіе одного сочиненія: Περ᾽ τοῦ, εἷς Θεὸς ἐν τριάδι (De eo, quod sit unus Deus in Trinitate)[4]). О содержаніи этого сочиненія мы ничего не можемъ сказать, ибо само оно не дошло до насъ— ни въ цѣломъ видѣ, ни въ отрывкахъ. Либератъ[5]), Ебедъ Іезу,

---

[1]) *Barhadbešabba Abraia.* Histoire XVII cap —*Nau.*

[2]) Histoire Nestorienne I, 49. PO V, 276.

[3]) *Assemani.* Bibliotheca Orientalis III, 1, 29 p.

[4]) *Suidas.* Lexicon. Cit ed I t. 1379. *Theodorus Lect* PG LXXXVI 1 col 225—228.

[5]) *Liberati* Breviarium X. PL. LXVIII col. 990.

Фабриціи[1]) дають, повидимому, основанія предполагать, что это сочиненіе было противоевномианскаго характера. Борьба же съ Евноміемъ, поражавшимъ всегда своеобразною интерпретаціею библейскаго текста, обусловливала противъ него совершеннѣйшее пользованіе библейскимъ текстомъ. Защита Единаго Бога, троичности Лицъ, съ отчетливою формулировкою единосущія, въ полемикѣ съ Евноміемъ должны были построяться на отчетливой систематизаціи и уясненіи соотвѣтствующихъ библейскихъ текстовъ. Такимъ образомъ, научные пріемы экзегезиса Діодора, о коихъ мы говорили выше, въ данномъ случаѣ, можно полагать, получали свое примѣненіе. и ихъ серьезность, научное совершенство являлись надлежащей гарантіей правильности и неотразимости полемическихъ доводовъ Тарсскаго епископа. Кромѣ того, Евномій былъ извѣстенъ блестящей діалектикой. Это былъ тонкій, умный софистъ, прекрасно владѣвшій всѣми особенностями аристотелевскаго силлогизма[2]). Недаромъ св. Григорій Нисскій называлъ философско-діалектическій интересъ евноміанъ τεχνολογία τῆς βλασθημίας[3]). Отсюда, понятно, и полемическіе труды противъ Евномія, на ряду съ глубокимъ и совершеннымъ знаніемъ библіи, должны были обладать и соотвѣтствующими средствами формально-діалектической техники. Что произведеніямъ Діодора противъ Евномія нельзя отказать въ этомъ послѣднемъ качествѣ, за это говоритъ прекрасное философское образованіе Діодора По словамъ блаж. Θеодорита, никакія стрѣлы аріева богохульства не были страшны для Діодора. Онъ легко разрывалъ сѣти аріанъ и доказывалъ, что ихъ возраженія—паутина[4]). По словамъ Бархадбешаббы, Діодоръ обладалъ такою непоколебимостью и силою слова въ спорахъ, какою не обладали другіе современные ему философы[5]). Наконецъ, припоминая общебогословское развитіе Діодора, его тѣсную дружбу съ омоусіаниномъ Флавіаномъ и, вмѣстѣ, съ Мелетіемъ и Василіемъ Великимъ, его связи съ Силуаномъ Тарсскимъ, Евсевіемъ Эмесскимъ, можно кратко, намъ думается, предопредѣлить суть догматическихъ воззрѣній, выработанныхъ Діодоромъ въ борьбѣ съ Евноміемъ въ такой формѣ—εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν θείων τριῶν ὑποστάσεων

---

[1]) *Assemani* Cit. loc *Fabricius*. Bibliotheca Graeca. Ed. Harles. IX. 278.

[2]) Объ Евноміи см. выше стр. 91.

[3]) Adversus Eunomium I. PG XLV col. 297.

[4]) Hist. Eccl. IV, 25. Ed. *Parmentier* 264 S.; p. п. 290 стр.

[5]) *Barhadbešabba—Nau.* Cit. extrait d'Histoire.

τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις [1]) Причемъ, раздѣльность Лицъ св. Троицы у Діодора, какъ бывшаго оміусіанина, должна была являться исходнымъ пунктомъ и вмѣстѣ какъ бы логическою посылкою, приводившею мысль черезъ συνύπαρξις послѣдовательно къ единству христіанскаго Бога. Другими словами, церковный терминъ ὁμοούσιος въ догматической системѣ Діодора долженъ былъ получить смыслъ ортодоксіи не прежде чѣмъ его преимущественное утвержденіе абсолютнаго единства Бога разъяснялось другимъ традиціоннымъ терминомъ ὁμοιούσιος съ особенностями послѣдняго въ утвержденіи, при единствѣ, раздѣльности. Только въ такой логической послѣдовательности αἱ θεῖαι ὑποστάσεις εἰσὶ τρεῖς ὧν τὰ ἰδικὰ διῃρημένως ὑπάρχει ἑκάστῃ=ἡ ὁμοούσιος τριάς [2]). Такъ, думается, можно строить догадки о содержаніи названнаго противоаріанскаго сочиненія Діодора Περὶ τοῦ, εἷς Θεὸς ἐν τριάδι.

Къ тріадологическимъ сочиненіямъ Діодора можно присоединить еще и спеціальный трактатъ его о Св. Духѣ подъ заглавіемъ: Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, διάφορα ἐπιχειρήματα (De Spiritu Sancto varia argumenta). Это сочиненіе было направлено противъ духоборческихъ тенденцій послѣдователей другого еретика IV вѣка, Македонія [3]). Свидѣтельство объ указанномъ сочиненіи сохраняютъ патр. Фотій въ своей Библіотекѣ [4]) и несторіанскіе историки [5]). Мы уже имѣли случай говорить, что патр. Фотій, не читая самъ этого произведенія Діодора и довѣряя случайной рецензіи о немъ Геласія Кесарійскаго, несправедливо указалъ въ этомъ сочиненіи тенденціи несторіанства [6]). Не только нѣтъ данныхъ упрекать Несторія и его послѣдователей въ неправильностяхъ ученія о третьей Упостаси Св. Троицы [7]), но и для того чтобы признать ортодоксію самого Діодора въ догматическомъ ученіи о Св. Духѣ мы имѣемъ вполнѣ достаточно фактовъ Мы уже говорили [8]), что объ этомъ выразительно долженъ свидѣтельствовать фактъ дружбы Діодора съ св. Василіемъ, помощь его послѣднему въ

---

[1]) См. псевдо-іустин. соч. Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Изд. *Пападопуло Керамевсъ* Записки Ист.-филол. фак СПБ. Универ. ч 36. 1896. Стр. 17.

[2]) Ibidem. 21 стр. Срв. *Pitra.* Spicilegium Solesmense completens SS. Patr. T. I. Paris. 1852. 270 p

[3]) Срв. De sectis IV. PG LXXXVI, 1. col. 1222.

[4]) Bibliotheca Cod. CII. PG CIII col 371—372.

[5]) Hist. Nest. 1, 49 PO V, 276 p.

[6]) См. выше 277 стр. нашей работы.

[7]) Ibid. прим. 7.

[8]) Выше стр. 277—288

опредѣленіи духоборчества Евстаѳія Севастійскаго, участіе Діодора на второмъ вселенскомъ соборѣ, гдѣ обсуждалась ересь македоніанъ - пневматомаховъ. Но, помимо этого, и скудные остатки твореній Діодора, намъ кажется, не остаются безгласными въ этомъ случаѣ. Называя третью Ѵпостась св. Троицы πανάγιος Πνεῦμα [1]), ясно отмѣчая Его животворящую, творчески-промыслительную и благодатную дѣятельность въ исторіи домостроительства, какъ Πνεῦμα Θεοῦ, κοσμητικὸν τῶν ὄντων, ἐνέργεια Θεοῦ, παράκλητος [2]), называя Его консубстанціальнымъ Отцу и Сыну Его, равнымъ Имъ во всемъ [3]), считая, что грѣхъ противъ Духа Св. не имѣетъ оправданія ни здѣсь на землѣ, ни въ будущемъ вѣкѣ [4]), творенія, очевидно, характеризуютъ Діодора право вѣрующимъ въ третью Ѵпостась Божественной Троицы Неудивительно, что древнѣйшіе несторіанскіе памятники съ рѣшительностью говорятъ, что Діодоръ въ борьбѣ съ македоніанами защищалъ Духа Святаго, какъ единосущаго Отцу и Сыну [5]). Могутъ замѣтить, что Фотій, познакомившись съ сочиненіемъ Діодора о Св. Духѣ, усмотрѣлъ несторіанизмъ не въ самомъ ученіи о Св. Духѣ, а въ какомъ-нибудь христологическомъ вопросѣ, случайно затронутомъ сочиненіемъ. Но, во первыхъ, трудно допустить, чтобы Діодоръ, собирая аргументы для правильнаго выраженія ученія о Св. Духѣ противъ македоніанъ, допускалъ яркіе признаки будущаго несторіанства въ своемъ представленіи Лица Іисуса Христа, въ Котораго большинство македоніанъ вѣрило право [6]); во вторыхъ—книжка Геласія, передававшая лишь суть содержанія сочиненія Тарсскаго епископа о Духѣ Святомъ, при особенностяхъ своего слога, мало могла гарантировать необходимую точность въ этомъ второстепенномъ пунктѣ съ точки зрѣнія спеціальныхъ цѣлей сочиненія,

---

1) *Diodorus Tars* Fragm 75. Deconinck 153 p

2) Ibid fragm. 4. 93 p.

3) Fragm. 4: *Pitra.* Spicilegium Solesmense, compl. SS. Partum T I. Paris. 1852. 270 p.

4) *Lagarde.* Analecta Syriaca Lips. et Lond., 1858. 97 p.

5) Hist. Nest. 1, 49 PO V, 276. Защита тринитарнаго консубстанціонализма въ ученіи Діодора, не исключавшаго третьей Ѵпостаси Св. Духа, ясно видна была и въ самомъ началѣ его общественной дѣятельности въ Антіохіи, когда онъ, вмѣстѣ съ Флавіаномъ, въ противовѣсъ аріанствующему Леонтію, епископу Антіохійскому, энергично утверждалъ формулу славословія „Слава Отцу и Сыну и Святому Духу“ (См подр выше 94—95 стр )

6) Срв. *Спасскаго А. А.* Ист. догм. движеній. Т. I Сергіевъ Посадъ, 1906 470—472 стр.

въ третьихъ, наконецъ, само христологическое ученіе Діодора, какъ мы говорили уже и увидимъ еще ниже, вовсе не заключало въ себѣ чего-нибудь несторіанскаго. Тотъ же Фотій нарочито отмѣчаетъ правильность представленій Діодора о Лицѣ Спасителя при рецензіи на другое его сочиненіе Contra fatum [1]). Все это даетъ право заключить, что содержаніе разсматриваемаго сочиненія Діодора „О Св. Духѣ“ не могло выходить изъ сферы понятій ортодоксіи Подлинныя ἐπιχειρήματα, очень вѣроятно, могли звучать особенною осторожностью въ выраженіяхъ, что, не колебля ортодоксію догмата о Св Духѣ, имѣло въ виду своеобразный характеръ противниковъ. Многіе изъ македоніанъ возражали противъ формулировки ученія о Св. Духѣ по причинѣ молчанія объ этомъ церковной традиціи. отцы не спорили объ этой Ѵпостаси и заповѣдали краткую Никейскую формулу для ея исповѣданія [2]). Но эта осторожность, отражавшаяся, конечно, на внѣшней лишь формулировкѣ догмата о Св. Духѣ извѣстною неполнотою или недоговоренностью, отнюдь не поддерживала какихъ-нибудь выводовъ гетеродоксіи. Она предполагала тщательный анализъ вопроса о третьей Ѵпостаси, ея характерѣ, сущности, отношеніи ея къ Богу Отцу и Сыну Божію такъ, чтобы подробностями этого анализа implicite охватывалось омоусіанство или Божество Св. Духа.

Не мало Діодоръ потрудился и надъ раскрытіемъ другого важнѣйшаго догмата религіозныхъ движеній IV вѣка, о Лицѣ Іисуса Христа. Аполлинарій Лаодикійскій со своей школой, послѣдователи Маркелла, Фотина, стараго савелліанства въ эпоху Діодора употребляли всѣ усилія, чтобы въ области христологіи указать вѣрующимъ новыя точки зрѣнія, противоположныя ортодоксіи.

Борьба Діодора съ Аполлинаріемъ, по исторической традиціи, мы говорили, имѣла, даже роковое значеніе въ опредѣленіи ортодоксіи его собственной христологіи. Казалось бы, послѣ этого можно ожидать достаточного количества сохранившихся литературныхъ памятниковъ полемики Діодора съ лаодикійскимъ еретикомъ. Но, въ дѣйствительности, и здѣсь мы встрѣчаемся только съ немногими фрагментами Бархадбешабба упоминаетъ три книги Діодора противъ Аполлинарія [3]). Леонтій Византійскій [4]), Маріи

---

[1]) Bibliotheca. Cod. CCXXIII PG. CIII col. 829

[2]) *Спасскій А. А.* Цит. соч 480—172 стр., 610 стр *Лебедевъ А. П.* Вселенскіе соборы IV—V в. М 1896 I, 88—100

[3]) Histoire XVII c. Cit extrait.

[4]) Contra Nest. et Eutych. III. PG LXXXVI, 1. Col. 1383—1388.

Меркаторъ [1]) сохраняютъ нѣсколько небольшихъ фрагментовъ изъ первой книги сочиненія Діодора Πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς (Adversus Synusiastas). Ученый Лагардъ въ своей книгѣ Analecta Syriaca издалъ догматическіе отрывки Діодора изъ книги, начало которой такое „нѣкоторые, исповѣдуя, что Іисусъ Христосъ есть Богъ и что Онъ прежде всѣхъ вѣковъ невзрѣченно родился отъ Отца и не похуляя, какъ говорятъ они, въ послѣдокъ дней плоти того, матерью котораго была блаженная Марія, дерзаютъ извращать слово истины новыми неправыми ученіями“ [2]). Что за произведеніе Діодора, начинавшееся указанными словами, до сихъ поръ никто не пытался опредѣлить Обращая вниманіе на то, что содержаніе отрывковъ изданія Лагарда въ нѣкоторыхъ частяхъ своихъ почти буквально совпадаютъ съ отрывками сочиненій Діодора у Леонтія Византійскаго и Марія Меркатора [3]), можно ставить проблему. „не есть ли сообщенное Лагардомъ начало книги Діодора извѣстной Леонтію и Марію подъ заглавіемъ „противъ синузіастовъ?“ Можно полагать, что сочиненіе Діодора противъ синузіастовъ имѣло въ виду самаго Аполлинарія и появилось оно въ эпоху жизни послѣдняго, между 373—376 г., ибо въ фрагментахъ Діодора, имѣющихся у насъ, не только упоминается имя Аполлинарія, какъ противника [4]), но и въ нихъ можно читать ближайшую связь съ сочиненіями самого Аполлинарія. Съ одной стороны можно подмѣтить, что Діодоръ раскрываетъ свои воззрѣнія, не упуская изъ виду мыслей противника, раскрытыхъ въ появившемся незадолго предъ этимъ его произведеніи Съ другой стороны, среди оставшихся фрагментовъ того же Аполлинарія можно находить такіе, которые, повидимому, характеризуются, какъ отвѣтъ на разсматриваемое сочиненіе Діодора „противъ синузіастовъ“. У Аполлинарія было сочиненіе περὶ σαρκώσεως λογίδιον [5]). Оно, очень вѣроятно, служило предметомъ тщательнаго разбора со стороны Діодора въ его сочиненіи Πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς. На это намекаютъ слѣдующія параллели:

---

[1]) PL. XLVIII col. 1146—1148.

[2]) Ed. Lips. et Lond. 1858. 91 p.

[3]) *Leont. Byz.* Cit. loc. col. 1388 = *Lagarde* cit. op 100 p; *Leont. Byz.* col 1388 = *Lagarde.* 98 p.; *Leont Byz.* — col 1388 = *Lagarde.* 99 p., *Leont. Byz.* — col. 1383 = *Mar. Merc* Cit. loc. col. 1146. *Mar. Merc.* col 1146 = *Leont Byz.* col. 1388 = *Lagarde* 99 p *Mar. Merc.* col. 1147 = *Lagarde* 100, 98 (три фрагмента); *Mar. Merc* col 1148 = *Lagarde* 96. Сн fragm *Diodor.* (собр. изъ Леонтія и Марія) = PG XXXIII col 1559—1562.

[4]) *M. Mercat.* Cit. loc. PL XLVIII col. 1147—1148; PG XXXIII col. 1561—1562 A.

[5]) *Lietzmann* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Texte und Untersuchungen I. Tübingen, 1904. Fragm. 3—8. SS. 204—206. Срв *Спиридоновъ Д.* Къ полемикѣ Діодора Тарскаго съ Аполлинаріемъ Лаодикійскимъ. —Хр. Чт 1910 I, 2.

Περὶ σαρκώσεως λογίδιον.

*Lietzmann.* Fragm. 6. 205 S.

Ἀλλ' ἡμεῖς μὴ ταπεινωθῶμεν, ταπεινὴν ἡγησάμενοι τὴν τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ προσκύνησιν καὶ μετὰ τῆς ἀνθρωπίνης ὁμοιώσεως...

Fr. 7. S. 205.

Ὅθεν ἡμεῖς τὸ σῶμα προσκυνοῦμεν, ὡς τὸν Λόγον, τοῦ σώματος μετέχομεν, ὡς τοῦ πνεύματος.

Ibidem.

Εἰ γὰρ καὶ τὴν φύσιν ἐξ ἀνθρώπου ἔσχεν, ἀλλὰ τὴν ζωὴν ἀπὸ Θεοῦ καὶ τὴν δύναμιν ἐξ οὐρανοῦ καὶ τὴν ἀρετὴν θείαν.

Ibidem. Fr 3 S. 204

Τὸ μὲν οὖν „κάθου ἐκ δεξιῶν μου" ὡς πρὸς τὸν ἄνθρωπον λέγει .., ὡς οἱ ἀπόστολοι λέγουσιν: „οὐ γὰρ Δαβὶδ ἀνέβη εἰς τοὺς οὐρανούς. Λέγει δὲ αὐτὸς. εἶπεν ὁ Κύριος τῷ Κυρίῳ μου.

Πρὸς τοὺς Συνουσιαστάς

PG XXXIII, 1560 col.

Καὶ ὁ Θεὸς Λόγος ἀντὶ τῆς παρ' ἡμῶν ὀφειλομένης εὐχαριστίας μὴ ὑβριζέσθω. Καὶ τίς ἡ ὕβρις; τοῦ συντιθέναι αὐτὸν μετὰ τοῦ σώματος.

Ibid. Col. 1560—1561.

Καὶ περὶ τῶν κατὰ φύσιν γεννήσεως ὅτ' ἂν ᾖ ὁ λόγος μὴ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ Θεὸς Λόγος ὑποπτευέσθω.

Ibid. Col. 1560.

Οὐδὲ αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος βούλεται ἑαυτὸν τοῦ Δαβὶδ εἶναι υἱόν, ἀλλὰ Κύριον.

Болѣе ясныя параллели мы можемъ получить при обратной провѣркѣ полемики Аполлинарія съ Діодоромъ—какое сочиненіе Аполлинарія считалось съ высказанными возраженіями Діодора? Такимъ сочиненіемъ Аполлинарія можно указывать существующіе нынѣ фрагменты Аполлинарія подъ заглавіемъ Πρὸς Διόδωρον ἢ τὸ κατὰ κεφάλαιον βίβλιον [1]).

Πρὸς Συνουσιαστάς.

PG XXXIII. Col. 1560.

Ἀρκέσει τῷ ἐξ ἡμῶν σώματι τὸ τῆς κατὰ χάριν υἱότητος, τὸ τῆς δόξης, τὸ τῆς ἀθανασίας.

Ibidem.

Καί περὶ τῶν κατὰ φύσιν γεννήσεως ὅτ' ἂν ᾖ λόγος, μὴ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ Θεοῦ Λόγος ὑποπτευέσθω.

Πρὸς Διόδωρον...

*Lietzmann.* Fr. 141 S 241

Ἀγανακτεῖς γνοῦν, ὅτι χάριτι τῇ τοῦ Θεοῦ προσειληφέναι τὴν ἀθανασίαν τὸ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ οὐ προσιέμεθα.

Ibid fr. 142,

Καὶ οὐκ αἰσχύνεται φύσιν μεν αὐτὴν λέγον, γένεσιν δὲ διάφορον.

---

[1]) *Lietzmann.* Fragm. 121—146. SS. 237—242

Ibid. Col 1560

Ἀσφαλίζεσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν τῶν δογμάτων ὑμᾶς ἀνάγομεν. Τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ Υἱός, τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν Υἱὸς Θεοῦ υἱὸν Δαβίδ.

Fragm. 143. S. 241.

Καὶ ἐπειδὴ παρακαλεῖς ἡμᾶς ἀποκρίνασθαι, πῶς σπέρμα τοῦ Δαβίδ, τὸ ἐκ τῆς θεικῆς οὐσίας...

Правда, Гарнье пытается отнести происхожденіе сочиненія Діодора „противъ синузіастовъ“ ко времени послѣ 392 года на томъ основаніи, что блаж. Іеронимъ не упоминаетъ этого сочиненія въ сообщеніяхъ о Діодорѣ „De viris illustribus“ [1]). Но блаж. Іеронимъ въ своемъ Каталогѣ дѣлаетъ самое общее указаніе о всей литературной дѣятельности Діодора—не упоминаетъ совсѣмъ не только произведеній его противъ Аполлинарія, но и самой борьбы съ нимъ—да и не перечисляетъ вообще заглавій и предметовъ сочиненій Діодора [2]). Такимъ образомъ, слѣдуя аргументаціи Гарнье, мы вправѣ вычеркнуть изъ дѣятельности Діодора всю борьбу съ Аполлинаріемъ, на что и самъ католическій ученый не отважится Не можетъ вводить въ соблазнъ поздняго происхожденія разсматриваемыхъ фрагментовъ Діодора и существующее нынѣ въ традиціи Леонтія и Марія заглавіе ихъ πρὸς Συνουσιαστάς, ибо самъ Аполлинарій въ своихъ сочиненіяхъ уже давалъ оппонентамъ полное право такъ называть свое новое ученіе и своихъ послѣдователей [3]), а затѣмъ разнообразіе надписанія фрагментовъ πρὸς Συνουσιαστάς, κατὰ Συνουσιαστῶν [4]) показываетъ, что послѣднее обозначеніе могло и не являться точнымъ заглавіемъ, идущимъ отъ дней Діодора, будучи въ данномъ случаѣ помѣткой какого-нибудь позднѣйшаго эксцерптора.

Вопросъ объ автентичности разсматриваемыхъ фрагментовъ можетъ рѣшаться лишь на основаніи надписанія ихъ, какъ твореній Діодора, совпаденіемъ нѣкоторыхъ фрагментовъ въ разной ихъ традиціи — традиціи Леонтія, Марія и сирійской въ изданіи Лагарда [5]) и, наконецъ, сдѣланной провѣркой твореніями

---

[1]) Dissertatio I de haeresi et libr Nest. PL XLVIII col 1146. Срв. *Voisin* L'apollinarisme. Étude histor. littéraire et dogmatique. Paris. 1901. 119 p.

[2]) *Hieronymus* De viris illustribus. CXIX. Cit. ed.

[3]) Fragm. 116. *Lietzmann.* S. 235 p. Срв fragm. 12. S. 208.

[4]) *Leont. Byz.* Contra Nest. et Eutych. III. PG LXXXVI, 1. Col. 1383. *Mar. Merc.* (Garnerius) PL XLVIII col 1146. *Fabricius.* Biblioth. Graeca. Cit. ed. IX, 278. *Allatius L* Diatriba de Theodoris, num. LXVI. *Mai. A.* Biblioth. nova Patr. VI, 137 p.

[5]) См. выше 3 прим. 327 стр.

Аполлинарія, противъ котораго фрагменты были направлены. Никакихъ другихъ свидѣтельствъ, способствующихъ болѣе глубокой постановкѣ вопроса о подлинности существующихъ фрагментовъ сочиненій Діодора противъ Аполлинарія мы, къ сожалѣнію, не находимъ. Правда, въ качествѣ возраженія утверждаемой автентичности, можно указать, что нѣкоторые отрывки разсматриваемыхъ коллекцій читались на пятомъ вселенскомъ соборѣ, какъ произведенія Ѳеодора Мопсуэстійскаго[1]). Но это возраженіе легко можетъ быть обращено и въ пользу автентичности, потому что отрывки съ именемъ Ѳеодора, читавшіеся на пятомъ вселенскомъ соборѣ и совпадающіе съ коллекціей Леонтія, Марія и Лагарда, взяты были изъ первой книги св Кирилла Александрійскаго противъ Діодора и Ѳеодора, а эта первая книга спеціально была направлена, именно, противъ Діодора[2]). Ко времени собора въ редакціяхъ книги св. Кирилла могло произойти обычное смѣшеніе созвучныхъ именъ учителя съ ученикомъ, отразившееся такъ неудачно и на аргументаціи обвиненій противъ Ѳеодора. Прочнѣе можно поставить другое возраженіе, вытекающее изъ анализа фрагментовъ сирійской традиціи На страницѣ 98 Analecta Syriaca изданія Лагарда, подъ именемъ Діодора, мы читаемъ слѣдующее· „У нихъ есть нѣкоторые, которые наиболѣе почитаются ими и слывутъ мудрѣйшими изъ нихъ и очень опытными въ Священномъ Писаніи, не принимающіе смѣшенія и принимающихъ его называющіе глупцами. Они исповѣдуютъ, что тѣло, которое отъ Маріи дѣйствительно—сѣмя Давида и Авраама, что оно въ послѣднія времена было создано во чревѣ Дѣвы и претерпѣло свойственное тѣлу, и что Богъ Слово чуждъ всему этому, потому что Онъ рожденъ прежде вѣковъ отъ Отца, пребылъ безъ измѣненія и таковъ по своей природѣ. Но не желаютъ, чтобы тотъ назывался вышнимъ, а этотъ дольнимъ, и чтобы тотъ назывался Сыномъ Давида, а этотъ—Сыномъ Божіимъ, рожденнымъ прежде вѣковъ. и Давидовымъ, рожденнымъ въ послѣднія времена, Божіимъ—

---

[1]) *Mansi IX*, 230, ДВС V, 59—62: 1 fragm. *Mansi* 230 ДВС V, 59=PG XXXIII col 1559—1560 B, 2—3 fr. *Mansi* 231 ДВС V, 60=PG XXXIII col 1559—1560 C; 4 fr. *Mansi* 232 ДВС V, 60—61=PG XXXIII col 1561—1562 A—B.; 5 fr. *Mansi* 234 ДВС V, 61 = PG col. 1559—60 C. Сн. *Lagarde* Analecta Syriaca 99, 100, 98, 96 pp.

[2]) *Liberat.* Breviarium X. PL. LXVIII col. 991. *Garnerius.* Cit. op. PL XLVIII col. 1148.

по Божеству, Давидовымъ—по человѣчеству, одного и того же и безстрастнымъ и страстнымъ, первое по Божеству, а второе по человѣчеству, одного и того же и алчущимъ и питающимъ, страдающимъ и не страдающимъ, первое по духу, а второе—по плоти, одного и того же умирающимъ и животворящимъ, погребаемымъ и воскрешающимъ, осязаемымъ и не осязаемымъ. Не раздѣляй, называя того сыномъ Давидовымъ, но не Божіимъ, а этого Божіимъ, а не Давидовымъ, но оба они и Божій и Давидовъ. И это подобно тому, какъ человѣкъ состоитъ изъ души и тѣла, одной—невидимой и безсмертной, а другого—видимаго и смертнаго, а называется человѣкомъ причемъ оба они образуютъ одну ѵпостась и одного сына человѣческаго, ибо ни душа отдѣльно не называется сыномъ родившаго, ни тѣло, но оба вмѣстѣ, причемъ по природѣ они чужды, во всемъ же остальномъ связаны. Ибо развѣ кто когда либо говоритъ, что чье либо тѣло умерло или одѣвается или ѣстъ? И еще, развѣ кто говоритъ, что чья либо душа разгнѣвалась, согрѣшила и злословила? Ибо, конечно, послѣднее свойственно душѣ, а первое—тѣлу, но всему цѣлому мы приписываемъ естественное свойство каждой изъ частей. Такъ же и Богъ Слово воспріялъ тѣло отъ Давида, но былъ соединенъ въ единаго Сына и единую ѵпостась И неправильно называть Бога Слова Сыномъ Божіимъ и не называть такъ тѣло, и тѣло—сѣменемъ Давида, а не Сыномъ Божіимъ, но оба они — единый Сынъ Божій и Давидовъ“.. Аналогичнымъ этому фрагменту по содержанію является еще и фрагментъ на 91—92 страницѣ той же книги Analecta Syriaca. Мысли обоихъ фрагментовъ служатъ предметомъ удивленія Діодора съ твердою увѣренностью, что противника за такое исповѣданіе его Іисуса Христа Богомъ и человѣкомъ онъ „не несправедливо порицаетъ“. Едва ли можно допустить, что предполагаемымъ противникомъ Діодора въ данномъ случаѣ являлся Аполлинарій. Богословію послѣдняго были чужды такія формулы объединеннаго діофизитства. Проблема объединеннаго діофизитства, раскрываемаго фрагментами, исключая теоретически confusio естествъ, пытается укрыться тщательно въ тогу колоритныхъ формулъ ортодоксіи, которыя являлись не только „новшествами“ въ устахъ еретиковъ IV вѣка, но и совершенно выходили изъ сферы церковныхъ понятій этого времени. Поэтому вѣроятнѣе всего, что противникомъ фрагмента являлся, если не умѣренный монофизитъ, то какой-либо синузіастъ или аполлинаристъ позднѣйшей формаціи, V вѣка, ко-

торый своими воззрѣніями расчищалъ уже дорогу μία ὑπόστασις будущаго монофизитства. Однако указываемая такимъ путемъ неподлинность двухъ фрагментовъ, лишенныхъ органической связи съ сосѣдними, при совпаденіи или согласованности гораздо большаго количества остальныхъ въ разныхъ традиціяхъ, можетъ говорить только за эти исключаемые фрагменты и не устранять предположенія автентичности остальныхъ

Переходя къ обзору содержанія догматическихъ фрагментовъ изъ сочиненія Діодора „противъ синузіастовъ", нужно замѣтить слѣдующее: фрагментарность ихъ не вездѣ даетъ полно и цѣльно улавливать мысль автора, а, затѣмъ, сирійское изданіе ихъ не вездѣ даетъ исправную, неповрежденную передачу текста. По авторитетному заявленію, сдѣланному намъ лично русскимъ ученымъ академикомъ проф П К Коковцевымъ, сирійскій текстъ въ изданіи Лагарда не свободенъ отъ неточностей, неясностей — вообще неправильностей въ передачѣ мысли. Но эти отрицательныя стороны изученія фрагментовъ не настолько уже значительны, чтобы мы могли объявить самые фрагменты совершенно неимѣющими значенія въ дѣлѣ знакомства черезъ нихъ съ христологигическими воззрѣніями Діодора Діодоръ виденъ въ нихъ убѣжденнымъ апостоломъ діофизитства, но безъ какихъ бы то ни было еретическихъ выводовъ. „Совершенный прежде вѣковъ Сынъ воспринялъ совершеннаго отъ Давида: Сынъ Божій—сына Давида" [1])—вотъ общая мысль фрагментовъ, которая въ дальнѣйшемъ получаетъ энергичное раскрытіе въ сторону полноты и цѣльности воспринятой Логосомъ человѣческой природы. Раскрытіе въ такомъ духѣ христологической проблемы, съ одной стороны, обусловливается противниками Діодора, которые готовы были смѣшать Бога и человѣка въ Лицѣ Спасителя, приписывая даже акты человѣческой природы Божеству, а съ другой—оно выходитъ изъ стремленія самого автора къ посильному точному уясненію догматическаго вопроса для пользы вѣрующихъ. ἀσφαλίζεσθαι εἰς τὴν ἀκρίβειαν τῶν δογμάτων ὑμᾶς ἀνάγομεν [2]), говорилъ Діодоръ въ твердой увѣренности, что такое раскрытіе—долгъ ученаго пастыря, за неисполненіе котораго онъ отвѣтственъ предъ Богомъ [3]). Глубоко благоговѣя предъ знаніемъ, силою научной организаціи его

---

[1]) PG XXXIII col. 1559—1560.

[2]) Ibidem. Срв. *Lagarde* Analecta Syriaca. 94 p.

[3]) PG XXXIII col. 1559.

въ дѣлѣ уясненія христіанскихъ догматовъ, Діодоръ все-же былъ далекъ отъ того, чтобы мнить это знаніе самодовлѣющимъ. Ничто такъ не волнуетъ автора фрагментовъ, какъ своевольная мысль, свободный разумъ, отрѣшенный отъ руководства Слова Божія и традиціи [1]). Напротивъ, сочетаніе послѣднихъ даетъ прочную базу для достовѣрности выводовъ нашего автора. Все, чему въ свидѣтели нельзя призвать Божественное Писаніе и вѣру отцовъ, справедливо кажется Діодору произведеніемъ „ослабѣвшаго“ разума. „Я слышалъ утверждающихъ, что зачатый въ Дѣвѣ Маріи и рожденный отъ нея есть также и творецъ вселенной, а Іисусомъ рожденный былъ названъ потому, что Онъ спасъ міръ отъ грѣховъ. И апостолъ Павелъ провозглашаетъ, что единъ Богъ, отъ Котораго все, и единъ Господь Іисусъ Христосъ, черезъ Котораго все. Итакъ, Онъ— творецъ каждаго человѣка. И я знаю, что разумѣніе ихъ слабо и легко изобличимо, и поэтому, чтобы, пребывая въ молчаніи, не дать простецамъ возвѣщать, что оно считается настолько сильнымъ и истиннымъ, насколько оно слабо и чуждо истинѣ, мы его и изобличимъ благостнымъ обличеніемъ“ .. [2]) Въ этомъ „благостномъ обличеніи“ Діодоръ особенно старается показать, что доводы противниковъ противорѣчатъ главнымъ образомъ слову Божію. „Божественное Писаніе, рѣшительно говоритъ Діодоръ. не указало, что тотъ, который отъ сѣмени Давида, есть творецъ вселенной, но творцомъ вселенной исповѣдуетъ Бога Слова“... [3]) „Правильными доводами изъ Божественнаго Писанія мы доказали, что Богъ Слово родился прежде вѣковъ отъ Отца, а не претерпѣлъ ни одного измѣненія, или страданія и не превратился въ тѣло и не былъ распятъ и не умеръ и не ѣлъ и не пилъ и не утомлялся, но пребылъ безтѣлеснымъ и неограниченнымъ, не премѣнившись отъ образа Отча“ [4]). Касаясь тайны рожденія Іисуса Христа на землѣ, въ силу указанной неизмѣняемости Бога Слова, Діодоръ рѣшительно подчеркиваетъ, что Божественное Писаніе, въ лицѣ ап. Павла, не требуетъ, чтобы Богъ Слово, ставши плотью и родившись, былъ младенцемъ отъ Маріи, но говоритъ о чело-

---

[1]) „Пусть никто не предается пустымъ вопрошаніямъ, говоритъ Діодоръ, и не даетъ отвѣта въ простотѣ, но укоритъ суетность ума“—*Lagarde* 95 р.

[2]) *Lagarde*, 92 р. Ibidem: „развѣ слѣдуетъ вѣрить тѣмъ, разумъ которыхъ ослабѣлъ и которые ослѣпили зрѣніе своего разумѣнія?“

[3]) *Lagarde*. 92 р.

[4]) Ibid. 97 р.

вѣкѣ, рожденномъ отъ Маріи, и посланномъ для нашего спасенія [1]) Рожденіе Іисуса Христа по человѣчеству отъ Маріи Дѣвы было сверхъестественнымъ Оно опредѣлялось высокими цѣлями спасенія міра отъ грѣха, проклятія и смерти „Сила Божія осѣнила Марію, создавши для себя храмъ, а не смѣшавшись съ тѣломъ... [2]) Рожденіе было безъ сопѣія .. [3]), хотя рожденный не былъ чуждъ ея природы По человѣческой природѣ, рожденный былъ подъ закономъ, обрѣзанъ, воспитанъ согласно іудейскому обычаю .. Или и это (все) припишемъ Богу Слову? [4]). Онъ былъ человѣческой природы, твореніе и святой начатокъ, посредствомъ чего Онъ умертвилъ грѣхъ и упразднилъ смерть. Онъ.. жилъ по-человѣчески, утомлялся, одѣвался въ одежду, алкалъ и жаждалъ и былъ распятъ, и бокъ его былъ пронзенъ и истекли кровь и вода, и распявшіе раздѣлили одежды Его Онъ же умеръ и былъ погребенъ и, воскресши, явившись ученикамъ, показалъ, что плоть и кости есть у Него... И сорокъ дней Онъ ѣлъ и пилъ съ учениками Своими и вознесся на облакѣ на виду учениковъ“ [5]) „Но если Распятый, говорили Діодору противники, былъ плотью, то какимъ образомъ (во время распятія) солнце отвратило лучи свои и всю землю объяла тьма и землетрясеніе, и камни разсѣлись и воскресли мертвые?“ [6]). Діодоръ, какъ бы обращаясь къ нимъ, говоритъ: „но что они могутъ сказать также о тьмѣ египетской во дни Моисея, которая продолжалась не три часа, а три дня? А также и о другихъ чудесахъ, совершенныхъ Моисеемъ? Или о чудесахъ Іисуса Навина, остановившаго солнце, которое во дни царя Езекіи, вопреки природѣ, обратилось вспять? И о костяхъ Елисея, воскресившаго умершаго?“ [7]). Эти историческія аналогіи Діодора, взятыя въ отдѣльности, сами по себѣ, нарушали какъ будто возвышенный ортодоксальный характеръ христологіи, открывали путь къ упрекамъ въ евіонизмѣ Однако не нужно забывать, что мысль Діодора въ данномъ фрагментѣ направляется слабостью спеціальнаго возраженія противника. Послѣдній между прочимъ видѣлъ препятствіе къ тому, чтобы допустить, что на крестѣ Іисусъ Христосъ стра-

---

[1]) Ibid. 94 p.
[2]) Ibid. 97 p.
[3]) Ibid. 92 p.
[4]) Ibid 95 p.
[5]) Ibid. 97 p,
[6]) Ibid. 96 p. *Mar Merc.* PL XLVIII col. 1148. PG XXXIII col. 1561—1562 B.
[7]) Ibidem.

далъ по человѣчеству, въ различныхъ знаменіяхъ и чудесахъ сопровождавшихъ крестную смерть Спасителя. „Если страдалъ Богъ Слово, говорили противники Діодора, то понятно то, что произошло во время распятія, а ради человѣка мы не допускаемъ, чтобы это было“ [1]). Діодоръ, возражая, имѣетъ въ виду лишь этотъ моментъ въ общемъ процессѣ постиженія противникомъ христологической проблемы и своимъ разборомъ указываетъ произвольность и ненаучность возраженія. Діодоромъ въ данномъ случаѣ движетъ справедливая мысль о томъ, что для объясненія знаменій и чудесъ при крестѣ не требуется жертва Божественной сущности Въ происшедшемъ около креста проявился, несомнѣнно, актъ Божественнаго всемогущества, но—не въ направленіи къ неизмѣняемой сущности, а къ внѣшней воспринятой природѣ А если послѣдній фактъ нуждается въ поясненіи своей возможности, то этому и служатъ приведенныя историческія аналогіи [2]). Такимъ образомъ, мысль Діодора еще далека отъ представленія Распятаго только человѣкомъ. „Сотряслась же тогда земля и солнце померкло ради того, который отъ Маріи, ради храма Бога Слова, черезъ Котораго было спасеніе людямъ, уничтоженіе проклятія и разрушеніе власти діавола“ [3]). Въ этихъ словахъ мы можемъ уже читать, какъ замѣчательный анализъ предыдущаго уступаетъ обнимающему его синтезу и ведетъ послѣдовательно къ единому цѣльному представленію Лица Іисуса Христа, Богочеловѣка „Сынъ Божій, существующій отъ вѣка, не могъ родиться второй разъ отъ Дѣвы Маріи“ „Богъ не послалъ Сына своего, чтобы Онъ былъ рожденъ, но рожденнаго послалъ, чтобы спасти міръ [4])“. Этотъ предвѣчно рожденный Сынъ Божій принимаетъ не плоть человѣка, а полную человѣческую природу [5]), вселяется въ нее, какъ бы въ храмъ, который Богомъ непзреченно уготовляется въ утробѣ Дѣвы [6]) Отсюда, если Онъ, по природѣ, Сынъ Бога, то, какъ Сынъ Бога по той же природѣ, естественно, не можетъ быть сыномъ Дѣвы Сынъ послѣдней, равно какъ и потомокъ Давида Онъ—по человѣчеству. „Богъ Слово не претерпѣлъ двухъ рожденій, одно

---

[1]) Ibidem.

[2]) „Если достойныя удивленія чудеса при Моисеѣ, Іисусѣ Навинѣ, Езекіи сдѣланы были ради народа іудейскаго, то не тѣмъ ли болѣе они должны быть во время распятія, когда страдалъ храмъ Бога Слова?“ Ibidem.

[3]) *Lagarde.* 96 p.

[4]) Ibid. 100, 94 p

[5]) Срв PG XXXIII col. 1559—1560 \

[6]) PG XXXIII col 1561—62; *Lagarde.* 97, 98 p.

прежде вѣковъ, а другое напослѣдокъ, но—отъ Отца Онъ родился по естеству. Того же, который былъ рожденъ отъ Маріи, Онъ уготовалъ Себѣ храмомъ“ [1]). Но если Сынъ Божій по природѣ воспринялъ человѣческую природу, созданную въ утробѣ Дѣвы, то Онъ является сыномъ ея не по природѣ, а по присущей ей силѣ Божіей, или по благодати [2]): „*Духъ Святый найдетъ на Тебя и Сила Вышняго осѣнитъ Тебя*“ (Лук. I, 35), говоритъ Евангеліе. Послѣднее уясненіе сыновства разрѣшаетъ не точно, не въ собственномъ смыслѣ [3]) называть сына Дѣвы Сыномъ Божіимъ. „Когда у насъ бываетъ рѣчь о спасительномъ домостроительствѣ, говоритъ Діодоръ, то и Богъ можетъ называться человѣкомъ не потому, что Онъ сталъ имъ, а потому, что воспринялъ его, и человѣкъ—Богомъ“ [4]). Вотъ почему и „во плоти Христосъ есть Господь для Давида“ [5]). Такъ послѣдовательно у Діодора къ неизмѣняемой Божественной природѣ не только присоединяется человѣческая во всей ея полнотѣ и цѣльности, но и подчеркивается выразительно моментъ единства Лица Іисуса Христа, какъ Богочеловѣка. Это единое созерцаніе Искупителя достигаетъ наиболѣе ясной формулировки, когда Діодоръ исповѣдуетъ „пребывая въ образѣ Божіемъ, Онъ воспринялъ зракъ раба, а вовсе не былъ рабомъ; и видомъ обрѣтенъ былъ какъ бы человѣкъ и не былъ человѣкомъ, но какъ бы человѣкъ Онъ пребывалъ въ образѣ Бога; Тотъ, Кто воспринялъ зракъ раба, ибо рабъ есть природа человѣческая, былъ сокровенъ въ томъ, который является, какъ человѣкъ“ [6]).

Ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως, ἀδιαιρέτως и ἀχωρίστως—эти позднѣйшіе термины уніальной проблемы въ христологіи находятъ вполнѣ удовлетворительные комментаріи въ приведенномъ ученіи Діодора [7]).

---

[1]) *Lagarde* 98 p. PG XXXIII col 1559—60 C—A

[2]) *Lagarde.* 100 p PG XXXIII col 1559—60 B.

[3]) PG XXXIII col. 1559—60 B *Lagarde.* 100 p.

[4]) PG XXXIII col 1559—1562 C—A. *Lagarde* 98 p: и будетъ называться Богочеловѣкомъ.

[5]) PG XXXIII col 1559—1560 *Lagarde* 92 p.

[6]) *Lagarde.* 95 p. Приведенный фрагментъ можетъ удостовѣрять, вмѣстѣ, и упомянутую нами учено-богословскую связь Діодора съ оміусіанствомъ Онъ сохраняетъ возвышенно-идеалистическія формулы христологіи послѣдняго (см выше 250—251 стр.).

[7]) Такое утвержденіе не можетъ быть страннымъ для IV вѣка, ибо въ это время можно указать св. отцовъ, которые не только давали всѣ основанія къ такой формулировкѣ христологическихъ воззрѣній, но въ своей системѣ имѣли даже и самые эти термины—таковъ св. Амфилохій Иконійскій: ἕνα υἱόν δύο φύσεων, φημι, ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως (Fr. 15. PG XXXIX col 113; срв. fragm. 19. Ibid col 117).

Ἀτρέπτως признается ясною мыслью о томъ что воплощеніе Бога Слова произошло не путемъ измѣненія въ Божественной сущности, а привнесеніемъ къ ней чего-то новаго, чѣмъ является воспріятіе полной человѣческой природы, какъ актъ свободной воли Бога и проявленія Его всемогущества [1]) „Богъ Слово имѣетъ нѣсколько наименованій, но ты не называй Его плотью, совѣтуетъ Діодоръ, ибо Онъ неограниченъ“ [2]) Въ таинѣ воплощенія „Онъ пребылъ безтѣлеснымъ и неограниченнымъ, не премѣнившись отъ образа Отча“ [3]). Это ἀτρέπτως даетъ основаніе Діодору обозначить актъ Божественнаго воплощенія воспріятіемъ (формы отъ ἀναλαμβάνω) сѣмени Авраама [4]) или человѣка, обитаніемъ Бога въ человѣкѣ (κατοικεῖν) [5]) а саму человѣческую природу обозначать храмомъ Бога Слова [6]). Не трудно догадаться, что подобная реалистическая терминологія находила свое всецѣлое оправданіе въ желаніи сохранить непреложность Божества и цѣльность человѣчества и, не привнося ничего экстравагантнаго своимъ содержаніемъ, она не уходила далеко отъ мыслей великихъ, признанныхъ авторитетовъ Церкви свв Григорія Нисскаго, Амфилохія Иконійскаго, Іоанна Златоуста, которые, при уясненіи взаимоотношенія природъ въ Лицѣ воплотившагося Богочеловѣка, допускали подобныя же аналогіи храма, скиніи, обитанія, вселенія [7]) Бога въ человѣка Отъ такого раскрытія ἀτρέπτως естественъ переходъ къ ясному утвержденію и ἀσυγχύτως въ отношеніи природъ въ Лицѣ

---

[1]) Lagarde 92 p

[2]) Lagarde 93 p.

[3]) *Lagarde.* 97 p

[4]) PG XXXIII col. 1559; Lagarde. 95.

[5]) Lagarde. 95. 98 99 p PG XXXIII col. 1559—60 A Глаголъ κατοικεῖν въ библейскомъ словоупотребленіи указываетъ не на временное, преходящее пребываніе полноты Божества во Христѣ, но на вѣчное, неизмѣнное и постоянное (*Чекановскій. А* Цит. соч. 109 стр ).

[6]) *Lagarde* 92, 95, 96 p PG XXXIII col. 1551—1560, 1561—62 A.

[7]) Св. Григорій Нисскій выразительно подчеркивалъ, что не Богъ родился отъ Дѣвы Маріи, а тѣло и душа Іисуса, какъ οἰκεῖον σκεῦος для Божества (Antirret. 9. PG XLVI col. 616). Богъ обиталъ въ человѣкѣ—κατεσκήνωσεν—C. Eunom. V. PG XLV col. 700). Человѣчество Спасителя св. Григорій Нисскій называлъ θεοῦ δοχεῖον (PG LXVI col 616), θεοδόχος ἄνθρωπος (In cant. PG XLIV col 1056), θεοδόχος σάρξ или σῶμα (Cat. 32 37) При отчетливомъ различіи двухъ природъ, св. Амфилохій называлъ человѣческую природу храмомъ Божества (Fr 15. PG XXXIX col 115), которое въ немъ обитаетъ (ἐνοικε—fragm. 12. Ibid.) У св. Іоанна Злат человѣчество въ образѣ Бога—скинія, храмъ—см. XI or. Іоан. Or in ps. XLIV. См. подр *Seeberg* Lehrbuch d. DG Cit. ed. 184 ff. SS. *Loofs* Leitfaden zum Studium d. DG Cit. ed. 275 S *Tixeront.* Hist. d Dogm. Cit. ed. II v 123 p.

Іисуса Христа. Сынъ Божій, отъ вѣка сущій, лишь въ послѣдокъ дней принялъ естество человѣка отъ Дѣвы Маріи и Св. Духа [1]), но не смѣшался съ тѣломъ Маріи [2]). „Если же, вопреки разсужденію этому, убѣждаетъ Діодоръ, Сынъ претерпѣлъ смѣшеніе, то какимъ образомъ Господь сказалъ, что для похулившаго Сына человѣческаго можетъ быть прощеніе, для хулившаго же Духа Святаго не можетъ быть прощенія . Такъ какъ они оспариваютъ это, то по справедливости пусть попадутъ въ свои собственные силки. Если же получилось единое смѣшеніе и единая природа Бога Слова и тѣла, то какимъ образомъ похулившій Христа имѣетъ прощеніе, котораго не имѣетъ похулившій Духа Святаго? Скажи мнѣ, развѣ Сынъ меньше Духа, второй—третьяго, посылающій—посылаемаго? Развѣ похулить Бога Слова, который былъ смѣшанъ съ тѣломъ, безопасно, а Духа Святого—злое дѣло, для котораго нѣтъ оправданія ни здѣсь, ни въ будущемъ вѣкѣ“ [3]). Разграничивъ двѣ дѣйствующія природы въ Лицѣ Іисуса Христа, Діодоръ утверждаетъ бытіе ихъ ἀδιαιρέτως и ἀχωρίστως. Это получается у него, когда онъ рѣшительно устраняетъ мысль о двойствѣ сыновъ, утверждая лишь двойство природъ, мысль о чемъ сильно опять звучала въ твореніяхъ такихъ представителей ортодоксіи, какъ св. Григорій Богословъ, упомянутые свв. Григоріи Нисскій, Амфилохій Иконійскій [4]) „Ибо прежде вѣковъ рожденъ отъ Отца Богъ Слово, единый отъ единаго. Образъ же раба есть порожденіе Дѣвы въ послѣднія времена, человѣкъ отъ Духа Святаго. Но мы не говоримъ о двухъ сынахъ, мы, которые говоримъ, что рожденный отъ Маріи принялъ сыновство по благодати, а

---

[1]) *Lagarde.* 94 p.

[2]) Ibid. 97 p.

[3]) Ibidem.

[4]) Φύσεις δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα υἱοὶ δὲ οὐ δύο (Epist. 101). Δύο φήσεις εἰς ἓν συνδραμοῦσαι, οὐχ υἱοὶ δύο, говоритъ св. Григорій Богословъ (Or. 37, 2). Αἱ φύσεις διίστανται τὰς ἐπινοίας συνδιαιρεῖται καὶ τα ὀνόματα. (Or. 30, 8) „Свойства плоти, говоритъ св. Григорій Нис , не въ Логосѣ и свойства Бога не въ плоти“ (C. Eunom. VI) Вообще христологическія воззрѣнія св. Григорія Нисскаго отличаются сильнымъ удареніемъ на человѣческую природу. Св. Амфилохій Иконійскій съ рельефностью отстаивалъ полноту человѣческой природы, а равно и двойство природъ въ созерцаніи Спасителя (срв fragm 15, PG XXXIX col. 113): ἡ λειφθεῖσα πάσχει φύσις, ἡ δε λαβοῦσα ἀπαθὴς μένει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, οὐ θεότητιτι, ἀλλ'ἀνθρωπότητι. τούτεστιν ὁ θεὸς ἔπαθε σαρκι ἀλλ'οὐχ ἡ θεότης σαρκὶ ἔπαθεν (Cit. op. *Seeberg, Loofs, Tixeront*).

(говорятъ это) тѣ, которые называютъ этого Сына по естеству, а не по благодати" [1]). Та же мысль о пребываніи естествъ въ Лицѣ Спасителя ἀδιαιρέτως и ἀχωρίστως видна и тогда, когда, разсуждая о тайнѣ домостроительства, Діодоръ позволяетъ называть Бога человѣкомъ по той причинѣ, что Богъ воспринялъ человѣка и удостоилъ тѣло его сыновства, славы и безсмертія [2]), или когда говоритъ, что воспринятое Богомъ Словомъ тѣло и послѣ воскресенія остается съ Воспринявшимъ, пребываетъ видимымъ, такимъ Спаситель былъ взятъ на небо и такимъ придетъ вновь на землю [3]).

