Свящ. Д. Лебедевъ.

Св. Александръ александрійскій

и

ОРИГЕНЪ.

Кіевъ
Типографія акц. о-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ“, Крещ., № 40.
1915.

Многоуважаемому Сергію Ивановичу
Соболевскому

Свящ. Д. Лебедевъ.

от автора

τῇ ιε' μεχὶρ ,αχλβ' ἀπὸ Διοκλητιανοῦ κατ' Ἀλεξανδρεῖς·
κατ' Αἰγυπτίους δὲ τῇ ιε' παῦνι ,βχξδ' ἀπὸ Ναβονασσάρου.

Св. Александръ александрійскій

и

10 февраля 1916 года

ОРИГЕНЪ.

Кіевъ
Типографія акц. о-ва „Петръ Барскій въ Кіевѣ", Крещ., № 40.
1915.

ВТ
101

Печатать дозволяется. 15 декабря 1915 г.
Ректоръ Академіи *Епископъ Василій.*

Академія наук СССР
Институт научной информации
и фундаментальная библиотека
по общественным наукам
196
70

Оттискъ изъ журнала „Труды Императорской Кіевской дух. Академіи".

Оглавленіе.

„Антиникейская реакція“ (1—2) и ея причины (2—3) по работамъ Цана (3), Гуоткина, Гарнака, Гуммеруса (4), Холля, В. В. Болотова (5) и А. А. Спасскаго (5). Вопросъ о торжествѣ православія на никейскомъ соборѣ (7—9).

I. Важность правильнаго пониманія ученія св. Александра александрійскаго и отношеніе къ нему новѣйшихъ ученыхъ (9—10). Можно ли судить объ Александрѣ по Аѳанасію в.? (10—11). Необходимость пересмотра теоріи Цана о „старшихъ“ и „младшихъ никейцахъ“ (11—12). Изложенія Гарнака (12), Зееберга и В. В. Болотова (13). Точка отправленія Гарнака (13). Точно ли излагаетъ ученіе св. Александра Арій? (13—15). Мнимыя неясности и противорѣчія у Александра (15). Ученіе св. Александра о Сынѣ Божіемъ, какъ особой „ипостаси—природѣ“ (15—17). Видѣлъ ли Александръ въ Сынѣ „составную часть существа Отца“? (17). Ученіе о Сынѣ, какъ Словѣ и Премудрости Бога Отца, у св. Александра (17—18) и Оригена (18—21). Сынъ, какъ χαρακτὴρ ипостаси Отца, у Александра и Оригена (21). Мнимые аргументы за „неразрывное единство“ существа Отца и Сына по Александру (22). Контекстъ выхватываемыхъ Гарнакомъ формулъ Александра (22—23). Въ какомъ смыслѣ св. Александръ называетъ Отца и Сына „двумя неразлучными реальностями? (24—25). Смыслъ слова „διάστημα“ у св. Александра (25—27), у Аѳанасія в. (28), въ Ἔκθεσις μακρόστιχος (28) и у Аполлинарія лаодикійскаго (29). Зависимость св. Александра отъ Оригена (29—30). Св. Александръ и „младшіе никейцы“ (30). Отношеніе къ Александру восточ-

ныхъ оригенистовъ—покровителей Арія (30—31). Возможность разносторонняго пониманія системы Оригена (31—32). Оригенисты правые и лѣвые (32). Кто изъ нихъ ближе стоялъ къ Оригену? (32—33). Св. Александръ, какъ „младшій“ никеецъ (33). Никейцы не „старшіе“ и „младшіе“ (33—35), а западные и восточные (35—36). Были ли только „старшіе“, т. е. западные никейцы истинными представителями православія? (36). Односторонность раскрытія ученія о Св. Троицѣ у Тертулліана (37) и Оригена (38) и ихъ послѣдователей (36—38). Были ли правые оригенисты—тертулліанистами? (38—39). Значеніе Аѳанасія великаго для сближенія восточнаго пониманія ученія о Св. Троицѣ съ западнымъ (39—40). Вопросъ о смыслѣ термина ὁμοούσιος у отцовъ-каппадокійцевъ (40—42). Значеніе св. Иларія пиктавійскаго (42).