Итакъ, изъ представленной краткой характеристики догматическихъ воззрѣній Діодора, на основаніи сохраняющихся фрагментовъ его догматико-полемическихъ сочиненій, мы можемъ заключить, что авторъ ихъ православенъ въ пониманіи христологическихъ вопросовъ Автору присуща рѣдкая манера разсматривать предметъ всегда во всей полнотѣ и цѣльности, и въ логической послѣдовательности. Если, по требованію историческихъ обстоятельствъ, ему приходится особенно выдвинуть какую-нибудь сторону вопроса, то подвергаемая тщательному анализу, съ логическою стройностью, она уясняется имъ до конца, и очевидною только, обоснованною до неуязвимости возвращается въ общее содержаніе предмета, не разрушая идеи послѣдняго Такъ, мы видѣли, получили надлежащій смыслъ аналогіи изъ ветхозавѣтной исторіи, употребленные Діодоромъ для объясненія знаменія при страданіи Бога Слова на крестѣ естествомъ человѣка Такъ же въ общемъ духѣ системы Діодора, какъ совершенно невинное, растворяется и такое мѣсто фрагментовъ „ибо Духъ Святый исполнилъ и Іоанна Крестителя, но Онъ не былъ съ нимъ одной природы" [4]). Здѣсь

---

[1]) *Lagarde* 94 p, 100 p.: „итакъ мы не говоримъ о двухъ сынахъ, повторяетъ Діодоръ въ другомъ мѣстѣ, но о единомъ Сынѣ Бога Отца, Богѣ Словѣ... Тотъ же, который отъ Дѣвы Маріи — по естеству Давида, а по благодати Божій. Допустить же два—одинъ Сынъ Божій, и тогда мы оставимъ невозможное. Богъ Слово не претерпѣлъ двухъ рожденій и тѣло также, и двухъ отцовъ у него не было (срв PG XXXIII col. 1559—60 B.), но одинъ разъ Единородный Сынъ Божій родился отъ Отца".. И еще: „Откуда узнаетъ кто-либо, что Богъ Слово - сынъ по естеству? Изъ того, что прежде вѣковъ Онъ рожденъ отъ Отца А тѣло и человѣкъ, который отъ Маріи, изъ естества Бога Отца или сѣмени Давида? Мы говоримъ второе" , Очевидно, так. обр., мысль Діодора въ этихъ разъясненіяхъ движется желаніемъ точнѣе разграничить непремѣняемость Божества и отнюдь не отрицать Его спасительнаго и совершеннаго участія въ тайнѣ искупленія (вопреки св. Кириллу—Mansi IX, 233—34 ДВС V, 62).

[2]) PG XXXIII col. 1559—60.

[3]) *Lagarde.* 98. 97 p. f. PG XXXIII col 1561—62 A.

[4]) *Lagarde.* 97 p

нельзя видѣть указанія на то, что этими словами авторъ устанавливаетъ какое-нибудь существенное сходство Іисуса Христа съ Іоанномъ Крестителемъ, открывая, именно, дорогу упрекамъ въ несторіанствѣ или связи съ Ѳеодоромъ Мопсуэстійскимъ, которые въ Іисусѣ Христѣ видѣли наивысшее развитіе праведности Напротивъ, argumentum отрывка предназначался не для этого. Противники Тарсскаго епископа затруднялись уяснить себѣ подлинное взаимоотношеніе человѣческой и Божественной природъ въ актѣ искупленія Съ ихъ точки зрѣнія уже воплощеніе Іисуса Христа въ утробѣ Дѣвы Маріи требовало смѣшенія Божества съ плотію послѣдней. Отсюда св. Дѣва Марія съ момента зачатія отъ Духа Святаго являлась не только носительницей таинственнаго смѣшенія, но и сама дѣлалась причастной этому смѣшенію Богъ Слово смѣшался съ плотью Дѣвы, и это было условіемъ неискусомужнаго. неизреченнаго Его зачатія Діодору и нужно было убѣдить противниковъ, что никакого смѣшенія Бога и плоти въ утробѣ Дѣвы не произошло и что сама Дѣва Марія, хотя и осѣненная силою Вышняго, принявшая въ себя Духа Святаго, оставалась полнымъ, совершеннымъ человѣкомъ точно такъ же, какъ, при исполненіи Духомъ Святымъ, Іоаннъ Креститель оставался человѣкомъ и „не былъ съ Нимъ одной природы". Такой комментаріи, желавшій въ области христологіи, очевидно, отмѣтить подлинное участіе Дѣвы Маріи, получается, когда разбираемое мѣсто мы прочитаемъ въ связи с ь предыдущимъ· „Сила Божія (Духъ св.) осѣнила Марію, читаемъ мы выше, создавши для Себя храмъ, но не смѣшавшись съ тѣломъ (Маріи) Ибо Духъ Св. исполнилъ и Іоанна Крестителя, когда онъ былъ еще въ зачатіи, но Онъ не былъ одной съ нимъ природы"[1]). Еще менѣе отвѣтственно предъ судомъ ортодоксіи встрѣчающееся въ фрагментах ь сравненіе мучениковъ съ Господомъ. ибо въ текстѣ полностью это мѣсто читается· „поэтому и Давидъ не сына своего отъ Маріи и не потому, что въ ней онъ былъ зачатъ и рожденъ, назвалъ Господомъ своимъ, но, взирая къ славѣ и рожденію Единороднаго, Который прежде вѣковъ, послѣдняго исповѣдалъ Господомъ своимъ. Но и во плоти Христосъ есть Господь Давида. Такъ и многіе мученики настолько выше тѣхъ, которые родили ихъ, что послѣднимъ будетъ уготовано мученіе, а первымъ царствіе[2])". Очевидно, привносимое

---

[1]) Ibid

[2]) *Lagarde.* 91 p.

Діодоромъ сравненіе мучениковъ служитъ не уясненію природы Христа Богочеловѣка, въ какомъ смыслѣ оно могло быть предосудительнымъ, а лишь пытается путемъ слабой аналогіи объяснить великое превосходство надъ Давидомъ его потомка—Спасителя, который, „произрожденный безъ сопѣтія, является Господомъ Давида не по закону природы, а по опредѣленію Божественнаго всемогущества[1])". Словомъ, нельзя не замѣтить, что въ раскрывающемся изъ фрагментовъ догматической системѣ Діодора пребываетъ все на мѣстѣ Ей свойственъ замѣчательный анализъ фактовъ, ибо характерною чертою *пониманія*, по признанію самого Діодора, является различеніе [2]). Но этотъ анализъ или различеніе, доводимыя всегда до конца, не исключаютъ покаряющаго и объединяющаго ихъ синтеза Факты въ мировоззрѣніи Тарсскаго учителя не противорѣчатъ идеѣ, и идея не исключаетъ самостоятельной природы фактовъ, но все это пробуетъ умѣститься въ системѣ съ математическою точностью Не нужно забывать, что такое наблюденіе выносится изъ сохранившихся *отрывковъ* догматическихъ сочиненій Тарсскаго епископа, которые (отрывки), эксцерпированы съ опредѣленною цѣлью очернить его, поддержать обвиненіе его въ несторіанизмѣ. Этимъ объясняется и преимущественное раскрытіе фрагментами полноты человѣческой природы въ Лицѣ Іисуса Христа. Но если и при такомъ положеніи дѣла въ фрагментахъ, какъ бы въ нѣкоемъ фокусѣ, отражаются возвышенныя черты ученія Діодора о Божествѣ Іисуса Христа, о неслитномъ и нераздѣльномъ единеніи въ Немъ обоихъ естествъ, то, понятно, какого обстоятельнѣйшаго и замѣчательнаго раскрытія христологической проблемы мы могли бы ожидать, если бы предъ нами лежали догматическія писанія Діодора во всей ихъ цѣлости и неповрежденности Въ результатѣ, упрекъ Діодору въ несторіанизмѣ вновь значительно отодвигается отъ него и, вмѣсто него, еще яснѣе выступаетъ чистый обликъ ученѣйшаго церковнаго писателя, къ словамъ и мыслямъ котораго, по опредѣленію соборному, не напрасно долженъ былъ прислушиваться весь православный Востокъ второй половины IV вѣка.

Къ чему сводились возраженія Аполлинарія противъ представленнаго христологическаго ученія Діодора? Отвѣтъ на этотъ

---

[1]) Ibidem.

[2]) „Вѣра имѣетъ въ виду вещи невидимыя и неявленныя; тѣ же, которыя видимы и постигаемы, не есть предметы вѣры, а дерзновенія и не различенія, которое входитъ въ пониманіе". *Lagarde* 92 p

вопросъ еще болѣе долженъ укрѣпить научный характеръ христологической системы Діодора Діодоръ первый замѣтилъ неправильное построеніе христологической системы Аполлинарія и сталъ обличать его. Поэтому епископъ Лаодикіи вынужденъ былъ не столько возражать Діодору, сколько защищаться Это остается особенно замѣтнымъ тогда, когда Аполлинаріи вноситъ въ свои творенія возраженія противника и старается отвѣтить на нихъ, причемъ діалектическіе пріемы Аполлинарія значительно слабѣе и не развиваются съ такою послѣдовательностью, какая присуща Діодору Діодоръ, удивляясь мышленію своего оппонента, прямо ставитъ въ своемъ сочиненіи ему вопросы и проситъ его отвѣтить „какъ можетъ быть сѣменемъ Давида Тотъ, Кто изъ Божественной сущности? какимъ образомъ творецъ міра Тотъ, Кто есть плодъ чрева Давида? Какъ изъ Авраама Тотъ, Кто прежде Авраама? [1])." Аполлинарію, видимо, было тяжело допускать такой сильной пробѣ свои христологическія воззрѣнія, и онъ пытается обойти эти вопросы Діодора діалектическимъ развитіемъ совершенно другихъ матеріи Методъ Аполлинарія, въ противоположность Діодору, движется часто аналогіями изъ міра внѣшняго и физическаго путемъ сравненій Аполлинаріи хочетъ спасти свою систему [2]) Но для человѣка съ самостоятельною критическою мыслью такое обоснованіе обнаруживало умственную слабость, не обнимал вполнѣ затрагиваемыхъ предметовъ и не отклоняя возводимыхъ на Аполлинарія обвиненій въ смѣшеніи Божества съ плотью Напрасно Аполлинаріи искалъ убѣжища въ библейскихъ текстахъ [3]). Діодоръ силою своего анализа всегда умѣлъ разграничить въ библейскихъ доводахъ противника то, что относилось къ человѣческому и Божескому естеству, ставилъ предъ нимъ проблему непреложности Божества и полноты человѣчества еще болѣе подкрѣпленною тѣми же testimoniis Scripturarum Такимъ путемъ епископъ Лаодикіи скоро приводился къ абсурду своихъ построеній. Въ сохранившихся догматическихъ фрагментахъ противниковъ прозрачно видна эта слабость, незащищенность по-

---

[1]) Fragm 143 *Lietzmann.* S. 241

[2]) Срв. fragm 127. *Lietzmann* S. 238; fr 129. S. 239; f 134. Ibid; f 135 S. 240.

[3]) Fr. 128 (Ioan. 1, 14). *Lietzmann.* S 237; fr 131 (Ioan V, 19). S. 239; fr. 137 (Ioan. II, 19). S 240; fr. 144 (Ioan I, 11). S. 242; fr. 3 (пс. CIX, I, Дѣян II, 34). S 201; fr 4. (пс. CIX, I. Филип III, 21) S. 205; fr 5 (Ioan. XVII, 5) Ibid. и т. д

зиціи Аполлинарія и сокрушающая сила Діодора Правда. Аполлинаріи пробовалъ тоже ставить Діодору вопросы, прося отвѣтить на нихъ. Но эти общіе вопросы показывали, какъ онъ сильно запутывался въ апологіи своей системы, какъ онъ желалъ поразить оппонента своего хитросплетенными доводами, можетъ быть, краснорѣчивыми для своего времени, смѣлыми по сочетанію логическихъ противоположныхъ формулъ. „Какъ же не Богъ то, что связано съ Богомъ единствомъ Лица?“—поучалъ Аполлинаріи. „Какъ то, что соединено съ Несозданнымъ жизненнымъ единствомъ, не есть съ Нимъ несозданное? Ибо если нѣтъ общности наименованій, то нѣтъ ничего и соединеннаго. Чуждо смысла называть Безтѣлеснаго именемъ тѣла, хотя мы говоримъ слово стало плотью. Ибо если одинъ удивится, какимъ образомъ созданное объединяется въ наименованіи несозданнаго, то гораздо болѣе удивится другой тому, какимъ образомъ несозданное соединено въ наименованіи плоти созданной?“ [1]) Трудно допустить, чтобы приведенное возраженіе не только колебало систему Діодора, но и было вообще убѣдительно Оно лишь показываетъ, что Лаодикійскій епископъ не прочь былъ отыскивать противорѣчія въ христологической системѣ Діодора, но дѣйствовалъ въ такихъ случаяхъ безъ особенныхъ знаній. Онъ напрягался добиться эффекта или внѣшняго впечатлѣнія своихъ возраженій, забывая, что спокойный уравновѣшенный умъ противника этимъ не поразишь противникъ послѣдовательно ratione purissima разберетъ сильные съ виду вопросы и парализуетъ ихъ успѣхъ Полемика Аполлинарія, такимъ образомъ, не смотря на фрагментарность относящихся къ ней литературныхъ памятниковъ, ясно показываетъ интеллектуальное превосходство Тарскаго епископа (тогда антіохійскаго пресвитера) надъ своимъ противникомъ Серьезный ученый, принимавшій знаніе не въ произвольномъ лишь мастерствѣ пользоваться формулами логики и языка, давая въ результатѣ лишь малосодержательные цвѣты краснорѣчія, Діодоръ поражалъ своего противника подлинною, фактическою стороною вопроса, одинаково разбиралъ предъ лицомъ его факты Божественнаго Откровенія и философіи. „Я знаю, увѣренно говоритъ Діодоръ, что разумѣніе аполлинаристовъ слабо и легко изобличимо и поэтому, чтобы, пребывая въ молчаніи, не дать повода простецамъ возвѣщать, что ихъ ученіе считается настолько сильнымъ и ис-

[1]) Fragm. 114 S. 242

тиннымъ, насколько оно слабо и чуждо истинѣ, мы и изобличимъ его благостнымъ обличеніемъ“ [1]) Въ другомъ мѣстѣ онъ съ сознаніемъ полноѣ своеѣ правоты и неуязвимости взываетъ къ противникамъ· „ищите доказательствъ, которыя васъ убѣдятъ!“ [2])

Памятники противоаполлинаріанскоѣ литературноѣ полемики Діодора въ послѣднее время увеличиваютъ еще найденнымъ въ библіотекѣ Аѳонскаго Ватопедскаго монастыря манускриптомъ сочиненія подъ заглавіемъ. Διοδώρου ἐπισκόπου Ταρσοῦ ἐκ τοῦ κατὰ Ἀπολλιναρίου βιβλίου πρώτου, τοῦ λεγομένου κατὰ κεφάλαιον. Виновникомъ этого открытія является одинъ изъ представителеѣ русскаго педагогическаго міра Д Спиридоновъ [3]) Содержаніемъ отрывковъ служитъ разборъ древнеѣ теоріи о предсуществованіи душъ. „Кто только не упоминалъ о невидимыхъ силахъ, какъ о происшедшихъ отъ Бога, не говорилъ намъ вмѣстѣ съ тѣмъ и о множествѣ душъ, заранѣе сотворенныхъ и посылаемыхъ въ созидаемыя тѣла“, пишетъ авторъ новооткрытыхъ фрагментовъ [4]). Онъ отказывается принять мнѣніе существованія души раньше тѣла, ибо „если бы она существовала раньше тѣла, то она помнила бы о своемъ поведеніи внѣ тѣла, не подчинялась бы ему, какъ дивному, но презирала его, какъ низменное“ [5]). Этотъ аргументъ закрѣпляется дальше примѣромъ видѣнія св. апостола Павла. „Я не утверждаю, читаемъ въ манускриптѣ, чтобы апостолъ видѣлъ или слышалъ что-нибудь внѣ тѣла Но его слова даютъ поводъ думать, что душа, вышедшая за предѣлы тѣла и услышавшая что-либо, по возвращеніи опять въ тѣло сохраняетъ воспоминаніе о видѣнномъ или узнанномъ“ [6]).. Коснувшись природы души, авторъ проводитъ мысль, что послѣдняя „не безтѣлесна, но, вслѣдствіе болѣе тонкоѣ, сравнительно съ тѣломъ, метеріальности противополагаемая тѣлу, она получила наименованіе духа“ [7]). Таково вкратцѣ содержаніе найденнаго манускрипта. Оно не оставляетъ впечатлѣнія въ томъ, что авторъ

---

[1]) *Lagarde.* Analecta Syriaca 92 p.

[2]) PG XXXIII col. 1561—1592.

[3]) Къ полемикѣ Діодора Тарсскаго съ Аполлинаріемъ Лаодикійскимъ— Христ. Чт. 1910 I. 259 стр.

[4]) Ibid.

[5]) Ibid.

[6]) Ibid. 260 стр

[7]) Ibid 261 стр

полемизируетъ по вопросу о душѣ съ Аполлинаріемъ Правда, Аполлинаріи въ дошедшихъ до насъ фрагментахъ своихъ сочиненій противъ Діодора нѣсколько разъ сопоставляетъ отношеніе души и тѣла человѣка съ отношеніемъ Божества и плоти во Христѣ [1]), но отсюда еще далеко до заключенія, что въ цѣломъ видѣ эти произведенія Апполлинарія увеличивали аналогіи настолько, что потребовался спеціальный разборъ воззрѣній его о душѣ Если бы даже это и могло быть дѣйствительно, то и тогда настоящіе отрывки все-же не могутъ представлять отвѣта по адресу Лаодикійскаго епископа Недаромъ самъ г. Спиридоновъ, высказавши мысль объ Аполлинаріи, какъ противникѣ автора разбираемыхъ фрагментовъ, сейчасъ же счелъ нужнымъ дать экскурсъ въ область патристики и древней философіи, чтобы примирить содержаніе манускрипта съ историческими извѣстіями о психологическихъ воззрѣніяхъ Аполлинарія Разсматриваемое въ фрагментахъ ученіе Аполлинарія есть ученіе о предсуществованіи душъ. Между тѣмъ по другимъ источникамъ психологія Аполлинарія представляется не идеалистической, а матеріалистической. Блаж. Іеронимъ ставитъ Аполлинарія рядомъ съ Тертулліаномъ, какъ традуціаниста, учащаго, что душа рождается отъ души, какъ тѣло отъ тѣла [2]) Немезій еще опредѣленнѣе характеризуетъ психологическое ученіе Аполлинарія. Ἀπολλιναρίῳ δοκεῖ τὰς ψυχὰς ἀπὸ τῶν ψυχῶν τίκτεσθαι, ὥσπερ ἀπὸ τῶν σωμάτων τὰ σώματα. Προιέναι γὰρ τὴν ψυχὴν κατὰ διαδοχὴν τοῦ πρώτου ἀνθρώπου εἰς τοὺς ἐξ ἐκείνου πάντας τεχθέντας, καθάπερ τὴν σωζητικὴν διαδοχήν. Μήτε γὰρ ἀποκεῖσθαι ψυχάς, μήτε νῦν κτίζεσθαι (φησί) [3]) Въ данномъ случаѣ почтенный педагогъ, мы видимъ, встрѣчается съ существенными возраженіями своему мнѣнію Предположеніе, что Аполлинарій раздѣлялъ особенности Платоновой психологіи, дѣлилъ душу на λογιστικόν, θυμοειδές и ἐπιθυμητικόν, подразумѣвая подъ λογιστικόν безсмертное начало души (νοῦς), а θυμοειδές + ἐπιθυμικόν = ἄλογος, смертное, едва ли выводитъ нашего автора на вѣрную дорогу. „Стоя на почвѣ Платонова опредѣленія душъ, даннаго въ Тимеѣ, Аполлинарій, не впадая во внутреннее противорѣчіе, могъ быть традуціанистомъ въ ученіи о ψυχὴ ἄλογος и преэкзистенціалистомъ въ ученіи о νοῦς“, замѣчаетъ г. Спиридоновъ [4]). Но такая точка зрѣнія Аполлинарія,

---

1) *Lietzmann* Fr 126, 138 p. fr 129 f 132 f. 134, 239 p; f 135, 240 p и др.
2) Epist ad Marc. et Anaps. P. II III, 71—*Спиридоновъ*. 293 стр
3) PG XL col. 576—*Спиридоновъ* D. Ibid.
4) *Спиридоновъ*. Ibid. 264 стр.

какъ противника автора разсматриваемыхъ фрагментовъ, должна бы оставить слѣдъ въ содержаніи послѣднихъ Между тѣмъ мы не видимъ, чтобы фрагменты знали указанныя особенности психологической терминологіи противника Они возражаютъ противъ предсуществованія душъ, являютъ своего автора креаціонистомъ, но характернаго для психологіи Аполлинарія νοῦς или λογιστικόν не отличаютъ и съ послѣдней концепціей не считаются. Отрывки удостовѣряютъ двѣ субстанціи—тѣло и душу человѣка, а если употребляется еще въ нихъ πνεῦμα λογικόν, то—для обозначенія природы души. „И по природѣ, она не безтѣлесна, но вслѣдствіе своей болѣе тонкой, сравнительно съ тѣломъ, матеріальности противополагаемая тѣлу, получила наименованіе духа“ [1]). Послѣдними словами, въ связи съ замѣчаніями блаж Іеронима и Немезія, вопросъ объ авторѣ отрывковъ неожиданно можетъ разрѣшиться даже въ сторону обратную утвержденію г Спиридонова—не самъ ли Аполлинарій писалъ эти строки противъ какого-нибудь преэкзистенціалиста? При характеристикѣ отрывковъ, намъ кажется, нельзя упускать изъ вниманія и слѣдующихъ строкъ „Согласенъ ли ты, дивный, съ тѣмъ, что если душѣ по ея возвращеніи въ тѣло было невозможно помнить о событіяхъ внѣ тѣла, то какъ бы мы стали утверждать, что ты видѣлъ или слышалъ неизреченное. А ты сомнѣваешься, въ тѣлѣ или внѣ тѣла ты видѣлъ или слышалъ. Или (можетъ быть) вселеніе (души) въ тѣло причиняетъ ей забвеніе (отнимаетъ у нея память) о бывшемъ внѣ тѣла? Не сомнѣвайся въ томъ, что Богъ открылъ тебѣ неизреченное, когда ты былъ въ тѣлѣ Если же сомнѣваешься въ этомъ, конечно, потому, что можешь помнить о видѣнномъ или слышанномъ внѣ тѣла“[2]). Очевидно, авторъ разбираетъ теорію о предсуществованіи душъ не по мотивамъ основательной оцѣнки христологической проблемы противника въ дальнѣйшемъ, а скорѣе безотносительно къ христологіи, по поводу какого то частнаго, интимнаго случая изъ жизни послѣдняго Такимъ образомъ противоаполлинаріанскій характеръ отрывковъ, намъ кажется, устраняется Вмѣстѣ съ этимъ, и авторство Діодора становится маловѣроятною гипотезою. Заглавіе сочиненія, утверждающее авторство Діодора, обращаетъ вниманіе неудачною своею конструкціею, двусмысленностью обозначенія—его можно читать „изъ (сочиненія) про-

---

[1]) Ibid. 261 стр.
[2]) Ibid.

тивъ Аполлинаріевой 1 книги, называемой „по главамъ" или изъ 1-й противъ Аполлинарія книги, называемой „по главамъ" [1]). Это, повидимому, очень прозрачно намекаетъ на позднѣйшую руку эксцерптора [2]) Діодоръ Тарсскій, писавшій просто и ясно, едва ли такъ сталъ запутывать своего читателя. Правда, у Діодора было сочиненіе περὶ ψυχῆς, но—съ характернымъ прибавленіемъ: κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἱρέσεων [3]), что, повидимому, не обнимается содержаніемъ представленнаго манускрипта. Наконецъ, мы имѣемъ основанія утверждать, что психологическія воззрѣнія Діодора были противоположны разсматриваемымъ фрагментамъ, чужды какого-нибудь матеріализма. Душа у него субстанція невидимая, духовная, разумно-свободная и безсмертная [4]). Все это представляетъ существенныя возраженія гипотезѣ г. Спиридонова въ трактаціи о новооткрытомъ манускриптѣ Аѳонскаго Ватопедскаго монастыря, какъ opus Діодора Тарсскаго.

Ассемани въ своей Bibliotheca Orientalis приписываетъ Діодору сочиненіе De incarnatione Verbi [5]) Что это было за сочиненіе Тарсскаго епископа—представляло ли оно произведеніе, самостоятельно разъяснявшее вопросъ, совершенно безотносительно къ христологіи Аполлинарія, или оно обнимало и всѣ тѣ отрывки, которые были потомъ позднѣе объединены подъ именемъ πρὸς τοὺς συνουσιαστούς или κατὰ τῶν συνουσιαστῶν или, наконецъ, это было новымъ самостоятельнымъ сочиненіемъ Діодора противъ Лаодикійскаго ересіарха, сказать сейчасъ невозможно Читавшіе это сочиненіе Діодора, Іоаннъ, еп Дары [6]), и несторіанскій митрополитъ Ебедъ Іезу [7]) не оставили намъ о содержаніи его никакихъ извѣстій

Другую группу христологическихъ произведеній Діодора съ присущимъ имъ догматико-полемическимъ оттѣнкомъ составляютъ сочиненія, направленныя противъ еретиковъ Фотина, Мал-

---

[1]) Ibid. 262 стр

[2]) Ibid.

[3]) *Sudas* Lexicon. I. 1379 p.

[4]) *Dekoninck* Fr 9, 90 p; f 11, 98 p.

[5]) Bibliotheca Orientalis III, 1. 29 p.

[6]) Іоаннъ, епископъ Дары, даетъ одну коротенькую выдержку изъ этого сочиненія Діодору, которою послѣднему приписывается мнѣніе „finem imponere paradiso et Gehennae" (*Assemani* Biblioth Orient. III, 1. 29; II, I. 120 p. Объ Іоаннѣ, еп. Дары, см *Duval R* Anciennes littératures chretiennes. II. Paris, 1907 390 p. *Райтъ В.* Краткій очеркъ исторіи сир. литературы. Пер К. А. Тураевой подъ ред П. К Коковцева СПБ. 1902. 140 стр).

[7]) *Assemani* III, 1 29 p

хіона, Савеллія, Маркелла Анкирскаго и мелхиседекитовъ Ни одно изъ этихъ сочиненій до насъ не сохранилось Мы имѣемъ лишь о существованіи ихъ историческія свидѣтельства О первыхъ четырехъ сочиненіяхъ сохраняютъ свидѣтельство блаж Θеодоритъ и несторіанскіе источники [1]) о послѣднемъ (κατὰ Μελχισεδεκιτῶν) [2]) Свида въ своемъ лексиконѣ Заглавія этихъ сочиненій показываютъ, что христологическая проблема раскрывалась въ нихъ съ новой стороны и новыми пріемами сравнительно съ сочиненіями противъ Аполлинарія Фотинъ, Малхіонъ, Савеллій, Маркеллъ и мелхиседекиты [3]) своимъ ученіемъ затрагивали Божественную природу явившагося въ міръ Іисуса Христа, заподозривали ея полноту и послѣдними выводами своей христологіи одинаково имѣли Іисусъ Христосъ—простой человѣкъ, пророкъ. Причемъ, если Малхіонъ, Фотинъ и мелхиседекиты для всѣхъ откровенно и просто заявляли такія евіонистическія тенденціи то Маркеллъ и Савеллій шли къ нимъ путемъ своеобразныхъ спекуляціи экономически-тринитарнаго монотеизма, которому нельзя было отказать въ извѣстномъ изяществѣ и стройности построеній Христологія ихъ стояла въ тѣсной связи съ тріадологіей. Богъ у нихъ, Самъ въ Себѣ διαίρετος μονάς [4]), постепенно открываетъ или расширяетъ Себя въ мірѣ въ разныхъ случайно-историческихъ, смѣняющихъ другъ друга πρόσωπα (= видъ, маска) [5]) Новый Завѣтъ характеризуется у нихъ расширеніемъ Божественной монады въ вочеловѣченіи Логоса [6]). Причемъ лишь только δύναμει. ἐνεργείᾳ Богъ опредѣляетъ воплотившагося Логоса и дѣлаетъ пре-

---

[1]) *Theodoretus* Haer fab. 4 PG. LXXXIII col 397—98 *Barhadbeŝabba* XVII. *Nau* Hist. Nest. 1, 49. PO V, 276: Діодоръ боролся съ Фотиномъ, Маркіономъ и Павломъ Самосатскимъ (= по Θеодориту, съ Малхіономъ, ученикомъ Павла)

[2]) *Suidas.* Lexicon I, 1379.

[3]) О мелхиседекитахъ см *Epiphan.* Haer. 55. Сущность ученія мелхиседекитовъ состояла въ томъ, что Мелхиседека, о которомъ говорится въ Свящ Писаніи (Быт XIV, 18), они считали великою Божественною силою, выше Христа. Іисусъ Христосъ, придя на землю, былъ удостоенъ чина Мелхиседека, который даже былъ его Отцомъ

[4]) CHG *Rettberg.* Marcelliana, Gottingen 1794. 68 p. 131. срв. о Савеллій—*Bas M* ep 210. PG XXXII, col 772 О савелліанствѣ и маркелліанствѣ см изслѣд. *Zahn'a.* Marcellus v. Ancyr Gotha, 1867.

[5]) *Rettberg.* f. 62 p. 107; f 60 p 168 (*Theodoret.* Haer. fab 2, 10 PG LXXXIII col. 397). *Epiph.* Haer LXII, 1.

[6]) *Rettberg* f. 9 p 45; Срв. *Epiph* LXII, 1. *Athan. M.* Contra arian 4, 25.

бываніе его на землѣ временнымъ, эпизодичнымъ. По истеченіи опредѣленнаго времени. Логосъ долженъ оставить принятую плоть и, какъ сила Божія, слиться съ пребывающимъ вѣчно самимъ Собою нераздѣльнымъ Божествомъ [1]) Не трудно видѣть что, какъ савелліанство, такъ и маркеллианство οἰκονομία превращали εἰς τὸν ἄνθρωπον καινόν. Іисусъ Христосъ былъ лишь человѣкомъ съ соприсущей Ему Божественною силою (но не цѣльной природой Божества), который лишь съ рожденіемъ отъ Дѣвы Маріи получилъ названіе Сына Божія. Противъ указанныхъ еретиковъ полемисту нужно было заняться не только тщательнымъ уясненіемъ Божественныхъ сторонъ въ Лицѣ Іисуса Христа, въ связи съ сотеріологическою миссіею Его на землѣ, но εἰς τὴν ἀκρίβειαν δογμάτων ἁγίων [2]) обосновать полноту Божественной природы второго Лица Св. Троицы въ актѣ вочеловѣченія „Одинъ Единородный облекся въ тѣло и истинно вочеловѣчился отъ Дѣвы Маріи и отъ Духа Святаго. Не отъ сѣмени мужескаго но отъ Маріи и Духа Святаго Онъ, зиждительное Слово, образовалъ Себѣ тѣло, а такъ же душу человѣческую и умъ, и доселѣ пребываетъ человѣкомъ, все воспріявъ въ Себя совершенно и соединивъ съ Своимъ Божествомъ“—вотъ вкратцѣ рѣчь полемиста, желавшаго направить свои убѣжденія противъ Фотина, Малхіона. Маркелла, Савеллія и мелхиседекитовъ. Это преимущественное раскрытіе Діодоромъ Божества въ Лицѣ Христа противъ названныхъ еретиковъ кратко, но выразительно удостовѣряетъ блаж Θеодоритъ. Онъ говоритъ. „κατὰ... τούτων συνέγραψεν ὁ θεῖος Διόδωρος ὁ τῶν κιλικίων ἐθνάς μητρόπολιν, Θεον προαιώνιον τὸν Χριστὸν ὑποδείξας, ἐπ' ἐσχατῶν τῶν ἡμέρων ἐνανθρωπήσαντα καὶ τὴν τῶν ἀνθρώπων πραγματευσάμενον σωτηρίαν“ [3]). Въ общей характеристикѣ христологіи Діодора такія замѣчанія получаютъ особенную цѣнность, ибо онѣ традиціонный διαίρεσις христологическихъ его воззрѣній въ извѣстномъ смыслѣ de factis раскрываютъ не только со стороны полноты человѣческой природы, но и со стороны полноты, цѣльности Божества и, вмѣстѣ, съ несомнѣнностью уже объединяютъ δύο φύσεις въ единое Лицо Христа Богочеловѣка. Такой характеръ христологіи Діодора былъ извѣстенъ и древно-

---

[1]) *Rettberg.* 49 p 100; 50 p 101, 51, 102. Срв. *Athan M* C arian. 4, 12, 25 PG XXVI. col 481 и д 508.

[2]) *Diodorus Tars.* Fragm. PG. XXXIII col. 1560.

[3]) Haer. fab. 4. PG LXXXIII col 387—398.

сти. Либератъ говоритъ, что Діодоръ, въ отличіе отъ Несторія, не раздѣлялъ въ Христѣ двухъ сыновъ, но признавалъ duas naturas in una persona [1]). Такъ думаютъ о Діодорѣ и древніе несторіанскіе историки. Они сообщаютъ, что Діодоръ доказывалъ Божество нашего Спасителя противъ ересіарховъ Фотина, Маркелла и Павла Самосатскаго (*Theodoret:* Малхіона), не отличавшихъ Его отъ другихъ праведниковъ, Діодоръ доказывалъ, что Христосъ есть воплотившійся Богъ, Который пострадалъ на крестѣ по своему человѣчеству и что силою Божества онъ возсталъ изъ гроба, разрушилъ смерть и далъ жизнь мертвымъ [2])

Обращаясь въ заключеніе характеристики христологическихъ воззрѣній Діодора, какъ эти послѣднія выяснились въ его догматико-полемическихъ сочиненіяхъ, къ позднѣйшимъ возраженіямъ противъ нихъ со стороны св Кирилла Александрійскаго, мы можемъ сказать, что и этотъ знаменитый оппонентъ Діодора не рушилъ общей ортодоксіи его христологіи Мы уже упоминали, что св. Кириллъ написалъ сочиненіе противъ Діодора и Ѳеодора въ трехъ книгахъ, и первую книгу посвятилъ разбору мыслей Діодора Въ настоящее время изъ этого произведенія св. Кирилла сохраняются лишь немного отрывковъ. Одни изъ нихъ эксцерпированы изъ сочиненій другихъ церковныхъ писателей, преимущественно Севе́ра, епископа Антіохійскаго, другіе читались на пятомъ вселенскомъ соборѣ [3]). Разсматривая первыя, пробуютъ утверждать, что въ нихъ св. Кириллъ останавливается предъ дилеммою Діодора—мыслить возможнымъ только два ученія о Господѣ Іисусѣ Христѣ—или діопросопическое, Діодорово, или аполлинаріанское, монофизитское Св. Кириллъ полемизируетъ съ первымъ, оговариваясь, что онъ не раздѣляетъ и второго ученія; напротивъ, онъ учитъ, что Христосъ воспринялъ плоть, одушевленную разумною душою [4]). Но трудно согласиться съ такою интерпретаціею разсматриваемыхъ фрагментовъ. Христологію Діодора нельзя называть діопросопическою, ибо онъ не училъ о двухъ сынахъ, различая лишь двѣ природы въ Лицѣ Іисуса Христа. А затѣмъ самъ св Кириллъ является оппонентомъ ученію о неодушевленной плоти въ Лицѣ Спасителя лишь въ пяти фрагментахъ

---

[1]) *Liberati* Breviarium X. PL LXVIII col. 990.

[2]) Hist Nest 1, 49. PO V, 276

[3]) PG LXXVI col. 1435—1438 (NN 16—25); col. 1149—1452 (NN 17—27). *Mansi* IX, 231—234. ДВС. V, 59—62 (PG LXXV col 1437—1442).

[4]) *Спиридоновъ Д.* Цит. соч. Христ. Чт. 1910, I. 262 стр.

изъ дошедшихъ до насъ двадцати одного [1]), причемъ сравненіе этихъ фрагментовъ съ другими показываетъ, что полемическое содержаніе ихъ обусловливается не столько поставленною дилеммою противника, сколько специальнымъ направленіемъ самой полемики автора въ противоположную сторону отъ Діодора Главною мыслью послѣдняго, мы видѣли, была, именно, защита полноты и разумности человѣческаго естества въ Христѣ Онъ вмѣстѣ съ авторомъ фрагментовъ могъ сказать. dicimus, Domini carnem anima intelligente esse animatam [2]) Къ нему не могло быть обращенія: „открыто изложи твое мнѣніе, что ты не называешь плоти неодушевленною“ [3]). Припоминая характеристику произведенія св. Кирилла противъ Θеодора и Діодора, данную блаж. Θеодоритомъ [4]), мы не можемъ даже допустить въ данномъ случаѣ, что св. Кириллъ ложно, по недоразумѣнію, направлялъ полемику противъ Діодора, ибо слишкомъ уже ясно виденъ несвоиственный для послѣдняго характеръ христологіи По нашему, естественнѣе полагать, что здѣсь мы встрѣчаемся съ обычнымъ въ исторіи древней письменности смѣшеніемъ фрагментовъ по содержанію Позднѣйшій латинскій scriba отнесеніемъ фрагментовъ съ признаками выступленій противъ аполлинаріанства или монофизитства къ сочиненію, направленному противъ предполагаемаго учителя несторіанства, свидѣтельствовалъ въ лучшемъ случаѣ здѣсь свою разсѣянность, если не полную неосвѣдомленность въ фактахъ исторіи. Если же нѣкоторые фрагменты съ такимъ содержаніемъ и надписаніемъ заимствованы изъ неизданнаго сочиненія Севера Антіохійскаго Philalethes [5]), представляемаго въ наукѣ манускриптомъ Vatican. 140 [6]), то сказанное можетъ служить къ характеристикѣ научнаго значенія и самого манускрипта. Уже такое наблюденіе бросаетъ тѣнь на всю разсматриваемую коллекцію фрагментовъ, эксцерпированныхъ съ именами св. Кирилла противъ Діодора. Разбираясь въ нихъ дальше, мы, дѣйствительно, не можемъ приписать св Кириллу, направлявшему свое сочиненіе противъ Діодора, отца несторіанскаго ученія, и такіе отрывки, которые оказываютъ видимое предпочтеніе формулѣ обитанія Логоса въ храмѣ. Не-

---

[1]) № 17, Col. 1435; № 18 col 1436; № 25, 1438; № 20, col. 1450; № 23, 1451
[2]) № 17 col 1435.
[3]) № 18 col 1136
[4]) См выше стр 267
[5]) См. fr. № 20 col. 1336; fr № 19—20 col. 1450; fr №№ 21,—23, col. 1451.
[6]) *Duval.* Anciennes littérat. chrétiennes. Cit. ed. II t 317 p

сомнѣнно, не выраженія св. Кирилла „nemini item opinare licet Verbum templo suo sancto instar animae intellectusque fuisse“ [1]). Или „Et quia natura immutabile est, nihil ei templum, in quo stetit, nocuit“ [2]). Такимъ образомъ, мы находимъ основаніе даже отрицать единство и цѣльность отрывковъ, которые по надписанію сохраняютъ силу возраженій св. Кирилла противъ Діодора Правда, въ разсматриваемой коллекціи Миня есть фрагменты, которые, повидимому, въ устахъ противника св. Кирилла заключаютъ ярко выраженныя особенности богословскаго реализма,—таковы фрагменты, помѣченные, № 19 въ col 1436 изд Миня, № 17 въ col. 1449, № 21 въ col. 1451, № 25 въ col 1452, но латинскій переводъ ихъ, прошедшій, быть можетъ, не одну редакцію, яковитская традиція ихъ, какъ выдержекъ изъ сочиненій Севера Антіохійскаго [3]), невольно рекомендуютъ осторожность для опредѣленныхъ выводовъ на основаніи ихъ. Впрочемъ, если бы мы сдѣлали исключеніе для такихъ фрагментовъ и ради ихъ содержанія оставили, какъ вѣрное, надписаніе надъ ними adversus Diodorum, то эти фрагменты и тогда не внесли бы ничего новаго въ сдѣланную нами характеристику христологіи Тарскаго епископа. Св. Кириллъ въ этихъ фрагментахъ утверждаетъ, что, по образу души и тѣла въ человѣкѣ, лучше считать одного нераздѣлимаго Сына Божія въ двухъ природахъ—Божеской и человѣческой [4]). Но Діодоръ возражалъ не противъ такого цѣлостнаго созерцанія Бога и человѣка въ лицѣ Христа, а противъ самаго процесса мысли противниковъ, которымъ они въ результатѣ доходили до положенія unus Filius est. Нельзя забывать, что аполлинаристы, противъ коихъ полемизировалъ въ свое время Діодоръ, доходили до уніальной проблемы въ христологіи жертвою полноты человѣческой природы Если же позднѣйшіе послѣдователи Аполлинарія, при вѣрѣ въ unus Filius, допускали единосущіе намъ человѣческой природы и защищались при этомъ аналогіей души и тѣла, то различіе ихъ отъ самого Аполлинарія оставалось наружное—антропологическія посылки въ такомъ представленіи у нихъ оставались старыя. человѣческая природа, сохраняя свои особенности (ψυχή + σάρξ) въ νοῦς'ѣ все же получала высшее объединеніе съ Божествомъ. И только въ такомъ случаѣ transgredientes ad considerandam Servatoris nostri Christi, они говорили,

---

[1]) Fr. № 25 col. 1438.

[2]) Fr. № 23 col. 1437; срв. fr. № 22 col. 1437.

[3]) *Duval.* Cit. op 316 p.

[4]) Fr. № 19 col 1436.

diversam esse naturam, cui imposita est [1]). По св. Кириллу, Діодоръ говорилъ дальше, что плоть Маріи была обыкновенною плотью, не отличавшеюся отъ прочихъ, и что она прославилась только рожденіемъ отъ нея Сына. Также точно и рожденный отъ Маріи Господь, пока былъ во чревѣ послѣдней, соприкасался съ ея природою, былъ лишенъ чести Сына Божія Когда же во чревѣ Онъ получилъ образъ (человѣка) и принятіемъ Единороднаго сдѣлался храмомъ Бога Слова, тогда получилъ честь и славу [2]) Св Кириллъ возражая такому ученію Діодора, восклицаетъ О преславный! я утверждаю, что подобнаго ученія никто, кромѣ тебя, открыто не возвѣщалъ Плоть Дѣвы была свята съ перваго момента зачатія, свято было во чревѣ и образовавшееся тѣло Христа" [3]) Возраженія св Кирилла, очевидно, вытекали изъ высокихъ мотивовъ церковнаго почитанія Дѣвы Маріи—ея преимущественной чистоты, κατ' ἐξοχήν Но эта чистота или святость Дѣвы, на самомъ дѣлѣ не исключала обыкновенной ея плоти communis coeterisque carnibus, не вела къ какому-нибудь супранатуральному объясненію ея происхожденія что и пытается отмѣтить оппонентъ св. Кирилла. Дѣва была свята чиста κατ' ἐξοχήν не сама по себѣ, какъ человѣкъ, какъ Ἑβραία παρθένος, а святою, чистою ее сдѣлалъ Богъ, приготовивъ въ ея утробѣ неискусомужно храмъ Своему Сыну—и съ этого момента она фактически выдѣлилась изъ ряда другихъ женщинъ, какъ ἀειπαρθένος, ἁγνὴ παρθένος и, наконецъ, θεοτόκος Такое почитаніе св Дѣвы не отрицается Діодоромъ. „Сила Божія осѣнила Марію, создавши для себя храмъ, а не смѣшавшись съ тѣломъ". „Младенецъ, зачатый въ Маріи и рожденный отъ нея, былъ сѣменемъ Авраама и Давида и плодомъ отъ корня Іессеева. Это очевидно, такъ какъ тотъ, который рождается, происходитъ отъ того, кто его родилъ Одинъ и тотъ же родъ шелъ до святой Маріи, которая родила отъ себя храмъ для Бога Слова. Онъ не былъ чуждъ ея природы, но былъ человѣческой природы, (и въ тоже время) твореніе и святой начатокъ, посредствомъ котораго умерщвленъ грѣхъ и упразднена смерть" [4]). Эти слова Діодора, намъ думается,

---

[1]) Срв. fr. № 21, 1436—1437.

[2]) Fr № 17, 1449—1450; срв. № 21, 1451; 25, 1452.

[3]) Fr. № 18, col. 1450

[4]) *Lagarde* Analecta Syriaca 99—97 p.

едва ли могутъ считаться stulta ac turpissima verba [1]) въ его трактаціи о св. Дѣвѣ Маріи. Если Богъ Слово избираетъ для рожденія храма Себѣ Дѣву Марію, то это избраніе со стороны святѣйшаго и чистѣйшаго существа, естественно, предполагаетъ и святость и чистоту самой избранницы Естественно, что такое ученіе Діодора о св. Дѣвѣ исключаетъ основательность упрековъ св. Кирилла и въ лишеніи Зачатаго чести Сына до Его рожденія. Мысль Діодора легко понимается въ общей системѣ его христологіи, силящейся точно разграничить жизнь Божественной и человѣческой природы въ тайнѣ искупленія. Назначивъ Себѣ человѣка отъ Дѣвы храмомъ, Богъ естественно, не могъ не заботиться объ этомъ храмѣ съ самаго перваго момента зачатія и конформаціи, удостаивая его особенной чести и заботы Отчества, ибо воспринятое, по Діодору, запечатлѣно благодатью сыновства Св Кириллъ, по фрагментамъ, ставитъ Діодору возраженіе что, по его ученію, Спаситель не только сразу былъ удостоенъ имени Бога и Божественной славы, но все это Онъ получилъ послѣ продолжительныхъ собственныхъ усилій достиженія святости или праведности [2]) Однако въ разсмотрѣнныхъ фрагментахъ Діодора мы не только не видимъ такой евіонистической мысли, но даже и подготовленія къ ней Можно поэтому думать что авторомъ такихъ мыслей фрагмента скорѣе былъ не Діодоръ, а Ѳеодоръ Мопсуэстскій, полемика съ которымъ ошибочно попала среди полемическихъ памятниковъ св Кирилла противъ Діодора, что, повидимому, подтверждается сходствомъ содержанія этого фрагмента съ предшествующимъ, надписаннымъ adversus Theodorum [3]). Наконецъ, среди разсматриваемаго собранія фрагментовъ изъ сочиненія св. Кирилла противъ Діодора есть такіе, содержаніе которыхъ вполнѣ укладывается въ догматическую систему Діодора, и оппозиціонный характеръ ихъ въ утверждаемомъ надписаніемъ смыслѣ совершенно, повидимому, напрасенъ Напр. фрагментъ № 20 въ col. 1436 прекрасными формулами раскрываетъ мысли о томъ, что въ Лицѣ Спасителя своиственно Божественной и что—человѣческой природѣ. Причемъ выразительно подчеркиваетъ „nativitas Ejus de Virgine, causa Verbo non fuit exsistendi, sed Ejus in carne manifestationis. Perfecto non est Verbum mor-

[1]) S *Cyrillus*. Fr. № 21, col. 1451.
[2]) Fr. 25 col. 1152.
[3]) Fr. 24 col. 1451—1152.

tale de mortali, sed de vivente Patre vivens proprium ipsius evasit, qui vita est, mortale corpus de mortali natum et morti obnoxium“ Его поясняютъ вполнѣ пріемлемо для системы Діодора фрагменты № 24 въ col. 1438 и № 22 въ col. 1451, которые христологическое содержаніе предшествующаго № 20 въ col 1436 дополняютъ сотеріологіей Богъ Слово принялъ плоть человѣка для обновленія нашей плоти. Правда, № 22 col 1451 и № 24 1438 col подчеркиваютъ мысль о близкомъ соотношеніи Бога Слова съ тѣломъ и кровью человѣческаго естества Наше спасеніе не было бы достигнуто, если бы Богъ Слово не былъ участникомъ смертнаго нашего тѣла, если бы Онъ не ослаблялъ Самъ въ Себѣ естественныхъ похотей Своего тѣла, если бы тѣло Бога Слова не было воспринято изъ нашего естества Но отмѣченное фрагментами взаимоотношеніе Бога и человѣка въ Лицѣ Христа все же не есть confusio. Verbum mortalis corporis fuisset particeps говоритъ фрагментъ № 24 въ col 1438, а фрагментъ № 26 въ col 1452, оставляя дѣйствовать человѣческую природу по свойственнымъ ей законамъ это particeps разъясняетъ, въ смыслѣ ортодоксіи

Что касается фрагментовъ св. Кирилла противъ Діодора, читанныхъ на пятомъ вселенскомъ соборѣ, то ихъ во первыхъ, очень немного, и, во вторыхъ, содержаніе ихъ мы уже передали въ изложеніи христологическихъ воззрѣній Діодора Остается намъ сказать, указаны ли св. Кирилломъ въ этихъ фрагментахъ какія нибудь, дѣйствительно, противорѣчія ортодоксіи Св. Кириллъ прежде всего обращаетъ вниманіе на слова Діодора „если кто хочетъ называть Сына Божія, Бога Слово не въ собственномъ смыслѣ сыномъ Давида, пусть называетъ, потому что храмъ Бога Слова произошелъ отъ Давида, и того, кто произошелъ отъ сѣмени Давидова, пусть называютъ Сыномъ Божіемъ по благодати, а не по естеству“... [1]) Выраженіе Діодора „не въ собственномъ смыслѣ (καταχρηστικῶς, abusive)“ служитъ для св Кирилла исходнымъ пунктомъ возраженія „То, что говорится не въ собственномъ смыслѣ, разъясняетъ св Кириллъ, показываетъ, что не существуетъ на самомъ дѣлѣ то, о чемъ говорится, ибо оно заимствуетъ названіе другого. И такъ, если Слово Божіе называется не въ собственномъ смыслѣ, то, очевидно, оно не сдѣлалось человѣ-

[1]) *Mansi* IX, 231; ДВС. V, 59 PG XXXIII, col. 1559—1560

комъ. Если не въ собственномъ смыслѣ Сынъ и Богъ тотъ который произошелъ отъ сѣмени Давидова, то онъ и не Богъ и не Сынъ по природѣ и истинѣ“ [1]). Съ внѣшней стороны св. Кириллъ въ данномъ случаѣ стоялъ, повидимому, на твердой почвѣ, логически силясь показать страшный абсурдъ противника. Но разнообразіе формъ и слововыраженій можетъ часто обезпечивать единство матеріальнаго содержанія. Такъ оказывалось и въ данномъ случаѣ между знаменитыми епископами Діодоръ не могъ допустить выраженія „Богъ сталъ человѣкомъ, Сынъ Божій по природѣ — сыномъ Дѣвы“, ибо въ этой логической концепціи онъ подмѣчалъ оскорбительное для непзмѣняемости или непреложности Божества По его воззрѣнію, „единородный Сынъ Божій, Богъ Слово, Который существуетъ прежде вѣковъ, ради нашего спасенія воплотился и вочеловѣчился, не ставъ плотью по превращенію Божества, а воспринявъ человѣчество“ Съ этой точки зрѣнія, конечно, можно было не въ „собственномъ смыслѣ“ назвать Сына Божія человѣкомъ, причемъ это *καταχρηστικῶς* отнюдь не вело къ уничтоженію тайны домостроительства, къ несоединяемому двоенству сыновъ. Самъ св. Кириллъ признавалъ, что есть выраженія, изъ которыхъ однимъ прилично говорить о Богѣ а другія приспособлены къ человѣческой природѣ [2]). Это правило и воодушевляло Діодора въ разсматриваемомъ случаѣ Вотъ почему разсматриваемый отрывокъ можетъ говорить лишь о разницѣ выраженій, но не воззрѣній знаменитыхъ іерарховъ. Никто не будетъ усматривать у православнаго св. Кирилла признаковъ гетеродоксіи, когда въ его системѣ встрѣчаются выраженія въ отношеніи къ Христу Богочеловѣку ναός, τοῦ δούλου μορφή, или воспріятіе человѣчества, вселеніе Бога въ него [3]). ибо онѣ являлись лишь примѣрами „сравнительно слабѣйшей энергіи выраженія“ въ общей христологіи св Кирилла [4]) Точно такъ же инкриминируемыя слова Діодору „не въ собственномъ смыслѣ“ вытекали изъ отчетливаго теоретическаго распре-

[1]) *Mansi* IX, 231; ДВС V, 59

[2]) Def. IV anath. *Mansi* V, 105 ДВС II, 152. (17) PG LXXVII, col. 113 Св. *проф Глубоковскій Н. Н.* Бл. Θеодоритъ Кир. Цит. изд. I, 76 стр.

[3]) Ναός -De adorat PG LXVIII col 385; Hom. pasch 6, 11 PG LXXVII col 533; τοῦ δούλου μορφή—Hom pasch. 8, 5. PG LXXVII col. 569; воспріятіе — Hom. pasch. I PG LXXVII col 121; Thesaur. 9. PG LXXV col 120; De adorat. 9. PG LXVIII col 597 и др.

[4]) *Глубоковскій Н. Н.* Бл. Θеодоритъ еп. Киррскій. Цит. изд. II. 106 стр.

дѣленія имъ дѣйствія нераздѣляемыхъ природъ въ Лицѣ Богочеловѣка. Отчетливый теоретическій διαιρεσις, διαίρεσις нуженъ былъ Тарсскому епископу въ данномъ случаѣ, чтобы вытѣснить κρᾶσις, какъ несомнѣнный реальный фактъ своихъ противниковъ-аполлинаристовъ Эта разность христологическихъ точекъ зрѣнія, можно полагать, обусловливаетъ и дальнѣйшія возраженія Діодору со стороны св. Кирилла. Въ словахъ Діодора „когда же рѣчь идетъ о спасительномъ домостроительствѣ то Богъ называется человѣкомъ не потому, что Онъ сдѣлался такимъ, но потому, что Онъ воспринялъ это; а человѣкъ называется Богомъ не въ томъ смыслѣ, будто бы онъ сталъ неописуемымъ и вездѣсущимъ ибо тѣло и по воскресеніи было осязаемо", св. Кириллъ видитъ порицаніе Бога Слова за то, что Онъ ради насъ благоволилъ претерпѣть истощаніе „Что Онъ сдѣлался человѣкомъ, это повидимому говоритъ св Кириллъ, оскорбляетъ Діодора . Онъ знаетъ, что Слово Божіе, когда Оно явилось человѣкомъ, обладало Божественною силою и властію, но отвергаетъ, что Оно было Богомъ, утверждая что Оно скорѣе обитало въ человѣкѣ, какъ будто бы Богъ Слово явилъ намъ Собою человѣка, достойнаго обожанія и удостоившагося высокаго наименованія Божества" [1]) На самомъ дѣлѣ, построеніе мысли Діодора отличалось замѣчательною логичностью и умѣстностью выраженій. Оно свидѣтельствовало, что различіе Діодоромъ естествъ оставалось только, какъ раціонально-логическое уясненіе догмата воплощенія Когда же къ послѣднему примѣнялась т. н. *домостроительственно-сотеріологическая* точка зрѣнія, то объединеніе различныхъ природъ Діодоромъ признавалось, какъ реальный фактъ При этой, нужно сказать, единственно правильной постановкѣ догматическои трактаціи [2]), приведенное возраженіе св. Кирилла покоилось лишь на внѣшней поверхности

---

[1]) *Mansi* IX, 232 (PG XXXIII col 1760 — 1561 Lagarde 98 p.) ДВС V, 60

[2]) Извѣстно, что въ достоинствѣ Лица Іисуса Христа, какъ Спасителя человѣческаго рода, съ библейской точки зрѣнія только и могутъ находить личное объединеніе двѣ различныя природы—Божественная и человѣческая, послѣдняя притомъ еще съ явленіями падшаго ея состоянія—страданіями, искушеніями и смертью Самыя свойства этой природы, воспринятой въ нераздѣльное и неразличное ипостасное единеніе съ Сыномъ Божіемъ, и ея положеніе въ Лицѣ Іисуса Христа, поэтому, могутъ быть объяснимы только въ томъ случаѣ, если смотрѣть на нее, какъ на воспринятую и сохраняемую *домостроительственно* (*Чекановскій А. И.* Къ уясненію ученія о самоуничиженіи Господа нашего Іисуса Христа. Изложеніе и критическій разборъ кенотическихъ теорій о Лицѣ Іисуса Христа Кіевъ, 1910. 137 стр.)

выраженіи противника, говоря опять больше о непониманіи противника, чѣмъ о принципіальномъ съ нимъ несогласіи Минуя, далѣе, возраженіе св. Кирилла уже разъясненнымъ словамъ Діодора о чудесахъ и знаменіяхъ при крестѣ Спасителя мы остановимся еще на фрагментѣ Діодора, въ которомъ говорится: „Сынъ по благодати—человѣкъ, происшедшій отъ Маріи, а по естеству—Богъ Слово Но что по благодати, то не по естеству, и что по естеству, то не по благодати. Не два сына Для плоти, которая отъ насъ, достаточно усыновленія, славы и безсмертія по благодати, потому что она стала храмомъ Бога Слова. Не слѣдуетъ ставить ее выше ея природы и допускать несправедливость въ воздаяніи подобающей благодарности Богу Слову. Въ чемъ же эта несправедливость? Въ сопоставленіи Его съ плотію и въ мысли, что Онъ нуждается въ плоти для совершеннаго усыновленія И Самъ Богъ Слово желаетъ почитаться не сыномъ, но Господомъ Давида, тѣло же называть сыномъ Давида не только не оскорбительно, но и прилично по этому самому“ [1]) Мысль Діодора и здѣсь развивается съ замѣчательною логичностью и строгостью. Онъ старается установить въ своей системѣ подлинный смыслъ за всякимъ словомъ, которое произносится въ цѣляхъ уразумѣнія догмата воплощенія Но чуждавшійся изъ высокихъ мотивовъ анализа, св Кириллъ преувеличиваетъ опасность разъясненій Діодора и строитъ свои возраженія попрежнему на недоразумѣніи. „Но кто по благодати, а не по естеству сынъ, тотъ и не есть истинный сынъ излишняя была слава истиннаго сыновства для того, кто есть таковъ по естеству, а не по благодати, т. е для Бога Слова, который есть отъ Бога Отца. Итакъ, по твоему, не должно, какъ я сказалъ, быть и называться Сыномъ Божіемъ Іисусу Христу, чрезъ Котораго мы получили спасеніе, возвѣщая смерть Его и исповѣдуя воскресеніе. Итакъ, слово вѣры, которое мы возвѣщаемъ, приводитъ насъ вотъ къ какому исповѣданію! Итакъ, въ человѣка у насъ вѣра, а не въ того, который по естеству и истинѣ сынъ Божій!“ [2]) Ясно, что въ такихъ словахъ чувствуется смѣшеніе тезисовъ противника Діодоръ всецѣло является защитникомъ высказываемаго св. Кирилломъ истиннаго сыновства Бога Слова, Его предвѣчнаго рожденія отъ Бога Отца Онъ боится оскорбить Бога Слова „несправедливостью въ воздаяніи подобающей Ему благодарности“, и не проповѣдуетъ вѣры въ человѣка.

[1]) *Mansi* IX, 233, ДВС V, 61.
[2]) Ibid

а въ Богочеловѣка, который есть, по природѣ, Богъ Слово, Сынъ Бога Отца и сынъ Дѣвы, по человѣчеству. Послѣдняго справедливо Діодоръ не можетъ считать сыномъ Бога Слова по природѣ, ибо Богъ Слово не знаетъ двухъ рожденій, и смертное по естеству, не можетъ родить безсмертнаго по природѣ [1]) Поэтому *человѣчеству* усвояется согласно св Лук. I 35 сыновство по благодати. „Но если справедливо, продолжаетъ св. Кириллъ, что Онъ получилъ сыновство по благодати, то Онъ будетъ сопричисляться множеству сыновъ, т. е намъ, которымъ Онъ по дарованной ему свыше благодати, даруетъ усыновленіе, *къ которому мы и призваны чрезъ Іисуса Христа, Который отъ сѣмени Давидова по плоти* (Срв Рим. гл 1, 1). Извѣщаетъ же тебя и божественный евангелистъ говоря *„елицы же пріяша Его, даде имъ область чадомъ Божіимъ быти, вѣрующимъ во имя Его"* (Іоан I 12). Какимъ же образомъ получившій достоинство сыновства отъ иного можетъ даровать и намъ не свою, но пріобрѣтенную имъ отнѣ, благодать?" [2]) Заключеніе св Кирилла не настолько страшное, чтобы отъ него отказаться Первый текстъ слова Божія въ концепціи даже самого оппонента—александрійскаго епископа даетъ прочную базу справедливости утвержденія Тарсскаго епископа Воплощеніе Сына Божія было дѣйствительно, поскольку Онъ усвоилъ Себѣ нашу природу нашу плоть, и въ этомъ смыслѣ „онъ сопричисляется къ множеству сыновъ, т. е намъ и даруетъ усыновленіе". Но какъ „святой начатокъ", происшедшій отъ Дѣвы Маріи и Духа Святаго, какъ соединенный съ воспринявшимъ его Богомъ, Онъ—конечно, не ψιλὸς ἄνθρωπος. Онъ получалъ бы благодать сыновства „отъ иного" въ такомъ случаѣ, если бы Богъ Слово по природѣ не былъ съ нимъ нераздѣльно и неразлучно. Онъ даровалъ бы намъ благодать не свою, а пріобрѣтенную, если бы Богъ Слово не обиталъ въ немъ, какъ во храмѣ съ момента зачатія, не усвоило бы этотъ храмъ Себѣ . „Сынъ далъ Себя Самого на испытаніе и, будучи совершенъ во всемъ, благоволилъ претерпѣть униженіе и родиться по плоти отъ жены и названъ былъ сѣменемъ Авраама и Давида. Не удивляйся столь благому художеству домостроительства, а уразумѣвай болѣе таинство" [3]), поучаетъ св Кириллъ. Но Діодоръ противъ этого прямо говорилъ „когда же рѣчь идетъ

[1]) См. выше
[2]) *Mansi* IX, 234; ДВС V, 61—62 стр.
[3]) Ibid

о спасительномъ домостроительствѣ, то Богъ называется человѣкомъ, и человѣкъ называется Богомъ" [1]) Значитъ, не удивляясь столь благому художеству, Тарскій епископъ уразумѣвалъ тайну домостроительства такъ же, какъ и св Кириллъ Послѣдній въ томъ же обвиненіи говорилъ „Сынъ Божій избралъ Себѣ совершенное тѣло не для инаго созданное, но для Себя по словамъ Его Самого «тѣло же совершилъ Ми еси» (Пс XXXIX, 7—9)" [2]) Это можетъ служить прекраснымъ комментаріемъ предыдущихъ словъ св. Кирилла о благоволеніи со стороны Сына Божія претерпѣть наше униженіе. Этотъ комментаріи и дѣлалъ Діодоръ исходнымъ пунктомъ своей христологіи Онъ такъ же, какъ и св Кириллъ, „навыкъ словословить Бога и Отца за то, что Онъ *совершилъ* тѣло Сыну" [3]), только въ этомъ „совершеніи тѣла" онъ исключалъ всякій намекъ на премѣненіе плоти въ Божество, почему настойчиво и говорилъ о воспріятіи Единороднымъ плоти или сына Давида, сына Маріи

Такимъ образомъ, возраженія, которыя дѣлалъ св Кириллъ умершему Діодору не находили твердой опоры въ подлинномъ міровоззрѣніи послѣдняго Онѣ показываютъ лишь обратный порядокъ или способъ раскрытія христологическихъ воззрѣній противниковъ Исходный пунктъ Тарскаго епископа обычно служитъ у св Кирилла комментаріемъ, комментаріи св Кирилла—исходнымъ пунктомъ Діодора. У противниковъ были разныя дороги, но цѣль благочестія была одна. Сойтись имъ было трудно потому что живъ былъ лишь одинъ нападающій, поносимый же былъ безгласнымъ—онъ былъ уже въ могилѣ почти 50 лѣтъ. Слѣдуетъ помнить, что св Кириллъ вынужденъ былъ почерпать положительное опредѣленіе воззрѣній Діодора на Лицо Іисуса Христа изъ полемическихъ произведеній его Это, естественно, затрудняло здравую и трезвую критику ихъ—открывало легко путь возраженіямъ противъ Діодора и оправдывало въ извѣстномъ смыслѣ точку зрѣнія св Кирилла, но не колебало ничуть основъ христологіи Діодора. Оба церковные писателя были правы въ своемъ пониманіи личности Спасителя, оба работали надъ гармонически стройнымъ, послѣдовательнымъ раскрытіемъ о ней идеи воплощенія Господа, и ихъ споръ имѣлъ лишь неудобства полемики „до-терминологической" Невыработанность терминологіи,

---

[1]) См цит. выше
[2]) *Mansi* IX, 284; ДВС. V, 61—62 стр.
[3]) Ibid.

относящемся къ спору, закрывала для св Кирилла подлинную сущность дѣла. Устойчивостью своей терминологии въ объемѣ родной культуры, Александрійскій владыка думалъ обосновывать скрытую ересь въ фразахъ Діодора тогда какъ эта устойчивость не могла быть не только безусловною, но и скрывала въ себѣ болѣе, чѣмъ другія возможность опасныхъ для вѣры рационально-логическихъ построеній Поэтому, очевидно, контекстуальное соотношеніе или комбинація словъ могли раскрыть подлинный смыслъ защищаемыхъ положеній тѣмъ и другимъ противникомъ Послѣднее уясненіе мысли Діодора тѣмъ болѣе было необходимо, что онъ самъ изъ гроба не могъ встать на защиту своей догматической системы и подобно живому современнику св. Кирилла, блаж Θеодориту послѣ долгихъ и напряженныхъ споровъ, путемъ взаимныхъ уступокъ, способствовать признанію ортодоксіи своихъ воззрѣній и согласію ихъ съ самимъ св Кирилломъ Этотъ путь контекстуальныхъ комбинацій прекрасно свидѣтельствуетъ какъ ортодоксію святителя Тарсскаго, такъ и то, что между нимъ и св Кирилломъ въ ученіи о Лицѣ Христа Спасителя не могло быть существенной разницы

Христологическія сочиненія Діодора представляютъ изъ себя послѣдній матеріалъ, на основаніи котораго мы можемъ дать болѣе или менѣе опредѣленныя свѣдѣнія о Діодорѣ какъ писателѣ-догматистѣ и его догматическихъ воззрѣніяхъ

Въ обзорѣ дальнѣйшей литературной дѣятельности Діодора *апологетической* мы встрѣчаемся съ крайнею скудостью свѣдѣній о немъ Время Діодора, несомнѣнно, и въ области апологетики выдвигало важныя проблемы Язычество при Діодорѣ, какъ оно ни ограничивалось въ правахъ эдиктами царей равноапостольнаго Константина и Констанція, все же оставалось сильнымъ въ своемъ вліяніи на массы народныя—оно какъ бы не хотѣло отказаться отъ своей самобытности добровольно и продолжало мобилизовать попрежнему всѣ силы на борьбу съ христіанской религіей Наступившее время Юліана было наилучшимъ показателемъ этого напряженія язычества, когда къ защитѣ его воззрѣній оффиціально былъ приглашенъ популярный тогда неоплатонизмъ, когда на началахъ философіи послѣдняго было открыто заявлено о необходимости серьезной реставраціи язычества Валентъ, уступая Юліану въ систематичности поддержекъ научно-философскаго язычества, мало заботился о томъ, чтобы сдержать вообще вліяніе язычества на народныя массы. Мы уже приводили цитату изъ церковной исторіи

блаж. Θеодорита, которая выразительно характеризуетъ свободу языческаго культа въ эпоху Валента Послѣдній внушилъ всѣмъ эллинамъ духъ религіозной безопасности, находившіеся въ заблужденіи при немъ начали явно совершать языческіе обряды. Таинства Зевса и Діониса, оргіи Димитры отправлялись не въ таинникахъ—напротивъ язычники съ неистовствомъ бѣгали по городской площади[1]).

За язычествомъ, иногда даже объединяясь съ нимъ, во время Діодора вели сложную агитацію противъ христіанства и давніе, первые враги его, іудеи Въ то же время Сирія и Персія являлись еще свидѣтелями, какъ противъ Христовой вѣры поднимались представители разныхъ новыхъ религіозныхъ сектъ, которые смѣсью съ христіанствомъ родныхъ восточныхъ языческихъ религій, культовъ и мистеріи пытались показать міру новую правду жизни Такой натискъ враговъ Церкви въ IV вѣкѣ, естественно, опредѣлялъ чуткаго общественнаго дѣятеля къ энергичному обличенію несостоятельности всѣхъ указанныхъ попытокъ язычниковъ, іудеевъ и разныхъ религіозныхъ синкретическихъ системъ. И Діодоръ, всегда считавшійся съ запросами эпохи, написалъ очень много противъ указанныхъ враговъ Церкви Объ этомъ свидѣтельствуютъ сохранившіяся заглавія его апологетическихъ произведеній. Но, къ сожалѣнію, изъ всей массы апологетическихъ трудовъ мы нынѣ не владѣемъ не только ни однимъ цѣльнымъ его сочиненіемъ, но даже и эксцерптами. Наши сужденія о Діодорѣ, какъ апологетѣ-полемистѣ, поэтому не могутъ идти дальше заглавій его сочиненій и нѣкоторыхъ свидѣтельствъ о нихъ.

Діодоръ писалъ сочиненія, которыя спеціально посвящались разбору воззрѣній язычниковъ на Божество и матерію. Таковы его сочиненія Περὶ Θεοῦ καὶ ὕλης ἑλληνικῆς πεπλασμένης, ὅτι αἱ ἀόρατοι φύσεις οὐκ ἐκ τῶν στοιχείων, ἀλλ' ἐκ μηδενὸς μετὰ τῶν στοιχείων ἐδημιουργήθησαν (De Deo et falsa graecorum materia-naturas invisibiles non ex elementis, sed una cum elementis ex inhilo tacstas esse). Πῶς τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν ἐπὶ Θεοῦ ἀιδίου ὄντος (Quomodo velle et nolle sit in Deo aeterno). Περὶ τοῦ, πῶς ἀεὶ μὲν ὁ δημιουργός, οὐκ ἀεὶ δὲ τὰ δημιουργήματα (De eo, quomodo opifex quidem semper, opera vero ejus non semper permaneant)[2])

Подвергши міровоззрѣніе язычества критикѣ въ главнѣйшихъ его основахъ, Діодоръ предлагалъ вѣрующимъ разборъ и

---

[1]) Hist. Eccl. IV, 21 *Parmentier* S. 262; p п. 288 стр. Срв. выше стр. 172.

[2]) Заглавія сочиненій цитуются по Lexicon'у *Свиды* Ed *Bernhardy* I t. 1379.

болѣе частныхъ второстепенныхъ подробностей язычества. Къ такимъ произведеніямъ Діодора относятся Περὶ φύσεως καὶ ὕλης, ἐν ᾧ τί τὸ δίκαιόν ἐστι (De natura et materia, in quo scripto tractatur de eo, quod justum est). Матеріалистическій характеръ философіи язычества, вліяніе этого матеріализма на системы нѣкоторыхъ христіанскихъ сектъ и ересей побуждалъ Діодора выдвигать защиту и противоположнаго начала матеріи—душу Таково было упомянутое нами сочиненіе Діодора Περὶ ψυχῆς κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἱρέσεως. Званіе христіанскаго учителя—выдающагося представителя церковной ортодоксіи само собою устанавливаетъ характеръ рѣшенія психологическихъ вопросовъ въ этомъ сочиненіи— субстанціальности, духовности, разумности и безсмертія человѣческой души [1]. Въ тѣсной связи съ сочиненіемъ Діодора περὶ ψυχῆς, по всей вѣроятности, можно поставить и сочиненіе περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως. О содержаніи этого сочиненія мы ничего не знаемъ но сохранившееся замѣчаніе Іоанна, епископа Дары (IX в), о томъ, что Діодоръ полагалъ конецъ раю и геенѣ [2], характеризуетъ эсхатологію его вѣрою съ апокатастасисъ.

Такъ какъ языческое міровоззрѣніе эпохи Діодора подкрѣплялось авторитетами различныхъ философовъ древности то воззрѣнія этихъ философовъ у Діодора являлись предметомъ спеціальнаго разбора Такого характера сочиненія у Діодора были слѣдующія—Κατὰ Πλάτωνος περὶ Θεοῦ καὶ Θεῶν, περὶ πρόνοιας (Contra Platonem de Deo et diis, de providentia). Κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανίου, πῶς θερμὸς ὁ ἥλιος κατὰ τῶν λεγόντων ζῶον τὸν οὐρανόν (Contra Aristotelem de corpore coelesti, et quomodo sol sit calidus et contra eos, qui coelum animal esse dicunt). Κατὰ Πορφυρίου, περὶ ζώων καὶ θυσιῶν (Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis)

Философскія ученія древности были тѣсно связаны съ физико-астрономическими и естественно-научными воззрѣніями. Разбирая первыя, апологетъ долженъ былъ неизбѣжно подвергать критическому анализу и вторыя. Это отчасти мы можемъ видѣть изъ предшествующаго перечня заглавій произведеній Діодора. Но спеціальная, научная такая задача ставилась Діодоромъ въ апологетическихъ трудахъ—Περὶ τῆς Ἱππάρχου σφαίρας (De sphaera Hip-

---

[1]) Такія воззрѣнія Діодора на душу подтверждаются и нѣкоторыми указаніями его экзегетическихъ фрагментовъ. См. выше стр. 347.

[2]) *Assemani* Cit II, 1. 120 p.; III, I 29. Срв. *Gennad Mas.* De ecclesiast dogm VIII. PL LVIII col. 983, 1017

parchi) Περὶ σφαίρας καὶ τῶν ἑπτὰ ζωνῶν καὶ τῆς ἐναντίας τῶν ἀστέρων τορείας (De sphera et septem zonis et contrario astrorum motu)

Наконецъ, философскіе и естественно-научные взгляды современниковъ получали объединеніе въ ученіи о правящей міромъ, вмѣсто христіанскаго личнаго Бога, безличной, слѣпой судьбѣ или рокѣ. Это ученіе о судьбѣ, въ свою очередь выдвигало не только цѣлый рядъ своеобразныхъ астрономическихъ и астрологическихъ гипотезъ, но и опредѣляло направленіе рѣшенія вопросовъ нравственно-практической жизни. Стараясь показать заблужденія язычниковъ въ этомъ пунктѣ, Діодоръ писалъ сочиненія противъ судьбы — Κατὰ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων, καὶ εἱμαρμένης (Contra astronomos et astrologos et fatum) Послѣднее сочиненіе есть единственное изъ цѣлаго ряда перечисленныхъ апологетическихъ произведеній Діодора, о которомъ мы имѣемъ болѣе или менѣе опредѣленныя свѣдѣнія Патріархъ Фотій читалъ это сочиненіе и въ своей „Библіотекѣ“ довольно пространно познакомилъ насъ съ его содержаніемъ [1]) По его свидѣтельству, это сочиненіе Діодора состояло изъ 8 книгъ и 53 главъ Ебедъ Іезу знаетъ (XVI в) уже только три книги Діодора Solutionis Astrologiae [2]) По свидѣтельству Фотія, въ двухъ первыхъ книгахъ этого произведенія Діодоръ особенно энергично протестуетъ противъ тѣхъ, которые утверждаютъ, что міръ не имѣлъ начала Подъ руководствомъ терминологіи и мыслей Аристотеля, онъ старается доказать, что всѣ вещи міра, сами люди имѣютъ начало и конецъ Всѣ люди безъ исключенія подвержены разрушенію и воспроизведенію Міръ имѣетъ начало, потому что составляющіе его элементы—огонь, земля, воздухъ и вода имѣютъ начало [3]), другъ въ другѣ нуждаются [4]). Въ третьей книгѣ онъ возражаетъ тѣмъ, кто считаетъ форму неба сферическою [5]). Здѣсь же онъ разсматриваетъ теорію астрологовъ относительно неба и свѣтилъ [6]). Въ четвертой книгѣ онъ переходитъ къ спеціальному опроверженію взгляда на судьбу, какъ на управительницу міромъ, и начинаетъ выясненіемъ ея непонятныхъ отношеній, при управленіи, къ мірамъ обитаемымъ и необитаемымъ, къ разнообразной поверхности кли-

[1]) Cod. CXXIII. PG CIII col 829—878
[2]) *Assemani* Bibliotb Orient. III, I. 29
[3]) Ibid. col. 832
[4]) Ibid col. 830.
[5]) Ibid. col. 837.
[6]) Ibid col. 840

матамъ населенію различныхъ странъ [1]) Пятая книга переполнена тонкими наблюденіями надъ жизнью людей—наслѣдственностью, сходствомъ предковъ и потомковъ, ихъ пороковъ и измѣненій [2]) Въ шестой книгѣ онъ спрашиваетъ астрологовъ, почему они осмѣливаются приписывать судьбѣ рожденіе людей, когда люди не раждаются безъ брака, когда они не являются въ міръ сразу со всѣми своими знаніями искусствами. Различіе между законами обычаями, правами и религіями разныхъ народовъ, привязанность непокорныхъ іудеевъ къ болѣзненному обряду обрѣзанія и другимъ постановленіямъ Моисея, быстрота, съ которою Евангеліе распространяется по всему міру—все это служитъ доказательствомъ того, что человѣку свойственъ выборъ рѣшенія, а не принужденіе судьбы [3]). Седьмая книга разсуждаетъ о происхожденіи зла Если міръ, говорятъ астрологи, не есть созданіе судьбы, то откуда тогда же нравственное зло? Вопросъ, который повторяется во всѣ времена Діодоръ даетъ такой же отвѣтъ, какой даютъ и нынѣ. Нѣкоторое зло, учитъ онъ, мы сами производимъ Если же другому мы подвергаемся противъ воли, то это потому, что мы совершенно опорочили нашу жизнь Если бы въ этомъ случаѣ распоряжалась нами судьба, то непонятна наша отвѣтственность передъ Богомъ, наказаніе Имъ насъ за грѣхи [4]) Въ восьмой книгѣ Діодоръ различаетъ два созданныхъ неба—одно надъ видимымъ небомъ, другое которое мы видимъ. Небо, говоритъ онъ, не имѣетъ сферической формы, но форму палатки Здѣсь же у него внесены трактаціи о движеніи солнца, непостоянствѣ дня и нѣкоторыхъ другихъ предметахъ, которые, по замѣчанію Фотія, изобличаютъ въ авторѣ не только ученаго человѣка, но и благочестиваго [5]). Заканчивается сочиненіе возраженіемъ Вардесану и другимъ еретикамъ, которые для своихъ астрологическихъ бредней, въ доказательство господства судьбы надъ міромъ, ссылались на звѣзду [6]), показавшую путь волхвамъ при рожденіи Спасителя

---

[1]) Ibid. col. 844.

[2]) Ibid col. 849.

[3]) Ibid. col. 860

[4]) Ibid. col 865.

[5]) Ibid. col. 872.

[6]) Ibid. col. 876—877. Въ этомъ сочиненіи Contra fatum Діодоръ между прочимъ говоритъ, что со времени появленія христіанства на землѣ прошло уже

Патріархъ Фотій, знакомя насъ съ разсматриваемымъ сочиненіемъ Діодора κατὰ εἱμαρμένης, довольно строго критикуетъ содержаніе этого сочиненія. Онъ упрекаетъ Діодора и съ точки зрѣнія идеи и метода, въ недостаткѣ логики и въ борьбѣ съ противниками доводами, которые имѣютъ мало доказательной силы [1]). Какъ особенно неудачныя въ этомъ смыслѣ по аргументаціи, Фотій называетъ 25—26, 27 и 32 главы рецензируемаго имъ произведенія [2]). Не имѣя предъ собою самого сочиненія, трудно, конечно, провѣрить такое впечатлѣніе знаменитаго Константинопольскаго патріарха, но можно думать, что послѣдній въ данномъ случаѣ былъ не совсѣмъ безпристрастнымъ Призракъ мнимаго осужденія Тарскаго епископа на пятомъ вселенскомъ соборѣ, преданіе о его несторіанствѣ, къ которому Фотій не нашелъ силъ отнестись критически, повидимому, удерживали его сказать опредѣленное положительное слово о пріемахъ апологетики разбираемаго автора. Самъ Фотій, въ данномъ случаѣ, какъ бы сознаетъ свой личный вкусъ, который сказался въ разборѣ лежавшаго предъ нимъ сочиненія. Онъ не можетъ скрыть, что Діодоръ въ то же время пользуется и довольно хорошими аргументами противъ защитниковъ судьбы [3]). Съ особеннымъ уваженіемъ Фотій отмѣчаетъ его ученость, набожность [4]) и проситъ безпристрастнаго и благосклоннаго судью не обращать слишкомъ вниманія на недостатки сочиненія, но помнить, что поставленная сочиненіемъ задача разрѣшается все же съ похвалою [5]). Понятно, что такою второю половиною своего отзыва Фотій значительно ослабляетъ суровость критическихъ замѣчаній, дѣлаетъ ихъ голословными, въ общемъ выставляя Діодора τὸν ἄνδρα τιμῆς καὶ χάριτος ἄξιον. εὐγνώμων κριτής, φιλομαθὴς καὶ σπουδαῖος καὶ εὐκρίνης [6]).

О литературной полемикѣ Діодора съ іудеями сохраняютъ свидѣтельства несторіанскій писатель Бархадбешабба [7]), Свида со

400 лѣтъ (Col. 864). Это хронологическое указаніе, не претендуя на основаніе для точнаго опредѣленія происхожденія самого произведенія Contra fatum, можетъ, по нашему, свидѣтельствовать, что Діодоръ писалъ это сочиненіе въ концѣ IV вѣка, находясь въ г Тарсѣ.

[1]) Ibid. col. 829.
[2]) Ibid. col 837.
[3]) Ibid. col. 829.
[4]) Ibid. col. 841.
[5]) Ibid. col. 829.
[6]) Ibidem
[7]) Cit extrait *Nau* d'Histoire XVII ch

словъ Ѳеодора Чтеца [1]) и несторіанскій писатель Ебедъ Іезу [2]) причемъ первый указываетъ, что Діодоръ составилъ противъ іудеевъ двѣ книги

Бархадбешабба [3]), патр. Фотій [4]), Никифоръ Каллистъ [5]), Ебедъ Іезу [6]) свидѣтельствуютъ большую литературную полемику Діодора противъ Манихеевъ. Фотій указываетъ 25 книгъ Діодора противоманихейскаго содержанія—въ первыхъ 7 книгахъ Діодоръ пытается опровергнуть ученіе манихеевъ о „живомъ евангеліи", чего онъ не достигаетъ по замѣчанію Фотія, ибо опровергаетъ евангеліе, написанное Аддою и называемое Μόδιον, а въ послѣднихъ разбираетъ доводами Свящ. Писанія аскетическое ученіе манихеевъ. По Бархадбешаббѣ, Діодоръ противъ манихеевъ составилъ только три книги и, кромѣ нихъ, онъ написалъ еще нѣсколько книгъ противъ халдеевъ и самого Манеса [7]). Но свидѣтельства о произведеніяхъ Діодора, направленныхъ противъ халдеевъ и Манеса, нужно принимать, намъ кажется, съ осторожностью, ибо въ данномъ случаѣ, очень можетъ быть происходитъ смѣшеніе спеціальной противоманихейской полемики другого Діодора—пресвитера, явившаго въ Персіи въ III вѣкѣ, который, дѣйствительно, очень много и успѣшно боролся противъ халдеевъ и Манеса [8]).

Діодоръ написалъ сочиненіе Πρὸς Εὐφρόνιον φιλόσοφον, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν (Ad Euphronium philosophum, per interrogationem et responsionem). Это сочиненіе также, по всей вѣроятности, запечатлѣно апологетическимъ характеромъ [9]). Діалогическая его форма (πεῦσις καὶ ἀπόκρισις) и философское содержаніе еще предъ Фа-

[1]) Lexicon 1, 1379 p (Ed. *Bernhardy*) *Theod Lect* H Eccl. PG LXXXVI, I 215—218 col

[2]) *Assemani* Bibliotheca Orientalis T. III. 1. 29 p.

[3]) Cit. loc. Hist. XVII cap.

[4]) Bibliotheca Cod. LXXXV. PG CIII col. 287—288.

[5]) Hist. Eccl. IV, 32 PG CXLV col. 302.

[6]) *Assemani.* Bibl. Orient. III, I. 29 p.

[7]) Cit. loc.

[8]) См объ этомъ Діодорѣ—*Ceillier d Remy* Histoire general des auteur sacres et ecclesiastiques. Paris. 1738 T. III.

[9]) Невозможно опредѣленно указать, кто такой былъ Евфроній, къ которому писалъ Діодоръ. Современникомъ Діодора былъ выдающійся философъ школы Ямвлиха, Евфрасіи (*Eunapius.* Vita Sophistarum. Ed. Boissonade Paris. MDCCCXLIX 458 p.). Очень м. б, что заглавіе Свиды могло быть испорченнымъ и первоначально читалось πρὸς Εὐφράσιον.

брищемъ [1]) ставили вопросъ—не есть ли это сочиненіе одно изъ тѣхъ двухъ, которыя были посланы Діодоромъ около 373 года св. Василію Великому для прочтенія? [2])

Въ несторіанскихъ источникахъ называются еще 24 книги Діодора „возраженій и разъясненій" (contentiosa et explicationes) [3]), изъ коихъ къ VII вѣку было только уже четыре. Если предыдущее произведеніе Діодора πρὸς Εὐφρόνιον можетъ разъясняться предположеніемъ, что это—одна изъ книгъ, представленныхъ св Василію для прочтенія, то отмѣчаемое собраніе возраженій и разъясненій можетъ также претендовать на объясненіе, что среди нихъ могутъ находиться книги, представленныя св. Василію [4]), ибо отличительною особенностью этихъ книгъ было изложеніе возраженій противниковъ и отвѣтовъ на нихъ [5]).

Вотъ и всѣ свѣдѣнія объ апологетической литературной дѣятельности Діодора Тарсскаго.

Еще менѣе можно сказать объ историческихъ произведеніяхъ Діодора Мы знаемъ только одно заглавіе такого сочиненія—Χρονικὸν διαρθούμενον τὸ σφάλμα Εὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περὶ τῶν χρόνων (Chronicon. quo erratum Eusebii Pamphili de temporibus corrigit).

Діодору, наконецъ, принадлежатъ κεφάλαια πρὸς Γρατιανόν. Очень вѣроятно, что адресатомъ этого произведенія являлся западный императоръ Граціанъ, а содержаніемъ—защита восточныхъ въ ихъ дѣятельности на второмъ вселенскомъ соборѣ, особенно въ поставленіи Флавіана епископомъ Антіохіи, вмѣсто скончавшагося св Мелетія, и Нектарія—въ Константинополь, вмѣсто св. Григорія Богослова [6])

Историческія обстоятельства жизни Діодора выдвигаютъ его участіе и въ поэтическои литературной дѣятельности своего времени. Онъ не былъ поэтомъ въ духѣ Аполлинарія Лаодикійскаго Если поэзія послѣдняго была риторическою, ученою, представляла изъ себя въ соотвѣтствующеи стихотворноі формѣ,

[1]) Bibliotheca Graeca. Ed Harles, T. IX, 277 p

[2]) Epist 135 PG XXXII col 572—574. p п VI, 247—249 стр

[3]) *Barhadbešabba.* Hist. XVII ch Cit. extrait. *Ecchelensis Abr.* Catalogus libr. (1653)—*Assemani* Bibloth Orient III, I. 29.

[4]) Срв *Ecchelensis Abr. Assemani* Cit loc.

[5]) Cit 135 epist. Col. 572; p. п. 247.

[6]) Срв. выше 219 стр.

примѣненіе классической литературы къ христіанскимъ идеямъ [1]), то поэзію Діодора слѣдуетъ представлять самобытнымъ проявленіемъ религіозно-одушевленнаго духа, сохраняющимъ зависимость отъ античной поэзіи лишь въ языкѣ и размѣрѣ Она развивалась въ сферѣ христіанскаго богослуженія, которое въ IV вѣкѣ, будучи свободнымъ служеніемъ Богу въ духѣ и любви, допускало непосредственныя изліянія души вѣрующаго. Діодору, мы видѣли, не разъ въ тяжелые моменты исторической жизни Церкви приходилось утѣшать вѣрующихъ, собирая ихъ для молитвъ и пѣснопѣній днемъ и ночью въ разныхъ мѣстахъ своего роднаго города Вотъ здѣсь то и изливалась восторженная, горящая св. ревностью по Бозѣ, душа Діодора въ соотвѣтствующихъ внѣшнихъ образахъ, поднимая и настраивая духъ своей паствы. Спеціальное музыкальное образованіе Діодора, полученное имъ въ языческихъ школахъ, могло прекрасно регулировать эти молитвенныя назиданія. Собранія древнихъ несторіанскихъ литургій приводятъ коротенькую выдержку анафоры изъ литургіи имени Діодора [2]). Но, къ сожалѣнію, кромѣ преданія, которое къ тому же не можетъ отличаться особенною давностью, нѣтъ данныхъ для подлинности этой сообщаемой анафоры Діодора [3]). При наличности источниковъ, составленіе имъ молитвъ и пѣснопѣній, сопровождавшихъ религіозныя собранія вѣрующихъ подъ его руководствомъ, является лишь выводомъ, обусловливаемымъ историческими обстоятельствами.

Итакъ, какъ ни скудны свѣдѣнія о литературной дѣятельности Діодора, но, въ общемъ, ихъ обозрѣніе все же довольно замѣтно обрисовываетъ научныя качества и ученую репутацію автора, какъ богослова-писателя. Видно, что Тарскій епископъ съ замѣчательною смѣлостью мысли касался всѣхъ религіозныхъ вопросовъ современной ему эпохи. Онъ далъ блестящіе образцы экзегезиса, былъ строго выдержаннымъ, избѣгая малѣйшаго склоненія въ опасное преувеличеніе и умаленіе, въ своихъ догматиче-

---

[1]) *Спасскій А. А.* Историч. судьба сочиненій Аполлинарія Лаодикійскаго. С. Пос. 1895. 429—451 стр

[2]) *Bickel*—Zeitschsrift der Deutsch. Morgenland Gesellsch. 27, 1873 608—613 SS, а также его Conspectus rei Syrorum liter. II. Monast. 1871. 71—72 S. *Hammond.* The ancient liturgy of Antioch and. yther liturgical fragments. Oxford 1879, 41—50 p

[3]) Срв. *Assemani* Biblioth. Orient III, I. 29—30 p. *Renaudoti* Liturgiarum orient. collectio (ed. 1847 an.). T. II, 616 p

скихъ построеніяхъ Когда яснымъ и чистымъ христіанскимъ воззрѣніямъ пробовали противопоставить мракъ іудейства, язычества и другихъ религіозныхъ сектъ, Діодоръ показалъ себя многосвѣдущимъ во внѣшнихъ философскихъ и естественныхъ наукахъ, съ несокрушимой силой убѣдительности, въ параллель истинѣ христіанства, онъ излагалъ и показывалъ ложь и несостоятельность этихъ новыхъ своеобразныхъ враговъ христіанства Универсализмъ Діодора находилъ приложеніе и въ анализѣ историческаго знанія и возвышенныхъ построеніяхъ христіанско-богослужебной поэзіи. Все это дѣлаетъ Тарсскаго епископа, по справедливости, замѣчательнымъ писателемъ своего времени, на литературной нивѣ защиты Христовои Церкви отъ враговъ достойнымъ соработникомъ своего друга, св Василія Великаго, своего ученика, св. Іоанна Златоуста, и такихъ выдающихся современниковъ, какъ св. Григорій Богословъ, св Григорій Нисскій, св. Амфилохій Иконійскіи.

Незаурядной эрудиціи, соединенной съ крѣпостью мысли, соотвѣтствовала, можно сказать, и внѣшняя сторона—языкъ или стиль литературныхъ произведеній Діодора. Здѣсь мы имѣемъ свидѣтельства церковныхъ писателей, указывающихъ замѣчательную прозрачность и простоту слога Блаж. Θеодориту дѣятельность Діодора напоминаетъ рѣку чистую и прозрачную [1]). Блаж. Іеронимъ, Сократъ и Созоменъ упоминаютъ простоту мысли и слова, какъ выдающуюся особенность Діодора [2]). Но эта простота въ писаніяхъ Діодора умѣло соединяла литературный вкусъ и художественную отдѣлку Св. Василій Великій отмѣтилъ литературную проницательность Діодора, именно, съ этой стороны. Онъ говоритъ, что извѣстныя ему книги Діодора, съ одной стороны, богаты мыслями, ясно излагаютъ возраженія противниковъ и отвѣты на нихъ, отличаются простотою и неискусственностью слога, особенно приличными для христіанина, „который пишетъ не столько напоказъ, сколько для общей пользы“, съ другой—онѣ прикрашиваются пышными выраженіями, разнообразными оборотами рѣчи и разговорными красотами слова [3]). Еще выразительнѣе о художественной силѣ произведеній Діодора свидѣтельствуетъ ученикъ его, св. Іоаннъ Златоустъ. Онъ приглашалъ паству антіохійскую слушать рѣчи Діодора, ибо языкъ его—источникъ меда и молока, слова его

---

[1]) Hist. Eccl. IV, 25. S. 264; р. п 289- 90.

[2]) См. выше 310 стр.

[3]) Cit. 135 epist. *S. Basilii* PG XXXII col. 572—575; р. п. VI, 247—248 стр.

полны мягкости и пріятности, живая и убѣдительная мысль его ниспровергала противниковъ. „Не погрѣшилъ бы тотъ, вѣщалъ злотословесный ученикъ Діодора, кто сказалъ бы о немъ (языкѣ Діодора) то же, что Моисей сказалъ о землѣ обѣтованной Что же сказалъ онъ о ней? Земля, текущая млекомъ и медомъ (Исх III, 8) Такъ можно сказать и объ языкѣ Діодора· это языкъ текущій молокомъ и медомъ. И чтобы намъ насладиться этимъ молокомъ и насытиться этимъ медомъ, прекратимъ наше слово и послушаемъ его лиру и трубы. Когда представляю пріятность его словъ. то называю голосъ его лирою, а когда представляю силу мысли. то—нѣкоторою воинскою трубою, такою, какую имѣли іудеи, когда разрушали стѣны Іерихона“ [1]). Патр. Фотій говорилъ въ своей Библіотекѣ, что выраженія Діодора были изящны и чисты. и если нѣкоторыя доказательства патріарху казались слабыми, то эта случайная слабость, по его же мнѣнію, не могла портить общаго впечатлѣнія произведенія по причинѣ силы и заботливой отдѣлки другихъ доказательствъ [2]) Такимъ образомъ и со стороны литературныхъ пріемовъ произведенія Діодора поддерживали высокую репутацію ученаго ихъ автора. Всесторонность, глубина и основательность свѣдѣній, неотразимая убѣдительность аргументаціи для современниковъ, научная твердость—всѣ эти научныя качества писаній Діодора находили блестящее соотвѣтствующее выраженіе и въ его стилѣ, сочетавшемъ пріятнымъ образомъ простоту и классическую художественность [3]).

---

[1]) Laus Diodori PG LII col 764—765; p. n. III, 2 821—822

[2]) Bibliotheca Cod CCXXIII. PG CIII col 827.

[3]) Срв cit. 135. epist. *S Basilii.* Col 572--574; p n. VI 218 стр

# ГЛАВА ТРЕТЬЯ.

**Гипотеза о принадлежности Діодору Тарсскому четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій.** Невозможность въ изслѣдованіи литературной дѣятельности Діодора Тарсскаго ограничиться предыдущими скудными извѣстіями о его произведеніяхъ. Четыре псевдоіустиновскихъ сочиненія, которыя могутъ имѣть въ Діодорѣ Тарсскомъ своего автора Первое псевдоіустиновское сочиненіе — Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos и значеніе его для изслѣдованія остальныхъ трехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій. Церковно-историческое преданіе объ этомъ сочиненіи до 1894 года и послѣ. Cod Par. 450 и находка Пападопуло-Керамевса святогробской рукописи QR съ именемъ блаж Θеодорита Кирскаго. Муч Іустинъ и блаж Θеодоритъ не могутъ быть авторами QR. Указанія авторовъ QR учеными, помимо рукописнаго преданія Гипотеза Ля-Кроцэ о принадлежности QR Діодору Тарсскому. Гарнакъ, Юлихеръ, Функъ въ отношеніи къ этой гипотезѣ Анализъ содержанія QR образъ автора, открывающійся изъ содержанія произведенія, опредѣленіе времени и мѣста происхожденія его, богословскій характеръ QR Діодоръ, епископъ Тарсскій, какъ авторъ QR. Сравненіе QR съ остатками твореній Тарсскаго епископа. Предположеніе о подлинномъ заглавіи QR среди твореній послѣдняго.

Мы уже отмѣчали [1]), что историческія обстоятельства посмертныхъ отношеній къ Діодору не могутъ ограничивать изслѣдованіе его литературной дѣятельности однимъ лишь перечнемъ сохраняющихся въ наличности его сочиненій Засвидѣтельствованныя исторіей [2]) фактъ сохраненія произведеній Діодора подъ именами другихъ церковныхъ писателей невольно побуждаетъ въ настоящемъ случаѣ расширить задачу историко-литературнаго изслѣдованія экскурсами въ область древне-церковной письменности, которая подъ чужимъ именемъ можетъ скрывать произведенія Діодора. Удачные, благодаря такимъ экскурсамъ, опыты обогащенія литературнаго corpus'а Аполлинарія Лаодикійскаго,

[1]) См. выше стр. 286.

[2]) *Leont. Byz.* Contra Nest et Eutych. III. PG LXXXVI, 1 Col. 1359 срв. 1378 col

Θеодорита Кирскаго, и, съ другой стороны, благодаря тому же, болѣе точное опредѣленіе автентичныхъ твореній Іустина муч., Аѳанасія Великаго, Василія Великаго, Максима Исповѣдника и др., даютъ надежды на возможность подобныхъ же результатовъ и относительно неизвѣстныхъ нынѣ твореній Діодора Тарсскаго.

Въ исторіи древне-церковной письменности существуетъ очень много памятниковъ, которые, такъ сказать, ищутъ своего автора. Руководясь извѣстными данными жизни и дѣятельности Діодора, среди этихъ блуждающихъ литературныхъ „кометъ“ обращаютъ на себя вниманіе четыре сочиненія, извѣстныя ошибочно подъ именемъ муч. Іустина

1) Ἀποκρίσεις πρὸς τοὺς ὀρθοδόξους περὶ τινῶν ἀναγκαίων ζητημάτων (Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos),

2) Ἐρωτήσεις Ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς χριστιανοὺς περὶ τοῦ ἀσωμάτου καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν—Ἀποκρίσεις χριστιανικαὶ πρὸς τὰς προῤῥηθείσας ἐρωτήσεις ἀπὸ τῆς εὐσεβείας τῶν φυσικῶν λογισμῶν (Quaestiones Gentilium ad Christianos),

3) Ἐρωτήσεις χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας—Ἀποκρίσεις Ἑλληνικαὶ, ἔλεγχοι τῶν ἀποκρίσεων οὐκ ὀρθῶς γεγενημένων (Quaestiones Christianorum ad Gentiles),

4) Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν (Confutatio dogmatum Aristotelis)

Всѣ эти четыре произведенія, по содержанію и стилю, несомнѣнно, принадлежатъ одному и тому же автору. Единство автора, какъ увидимъ ниже, подтверждаетъ и рукописное ихъ преданіе. Поэтому, опредѣливъ автора перваго изъ нихъ, самого большого и любопытнаго въ историко-литературномъ отношеніи, Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos [1]), мы тѣмъ самымъ рѣшаемъ вопросъ объ авторѣ и трехъ остальныхъ. Это такимъ образомъ предначертываетъ планъ нашихъ дальнѣйшихъ разсужденій — обратить особенное вниманіе на Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, обосновать возможно тверже относительно этого сочиненія всѣ вопросы историко-литературнаго изслѣдованія, и результаты такого изслѣдованія приложить къ остльнымъ тремъ. Начиная съ патр. Фотія, сочиненіе Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos въ церковно-исторической наукѣ из-

[1]) Для краткости мы будемъ обозначать произведеніе латинскимъ названіемъ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, а иногда и сокращенно QR.

вѣстно съ именемъ муч Іустина. Фотій знаетъ это сочиненіе, какъ ἀπολογία Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος [1]). Такъ знаетъ это сочиненіе послѣ Фотія и рукописное преданіе, сохраняющееся не въ одномъ кодексѣ. Codex (Regius) Parisinus 450 (1364 года), Codex Claromontanus 82 (1541 г.), Codex Monacensis graecus 136 (XV в.), Codex Bodleianus graecus Canonicianus 61 (XVI в.), варіируя заглавіе и цитируя это сочиненіе, цѣликомъ (Cod. Par. 450) и частично, знаютъ его именно, какъ ἁγίου Ἰουστίνου [2]). До Фотія въ церковной литературѣ мы совсѣмъ не встрѣчаемъ цитатъ изъ разсматриваемаго сочиненія Quaestiones et Rosponsiones ad orthodoxos [3]) Послѣ Фотія до Cod. Paris. 450, т. е. до 1364 г. научное изслѣдованіе отмѣчаетъ цитатъ изъ 20-го Responsio въ катенахъ на Ев Луки, которыя находятся въ cod. Vindobonensi gr. 71 saec. XI aut XII, затѣмъ въ катенахъ на Ев. Матѳея и Марка, которыя предлагаютъ Грабэ (Spicil ss Patr saec. II p. 201) и Кремеръ (Caten, in ev S. Matth. et S. Marci Oxonii, 1840, 264 p.—cod. Barocc 156) [4])

Въ 1894 году ученому Пападопуло-Керамевсу въ библіотекѣ Святогробцевъ, находящейся въ Константинополѣ, въ подворьѣ Св. Гроба, удалось найти рукопись съ новою редакціею указаннаго сочиненія Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos и подъ новымъ именемъ Ѳеодорита Кирскаго [5]). Это открытіе Пападопуло-Керамевса важно прежде всего въ томъ отношеніи, что оно совершенно мѣняетъ традицію надписанія произведенія, а затѣмъ оно даетъ рукопись X вѣка, древнѣе на четыре столѣтія Cod. Paris 450 Вмѣстѣ съ этимъ, новая рукопись заключаетъ въ себѣ и значительныя литературныя преимущества предъ

---

[1]) Bibliotheca. Cod CXXV PG CIII col. 405.

[2]) *Otto.* Corpus Apologetarum Christianorum II saec. T. III, I. Jenae 1880 Prolegomena XXXII—XXXVI p.

[3]) Ошибочно указываютъ, что будто бы Прокопій Газскій цитируетъ Q 49 въ комментаріи на кн. Бытія III, 21 (*Mai* Nova Patr. Biblioth Cit. ed VI, 204 p. *Harnack Ad.* Diodor von Tarsus Vier pseudojustinische Schriften, als Eigentum Diodors. Leipzig, 1901—Texte und Untersuch. XXI, 4—2 S.).

[4]) *Otto* Cit. corpus Apolog Christ. III, 2 Ed. Jenae. 28 p. Otto принадлежитъ и послѣднее изданіе QR по рукописи Cod. Paris. 450. (Corpus Apolog. Chr. III, I).

[5]) Эта редакція греческаго текста Пападопуло-Керамевса была напечатана въ „Запискахъ историко-филологич. факультета Императ СПБ. Университета“ (Часть 36. СПБ. 1895), каковымъ изданіемъ мы и пользуемся. Есть и отдѣльнымъ изданіемъ (Петрополь, 1895).

старою [1]· она восполняетъ редакцію Cod. Paris 450 пятнадцатью новыми вопросами и отвѣтами—вмѣсто 146 прежнихъ вопросоотвѣтовъ, дѣлаются извѣстными наукѣ 161, предлагается въ началѣ произведенія πίναξ или оглавленіе и въ концѣ—заключеніе, дается новое, болѣе естественное и совершенное, расположеніе самыхъ вопросовъ и отвѣтовъ, бывшія непонятными, вслѣдствіе искаженія, мѣста многихъ главъ въ этомъ рукописномъ преданіи становятся болѣе ясными, и правильными [2]. Имѣя предъ собою одну старую редакцію Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, легко даже подозрѣвать единство или происхожденіе сочиненія отъ одного автора. Находка Пападопуло-Керамевса съ настойчивостью рекомендуетъ признать всѣ вопросы и отвѣты, какъ части единаго, цѣльнаго организма [3]. Стиль, богословская и философская точки зрѣнія, форма и методъ τοῦ λῦσαι ζητημάτων во всѣхъ частяхъ произведенія остаются, оказывается, одинаковыми. Противъ цѣльности и единства разбираемаго сочиненія, разумѣется, не можетъ ничего говорить разнообразіе изъясняемыхъ въ немъ предметовъ. Напротивъ, при разнообразіи содержанія, единство мышленія и формъ у автора еще замѣтнѣе Объ этомъ единствѣ автора говорятъ намъ и встрѣчающіеся въ разныхъ мѣстахъ

---

[1]) Предисловіе къ изданію Пападопуло-Керамевса — Записки ист.-фил. фак Императорскаго СПБ Университета. 36 часть, 1895. III стр

[2]) Ibid.

[3]) Такъ, рукопись Пападопуло начинается съ вопросовъ тринитарныхъ и христологическихъ—это ея первые пятнадцать вопросовъ, имѣющіе между собою внутреннюю связь. Они въ старой редакціи безпорядочно разбросаны по всей книгѣ = QQ 139, 144, 129, 17, 18, 16, 11, 12, 66, 131, 132, 133, 67. Кромѣ этого, въ новой рукописи находятся вопросы 46—48 (вопросы о чистыхъ и нечистыхъ животныхъ); въ старой же рукописи недостаетъ 47 Q и къ нему относящихся QQ 46 и 48; вмѣсто этого, QQ 35 и 89 тамъ раздѣлены. Далѣе, въ рукописи Святогробской, изд. Пападопуло, QQ 42 и 43, какъ два вполнѣ зависимыхъ вопроса, стоятъ вмѣстѣ, въ Парижской изъ нихъ дѣлаются Q 33 и 122. То же самое дѣлается и надъ QQ 72 и 73—они разъединенными въ Cod Par. 450 являются QQ 59 и 130. Трудно, конечно, найти основаніе для указаннаго выпуска, съ одной стороны, пятнадцати вопросовъ, а съ другой, спутаннаго порядка тѣхъ же вопросовъ въ Cod. Par. Но во всякомъ случаѣ, вставочный, позднѣйшій характеръ пятнадцати вопросовъ, а затѣмъ и самаго порядка въ новооткрытой рукописи нужно отвергнуть. Пятнадцать новыхъ вопросовъ носятъ тотъ же идейный и стилистическій отпечатокъ, какъ и остальные Новый порядокъ удовлетворяетъ и требованіямъ внутренней связи произведенія, и перестановка QQ можетъ быть поставлена только въ вину редакціи Cod. Par. 450, но никакъ не Святогробской.

взаимнообусловленные, такъ сказать, вопросо-отвѣты съ ссылками другъ на друга Такъ, въ Q 161 вопрошающій ссылается на далекій отъ конца 17 Q—R. Въ Q 77 читаемъ εἴπομεν ἐν τοῖς ἀνωτέρῳ, т. е разумѣется какое-то вышеупомянутое мѣсто. Сообразуясь съ содержаніемъ R, которое начинается съ опроверженія ходячаго мнѣнія о первомъ и второмъ небѣ, въ ссылкѣ можно усматривать Q—R 70, гдѣ также идетъ рѣчь объ этихъ небесахъ. Отвѣтъ на Q 24 начинается со словъ εἰ τὰ προλεχθέντα, подразумѣвая, конечно, Q 23. Q 115 цитируетъ Q 118, предлагая вспомнить, πῶς ἐν τῇ ρη' ἐρωτήσει προτέτακται τῆς χάριτος ὁ νόμος. Въ Q 136 фраза καθάπερ εἴρηται указываетъ на Q 134, точно такъ же, какъ фраза въ QR 150· ἡ προλεχθεῖσα φαυλότης на Q 149, въ 14 Q — ὁ προλεχθεὶς ὁ νόμος на Q 13 и т. д. Нельзя не согласиться, что такія частыя и опредѣленныя ссылки на предыдущее мыслимы только въ произведеніи одного какого-либо автора

Обращаясь теперь къ указываемымъ рукописною традиціею авторамъ QR, мы должны сказать, что какъ наименованіе авторомъ произведенія св муч Іустина въ Cod Par. 450 и древнихъ свидѣтельствахъ, такъ и новое открытіе Пападопуло рукописи QR съ именемъ Θеодорита Кирскаго не могутъ соотвѣтствовать дѣйствительности. Тринитарно-христологическое, а затѣмъ историческое содержаніе QR устраняетъ рѣшительно въ данномъ случаѣ гипотезу о творчествѣ муч. Іустина, относя произведеніе къ болѣе позднему времени [1]). Авторство Θеодорита утверждается Пападопуло-Керамевсомъ на основаніи заглавія въ открытой имъ рукописи: Θεοδωρήτου ἐπισκόπου πόλεως Κύρρου ἑνὸς τῶν ἐν Χαλκηδόνι χλ' ἁγίων πατέρων πρὸς τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ ἐπερώτησεις παρά τινος τῶν ἐξ Αἰγύπτου ἐπισκόπων ἀποκρίσεις, ἐκδιδόμενοι κατὰ κώδικα τῆς δεκάτης ἑκατονταετηρίδος Между тѣмъ сличеніе заглавія съ содержаніемъ самаго сочиненія Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos показываетъ все несоотвѣтствіе ихъ другъ другу Въ діалогической формѣ самого сочиненія совсѣмъ не выводится разговаривающимъ какой-нибудь епископъ или вообще опредѣленный человѣкъ, какъ то утверждаетъ открытая Пападопуло надпись новой редакціи QR. Да и какую бесѣду Θеодорита Кирскаго съ одиннадцатью епископами египетскими разумѣетъ приводимое Пападопуловскою редакціею заглавіе? Намъ, дѣйствительно, извѣстны переговоры

[1]) Этотъ псевдоіустиновскій тезисъ такъ твердо стоитъ въ наукѣ, что въ немъ никто не сомнѣвается.

его въ Константинополѣ съ недопущенными въ Халкидонъ восточными епископами по поводу ефесско-халкидонскихъ событій, но эти бесѣды, насколько извѣстны изъ свидѣтельствъ самого Θеодорита, носятъ исключительно догматическій, христологическій характеръ, чуждый, по своей исключительности, разбираемымъ Q—R, которые, наоборотъ, представляютъ смѣсь догматическихъ, этическихъ, экзегетическихъ и историческихъ проблемъ. Поэтому предполагать въ QR бесѣду Θеодорита съ египетскими епископами по поводу ефесско-халкидонскихъ событій 431 года значитъ не знать самой этой бесѣды. Къ тому же, едва ли можно допустить, чтобы свойственная блаж. Θеодориту манера писать точно и опредѣленно допустила литературное распространеніе своей полемики съ какими бы то ни было опредѣленными лицами въ такой общей неопредѣленной формѣ изложенія, какую предлагаетъ разсматриваемое сочиненіе Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Для чего, имѣя въ виду воспроизвести опредѣленную полемику съ какими то египетскими епископами, блаж. Θеодоритъ сталъ бы предпочитать мистификацію или неопредѣленность въ обозначеніи выводимыхъ оппонентовъ? Наконецъ, и стиль и манера писать Θеодорита рѣзко отличаются отъ этого сочиненія QR [1])

Такимъ образомъ, рукописное преданіе не рѣшаетъ вопроса объ авторѣ Quaestiones et Responsiones. Эта неопредѣленность традиціи сознавалась и учеными изслѣдователями, которые, имѣя дѣло съ припискою QR муч Іустину (по Фотію и кодексамъ), уже съ XVII вѣка не соглашались съ нею и пытались найти для нихъ автора или, по крайней мѣрѣ, время и мѣсто появленія труда. Такъ, Сикстъ Сіенскій, Сильбургъ, Дюпэнъ гипотетически указывали на Θеодорита Кирскаго [2]), какъ автора разсматриваемаго произведенія, предупредивъ такимъ образомъ новость открытія Пападопуло-Карамевса Къ нимъ потомъ присоединился Грабэ, который дополнилъ сужденіе своихъ ученыхъ предшественниковъ дилеммою — Θеодоритъ Кирскій или

---

[1]) Гипотеза о Θеодоритѣ, какъ авторѣ QR, ставилась, какъ увидимъ ниже, и раньше открытія Святогробской рукописи, но противъ нея основательно возражалъ ученый Маранъ (*Otto.* Corpus Apolog. Chris. T IX, 323 p.) Сильнымъ противникомъ этой гипотезы явился и Эргардъ А.—Byzant Zeitschrift. 1898 609—611 S.

[2]) *Gass.* Die unter Justins des Märtyres Schriften befindlichen Fragen an die Rechtglaubigen — Zeitschrift fur historische Theologie 1842. H. IV 35 — 151 *Harnack Ad.* Cit op. T und Unters. XXI, 4. 1,8 S.

Іустинъ Сикуліійскій [1]). За Грабэ Іустину Сикулійскому приписывалъ это сочиненіе и Додвель [2]) Ля-Кроцэ видѣлъ автора QR въ Діодорѣ Тарсскомъ, и время происхожденія QR опредѣлялъ. не позже смерти Іуліана Отступника [3]). Мюншеръ старался заключить въ вопросѣ объ авторѣ QR къ какому то анонимному ученику Ѳеодора Мопсуэстійскаго [4]) Затѣмъ Маранъ находилъ возможнымъ тоже указать, что Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos произошли въ V вѣкѣ въ Сиріи изъ школы Ѳеодора, но не Ѳеодорита. Мосгеймъ считалъ QR произведеніемъ, написаннымъ послѣ Исидора Пелусіота († 440) [5]). По Меллеру, это произведеніе произошло въ Сиріи и, именно, предъ появленіемъ несторіанскихъ споровъ и послѣ появленія аріанскихъ,—слѣдовательно, раньше Ѳеодорита. Наконецъ, Гассъ, которому слѣдуетъ и Отто, утверждаетъ, что Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos произошли въ Сирійской церкви отъ неизвѣстнаго автора, около 400 года [6]). Разбираясь въ такомъ разнообразіи сужденій представителей церковно-историческаго знанія относительно QR, нельзя не замѣтить слѣдующей характерной особенности: всѣ эти ученые почти единогласно указываютъ мѣстомъ происхожденія QR Сирію, усматриваютъ въ немъ ясные слѣды вліянія позитивнаго направленія антіохійской школы. Что же касается указываемыхъ учеными авторовъ, то здѣсь, какъ можно видѣть, соперничаютъ три имени—Діодора Тарсскаго, Ѳеодора Мопсуэстійскаго и Ѳеодорита Кирскаго. Относительно послѣдняго мы указывали основанія, по которымъ его авторство для Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos слѣдуетъ считать ложнымъ. Трудно согласиться, чтобы авторомъ QR являлся и Ѳеодоръ Мопсуэстійскій. Непривлекательною стороною такой гипотезы является то, что въ самомъ содержаніи сочиненія нѣтъ ничего харакернаго для мышленія или богословской настроенности Ѳеодора, а также и то, что въ произведеніи есть указанія на болѣе ранніе историческіе факты и обстоятельства. Болѣе естественнымъ является предположеніе о Діодорѣ Тарсскомъ,

---

[1]) Ibid. S. 8.

[2]) Ibid.

[3]) Thesaurus epistolici Lacroziani T. III. Uhlius. Lips 1436. 274 S.

[4]) Cit op. *Harnack.* 9 S

[5]) О Маранѣ и Мосгеймѣ—ibid. 9 S.

[6]) Меллеръ (Patrologie 1840. S. 270), Гассъ, Отто—*Harnack.* Cit. op. 9 S. *Otto.* Corpus Apolog. T IX. 323 p

какъ авторѣ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos [1]). Правда, это мнѣніе высказалъ только одинъ Ля-Кроцэ и притомъ въ частномъ письмѣ къ Мосгейму въ 1721 году [2]). Но не нужно забывать, что Меллеръ, Отто, Гассъ своими предположеніями въ сущности не убираютъ произведенія Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos изъ эпохи Діодора, причемъ Отто и Гассъ, возражавшіе спеціально гипотезѣ Ля-Кроцэ, были знакомы съ нею черезъ краткую передачу ея Фабриціемъ [3]). Въ подлинномъ своемъ видѣ [4]) гипотеза Ля-Кроцэ, не смотря на краткость и афористичность сообщенія, даетъ, дѣйствительно, толчокъ исторической мысли въ указываемомъ направленіи. Ею открывается широкая дорога въ работѣ по утвержденію историко-литературнаго тезиса, что псевдоіустиновское сочиненіе Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos есть произведеніе Діодора Тарсскаго. Недаромъ съ чутьемъ историка это подмѣтилъ Гарнакъ и въ 1901 г., вмѣстѣ съ переводомъ этого сочиненія въ редакціи Пападопуло на нѣмецкій языкъ, предпринялъ опытъ популяризаціи гипотезы Ля-Кроцэ [5]). Правда, попытка Гарнака была встрѣчена суровымъ отрицаніемъ со стороны такихъ ученыхъ, какъ Юлихеръ и Функъ [6])—особенно со стороны послѣдняго, которые энергично вооружились противъ доводовъ берлинскаго ученаго и настаивали на своемъ мнѣніи, что QR появились не въ IV вѣкѣ, а позже—въ V—VI вв. Однако нельзя сказать, чтобы возраженія этихъ ученыхъ колебали основные тезисы гипотезы Ля Кроцэ и популяризаціи ея Гарнакомъ. Догадка Ля-Кроцэ, подхваченная Гарнакомъ, при внимательномъ анализѣ произведенія, получала прочныя основы, которыя было трудно устранить. Отпечатлѣнныя черты умственнаго, нравственнаго и соціальнаго облика автора, рѣшеніе вопросовъ о времени, мѣстѣ появленія книги, концентрація добытыхъ результатовъ на опредѣленномъ лицѣ открывающейся въ произведеніи эпохи—

---

[1]) Мнѣніе объ Іустинѣ Сикулійскомъ, какъ авторѣ QR., высказано лишь на основаніи сходства именъ *Іустинъ* Сикулійскій и *Іустинъ* Мученикъ, и безъ подтвержденій.

[2]) Cit. Thesaurus epistolici Lacroziani *Harnack* Cit. op. 10—15 S.

[3]) *Fabricius* Bibliotheca Graeca Ed Harles. T. IV, 380. Срв. T. IX, 277—8.

[4]) Cit. epist.—*Harnack.* 10—15 S

[5]) Cit. op Diodor von Tarsus Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors. Leipzig, 1901. (Texte und Untersuch. XXI, 4).

[6]) *Julicher* — Theologische Literaturzeitung. 1902, № 3. *Funk* Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen. III B. Padeborn 1907. 323—350 S. (Revue d'Hist. ecclesiastique III. 1902. 947—971 p ).

все это поразительнымъ образомъ совпадаетъ съ извѣстными намъ историческими обстоятельствами жизни Діодора Тарсскаго.

Произведеніе прежде всего рисуетъ автора убѣжденнымъ христіаниномъ, который рѣшаетъ многіе вопросы христіанскоій догматики и, при этомъ, отличаетъ себя отъ невѣрныхъ (Q 11) [1]) Въ Q 21 собесѣдникъ ищетъ у автора отвѣтовъ на такія недоразумѣнія, которыя касаются интимности монашеской жизни— слѣдовательно, мыслитъ своего собесѣдника, какъ человѣка опытнаго и свѣдущаго въ правилахъ этого церковнаго института. Въ Q 72 тотъ же собесѣдникъ цитируетъ изреченіе одного ученаго, котораго называетъ ὁ ἀπὸ φιλοσόφων ὅσιος ἀνήρ. Въ Q 94 и 98 самъ авторъ показываетъ себя знакомымъ съ сравнительно-библіологическими трудами Оригена, замѣчая „Εἴρηται δὲ τῷ Ὠριγένει τούτων τῶν ὀνομάτων ἡ ἑρμηνεία ἐν τῇ ἑρμηνείᾳ τῶν ἑβραικῶν ὀνομάτων“. Въ Q 126 онъ знаетъ слово о Пасхѣ блаж Иринея, мученика и епископа Λουγδούνων, и ссылается на него. Вопросъ 119 предполагаетъ знакомство его со словами περὶ ἁλώσεως τοῦ Ἰωσήπου. Вмѣстѣ съ этимъ авторъ прекрасно ознакомленъ съ религіозно-философскими тенденціями язычества, которое у него называется общимъ именемъ эллинизма (QR 16, 55, 86, 136). Онъ знаетъ τελέσματα Аполлона Тіанскаго (Q 34), языческихъ боговъ и ихъ пророчества (Q 18), вѣрованія, соединенныя съ Зевсомъ (QQ 25, 140, 161), Хроносомъ (Q 25), Герой (Q 160), Димитроіі (Q 130), Судьбоіі (εἱμαρμένη—Q 43, μοῖρα—Q 161), и вообще ἑλλληνικαὶ ἀνοσιουργίαι (Q 136) Все это показываетъ, что авторомъ Quaestiones et Responsiones является не только простой вѣрующій христіанинъ, но и всесторонне, философски образованный. Ему, какъ показываютъ QQ 118 и 67, не чуждо даже и вокально-музыкальное образованіе — можно сказать, что авторъ былъ QR одушевленнымъ почитателемъ церковной музыки Продолжая дальше характеризовать автора, по самому произведенію, слѣдуетъ отмѣтить, что спрашивающій въ Q 21 считаетъ себя ученикомъ автора и обращается къ нему съ просьбой. „δίδαξον!“ Это δίδαξον находится также въ QQ 77, 27 и 103. Съ другой стороны, для взаимнаго опредѣленія отношеній между ἐρωτήσεως и ἀποκρίσεως, QQ 37 и 83 имѣютъ глаголъ· μάθωμεν. Самъ авторъ въ нѣсколькихъ мѣстахъ своего произведенія раз-

[1]) Считаемъ излишнимъ цитовать страницы изданія QR въ „Запискахъ истор.-филолог. фак. СПБ Университета“. При обозначеніи № вопроса и отвѣта справки не могутъ быть неудобными.

лично обозначаетъ своего собесѣдника—то онъ говоритъ съ нимъ, какъ съ нейтральнымъ ученымъ, то какъ съ христіанскимъ ученикомъ, которому онъ преподаетъ легкое и правильное наставленіе относительно его вопросовъ. Такъ, напр., въ Q 41, исправляя познанія вопрошающаго, онъ замѣчаетъ „οὐκ ἀφ' ὧν εἰθεάσω γιγνομένων τὴν ἐρώτησιν πεποίηκας, ἀλλ' ἀφ' ὧν ἤκουσας" или въ Q 98 τὴν ἑρμηνείαν ἐκείνην ζητήσας εὑρήσεις ἐν αὐτῇ πάντων ἑρμηνείων, ὧν ἐζήτησας. Q 112, въ которомъ спрашивается, какимъ образомъ письменный законъ іудеевъ προτάττειν τὰ ἥσσονα, а законъ Евангелія πρὸ τῶν ἡσσώνων τὰ μείζονα, если μελέτῃ λογικὸς ἅπας τὴν γνῶσιν κομείζεται, называется авторомъ софизмомъ καὶ ταῦτα μὲν ὡς πρὸς τὴν λύσιν τοῦ ἐν τῇ ἐρωτήσει σοφίσματος. Въ Q 120 рекомендуется спрашивающему безусловно вѣрить Свящ Писанію ἐχρῆν οὖν κατὰ τὸ πιστὸν τοῦ λόγου θεωρεῖν τὸ δοκοῦν τοῦ πράγματος καὶ μὴ ἀπορεῖν τὴν ὅλογον ἀπορίαν. Всѣ эти цитаты показываютъ, что авторъ—христіанскій ученый въ самыхъ различныхъ своихъ положеніяхъ христіанина и катихизатора-учителя, брата и монаха пользовался авторитетомъ въ окружающемъ его обществѣ и рѣшалъ предлагаемые ему вопросы по всѣмъ отраслямъ богословскаго вѣдѣнія (экзегетики, догматики, апологетики, теодицеи, космологіи, этики).

Что касается второго важнаго вопроса въ уясненіи подлиннаго происхожденія разсматриваемаго произведенія Quaestiones et Responsiones—вопроса о времени происхожденія его, то оно также, по нашему, очень отчетливо уясняется самымъ содержаніемъ. Упоминанія о манихеяхъ, какъ давно извѣстномъ явленіи (Q 149), о монахахъ, жизнь которыхъ подвергается обсужденію (Q 31) и которыхъ Q 29 называетъ βιωτικοὶ ἄνθρωποι – οἱ ἀσκηταί, а въ Q 31 просто. οἱ μοναχοί, въ Q 121—οἱ ἀναχωρήσαντες, вѣрно показываютъ, что наше сочиненіе написано не раньше IV вѣка. Кромѣ этого, въ Q 121 мы читаемъ· „какимъ образомъ мужи и жены, снесши свои богатства въ пустыню, искали удалившихся туда черезъ Христа и удовлетворяли ихъ нужды, какъ мы узнаемъ изъ исторіи начальствующихъ или древнихъ святыхъ мужей". Это мѣсто показываетъ, что составленіе нашей книги относится даже къ половинѣ IV столѣтія, когда подвиги св. анахоретовъ успѣли сдѣлаться уже достояніемъ исторіи. Правда, въ данномъ мѣстѣ можно констатировать разночтеніе старой Парижской рукописи и открытой Пападопуло· если въ первой читается. ἐκ τῆς ἱστορίας τῶν ἁγίων ἀρχαίων ἀνδρῶν, то въ послѣдней, вмѣсто ἀρχαίων—ἀρχομένων. Въ которой редакціи слѣды интерполяціи, трудно сказать. Гар-

накъ предпочитаетъ чтеніе редакціи старой—ἀργείων [1]). Функъ стоитъ за чтеніе находки Пападопуло [2]). Но какъ бы то ни было, ни то, ни другое разночтеніе не могутъ колебать датируемаго нами происхожденія книги въ половинѣ IV вѣка Соглашаясь съ Гарнакомъ, можно смущаться названіемъ этихъ св. мужей „древними", потому что, если это мужи οἱ ἀσκηταί, μοναχοί, то въ IV столѣтіи они не могли такъ называться: въ IV вѣкѣ институтъ христіанскаго подвижничества въ пустыняхъ и городахъ, какъ извѣстно, переживалъ еще начальную фазу своего развитія. Однако это недоумѣніе легко разрѣшается тѣмъ, что предикатъ „древній" ἀρχαῖος былъ въ обычномъ словоупотребленіи въ Сирійской церкви и въ отношеніи къ недавно извѣстнымъ, скончавшимся мужамъ Такъ, одинъ ранній сирійскій календарь называлъ мучениковъ діоклитіановскаго времени древними [3]). Отсюда не можетъ быть чего-нибудь удивительнаго и смущающаго въ такомъ обозначеніи и представителей молодого еще церковнаго института—монашества. Но и другое названіе „ἀρχομένων", взятое само по себѣ, нисколько не можетъ говорить противъ происхожденія книги въ IV вѣкѣ. Функъ, принимая это чтеніе, строитъ свое возраженіе противъ указываемой нами даты на общемъ вопросѣ о происхожденіи монашества. По его мнѣнію, монашество въ половинѣ IV вѣка было такъ еще юно, что едва ли возможно говорить о какихъ-нибудь письменныхъ памятникахъ или исторіи его представителей. Но въ этомъ случаѣ Функъ забываетъ факты сирійскаго монашества. Въ гомиліяхъ Афраата, датируемыхъ обычно періодомъ отъ 336—345 года [4]), мы находимъ неоднократно упоминаніе не только о множествѣ, или миріадахъ монаховъ, но и подробныя описанія ихъ жизни. Здѣсь есть указанія на страданія анахоретовъ отъ преслѣдованія языческаго правительства, дается цѣлый рядъ правилъ и наставленій для практическаго распорядка монашеской жизни [5]) Творенія Афраата въ этомъ отношеніи представляютъ даже такое обиліе свѣдѣній о монашеской жизни, что едва ли какое-нибудь сочиненіе послѣдующаго времени можетъ соперничать съ нимъ По-

---

[1]) Cit op. 21 S.
[2]) Cit. op. 340—341 S.
[3]) *Harnack.* S. 21. *Funk* S. 341.
[4]) См. выше стр. 40.
[5]) См. выше.

чему нельзя допустить, чтобы кто-нибудь, хотя бы даже изъ этого множества подвижниковъ сыновъ завѣта, захотѣлъ увѣковѣчить и увѣковѣчилъ въ письмени труды своихъ учителей и братьевъ? Если до насъ эти труды и не сохранились, то это не значитъ, что ихъ не могло быть О слушателяхъ — ученикахъ св. аввы Пахомія, основателя киновитской жизни монаховъ, извѣстно, что они, по великой любви къ учителю, записали многое изъ толкованій его на Свящ. Писаніе, а равнымъ образомъ и видѣнія и откровенія, какихъ удостоилъ его Господь. Самъ св Пахомій еще при жизни распорядился писать не только „домостроительство", касавшееся киновіи, но и многія письма къ отцамъ, монастырямъ, въ томъ числѣ и извѣстное мистическое письмо, въ которомъ всѣ подвижники раздѣлялись по греческому алфавиту [1]). Трудъ блаж Θеодорита „Θιλόθεος ἱστορία ἡ ἀσκητικὴ πολιτεία" или „Исторія боголюбцевъ" недавно была для насъ единственно сохранившимся источникомъ изученія древняго восточнаго монашества IV—V вѣковъ, но и этотъ историкъ монашества свидѣтельствуетъ, что у него подъ руками были уже письменные памятники о жизни святыхъ и дивныхъ мужей [2]) Если, съ одной стороны, самый названный трудъ блаж. Θеодорита появился въ 445 г [3]) и если, съ другой стороны, онъ обнималъ біографическія свѣдѣнія о дивныхъ и боголюбивыхъ мужахъ IV вѣка, то его упоминаніе о письменныхъ источникахъ для насъ очень важно Вопреки завѣренію Функа, вполнѣ мыслима, такимъ образомъ, и въ IV вѣкѣ ἱστορία τῶν ἀρχομένων. Наконецъ, мы не видимъ основаній подъ ἱστορία видѣть обязательно какую-нибудь опредѣленную книгу о св. мужахъ. Можно дать понятію ἱστορία самое широкое содержаніе, подразумѣвая подъ нимъ не только письменные источники, но и устныя преданія, слухи отъ очевидцевъ — благочестивыхъ мужей и женъ. Функъ для оправданія своихъ тенденцій—отодвинуть разсматриваемое произведеніе отъ Діодора привлекаетъ еще QQ 29 и 31, особенно послѣдній [4]). Въ немъ собесѣдникъ затрагиваетъ интимную жизнь монаховъ и

---

[1]) Подр. см *Спасскаго А. А.* Пахомій и Θеодоръ, первые основатели подвижничества по греч и конст. сказаніямъ—Б. Вѣстн. 1908. I, 60 и сл.

[2]) Hist. relig IV. PG LXXXII col. 1344, р п. 68—69 стр. Подр см изслѣд. *Глубоковскаго Н Н.* Блаж Θеодоритъ, епископъ Киррскій. М. 1890 II, 425 стр.

[3]) *Глубоковскій Н Н.* Ibid 416 стр.

[4]) *Funk.* 340 S

ищетъ опредѣленнаго и точнаго отвѣта на вопросъ. εἰ σώφρονοι λογισμῷ οἱ μοναχοὶ κατεχόμενοι τὰς γαμικὰς ἡδονὰς ὑπεστράφησαν, διατί ἐν ταῖς καθ' ὕπνον φαντασίαις τὰ ἀβούλητα πάσχουσι, καὶ οὐ μόνον εἰς τὰς τυχούσας ἀλλ' ἔστιν ὅτε μητράσι καὶ ἀδελφαῖς ὁμιλεῖν, ἐν τῇ φαντασίᾳ νομίζουσι; τίσιν οὖν χρηστέον πρὸς τὴν ἀπαλλαγὴν τοῦ τοιούτου πολέμου; καὶ εἰ τὸν πολεμηθέντα δεῖ τῶν μυστηρίων ἀπέχεσθαι καὶ εἰ προσιέναι αὐτοῖς χρή, ἢ λουσάμενον ἢ ἑτέρῳ τινὶ χρησάμενον, ὥστε μὴ ἰουδαικῶς καθαίρεσθαι δίδαξον, ἐπειδὴ πολλή ἐστι περὶ τούτου καὶ παρὰ τῶν λογικωτέρων ἡ ζήτησις (срв Q 29). Вопросъ о безнравственныхъ сонныхъ мечтаніяхъ монаховъ, о чемъ трактуетъ приведенный греческій текстъ подлинника, впервые, говоритъ Функъ, занималъ св. Василія Великаго, и онъ будто бы далъ твердое и опредѣленное рѣшеніе его Въ приведенномъ же вопросѣ упоминается уже πολλὴ ζήτησις, т. е. другими словами, произведеніемъ предполагается широкая извѣстность монашескому міру подобнаго вопроса и, вмѣстѣ съ этимъ, помимо рѣшенія св. Василіемъ, неоднократное рѣшеніе его и другими подвижниками. Это само собою отодвигаетъ terminus a quo произведенія далѣе IV вѣка. Но почему Функъ думаетъ, что св. Василій первый далъ твердый отвѣтъ на интересующій вопросъ собесѣдника $QR^{2}$ Въ правилахъ о подвижнической жизни св. Василій не былъ оригинальнымъ новаторомъ—онъ далъ ихъ тогда, когда самъ непосредственнымъ общеніемъ и жизнью у палестинскихъ монаховъ познакомился съ различными опытами регламентаціи этого института. Его личное дѣло здѣсь умѣнье систематизировать извѣстныя уже мысли св. подвижниковъ. Поэтому разумѣемое Функомъ 25 правило „Кратко изложенныхъ правилъ“ относительно непристойныхъ сонныхъ мечтаній не можетъ вести свое начало исключительно отъ св. Василія Великаго Еще ранѣе послѣдняго мы можемъ находить параллели ему въ правилахъ, напр св. Антонія Великаго, который также говоритъ объ ἡ δὲ τῶν φαύλων ἐπιδρομὴ καὶ φαντασία [1]) и который можетъ уже служить источникомъ для вопроса подвижника объ αἱ φαντασίαι ἐν ὕπνοις. Затѣмъ сирійскіе, монахи т. н. союза Афраата или сыны завѣта, съ ригоризмомъ относившіеся ко всѣмъ вопросамъ, связаннымъ съ бракомъ и его удовольствіями, могли также легко поставить себя предъ тѣмъ же вопросомъ „о непристойныхъ сонныхъ мечтаніяхъ“ и соотвѣтствующимъ образомъ рѣшить его Да и самое

---

[1]) PG XXVI col. 896. *Поповъ К. Д.* Блаж. Діадохъ. I т Кіевъ., 1903. 117, 120 стр. прмч.

указаніе собесѣдника, что πολλὴ ἐστὶ περὶ τούτου καὶ παρὰ τῶν λογικωτέρων ἡ ζήτησις, которое Функъ толкуетъ въ пользу своего заключенія [1]), съ большимъ удобствомъ, намъ кажется, можетъ быть обращено противъ него же самого. Если бы πολλὴ ζήτησις указывало на неоднократную попытку установленія опредѣленнаго и точнаго правила относительно трактуемаго явленія въ монашеской жизни, въ томъ смыслѣ, какъ это было сдѣлано, напр., св Василіемъ Великимъ, то самый вопросъ объ этомъ явленіи въ устахъ анонимнаго совопросника былъ бы мало понятенъ, послѣднему незачѣмъ было тогда добиваться у автора QR новаго отвѣта. Очевидно, собесѣднику были, дѣйствительно, извѣстны многія попытки монашествующихъ рѣшить вопросъ о распутствѣ и мечтаніяхъ, но эти попытки еще не получили опредѣленной регламентаціи или формы, окончательно зафиксированнаго λόγοι ζητήματα и носились среди христіанскаго общества, какъ „благочестивыя преданія старцевъ“ Это свободно могло быть въ IV вѣкѣ—даже первой половинѣ IV вѣка ..

Но первая половина IV вѣка все же является слишкомъ раннимъ terminus a quo для разсматриваемаго произведенія Если мы внимательно проштудируемъ рядъ содержащихся въ немъ Quaestiones et Responsiones, то увидимъ, что эпоха царствованія Констанція лежитъ даже сравнительно далеко отъ времени автора Можно предполагать, что для автора уже прошла и эпоха Юліана Это слѣдуетъ изъ характернаго употребленія авторомъ терминовъ ἕλληνες, ἑλληνισμός. Согласно неоплатонико-юліановскимъ тенденціямъ, которыя имѣли цѣлью путемъ синтеза всѣхъ религіозныхъ формъ язычества, древняго и новаго, создать новую религію эллинизма, авторъ во многихъ мѣстахъ произведенія подъ указанными терминами разумѣетъ, именно, ненавистное христіанству язычество во всемъ его объемѣ, включая сюда даже проявленія его въ ветхомъ завѣтѣ (срв. QQ 16—18, 34, 38, 55, 86, 91, 110, 121, 136, 161), и только рѣдко послѣднему названію эллинизма предпочитаетъ неопредѣленное обозначеніе язычниковъ. οἱ ἔξωθεν (Q 17), οἱ ἐκτός (Q 43), τὰ ἔθνη (Q 48) и ἄπιστοι (Q 118). Но что указанная эпоха возрожденія язычества, покровительствуемая знаменитымъ императоромъ, уже прошла для автора нашего произведенія, это можно выводить изъ Q 86, гдѣ читаемъ: „для эллинизма уже

[1]) 340 S.

нѣтъ никакой надежды на воскресеніе Если же эллинизмъ потерявъ однажды ту силу, посредствомъ которой онъ владѣлъ народомъ Божьимъ, весьма рѣдко получалъ ее обратно, то зачѣмъ ему ожидать вновь возстановленія древняго своего могущества? Только для того, чтобы мученіями заставить христіанъ отказаться отъ вѣры и любви Христовой, приблизить ихъ къ служенію демонамъ. Но эти мученія, которыми пользовался раньше эллинизмъ, думая черезъ нихъ сохранить себя, и ослабили его, христіанству же дали силу". Такая опредѣленная увѣренность автора въ томъ, что всѣ усилія эллинизма ниспровергнуть христіанство оказались напрасны, покоилась не только на мистическомъ успокоеніи и утѣшеніи его, но и на опредѣленныхъ фактахъ послѣ-юліановскаго времени [1]).

Впрочемъ, паденіе юліановской политики, по QR, не обозначаетъ еще того, что послѣдняя не оставила въ современномъ нашему автору обществѣ никакихъ слѣдовъ. Авторъ, съ одной стороны, пишетъ въ то время, когда христіанство уже побѣдило язычество, а съ другой—когда послѣднее все же еще было живо. Первое какъ бы одержало свою побѣду лишь въ центрѣ, въ периферіяхъ же, въ массахъ народныхъ, повидимому, оставалось сильнымъ язычество. Можно даже, видѣть что, по численности послѣдователей и впечатлѣнію культа, послѣднее не перестаетъ соперничать съ христіанствомъ Отсюда, если язычники, по произведенію, мечтаютъ о возвращеніи прежняго своего вліянія въ христіанскомъ мірѣ, то предъ христіанствомъ не разъ выдвигается тяжелый вопросъ о смыслѣ и цѣли Божественнаго міроправленія Оракулизмъ, различныя формы гаданій, языческія чудеса, сказанія о дѣйствіяхъ демоновъ для нашего автора въ высшей степени еще живы и сильны (срв. QQ 34, 41, 68, 110, 136, 65, 93 и др.). Онъ какъ бы вдыхаетъ кругомъ себя воздухъ эллинизма и ощущаетъ вліяніе его разнообразныхъ языческихъ установленій. Напрасно въ этомъ случаѣ Функъ своими возраженіями старается ослабить силу и степень переживаемаго авторомъ вліянія окружающаго его язычества. Функъ въ данномъ случаѣ обращаетъ вниманіе на нѣкоторые вопросы [2]). Прежде всего онъ указываетъ на вопросы о демонахъ. Такихъ вопро-

---

[1]) Не одинъ указанный вопросо-отвѣтъ ведетъ насъ къ такому предположенію о происхожденіи сочиненія послѣ Юліана, но и многіе другіе—см. дальше.

[2]) *Funk.* 332—333 S.

совъ Функъ насчитываетъ во всемъ произведеніи четыре—это Q 65, въ которомъ разсказывается и объясняется случай Саула у Аэндорской волшебницы; Q 93, гдѣ разбирается вопросъ о чревовѣщаніи, Q 94, гдѣ совопросникъ переносится мыслію во времена Спасителя и ищетъ объясненія, откуда іудеи знали имя одного изъ демоновъ—Веельзевула, если Свящ Писаніе нигдѣ и никогда не научало людей именамъ демоновъ [1]), и Q 55, въ которомъ авторъ разбираетъ отношеніе демоновъ къ эллинизму. Всѣ эти вопросы, по Функу, никоимъ образомъ не могутъ напоминать желательный для насъ IV вѣкъ, потому что въ нихъ нѣтъ ничего не только характернаго для послѣдняго, но и самымъ содержаніемъ своимъ они будто бы показываютъ времена давно прошедшія [2]). Но такое заключеніе Функа едва ли основательно, если мы ближе присмотримся къ цитируемымъ имъ QR Пусть Q 65 и 94 могутъ быть еще толкуемы, какъ продуктъ простого интереса собесѣдника, свойственнаго каждой эпохѣ, пусть въ нихъ мы находимъ указанія на историческіе факты далекаго прошлаго, но вотъ—предъ нами указываемый Функомъ Q 93. Въ немъ, вопреки Функу, можно не находить намековъ на прошлое Всѣ глаголы φθέγγονται, παριστῶσιν, ἐπιδείκνυνται, ἀποφθέγγονται стоятъ въ настоящемъ времени Самая форма прорицанія демоновъ. обозначенная здѣсь глаголомъ ἐγγαστριμυθέω, есть обычная и популярная въ эпоху Юліана [3]) Въ послѣднемъ, Q 55, правда, указывается на разрушеніе, которое несетъ христіанство язычеству, названному здѣсь эллинизмомъ, и оттѣняется, что παρανοηθέντων τῶν χριστῶν τοῖς Ἕλλησι τιμωρίας ἐπήγαγον καὶ θεραπευθέντων τῶν εἰδώλων ταύτας ἀνέσχον καὶ ἀγαθὰ αὐτοῖς ἀντὶ τούτων παρέσχον Однако наша хронологическая дата у Функа и этимъ не опровергается. Мы, вѣдь, согласны, что время полнаго господства эллинизма для нашего автора уже прошло, что онъ переживалъ эпоху, именно, послѣ-юліановскую, когда христіанство, напротивъ, открыто начало заявлять о своемъ господствующемъ

---

[1]) R: Εἴρηται δὲ τῷ Ὠριγένει τούτων τῶν ὀνομάτων ἡ ἑρμηνεία ἐν τῇ Ἑρμηνείᾳ τῶν ἑβραικῶν ὀνομάτων Эта ссылка въ вопросѣ объ именахъ демоновъ изъ всей древне церковной литературы находится только въ разсматриваемомъ сочиненіи псевдо-іустина—*Otto* III, 2 1235.

[2]) *Funk.* 333 S

[3]) Срв. *Гиббонъ*—Исторія упадка и разрушенія рим. имперіи. Перев. Невѣдомскаго II т., М 1883. 538 стр.

положеніи въ мірѣ. Поэтому, почему нашему автору, созерцавшему, что въ центрѣ уже снова начало господствовать христіанство, нельзя было относиться въ общемъ къ тенденціямъ эллинизма, какъ къ прошлымъ? Функу хочется, на основаніи этого прошлаго, отодвинуть, какъ можно дальше, дату появленія нашего произведенія, но мы на томъ же основаніи не видимъ затрудненій приблизить его къ окончившемся только что юліановской эпохѣ.

Характерными для языческаго времени въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos остаются еще вопросо-отвѣты 41, 68, 136, 34 Функъ старается лишить признаковъ близости къ юліановской эпохѣ и эти вопросы [1]). Но тенденціозность католическаго ученаго въ данномъ случаѣ, по нашему, остается замѣтной Такъ, R 41 недоумѣніе собесѣдника, какимъ образомъ спеціальные заклинатели небесныхъ явленій (нефодіокты) могутъ, по своему усмотрѣнію, распоряжаться дождемъ и громомъ, разрѣшаетъ слѣдующимъ сильнымъ замѣчаніемъ „и самъ ты предлагаешь этотъ вопросъ не на основаніи того, что ты видѣлъ, о чемъ спрашиваешь, а на основаніи того, что ты слышалъ". Функъ въ послѣднихъ словахъ находитъ аргументъ тому, что прорицатели, ихъ сила и вліяніе на народъ—уже явленіе давно прошедшее. Но, на самомъ дѣлѣ, авторъ QR, быть можетъ, хотѣлъ сказать, что никогда и никакимъ прорицателямъ или заклинателямъ не было дано силы παρασκευάζειν, ἔνθα βούλονται γαλάζας καὶ ἀμέτρους ὑετοὺς ἀκοντίζειν, и если собесѣдникъ спрашиваетъ о нихъ, то спрашиваетъ, именно, лишь по слухамъ, безъ личной провѣрки послѣднихъ Намъ кажется, не нужно много говорить о томъ, какъ подобныя недоумѣнія, дѣйствительно, вполнѣ были мыслимы въ IV вѣкѣ при той широкой популярности разнообразныхъ астрологическихъ бредней, какими богата была модная тогда философія Ямвлиха, Эдезія и др. Не можетъ указывать на позднѣйшее происхожденіе нашего сочиненія и Q 68, какъ думаетъ Функъ. Особенное покровительство неоплатониковъ и даже, какъ извѣстно, самого Юлиана медицинѣ и врачамъ вызывало невольно у христіанъ вопросъ „если врачебное искусство необходимо и полезно для людей, какъ показываютъ обстоятельства, то почему оно сосредоточивается не въ рукахъ благочестивыхъ, а наоборотъ?" Самый же отвѣтъ, что много было и благочестивыхъ людей, занимавшихся медициной, отнюдь

[1]) *Funk.* 333 S.

не заставляетъ относить происхожденіе цѣлаго произведенія послѣ IV вѣка, такъ какъ уже и въ это время такое утѣшеніе для христіанъ должно было вполнѣ имѣть силу. Достаточно вспомнить нѣкоторыхъ христіанскихъ мучениковъ, — св врачей, врачей — св ап. Луку, Астерія, епископа Амасійскаго, Кесарія, брата св. Григорія Богослова. Функа смущаетъ откровенное признаніе автора разсматриваемаго произведенія въ томъ, что истинная медицина есть забота объ исцѣленіи нашей души [1]) Но, встрѣчающаяся въ твореніяхъ св. Іоанна Златоуста, Исидора Пелусіота, такая формулировка христіанскаго взгляда на врачебное искусство не неожиданна въ IV вѣкѣ: о томъ же Астеріи Амасійскомъ замѣчали его же современники, что онъ былъ болѣе врачъ души, чѣмъ тѣла. Еще ранѣе св Климентъ Александрійскій въ своемъ Педагогѣ говоритъ, что какъ тѣлу необходимъ врачъ, такъ и душѣ [2]). Если въ слѣдующемъ Q 110 можно видѣть интересъ собесѣдника къ прошлымъ фактамъ языческой жизни—жертвоприношеніямъ языческимъ богамъ людей, то этимъ не исключается вполнѣ возможная ассоціація такого вопроса съ особенною распространенностью языческихъ жертвъ въ только что минувшую эпоху Юліана. Извѣстно, что образованные адепты юліановской религіозной философіи политеизма гордо и часто любили полемизировать съ христіанами относительно разнообразія жертвъ въ христіанствѣ и язычествѣ [3]) Анализируя указываемый еще Функомъ Q 136, мы видимъ, что на примѣрѣ эллинизма—язычества этотъ вопросъ выставляетъ трудную проблему несоотвѣтствія въ мірѣ внѣшняго благосостоянія съ внутреннимъ достоинствомъ человѣка. Q 136 спрашиваетъ: „если благочестивымъ, сообразно ихъ святости жизни, какъ, напр. Аврааму, Исааку, Іакову и прочимъ, Богъ отвѣчалъ богатствомъ, чадородіемъ и изобиліемъ плодовъ, то откуда таковыя окружаютъ эллиновъ, поклоняющихся идоламъ? Когда эллинизмъ господствовалъ въ городахъ, всѣ города и поля наслаждались благополучіемъ и не страдали отъ войнъ Христіанская же проповѣдь и дома и живущихъ и остальное благосостояніе превратила въ пустыню“. Отвѣтъ на этотъ вопросъ содержитъ, съ одной стороны, указаніе на непостижимый промыслъ Бо-

---

[1]) *Funk.* 334 S.

[2]) См. *J C. Suicer.* Thesaurus Ecclesiasticus T. I. 1432—1433 col

[3]) Это можно особенно видѣть изъ соч. *S Cyrilli* Contra Julian. PG LXXVI col. 489—1864. Сн. *Harnack.* Cit. 23 S

жіи, который посылаетъ солнце на добрыхъ и злыхъ, съ другой—утѣшеніе, что никакой городъ изъ принявшихъ христіанство, на самомъ дѣлѣ, οὐκ ἠρημώθη, а также предлагаетъ обратить вниманіе, что съ распространеніемъ христіанства міръ меньше знаетъ воіінъ, чѣмъ тогда, когда господствовало язычество Почему, невольно спрашивается, все это трудно уложить въ уста собесѣдника IV вѣка? Содержаніе Q 136 показываетъ, что въ немъ понятіе ἑλληνισμός, ἕλληνες освобождается отъ своего спеціальнаго юлиановскаго значенія и выступаетъ съ самымъ общимъ наименованіемъ всего язычества Объ этомъ очень ясно свидѣтельствуютъ примѣры нашего автора, приводимые въ утѣшеніе собесѣднику что во время господства язычества (τοῦ ἑλληνισμοῦ) было уничтоженіе городовъ и полей, объ этомъ ясно свидѣтельствуетъ гибель Вавилона, Ассиріи, Ниневіи и др языческихъ городовъ, а также и народовъ. Такое словоупотребленіе въ устахъ писателя послѣюліановской эпохи вполнѣ понятно, и чѣмъ ближе извѣстное произведеніе стоитъ къ эпохѣ Юліана, тѣмъ съ большимъ правомъ церковные писатели могли расширять понятіе ἑλληνισμός, обозначая имъ не міровоззрѣніе лишь грековъ, какъ раньше [1]), а все язычество. Впрочемъ, не въ этомъ—особенная доказательная сила приводимаго 136 Q Авторъ, между, прочимъ смущающемуся совопроснику напоминаетъ „когда христіанство начало господствовать въ славныхъ городахъ, какой городъ былъ обращенъ въ пустыню, нельзя указать“ Это утѣшеніе, намъ кажется, не можетъ выводить произведенія изъ IV вѣка. Какъ ни сильна была ненависть языческихъ императоровъ къ христіанамъ, какія ужасныя формы гоненій христіанъ эта ненависть ни принимала, но она была обращаема только на опредѣленное ограниченное число людей: погибели цѣлыхъ христіанскихъ городовъ не только отъ гоненій, но и отъ какихъ либо другихъ причинъ къ IV в. мы еще не видимъ. Вмѣстѣ съ этимъ можно замѣтить, что императоры, принявшіе христіанство, даже пользуются особенною удачею и счастьемъ въ предпринимаемыхъ ими военныхъ походахъ. Вспомнимъ, напр., походы импер. Константина на сарматовъ, вандаловъ, готовъ, походъ въ Персію, воіины его сына съ квадами, сарматами, а также съ Персіей [1]). Напротивъ, если мы отне-

---

[1]) *Гиббонъ* Цит ист трудъ. II, 274, 277, 281. *Финлей Т.* Грецiя подъ римскимъ владычествомъ со времени завоеванія римлянами до паденія Имперіи на Востокѣ. Перев. Никитскаго М. 1891. Стр. 149. 151.

семъ происхожденіе QR, на основаніи указаннаго вопроса, далѣе IV в., къ V в., то этотъ вопросъ въ устахъ автора будетъ не совсѣмъ понятенъ Уже въ послѣдніе два года царствованія Валентиніана начали показываться страшные призраки разрушенія римской имперіи, принявшей христіанство. Готы въ это время дошли чуть не до самаго Константинополя, мстя императорамъ за прежнее свое порабощеніе безпощаднымъ разореніемъ на пути мирныхъ землепашцевъ, сожженіемъ ихъ селеній и избіеніемъ невинныхъ семей. Послѣ Валента, импер. Ѳеодосій избираетъ для главной своей квартиры столицу македонскаго діоцеза, Ѳессалоники, исключительно потому, что оттуда удобнѣе ему слѣдить за безпорядочными и разрушительными движеніями варваровъ, руководить операціями своихъ генераловъ отъ воротъ Константинополя до береговъ Адріатическаго моря. Немного спустя, при имп. Аркадіи, Коринѳъ, Аргосъ и Спарта отдаются готамъ безъ сопротивленія, и самыми счастливыми изъ ихъ жителей были тѣ, которыхъ смерть избавила отъ необходимости быть свидѣтелями рабства своихъ семействъ и разрушенія городовъ. Словомъ, уже въ самомъ концѣ IV вѣка наступило время грозныхъ нашествій дикихъ, и мало извѣстныхъ доселѣ, вандаловъ, время грабежей и опустошенія цѣлыхъ городовъ, которыя описываются историками въ ужасающихъ выраженіяхъ [1]) Функъ хочетъ видѣть противорѣчіе раннему происхожденію нашего произведенія въ заключительномъ замѣчаніи автора Q 136 о томъ, что христіанство уменьшило войны. Но, вѣдь, если это, по Функу, не можетъ быть отнесено къ бурному и полному походовъ и войнъ IV в., то одинаковымъ образомъ оно должно быть далеко отъ характеристики и V—VI вв, когда неложное слово Спасителя· „подобаетъ бо всѣмъ симъ быти“ (Мѳ. XXIV, 6) обозначилось еще въ болѣе опустошительныхъ войнахъ и набѣгахъ. Можно безъ преувеличенія сказать, что V и VI вв. для греко-римской имперіи были годами войнъ и завоеваній, когда одно племя варваровъ—враговъ имперіи смѣнялось другимъ. Развитіе въ это время императорской власти до полной мѣры своей неограниченности и абсолютизма нисколько не сдерживало ужасныхъ войнъ этихъ варваровъ съ имперіей, но какъ бы болѣе самообольщало ихъ [2]) Пока Алларихъ покрывалъ развалинами провинціи

---

[1]) Ibid

[2]) *Финлей.* 155 стр.

европейской Греціи, полчища гунновъ проникали съ береговъ Танаиса чрезъ Арменію въ Каппадокію, и простирали свои опустошительные набѣги на Сирію, Киликію и Месопотамію. Гунны, подъ предводительствомъ Атиллы, около пяти лѣтъ (442—447 г г.) сряду опустошали провинціи на югъ отъ Дуная Остъ-готы, добившись разрѣшенія водвориться на югѣ отъ Дуная въ качествѣ союзниковъ имперіи и получая свободную субсидію отъ имп. Маркіана за охрану границъ, пользовались всякимъ предлогомъ, чтобы грабить Мизію, Македонію, Ѳракію и Ѳессалію Мы могли бы и дальше продолжить эту характеристику общественнаго спокойствія въ V в. въ греко-римской имперіи Но и изъ сказаннаго видно, представляетъ ли V в. дѣйствительно уменьшеніе войнъ сравнительно съ IV в , какъ то хочетъ сказать Функъ. На самомъ дѣлѣ, въ данномъ мѣстѣ естественнѣе даже предполагать, что авторъ не разумѣетъ фактическаго прекращенія войнъ съ принятіемъ христіанства,—тѣмъ болѣе что о войнѣ, какъ явленіи неизбѣжномъ въ семъ мірѣ и при христіанствѣ, онъ разсуждаетъ, въ Q 139,—но скорѣе, въ оправдываемой риторикой формѣ настоящаго времени онъ хочетъ обозначить пробуждающееся среди общества, подъ вліяніемъ христіанства, сознаніе преимущества принциповъ мира и согласія Это сознаніе даетъ надежду автору, что, съ одной стороны, наступитъ то блаженное время, которое дѣйствительно прекратитъ войны, а, съ другой стороны, быть можетъ, вселяетъ въ него увѣренность, что принятое христіанство въ самихъ способахъ войнъ уже прекратило ту жестокость и варварство, какія безразборчиво практиковались язычниками. Такіе факты, какъ исходъ похода имп Констанція въ Сирію противъ одного изъ своихъ претендентовъ, Ветраніана, когда, подъ живою силою вездѣ сіяющаго христіанства, императоръ съ замѣчательнымъ спокойствіемъ простилъ сдавшагося полководца, самъ снялъ съ него царскія украшенія и багряницу и позволилъ жить частнымъ человѣкомъ, получая все необходимое отъ царской казны[1]), съ вѣроятностью высокой степени, могли воодушевлять автора QR въ такихъ надеждахъ. Итакъ, мы не видимъ серьезныхъ основаній отвергать предположеніе, что авторъ дѣйствительно пишетъ въ то время, когда юліановская политика уже прошла, хотя плоды ея еще сохранялись въ обществѣ достаточно свѣжими Къ этому ведетъ и Q 34, гдѣ идетъ рѣчь о чудесахъ Апполонія

[1]) *Sozom* H. Eccl. IV, 4 PG LXVII col 1116; p п. 228.

Тіанскаго, вѣра въ кои въ IV вѣкѣ, подкрѣпляемая фактами, была очень популярна среди языческаго общества [1]), почему послѣднее искушающе и противопоставляло ихъ чудесамъ Іисуса Христа

Такіе QR, какъ 16, 32, 20, 111, 143 еще болѣе опредѣленно характеризуютъ время нашего автора. Онъ живетъ въ то время, когда не только христіанство побѣдило, но когда и само христіанство успѣло подѣлиться уже на партіи и секты. Другими словами — въ эпоху автора современное ему христіанское общество не только безпокоили эллинизмъ, іудейство, но и ереси. Разберемъ для доказательства этого кратко каждый изъ указанныхъ вопросо-отвѣтовъ. Въ Q 16 показывается ясно численное (κατὰ τὸν ἀριθμόν) современное автору соотношеніе православныхъ, эллиновъ, іудевъ и всѣхъ прочихъ еретиковъ. „первыхъ меньше, чѣмъ послѣднихъ, хотя эти и угоднѣе Богу", замѣчаетъ QR Это грустное явленіе невольно смущаетъ собесѣдника, и онъ ищетъ у нашего автора утѣшенія и назиданія. „Если древнее служеніе Богъ устранилъ," спрашиваетъ онъ, „какъ ему неугодное, служеніе же христіанъ противопоставилъ Ему, какъ лучшее, и въ то же время православныхъ, угодныхъ Богу, по численности меньше, чѣмъ эллиновъ, іудеевъ и всѣхъ еретиковъ, то какое доказательство, что заблужденіе остается не по слабости силы замѣнившаго служеніе одно другимъ, и не безполезно ли освобожденіе отъ одного заблужденія, когда міръ удерживаетъ другое"? Отвѣтъ автора, подтверждая ὀλιγότης ὀρθοδόξων, утѣшаетъ своего собесѣдника тѣмъ, что Богъ, если сначала θείαις δυνάμεσι(ν) лишилъ значенія іудейство и эллинство, то θείαις ὡσαύτως δυνάμεσι(ν) дастъ силу и христіанству надъ всѣми заблужденіями. Стѣсненное положеніе православія въ это время становится еще виднѣе изъ Q 32, гдѣ полный разочарованія собесѣдникъ, вспоминая слова Спасителя, позволяющія возростающей пшеницѣ быть вмѣстѣ съ плевелами, не понимаетъ, „какимъ же образомъ происходитъ, что, наоборотъ, плевелы возрастаютъ, когда пшеница выбрасывается, и καὶ τίς ἡ ἀπόδειξις τοῦ εἶναι σῖτον τὸν ἐκλείψαντα; πῶς δὲ τῆς συναυξήσεως τούτων ἡ προόρησις διέψευσται; т. е. гдѣ доказательство, что выбрасываемая пшеница будетъ существовать и какимъ образомъ объ увеличеніи ея слово Господа не ложно?" Уже эти два вопроса дышатъ глубокою скорбію непосредственнаго очевидца констатируемыхъ фактовъ. Въ

[1]) См. ниже. Срв. *Harnack.* 33 S. *Funk.* 334 S

одномъ мѣстѣ печальное ὀλιγότης τῶν ὀρθοδόξων, въ другомъ выраженіе: такъ много „плевелъ“, что пшеница ортодоксіи близка къ своему уничтоженію!.. Самъ авторъ не хочетъ разочаровать своего собесѣдника въ печальномъ укладѣ современныхъ вещей, но лишь утѣшаетъ надеждой и вѣрой въ Бога и Его Спасителя, Который все же обѣщалъ конечное торжество православныхъ. Пытливый же умъ собесѣдника не останавливается на внѣшнемъ превосходствѣ въ его время еретиковъ и не-христіанъ, онъ проникаетъ и во внутреннюю жизнь ихъ общинъ Здѣсь предъ нимъ новая, не менѣе трудная, проблема существованія у еретиковъ дѣйствующими благодатныхъ дарованій или знаменій — δυνάμεις ἐνεργοῦνται—какъ напр. исцѣленія болѣзней, преслѣдованія нечистыхъ духовъ, приношенія плодовъ земли и елея Этотъ смущающій вопросъ онъ задаетъ даже въ двухъ мѣстахъ — Q 20 и Q 111, причемъ послѣдній просить у собесѣдника дать разумныя объясненія такого явленія, съ большею опредѣленностью и характерностію рисуя внѣшнее культовое сходство сравниваемыхъ общинъ. Поэтому, если на первый, Q 20, авторъ находитъ достаточнымъ отвѣтить цѣлымъ рядомъ утѣшающихъ ссылокъ на мѣста Св. Писанія, то въ послѣднемъ, Q 111, онъ спѣшитъ, прежде всего, напомнить своему собесѣднику, что „дѣйствующая благодать“, которая смущаетъ его, была бы сильнымъ доказательствомъ истинности этихъ еретическихъ общинъ только въ такомъ случаѣ, когда про нее можно бы было сказать, что она, дѣйствительно, *теперь* ἐνέργει τὰ χαρίσματα. Но если совершающими божественныя чудеса въ еретическихъ церквахъ все же являются апостолы, пророки и мученики, мощи которыхъ почиваютъ тамъ, то очевидно и теперь ὀρθόδοξοι только совершаютъ чудеса, ибо апостолы, пророки и мученики—ὀρθόδοξοι. Этотъ послѣдній вопросо-отвѣтъ особенно важенъ въ характеристикѣ господствующаго положенія ереси (уже не язычества) надъ православіемъ во время появленія произведенія Вопросъ отчетливо подчеркиваетъ, что церкви отняты у православныхъ *еретиками*, отвѣтъ же дополняюще говоритъ, что въ этихъ отнятыхъ церквахъ почиваютъ мощи православныхъ апостоловъ, пророковъ и мучениковъ, силою послѣднихъ, т. е. въ сущности не ереси, а ортодоксіи и творятся чудеса въ еретическихъ обществахъ. Впечатлѣніе печальнаго положенія православія въ церквахъ, указываемое разобранными вопросо-отвѣтами 16, 32, 20 и 111, такъ живо и сильно, что едва ли можно что-нибудь возразить противъ

этихъ вопросо-отвѣтовъ. Можно развѣ ослабить впечатлѣніе отъ Q 16, гдѣ будто выраженіе ὀλιγότης τῶν ὀρθοδόξων не можетъ указывать слишкомъ малаго количества православныхъ, ибо оно будто бы противопоставляется вмѣстѣ еретикамъ, язычникамъ и іудеямъ. Но въ такомъ случаѣ ἡ ὀλιγότης τῶν ὀρθοδόξων Q 16 прекрасно исправляетъ Q 32, гдѣ православные, подъ образомъ пшеницы, представлены уже близкими къ уничтоженію съ лица земли ересью—плевелами Это подтверждаетъ и Q 111, указывая на храмы, отнятые у православныхъ еретиками. Въ Q 143 читаемъ: „Такъ какъ іудеи за ихъ непослушаніе Христу были отданы въ подчиненіе тѣмъ, которые Христу были послушны, незнающіе же истиннаго Христа не могутъ быть христіанами, хотя и называются такъ, какъ напр общества еретиковъ, то какимъ образомъ они возымѣли силу не только надъ іудеями, но и надъ тѣми, кто признаетъ истиннаго Христа, Господа всяческихъ, и окружили ихъ безчисленнымъ зломъ, въ то время, какъ истинные христіане, благодаря своей истинѣ, должны бы владѣть не только іудеями, но и псевдо-христіанами? Если же то, что должно господствовать, не будетъ господствовать надъ заблужденіемъ, то какимъ образомъ рабство іудеевъ приписываемъ непослушанію ихъ Христу, когда они рабствуютъ часто вмѣстѣ съ истинными христіанами ложнымъ христіанамъ?“ Отвѣтъ въ высшей степени поучителенъ Авторъ не находитъ ничего сказать въ разъясненіе этой печальной проблемы своего собесѣдника, какъ только указать ему на будущее торжество христіанъ. Онъ даже не ищетъ на землѣ утѣшенія въ разрѣшеніи поставленнаго ему вопроса—положеніе современныхъ православныхъ такъ печально и затруднительно, такъ еще крѣпка надъ ними власть господствующей ереси! Это еще болѣе укрѣпляетъ насъ въ наличности грустнаго порядка вещей въ жизни православныхъ въ эпоху автора. Если бы οἱ αἱρετικοὶ ἐκράτησαν καὶ μυρίοις δεινοῖς περιέβαλον въ давнопрошедшее для автора время, то послѣдній не замедлилъ бы обратиться за утѣшеніемъ къ своему времени Употребленіе въ греческомъ текстѣ Q 143 прошедшихъ временъ (аористовъ) ничего не можетъ говорить противъ живости представленія дѣла. Принимая во вниманіе характеръ отвѣта, можно даже сказать, что эти формы даютъ смыслъ прошедшему, обозначая лишь начало дѣйствія, не опредѣляя конца его Отсюда и фактъ господства и угнетенія еретиками православныхъ, по произведенію, можетъ представляться начавшимся, но не окончившимся. ере-

тики *возымѣли* силу надъ православными и *окружили* ихъ безчисленными бѣдами. Функъ даетъ иную интерпретацію Q 143. Онъ говоритъ, что современное положеніе православныхъ, на основаніи этого вопросо-отвѣта, въ сущности говоря, не представляетъ чего-нибудь тяжелаго, и лишь только мысленно, теоретически ограничиваетъ себя, почему предъ сознаніемъ автора и проносятся будто бы—то христіане, то язычники, то іудеи [1]) Только вырванные изъ контекста рѣчи выраженія ποτὲ μὲν χριστιανοῖς, ποτὲ δὲ αἱρετικοῖς, ποτὲ δὲ ἕλλησιν способны оставлять такое впечатлѣніе! Въ контекстѣ же рѣчи они получаютъ совершенно иной смыслъ. Выше говорилось о томъ, что господствовать въ настоящей жизни не есть удѣлъ истинныхъ христіанъ, которые, по ап. Павлу, должны возлагать въ этой жизни все упованіе на І. Христа, будучи унижены между всѣми людьми (1 Кор. V. 9) здѣсь, на землѣ, а вознесены и возвышены только тамъ, на небѣ. Въ качествѣ же слѣдствія и разъясненія этихъ неоконченныхъ мыслей, и идутъ приведенныя выраженія ποτὲ μὲν χριστιανοῖς, ποτὲ δὲ αἱρετικοῖς, ποτὲ δὲ ἕλλησιν. Ими, въ связи съ предыдущимъ, запрещается думать, что господственное положеніе людей на землѣ есть отвѣтъ Бога на вѣру христіанъ, но служба, вручаемая, по плану Божію, для благосостоянія общества — иногда христіанамъ, иногда язычникамъ, иногда еретикамъ Очевидно, что послѣдній перечень христіанъ, еретиковъ и язычниковъ ни болѣе ни менѣе, какъ разъясняющіе предыдущую мысль примѣры, *суть* же отвѣта заключается не въ нихъ, а выше и дальше. Притомъ, въ данномъ случаѣ при опредѣленіи оспариваемой хронологической даты важенъ не столько самъ отвѣтъ, сколько вопросъ. Онъ задаетъ, такъ сказать, тонъ первому, который не дополняетъ, а лишь разъясняетъ недоумѣніе, изложенное имъ. Итакъ, тяжелые дни для православія—захватъ православныхъ храмовъ, обидныя преслѣдованія истинныхъ христіанъ господствующими въ странѣ еретиками, отчетливо свидѣтельствуется нашимъ произведеніемъ. Авторъ лично переживалъ всѣ эти бѣды своего времени, слышалъ не одинъ разъ, какъ цѣлый рядъ недоумѣній относительно Божественнаго міроправленія вызывался у смущенныхъ печальнымъ своимъ положеніемъ послѣдователей истиннаго христіанства. Противъ такого печальнаго положенія православныхъ дѣлъ и, наоборотъ, господствующаго благо-

---

[1]) *Funk.* 336—337 S.

состоянія ереси ничего не можетъ говорить и Q 19. въ которомъ представляются еретики наказываемыми. Разсматривая Q 19 въ связи съ предшествующимъ Q 18, можно заключать, что слова его ὑποβάλλειν καλάσεσιν въ такомъ контекстѣ содержитъ въ себѣ указаніе не на мѣры правительства противъ еретиковъ, а на ту будущую плачевную участь, какая ждетъ еретиковъ Собесѣдникъ проситъ у автора примиренія этихъ наказаній съ конечной, понятной всѣмъ, жаждой истины у еретиковъ.

Но доказываемое такимъ образомъ отчетливо господство еретиковъ надъ православными во время написанія нашего произведенія не располагаетъ насъ заключать къ одинаковому или равномѣрному натиску на православіе со стороны всѣхъ видовъ и формъ существующихъ въ это время псевдохристіанскихъ заблужденій. Послѣ принятія христіанства греко-римской имперіей нельзя представить какого-либо опредѣленнаго церковно-историческаго момента, когда всѣ существующія въ обществѣ ереси разомъ и съ одинаковою силою ополчились на православіе и заставили его терпѣть различныя притѣсненія Ходомъ самыхъ вещей какая-нибудь ересь всегда выдѣлялась изъ ряда другихъ и, пользуясь покровительствомъ главы государства, начинала свои выступленія противъ православія. Это послѣднее ведетъ къ установленію новой характерной черты для искомаго нами terminus ad quem Въ фактѣ констатируемаго произведеніемъ господства ересеи, по голосу церковной исторіи, необходимо оттѣнить какую либо выдающуюся, опредѣленную еретическую группу или партію, которой и принадлежитъ все указанное господство надъ истиннымъ христіанствомъ. Но какую? Обращаясь за рѣшеніемъ этого вопроса къ самимъ вопросо-отвѣтамъ, которые такъ или иначе трактуютъ объ еретикахъ, т е. QQ 16, 18, 19, 20, 27, 32, 111, 143, мы можемъ притти къ заключенію, что опредѣленная господствующая еретическая партія, современная произведенію—это аріане [1]). Въ эпоху аріанства число истинныхъ послѣдователей Христа нападеніями враговъ было сокращено до minimum'a, до того ὀλιγότης τῶν ὀρθοδόξων, о когоромъ свидѣтельствуетъ цитованный нами Q 16. Пшеница Христова, о которой говорится въ Q 32, въ это время, дѣйствительно, не увеличивалась, а уменьшалась, такъ что даже близко было время, когда ὁ σῖτος ἐξέλιπε. Въ разныхъ мѣстахъ Востока, по свидѣтельству историковъ, число православныхъ въ

[1]) *Jülicher* видитъ монофизитовъ (Cit. op. 85 S.) *Funk* —также (342 S.).

это время, на самомъ дѣлѣ, измѣрялось небольшими кучками или кружками бѣдныхъ, забитыхъ людей, не имѣвшихъ даже иногда собственнаго храма. Такова мы знаемъ была Антіохія, сдѣлавшаяся гнѣздомъ для аріанства [1]), таковымъ былъ Константинополь, не имѣвшій около 379 г (когда прибылъ сюда Григорій Богословъ) православнымъ ни одного храма Вся Малая Азія, по словамъ св. Василія Великаго, въ это время была настолько привержена къ аріанству, что само аріанство можно было назвать азійскимъ мудрованіемъ—ἀσιατὸν φρόνημα [2]). По мнѣнію Гефеле, въ эпоху смутъ аріанскихъ число епископовъ—аріанъ, или, какъ онъ говоритъ, враждебныхъ никейской вѣрѣ, было больше, чѣмъ православныхъ [3]). Подобныхъ свидѣтельствъ, ужасающихъ по размѣрамъ захваченной территоріи или интеллектуальнаго вліянія, изъ исторіи другихъ ересей трудно указать до VIII ст Несторіанизмъ, монофизитство и моноѳелитство въ своей исторіи испытывали значительныя ограниченія. Насильственный захватъ православныхъ храмовъ псевдохристіанами, на который немекаетъ Q 111, сопровождаемый, по свидѣтельству Q 143, μυρίοις δεινοῖς, болѣе всего укладывается, именно, въ насильственную практику пропаганды ученія аріанствомъ Аріанствующая власть неоднократно помогала аріанамъ съ помощью военной силы захватить православные храмы, о чемъ свидѣтельствуетъ краснорѣчивый обличитель аріанства св. Аѳанасій Великій въ своей знаменитой „Исторіи аріанъ". Теперь „пренебрегаются ученія отцовъ, уничтожаются апостольскія преданія, въ церквахъ получаютъ силу изобрѣтенія нововводителей" [4]), съ грустью пишетъ на Западъ св Василій Великій о положеніи православія въ дни аріанства „Болѣе настало скорбей, нежели сколько ихъ упоминалось съ тѣхъ поръ, какъ возвѣщается евангеліе Христово", продолжаетъ онъ въ другомъ письмѣ [5]) „Похищены радости и духовное веселіе. Въ плачъ обратились наши праздники; домы молитвенные затворены, на алтаряхъ не совершается духовнаго служенія. Нѣтъ христіанскихъ собраній, не предсѣдательствуютъ учители, нѣтъ спасительныхъ уроковъ, ни

---

[1]) Срв. выше 76 стр.
[2]) Epist. 218. PG XXXII col. 809; р. п VII, 108 стр.
[3]) Cit. op. Conciliengesch. I, 624 S.
[4]) Epist 90. PG XXXII col. 473; р. п VI, 179.
[5]) Epist. 242. Ibid. col. 901; р п. VII, 176.

торжествъ, ни всенощныхъ пѣніи, ни того блаженнаго радованія, какому предаются вѣрующія въ Господа души въ церквахъ, собраніяхъ и въ общеніи духовныхъ дарованій [1]); въ большей части городовъ народъ съ женами, дѣтьми и даже старцами внѣ городскихъ стѣнъ, подъ открытымъ небомъ, при проливныхъ дождяхъ, сильныхъ вѣтрахъ, зимнемъ холодѣ, или лѣтомъ на солнечномъ зноѣ, совершаютъ молитвы" [2]) За такими свидѣтельствами св. отцовъ, идутъ согласныя съ ними показанія о томъ же и церковныхъ историковъ. По нимъ, мы знаемъ, импер. Валентъ въ самомъ началѣ царствованія выгоняетъ въ Антіохіи изъ церквей всѣхъ, кто не захотѣлъ имѣть общенія съ аріанскимъ антіохійскимъ еп. Евзоемъ, подвергая такихъ даже казнямъ [3]). Онъ же, пріѣхавъ въ Эдессу и узнавъ, что христіане собираются въ полѣ, предъ городомъ, ударилъ префекта (Модеста) кулакомъ по щекѣ, зачѣмъ онъ, несмотря на его запрещеніе, дозволилъ тамъ православныя собранія [4]). Жители Кизика, вѣрные православному, но малодушному, еп. Элевсію, благодаря притѣсненіямъ пріѣхавшаго Евномія, должны были дѣлать собранія за городомъ [5]). И сами аріане, помимо императора, въ это время, читаемъ въ другомъ мѣстѣ, какъ обыкновенно бываетъ въ счастьи, сдѣлались дерзновеннѣе и христіанамъ противнаго мнѣнія стали строить невыносимыя козни [6]).

Наконецъ, наше произведеніе указываетъ, что не отъ однихъ господствующихъ еретиковъ терпѣла въ указываемое время преслѣдованія православная церковь, но ὀλιγότης τῶν ὀρθοδόξων ея завистью одновременно и отъ натиска на нее соединенныхъ силъ язычниковъ и іудеевъ Если же при этомъ вспомнить, что послѣдняя союзная коалиція, по произведенію, все же не ослабляла господствующаго, регулирующаго положенія извѣстной еретической группы, ересь все же ἐκράτησε οὐ μόνον τῶν ὀρθοδόξων, ἀλλὰ καὶ ἰουδαίων καὶ ἑλλήνων, то нѣтъ ничего невозможнаго для признанія, во время происхожденія произведенія, полнаго объединенія всѣхъ этихъ трехъ религіозныхъ группъ въ ненависти къ истиннымъ христі-

---

[1]) Ibidem Cpв 243 ep Col 905; p. n. VII, 179.

[2]) Ibid. Cpв epist 92. Col. 418—82; p. n VI, 181.

[3]) См выше стр. 139.

[4]) *Sozom H.* Eccl. VI, 18; cpв VI, 9. PG LXVII col. 1116—1117; 1356—57; p n. 411, 394 стр.

[5]) *Sozom* VI, 8. Col. 1116; p. n. 393 стр.

[6]) *Sozom.* VI, 14. Col. 1329; p. n. 404—405

анамъ, съ преобладающимъ, однако, вліяніемъ опредѣленной группы еретиковъ. Такимъ временемъ, переживавшимъ указанный союзъ ереси съ язычествомъ и іудействомъ въ дѣлѣ преслѣдованія православныхъ христіанъ, были, можно утверждать съ несомнѣнностью, тѣ же дни господства аріанъ Тотъ же св Аѳанасій Великій въ своей „Исторіи противъ аріанъ“ свидѣтельствуетъ, что аріане дѣлали очень много непристойнаго черезъ язычниковъ, чтобы скорѣе, напр, выгнать самого Аѳанасія изъ Александріи, комитъ-аріанинъ Ираклій объединился съ языческими храмоблюстителями, чтобы оскорблять религіозное чувство православныхъ, съ дозволенія аріанъ, допускаютъ дикія, кощунственныя выходки на престолѣ александрійскаго храма одинъ и другой развратный языческій юноша [1]) Къ этому прибавимъ свидѣтельство блаж Ѳеодорита, который, кромѣ такихъ выходокъ язычниковъ противъ христіанъ въ эпоху Валента, упоминаетъ и о грубости іудеевъ къ христіанамъ [2]). Исторія существованія другихъ ересей на Востокѣ мало подтверждаетъ что-нибудь подобное засвидѣтельствованному нашимъ произведеніемъ. Правда, и въ исторіи позднѣйшихъ ересей послѣ аріанства встрѣчаются факты захвата еретиками православныхъ храмовъ, изгнанія епископовъ и православныхъ, но далеко не въ тѣхъ ужасныхъ, варварскихъ проявленіяхъ, какія мы встрѣчаемъ въ эпоху аріанства. Страшные дни мученичества православныхъ, μύριοι δεινοί отъ еретиковъ до VIII в.— до волненій иконоборческихъ—восточная церковь почти не знаетъ. Поэтому то неподдѣльное, живое чувство скорби отъ всѣхъ этихъ несчастій православныхъ, какое слышно въ нашемъ авторѣ и какое возможно только въ непосредственномъ очевидцѣ, мало понятно дальше дней аріанства; нотки болѣе спокойнаго объективизма, опредѣленныя рѣчи объ изгнаніяхъ только главныхъ представителей православія, но не о δεινοὶ μύριοι для всѣхъ представителей ортодоксіи были бы тогда для QR болѣе умѣстны и своевременны Кромѣ того, послѣдующія за аріанствомъ ереси, несторіанство, монофизитство, моноѳелитство и др., выступая противъ православія, не могли уже быть въ союзѣ съ іудействомъ и язычествомъ. Ἀπείθεια Χριστῷ, о чемъ свидѣтельствуетъ Q 143, въ V—VI в.в. довела іудеевъ уже до состоянія того забитаго, жалкаго и всѣми презираемаго народа, какимъ онъ является и теперь. Язычество же

---

[1]) См Hist arian. 45—46. PG XXV col. 748—86; р п. II, 142—168.

[2]) Hist. Eccl. IV. 24. *Parmentier* S. 262; р. п. 288.

строгими указами Граціана и Ѳеодосія I было окончательно лише но своего свободнаго существованія: въ правленіе этихъ императоровъ языческіе храмы были всюду разрушаемы и запираемы, или обращаемы въ христіанскія церкви; самое служеніе богамъ признавалось преступленіемъ наравнѣ съ оскорбленіемъ самого императора Наравнѣ съ язычествомъ, со времени Граціана и Ѳеодосія стали появляться законы и противъ іудеевъ, противъ союза съ ними и перехода въ ихъ общество [1]).

Опредѣляя господствующую надъ православіемъ еретическую партію въ дни нашего произведенія, какъ аріанскую, усматривая нѣкоторыя детали ея положенія, мы тѣмъ самымъ уже близко подходимъ и къ опредѣленію искомаго нами хронологическаго terminus'a произведенія. Знакомство автора съ эпохой Юліана и его религіозно-философскими идеями, съ одной стороны, господство аріанъ и союзъ ихъ съ язычниками и іудействомъ въ цѣляхъ большаго преслѣдованія православныхъ, съ другой—это характерныя черты положенія христіанской церкви въ IV в., въ царствованіе *импер. Валента*. При этомъ послѣдній годъ царствованія Валента, 378 г., долженъ быть самымъ крайнимъ годомъ въ нашей гипотезѣ terminus'a ad quem для Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Смертію „безславнаго" Валента открылся новый періодъ жизни для православныхъ христіанъ· ересь и язычество систематически начали преслѣдоваться, грустныя чувства пессимизма ὀλιγότης τῶν ὀρθοδόξων должны были уступить радостнымъ чувствамъ мира и покоя, надеждамъ, что настало, наконецъ, время когда οὐ τὰ ζιζάνια πεπλύθηνται, σχεδὸν δὲ ὁ σῖτος ἐξέλιπε, но наоборотъ, πεπλύθηται τὸ σῖτον, σχεδὸν δὲ τὰ ζιζάνια ἐξέλιπε (срв. Q 32). Такой хронологическій результатъ нашего изслѣдованія подкрѣпляется и оттѣнками догматическаго ученія самого автора. Догматика автора очень ясно — противоаріанская. Онъ является выразителемъ тайны тріединства христіанскаго Бога, отчетливо разбираясь въ тріадологическихъ терминахъ οὐσία, ὑπόστασις, πρόσωπον.

„Εἷς ἐστὶν ὁ θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν θείων τρείων ὑποστάσεων, τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις. ἡ διαφορὰ δὲ τῶν τῆς ὑπάρξεως τρόπων οὐ διαιρεῖ τὸ ἓν τῆς οὐσίας. (Q 1).

Εἰ τῶν θείων ὑποστάσεων ἡ ἕνωσίς ἐστιν ἀδιαίρετος, πῶς δύνανται τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία ὀνομάζεσθαι πρόσωπα καὶ οὐχὶ μᾶλλον μία ὑπόστασις, τριώνυμος, τριπρόσωπος (Q 4).

---

[1]) Срв. *Гидулянов*ъ *П. В.* Цит. соч. „Восточные Патріархи" 471—472 стр.

На этотъ вопросъ отвѣчается· Τῶν θείων ὑποστάσεων τὸ μὲν τῆς οὐσίας ἕν ἐστιν ἀδιαίρετον, τὸ δὲ αὐτῶν τρεῖς ἐστι διαιρετὸν. διὸ αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἰδιάζουσιν ὀνόμασίν εἰσι τρεῖς. καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἣν καλοῦμεν πατέρα, οὐκέτι τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν καλοῦμεν καὶ υἱόν. ἀλλ'ἄλλην. τὴν γὰρ τριάδα τῶν ὀνομάτων τῆς τριάδος λέγομεν εἶναι τῶν ὑποστάσεων, οὐχὶ τῆς μονάδος αὐτῶν. διὸ εἷς ἐστιν ὁ θεὸς τῷ ἑνὶ καί ἀδιαιρέτῳ τῆς οὐσίας, τρία δὲ τὰ πρόσωπα τῇ διαιρέσει τῶν ὑποστάσεων.

Q 5· Εἰ τὸ μὲν θεὸς τῆς οὐσίας, τὸ δὲ πατὴρ τοῦ προσώπου ἐστί δηλωτικόν, πῶς ταὐτὸν τὸ λέγειν υἱὸν θεοῦ τῷ λέγειν υἱὸν τοῦ πατρός, И отвѣчается Κἂν διεζευγμένως λέγωμεν τὸν υἱόν, ποτὲ μὲν υἱὸν τοῦ πατρός, ποτὲ δὲ υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀλλὰ διεζευγμένως αὐτὸν οὐδέποτε νοοῦμεν. υἱὸς οὖν ἐστι τοῦ πατρὸς ὁ υἱὸς τοῦ κατ' οὐσίαν θεοῦ. ταὐτὸν δὲ το λέγειν υἱὸν τοῦ πατρὸς τῷ λέγειν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἐπειδή, εἴ τί ἐστι τοῦ προσώπου, τοῦτό ἐστι καὶ τῆς τοῦ προσώπου οὐσίας. Такъ рѣзко подчеркивается троичность Лицъ въ Божествѣ и въ то же время отчетливо сохраняется ихъ единосущіе.

Можно спорить съ Гарнакомъ о томъ, что разсматриваемые QR, говоря приведенными выраженіями объ омоусіанизмѣ Отца и Сына, какъ бы отличаютъ отъ Нихъ св. Духа [1]). Таковъ будто бы Q 3, гдѣ въ аналогіи св. Троицѣ греческой буквѣ П, говоритъ Гарнакъ, можно наблюдать подчиненное или зависимое отношеніе третьей Ипостаси. Но обращаясь къ тексту QR 3 въ редакціи Пападопуло, мы совершенно не видимъ такой обособленности. „Πῖ считается одной буквой, хотя въ то же время представляетъ она троицу іотъ. Ἰῶτα же одна и πῖ = три іоты, по существу, ничѣмъ не отличаются другъ отъ друга; различается П отъ І лишь только извѣстнымъ положеніемъ, сообразно которому І дѣлаетъ П. И π, какъ буква, одна, какъ буква, она есть и τριάς, составленная или происшедшая.. потому нужно, чтобы желающій видѣть чрезъ эту аналогію то, что выше природы, взялъ изъ нея лишь соприкасающееся къ разсматриваемому (τὰ ἁρμόττοντα τῷ διὸ τῆς ἀναλογίας θεωρουμένῳ) чрезъ аналогію. Единство и троичность буквы πῖ принадлежитъ производно и сложно, Богу же (единство и троичность) не производно и просто. Не имѣя ни творца, ни составителя, Богъ не сотворенъ и не составленъ, почему мы приписываемъ Ему вѣчное существованіе, но не составленіе, буквѣ же πῖ—составленіе, вслѣдствіе происхожденія порознь ея частей (διὰ τὴν κατὰ μέρος αὐτοῦ γένεσιν). Богъ же единъ, Троица—при единствѣ сущности—внѣ всякаго въ ней (въ Троицѣ) раздѣленія, какъ

---

[1]) *Harnack.* 27—28 S.

одна π҃ при единствѣ буквы безъ всякаго въ неи раздѣленія. Въ Св. Троицѣ есть различіе по образамъ бытія, въ буквѣ же π҃ по дѣлаемому составленію“ (Q 4) Такимъ образомъ здѣсь мы видимъ, что божественныя ѵпостаси въ одинаковой полнотѣ полагаются другъ подлѣ друга, тщательно предупреждая возможность заключенія того что будто Отецъ и Сынъ находятся въ болѣе близкомъ между Собой отношеніи, чѣмъ св. Духъ Гарнакъ, кажется, произвольно слишкомъ отставляетъ третью іоту отъ первыхъ двухъ штриховъ буквы π; одна буква π, по произведенію, состоитъ не изъ двухъ штриховъ, а изъ трехъ, и въ этомъ тройномъ составѣ ея, образующемъ единство буквы, и заключается возможная аналогія христіанскому ученію о Св. Тройцѣ Но на этомъ разумность этой аналогіи и кончается. Еще меньше доказываютъ обособленность третьей ѵпостаси въ мышленіи автора сравненіе Отца и Сына съ Адамомъ и Евой, Духа Св. съ Сиѳомъ (Q 1), а также Q 2, гдѣ въ сопоставленіи Бога Отца съ Богомъ Сыномъ не упоминается ничего о Св. Духѣ [1]). Молчаніе въ послѣднемъ случаѣ достаточно освѣщается самымъ вопросомъ [2]) Вопрошающій въ этомъ Q пока не интересуется третьей ѵпостасью Св. Троицы у него – недоумѣнія относительно первой и второй ѵпостасей Бога Отца и Бога Сына. На эти недоумѣнія и долженъ былъ отвѣтить его собесѣдникъ Что касается того разобщенія въ ученіи о Св Троицѣ, которое Гарнакъ выводитъ изъ примѣра Адама, Евы и Сиѳа, то само сочиненіе не даетъ никакого основанія для этого. Самое сравненіе никоимъ образомъ ни полагаетъ Отца, Сына очень близко другъ къ другу, ни отдѣляетъ отъ Нихъ Св. Духа: скорѣе оно всѣхъ Ихъ полагаетъ другъ подлѣ друга, мысля ихъ отчетливо διαφερουσῶν (ὑποστάσεων) ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις. Самый фактъ естественныхъ, близкихъ отношеній Адама и Евы, а затѣмъ и Сиѳа къ нимъ, не подчеркивается особенно самимъ авторомъ произведенія. Суть его сужденіи не въ этомъ, а въ освѣщеніи посредствомъ художественной аналогіи того, что формы бытія, при единствѣ сущности, различаются, и въ этой только надобности выставляется: „Адамъ былъ изъ земли, Ева изъ ребра, Сиѳъ отъ сѣмени, хотя въ то же время εἷς ἐστι μὲν ὁ τῆς οὐσίας λόγος (ψυχὴ γὰρ λογικὴ καὶ σῶμα ὑνητόν) .. καὶ ἐν τοῖς διαφόροις τῆς ὑπάρξεως τρόποις μένει ὁ τῆς οὐσίας λόγος

---

[1]) *Harnack* 28 S.
[2]) *Funk* 331 S.

εἷς, ἀδιαίρετός τε καὶ ἀπαράλλακτος, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῇ ταὐτότητι τῆς τῶν προσώπων οὐσίας εἷς θεὸς πεπίστευται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα. Итакъ, въ указываемыхъ Гарнакомъ QR не видно указанія на такія отношенія Св. Духа къ Богу Отцу и Сыну Его, которыя разрывали бы Ихъ единосущіе. Если въ приведенныхъ вопросо-отвѣтахъ нѣтъ термина ὁμοούσιος, въ приложеніи къ 3-му лицу Св. Тройцы, то это не говоритъ за устраненіе вообще омоусіанства Св. Духа, ибо въ другихъ мѣстахъ произведенія отчетливо выдвигается единосущіе Св. Духа. Q 4, напр., показываетъ, что три Божественныя Ѵпостаси мыслятся авторомъ въ единомъ нераздѣльномъ существѣ. Q 1 еще яснѣе замѣчаетъ, что три Божественныя Лица (εἷς ἐστιν ὁ θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν θείων τριῶν ὑποστάσεων, τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τρόποις) *различаются* другъ отъ друга, но что различіе это не простирается на единство существа ἡ διαφορὰ δὲ τῶν τῆς ὑπάρξεως τρόπων οὐ διαιρεῖ τὸ ἓν τῆς οὐσίας. Такія указанія удостовѣряютъ, намъ думается, полный омоусіанизмъ въ тринитарномъ ученіи автора. Впрочемъ и самый терминъ ὁμοούσιος стоитъ не внѣ, такъ сказать, тринитарнаго богословія автора. Въ Q 7 мы встрѣчаемъ выраженіе: ὁμοούσιος τριάς. Это выраженіе находится и въ Q 57 (ред. Папад.). Гарнакъ, правда, считаетъ его корректурой, предпочитая старое парижское чтеніе ὁμότιμος. Но и указываемое Гарнакомъ чтеніе есть достаточный эквивалентъ для выраженія того, что мыслится въ понятіи ὁμοούσιος. Такимъ же эквивалентомъ ὁμοούσιος можетъ считаться и употребленное въ Q 161 выраженіе ἡ ἀκατάληπτος τριάς. Однако, сглаживая такимъ образомъ тѣ рѣзкости въ ученіи о Св. Духѣ, которыя Гарнакъ неосновательно навязываетъ нашему автору, мы не можемъ не замѣтить, что въ ученіи его о Св. Духѣ все же можно констатировать лишь только *православныя* тенденціи, спеціальнаго же, подробнаго раскрытія этого ученія въ QR еще нѣтъ. Сочиненіе больше говоритъ объ Отцѣ и Сынѣ и Ихъ взаимоотношеніи, береть, затѣмъ, тринитарный вопросъ во всей его полнотѣ, не выдѣляя для научнаго разсужденія третью Божественную Ѵпостась. Для уясненія природы послѣдней авторъ какъ бы считаетъ вполнѣ достаточнымъ или раскрыть вообще вопросъ о тайнѣ Св. Троицы, или уяснить взаимоотношеніе только между Отцомъ и Сыномъ, и результаты такихъ взаимоотношеній implicite перенесть и на Св. Духа. Но въ этомъ случаѣ авторъ стоитъ, очевидно, на почвѣ традиціоннаго направленія въ ученіи о Св. Духѣ, которое въ IV вѣкѣ не успѣло ясно и по-

дробно вылиться въ опредѣленныя догматическія формулы. Не духоборческая ересь послѣднихъ дней IV ст. во всѣхъ своихъ манипуляціяхъ, а общій руководящій тезисъ для разсужденій о Св Духѣ, выработанный еще Тертулліаномъ, Оригеномъ и отчетливо подтвержденный каппадокійцами, „говорить о Духѣ Святомъ то, что было сказано и объ Отцѣ и Сынѣ"—вотъ что, нужно полагать, во всей своей силѣ еще стояло предъ нашимъ авторомъ.

Чтобы отвергнуть происхожденіе QR въ IV вѣкѣ въ эпоху Валента, строится возраженіе на анализѣ самой тріадологической терминологіи нашего произведенія. Весь тринитарный вопросъ настолько вѣрно и точно излагается въ Quaestiones et Responsiones, что невольно, говорятъ, предполагаетъ въ немъ результаты каппадокійскаго богословія. Но, вѣдь, въ настоящее время, благодаря ученымъ изслѣдованіямъ, можно съ рѣшительностью говорить, что каппадокійское богословіе нельзя строго начинать съ Василія Великаго и его знаменитыхъ современниковъ· свв. Григорія Нисскаго и Григорія Богослова. Всѣ формулы богословскаго языка, которыми прославились они и которыя еще прочнѣе утвердились въ V в., были выработаны въ IV в не только ими. Взаимное сближеніе оміусіанизма и омоусіанизма, начавшееся еще въ Антіохіи въ 50-ыхъ г. IV в., въ лицѣ Діодора и Флавіана, необходимо уже могло обозначиться почти всѣми отличительными чертами богословія каппадокійцевъ[1]) Прекрасно развитое синтетическое богословіе омоусіанъ не только находило блестящее разъясненіе своимъ основнымъ мыслямъ въ отчетливомъ раздѣленіи лицъ Божества догматической системой оміусіанъ, но и руководилось этимъ раздѣленіемъ въ дальнѣйшихъ собственныхъ представленіяхъ тріадологическихъ деталей. Только при невнимательномъ отношеніи къ литературнымъ историческимъ памятникамъ до-каппадокійскаго времени можно опускать фактъ рельефнаго различія распространявшейся на востокѣ терминологіи οὐσία, ὑπόστασις и πρόσωπον. Предъ нами такъ называемая „памятная записка Василія и Георгія и ихъ приверженцевъ", т. е. вождей оміусіанъ, сохраненная намъ Епифаніемъ Кипрскимъ и датируемая 359 г. [2]). Она прежде всего энергично возстаетъ противъ исключенія понятія οὐσία, котораго хотя и нѣтъ въ Св. Писаніи буквально, но смыслъ, говоритъ она, его находится повсюду. Рядомъ историческихъ примѣровъ она

---

[1]) См. выше

[2]) Haeres. LXXIII, 12—12. PG XLII col 423—444.

доказываетъ, что древніе отцы пользовались этимъ словомъ для обозначенія „сущности“. Вмѣстѣ съ этимъ, авторъ записки находитъ возможнымъ, также не безъ опыта въ прошломъ, сдѣлать различіе и между οὐσία и ὑπόστασις. Съ полнымъ знаніемъ восточной терминологической практики онъ заявляетъ: „восточные для того употребляютъ наименованіе ипостасей, чтобы выразить существенныя и дѣйствительно существующія лица (τὰς ἰδιότητος τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπάρχουσας). „Отецъ есть духъ, Сынъ есть духъ, Духъ Святый—духъ, однакожъ ни Отецъ не мыслится Сыномъ, ни Сынъ Отцомъ или Духомъ, но существуютъ самостоятельно“. И вотъ, чтобы обозначить эти „самостоятельно и дѣйствительно существующія свойства Отца и Сына и Св Духа, восточные и называютъ ихъ, говоритъ записка, самостоятельно существующими ипостасями лицъ (προσώπων ὑφεστώτων ὑποστάσεις ὀνομάζουσι)“ [1]). Слѣдовательно, терминъ ὑπόστασις на языкѣ восточныхъ уже до 359 г давалъ лишь опредѣленное значеніе слову πρόσωπον, которое, само по себѣ, обозначаетъ только форму проявленія, не мысля самостоятельнаго и дѣйствительнаго существованія лицъ. За упомянутои „памятной запиской Василія и Георгія“ точно такимъ же свидѣтельствомъ устанавливающагося въ IV в. еще, до каппадокійцевъ, различія терминовъ οὐσία и ὑπόστασις можно считать и заявленіе св. Аѳанасія Великаго на соборѣ Александрійскомъ въ 362 г., а равнымъ образомъ и отношеніе самого собора къ заявленію. Съ неменьшимъ знаніемъ ходячаго богословскаго языка этотъ св отецъ говорилъ на соборѣ, что слова οὐσία и ὑπόστασις уже употребляются нѣкоторыми въ различныхъ значеніяхъ, то обозначая первымъ сущность, а вторымъ—личность, то считая оба слова однозначущими. Но при этомъ, какъ первое, такъ и второе понятіе, добавлялъ св. Аѳанасій, содержатъ строго православный смыслъ, исповѣдуя Троицу не по имени только, но истинно сущую и пребывающую, не именуя трехъ боговъ или трехъ началъ [2]). Поэтому Александрійскій соборъ 362 г послѣ нѣкоторыхъ споровъ, уяснявшихъ содержаніе самыхъ терминовъ, не нашелъ ничего опаснаго для церковныхъ вѣрованій въ такомъ ходячемъ ихъ различіи и санкціонировалъ практику какъ тѣхъ, которые употребляли ὑπόστασις въ смыслѣ οὐσία, говоря μία ὑπόστασις, такъ и тѣхъ, которые, оттѣняя индивидуальный, личный характеръ ὑπόστασις, под-

[1]) Ibid. col. 433. Срв. QR. Q 4

[2]) Athan. M. Tom. ad antioch. PG p. II, 169.

разумѣвая вмѣсто τὸ εἶναι—τι εἶναι, проповѣдывали τρεῖς ὑποστάσεις [1]). Эти два историческіе факта убѣдительно говорятъ, что мысли и точныя формулы, запечатлѣнныя именемъ каппадокійцевъ, существовали въ христіанскомъ обществѣ еще до нихъ. Отсюда и авторъ разсматриваемаго произведенія QR, не принадлежа къ великимъ каппадокійцамъ, могъ знать ихъ терминологію и утилизировать эту терминологію совершенно независимо отъ нихъ въ своихъ высокихъ цѣляхъ [2]) Резюмируя послѣ этого все

---

[1]) Ibid

[2]) Не находя возможнымъ православное ученіе о св. Троицѣ въ точныхъ и исчерпывающихъ формулахъ QR приписать автору IV вѣка, Функъ привлекаетъ на защиту свою слѣдующіе патристическіе цитаты—Athan. C Arian. orat. I, 58; Greg. Naz. Orat. 30, c. 7; Greg. Niss adv. Arium et Sab c 11; Bas. Mag De Spir S. c 6, n. 14; Hilar. De trinit. IX, 54; Ruf. De Symb apost. c 6,—и говоритъ, что каппадокійцы и богословы даже V в не могли допускать такого различія лицъ въ св. Тройцѣ, какое утверждается произведеніемъ QR. Они на основаніи разныхъ мѣстъ Св. Писанія выводили преимущество Отца и Сына предъ Св. Духомъ и признавали иногда Отца большимъ даже въ сравненіи съ Сыномъ (*Funk.* 332 S). Но такое впечатлѣніе субординаціонизма отъ поименованныхъ Функомъ видныхъ представителей восточнаго и западнаго богословія въ IV в. можетъ быть добыто только путемъ внѣконтекстуальной апелляціи къ нимъ, апелляціи къ фразѣ или буквѣ, но не къ духу и процессу цѣлой ихъ богословской системы. Можно считать, что богословіе IV в. мало занималось спеціально и подробно, напр., вопросомъ о третьей Vпостаси св Тройцы, но блестящій логическій путь, которымъ св Аѳанасій пришелъ „къ преискреннему и собственному рожденію Сына изъ сущности Отца“, сохраняя при этомъ трансцедентально-имманентный характеръ каждаго изъ Нихъ, сохраняя двойство въ единствѣ, виденъ ясно изъ всей его богословской системы, и онъ же прекрасно открываетъ перспективы для соотвѣтствующаго ученія и о Св. Духѣ. (*Спасскій А. А.* Исторія догм. движ. Цит. изд. I, 182—183 с.). Концепціи тринитарнаго вопроса обоихъ св. Григоріевъ и Василія Великаго также далеки отъ всякаго субординаціонизма. Отецъ, по Григорію Нисскому, также самобытенъ (ὁ ὄντως ὤν); Онъ одинъ виновникъ всего, что существуетъ, причемъ самое названіе Отца не выражаетъ божественнаго существа или дѣятельности, но только личное свойство Перваго Лица (*Несмѣловъ В.* Догматическая система св. Григорія Нисскаго. Казань, 1887. Стр. 265—6, 305. 3). Онъ—Отецъ — „виновникъ божества Сына и Духа“ — θεότητος αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι, но—αἴτιος, исключающій всякую мысль о временности: Сынъ и Духъ имѣютъ въ Отцѣ начало отъ вѣчности (Ibid. 266 стр.) Какъ vпостаси, Отецъ и Сынъ и Духъ существуютъ реально и раздѣльно: Одинъ рождается, Другой исходитъ, но каждая изъ Нихъ обладаетъ однимъ и тѣмъ же Божествомъ, единству противополагая Троицу, не измѣняя простоты, и Троицѣ—единство (Ibid. 215, 217, 228). Отсюда мы не считаемъ трехъ за одного, ибо они не безъипостасны, и не думаемъ, что три составляютъ одно (Ibid 221). Сущность воззрѣній св. Григорія Богослова и Василія Великаго можно формулировать словами:

сказанное относительно выраженія авторомъ QR догматическаго ученія о Св. Троицѣ, мы можемъ сказать, что формулировка этого ученія, самого по себѣ, не противорѣчитъ указываемому нами хронологическому terminus'у a quo и ad quem, 365—378 г.г. Отмѣченное же положеніе въ общей тринитарной системѣ автора вопроса о третьей ипостаси Св Духа, неполнотою своего выраженія и зависимостью отъ болѣе подробнаго ученія о двухъ другихъ лицъ Св. Тройцы указывающее, какъ мы говорили, скорѣе традиціонную точку зрѣнія свв. Аѳанасія, Амфилохія и ихъ

---

„Отецъ есть начало и причина Сына и Духа, но природа Отца, Сына и Духа одна и та же, и Божество едино" (*Bas. M* Epist. 210 PG XXXII col 773). „Отцу и Сыну и Св. Духу общи неначинаемость бытія и Божества, но Сыну и Св Духу принадлежитъ имѣть бытіе Отца". (*Greg Naz.* Or 25 PG XXXVI col. 1221). „Отецъ есть имя Божіе не по сущности и не по дѣйствію, но по отношенію, какое имѣетъ Отецъ къ Сыну, или Сынъ ко Отцу" (*Greg. Naz.* Or. 39 PG XXXVI col. 30) „Отецъ больше Сына по причинности и равенъ по природѣ" (Orat 30 PG ibid. col. 112. Срв. *Спасскаго А. А.* Цит соч. 510—511, 500, 502, 505, 521—537 и др.). Итакъ, ни у Аѳанасія, ни у Григорієвъ и Василія В, мы видимъ, нѣтъ и слѣдовъ какого-нибудь рѣзко выраженнаго тритеизма. Не даромъ послѣдній русскій изслѣдователь каппадокійскаго богословія въ этомъ случаѣ справедливо замѣчаетъ: „сравнивъ тринитарную терминологію Аѳанасія В. съ терминологіей каппадокійцевъ, мы 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 Что Божество въ трехъ лицахъ представляетъ собой μία φύσις и μία οὐσία,—это они всѣ повторяютъ несчетное число разъ. „Одинъ Богъ и высочайшая природа одна" „Три—одно по Божеству, и единое—три по личнымъ свойствамъ". (*Спасскій А. А.* Цит соч. Стр. 507). Что касается указанныхъ Функомъ представителей западнаго тринитарнаго богословія въ IV в—Иларія и Руфина, то и у нихъ ученіе о Св. Троицѣ излагается, исключая всякое неравенство лицъ другъ отъ друга Это и понятно. Система Иларія можетъ возбуждать нѣкоторыя возраженія противъ свободнаго или вольнаго обращенія его съ терминологіей философіи стоицизма, но это только съ виду—по существу своему, она была строго православною. Св. Иларій взялъ на себя задачу спеціальнаго раскрытія ученія о неслитномъ существованіи лицъ Св. Тройцы и свою догматическую систему базировалъ на положеніи: Отецъ и Сынъ — два лица (personae) одного существа (unius substantiae), которое равнозначуще (similis substantia), отношеніе ихъ можетъ быть обозначено ὁμοούσιος. (*Самуиловъ*, Исторія аріанства на Западѣ СП. Стр. 161—162, 176. *Орловъ А. И.* Ученіе о св Троицѣ Иларія Пик. Цит. изд.) Руфинъ же заявилъ себя исповѣдникомъ, такъ называемаго, апостольскаго символа, текстъ котораго онъ сохраняетъ намъ. Этотъ символъ, по своей краткости, а равнымъ образомъ и оставленные намъ Руфиномъ комментаріи этого символа рѣшительно не могутъ заключать въ себѣ какого-либо субординаціонизма (См. PL XXI col 346, 372).

предшественниковъ, еще болѣе подкрѣпляютъ terminus ad quem произведенія—до 2-го Вселенскаго собора. на основаніи выше сказанныхъ церковно-историческихъ соображеній—не позже 378 г

Если бы авторъ QR жилъ не въ IV вѣкѣ, а въ V в. или даже въ VI в., то онъ едва ли, далѣе, могъ ограничиваться такими краткими, сравнительно, и объективными замѣчаніями о Лицѣ I. Христа, какія мы встрѣчаемъ въ его сочиненіи. Вопросъ о Лицѣ Богочеловѣка въ V—VI в.в сдѣлался средоточнымъ пунктомъ богословской системы всякаго церковнаго писателя, тогда какъ ученіе о Св. Троицѣ они считали уже достаточно исчерпаннымъ и рѣшеннымъ трудами богослововъ IV в. Въ V—VI вѣкахъ появились спеціально христологическія ереси—несторіанство, монофизитство, и никакое сочиненіе, явившееся въ это время, не было мыслимо безъ ясныхъ намековъ на эти заблужденія. Гдѣ такія характерныя черты позднѣйшей эпохи въ разбираемомъ сочиненіи Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos? Правда, Функъ *находитъ* христологическую часть въ произведеніи и считаетъ ее достаточною для V—в.: въ QQ 7, 8, по его мнѣнію, достаточно полно для V в. изложено ученіе о Лицѣ I Христа, а рѣзкое раздѣленіе ими двухъ природъ въ Богочеловѣкѣ можетъ доказывать и антимонофизитскій характеръ вопросо-отвѣтовъ [1]). Такъ думаетъ и Юлихеръ, который на основаніи тѣхъ же QQ 7,8 готовъ видѣть скрытую въ нихъ полемику автора съ монофизитствомъ. Но этимъ Функъ и Юлихеръ хотятъ быть лишь послѣдовательными въ аргументаціи позднѣйшей, чѣмъ IV в , даты нашего произведенія. Если положеніе современнаго общества, которое рисуетъ произведеніе, затѣмъ и тринитарно-догматическое ученіе, по ихъ мнѣнію, изобличаетъ въ QR не IV, а V—VI в., то propter hoc, очевидно. и христологія должна быть позднѣйшихъ вѣковъ. Однако, на самомъ дѣлѣ, если присмотрѣться внимательно и безпристрастно къ указываемымъ QQ 7 и 8, то въ нихъ мы не найдемъ ничего спеціально или исключительно относящагося къ V в. Такое *краткое*, болѣе объективно-спокойное, чѣмъ спеціально полемическое, разсужденіе трудно мыслимо въ устахъ церковнаго писателя V—VI в Правда, иногда успокаиваютъ такими словами „дѣло не въ количествѣ, а въ качествѣ“, т. е. иногда и краткими формулами можно раскрыть предметъ во всей полнотѣ. Но и такая точка зрѣнія не можетъ быть приложена къ нашему произве-

[1]) *Funk* 342—345 S.

денію. При всей полнотѣ выраженнаго здѣсь ученія объ І. Христѣ, краткость его формулировки для V—VI в. должна подозрительно бросаться въ глаза. Этого мало Читая внимательно указанные нами QQ 7 и 8, нельзя не чувствовать, что они представляютъ первые, быть можетъ направленные противъ кого-нибудь, но осторожные, а потому болѣе объективные шаги вѣрной богословской мысли въ христологическомъ направленіи. Собесѣдникъ переходитъ къ нимъ непосредственно послѣ вопросовъ тринитарныхъ, какъ бы даже связывая послѣдніе съ первыми. Такъ, Q 7 рѣшаетъ вопросъ о вочеловѣченіи Слова въ непрырывной связи съ вопросомъ о нераздѣльности и единосущіи лицъ въ Богѣ. Въ Q спрашивается: „если Божественная сущность одна, то какъ ἐνανθρώπησις, ἕνωσις, ἐνοίκησις въ домостроительствѣ нѣкоторыми относятся только къ Богу Слову въ то время, когда Онъ нераздѣленъ съ Отцомъ и Духомъ? Какъ можно въ единосущной, нераздѣльной Троицѣ приписывать особенное одному лицу, т. е. Богу Слову“? Въ R замѣчается „Божественная сущность одна, и все изъ относящагося къ ней обще, Божественныхъ же ипостасей три, изъ которыхъ каждая владѣетъ своими свойствами или особенностями. Ἔνσαρκος οἰκονόμια свойственно Богу Слову, такъ какъ въ Его явленіи произошло принятіе плоти. Поэтому, ἀκολούθως κατὰ τὸν τρόπον τῆς ἀντιδείξεως, мы и приписываемъ Богу Слову то, что относится къ тайнѣ воплощенія. Отсюда и Божественное Писаніе отчетливо, раздѣльно говоритъ объ Отцѣ и домостроительствѣ, какъ напр.: „Отецъ любитъ Меня“, и „Отецъ, Который Мнѣ далъ“. Такимъ же образомъ говорится и о Св. Духѣ и домостроительствѣ: „Духъ вывелъ Его въ пустыню, чтобы испытать Его отъ діавола“ и: „Я о духѣ изгоню бѣсовъ“. Относительно Бога Слова и домостроительства никогда не дѣлается такого различія, но κατὰ λόγου τῆς ἀντιδείξεως говорится объ одномъ и томъ же лицѣ нераздѣльно, согласуясь однако съ обѣими природами въ отдѣльности“. Интересы совопросника, манера обсужденій, мы видимъ, все это ясно говорятъ за IV вѣкъ, когда христологическая часть догматическихъ сужденій не отдѣлялась отъ тріадологической, въ послѣдней находила свои мотивы и силу спеціальнаго разсмотрѣнія. Что касается Q 8, то онъ предполагаетъ отчетливо выраженное ученіе о двухъ природахъ въ Лицѣ Іисуса Христа. Q спрашиваетъ: „какимъ образомъ тѣ, которые говорятъ, что знаютъ истиннаго, сущаго, дѣйствительнаго Сына въ состояніи раба, въ противоположность неистинному, несущему, недѣйствительному сыну,

называя того и другого сыномъ, не исповѣдуютъ двойства сыновъ, при двойствѣ различной сущности лицъ?“ R гласитъ: „Такое противопоставленіе дѣлается для ясности того, кто и что и кому далъ, т. е. что образъ Бога, воспринявши образъ раба въ собственномъ смыслѣ слова (ἐν τάξει), засвидѣтельствовалъ этотъ образъ міру. Поэтому и Божественное Писаніе, выходя изъ этого познанія одного и того же Іисуса Христа, возвѣщаетъ иногда Его въ отношеніи несотвореннаго сыновства, когда говоритъ: „черезъ Котораго и вѣки сотворилъ“, иногда въ отношеніи сотвореннаго, когда говоритъ· „въ послѣдніе дни Онъ намъ говорилъ въ Сынѣ, Котораго положилъ наслѣдникомъ всего, Которымъ и вѣки сотворилъ“. Выраженіе — „чрезъ Котораго вѣки сотворилъ“ — относится не къ образу раба. Поэтому чрезъ это противоположеніе каждому образу приписывается то, что къ нему относится. Ибо если Христосъ не былъ по одной природѣ, несотворенный Сынъ, а по другой, сотворенный, какъ того различіе требуетъ, но по одной и той же природѣ, онъ несотворенный Сынъ и сотворенный Христосъ—невозможно, чтобы Свящ. Писаніе, возвѣщая Христа, раздѣляло сотвореннаго Сына и несотвореннаго Христа—то нужно, въ Самомъ Богѣ Словѣ κατὰ τὴν ἀντιδιαστολήν видѣть различіе сыновъ: одного истиннаго, сущаго, дѣйствительнаго, другого неистиннаго, несущаго, недѣйствительнаго. Если же это очевидно странно, то различіе природъ на основаніи ихъ двойства не должно возбуждать возраженій, такъ какъ двойство касается лишь выраженій (оно вербально). Если же образъ раба ἐν τάξει видятъ въ образѣ Бога, а не въ собственномъ Лицѣ со всей свойственной Лицу силой и достоинствомъ, то исключаютъ двойственность сыновъ“. Совершенно произвольно Функъ не хочетъ признать такія христологическія сужденія свойственными IV вѣку, видитъ въ нихъ результатъ позднѣйшей богословской мысли V вѣка. На самомъ дѣлѣ, онѣ вполнѣ обнимаются интересами и понятіями IV вѣка. Историческія обстоятельства тогда ставили церковь предъ христологическою проблемою въ сферѣ, именно, теоретическаго раздѣленія двухъ природъ Христа Богочеловѣка и тщательнаго опредѣленія эмпирическаго дѣйствованія каждой изъ нихъ. Характеристичное христологическаго ученія выдающихся богослововъ того времени — св. Василія Великаго, св. Григорія Богослова, св. Григорія Нисскаго, св Амфилохія Иконійскаго и заключается въ такихъ опытахъ раціонально-логическаго уясненія факта Божественнаго домостроительства: Божественный Логосъ, Сынъ Божій принялъ пол-

ную человѣческую природу, причемъ ἰδιώματα τῆς σαρκός не стали ἰδιώματα τῆς θεότητος и ἰδιώματα τῆς θεότητος — ἰδιώματα τῆς σαρκός [1]). Въ Христѣ мы созерцаемъ φύσεις μὲν δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος, υἱοὶ δὲ οὐ δύο... ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν σωτήρ [2]). Причемъ эти же св. отцы, оберегая неизмѣнность и непреложность θεότης Спасителя, доказывали, что Логосъ родился отъ Дѣвы Маріи по человѣчеству, а не по Божеству, что θεὸς ἀπαθής, παθητὸς σάρξ [3]), т. е другими словами они представляли прекрасный дальнѣйшій комментарій приведенному Q 8 съ его спеціальными разъясненіями интересовавшихъ вопросовъ собесѣдника.

Функъ строитъ еще возраженіе противъ происхожденія QR въ IV вѣкѣ на основаніи того, что авторъ, отличая свое міровоззрѣніе отъ всѣхъ современныхъ ему еретиковъ, а равнымъ образомъ язычниковъ и іудеевъ именуетъ его не иначе, какъ ὀρθοδόξια, и его исповѣдниковъ—ὀρθόδοξοι [4]); всѣхъ же остальныхъ еретиковъ, язычниковъ и іудеевъ, онъ называетъ или прикровенно οἱ ἔξωθεν (Q 17), οἱ ἐκτός (Q 43), τὰ ἔθνη (Q 48), οἱ ἄπιστοι (Q 118) или прямо ἕλληνες, ἰουδαῖοι, αἱρετικοί. Такое словоупотребленіе, говоритъ Функъ, соотвѣтствуетъ уже вполнѣ установившемуся формальному значенію термина ὀρθόδοξος, въ какомъ смыслѣ это слово стало употребляться не въ IV вѣкѣ. Начало практики самого слова Функъ видитъ въ діалогахъ Эраниста блаж. Θеодорита. Но едва ли можно думать, что блаж. Θеодоритъ строгій почитатель церковнаго преданія—въ Эранистѣ блаж. Θеодоритъ цитуетъ двадцать пять писателей, приводитъ до 242 выдержекъ изъ 85—91 сочиненія этихъ авторовъ [5]), намѣреваясь названнымъ сочиненіемъ доставить лишь „легкое и полезное чтеніе для непосвященныхъ въ таинники ученій“ [6]),—могъ вводить новое, до сихъ поръ мало извѣстное обозначеніе исповѣданія одного изъ бесѣдующихъ лицъ. Въ противномъ случаѣ, популярной цѣли сочиненія ставилось бы препятствіе. Очевидно, что понятіе ὀρθόδοξος, которое блаж. Θеодоритъ усвояетъ полемисту, съ ясными признаками будущаго монофизита [7]), было уже въ достаточной практикѣ

---

[1]) *Greg. Nys* C. Eun VI. PG XLV col. 705. *Seeberg.* Cit. op. II, 189.
[2]) *Greg. Naz.* Epist. 101. PG XXXVII col. 180. *Loofs.* Cit. op S. 275.
[3]) Ibidem *Seeberg.* Cit. op II t. S. 184.
[4]) *Funk* S. 342.
[5]) *Глубоковскій Н. Н.* Блаж. Θеодоритъ еп. Киррскій. Цит. изд. II, 181 стр
[6]) Ibid. II, 190 стр.
[7]) Срв. ibid. II, 154 стр.

въ началѣ 40 годовъ V столѣтія, когда Эранистъ появился [1]). И дѣйствительно, литературные памятники IV вѣка знаютъ обозначеніе ученія истиннаго христіанства терминомъ ὀρθόδοξος. Точное опредѣленіе понятія ὀρθόδοξος, въ смыслѣ qui Nicaenam fidem tenent, можно усматривать уже въ религіозныхъ эдиктахъ императора Θеодосія I противъ еретиковъ и язычниковъ. Такъ, въ заключеніе эдикта отъ 10 янв 381 г. на имя Евтропія—эдикта, запрещавшаго свободное богослуженіе еретикамъ, повелѣвалось, ut orthodoxis episcopis, qui Nicaenam fidem tenent, catholicae ecclesiae toto orbe reddantur [2]). Впрочемъ, и эдикты импер Θеодосія I нельзя считать полагающими начало формальному опредѣленію ὀρθοδόξια безъ всякихъ соотвѣтствующихъ опытовъ въ прошломъ если гдѣ, то въ области регламентаціи церковныхъ явленіи въ вѣкъ горячихъ споровъ изъ-за словъ и терминовъ этотъ христіанскій императоръ не могъ дѣйствовать внѣ вліянія и совѣта епископовъ, принимая на себя въ такихъ случаяхъ не столько иниціативу, сколько т. н. рецепцію. Поэтому, и въ настоящемъ случаѣ, выступая въ эдиктахъ съ опредѣленнымъ содержаніемъ термина ὀρθόδοξος, императоръ лишь только рецепировалъ, утверждалъ для дѣйствія въ жизни то, что было извѣстно раньше. Такимъ образомъ, употребленіе слова ὀρθοδόξια, съ обозначеніемъ имъ „bona fides“ можно искать въ церковной литературѣ даже до 381 года И дѣйствительно, Григорій Богословъ опредѣленно называетъ ученіе св. Аѳанасія Великаго терминомъ ὀρθοδόξια: для него богословіе этого великаго современника было νόμοι ὀρθοδοξίας [3]) Однако и это указаніе нельзя считать *первымъ* употребленіемъ термина ὀρθοδόξια въ интересующемъ насъ смыслѣ. Съ нимъ можно встрѣтиться еще раньше, въ III в. Оно знакомо уже Оригену, комментаріи котораго нерѣдко знаютъ противоположное понятіе ὀρθόδοξοι—ἑτερόδοξοι. [4]). Такимъ образомъ, мы видимъ, что съ формальной стороны происхожденіе произведенія въ IV вѣкѣ на основаніи термина ὀρθοδόξια не можетъ подвергаться сомнѣнію. Упомянутая рецепція импер. Θеодосіемъ въ своихъ указахъ дѣлаетъ этотъ терминъ совершенно знакомымъ христіанскому обществу IV вѣка.

Слѣдующимъ важнымъ вопросомъ при нашемъ анализѣ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos является вопросъ о

---

[1]) Ibid II, 151. Срв *Болотовъ В. В* Theodoretiana СПБ. 1892. Стр. 106.
[2]) Cod. Theod. XVI S. 6; Cod. Just. I, 1, 2
[3]) Or. 21. PG XXXV col 1128; р п. II, 172.
[4]) *Origenis.* Comment in Joan. PG XIV col. 421—422; 424—425.

мѣстѣ его происхожденія. QR въ этомъ случаѣ своимъ содержаніемъ ясно указываютъ, какъ свою родину, Сирію или точнѣе греко-сирійскую восточную церковь, культурнымъ центромъ которой былъ г. Антіохія. Свойственное этой антіохійско-сирійской церкви особенное литературное направленіе въ разрѣшеніи богословскихъ вопросовъ выразительно осталось запечатлѣннымъ въ нашемъ произведеніи. Въ доказательство сошлемся на нѣкоторые вопросо-отвѣты. Q 74 отчетливо указывается техническое антіохійско-сирійское различіе и положеніе въ христіанскомъ богословіи παραβολή и ιστορία на примѣрѣ притчи о Лазарѣ и богатомъ [1]). Извѣстныя намъ черты здраваго антіохійскаго экзегесиса, допускавшаго смѣлость толкованія и подчиненіе традиціямъ прошлаго, соединившаго въ себѣ серьезную обоснованность и богатство эрудиціи съ типомъ и аллегоріей, ясны у нашего автора. Въ Q 94 и 98, для разъясненія еврейскихъ словъ, авторъ ссылается на Оригена, его ἑρμηνεία τῶν ἑβραικῶν ὀνομάτων; въ Q 119 авторъ ссылается на книгу Іосифа περὶ ἀλώσεως λόγον; Q 86 пользуется посланіемъ Климента къ Коринѳянамъ, называя автора „блаженнымъ“; въ Q 126, авторъ аппелируетъ къ слову о Пасхѣ Иринея, называя его ἐπίσκοπος Λουγδούνων. Многіе авторитеты скрываются въ QR, подъ неопредѣленными ссылками τινες. Критическое отношеніе къ тексту библіи авторъ засвидѣтельствовалъ въ Q 109. разговаривающій здѣсь привелъ текстъ I Іоан. IV гл. 18 ст., начиная его словами ὁ κύριος λέγει. Авторъ открываетъ отвѣтъ съ слѣдующимъ исправленіемъ „не сказано Господомъ, что боящійся усовершается въ любви, хотя говорившій это сказалъ отъ Господа“. Въ Q 110 авторъ съ замѣчательнымъ, чисто-антіохійскимъ объективизмомъ, свидѣтельствуя симпатіи къ историко-грамматическому методу и въ то же время сохраняя извѣстную свободу мышленія, разсуждаетъ о жертвахъ Подобный же спокойный объективизмъ въ Q 57 авторъ тактично соединяетъ съ таинственнымъ толкованіемъ видѣнія прр. Исаіи и Іезекіиля. Что нашъ авторъ не исключаетъ аллегоризма въ ветхозавѣтныхъ писаніяхъ и пользуется имъ въ своихъ цѣляхъ, констатируетъ и объясняетъ подъ руководствомъ

---

[1]) Παραβολή есть рѣчь о будущихъ предметахъ подъ образомъ происходящаго, ἱστορία — повѣствованіе, имѣющее предметомъ своимъ прошедшее .. Разсказъ же о Лазарѣ и богатомъ не есть ни парабола, ни исторія... Онъ „есть образъ или примѣръ (ὑποτύπωποσις = imago—Lat. trad. Otto Q 60), которымъ мы учимся, что людямъ послѣ выхода души ихъ изъ тѣла не можетъ принести пользу ихъ предусмотрительность и забота“.

новаго завѣта ветхозавѣтную типологію, сознается, что въ богооткровенномъ ученіи христіанства много таинственнаго, непостижимаго, для чего нужна вѣра, объ этомъ свидѣтельствуютъ QQ 25, 78, 148, 1, 2, 3. Наконецъ, во всѣхъ своихъ сужденіяхъ авторъ показываетъ себя строгимъ логикомъ и діалектикомъ и, именно, школы Аристотеля, которую онъ прошелъ. Для подтвержденія этого даже трудно остановиться на какомъ либо примѣрѣ,—ихъ такъ много. авторъ самъ вездѣ строго логиченъ и требуетъ того же отъ своего собесѣдника (см. QQ 1, 3, 9, 11, 42, 46, 77, 84, 85, 89, 102, 104, 110, 114, 115, 120, 124, 125, 128, 133, 141, 149, 151, 153, 157—161) Отдѣльныя формы рѣчи у него, какъ у искуснаго методиста, также являются строго обработанными. есть у него художественныя аллегоріи (QQ 25, 37), типы (QQ 78, 148, 154), параболы (QQ 30, 74, 105, 146, 156), исторіи (Q 74), аналогіи (QQ 3, 122, 146), анафорическія построенія (Q 25), противоположенія (Q 7), утвержденіе и отрицаніе (Q 148) и т. п. украшенія рѣчи.

Отличительныя черты антіохійско-сирійскаго богословія, снабженнаго такимъ богатымъ научнымъ аппаратомъ, особенно сказывались въ формулировкѣ вопросовъ христологіи. Задачей антіохійскаго гносиса было наиболѣе выпукло выразить мысль о полнотѣ и цѣльности человѣческой природы въ лицѣ Искупителя и только послѣ этого допустить нераздѣльный и неразлучный синтезъ ея съ природой Божественной, при неслитныхъ и неизмѣнныхъ особенностяхъ первой и второй. Такимъ путемъ въ результатѣ получалось ученіе о двойствѣ природъ въ Лицѣ Іисуса Христа, съ сохраненіемъ, безъ срастворенія или взаимнаго поглощенія, особенностей бытія каждой, ибо Богу не можетъ принадлежать то, что специфически свойственно человѣку и наоборотъ: Богъ не можетъ рождаться, страдать, умирать, человѣкъ не можетъ быть всевѣдущимъ, вездѣсущимъ. Поэтому, съ точки зрѣнія раціонально-логической, Дѣва Марія, поскольку отъ нея родился Христосъ по человѣчеству, для антіохійца могла быть названа человѣкородицею Но такъ какъ рожденіе Христа не могло быть разсматриваемо внѣ тайны домостроительства, требовавшей воспріятія Богомъ человѣка, то и рожденіе Христа обусловливало высшій таинственный смыслъ, допускавшій въ концѣ концовъ наименованіе рожденнаго Богомъ и родившую Богородицею. Обращаясь къ нашему произведенію, мы находимъ всѣ слѣды такихъ подробностей христологіи. Хотя въ QQ 15 и

100 Св. Дѣва Марія названа прямо Богородицей [1]), но, при сопоставленіи этихъ вопросо-отвѣтовъ съ другими мѣстами произведенія, очевидно это названіе ея въ смыслѣ рожденія отъ Нея Христа по Богочеловѣчеству. Такое серьезное и строго сирійское отношеніе нашего автора къ вопросу τῆς μητρότητος Дѣвы Маріи изобличаетъ ясно Q 153: „Не случайную или простую женщину *Богъ* избралъ быть матерію *Христа* Своего, но превосходящую своими добродѣтелями всѣхъ женщинъ", поучаетъ онъ здѣсь. Если же кто спроситъ, какъ авторъ понимаетъ слово „Христосъ" въ своемъ произведеніи, то объ этомъ можетъ свидѣтельствовать приведенный уже Q 8, въ которомъ Христосъ, по автору, понятіе, такъ сказать, синтетическое, и заключаетъ въ себѣ образъ Бога и образъ раба. Въ Q 7 авторъ—какъ мы уже отмѣчали,—убѣдительно и характерно для антіохійскаго богословія указываетъ, что воплощеніе составляетъ отличительное свойство второго лица Св. Троицы—Сына Божія, хотя послѣдующія сужденія Q и предыдущія QQ 1—3 констатируютъ общую при этомъ нераздѣльность Божественнаго существа и участіе въ дѣлѣ домостроительства Отца и Св. Духа. Тотъ же Q 7 употребляетъ характерный для антіохійской христологіи терминъ ενοίκησις, разъясняя смыслъ его ортодоксіи предыдущими ἐνανθρώπησις καὶ ἕνωσις: „Πῶς τὴν ἐνανθρώπησιν καὶ τὴν ἕνωσιν καὶ τὴν ἐνοίκησιν ἐν τῇ οἰκονομίᾳ μόνῳ θεῷ λόγῳ τινὲς περιάπτουσι, τὸ πρὸς τὸν πατέρα καὶ τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ λόγου ἀδιαίρετον ἔχοντος". Различая энергично въ Лицѣ Искупителя двѣ природы (Q 7; Q 8), авторъ, какъ антіохіецъ, съ особеннымъ интересомъ останавливается на уясненіи въ Лицѣ Искупителя полноты и дѣйствительности человѣческой природы со всѣми ея свойствами. Какъ доказательство, укажемъ Q 116, въ которомъ рѣшается, что Κύριος представляется Свящ. Писаніемъ πεινάσας... καὶ διψήσας, καὶ κοπιάσας, δακρύσας τε καὶ ἱδρώσας въ собственномъ, дѣйствительномъ смыслѣ и добровольно. Характерное для антіохійскаго богословія наименованіе Искупителя Δεσπότης Χριστός [2]), Κύριος, терминъ κατάστασις для обозначенія состоянія здѣшней и будущей жизни также нерѣдки въ разсматриваемомъ произве-

---

[1]) Гарнакъ даже считаетъ этотъ встрѣчающійся терминъ Θεοτόκος позднѣйшей корректурой Въ Par. 450 Q 15 = Q 67 читается: ἐκ πνεύματος ἁγίου καὶ τῆς παρθένου Μαρίας. Такъ Q 100 = Q 88 Cod Par. θεοτόκου опускаетъ (*Harnack.* S 17)

[2]) На эту особенность богословія автора указывалъ и La Groze у *Harnack'a* II S.

деніи (первое наименованіе у нашего автора находимъ въ QQ 30, 32, 52, 15, 90, 94, 97, 113, 116, 121, 127, 128, 153, 141, 143, 57: второй терминъ въ QQ 86, 87, 95, 105, 123, 139, 143, 147). Наконецъ, хотя авторомъ цитируются мѣста Библіи на греческомъ языкѣ, но этотъ греческій текстъ доказываетъ сильное согласіе съ принятымъ въ Сиріи (и въ Антіохіи) текстомъ. Въ этомъ—новый сильный аргументъ сирійско-антіохійскаго происхожденія QR. Примѣровъ этого согласія можно очень много указать Укажемъ лишь нѣкоторые. Такъ, въ Q 61 текстъ Іоан XX гл. 1. 18 ст авторъ знаетъ, повидимому, безъ слова ἡ Μαγδαληνή и поэтому исторію эту относитъ къ Матери Іисуса Христа, но извѣстно, что только въ текстѣ Татіана слово ἡ Μαγδαληνή отсутствуетъ, а среди экзегетовъ мы знаемъ Ефрема Сирина, который эти перикопы относилъ также къ Матери І. Христа [1]) Въ Q 30 авторъ употребляетъ текстъ Ев Лук. V гл. 10 ст. со вставкою εἰς ζωήν, но она также предлагается только въ сирійскихъ и восточныхъ текстахъ Далѣе, такое же согласіе съ сирійскимъ текстомъ мы находимъ въ Q 54, гдѣ текстъ Лук VIII, 29 предлагается со словомъ εἰς τὴν ἔρημον, т. е. подобно сирійскимъ кодексамъ, тогда какъ въ другихъ кодексахъ читается εἰς τὰς ἐρήμας. Въ Q 58 текстъ изъ Іоан. V, 25 читается τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, т. е опять, какъ онъ читается въ сирійскомъ текстѣ Въ Q 79 Мѳ. XXVII, 2 ст. читаетъ нашъ авторъ Ποντίῳ, согласно съ нѣкоторыми маіюскулами Сиріи. Точно такое же согласіе съ сирійскими, преимущественно, кодексами можно констатировать въ Q 35—Дѣян. VII, 22; Q 61—Іоан XX, 17, Q 81—Іоан. XIX, 13; Q 79—Лк XIX, 14; Q 11—Лк I, 35, Q 94—2 Кор VI, 15; Q 123—Іоан. XVI, 13, Q 130—1 Кор. IX, 7; Q 44—Іоан. VII, 30; Q 33—Іоан. XI, 42, Q 27—Рим VIII, 11; Q 8—Евр. I, 2, Q 143—1 Кор XV, 19 [2]). Итакъ, отличительныя черты антіохійско-сирійскаго богословія, обстоятельное знакомство автора съ сирійской библіей показываютъ, что Сирія—родина Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos. Q 144 и 34, намъ кажется, могутъ сокращать общія территоріальныя границы Сиріи даже опредѣленнымъ указаніемъ г. Антіохіи. Въ Q 144 автора спрашиваютъ. „Если Богъ изъ начала положилъ границей моря песокъ, по слову. „до этого дойдетъ и не прейдетъ (Іов. XXXVIII, 11)“, то какимъ

[1]) Срв. *Harnack* S. 61
[2]) Ibid 61—66 S.

образомъ въ различныхъ мѣстахъ море показываетъ себя переходящимъ границу“? И далѣе· „Ἐν γὰρ τῇ διοικήσει ταύτῃ τινῶν μὲν τόπων ἀπέδρα, τινὰς δὲ τόπους τῆς ξηρᾶς ἀπέδειξε θάλατταν“. Отсюда можно заключать, что авторъ писалъ и жилъ въ одной провинціи, лежащей у морского берега, которая часто терпѣла бѣды отъ наводненій Другой Q 34 спрашиваетъ „Если Богъ есть виновникъ и Господь всего сотвореннаго, то какимъ образомъ τελέσματα Аполлона (Тіанскаго) могутъ имѣть вліяніе надъ нѣкоторыми частями сотвореннаго, удерживая, *какъ мы видимъ*, натискъ моря и вѣтровъ, нападеніе мышей и звѣрей, и если совершаемыя Господомъ чудеса остаются (нынѣ) только въ однихъ повѣствованіяхъ, чудеса же Аполлона свидѣтельствуются фактами, то не обманываются ли „видящіе ихъ“? Въ отвѣтѣ авторъ старается объяснить упоминаемыя чудеса отъ τελέσματα Аполлона Тіанскаго естественнымъ путемъ. глубокимъ знаніемъ силъ природы и соотвѣтствующей рефлексіей. Такимъ образомъ выходитъ, что не только городъ, лежащій при морѣ и созерцающій иногда сильные разливы моря былъ какъ бы мѣстомъ жизни автора, но и городъ, который въ лицѣ Аполлона и его τελέσματα имѣлъ чудеснаго защитника отъ этихъ морскихъ штурмовъ. По свидѣтельству историка Малалы, такимъ городомъ, имѣвшимъ въ τελέσματα Аполлона предупрежденіе отъ всѣхъ морскихъ несчастій, была Антіохія ἐπὶ Δάφνης — она у восточныхъ своихъ воротъ имѣла, именно, эти τελέσματα [1]) и, согласно Q 144, находилась не далеко отъ моря, въ одной только милѣ.

Резюмируя все сказанное относительно содержанія Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, мы получаемъ слѣдующее —

1. Авторъ былъ всесторонне образованный и, для своего времени, въ высшей степени ученый христіанинъ. Онъ имѣлъ основательныя познанія въ экзегетикѣ, - для разрѣшенія проблемъ ея у него можно находить даже цѣлую систему, — онъ освѣдомленъ въ христіанской догматикѣ, исторіи, патрологіи, философіи Кромѣ того, онъ былъ еще воодушевленнымъ учителемъ и популяризаторомъ церковной музыки (Q 118) Само собой понятно, что такое философско-христіанское образованіе создало ему видное положеніе въ современномъ обществѣ, и онъ былъ окруженъ многочисленными учениками Нѣтъ указаній на то, чтобы этотъ

[1]) См. ed. *Diud* S 265—4. *Otto* III, 2, 34—36, annot *Harnack* S. 33; *Funk* 334 S.

христіанскій ученый былъ епископомъ или пресвитеромъ, но изъ Q 31 слѣдуетъ, что онъ былъ монахъ-аскетъ, ибо тотъ щекотливый вопросъ, какой ему былъ предложенъ, могъ быть только предложенъ тому, кто самъ былъ монахъ Наконецъ, Q 146 показываетъ, что авторъ имѣлъ очень строгія аскетическія воззрѣнія. онъ былъ очень близокъ даже къ принципіальному отверженію брака

2 Авторъ писалъ между 365—378 г.г. и боролся своимъ сочиненіемъ въ это время противъ сохранявшихъ еще вліяніе религіозно-философскихъ идей импер. Юліана и, вмѣстѣ, противъ современныхъ ему господствующихъ еретиковъ. По своимъ догматическимъ убѣжденіямъ онъ былъ ортодоксомъ и въ своей формулировкѣ тринитарнаго ученія очень близко подходилъ къ знаменитымъ каппадокійцамъ, а въ христологіи—къ богословамъ съ отчетливымъ различіемъ въ Лицѣ Христа двухъ естествъ

3. Авторъ, наконецъ, былъ ученый сирійско-антіохійской церкви и жилъ въ городѣ Антіохіи

Не нужно много говорить, что въ такой добытой характеристикѣ автора легко узнать выдающагося представителя антіохійско-сирійской церкви IV вѣка—Діодора, сначала пресвитера Антіохіи, а затѣмъ епископа г. Тарса. Это былъ просвѣщенный богословъ, монахъ-аскетъ, который знаніемъ и опытомъ могъ разрѣшать всѣ недоумѣнія интимной монашеской жизни. Это былъ ученый представитель антіохійской школы, который, съ одной стороны, имѣлъ много учениковъ, обращавшихся къ нему съ просьбой διδαξον (Q 21, 77, 97 и 103), съ другой—самъ наставлялъ ихъ, приглашая „μάθωμεν!“ (Q 34, 83), самъ исправлялъ и усовершалъ ихъ познанія (Q 41, 98, 112 и др.) Это былъ и одушевленный музыкантъ (Q 118, 67), умѣвшій во дни общественныхъ бѣдъ и скорбей пѣніемъ гимновъ въ честь Бога и Творца утѣшать разбитыя сердца пасомыхъ. 70-ые годы IV столѣтія для Діодора были годами напряженной устной и литературной борьбы его со всѣми врагами христіанской ортодоксіи, язычниками, еретиками, іудеями и, именно, въ сирійской церкви, въ г Антіохіи Богословское мышленіе Діодора, самостоятельно родившее каппадокійскій оттѣнокъ путемъ слиянія начальнаго оміусіанизма съ омоусіанизмомъ—евстаѳіанствомъ, въ это время уже успѣло вылиться въ опредѣленную ортодоксальную систему съ строгимъ различіемъ тріадологическихъ терминовъ οὐσία, ὑπόστασις и πρόσωπον. Онъ былъ другомъ никейца, по убѣжденію, Флавіана и ревностнымъ защитникомъ новаго епи-

скопа Мелетія, который былъ въ самыхъ близкихъ отношеніяхъ съ св. Василіемъ Великимъ. Къ 70-ымъ годамъ IV ст относится путешествіе Діодора въ Арменію къ изгнанному Мелетію. Тамъ Діодоръ встрѣтился съ св Василіемъ Великимъ — сошлись два бывшихъ оміусіанина, которые путемъ глубокаго, вдумчиваго отношенія къ принципамъ христіанскаго вѣроученія самостоятельно приходили къ мысли о необходимости сліянія омоусіанизма и оміусіанизма въ ихъ чистотѣ, къ заимствованію у того и другого лучшаго, чтобы дать новую, удовлетворительную съ формальной стороны научно-христіанскую систему Такимъ образомъ съ этой стороны каппадокійскій характеръ богословія Діодора, какъ автора QR, вполнѣ понятенъ

Если къ точности выраженія ученія о Св Троицѣ вела Діодора борьба съ аріанствомъ и его фракціями, то къ отчетливому, въ духѣ QR, уясненію христологическихъ вопросовъ, предвосхитившему Θеодорита и его современниковъ, могла вести распространявшаяся тогда христологическая ересь Аполлинарія. На борьбу съ послѣднимъ, именно въ 70-ые годы, Діодоръ употребилъ также не мало силъ, вырабатывая въ борьбѣ съ нимъ точныя, совершеннѣйшія и въ то же время строго православныя формулы христологіи, совершенно почти сходныя съ обозначенной въ разбираемомъ произведеніи. Не нужно говорить много, что, именно, Діодоръ во второй половинѣ IV ст. оказывался блестящимъ представителемъ того историко-грамматическаго метода, точнѣе, антіохійскаго богословія, выразительные образцы котораго даютъ разсматриваемые Quaestiones et Responsiones. Правда, съ 371 г Діодоръ, можно полагать, находился въ изгнаніи въ Арменіи у Мелетія[1]). Но это обстоятельство, не измѣняя нашихъ результатовъ, можетъ ставить лишь дилемму. или признать, какъ болѣе точную хронологическую дату нашего сочиненія, 365—371 г, или, принявъ періодъ отъ 371—378 г., какъ время появленія QR, отнести самый процессъ литературнаго труда въ Арменію. Послѣдняя, по своей спокойной, сельской жизни, способствовала особенно письменнымъ занятіямъ изгнанника. Можно полагать, что, живя у Мелетія, Діодоръ захотѣлъ припомнить и собрать во-едино всѣ вопросы, какіе когда либо ему предлагались со стороны, а затѣмъ, исправивъ эти вопросы литературно давъ имъ систему и порядокъ. онъ издалъ ихъ въ одномъ цѣльномъ сочиненіи Это

[1]) См. выше 147 стр

и было наше произведеніе Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Созданное въ тиши арменійской жизни, оно могло служить объективнымъ компендіумомъ или памятникомъ всей прошлой просвѣтительной дѣятельности автора. Намъ кажется, что послѣднее предположеніе будетъ отвѣчать и собирательному, чуждому горячаго полемическаго тона, характеру нашего произведенія.

Большую силу аргументаціи обыкновенно имѣетъ сравненіе приписываемаго извѣстному лицу произведенія съ дошедшими до насъ его подлинными сочиненіями. Къ сожалѣнію, въ настоящемъ случаѣ мы не можемъ надѣяться на блестящіе результаты сопоставленія QR съ сохраняющимися остатками твореній Діодора Тарсскаго, по причинѣ крайней скудости, фрагментарности послѣднихъ Однако мы не имѣемъ права и совершенно отказываться отъ этого сопоставленія Если QR—произведеніе Діодора Тарсскаго, то его литературные интересы, манера слововыраженія, естественно, должны получить нѣкоторыя аналогіи въ сохранившихся сочиненіяхъ подъ именемъ Діодора, какое бы послѣднихъ количество и качество ни было Кромѣ этого, для насъ даже должно имѣть значеніе, если QR по своему содержанію окажется въ согласіи съ тѣми интересами Тарсскаго епископа, какіе свидѣтельствуются сохранившимися заглавіями его сочиненій Собирательный характеръ QR даетъ намъ въ этомъ случаѣ право прежде всего такимъ путемъ способствовать уясненію ихъ автентичности.

И дѣйствительно, мы видимъ, что почти каждое сочиненіе Діодора, если судить о содержаніи его по заглавію, можетъ находить въ нашихъ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos какъ бы свой отзвукъ или начало интереса. У Діодора мы видѣли большое сочиненіе „Κατα εἱμαρμένης или Κατὸ ἀστρονόμων καὶ ἀστρολόγων καὶ εἱμαρμένης“, съ которымъ довольно обстоятельно знакомитъ насъ патр Фотій Астрономическіе и астрологическіе интересы не только оказывались знакомыми автору QR, но иногда обнаруживается общность разрѣшенія вопросовъ, интересовавшихъ то и другое сочиненіе. Такъ, Q 43, мы видимъ, отодвигаетъ мысль о владычествѣ надъ людьми εἱμαρμένη, раскрытію чего посвящены цѣлыя главы упомянутаго самостоятельнаго сочиненія Діодора κατὰ εἱμαρμένης. Q 23, 24, выдвигающіе для человѣка проблему самостоятельнаго выбора добра и зла и проистекающей отсюда отвѣтственности за свои дѣла, напоминаютъ разрѣшеніе того-же вопроса въ первомъ сочиненіи Діодора. Q 73, 76 трактуетъ о двухъ небесахъ въ духѣ

послѣдней главы κατὰ εἱμαρμένης. У Діодора есть сочиненіе „Κατὰ Πλάτονος περὶ θεοῦ καὶ θεῶν“ — QQ 25, 85, 110, 158 разбираемаго произведенія говорятъ περὶ θεῶν παρὰ τῶν ποιητῶν καὶ περὶ τοῦ θεοῦ, причемъ Q 85, разсуждающій о добрѣ и злѣ и отношеніи ихъ къ Богу, ясно направляетъ свою рѣчь противъ метафизическихъ тенденцій Платона Діодоръ имѣлъ сочиненіе „Χρονικὸν διορθούμενον τὸ σφάλμα Σὐσεβίου τοῦ Παμφίλου περὶ τῶν χρόνων“, которое основныя свои тенденціи — поправки исторіи — можетъ видѣть въ Q 83 Сочиненіе Діодора Περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι можетъ быть удобно сопоставлено съ Q 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8. QQ 119 и 156 нашего произведенія могутъ обнимать интересы сочиненія Діодора „Κατὰ Ἰουδαίων“ такъ же, какъ QQ 21, 22, 26, 66, 69, 74, 87, 88, 89, 106, 121, 122 - сочиненіе „Περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως“, QQ 80, 89, 117, 159— „Περὶ ψυχῆς κατὰ διαφόρων περὶ αὐτῆς αἱρέσεων, QQ 72, 73 104 — сочиненіе „Περὶ σφαίρας καὶ τῶν ζ ζωνῶν καὶ τῆς ἐναντίας τῶν ἀστέρων πορείας“, а затѣмъ и— Περὶ τῆς Ἱππάρχου σφαίρας“, QQ 13, 44, 133, 134, 136, 149—περὶ τρονοίας“ QQ 72, 104 могутъ быть разсматриваемы въ параллель сочиненію „Κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανίου“ и „Πῶς θερμὸς ὁ ἥλιος“ и „Κατὰ τῶν λεγόντων ζῶον τὸν οὐρανόν“ Q 106 хорошо выражаетъ деталь мировоззрѣнія Діодора, обозначенную въ заглавіи его сочиненія „Περὶ τοῦ πῶς σεὶ μὲν ὁ δημιουργὸς οὐκ ἀεὶ δὲ τὰ δημιουργήματα“, а QQ 2, 9, 125—въ сочиненіи „Πῶς τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν ἐπὶ θεοῦ σιδίου ὄντος“. Въ параллель полемикѣ Діодора противъ манихеевъ, можно поставить Q 147, противъ духоборовъ Q 1, 3, аполлинаристовъ—Q 116, Κατὰ Πορφυρίου περὶ ζώων καὶ θυσιῶν — Q 110. Такимъ образомъ, почти всѣ сочиненія Діодора, по раскрываемымъ въ нихъ предметамъ, охватываются псевдоіустиновскимъ сочиненіемъ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, какъ бы на самомъ дѣлѣ показывая въ послѣднемъ компендіумъ разностороннихъ знаній и интересовъ антіохійскаго пресвитера Подобное соотвѣтствіе едва ли можетъ быть случайнымъ и понятнымъ безъ предположенія о единствѣ автора сопоставляемыхъ произведеній.

Обращаясь къ оставшимся фрагментамъ экзегетическихъ и догматическихъ сочиненій Діодора, мы можемъ тоже подмѣчать сходство ихъ съ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Такъ, мы уже говорили, что авторъ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos цитируетъ сирійскій текстъ Библіи и, вмѣстѣ съ тѣмъ, показываетъ свое знаніе еврейскаго текста. Въ сохранившихся экзегетическихъ комментаріяхъ Діодоръ очень часто повторяетъ си-

ріпскій и еврейскій тексты—см фрагменты его, въ изданіи Деконэка, №№ 4, 28, 31, 36, 37, 52 и др. Мы видѣли, что авторъ QR часто ссылается на древнихъ экзегетовъ, не называя ихъ по имени, а обозначая ихъ просто τινες Это любимая манера ссылокъ и Діодора въ комментаріяхъ—см напр. толкованіе Діодора на кн. Быт. I, 26 (fr. 9), 11 7 (fr. 10); III, 21 (fr 17); XXI, 9—14 (fr. 35) XXV, 22 (fr 38) и нѣк. др Конструкція ει—πως и конструкція επειδή, ἐπειδή--διὰ τοῦτο знакомы Діодору такъ же, какъ и автору Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos (QQ 7, 13, 30, 31, 35, 37, 110, 119, 124, 154 и мн. др , срв № 61 фрагментъ Діодора толк на кн. Исх III, 5, фрагм 42—на XXVII, 41 кн Бытія, фрагм 18—V, 4 кн. Бытія, фр 26 --VI, 6 кн. Бытія, фр. 24 - IX, 24—25 кн Бытія, фр. 31—XVII, 14 кн. Бытія и др.). Всѣ экзегетическіе пріемы автора предпочтеніе историческаго метода аллегорическому, сохраненіе типологіи и ἀλληγορούμενα въ ветхомъ завѣтѣ, увѣренность и вразумительная ясность изложенія, которыя наблюдаются въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos являются присущими и комментаріямъ Діодора. Въ послѣднихъ, какъ мы уже упоминали, авторъ однажды даже прямо замѣчаетъ· τοῦ ἀλληγορικοῦ τὸ ἱστορικὸν πλεῖστον ὅσον προτιμῶμεν [1]) Это можно поставить, какъ эпиграфъ, и надъ экзегетической частью Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos

Есть даже отдѣльныя слова и разсужденія Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, каковыя являются общими съ экзегетическими комментаріями Діодора. Эпитетъ θεία γραφή и эквивалентное ему слово γραφή, встрѣчающіеся въ Q 7, 8, 36, 48, 70, 71, 91, 37, 40, 43, 76, 82, 100, общи комментаріямъ Діодора, какъ это показываютъ напр. фр. №№ 13, 35, 21, 57, 69. Разсужденія Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, о значеніи неба въ дѣлѣ творенія (QQ 72, 73), въ противовѣсъ разсужденіямъ эллиновъ и ихъ философовъ, могутъ быть свободно сопоставлены съ толкованіями Діодора на Быт I гл. 1 ст., гдѣ епископъ Тарса вооружается противъ язычниковъ, которые κατὰ τοὺς χρόνους Μωσέως γεγόνασι καὶ μάλιστα φιλοσοφεῖν ἤθελον οὐρανὸν καὶ γῆν τῶν μεταξὺ πάντων αἰτιωμένων ἐξ ὧν τῶν μετὰ ταῦτα καὶ οἱ Ἑλλήνων ποιηταὶ πλείονας τὰς τῆς ἀσεβείας ἀφορμὰς εἰλήφασιν [2]).. Въ комментаріяхъ на кн. Быт. гл III ст 22 (Fr. 17) въ авгентичныхъ фрагментахъ

[1]) См. выше.

[2]) Fr. 1 *Deconinck* 91 p.

Діодора читаемъ, что Богъ сдѣлалъ первымъ людямъ одежды ἐκ τῶν ἀῤῥήτων αὐτοῦ θησαυρῶν κατασκευάσας, въ Q 62 читаемъ „γιτῶνας δερματίνους ἐποιήσεν ὁ θεὸς οὐκ ἀνθρωπίνως, ἀλλὰ δημιουργικῶς· οὐ γὰρ ζῷα σφάξας καὶ τούτων τὰ δέρματα συῤῥάψας γιτῶνας ἐποίησεν, ἀλλ' αὐτοὺς γιτῶνας τοὺς δερματίνους ἐδημιούργησεν. Q 17, трактующій о различіи ложныхъ и истинныхъ пророчествъ съ сопоставленіемъ пророчествъ Валаама и Навуходоносора (его сна), можетъ свободно представлять развитіе и продолженіе имѣющагося комментарія Діодора на книгу Чиселъ изъ XXII—XXIV главъ [1]). Латинскіе фрагменты Діодора, собранные Питрой, даютъ также параллели Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos 5 схолія Питры о костяхъ Іосифа трактуетъ совсѣмъ такъ, какъ Q 37; 9 схолія говоритъ о египетскихъ магахъ, что они дѣйствовали ложно, а Моисей истинно, т. е почти какъ Q 36, 16 схолія, выражаясь „coelum istum aerem appellat, ut volucres coeli dicuntur, qui tamen in hoc aere superferuntur", повторяетъ Q 70 [2]) Излишне много говорить о соотвѣтствіи догматическаго ученія Quaestiones et Responsiones ad ortho-

---

[1]) Fr 75. *Deconinck* 152—153 p.

[2]) *Pitra.* Spicileg Solesm I, 270, 271, 273 pp Функъ также обращаетъ вниманіе на экзегетическіе фрагменты Діодора (S 348—349), но не находитъ въ нихъ ничего, что бы напоминало Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos. Онъ обращаетъ вниманіе на то, что QR называютъ Іисуса Христа δεσπότης и употребляютъ въ приложеніи къ Нему δεσποτικός (Q 30, 32, 52, 15, 90, 102, 141, 143, 57, 11, 97, 128 и др.), тогда когда фрагменты Діодора въ приложеніи къ Іисусу Христу избѣгаютъ этого наименованія—PG XXXIII col. 1572 A, 1579 A—D, 1594 D, 1597 B, 1602—4, 1609, 13, 1620 B, 1624 B Если въ настоящее время можно съ увѣренностью говорить, что фрагменты Діодора, помѣщаемые въ изд. Миня на кол. 1587—1616 неподлинны (см объ этомъ выше), то возраженіе Функа значительно ослабляется—тѣмъ болѣе, что мы все таки имѣемъ свидѣтельство, извѣстное и Функу (S 348), объ употребленіи Діодоромъ слова δεσπότης, δεσποτικόν (δεσποτικὸν πάθος *Photii* Bibliot CCXXIII. Точно также теряетъ силу и другое возраженіе Функа, что пониманіе въ фрагм. Діодора (col. 1561 D, 1609 D 1611 B) и QR Ἕλληνες, ἑλληνισμός различное. Col 1609 D, 1611 B не могутъ быть приняты въ расчетъ, ибо они не относятся къ автентичнымъ твореніямъ Діодора. Остается одна цитата col. 1561 D. Но, вѣдь, и QR въ понятіи ἑλληνισμός не исключаютъ греческаго міровоззрѣнія. Наконецъ, Функъ замѣчаетъ, что QR, говоря о православныхъ, за исключеніемъ одного раза (Q 110) не знаютъ выраженія ἐκκλησία καθολική, а употребляютъ просто ὀρθοδόξια и ὀρθόδοξοι, тогда какъ самъ Діодоръ въ своихъ фрагментахъ пользуется терминомъ ἐκκλησία καθολική много разъ—col. 1564 B, 1590 A, 1593 A, 1600 D, 1602 C 1622 C 1623 AC 1624 B 1626 D Припоминая опять, что мы говорили объ экзегетическихъ фрагментахъ Діодора въ изд. Миня, мы можемъ оставить изъ приводимыхъ Функомъ лишь одинъ цитатъ 1564 B, и ему

doxos догматическимъ фрагментамъ Діодора Между QQ 7—8 и мыслями фрагментовъ о двухъ природахъ въ Лицѣ Іисуса Христа, о воспріятіи Богомъ Словомъ полнаго человѣка свободно можетъ быть поставленъ знакъ равенства [1]).

Но если Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos можно считать такимъ образомъ произведеніемъ Діодора Тарскаго, то какое изъ извѣстныхъ въ каталогахъ Свиды и у другихъ церковныхъ писателей сочиненій его болѣе всего подходитъ къ нашему произведенію? Намъ кажется, въ данномъ случаѣ, отправнымъ, такъ сказать, пунктомъ, можетъ служить предположенный нами terminus ad quem 371—378 г г. Изъ этого времени мы имѣемъ опредѣленное свидѣтельство исторіи относительно двухъ литературныхъ трудовъ Діодора — мы разумѣемъ тѣ двѣ книги, которыя Діодоръ прислалъ св. Василію Великому на просмотръ и прочтеніе [2]). Извѣстно, что въ отвѣтномъ письмѣ одну книгу св отецъ хвалитъ и оставляетъ ее у себя для снятія копіи. а въ другой откровенно указываетъ нѣкоторые недостатки [3]) Не является ли наше сочиненіе одною изъ этихъ двухъ книгъ, присланныхъ антіохійскимъ пресвитеромъ св. Василію Великому? Уже Ля-Кроцэ рѣшалъ этотъ вопросъ утвердительно и видѣлъ Quaestiones et Responsiones во второй присланной Діодоромъ св. Василію книгѣ, т. е. лучшей, относительно которой св. отецъ далъ похвальный отзывъ [4]). Дѣйствительно, характеристика св Василіемъ этого второго сочиненія очень удобно вмѣщается въ

---

достагочно противопоставить изъ QR не одинъ Q 110, (121), какъ указываетъ Функъ, но и Q 118 (129) Безотносительно даже къ этому, читая QR, гдѣ упоминается ὀρθοδοξία и ὀρθόδοξοι, и фрагменты Діодора съ названіемъ ἐκκλησία, ἐκκλησια καθολική, нелегко поставить между этими понятіями QR и фрагментовъ знакъ равенства. Ἐκκλησία καθολική употребляется въ фрагментахъ при поясненіи нѣкоторыхъ пророчествъ и обозначаетъ собою отношеніе и результатъ воплощенія Господа ко всему человѣчеству, тогда какъ ὀρθοδόξια обозначаетъ лишь одно условіе достижимости будущаго идеала христіанства и, иногда, наличное количество вѣрныхъ учениковъ Евангелія.

[1]) Функъ (S. 315) считаетъ подлинное ученіе Діодора о природахъ въ Лицѣ Богочеловѣка еще болѣе рѣзкимъ, чѣмъ въ QR (7—8), но подтверждаетъ это страннымъ образомъ — апелляціей къ сочиненіямъ Аполлинарія, который, какъ противникъ, будто бы показываетъ настоящую позицію Тарскаго епископа въ данномъ вопросѣ.

[2]) См. выше 153—154 стр

[3]) Ibidem.

[4]) Ibidem

наше произведеніе „Читалъ я книги, пишетъ св Василій, присланныя твоею досточестностью, и вторая мнѣ очень понравилась не только по своей *краткости* .. но и потому, что *богата* мыслями что ясно изложены въ ней и *возраженія* противниковъ и *отвѣты* на нихъ, а также *простота* и *неискусственность слога* показались мнѣ приличными намѣренію христіанина, который пишетъ не столько на показъ, сколько *для общей пользы*“ [1]). Читая Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, можно видѣть, что это описаніе совпадаетъ съ нашимъ произведеніемъ, и даже констатируемая авторомъ краткость окажется для него вѣрной, если примемъ во вниманіе разнообразіе содержанія всѣхъ 161 вопросоотвѣтовъ. Фабрицій находилъ возможнымъ отнести это свидѣтельство къ сочиненію Діодора Πρὸς Εὐφρόνιον φιλόσοφον, κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν, написанному, какъ показываетъ заглавіе, въ діалогической формѣ [2]) Ля Кроцэ и Гарнакъ берутъ это указаніе Фабриція и, на основаніи указываемой діалогической формы и философскаго характера сочиненія, находятъ въ немъ подлинное заглавіе Quaestiones et Responsiones, какъ произведенія Діодора [3]). Намъ кажется, что въ настоящее время гораздо проще можно помѣстить разсматриваемое произведеніе въ каталогѣ произведеній Діодора Въ несторіанскихъ источникахъ есть свидѣтельство, что отъ Діодора остались четыре книги, въ которыхъ онъ специально собралъ возраженія противниковъ и отвѣты на нихъ [4]) Не есть ли Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos одно изъ этихъ четырехъ подлинныхъ произведеній Діодора[5]).

---

[1]) *Bas. M* Epist. 135 PG XXXII col. 572—571, p. п VI, 217

[2]) См. выше.

[3]) *La Groze.* Cit. loc. *Harnack* S

[4]) *Barhadbešabba Abraïa.* Hist. XVII. *Nau. Assemani.* Biblioth. Orient. III, 1 29 p. Правда, въ Cod Bodleianus 61 вмѣсто ἀποκρίσεις καὶ ἐρωτήσεις (Cod. Par 450; Cod Clarom 82 *Otto* III, I. XXXII—XXXIII) QR озаглавлены πεῦσις—ἀπόκρισις (*Otto* Ibid XXXIV p.). Но едва ли это заглавіе приближаетъ QR къ указываемому Ля Кроцэ и Гарнакомъ заглавію πρὸς Εὐφρόνιον , ибо πεῦσις находится въ рукописиомъ сборникѣ позднѣйшемъ (XVI в.), и не въ текстѣ, а на поляхъ, красными буквами, затѣмъ—самая рукопись содержитъ въ себѣ не всѣ QR, а 28: Quaest et Resp 79—101 (num. ed. *Otto*).

# ГЛАВА ЧЕТВЕРТАЯ.

**Гипотеза о принадлежности Діодору Тарсскому четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій (продолженіе). Вопросъ о принадлежности Діодору Тарсскому пятаго псевдоіустиновскаго сочиненія.** Разборъ псевдоіустиновскихъ сочиненій Quaestiones Christianorum ad Gentiles, Quaestiones Gentilium ad Christianos, Confutatio dogmatorum Aristotelis Рукописное и церковно-историческое преданіе объ авторѣ этихъ сочиненій Ученыя изслѣдованія о единствѣ автора ихъ. Идейныя и стилистическія параллели первыхъ двухъ сочиненій другъ другу и QR, показывающія происхожденіе всѣхъ трехъ отъ одного автора. Сравненіе съ ними въ тѣхъ же цѣляхъ четвертаго сочиненія Confutatio dogmatorum Aristotelis. Общая характеристика каждаго изъ нихъ и значеніе ея въ біографіи Діодора. Вопросъ о подлинныхъ заглавіяхъ этихъ трехъ сочиненій. Гипотеза о принадлежности Діодору псевдоіустиновскаго сочиненія ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως Общая характеристика гипотезы. Церковно-историческое рукописное преданіе объ этомъ сочиненіи Научныя изслѣдованія о псевдоіустиновскомъ характерѣ сочиненія. Гипотезы Jablonski Фритче, Дрезеке, Спасскаго и ихъ значеніе. Данныя въ пользу происхожденія сочиненія въ IV вѣкѣ Характеристика сочиненія — его тріадологія и христологія въ связи съ разборомъ мнѣнія объ антимонофизитскихъ тенденціяхъ произведенія Соотношеніе этого сочиненія съ предыдущими псевдоіустиновскими сочиненіями Затрудненія въ дѣлѣ приписки его Діодору Тарсскому Заключеніе.

---

Но если авторомъ Quaestiones et Responsiones, на основаніи предыдущей главы, можно считать Діодора, епископа Тарсскаго, то относительно остальныхъ трехъ, поименованныхъ выше, сочиненій 1) Ἐρωτήσεις Χριστιανικαὶ πρὸς τοὺς Ἕλληνας—Ἀποκρίσεις ἑλληνικαί, и Ἔλεγχοι τῶν ἀποκρίσεων οὐκ ὀρθῶς γεγενημένων (Quaestiones Christianorum ad Gentiles); 2) Ἐρωτήσεις Ἑλληνικαὶ πρὸς τοὺς Χριστιανοὺς περὶ τοῦ ἀσωμάτου καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν—Ἀποκρίσεις Χριστιανικαὶ πρὸς τὰς προῤῥηθείσας ἐρωτήσεις ἀπὸ τῆς εὐσεβείας τῶν φυσικῶν λογισμῶν (Quaestiones Gentilium ad Christianos); 3) Ἀνατροπὴ δογμάτων τινῶν Ἀριστοτελικῶν и 19 тезисовъ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, (Confutatio dog-

matum Aristotelis [1]), намъ не придется говорить много. Рукописное преданіе, начиная съ Cod. Par. 450, т е. съ 1364 г., всѣ три сочиненія согласно приписываетъ муч Іустину [2]) Патр. Фотій въ „Библіотекѣ“ употребляетъ лишенное опредѣленности заглавіе Ἀπορῶν κατὰ τῆς εὐσεβείας κεφαλαιωδεις επιλύσεις [3]). Но можно съ увѣренностью сказать, что подъ этимъ названіемъ ему былъ извѣстенъ весь corpus разсматриваемыхъ четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій, ибо, характеризуя первыя три сочиненія—Quaestiones, предъ ними онъ знаетъ еще сочиненіе, направленное противъ Аристотеля, т. е. подтверждаетъ порядокъ псевдоіустиновскихъ сочиненій въ Cod. Par. 450, гдѣ предъ Quaestiones помѣщается Confutatio dogmatum Aristotelis [4]). Ученыя изслѣдованія разсматриваемыхъ трехъ сочиненій, принадлежащія Марану и Отто, привели къ согласному заключенію о происхожденіи ихъ отъ одного автора [5]), причемъ Отто въ подстрочныхъ критическихъ примѣчаніяхъ далъ обильный матеріалъ для признанія этого единства [6])

Вотъ параллели, чтобы признать единство автора—сначала между Quaestiones Christianorum ad Gentiles, Quaestiones Gentilium ad Christianorum и QR.

1. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos (XI. 2, 10, 13, 15, 20, 21, 45, 47, 48 [7])) мы наблюдаемъ то же самое употребленіе слова Ἕλληνες, какое мы констатировали и въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos. Оно встрѣчается и въ Quaestiones Christianorum ad Gentiles.

2. Въ Quaestiones Christianorum ad Gentiles авторъ упоминаетъ манихеевъ (Qu. 1. Conf 2. 5 [8])), какъ и въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos.

---

[1]) Мы имѣли эти сочиненія въ изданіи *Otto* Corpus apologetarum Christianorum saeculi secundi—Justini philosophi et martyris opera. T. III, I (op Just. Subditia) Ed. 3. Jenae, MDCCCLXXX, p II (MDCCCLXXXI).

[2]) *Otto.* III, I XXXVI—XXXII; XXVI—XXXII

[3]) Cod CXXV. PG CIII col.

[4]) *Otto.* Ibid. XXVI p.

[5]) *Harnack.* S. 46, 52 Единство авторовъ разсматриваемыхъ четырехъ (вмѣстѣ съ QR) псевдоіустиновскихъ сочиненій такъ твердо стоитъ въ настоящее время, что никто не сомнѣвается въ этомъ (срв. *Bardenhewer* GCHL. III, 310 S).

[6]) Cit tom

[7]) *Otto* S. 350, 354, 355, 358, 366 и др.

[8]) *Otto* S. 248, 250, 260.

3. Въ Quaestiones Christianorum ad Gentiles (I resp. Gent.; срв. I ref. Christ. с 3. 5. V ref., с. 2) [1]) встрѣчаемъ такое же словоупотребленіе ὀρθοδόξια (ἡ πίστις τῶν ὀρθοδόξων), какъ и въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos

4. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos XI, 4 стоитъ цитатъ, который взятъ неизвѣстно откуда. Διενοήθης, φησί, καὶ πάρεστιν [2]) Но во всей патристической литературѣ онъ встрѣчается еще только однажды, именно въ Q 125 Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Διενοήθης, φησί, καὶ πάντά σοι πάρεστιν [3]).

5. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos, III resp. [4]), находится фраза. Λόγοις θείαις δυνάμεσι μεμαρτυρημένοις, которую мы встрѣчаемъ и въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Q 16 и 161

6. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos, I resp [5]), читаемъ между прочимъ Δύο εἰσὶν ἐν ἡμῖν κατανληπτικοὶ τῶν πραγμάτων δυνάμεις, ἥ τε αἴσθησις καὶ ἡ νόησις, въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos читаемъ (Q 89) Πάσσι σί κτισταί τε καὶ λογικαὶ οὐσίαι ἔχουσι κατανληπτικὰς δυνάμεις αἰσθητικήν τε καὶ νοητικήν

7. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos въ IX resp [6]) заключается ὅτι ἐκ τῆς οἰκείας φύσεως καὶ οὐκ ἐκ τῆς ἑτέρου βουλῆς πρόσεστιν αὐτῷ ταῦτα (подразумѣвается τῷ θεῷ ἡ ἀθανασία). Въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos Q 75 μόνος ἔχων τὴν ἀθανασίαν λέγεται ὁ Θεός, ὅτε οὐκ ἐκ θελήματος ἄλλον ταύτην ἔχει, ἀλλ' ἐκ τῆς οἰκείας οὐσίας.

8. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos Q IX, 1 [7]) содержится та же самая тема, которая раскрывается въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos (Q 121) какъ возможно тѣлѣсное воскресеніе тѣхъ, тѣла которыхъ разрушены или уничтожены?

9. Въ Quaestiones Gentilium ad Christianos, I resp., читаемъ: ἐπὶ παντος γὰρ ἀληθῆ την κατάφασιν εἶναι δεῖ ἢ τὴν ἀπόφεσιν [8]). Подобное же мѣсто находимъ и въ Quaestiones Christianorum ad Gentiles

---

[1]) *Otto.* S. 218, 256, 260 326.

[2]) *Otto.* S. 350

[3]) *Otto.* S. 186, 250. *Harnack* S 49.

[4]) *Otto* S. 340

[5]) Ibid. S 334.

[6]) Ibid. S. 344.

[7]) Ibid

[8]) Ibid. S 332.

IV refut., 2 и II refut., 2. 8 [1]). Оно есть и въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos (Q 148)

10. Между понятіемъ ὀνάκτισις Quaestiones Gentilium ad Christianos IV и XI, 11 [2]) и Quaestiones Christianorum ad Gentiles I ref., 3. 7 [3]), можно отмѣтить согласіе

11. То же согласіе въ употребленіи πεποίηκε, ποιεῖ, ποιήσει —Qu Chr. II resp. [4]) и Quaest. Gent. IV.

12. Quaest Gent. XI, 21—27 [5]) и Quaest Chr III [6]) очень согласны въ темѣ и развитіи ея.

13. Въ началѣ Quaestiones Christianorum ad Gentiles мы читаемъ. ἡ τοῦ παρόντος βίου κατάστασις (ср. I resp 5) [7]) Это антіохійское понятіе находится очень часто и въ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, а равнымъ образомъ и въ Quaestiones Gentilium ad Christianos IV и XI, 11, 20 [8]): и здѣсь, именно, различаются двѣ катастазы—теперешняя и будущая

14 Въ Quaestiones Christianorum II, refut. Christ., c. 7, находятся слова· προύπαρξίς τε καὶ μεθύπαρξις [9]); въ Quaestiones et Responsiones, Q 6, находятся тѣ же понятія, только переставленными μεθύπαρξις οὐδὲ προύπαρξις.

15. Въ Quaest. Christ 1 resp. Gent и ref. c. 5 [10]) находимъ выраженіе κατηγόρημα θεοῦ, это же самое выраженіе находится и QR 16.

16 Въ Quaest. Christ. и Quaestiones et Responsiones находится нерѣдкое употребленіе глагола παράγειν въ смыслѣ producere, creare Срв. напр. Q et R. 62 и Qu. Christ II ref. 7 8 [11]), III resp Gent III refut. 5.

17. Quaest. Christianorum III ref., 3. [12]) развиваетъ положеніе ἡ ποίησις ἐνέργειά ἐστι τοῦ ποιοῦντος, чему въ параллель можно поставить QR 16 и 122.

---

[1]) Ibid S 270, 312
[2]) Ibid S. 340, 354
[3]) Ibid. S. 256, 264.
[4]) Ibid S. 266, 340
[5]) Ibid. S. 358
[6]) Ibid. S. 282.
[7]) Ibid. S. 246 срв. 260
[8]) Ibid S. 340, 351, 358.
[9]) Ibid. S 278.
[10]) Ibid. S. 248, 260.
[11]) S. 278, 280.
[12]) S. 292—94.

18. Въ Quaest. Christ refut. I. 7. μεταποίησις (ср. V refut, 2) [1]), ср Quaest Gent XI, 29 ἡ μεταποίησις τῶν φθαρέντων [2]).

19. Εἴδησις—Qu. Christ V refut 1 [3])—Quaest. et Resp 29 и 35.

20. Ἡ τῶν ὄντων σύστασις καὶ διαμονή—Qu. Gent. III или IX ἡ σύστασις τῶν φθαρτῶν [4])=Quaest. et Resp. 80, 111, 122.

21. Quaest. Christ. IV refut., 1 κατὰ τὴν οἰκείαν αὐθεντίαν. Quaest. Gent XI. 33 ἡ θεία αὐθεντία [5]), срав Quaestiones et Responsiones Q 34 ἡ θεία αὐθεντία.

Кромѣ указанныхъ идейныхъ, такъ сказать, согласій между QR и двумя слѣдующими за нимъ псевдоіустиновскими сочиненіями, находится достаточно между ними согласій и чисто стилистическаго характера. Таковы—во всѣхъ трехъ сочиненіяхъ очень часта форма εἰ—πῶς, εἰ—πῶς οὖν, εἰ—ἀλλά (Qu. Christ. I ref c 5, II ref. 8, III resp. Gent., Qu. Gent XI, 1 7 сс, QR 38, 134) ἐπειδή—διὰ τοῦτο (Qu Christ II ref c. 8., I ref. 1, 2, IV ref., 2, Quaest. Gent 1 и II, Quaest. et Resp. 7, 13, 30, 31, 35, 37, 44, 46, 58, 65, 92, 110, 113, 116, 119, 124, 126, 129. 153, 154); τοῦτο (οὗτος) (Qu Gent I, II, IX срв QR 65, 79, 80, 154 [6]), Qu Christ I ref c 2 1. IV ref 1; V resp ) Повтореніе слова θεός бросается въ глаза въ QR 90 и 124 и Qu Gent. XI, 25. Всѣ эти сопоставленія, намъ кажется, прочно ставятъ вопросъ объ одномъ и томъ же авторѣ Quaestiones Christianorum ad Gentiles, Quaestiones Gentilium ad Christianos и Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos.

Что касается четвертаго псевдоіустиновскаго сочиненія, озаглавленнаго Confutatio dogmatum Aristotelis, и относящихся сюда 19 тезисовъ πρὸς τοὺς Ἕλληνας, то и относительно его нужно сказать, что кругъ идей, литературная форма, которыя характеризуютъ предыдущія три сочиненія, являются общими и для этого послѣдняго Объ этомъ можетъ говорить слѣдующій рядъ наблюденій.

---

[1]) S. 264, 326

[2]) S 360

[3]) S 324

[4]) S. 338, 346.

[5]) S. 308, 362.

[6]) Qu. Gent. I: τὸ κατασκευάζειν ἀπορίαν καὶ λύειν οὐκ ἔστι αἰσθήσεως τοῦτο. Qu. II. IX: εἰ δὲ τοῦτο ἀδύνατον, τὸ μηδέτερον εἶναι τὸ διαιρούμενον σῶμα. QR 65: ὁ ξήλῳ θείῳ τι οὗτος οὐ θεομαχεῖ. QR 79 ἐν τῇ νυκτὶ ᾗ παρεδόθη, ἐν ταύτῃ ἐκρίθη. Q 80: Μὴ φοβεῖσθαι τοῦτο δηλοῖ и т д.

1. Ученіе de coelo Аристотеля—Conf. 56—58 можно сравнить съ Quaest. et Resp. 72 (срв также предисловіе Conf. и Quaest. et Resp. 62).

2. Въ Conf. c. 7, 11, 12, 14, 19, 20 очень часто выраженіе ἀγένητος, ἀγεννητός, ἀγενήσια, ἀγεννήσια такъ же, какъ Qu. Gent. ad Chr. IX; IV, 1, 3, 5, Qu. Chr II ref 8. III resp., conf. c. 2—3 и мн. др.

3 Терминъ „Ἕλληνες", который употребляется въ предисловіи Conf и Πρὸς τοὺς Ἕλλ. 17), имѣетъ такой же смыслъ, какъ и въ остальныхъ трехъ сочиненіяхъ

4. Очень рѣдкое слово ἀνούσιος находится въ Conf. 50 и Qu. Christ. III ref. 5 [1])

5. Нѣсколько разъ находится рѣдкое слово συναγένητος въ Conf. 64 и Quaest. Christ. IV ref, 3. 4 [2]) Также γεναρχής въ Conf. proem и въ Quaest et Resp 62

6. Въ предисловіи Conf. читается αὐθεντία βουλήσεως срв Qu. et Resp. 122. ὁ θεὸς αὐθεντία βουλῆς ἐργάζεται.

7 Конструкція εἰ—ἀλλά находится также въ Conf. 31

8. Конструкція εἰ—πῶς οὖν стоитъ въ 1, 36, 44 Conf.

9. Τοίνυν въ началѣ періода находится въ Conf. 7 и πρὸς τοὺς Ἕλληνας 5, и въ Quaest et Resp. 85.

10. Конструкція ἐπειδή—διὰ τοῦτο находится въ Πρὸς τοὺς Ἕλληνας 6.

Такимъ образомъ, обосновывается гипотеза о принадлежности четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій Діодору Тарскому. Бѣдный, по количеству наличныхъ литературныхъ памятниковъ, corpus operum знаменитаго епископа Тарса обогащается крупными сочиненіями, которыя очень колоритно выставляютъ его личность и манеру писанія При анализѣ QR, въ пестромъ рядѣ вопросовъ и отвѣтовъ, мы могли замѣтить, какъ авторомъ заправлялъ живой апологетическій интересъ. У него, кажется, не видно другой обязанности, какъ выступить съ духовнымъ оружіемъ противъ всѣхъ религіозныхъ враговъ своего времени и снабдить такимъ же орудіемъ своихъ учениковъ. Съ интересами апологетики авторъ QR очень тѣсно связываетъ и другіе всегда животрепещущіе вопросы христіанской морали, покоющейся и обусловливаемой въ своей жизненности свободою воли Послѣдняя всюду, такъ сказать, бьетъ ключемъ въ произ-

[1]) *Otto*, Cit. op. 302 S.
[2]) Ibid. S. 314—316.

веденіи и мощно рѣшаетъ самые запутанныя загадки жизни. Первоклассный методистъ, авторъ QR съ замѣчательнымъ тактомъ, глубокимъ пониманіемъ вещей ставилъ границы знанію, когда нужно было дать свободу сердца и вѣры (срв. Q 112 о различіи закона и евангелія). Это удивительное объединеніе знанія, его неистощимыхъ богатствъ средствъ и формъ, съ вѣрою, полною возвышенныхъ мистическихъ переживаній, красною нитью проходитъ черезъ всѣ вопросо-отвѣты QR. Такую же характеристику Діодора, получаемую въ результатѣ анализа QR, подтверждаютъ не менѣе выразительными чертами и остальныя три псевдоіустиновскія сочиненія. И въ нихъ виденъ авторъ прежде всего строго православный, въ мысляхъ и выраженіяхъ сильно испытывающій вліяніе „властителя думъ“ древнихъ вѣковъ, Аристотеля. Конечно, для нашего автора, какъ для христіанина, это вліяніе Аристотеля не могло простираться до полной, слѣпой привязанности ко всѣмъ метафизическимъ тенденціямъ философа. Изучивъ его основательно, онъ и возражаетъ ему.

Частнѣе. Quaestiones Christianorum ad Gentiles показываютъ (I ref), что христіанское общество поставило одному языческому философу пять вопросовъ, на которыя послѣдній долженъ былъ отвѣтить. Философъ далъ письменные краткіе отвѣты. Въ Quaestiones Christianorum ad Gentiles Діодоръ и подвергаетъ подробной критикѣ эти отвѣты анонимнаго языческаго философа [1]), и опроверженія Діодора во много разъ обширнѣе, чѣмъ выводы оппонента Какъ видно изъ содержанія сочиненія, рѣчь шла главнымъ образомъ о противоположности языческаго міровоззрѣнія въ отношеніи Бога и міра, причемъ оппозиція другъ другу обоихъ религіозныхъ философовъ коренилась въ вопросѣ, есть ли Богъ, въ полномъ смыслѣ, творецъ, и созданъ ли былъ Имъ міръ, или міръ, какъ и Богъ, вѣченъ и несотворенъ. Послѣднее есть мнѣніе языческаго философа, хотя и онъ не хочетъ, чтобы твореніе и Творецъ исключали другъ друга. Ποιεῖ τοίνυν (ὁ θεός) τὸν κόσμον, τάττων αὐτὸν ἀεὶ, καί ὁ κόσμος τῷ μέν ἀεὶ φρουρεῖσθαι, γίνεται, τῷ δὲ ἀεὶ εἶναι ὁ αὐτὸς ἀγένητος ὑπάρχει [2]). По нему, творитъ и дѣйствуетъ Богъ, какъ творитъ и дѣйствуетъ природа, и ему кажется абсурдомъ отдѣлять Бога отъ творенія—въ чемъ Богъ, то и твореніе. Діодоръ же,

[1]) Гарнакъ видитъ въ этомъ философѣ извѣстнаго Ѳемистія, современника Діодора и пребывавшаго иногда въ Антіохіи (Cit. op. S. 239).

[2]) Ref. II. *Otto*, III, 2. S. 266.

слѣдуя христіанскому пониманію, разсматриваетъ міръ, какъ произвольное созданіе Бога. Міра могло и не быть, если бы Богъ восхотѣлъ, а потому—это твореніе временное. У Діодора, наоборотъ, понятіе Бога вытекаетъ изъ высокаго сознанія, что міръ не больше, какъ средство для пониманія Бога. Но такъ какъ при развитіи такой точки зрѣнія грозила опасность логически заставить исчезнуть Бога въ безконечности, то Діодоръ со всей энергіей мысли выставлялъ свойства Бога, какъ высочайшаго, абсолютнаго Духа, Который такъ возвышенъ, что его воля и дѣла во времени, Самъ же Онъ временемъ не связанъ.

Подобный же споръ Діодора и съ тѣмъ же языческимъ философомъ запечатлѣнъ и въ другомъ сочиненіи Quaestiones Gentilium ad Christianos. Откуда видно, что существуетъ безтѣлесное? Откуда видно, что въ насъ самихъ есть что то безплотное? Откуда видно, что есть Богъ? Творитъ ли Богъ или творилъ или хочетъ творить? И если творитъ, то добровольно или безъ желанія? Прекраснѣе ли безтѣлесное тѣлеснаго? Какъ различается Богъ отъ души? Если Богъ творитъ по Своей волѣ, то пользуется какимъ нибудь орудіемъ или нѣтъ? Если Богъ творитъ безъ желанія, то и безъ обсужденія и совѣта или по какому нибудь рѣшенію? Если все, что сотворено, можетъ быть неразрушимымъ, то въ какомъ смыслѣ? Если гибнетъ происшедшее отъ Бога, то по какой винѣ: сотворившаго или сотвореннаго или посторонняго противника творцу? Какимъ образомъ при воскресеніи изъ мертвыхъ люди получатъ свои тѣла? Такіе вопросы язычникомъ поставлены были автору. Въ отвѣтахъ Діодоръ показываетъ такую удивительную виртуозность діалектики и богатство формальныхъ точекъ зрѣнія, что его небольшое сочиненіе можетъ состязаться съ остроумными выводами даже средневѣковыхъ схоластовъ [1]). При этомъ, преимущество діалектическихъ разсужденій въ такомъ случаѣ все же остается на сторонѣ нашего антіохійскаго философа: на ряду съ строго раціональными выводами онъ все же остается на почвѣ богооткровеннаго закона, пользуясь, какъ христіанскій мыслитель, знаніемъ и его средствами въ видахъ переубѣжденія языческаго противника. Наконецъ, что касается послѣдняго сочиненія, то въ немъ, написанномъ по предложенію неизвѣстнаго пресвитера Павла [2]),

---

[1]) *Harnack.* S. 239.

[2]) Conf. praef. (πρεσβύτερε Παῦλε = пресвитеръ Павлинъ?). *Otto*, III, I. S. 100.

Діодоръ силится опровергнуть нѣкоторыя положенія философіи Аристотеля. Въ настоящемъ случаѣ его полемика имѣетъ цѣлью показать самопротиворѣчіе и спорность аристотелевскихъ положеній. Для этого онъ прежде всего критикуетъ три аристотелевскихъ принципа: materia, forma, privatio, высказываясь попутно и о случаѣ и движеніи. Затѣмъ онъ имѣетъ дѣло съ аристотелевскимъ ученіемъ о безконечности и мѣстѣ, отсюда о времени, движеніи, о землѣ, свѣтилахъ и, наконецъ, элементахъ. Въ краткихъ же приложенныхъ 19 тезисахъ онъ, помимо аристотелевскихъ принциповъ, касается идей и философіи Платона. Содержаніе этого послѣдняго сочиненія характеризуетъ автора не только прекрасно знакомымъ съ главнѣйшими тезисами философіи Платона и Аристотеля, но и умѣющимъ прекрасно разобраться въ нихъ По силѣ діалектики и остроумія, можно замѣтить, автору особенно удается доказательство безсодержательности понятія матеріи. Его дилемма въ данномъ случаѣ: если матерія есть нѣчто пустое, то она не различается отъ ничего; если же она есть нѣчто реальное, то она невѣчна, но сама относится къ множеству конечныхъ вещей—поставлена очень остроумно. Во всемъ сочиненіи Діодоръ попрежнему отличаетъ себя виртуозностью формальной діалектики, представляя неисчерпаемый запасъ ослѣпительныхъ силлогизмовъ вмѣстѣ съ серьезностью христіанскаго учителя.

Въ настоящее время трудно сказать, подъ какими заглавіями разсматриваемыя три сочиненія Quaestiones Christianorum, Quaestiones Gentilium и Confutatio dogmatum Aristotelis можно читать среди извѣстныхъ сочиненій Діодора въ каталогахъ Свиды и несторіанскихъ писателей. Антиаристотелевскій характеръ въ этихъ трехъ сочиненіяхъ даетъ основанія Гарнаку заключать, что ихъ нужно искать среди произведеній Діодора, направленныхъ, судя по заглавію, противъ Аристотеля [1]). Но такихъ сочиненій у Діодора нѣсколько. Гарнакъ, обращая вниманіе на то, что въ каталогѣ Свиды послѣ сочиненія Πρὸς Εὐφρόνιον, которое, какъ мы видѣли, Гарнакъ отождествляетъ съ QR, непосредственно стоятъ трактаты κατὰ Ἀριστοτέλους περὶ σώματος οὐρανίου, πῶς θερμὸς ἡ ἥλιος κατὰ τῶν λεγόντων ζῷον τὸν οὐρανόν, предполагаетъ естественнымъ въ трехъ псевдоіустиновскихъ сочиненіяхъ видѣть указанные трактаты Діодора противъ Аристотеля [2]). Однако содержаніе нашихъ сочиненій далеко не охватывается указанными сочи-

---

[1]) *Harnack.* S 54.

[2]) Ibid.

неніями. Для Quaestiones Christ. ad Gentilium можно указать и другое заглавіе, наиболѣе близкое, повидимому, къ его трактаціи περὶ τοῦ πῶς ἀεὶ μὲν ὁ δημιουργός, οὐκ ἀεὶ δὲ τὰ δημιουργήματα или для Qu. Gent. πῶς τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν ἐπὶ θεοῦ ἀιδίου ὄντος..., περὶ νεκρῶν ἀναστάσεως. Но, на самомъ дѣлѣ, и эти заглавія для Qu. Chr. могутъ выражать лишь детали раскрываемаго главнаго вопроса такъ же, какъ, положимъ, περὶ σώματος οὐρανοῦ можетъ соотвѣтствовать лишь многократному обращенію философа къ рѣчамъ о небѣ въ Confutatio dogmatum Aristotelis. Принимая во вниманіе, что всѣ три сочиненія, какъ и первое QR, написаны въ діалогической формѣ и состоятъ исключительно только изъ ряда вопросовъ, возраженій и объясненій, а затѣмъ и то обстоятельство, что извѣстными опредѣленными заглавіями сочиненій Діодора трудно охватить содержаніе ихъ, мы рѣшаемся высказать свою догадку: если, по несторіанскимъ источникамъ, отъ Діодора сохранилось четыре книги, въ которыхъ собраны возраженія и отвѣты на нихъ, и если одну изъ нихъ мы предположительно назвали въ Quaestiones et Responsiones, то разсмотрѣнныя въ настоящей главѣ не есть ли остальныя три книги сборниковъ возраженій и разъясненій Діодора Тарсскаго?..

Помимо четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій, научное изслѣдованіе въ послѣднее время приписываетъ Діодору Тарсскому еще пятое псевдоіустиновское сочиненіе Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως (Expositio rectae fidei) [1]).

Разумѣется, не можетъ быть ничего удивительнаго въ томъ, что имя муч. Іустина, какъ выдающагося церковнаго авторитета, послужило для почитателей Діодора средствомъ сохраненія *цѣлой группы* его сочиненій. По всей вѣроятности, въ этомъ случаѣ засвидѣтельствованное Леонтіемъ Византійскимъ artificio simulationis въ отношеніи къ Діодору [2]) исходило отъ какого-нибудь образованнаго почитателя Діодора, который, желая сохранить важные съ его точки зрѣнія памятники древне-церковной литературы, не разбрасывалъ ихъ по разнымъ писателямъ, а умѣло сосредоточилъ ихъ въ литературномъ corpus'ѣ одного древнѣйшаго и чистаго отъ всякаго подозрѣнія христіанскаго апологета. Съ этой точки зрѣнія открытіе пятаго сочиненія Діодора подъ тѣмъ же именемъ муч. Іустина само по себѣ не за

[1]) *Harnack Ad.* Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften, als Eigentum Diodors. T. u. Untersuch. XXI, 4. S. 242—248.

[2]) См. выше 287 стр.

ключаетъ чего-нибудь неестественнаго Но, не противорѣча, такимъ образомъ, чувству мѣры, новая гипотеза въ своемъ раскрытіи невыгодно отличается отъ предыдущей гипотезы принадлежности Діодору четырехъ псевдоіустиновскихъ сочиненій общностью доказательствъ или недостаточною уловимостью такихъ характерныхъ чертъ, которыя бы авторство Тарсскаго епископа дѣлали для нея если не несомнѣннымъ, то вѣроятнымъ въ высокой степени.

Сочиненіе псевдоіустина Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως является еще болѣе оторваннымъ отъ настоящаго своего автора, чѣмъ предыдущія четыре псевдоіустиновскія сочиненія. Леонтій Византійскій, авторъ Patrum Doctrina, Никифоръ Константинопольскій, Евфиміи Зигабенъ, Θеоріанъ и Михаилъ Глика [1]) знаютъ это сочиненіе, какъ твореніе св. Іустина. Рукописное преданіе, представленное многими кодексами, также крѣпко держитъ его, какъ произведеніе упомянутаго древняго апологета [2]). Но, несмотря на это, достаточно лишь бѣглаго прочтенія этого сочиненія, чтобы съ несомнѣнностью заключить къ болѣе позднему его происхожденію, чѣмъ время муч Іустина. Ученые изслѣдователи согласно указываютъ псевдоіустиновскій его характеръ, но при точномъ опредѣленіи автора богословско-историческая ихъ мысль замѣчательно развѣтвляется. Тогда какъ Jablonski, Фритче [3]), а за ними и А. А. Спасскій [4]) считаютъ Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως произведеніемъ антіохійскаго богослова V вѣка, въ родѣ Θеодора Мопсуэстійскаго, Дрезеке выставляетъ авторомъ его Аполлинарія Лаодикійскаго [5]). Хотя такимъ образомъ и та и другая гипотеза ясно отклоняютъ Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως отъ Діодора, но вмѣстѣ взятыя in contrariis онѣ какъ будто готовы указать, именно, на него, какъ на автора. Первые вѣрно и основательно характеризуютъ антіохійское направленіе произведенія, а Дрезеке, приписывая Ἔκθεσις Аполлинарію, устраняетъ существенныя возраженія противъ хронологической даты произведенія въ IV вѣкѣ. Но кто въ IV вѣкѣ былъ выдающимся представителемъ антіохійскаго богословія, какъ не Діодоръ!?

---

[1]) *Otto.* III, I. Prolegom. VIII p Срв. *Harnack.* Ueberlieferung. d. Griech. Apologeten, 2-e Jahrhund. T. und Untersuch. I, 2. S. 165 Anm. 152.

[2]) *Otto.* III, I. Prolegom. VIII—XXII pp.

[3]) *Jablonski.* Im Thesaur. epist. Laeroz. 193 p. *Frietzsche.* De Theodori Mops. vita et Scriptis. 121 p. (PG LXVI col. 5 и слѣд.).

[4]) Историч. судьба соч Аполлинарія Лаодик. съ краткимъ предварит. очеркомъ его жизни С. Посадъ. 1895, 272—286 стр.

[5]) Die doppelte Fassung d. pseudo-justinischen ἔκθεσις πίστεως ἤτοι περὶ τριάδος.—Zeitschr. f. Kirch. Gesch. (1884). VI, 1—46 ff.

Гипотеза Дрезеке была подвергнута обстоятельному разбору въ русской литературѣ проф. Спасскимъ [1]), который на серьезныхъ основаніяхъ отклонилъ принадлежность Ἔκθεσις Аполлинарію, и примкнулъ въ характеристикѣ произведенія къ Фритче, Jablonski [2]), считавшимъ послѣднее произведеніемъ V вѣка съ ярко антіохійской, чуть ли даже не несторіанской, окраской. На самомъ дѣлѣ, намъ кажется, въ Ἔκθεσις псевдоіустина нѣтъ ничего характернаго для V вѣка и исключающаго появленіе его въ IV вѣкѣ. Съ этой стороны, отодвигая авторство Аполлинарія, оно открываетъ соблазнительныя перспективы автентичности даже и въ отношеніи къ Діодору Тарсскому.

Сочиненіе это состоитъ изъ двухъ частей—въ первой псевдоіустинъ излагаетъ христіанское ученіе о св. Троицѣ (2—9 с.), а во второй—воззрѣнія на лицо Іисуса Христа (10—17 сар.). Какъ въ той, такъ и другой части, авторъ характеризуетъ себя христіанскимъ учителемъ — апологетомъ, представителемъ точной богословской мысли, которая была свойственна въ IV вѣкѣ богословамъ—антіохійцамъ. Уже послѣдовательность догматическихъ вопросовъ, тѣсно связывая тріадологію съ христологіею и разсматривая послѣднюю непосредственно послѣ первой, дѣлаетъ вполнѣ умѣстнымъ предположеніе объ авторѣ IV вѣка. Разъясненіе христологическихъ вопросовъ въ IV вѣкѣ получало свои мотивы именно въ тринитарныхъ спорахъ — въ формулировкѣ послѣднихъ для богословія IV вѣка сдѣлался необходимымъ спеціальный поворотъ въ область христологіи. Указываютъ, въ качествѣ возраженія, что тріадологическіе термины, ясно устанавливающіе единство Божественной сущности и различіе ипостасей Отца, Сына и Св. Духа, какъ образовъ бытія (τρόποι ὑπάρξεως) этой сущности, мало соотвѣтствуютъ IV вѣку: [3]) „Отецъ имѣетъ различіе отъ Сына и Св. Духа по образу бытія, по сущности же Они одно“ [4]), говорится здѣсь. Но, если мы припомнимъ біографическія свѣдѣнія о Діодорѣ, его богословское развитіе, а также и то, что мы говорили о тріадологическихъ формулахъ Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, то смущающія формулы богословія

---

[1]) См. выше цит. произведеніе.

[2]) *Harnack* до 1901 года былъ согласенъ съ Фритче и Яблонскимъ—*Harnack*. Cit. op. Texte und Untersuch. XXI, 4. S. 242. (T. und Untersuch. I, 2. S. 164).

[3]) *Спасскій А. А.* 279 стр.

[4]) Ἔκθεσις 2. *Otto*. III, I. 6 p.

Ἔκθεσις вполнѣ получаютъ мѣсто въ IV вѣкѣ. Можно даже въ данномъ случаѣ привлечь соблазнительную для опредѣленныхъ выводовъ относительно Діодора параллель изъ разсматриваемаго сочиненія и Quaestiones et Responsiones.

Ἔκθεσις

2. Ἕνα τοίνυν θεὸν σέβειν (παιδευόμεθα)... εἷς οὖν ταῖς ἀληθείαις ἐστὶν ὁ τῶν ἁπάντων θεός, ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ γνωριζόμενος...

3. τὸ μὲν ἀγέννητον καὶ γεννητὸν καὶ ἐκπορευτὸν οὐκ οὐσίας ὀνόματα, ἀλλὰ τρόποι ὑπάρξεως, οἱ δὲ τῆς ὑπάρξεως τρόποι τοῖς ὀνόμασι χαρακτερίζονται τούτοις. ἡ δὲ τῆς οὐσίας δήλωσις τῇ „θεὸς“ ὀνομασίᾳ συμαίνεται, ὡς εἶναι μὲν τὴν διαφορὰν τῷ πατρὶ πρὸς τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, τὸ δὲ ταὐτὸν κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον... ὥστε τὸ ἀγέννητον καὶ τῆς ὑπάρξεως ὁ τρόπος ἀλλήλων εἰσὶν γνωριστικά, τῆς δὲ οὐσίας τὸ „θεὸς“ δηλωτικὸν...

7. οὐ γὰρ ἄλλο τὶ τῆς συντάξεως ὁ λόγος παρίστησιν ἀλλ' ἢ πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος τὸ τῆς οὐσίας ταὐτὸν... ἕνα τοίνυν θεὸν προσῆκεν ὁμολογεῖν, ἐν πατρὶ καὶ υἱῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι γνωριζόμενον, ᾗ μὲν πατὴρ καὶ υἱὸς καὶ ἅγιον πνεῦμα, τῆς μιᾶς θεότητος τὰς ὑποστάσεις γνωρίζοντας, ᾗ δὲ θεός, τὸ κατ' οὐσίαν καινὸν τῶν ὑποστάσεων νοοῦντας. Μονὰς γὰρ ἐν τριάδι νοεῖται, καὶ τριὰς ἐν μονάδι γνωρίζεται... 9. τὸ τῆς οὐσίας ταὐτόν... οὕτως συναΐδιον πατρί, οὕτως τὴν οὐσίαν ταὐτόν... οὕτως ἐν τῇ τριάδι τὴν μονάδα νοοῦμεν, καὶ ἐν τῇ μονάδι τὴν τριάδα γνωρίζομεν... τῆς μιᾶς θεότητος τὴν ἐν τελείαις τριαὶν ὑποστάσεσιν γνῶσιν ἐξεθέμεθα.

QR

1. Εἷς ἐστιν ὁ θεὸς τῇ συνυπάρξει τῶν θείων τριῶν ὑποστάσεων, τῶν διαφερουσῶν ἀλλήλων οὐ τῇ οὐσίᾳ, ἀλλὰ τοῖς τῆς ὑπάρξεως τροποις· ἡ διαφορὰ δὲ τῶν τῆς ὑπάρξεως τρόπων οὐ διαιρεῖ τὸ ἓν τῆς οὐσίας... ἐν τοῖς διαφόροις τῆς ὑπάρξεως τρόποις μένει ὁ τῆς οὐσίας λόγος εἷς. . ἐπὶ τοῦ θεοῦ τῇ ταὐτότητι τῆς τῶν προσώπων οὐσίας εἷς θεὸς πεπίστευται ὁ πατὴρ καὶ ὁ υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον πνεύμα...

3. εἷς τοίνυν ἐστὶν ὁ θεός, ἡ τριὰς τῇ μονάδι τῆς οὐσίας, διαφορὰ δε ἐστιν ἐν μὲν τῇ ἁγίᾳ τριάδι κατὰ τοῦς τρὸπους τῆς τῶν ὑποστάσεων ὑπάρξεως...

4. αἱ τρεῖς ὑποστάσεις ἰδιάξουσιν ὀνόμασίν εἰσι τρεῖς, τὴν γὰρ τριάδα τῶν ὀνομάτων τῆς τριάδος λέγομεν εἶναι τῶν ὑποστάσεων, οὐχὶ τῆς μονάδος αὐτῶν...

5. τὸ μὲν „θεὸς“ τῆς οὐσίας ἐστὶ διλωτικόν.

Мы видимъ, что мысль автора движется совершенно въ сферѣ догматическихъ понятій IV вѣка. Свидѣтельствуя точность, выработанность тріадологическихъ формулъ, она раскрываетъ и самый процессъ установленія или вывода ихъ. Прежде чѣмъ перейти къ болѣе подробной формулировкѣ ὕπαρξις, τρόπος, ὑπόστασις, πρόσωπον псевдоіустинъ замѣчаетъ: „изъ собственной сущности Отецъ рождаетъ Сына и изъ нея же исходитъ Св. Духъ“ [1]) Это лишь положеніе разрѣшаетъ ему свидѣтельствовать дальше единую сущность Бога и затѣмъ переходить къ выясненію различія Лицъ въ Божествѣ въ смыслѣ τὸ ἀγεννητον, τὸ γεννητὸν и τὸ ἐκπορευτὸν, что и лежитъ въ основѣ τρόποι ὑπάρξεως. Въ настоящее время не приходится сомнѣваться, что послѣдняя терминологія также не нова для IV вѣка. Ею свободно пользуются великіе каппадокійцы, находя себѣ поддержку въ традиціи—у нихъ Отецъ ἀγέννητος, Сынъ γεννητὸς и Духъ Св ἐκπορευτός [2]). Примиряя такимъ образомъ терминологію псевдоіустина съ богословіемъ IV вѣка, мы къ характеристикѣ произведенія не можемъ не обратить и на слѣдующее мѣсто Ἔκθεσις'а: οὕτως ἐν τῇ τριάδι τὴν μονάδα νοοῦμεν καὶ ἐν τῇ μονάδι τὴν τριάδα γνωρίζομεν. Ταῦτα χωρήσαντες καὶ τοῦτο τὸ μέτρον παρὰ τοῦ κυρίου τῆς γνώσεως λαβόντες τοῖς ὑιέσι τῆς ἐκκλησίας τὸ καταληφθὲν ἐκτιθέμεθα, οὕτω μὲν φρονεῖν παρακαλοῦντες, ἕως ἂν τελεωτέραν τῆς γνώσεως τὴν ἔκλαμψιν δέξωνται... οὐ γάρ τι κόμψον ἢ ὑπέρογκον ἢ μεγαλαυχίας ἔχον ἀπόδειξιν ἐφαντάσθημεν, ὅσον δὲ εὐσεβὲς μᾶλλον καὶ πρέπον τῇ ἀληθεῖ γνώσει κατὰ δύναμιν συλλέξαντες. Τῆς μίας θεότητος τὴν ἐν τελείαις τρισὶν ὑποστάσεσιν γνῶσιν ἐξεθέμεθα. Если ἀγέννητος, γεννητὸς, ἐκπορευτὸς въ приложеніи къ Св. Троицѣ находятъ нѣкоторые изслѣдователи (Спасскій А. А.) раннимъ для IV вѣка, то не труднѣе ли предположить, чтобы кто-нибудь могъ объясняться въ V вѣкѣ по вопросу о Св. Троицѣ подчеркнутыми выраженіями? Правда, псевдоіустина въ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ характеризуетъ одинаковое отношеніе ко всѣмъ тремъ Лицамъ христіанскаго Бога. Онъ не разсуждаетъ, какъ обычно церковный писатель IV вѣка, съ большею охотою лишь о первыхъ двухъ Лицахъ Св. Троицы—Отцѣ и Сынѣ, и ихъ свойства implicite не переноситъ на Св. Духа. Но нельзя думать, что эта традиціонная

[1]) Ibid.

[2]) См. *Loofs*. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle a S. 1906. S. 258 и др. *Seeberg*. Lehrbuch der Dogmengeschichte II B. Leipzig. 1910. 111—124. См. также *Stiegele P.* Der Agennisiebegriff in der Griechischen Theol. d. vierten Jahrhunderts. Freiburg im Breisgau 1913.

точка зрѣнія господствовала цѣлый IV вѣкъ — около второго вселенскаго собора она, естественно, должна была уже уступить новой, разсматривавшей одинаково всѣ ипостаси Божества, а затѣмъ, помимо этого, самая задача Ἔκθεσις дать правильную доксологію Бога повелѣвала выступать съ одинаковымъ разъясненіемъ всѣхъ трехъ Лицъ Св. Троицы. Слѣдовательно, и съ этой стороны противъ возможной принадлежности Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως Діодору Тарсскому возраженій, повидимому, не встрѣчается.

Антіохійское происхожденіе произведенія очень ясно звучитъ въ христологіи. Здѣсь авторъ не только является опредѣленнымъ діофизитомъ ортодоксіи, допускающимъ съ глубокимъ благовѣніемъ высшую тайну единенія [1]), но и несомнѣнно посвященнымъ во всѣ детали антіохійской формулировки воззрѣній на Лицо Спасителя. Божественный Логосъ принялъ плоть человѣческую—вотъ что старается пояснить псевдоіустинъ. Онъ знаетъ при этомъ аналогію души и тѣла, [2]) но считаетъ ее лишь отчасти выражающей христологическую проблему и отрицаетъ ее на томъ основаніи, что ὁ ἄνθρωπος, εἰ καὶ διτταὶς ἐν ἑαυτῷ δείκνυσιν τὰς φύσεις, οὐ δύο φύσεις ἐστίν, ἀλλ' ἐκ τῶν δύο [3]). Онъ знаетъ спеціальный антіохійскій терминъ въ христологіи ναός [4]) и употребляетъ его съ великою осторожностью, благоговѣя предъ неизреченною тайною домостроительства въ дѣлѣ выясненія взаимоотношенія Бога и человѣка въ Лицѣ Христа. Фритче, Jablonski, Спасскій, соглашаясь признать антіохійское богословіе псевдоіустина въ области христологіи, постулируютъ при этомъ къ антимонофизитскимъ тенденціямъ всего произведенія [5]). Однако, псевдоіустинъ въ подобныхъ выраженіяхъ могъ оппонировать и Аполлинарію съ его послѣдователями въ IV вѣкѣ. Λέγετε τοίνυν ἡμῖν, πῶς ὁ λόγος σὰρξ γενόμενος τοὺς οὐρανοὺς οὐ κατέλιπεν. Πάντως ἐρεῖτε, ὅτι μείνας θεὸς οὕτως ἐγένετο. Πάλιν οὖν ἡμῖν εἴπατε, πῶς μείνας ἐγένετο. Εἰ γὰρ ἔμεινεν ὃ ἦν, πῶς γέγονεν ὃ οὐκ ἦν; Εἰ δὲ γέγονεν ὃ οὐκ ἦν, πῶς ἔμεινεν ὅπερ ἦν; Ἀπορεῖς τὴν ἐπίλυσιν ἀπόρει καὶ τῆς ἑνώσεως τὸν τρόπον. Ἀλλὰ πιστεύεις ὅτι μείνας ἐγένετο· πίστευε καὶ πα-

---

[1]) Ἔκθεσις c. 11, 12. *Otto* 36—37, 44 p.

[2]) Ibid.

[3]) Ibid. *Otto.* 40 p.

[4]) Ibid. c. 10, c. 13, c. 17; 34, 52, 62 pp.

[5]) *Спасскій.* 286. *Jablonski, Frietzsche — Harnack.* T. Untersuch. XXI, 4. S. 243.

ρεῖναι πανταχοῦ κατ' οὐσίαν τὸν λόγον καὶ κατ' ἐξαίρετον λόγον ὑπάρχειν ἐν τῷ οἰκείῳ ναῷ. Πάλιν ἐρωτήσωμεν, πῶς μετὰ τὴν ἕνωσιν ἀπεθεώθη τὸ σῶμα. Ἆρ' εἰς θεότητος οὐσίαν μεταπεσόν; ἢ ἔμεινεν μὲν ἀνθρώπου σῶμα τὸ σῶμα, ἄφθαρτον δὲ καὶ ἀθάνατον διὰ τὴν ἕνωσιν τοῦ λόγου διέμεινεν; Ἀλλ' εἰ μὲν τοῦτο, μένει μέν σῶμα τὸ σῶμα, εἴπερ οὐ σῶμα θεὸς, μετείληφεν δέ θείας ἀξίας, οὐ φύσεως, εὐδοκίᾳ τοῦ λόγου. Эти слова, отличающіяся настоïчивостью возражанія, едва ли могутъ относиться къ антимонофизитамъ V вѣка, которые бы со стороны противника встрѣчали болѣе прямыя и рѣзкія воззрѣнія на Лицо Спасителя. Діодоръ Тарсскій, полемизируя съ Аполлинаріемъ Лаодикійскимъ, между прочимъ предлагалъ ему такіе вопросы: какъ можетъ быть сѣменемъ Давида Тотъ, Кто изъ Божественной сущности? Какимъ образомъ Творецъ міра Тотъ, Кто есть плодъ чрева Давида? Какъ изъ Авраама Тотъ, Кто прежде Авраама?[1]). Нельзя не замѣтить, что въ приведенномъ абзацѣ псевдоіустина ставятся въ сущности тѣ же вопросы, лишь только въ болѣе общей формѣ. Эта послѣдняя справка опять выдвигаетъ соблазнительность вывода относительно происхожденія Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως отъ Діодора Тарсскаго.

Вопреки проф. Спасскому[2]), мы не видимъ ничего страннаго для IV вѣка въ томъ миролюбивомъ, спокоïномъ тонѣ, съ какимъ авторъ излагаетъ какъ свои христологическія воззрѣнія, такъ и тріадологическія. Напротивъ, едва ли справедливо предполагать какого-нибудь выдающагося богослова антіохійской школы съ рѣчами по христологическимъ вопросамъ въ V в. и даже въ VI в. спокойнымъ: монофизиты тогда рѣзко нападали на всякаго діофизита, причисляя его къ послѣдователямъ Несторія. По нашему, именно мягкость тона, миролюбивое настроеніе автора, сказавшіяся въ разсматриваемомъ произведеніи, скорѣе возможны въ IV вѣкѣ, когда не было никакихъ несторіанскихъ споровъ, когда монофизитство еще только зарождалось далеко не для всѣхъ вѣдомымъ въ богословіи Аполлинарія. Наконецъ, если моментомъ появленія нашего произведенія допустить эпоху монофизитства, когда со стороны ортодоксіи вырабатывалась уже опредѣленная, халкидонская формула исповѣданія, то непонятно, почему авторъ—псевдоіустинъ не показываетъ себя знакомымъ съ этою формулою? Пусть даже сократимъ нѣсколько спорный terminus ad quem для Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως, предположивъ, что

---

[1]) См. выше.

[2]) Стр. 286, cit. op.

оно произошло въ эпоху несторіанства, но тогда почему автору незнакомо богословіе св. Кирилла Александрійскаго, вообще всей его партіи александрійствующихъ? Всѣ эти недоумѣнія рѣшаются очень легко, если разсматриваемое произведеніе мы отнесемъ къ IV вѣку [1]).

Но выясняя возможность отнесенія произведенія къ IV вѣку, узнавая въ авторѣ его антіохійца по складу богословскаго мышленія, мы все же въ концѣ концовъ не можемъ сказать, что этотъ антіохіецъ былъ именно Діодоръ Тарсскій.

Указанные аргументы, при извѣстной колоритности все же не чужды самаго общаго характера, и спеціальное изслѣдованіе индивидуализировать ихъ больше, къ сожалѣнію, не можетъ. Слишкомъ слабымъ по результатамъ выходитъ соотношеніе Ἔκθεσις съ предыдущими четырьмя псевдоіустиновскими сочиненіями, ясно путемъ взаимныхъ ссылокъ показывающими единство автора. Если тріадологическія формулы могутъ дать указаніе на такое же ученіе QR, если вопросамъ, уясняющимъ въ Ἔκθεσις, quomodo logos caro factus est, можно находить соотвѣтствіе въ фрагментахъ полемики Аполлинарія съ Діодоромъ, то остальныя аналогіи могутъ касаться такихъ несущественныхъ наблюденій, какъ рѣдкое въ церковной литературѣ отождествленіе понятій θεὸς и οὐσία—Ἔκθ. τοῦ ὀρθῆς πίστεως 3, 7,—чему въ параллель можно поставить Q 5; употребленіе члена вмѣсто указательнаго мѣстоименія: ταὐτὸν τοῖς ἐξ ὧν ἐστίν (non idem cum iis ex quibus constat), чему можно найти параллель въ Quaest. Christ. ad Gent. Qu. 11, ref. 8: τῇ τοῦ ᾧ συνυφίσταται (ejus cui coexsistit); форма рѣчи ἐπειδή—διὰ τοῦτο, которую мы видѣли такъ часто въ QR, въ Ἔκθεσις встрѣчается одинъ разъ—сар. 9. Любимая форма Діодорова опроверженія—черезъ силлогизмы вести противника къ абсурду: εἰ-πῶς, хотя и употребляется авторомъ Ἔκθεσις, но употребленіе ея не бросается въ глаза.

Все это показываетъ, что попытка въ лицѣ Діодора найти автора пятому псевдоіустиновскому сочиненію не можетъ пока имѣть характера научной, обстоятельно разработанной гипотезы.

Наконецъ, нельзя не замѣтить, что изъ сохранившихся заглавій сочиненій Діодора трудно подобрать заглавіе для Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως. Гарнакъ быстро справляется съ этимъ вопросомъ, предлагая обозначить новое сочиненіе Діодора: Περὶ τοῦ εἷς θεὸς ἐν τριάδι. [2]). Но, вѣдь, содержаніе сочиненія гораздо шире заглавія

[1]) *Harnack.* Cit. op. S. 244.

[2]) Ibid. S. 245.

и едва ли Діодоръ, любившій выражаться просто и точно, въ сочиненіи подъ заглавіемъ „о единствѣ Бога въ Троицѣ“ могъ дать двѣ самостоятельныя части о Троицѣ и христологіи. Всего естественнѣе, сочиненіе, дѣйствительно, именоваться Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς πίστεως или Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας, какъ оно и обозначается въ нѣкоторыхъ рукописныхъ кодексахъ [1]) Съ такимъ же заглавіемъ мы рѣшительно затрудняемся разсмотрѣнное сочиненіе найти въ существующихъ каталогахъ произведеній Діодора. Остается еще одно предположеніе, что произведеніе Діодора Тарсскаго Ἔκθεσις τῆς ὀρθῆς ὁμολογίας безслѣдно пропало въ числѣ 6 м. тѣхъ 60 книгъ, которыя сожгли когда то аріане [2]) Но такое предположеніе, очень легкое и удобное, было бы пріемлемо, если впереди его было возможно детальное и точное раскрытіе гипотезы, что осталось, къ сожалѣнію, невыполнимымъ.

Итакъ, четыре псевдоіустиновскихъ сочиненія съ ясно засвидѣтельствованнымъ исторіею и рукописнымъ преданіемъ единствомъ автора, подтвержденіемъ того же и позднѣйшимъ церковно-историческимъ изслѣдованіемъ, съ яркими соотвѣтствіями какъ историческимъ обстоятельствамъ жизни и эпохи Діодора, такъ, въ извѣстной мѣрѣ, скуднымъ остаткомъ его твореній—вотъ что такимъ, образомъ, въ результатѣ нашего изслѣдованія литературной дѣятельности Тарсскаго епископа можно считать небезосновательнымъ обогащеніемъ его наличнаго литературнаго corpus'a.

Этимъ и считаемъ возможнымъ закончить обзоръ литературной дѣятельности Діодора, епископа Тарсскаго Правда, разсмотрѣніе псевдоіустиновскихъ сочиненій открываетъ еще широкія перспективы дальнѣйшаго изслѣдованія въ затронутой обширной области древне-церковной письменности. Оно предлагаетъ остановиться внимательно на каждомъ такомъ литературномъ памятникѣ древности, который ложно приписывается тому или другому церковному писателю или который еще не находитъ себѣ автора. Но такая задача невозможна для одного человѣка — тѣмъ болѣе для перваго опыта изслѣдованія жизни и дѣятельности Діодора Тарсскаго. Она обязываетъ лишь автора настоящаго труда работать и дальше надъ увеличеніемъ и уясненіемъ извѣстій и свидѣтельствъ литературной дѣятельности знаменитаго древняго епископа Тарса, и авторъ не имѣетъ пока причинъ отказываться отъ

---

[1]) См. *Otto.* III, I. Prolegom. VIII и дальше.

[2]) См. выше.

этого серьезнаго и великаго дѣла. Въ настоящемъ же случаѣ принятыя нами скромныя задачи статиста, намъ кажется, посильно выполнены. Посредствомъ собиранія и исчисленія фактовъ указано характеристичное и научно-пригодное въ освѣщеніи литературной дѣятельности Діодора

Въ общемъ же итогѣ настоящаго изслѣдованія, въ первой и второй его части, еще настойчивѣе просится въ область преданій двойственность исторической роли Діодора, православнаго при жизни и несторіанскаго учителя послѣ смерти. Патристикѣ и патрологіи начертывается въ отношеніи къ Діодору Тарсскому безусловный миръ и единогласіе. Нѣкогда великій ученикъ Діодора, св. Іоаннъ Златоустъ, къ переполнявшимъ храмъ слушателямъ говорилъ о Діодорѣ: „Вы—свидѣтели, какъ онъ (Діодоръ) проводилъ все время, показывая жизнь апостольскую, не имѣя никакой собственности, но получая пропитаніе отъ другихъ и самъ непрерывно пребывая въ молитвѣ и служеніи слова“. Развѣ эти слова вселенскаго авторитета не звучатъ теперь предъ нами съ особенною, дѣйствительною силою?!

Діодоръ прославился своею ученостью. Онъ былъ „словесный мечъ“. Онъ потрудился въ ученіи цѣломудрія. Сильный крѣпостью чистаго духа до конца жизни, онъ упразднилъ ереси и идолы и возвѣщалъ одного воплотившагося Сына Божія, Который предалъ Себя за насъ. Да будетъ же ему вѣчная память между знаменитыми іерархами древности!

# УКАЗАТЕЛЬ

## собственныхъ именъ и нѣкоторыхъ предметовъ.


Авксентій Мопсуэст. 8, 9.
Адріанъ 14.
Азія (Малая). 398.
Акакій подвижникъ 230
Акакій еп. Тарсскій. 187.
Александрійское богословіе 36, 56, 206, 217.
Александрійская школа 203.
Александрія 56, 64, 66, 94. 129, 189, 190, 215, 236, 266, 320.
Александръ монахъ 308.
Allatius 9, 59, 63, 233, 280, 288, 329, 368.
Алявдинъ А. П. V
Амміанъ Марцеллинъ 117, 120, 126.
Амфилохій Иконійскій 33, 229, 255, 336, 337, 338, 370, 408, 422.
Анастасій императоръ 272.
Анастасій митр. Никеи 308, 309.
Анатолій іером. (нынѣ епископъ чистопольскій) 39—42, 46.
Анатолій еп. Палты 131.
Анкоратъ 199.
Аномейство 32, 75, 91, 93, 105, 125.
Антифоны 97, 99, 102.
Антіохійское богословіе 217, 237, 250, 270, 303, 304.
Антіохійская школа 57, 202, 207, 268, 319, 419.
Антіохія 2—8, 12—16, 21—22, 28, 30, 32, 38—39, 41, 43, 45, 47, 54, 56, 59, 60, 62—66, 71, 72, 74, 76, 77, 78, 79, 81, 84, 85, 86, 90, 92, 94, 96, 98, 103, 104, 105, 107, 109, 111, 113—117, 120, 125—128, 131, 132, 133, 141, 145, 157—150, 154—157, 163, 171, 173—176, 179—180, 182, 184, 186—189, 191, 193, 194, 197, 201, 206, 207, 213, 215, 220, 221, 226, 230, 231, 238, 240, 244, 246, 248, 261, 270, 275, 320, 322, 398, 405, 414, 418, 419.
Антоній Великій 143. 384.
Антоній аріан. еп. 71
Аонъ 39.
Аполлоній Тіанскій 380, 392, 393, 418.
Аристотель 15, 18, 22, 32, 33, 35, 37, 74, 163, 164, 165, 167, 171, 415, 422, 428, 431—432.
Арій и аріанство 6, 31—34, 37, 50, 51, 68, 76, 77, 79, 81, 90, 92, 101, 104 105, 109, 114, 125, 126, 145, 151, 177, 208, 209, 253, 264, 275, 276, 281, 286, 322, 372, 420, 425.
Арменія 7, 17, 88, 114, 139, 140, 147, 148, 150, 153, 174, 178, 184, 191, 238, 248, 364, 392, 420.
Assemani 41, 56, 65, 100, 233, 234 259, 264, 285, 286, 322, 323, 347, 363, 364, 367, 369, 426.
Астерій Амасійскій 389.
Астерій еп. Петры 131, 128.
Augusti J. Ch. 5, 63, 65, 286.
Афраатъ подвижникъ (твор. его цит. въ изд. Paris. Patrologia Syriaca I—II т.) 39—47, 54, 58, 72, 101, 143—148, 230, 231, 250, 251, 282, 384.

Аѳанасій Великій (твореніе его цит. въ изд Migne и рус. пер 2 изд. Моск. Д. Ак.) 30, 32—34, 50—52, 64, 76—78, 81, 82, 87, 90, 92, 94, 103, 115, 126, 127, 128, 131, 132, 134, 143, 148, 149, 156, 161, 173, 174, 177, 178, 179, 183, 184, 206, 230, 231, 255, 257, 281, 307, 348, 349, 373, 400, 406—408, 413.

Аѳинскія школы 17, 33

Аѳины 8, 11, 16, 18—23, 28, 38, 43, 45, 54, 73, 101, 285.

Аѳонская лавра св Аѳанасія 308.

Аѳонскій Ватопедскій мон. 344, 347.

Аэцій 7, 9, 35, 36, 71, 91—94, 102—104, 106, 125, 155, 322.

Bardenhewer O 2, 4, 8, 18, 45, 47, 60, 63, 98, 121, 147, 151, 156, 185, 221, 224, 226, 233, 245, 279, 280, 428

Barhadbešabba Abraia 8, 9, 18, 47, 56, 78, 121, 156, 166, 192, 219, 225, 230, 233, 238, 244, 247, 248, 286, 294, 296, 322, 323, 324, 326, 348, 366, 367, 426.

Barhebraeus 101.

Baronius 6, 121, 130, 184, 233, 280.

Basnagius 8, 18, 44, 59, 63, 184, 232, 233, 280.

Batiffol P. 2, 16, 18, 86, 173.

Беджанъ 41.

Bert G. 41 и слѣд.

Bethun-Baker J. F 82, 163, 164, 265.

Bickell G. 233, 234, 265, 294. 369.

Болотовъ В. В. проф. 32, 49, 83, 150, 151, 170, 174, 201, 242, 243, 260, 263, 413.

Boschius 81.

Boudrand 185, 186.

Briere 246.

Брилліантовъ А. И. проф. 76.

Burkitt F. G. 41, 42.

Вавилонъ 101.

Walch 110, 232.

Валентиніанъ 136, 137, 391.

Валентинъ 128.

Валентъ имп. 5, 51, 78, 136—140, 142—144, 146, 147, 154, 171, 173, 177, 179, 181, 182, 190, 193, 216, 286, 361, 362, 391, 400, 401.

Valesius 45, 310—311.

Василидъ 128.

Василій Анкирскій 52—59, 249—251, 405.

Василій Великій (Твор. его цит. въ изд. Migne и р пер. 3 изд. Моск. Дух. Ак.) I, 3, 4, 6, 8, 10, 16, 18, 21, 32, 33, 34, 38, 46, 47, 53, 54, 82, 85, 88, 90, 91, 107, 109, 111, 121, 133, 140, 148, 149, 150—160, 172—174, 176—179, 184, 188, 189, 191, 194, 207, 209, 210, 229, 244, 249, 257, 276, 281, 285, 286, 323, 324, 368, 371, 373, 384, 385, 398, 405, 407, 408, 411, 420, 425, 426.

Василій діаконъ 261.

Веельзевулъ 387.

Weingarten 40.

Venables 2, 4, 16, 17, 18, 45, 47, 63, 147, 185, 226, 280.

Werner 120.

Ветраніонъ 392.

Вигилій папа 275, 276.

Вигилій еп. Тапѳ. 52, 170.

Wiegang 249.

Викторъ изъ Капуи 212 и слѣд.

Victor Tunnonensis 270, 273.

Вилльманъ О. 13.

Виноградовъ В. 107, 108, 112.

Виталій пресв. и еп. 3, 157, 175, 190, 215, 220.

Вишняковъ А. 119.

Voisin G. 156, 157, 175

Востокъ 6, 79. 92, 105, 127, 128, 129, 138, 152, 175, 177, 180, 185, 187, 190, 191, 194, 207, 216, 218, 219, 220, 237, 238, 261, 262, 294, 320, 341.

Всенощныя бдѣнія (агрипніи) 97.

Hahemann 32.

Hahn G. L. 151, 170, 203, 211, 253.

Gallandus 81.

Hammond 234, 369.

Harrant 12, 14, 22.

Harris 308.
Harnack Ad IV, 18, 32, 40, 73, 148, 156, 168, 200, 232, 249, 293, 374, 377—379, 382, 389, 393, 402—404, 416, 418, 426, 428, 429, 433, 436—38, 443.
Гарнье 157, 329, 330.
Hase 18.
Gass 377—379.
Hausrath 12.
Gwatkin 76, 107, 120, 127, 144, 182.
Hefele 107, 133, 151, 192, 193, 199, 205, 207, 211, 213, 218, 260, 271, 273, 280, 398.
Геласій Кесарійскій 278, 324.
Henke 2.
Геннадій п. Конст. 268.
Геннадій Мас. 160, 363.
Георгій Лаодикійскій 53, 66, 68, 405—406.
Hergenröther 56, 65, 66, 317.
Гера 380.
Герміона 245, 247.
Гетасы 147, 178.
Гиббонъ 387.
Gfrörer 2, 8, 18, 45, 195.
Gibrai 12, 185—186.
Гидуляновъ П. В. проф. 86, 192, 213, 214, 270, 401.
Gieseler 45, 226, 233.
Глубоковскій Н. Н. проф. 46, 146, 171, 233, 235—239, 261—263, 267, 270—273, 275, 280, 320, 256, 383, 412.
Godeau 233.
Godet 2, 8, 18, 47. 63, 65, 147, 185, 226, 233, 280.
Готы 144, 179, 290—392.
Grausberger 13, 14, 19, 185, 186.
Грабэ 374, 377, 278.
Графенъ 205.
Граціанъ имп. 179, 182, 184, 189, 218, 219, 401.
Григорій Богословъ (твор. его цит. въ изд. Migne и р. п. Моск. Дух. Акад. 3 изд.) 16, 34, 38, 84, 107, 111, 118, 119, 121, 127, 150, 158, 168, 192, 194—197, 199, 209, 216, 217, 220, 229, 281, 338, 368, 370, 398, 405, 407, 408, 411—413.
Григорій Великій папа 282.
Григорій Нисскій (твор. цит. въ изд. Migne и р. п. изд. Моск. 1861—1871). 32, 34, 85, 107, 108, 111, 189, 193, 199, 208, 229, 230, 257, 281, 323, 337, 338, 370, 405, 407, 411.
Григорій Чудотворецъ 175.
Grützmacher 2, 3, 17, 225.
Guericke 185, 226.
Gummerus 48, 49, 53, 66, 68, 87, 108.
Гунны 392.
Гурьевъ П. 45, 99, 160, 225, 226, 233, 244, 245—247, 260, 287.

Дамасъ папа 2, 3, 6, 7, 175, 176, 191.
Deconinck 18, 167, 288, 290, 291, 293, 297, 298, 300, 301, 302, 303, 306, 312, 347, 424.
Denys bar Salibi 235, 246.
Дибъ свящ. 294.
Дидимъ Александрійскій (твор. его цит. въ изд. Migne и Mai) 291, 303, 304—307.
Димитра 172, 380.
Diecamp 91.
Діодоръ пресвит. Персіи 367.
Діодоръ Тирскій 183.
Діонисъ 172.
Діоскоръ Александрійскій 270, 271.
Діофантъ 21.
Доброклонскій А. П. проф. 260, 273, 276.
Dodwel 378.
Доминика 138.
Домнъ Антіохійскій 224, 242, 247, 269.
Dorner 156—157.
Дороѳей 176.
Дороѳей ант. еп. 59, 147, 189.
Draeseke 3, 88—89, 149, 156, 157. 175, 437—8.
Dubois 56, 66, 245.
Doucin 232.
Duchesn 80, 97, 98, 118, 129.
Dupin I, 45, 47, 59, 61, 63, 183, 377.
Думериты 234.
Duval 98, 101, 101, 233, 238, 347, 351—351.
Духоборцы и духоборчество 165, 208, 266.

Дюшенъ 5, 73, 174, 197, 209, 218, 220, 233.
Дьяконовъ А. И 56, 100.

Ебедъ Іезу 286, 322, 317, 364, 267.
Euagrius 174, 235, 246, 273.
Евдоксій Антіохійскій 81, 103, 104, 106, 125, 138, 139.
Евзой 78, 115, 116, 122, 125, 126, 139, 176, 399
Евіонизмъ 156, 170.
Евлалій 76, 91
Евнапій 19, 21, 366.
Евномій и евноміанство 35, 36, 85, 103, 104, 106, 151, 155, 281, 322, 323, 399.
Евсевій Александрійскій 66, 68, 252
Евсевій Верчельскій 128, 130, 131
Евсевій Кесарійскій 55, 59—64, 66—68, 76, 205, 368, 422.
Евсевій Никомидійскій 64, 90, 147.
Евсевій Самосатскій 134, 188.
Евсевій Эмесскій 7, 17, 41, 59, 60, 63, 64, 65, 66, 68, 69, 71, 73, 75, 80, 89, 93, 147, 228, 249, 251, 252, 253, 256, 285, 310, 323.
Евстаѳій Антіохійскій 62, 63, 64, 69, 76, 77, 78, 80—82, 85—88, 90, 93, 95, 109, 249, 253, 255, 256, 281.
Евстаѳій Севастійскій 51, 150—153, 156, 177, 207, 220, 325
Евстолія 77.
Евтихій 269, 270, 271, 281.
Евтропій 413.
Евфрасій 367.
Евфоній 64, 76, 77.
Евфроній 367, 426, 435.
Египетъ 320.
Елладій Каппадокійскій 230.
Enneadis 23 и слѣд.
Ἕνωσις 256, 266, 267
Епикуреизмъ и епикурейцы 20
Епифаній Кипрскій (Твор. его цитуются въ изд. Migne и р. п. Моск. 1862—1882). 5, 32, 48, 50, 64, 65, 87, 91, 107, 114, 115, 132, 157, 158, 170, 183, 199, 251, 290, 348, 405, 406.
Епифаній риторъ 21.
Епифановичъ С Л. 76, 78
Ermoni II, 2, 16, 18, 47, 56, 147, 185, 226, 233, 280.
Ernesti 66, 311.
Ефремъ Сиринъ 39, 98, 100, 117.
Ecchelensis 368.

Jugie 232, 235, 236, 213
Julleville 21, 38

Западъ 78, 92, 129, 137, 138, 173, 174, 176—179, 189—195, 207, 215, 218, 219, 276, 398
Зевсъ 9, 172.
Зиновій 14.

Ива Эдесскій 238, 259, 263, 264, 273, 278, 280, 281.
Иванцовъ-Платоновъ А.проф.-прот. 32.
Игнатій Богоносецъ 98, 99, 211, 281.
Иконоборчество 400.
Иларій Пиктавійскій 32, 47, 49, 50—52, 103, 1·0, 151, 107, 408.
Ираклій аріанинъ 100
Ириней Ліонскій 31, 151, 211, 380, 111.
Исидоръ Пелусіотъ 378
Исихій 245, 307.

Іаковъ Низивійскій 39, 40, 46.
Іерихонъ 223, 371.
Іеронимъ блаж. (Твор. его цит въ изд. Vindobonensis, Schoene, р. п. Кіевской Дух. Ак ст изд) 2—7, 17, 54, 59, 60, 63, 64, 65, 68, 76, 81, 86, 114, 131, 134, 157, 174, 175, 182, 193, 225, 231, 286, 296, 310, 311, 329, 346, 370.
Іоаннъ еп Антіохійскій 192, 199, 233, 236, 242, 263, 268, 269, 281.
Іоаннъ еп. Дары 347, 363
Іоаннъ Златоустъ (Твор. его цит. въ изд. Migne и р. пер. СПБ. Дух. Ак.) I, 4, 7, 21, 34, 39, 43, 44, 58, 71, 72, 78, 99, 104, 111, 114, 116, 141, 193, 221, 222, 223, 226, 229, 231, 244, 245, 247, 258, 276, 280,

285, 289, 290, 319, 320, 337, 370, 389.
Іоаннъ Кассіанъ 285
Іоаннъ Креститель 41. 221, 222.
Іоаннъ Руоъ еп. Майюмскій 232, 235, 246, 272
Іовиніанъ имп. 48, 132, 133, 134, 136, 172.
Іустинъ Мученикъ 211, 373, 274, 376, 377, 428, 436.
Іосифъ Флавій 411
Іустинъ Сикулійскій 378

Каброль (Dom Cabrol) 98
Cavallera 2—4, 7, 18, 64, 68, 76, 78, 80, 81, 86, 90, 98, 112, 127, 129, 132, 140, 147, 174, 175, 176, 182, 191, 193, 195, 233, 253, 254, 255.
Cave I, 45, 47, 60, 63, 184
Cawper H. 213.
Кампенсы 5
Каппадокійцы 85—88.
Каппадокія 187 392
Картерій 44.
Каспари 199, 200.
Кассіодоръ 228, 282.
Каттенбушъ 199, 202.
Квады 390.
Кердонъ 245.
Кеносисъ 250.
Кесарія 153, 187, 244.
Кесарій, бр. св. Григорія Б. 389.
Kihn 2, 8, 13, 16, 45, 47, 56, 63, 66, 108, 185, 226, 233, 311
Киматій еп. 131.
Киликія 180, 187, 220, 238, 260, 392.
Кириллъ Александрійскій 28, 175, 232, 235—242, 246, 255—268, 270, 274—277, 281, 283, 307, 330. 339, 351—355, 358, 359, 360, 389, 443.
Кириллъ Іерусалимскій 52, 199, 203, 207, 214.
Kitab Al 'Unvan 77, 138, 147, 191.
Кледоній 175.
Климентъ Александрійскій (Твор. его цит. въ изд. Migne; р. п. Корсунскаго, Н., Ярославль) 61, 70, 151, 289, 389, 411.
Климюкъ И С. 10.
Коковцевъ П. К проф. V, 186, 233, 347.
Connoly 40, 12.
Констансъ имп. 91, 126.
Константинополь 62, 99, 104, 120, 195, 196, 197, 199, 218, 236, 238, 239, 276, 374, 377, 391, 398.
Константинъ имп 62, 361.
Констанцій имп 48, 54, 65, 68, 78, 90, 91, 96, 97, 103, 114, 116, 117, 120, 216, 361, 385, 392.
Кордерій 292, 302, 306—309.
Кремеръ 291, 374
Kruger 16, 129, 131.
Kruck 226.
Q'yâmâ 40, 11, 42, 46, 47, 58
Кудрявцевъ Н 76, 86, 255.
Кунце 2, 200—202.

Lagarde 294, 325, 327, 330, 332, 333 и слѣд., 337—341, 344, 353.
La Croze 293, 389, 379, 416. 425, 426.
Лампоній, адрес. св. Кир Ал. 238.
Лебедевъ А П. проф. 32, 192, 195, 199, 200, 201, 202—208, 211, 213, 217, 233, 270, 271, 280, 326.
Лебедевъ Д. А. свящ. 76.
Lebreton 308, 309
Le Quien 8, 9, 76, 185, 187.
Леонтій еп. 7, 77, 79, 81, 90—92, 94—99, 102—104, 113, 140.
Леонтій Византійскій 79, 81, 90—92, 94—96, 97, 99, 102—104, 113, 140, 150, 166, 224, 232, 235, 245. 246, 264, 276—277, 286—288, 326, 327, 329, 330, 372, 436—7.
Lepoldt 291.
Liberatus 233, 237, 238, 246, 262, 269, 271, 275, 322, 330, 350.
Ливаній 14, 15, 19. 21, 38, 100, 117, 224.
Ливерій Римскій папа 51, 52, 54, 132, 147.
Lietzmann 3, 17, 34, 35, 156, 157, 158, 161, 165, 166, 175, 191, 307, 327, 342.
Lightfoot 76.
Литія 97.

Логинъ 14.
Loofs 32, 76, 80, 81, 86, 89, 93, 108, 112, 135, 148, 149, 151, 152. 156, 166, 224, 232, 235, 245, 246, 264, 276, 277, 286, 287, 288, 337, 338, 412, 440
Лука св. Еванг. 319.
Лука Голштиній 189, 191.
Лукіанъ пресв 41, 56, 66, 73.
Лукій аріан 115.
Lupus 8
Люциферъ Каларійскій 129, 130, 131, 213.
Лященко Т.И. свящ. (нынѣ проф. архимандритъ Тихонъ) 156, 161, 233, 235—237, 239, 249, 260—264, 269.

Mai 9, 63, 291, 292, 302—306, 329, 368
Македоній ерет. и македоніане 104, 151, 266, 276, 277, 281, 324—326.
Максимъ діак. 237, 261, 262, 263, 270
Максимъ св Исповѣдникъ 373
Максимъ Селевкійскій 72
Максимъ философъ 117.
Максимъ Циникъ 220.
Малала 418.
Малхіонъ 318—350
Манесъ 367
Манихеи 128, 368
Mansi 3, 9, 35, 175, 176, 189, 191, 194, 205, 207, 211, 213, 214, 218—220, 224—225, 236—242, 246, 259, 260, 262, 263, 267, 268, 270, 271, 273, 280, 286, 290, 330, 355—360.
Манускрипты 297 и слѣд, 307, 308, 374, 380.
Maret 192.
Mariès L 293, 303, 306, 307—309.
Marin M. A. 2.
Маранъ 378, 379, 428.
Марій Меркаторъ 232, 235, 271, 327, 329, 330, 335.
Марій Персъ 264, 281.
Маркеллъ Анкирскій и маркелліанство 156, 170, 177, 193, 205, 206, 271, 326, 348, 349, 350.
Маркіанъ имп 39.
Маркъ Ефесскій 199.
Маркъ Эремита 200
Марцеллинъ 235, 258, 273.
Marchal 221.
Математика 69.
Медицина 338
Мелетіане 173
Мелетій Антіохійскій 1, 3, 6, 7, 17, 81, 88, 101, 105, 108—116, 122, 125—132, 134, 135, 139, 140, 141, 147, 148, 150, 152, 153, 155, 157, 174—180, 185, 188—195, 203, 207, 214—217, 220, 221, 229. 230, 248, 281, 323, 368, 420
Мелхиседекиты 348, 349.
Менандръ 164.
Месопотамія 101, 392.
Меѳодій Олимп. 168.
Минь (въ текстѣ) 293, 296, 297, 302—304, 305, 306, 424
Миссіонеръ и миссіонерское 41, 42, 45, 59, 72, 97, 103, 140, 142.
Michaud 192, 280
Michel le Syrien 77, 104, 138.
Моисей пророкъ 221—223, 371.
Молебенъ 97.
Moller 8, 18, 40, 41, 46, 56, 149, 185, 378, 379
Моноѳелитство 398.
Монофизиты и монофизитство 157, 232, 262, 269, 270, 273, 274, 283, 331, 332, 398, 409, 442
Монсуэстія 225.
Мосгеймъ 293, 378, 379.
Мюншеръ 398.

Narses 7, 183, 189, 224.
Nau prof. 18, 47, 78, 98, 155, 166, 192, 219, 224, 230, 247, 291. 296, 366
Neander 44, 108, 199.
Нектарій Конст. 195—197, 200, 201, 207, 219, 220, 368.
Немезій 346
Неоплатонизмъ 23 и слѣд., 28, 31, 33—36, 43, 69, 385.
Несмѣловъ В проф. 407.
Nestle 46.

Несторій и несторіанство 231—244, 246, 248, 253, 255, 257—264, 267, 270 272, 275, 276—281, 283, 286, 287, 320, 383, 409, 442.
Несторіанскія литургіи 369
Несторіанскіе источники 18, 47, 77—78, 80, 98, 101, 121, 146—147, 156, 219, 226, 230, 233, 244, 247, 286, 295, 296, 322, 324, 325, 348, 350, 426.
Niedner 183, 226.
Ника 108
Никейская формула 326.
Никея 49, 133
Никита Хоніатъ 10, 95, 99, 100, 282.
Никифоръ Каллистъ 8, 76, 80, 90, 95, 136, 139, 140, 141, 271, 282, 367.
Никская формула 106.
Николай пресв. 72.
Nirschl J 18, 226
Нитрійскіе монахи 183.

Olearius 45.
Ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ πάντα 50, 57, 75, 83, 84, 35, 106, 113.
Омійство 106, 107, 108, 112—114, 135, 139.
Ὁμοιούσιος 50, 57, 75, 84, 85, 93, 149, 324.
Оміусіанство 6, 32, 48, 50, 51, 54, 68, 77, 79, 86, 87, 89, 105—107, 113, 135, 149, 150, 151, 208, 249, 405, 419, 420.
Ὁμοούσιος 48, 49, 50, 53, 68, 82, 83, 84, 88, 93, 114, 149, 209, 324, 404.
Омоусіанство 6, 69, 87, 89, 92, 115, 109, 110, 113, 135, 136, 149, 150, 208, 402, 404, 405, 419, 420.
Omont 308
Оригенъ 30, 37, 50, 54, 55, 59, 60, 87, 151, 405, 413.
Орловъ А. И. проф. 32—34, 48, 52, 86, 87, 130, 148, 151, 408,
Осія Кордовскій 49.
Отрей Мелетинскій 230.
Otto 374, 378, 379, 418, 428, 429.
Οὐσία 162.
Павелъ апостолъ 187.
Павелъ Эмесскій 46
Павелъ Самосатскій 156, 161, 236, 253, 271, 277, 275, 350
Павлинъ Антіохійскій 3, 17, 78, 110, 111, 127—135, 156, 173, 175—177, 184, 190—191, 206, 213—216, 220, 231, 134
Павлиніанскій расколъ 111.
Палестина 59
Пападопуло—Керамевсъ 30, 88, 167, 171, 172. 324, 374—376, 377, 379, 382.
Parisot 41, 46.
Парназій 22.
Пахомій Вел 383.
Патрофилъ Эгейскій 4, 184.
Патрофилъ Скифоп 63, 64, 66, 68.
Пелагій Лаодикійскій 218, 229.
Перипатетики 20.
Персія 9, 101, 362, 390.
Petavius 107, 232, 255
Петроній 175.
Петръ Александрійскій 183.
Пименъ архим. (Бѣлоликовъ), V, 324.
Pirot 140, 225, 226, 215.
Pitra 291, 296, 297, 300—302, 314, 324, 325, 424.
Платонъ философъ 17. 20, 163, 422
Плотинъ 23, 33, 165, 171
Полуаріанство 5, 47, 48.
Поповъ И. В. проф 168
Поповъ К Д проф. 384
Порфирій архим. 217
Порфирій неопл. 23
Прискъ фил 117.
Проклъ Константинопольскій 238, 239, 260, 262—264. 268, 275, 281, 283.
Прокопій Газскій 289, 384.
Прокопій (въ эпоху Валента) 144.
Πρόσωπον 164, 167, 248, 252, 265, 267.
Просперъ Аквит 282
Проэрезій 21.
Псевдоіустиновскія соч. 30, 88, 293, 324.

Раввула Эдесскій 238, 259, 260.
Rade 3, 191.

Райтъ В. 41, 66. 100, 223, 213, 347
Recevoir 45.
Regnon 107
Renaudotius 234, 369
Rettberg 348, 349.
Riess R 185.
Римъ 174, 175, 190, 194, 215, 216, 218—219.
Риторика 20, 21.
Ritter 32.
Розановъ Н 62
Руфинъ (Цит. въ нов. изд. Mommsen'a) 103, 112, 114, 129, 130, 132, 134, 161, 179, 402, 408

Сабинъ 174.
Савеллій и савелліанство 49, 50, 67, 68, 69, 87, 156, 252, 326, 348, 349
Самуиловъ В. Н. 5, 408.
Sallaville 33, 76.
Санктиссимъ 176.
Сарматы 390.
Сахау 100.
Северъ Антіохійскій 230, 272, 350—352.
Sévère ibn-al-Mogaffa 272.
Seeberg 55, 85, 156, 219, 332, 337, 338, 412, 440.
Ceillier d. Rémy 2, 4, 7, 8, 45, 47, 63, 81, 86, 130 147, 185, 197, 199, 220, 225, 226, 233, 280, 367
Селевкія 106, 108.
Semisch 2, 18, 45, 63, 65, 149, 184, 233, 280, 301.
Серапіонъ Тмуитскій 151.
Sievers 8, 15, 19, 21, 38, 126.
Силуанъ Тарсскій 6, 8, 10, 11, 47, 48, 51—57, 59, 71, 72, 75, 80, 88, 89, 187, 228, 249, 250, 253, 256, 285, 320.
Сикстъ Сіен. 377.
Сильбургъ 377.
Символы іерусалимскій 200
кесарійскій 200.
кипрскій 199.
малоазійскій 199.
никейскій 48, 49, 93, 199, 202, 203—207, 210.
никео-цареградскій 200, 210 и д., 279 (Константинопольскій).
Тарсскій 201.
Харисія (Θеодора Мопсуэстійскаго) 259, 279.
Симеонъ bar Sâbbae 101.
Симонъ Магъ 272
Сирія 39, 45, 238, 261, 270, 294. 362, 378, 392, 414, 417
Сирмійская формула 51, 104, 151.
Сисиній 235.
Скабалланович М. Н. проф. 98.
Соборы—Аквилейскій 218.
Александрійскій (362 г.) 406.
Антіохійскій 351 г. 125.
Антіохійскій 363 г 219.
Антіохійскій 379 г. 35, 189, 229.
Антіохійскій 498 г 273.
Антіохійскій 509 г. 273.
Ефесскій 431 г 200, 237, 259, 279, 280
Ефесскій 449 г 270
Константинопольскій 381 г. (второй вселенскій соборъ) 192, 201, 205—208, 210, 212, 216, 217, 261, 279, 280, 409.
Константинопольскій 382 г. 210, 218, 220.
Константинопольскій 394 г. 225.
Константинопольскій 499 г 272
Константинопольскій шестой всел 35, 281
Никейскій 325 г. (первый всел. соборъ) 51, 53, 89, 219.
Канонъ 4 этого соб. 219.
Никейскій седьмой всел. 281.
Римскій 220.
Сардикійскій 77
Канонъ 6 этого соб. 219.
Селевкійскій 359 г 47, 48, 53
Сирмійскій 351 г. 47.
Трулльскій 692 г. 289.
Халкидонскій 451 г. 271, 273—274, 276—278.
Sohm 213.
Созоменъ (Ц. ист. цит. по изд. Mg.; р. п. СПБ. 1851) 33, 39, 43—45, 48, 51, 54, 65, 72, 76, 78, 91, 96, 98, 99, 102,

103, 105, 107, 110—112, 114—115, 117—119, 120, 125—136, 138, 170, 174, 176, 179, 180, 182, 184, 190, 193, 195—197, 203, 218, 220, 244, 245, 247, 310, 311, 314, 370, 392, 399.

Сократъ (ц. ист. изд. Migne, р п. СПБ., 1849). 32, 33, 41, 43--45, 49, 51, 53, 54, 63, 72, 76—78, 82, 98, 99, 103, 105, 107, 110—112, 111—115, 117—119, 125—138, 144, 164, 170, 176, 179, 180, 182, 184, 190, 193, 195, 203, 218 235, 240, 243, 211, 247, 310, 311, 314, 370.

Сополисъ 21.
Sophocles 10, 161
Софоклъ 164

Спасскій А А 3, 5, 32, 33, 34, 48, 49, 52, 53, 55, 76, 81—84, 86—89, 103, 104, 106, 108, 112, 114, 126, 127, 129, 130, 135, 138, 148, 149, 151, 152, 156, 157, 161, 168, 170, 174—176, 192, 193, 195—197, 200, 201, 203, 205, 207—209, 211, 218, 325, 326, 369, 407, 408, 437—8, 441.

Спиридоновъ Д 327, 344—347, 350.
Стефанъ Антіохійскій 77, 79, 81, 91.
Stephanus 164.
Стоики 21, 35, 168, 171.
Stolberg 18.
Strabon 185, 186.
Suicerus 389.
Сукцензъ адрес. св. Кир. Ал. 256, 266.
Сульспицій Северъ 106.
Synodicon 259. 261, 262, 269.
Συνάφεια 162, 267.
Сыны завѣта 40, 41 и сл.
Suidas 8, 9, 12, 18, 45, 62, 124, 219, 285, 296, 310, 322, 317, 348, 362, 366, 367, 425, 435.

Тарсъ 4, 7, 17, 71, 180, 182, 200, 220, 224, 225, 248, 361.

Терновскій С А. 185, 186.
Тертулліанъ 163, 165, 168, 211, 195
Успенскій Ѳ. П 5.

Tillemont 2—4, 6—8, 16, 18, 38, 45, 17, 53, 62, 63, 77, 78, 81, 90, 93, 105. 109, 112, 118, 120, 121, 129, 130, 131, 134, 147, 176, 183, 185, 199, 220, 221, 225, 226, 233, 244, 263, 269, 280.
Тимоѳей Александрійскій 229.
Тиръ 62.
Tixeront 46, 60, 86. 135, 148, 151, 156, 205, 337, 338.
Treppner 9, 12, 185 -187
„Три главы“ 273
Тураева К. А. 347.
Тьерри 270.

Фабрицій I, 44, 60, 63, 184, 233, 288, 310, 311, 329, 379, 426.
Фаворинъ 14.
Facundus Germ. 59, 63, 81, 121, 122, 183, 185, 221, 223, 224, 230, 245, 246, 248, 257, 259, 261, 268, 269, 274, 276.
Фалерій 225.
Фарраръ 185, 187.
Фаульгаберъ 292.
Филаретъ архіеп. Черниг 57, 185.
Филастрій 52
Philo 63, 66, 77.
Филоксенъ Іерапольскій 272, 273.
Филосторгій (трудъ его „Церк. Ист.“ цит. въ новѣйш. изд. Bidez; р. п. СПБ. 1854) 7, 9—19, 49, 53, 71, 76, 78, 82, 91, 92, 93, 94, 95, 101, 104, 106, 107, 108, 111, 114, 136, 179, 180, 187.
Fessler-Jungmann 66.
Филонъ 55, 57, 67.
Филостратъ 19, 185, 187.
Флавіанъ Антіохійскій 6, 78—90, 92, 93, 95—97, 100, 102, 105, 109, 113, 114, 140, 143, 150, 193—196, 203, 207, 219—221, 229, 248, 255, 285, 325, 405, 420.
Флавіанъ Антіохійскій (VI-ст) 273.
Флацилъ еп. 64, 65, 76, 77, 93.
Fleury 197.
Фотинъ 16, 52, 122, 123, 156, 170, 326, 347—350.

Фотій 9, 16, 54, 68, 124, 125, 230, 277, 278, 280, 286, 324—326, 364, 367, 373, 374, 377, 421, 424, 428
Frietzche 100, 224, 260, 311, 437—8, 441.
Фульгенцій Феррандъ 278, 279, 281.
Функъ 379, 382, 383, 384, 385, 389, 390, 393, 396, 397, 403, 407—412, 418, 124, 425.

Халдеи 367.
Халкидонъ 377.
Харисій 200
Хортъ 199, 200.
Хрисафій 270—271.
Хронось 380.
Худра 7, 186, 189, 219.

Zahn 66, 170, 205, 318.
Целестинъ папа 236, 241
Zeller 24—26, 69, 163, 164, 168.
Zockler 3, 17.
Zorell 10, 161.

Чекановскій А. И свящ.-проф. 337, 357.
Чельцовъ 199.

Schaffer 2—5, 174, 176, 178, 191.
Chastel 8, 184, 226, 233.
Schwartz 215.
Schwen 41, 42, 46, 47.
Chebli 272.
Schladebach 53, 55, 252
Schroeckh 18, 45, 63

Ѳемистій 117, 443
Ѳеодоритъ Кирскій (Ц ист. цит. въ изд Parmentier; р. п СПБ. 1852 „Исторія боголюбцевъ“ р. пер. цит. СПБ., 1853) —7, 8, 21, 33, 36 39—41, 44—46, 48, 49, 52, 53, 54, 65, 68, 71, 76, 77, 78, 90—95, 98, 102—105, 108, 110—112, 115, 117, 119, 120, 121, 129, 132, 134, 135, 136, 138—142, 145, 156, 170—172, 174, 176, 178—180, 182, 184, 188, 191, 193—195, 206, 210, 217, 219, 228, 246, 247, 252, 255, 257, 267—275, 281, 283, 285, 286, 289, 291 307, 314, 319, 320, 348, 373, 374, 376, 377, 378, 383, 100, 412.
Ѳеодоръ Гераклейскій 309.
Ѳеодоръ Мопсуэстійскій 72, 99, 100, 221, 224, 225, 232, 234, 235, 238, 242—249, 258, 259—264, 268—270, 272, 277, 279-282, 290—291, 300, 308, 309, 320, 330, 340, 351, 354, 378.
Ѳеодоръ Тарсскій 8, 9.
Ѳеодоръ Чтецъ 18, 43, 273, 285, 296, 310, 367.
Ѳеодосій I имп. 4, 179, 182, 183, 189, 192, 194, 196, 217—220, 279, 391, 401, 413
Ѳеодосіи II имп 237, 271, 280, 287.
Ѳеодотъ діаконъ 263.
Ѳеодотъ Никопольскій 152
Theophanis 185, 236, 273, 276.
Ѳеофилъ Александрійскій 224.
Ѳеофилъ Антіохійскій 56, 73
Ѳеофрастъ 18.
Ѳеофилъ Каставальскій 51.

Юліанъ имп. 11, 12, 16, 17, 70, 78, 116—123, 125, 126, 129, 131, 135, 136, 140, 171, 172, 182, 185, 193, 216, 361, 378, 385, 386, 387, 390, 401, 419.
Юлихеръ 379, 397, 409
Юліанъ риторъ 21, 22.
Юліанъ Саба подвижникъ 39, 41, 45—47, 101, 142—145, 148, 230—231.
Юлій папа 92.
Junglas 276
Юстиніанъ имп. 245, 273, 275, 276.
Jacobi 184, 233
Jablonski 437—8, 441.

Ямвлихъ 23, 24, 25, и сл., 69, 70, 367, 388.

Эдезій 23-25 и сл., 388
Эдесса 40, 41, 46, 63, 64, 98, 100, 399
Элевсій Кизич. еп. 399
Эмесса 64.
Эргардъ 377.

# Addenda et Corrigenda.

**Первая цыфра обозначаетъ страницу, вторая (иногда) примѣчаніе (прм.) и третья—строку сверху (св.) или снизу (сн.).**

II, 13 св. Напеч.. изслѣдованія Слѣд: трудовъ.

17. 3 прм. 2 св. Напеч: Grützmacher—cit. op. Слѣд.: Grutzmacher cit. op.

Ibid. 5 св. Напеч.: Vita. Hieronymi. Слѣд. Vita Hieronymi.

18, прм. 1, 4 св. Напеч: ἑλληνικῆς. Слѣд: ἑλληνικῆς

Ibid. Напеч.: Nou. Нужно чит.: Nau. Къ сожалѣнію, этотъ недосмотръ вкрался и на стр. 46, 47, 1 прм, стр. 78, прм. 4, 121, 156, 166, 192, 219, 224.

Ibid. 5 прм., 2 св. Kirchengesche—Kirchengesch.

Ibid. 8 св. Вмѣсто Thx—Th.

19, 20 св. Напеч: Аеинскаго. Слѣд.: аѳинскаго.

20, 9 сн. Вмѣсто словъ: родина Діодора, нужно читать: Антіохія.

Ibid. Καλοκαγαθία—καλοκἀγαθία

23, 3 св. Хзрактеръ—характеръ. Ibid. 1 прм. 1 св.: Ed —ed.

25, 10 и 12 сн. οὐδὲ ἀυτὸ—οὐδὲ αὐτό; ibid. 1 сн: вмѣсто словъ: „все это“, нужно поставить: все существующее.

26, 2 св. οὐδενὶ—οὐδενι.

29, 12 св долженъ былъ—должны были.

31, 5 св. δζμιούργον—δημιουργόν.

35, 2 св Вмѣсто слова „исходный“, нужно поставить· сильный

Ibid. 16 сн. Напеч.: проблеммы. Нужно испр: проблемы (такъ же на стр. 46 прм., 47 прм., 124, 135, 136. 169).

38, 1 прм. 3 сн. Послѣ цыфры 136 р. д б. скобка.

40, 2 прм. 8 св. Вм. Іуліана—Юліана.

41, 2 св Напеч.: въ особенныхъ. Слѣд.: въ особенно

45, 1 прм 6 св. L'eglise—l'église.

46, 1, 6 св. Сава—Саба

51, 9 св. Θεοѳилъ—Θеофилъ.

52, 11 сн. Василій—Вигилій.

54, 5 прм. 2 св. аскстическій—аскетическій.

56, 1 прм. 2 св Bedentung—Bedeutung. Ibid 6 сн: XI в.—VII в.

57, 4 св. Вмѣсто словъ: послѣдняя непосредственно, чит.: послѣдняя, конечно, непосредственно.

58, 1 прм. Пропущены цыфры: 41—42 стр.

59, 10 св. Баснажій—Баснагій (такъ же на стр. 63)

Ibid. 11 сн: эксцепты—эксцерпты; ibid. 15 св.: продполагать,—предполагать.

63, 1 прм. 2 св. Maj—Mai Ibid. 4 св. Schröck—Schöckh. Ibid. 5 св.: вмѣсто слова „изслѣдователи“ непосредственно въ отношеніи къ Діодору слѣдуетъ правильнѣе читать: ученые. Ibid. 3 прм. Евстафій—Евстаѳій (207, 2 сн.)·

65, 2 сн. переченъ—перечень. Ibid. 5 прм Compendium—compendium. Ibid. 6 прм 3 св. Послѣ слова Hieronymus нужна скобка.

67, 6 прм. Послѣднія 3 строки слѣдуетъ исправить такъ: Вообще ученость, въ перечисленныхъ видахъ антіохійской экзегезы, видна въ оставшихся памятникахъ Евсевія, не смотря на ихъ фрагментарность.

70, 13 сн. Напеч.: откровеніе. Слѣдуетъ: Откровеніе.

71, прм. 4. Вмѣсто Permentier, слѣдуетъ: Parmentier (см 217, 2 сн.)

72, 15 св. Напеч.: трудомъ. Слѣдуетъ трудамъ.

74, 8 св. Напеч.: ὁμοούσιος υ ὁμοιούσιος. Слѣдуетъ ὁμοούσιος и ὁμοιούσιος

76, къ 3 прм.: относительно цитаціи произведеній Евсевія Кесарійскаго нужно замѣтить, что, по независящимъ отъ насъ обстоятельствамъ, мы не могли сохранить единообразіе въ ссылкахъ на новѣйшее изданіе его твореній

81, прм. 1, 4 сн. Трудъ проф. Спасскаго А. А имѣется въ виду „Исторія догм. движеній".

82, въ 22—23 стр. св нужно сдѣлать такое измѣненіе: слова „ὁμοούσιος, по мысли Флавіана, какъ типичнаго никейца" выбросить, и предложеніе начинать такъ: Въ приложеніи къ Божественному существу, ὁμοούσιος должно было... и т. д.

86, 1 св Напеч.: προέδρος; слѣдуетъ: πρόεδρος (такъ же ibid. прм. 1, стр. 6 сн.; 196, 3 сн.).

Ibid. 14 св. Напеч: филологическего. Слѣд.: филологическаго

89, 16 сн. Напеч· воздѣйствія Слѣд.: воздѣйствію

90, 9 сн. Напеч.. φρὺζ. Слѣд.: φρὺξ

96, 4 св. Слѣдуетъ читать: смыслѣ, что къ участію въ религіозныхъ прогулкахъ Діодоръ рѣшается

Ibid. 15 св. Напеч.· сыновъ Завѣта. Слѣд.: сыновъ завѣта

Ibid. 20 св. Слѣд. читать: толпа учениковъ и народа.

100, 5 св. Предложеніе нужно начать, вмѣсто словъ· Если такъ, то—Поэтому вопросъ объ отношеніи..

Ibid 1 сн. Напеч.: Бархаббашаба. Слѣд.: Бархадбешабба

101, 2 св. Слѣд. читать: несторіанъ IX в., какъ мы уже говорили, удостовѣряютъ.

Ibid. 5 св. Напеч.: извѣстенъ въ Месопотаміи. Слѣд.: Въ Месопотаміи былъ извѣстенъ.

Ibid. Въ 7 стр. св. напеч.: есть указаніе на практику. Нужно исправить: есть также указаніе на практику. Слѣдуетъ прибавить новое примѣчаніе, подтверждающее ссылку на подвижника Юліана: „Онъ училъ и братію приносить Богу псалмопѣніе въ келліи общее, а послѣ зари по два удаляться въ пустыню и тамъ одному, преклонивъ колѣна, приносить Богу подобающее поклоненіе, а другому стоя пѣть въ это время пятнадцать Давидовыхъ псалмовъ; потомъ, перемѣнивъ положеніе, второму стоя пѣть, а другому припасть къ землѣ, молиться" (И. Б. СПБ. 1853, 30).

Ibid. 8—9 стр. св. Напеч.: Извѣстныя гомиліи Афраата даютъ принципы... Слѣд.: Наконецъ, и извѣстныя гомиліи Афраата даютъ уже принципы...

102, 3 св. Слѣд. прибавить къ точкѣ: въ смыслѣ окончательнаго утвержденія и распространенія этого обычая

104, 9 св. Напеч: отдѣлаться отъ Діодора. Слѣд. чит.: отдѣлаться и отъ Діодора.

Ibid. 8 сн. Напеч.: Когда же воз—: слѣд.: когда же онъ воз—

114, прм. 3, 10 сн. Напеч.: Socrat (II, 44), Sozom. (IV, 28). Нужно. Сократъ (II, 41), Созоменъ (IV, 28).

119, прм. 2, 3 св. Напеч: Greg. Nas. Слѣд Greg. Naz. (такъ же и на стр. 127, прм. 3).

120, 2 сн. Напеч.: Въ зависимость; нужно: въ зависимости.

Ibid 1 прм. Вмѣсто: III книги Сократа, слѣд III книга Сократа

121, 14 сн. Напеч · VI в Бархадбешабба Слѣд. VI—VII в Бархадбешабба (такъ же на стр. 286).

122, 10 сн. Слѣд добавить: покажемъ, что новый Богъ

123, 5 сн. Напеч.: Творца. Нужно. Творцѣ.

130, 8 св. Напеч.: также; слѣд.. такъ же (207, 15 св.).

144, 1 прм. 6 сн. Напеч: Swatkin. Нужно: Gwatkin. Ibid. прм. 5, 2 св. Напеч.: Исторія Боголюбцева Слѣд. Ист Боголюбцевъ.

147, 2 св. Слѣдуетъ опустить мѣстоименіе онъ (также 221, 13 св).

150, 4 св. Несомнѣвно—несомнѣнно.

152, 2 св. въ не православіи—въ неправославіи.

156, 2 прм. Напеч.: De Spirito. Слѣд.: De Spiritu (сн также 209, прм. 4). Ibid. прм. 6, 5 сн. Harnack. DG. II; доп. (die Christologie des Apollinaris von Laodicea).

157, 10 сн. апполинаризма—аполлинаризма. Ibid. Послѣднюю ссылку прм. 5 на Voisin (170 p) можно считать недѣйствительною.

158, прм. 5. Lietrzmann—Lietzmann

166, 15--16 стр св. нужно читать: внутреннее противорѣчіе построеній было настолько серьезно, что діалектика не могла вывести его на правильный путь

169, 1 прм. чит: Что Діодору не чуждъ былъ ἕνωσις въ тайнѣ Лица Христа Богочеловѣка и—въ смыслѣ ортодоксальномъ—объ этомъ подр. см ниже (ссылку на Lagarde въ данномъ случаѣ слѣд убрать).

170, 14 св Слово „открыто“ опустить.

171, 2 прм. излишнее

172, 1 прм. Col. Hist. Eccl. Ник Каллиста обозначить: col. 644—645.

174, 1 прм. 2 стр. сн Лекціи по (вм. ошиб. и) ист. др. Церкви.

176, 10 сн. Слѣд. чит.. Дорофей и Санктиссимъ.

185, прм. II св. Vinables—Venables

186, 14 св. Испр. какой-пибудь: какой-нибудь.

187, 11—12 св. Вмѣсто словъ: „уже по словамъ Аполлонія Тіанскаго“, испр: „какъ объ этомъ говорилъ еще Аполлоній Тіанскій“.

203, 3 сн. Тарскій—Тарсскій

209, 10 и 8 сн. Испр.: св—Св. (также 208 прм.)

211, 8 св. κατα γραφάς испр.: κατὰ τὰς γραφάς. Ibid. прм. 2 Kirchen—Kirche. (сн. 253 прм.).

213, прм. 1. Напеч.: ДВС. Слѣд. ДВС[3] (такъ же и во всѣхъ остальныхъ ссылкахъ на этотъ источникъ)

217, прм 5 стр. св. Напеч.: „ученій, которые держась средины“. Испр.: „ученій“.. Они „держась средины“...

218, 14 сн. Испр. 381 г. на 382 г.

219, прм. 1 Bernhardy I t 1739. Нужно: Bernhardy t. I, 1379.

221, 11 сн. Нап.: было достаточно. Слѣд.: все это было достаточно.

Ibid. 2 сн. Нужно чит.: быть можетъ, въ то же или слѣдующее собраніе.

222, 15 — 14 сн Напеч: будутъ и возлагать. Слѣд.: берутъ и возлагаютъ.

224, 1 прм. 3 св. Вмѣсто цыфры 139 слѣд. 74.

246, 12 св. Благодаря характеру—благодаря характеру и образованію.

248, 2 сн. Могъ быть—былъ.

249, 4 св. Чистоту ученія—чистоту его ученія.

Ibid. прм. 1. Въ цит Seeberg'a пропущено II В—сн. также ниже (337 стр.)

252, 21 св не обманывся — не обманывал.

Ibid. 15 св. αὐτῷ—αὐτῷ

Ibid 22 св ἔχει—ἔχει

255, 2 св. Конценціи--концепціи.

257, прм. 4. Greg Nis.—Greg. Nys.

268, 4 св. Слѣд. чит.: отзывался впослѣдствіи и Геннадій, патр. Константинопольскій (458—471)

285, 7 сн. Ля Кроцъ—Ля-Кроцэ.

292, 7 св Виндланцъ—Вендландъ.

Ibid. 10 сн. Константинопольскій—константинопольскій.

Ibid. прм. 2. Ἐκδοθεῖα—ἐκδοθεῖσα.

305, 6 св. διανοια—διάνοια. Ibid. 8 св ἡ—ἤ; 12 св διαβολον—διάβολον.

307, прм. 1. Geselschaft—Gesellschaft. Ibid. 3 прм. Suiv—слово лишнее

308, 5 св псалмы—псалмовъ. Ibid 22 св.: имѣли—имѣютъ

309, 1—2 св. Слѣд. чит.: изъ труда, подлиннаго автора котораго надлежитъ.. Ibid. прм. 1: ee—de.

325, 16 св. единосущаго—единосущнаго

328, 6 сн σῶματι—σώματι Ibid. 2 сн. ἄν—ἄν.

337, 2 сн. прм. 7. Ioan —Ioan

345, 6 св. Апполинарій—Аполлинарій. Ibid. прм 3. D—D.

346, 6 св λογιστκόν—λογιστικόν.

347, 5 св. едва ли—едва ли бы.

349, 11 св. сторонъ—чертъ.

352, 10 св. Слѣд. испр.: фрагменты, помѣченные № 19..[1]).

362, 7 сн. ex inhilo tacstas esse—ex nihilo factas esse

363, 3 и 8 св. ἐστι, ψυχῆς—ἐστι, ψυχῆς.

364, 2 св. sphera—sphaera.

373, 2 сн. остльнымъ—остальнымъ

376, 11 сн. ἁγίων—ἁγίων (см также 381, 2 сн.).

402, 3, 5 св. ὄνομα—ὄνομα.

Въ указателѣ слѣд доб сл. Аполлинарій—17, 34, 35, 88, 148—150, 156, 157, 159, 160, 161 и слѣд., 177, 192, 206, 207, 220, 243, 256, 264, 276, 281, 290, 307, 326—328, 330, 331, 341, 343, 345, 346, 352, 368, 372, 420, 425, 437—438, 442.

---

[1]) Знаки препинанія требуютъ дополненій или исправленій: запятая—эп. загл. л., 65, 1 прм. 4 сн, 66 прм. 10 сн, 69, 3 св., 87, 3 св, 92, 10 сн. (зап. не нужно), 115 прм. 2 (слѣд. XXVI, 777), 145 прм. 5 (зап. нужна), 175, 2 сн., 190, 12 св.,, 264, 14 св, 279, 16, 360, 13 сн., 384, 5 сн.; точка—66, прм. 1 св., 73, 2 прм. 108, прм. 2, 151, 4 прм., 152, прм. 1, 185, прм 9, 369, прм. 2, 374, 16 св.; тире—81, 14 св., 94, 11 сн.; 150, 1 прм., 201, 7 св, 244, 2 св, 245, 4 св.