II. Вопросъ о зависимости св. Александра отъ св. Иринея (42—43). Ученіе о непостижимости рожденія Сына у св. Иринея (43), св. Александра (43—44), Оригена (44), Евсевія кесарійскаго (45—51), Евсевія никомидійскаго (52) и въ „омійскихъ“ формулахъ и системахъ (52—53). Можно ли допустить зависимость св. Александра отъ Мелитона сардскаго? (54). Выводъ (55).

Дополненіе: Смыслъ слова διάστημα (spatium) у Оригена (55) и св. Епифанія (55—56).

Св. Александръ александрійскій и Оригенъ.

За послѣднія десятилѣтія въ церковно-исторической наукѣ и на западѣ и у насъ въ Россіи не мало сдѣлано для выясненія причинъ такъ называемой „антиникейской реакціи"—того почти единодушнаго и долговременнаго протеста, какимъ встрѣченъ былъ на востокѣ никейскій символъ съ его терминами ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ Πατρὸς и ὁμοούσιον τῷ Πατρί. Исторія церкви всей середины IV вѣка производитъ тяжелое впечатлѣніе на тѣхъ, кому приходилось знакомиться съ нею по старымъ или устарѣвшимъ руководствамъ и пособіямъ (въ родѣ, напр., семинарскаго учебника Е. Смирнова). Торжество православія надъ аріанствомъ, одержанное на никейскомъ соборѣ, было кратковременно. Начиная приблизительно съ 330 года и кончая 379-мъ, когда вступилъ на восточный императорскій престолъ Ѳеодосій великій,—весь этотъ 50 лѣтній періодъ былъ временемъ почти непрерывнаго господства на востокѣ епископовъ-антиникейцевъ, явно или тайно покровительствовавшихъ аріанамъ. Всѣ виднѣйшіе защитники никейскаго символа, какъ св. Евстаѳій антіохійскій, св. Аѳанасій великій александрійскій, преемникъ перваго борца противъ Арія св. Александра, Маркеллъ анкирскій, Асклипій газскій, Елланикъ трипольскій, св. Павелъ константинопольскій, Лукій адріанопольскій и другіе, были подъ тѣми или иными предлогами низложены и согнаны со своихъ каѳедръ, и на мѣсто ихъ поставлены епископами лица изъ евсевіанскаго лагеря. Наоборотъ Арій и его сообщники приняты были въ церковное общеніе, и нѣкоторое изъ нихъ, какъ напр. бывшій александрійскій діаконъ Евзоій (въ 361 —

376 г.г. епископъ антіохійскій), занимали видныя церковныя каѳедры на востокѣ. На мѣсто никейскаго символа на рядѣ соборовъ, собиравшихся въ царствованіе Константія, выдвинутъ былъ цѣлый рядъ другихъ формулъ вѣры—по большей части настолько безцвѣтныхъ, что подъ ними легко подписался бы и самъ Арій. Бывали и за это время періоды, когда Аѳанасій в. и другіе сосланные евсевіанами епископы возвращались на свои каѳедры. Но это происходило по желанію императоровъ-сторонниковъ никейскаго символа, какъ Константъ и Іовіанъ, и со смертію этихъ православныхъ государей кончалось и это временное торжество православія И самое торжество это до 381 года ни разу не было полнымъ. Восточные епископы антиникейцы примирялись на время съ возвращеніемъ Аѳанасія в.; но сами не вступали съ нимъ въ общеніе и не принимали никейскаго символа.— Одно время—въ послѣдніе годы царствованія Константія—даже и западъ въ лицѣ своихъ виднѣйшихъ представителей—римскаго епископа Либерія и ветерана никейскаго собора Осія кордубскаго—вынужденъ былъ отказаться и отъ защиты Аѳанасія в. и отъ самаго никейскаго символа. Это было въ 357 году. А спустя 2 года—на аримінскомъ соборѣ 359 года—почти всѣ присутствовавшіе на этомъ соборѣ западные епископы вынуждены были подписать безцвѣтную, омійскую, такъ называемую никско-аримінскую формулу вѣры.—Только при Іовіанѣ начинается на востокѣ рѣшительный поворотъ въ сторону никейскаго символа, не остановленный и крутыми мѣрами покровителя аріанъ Валента и закончившійся торжественнымъ принятіемъ никейскаго символа на 2-мъ вселенскомъ константинопольскомъ соборѣ 381 года.

Въ настоящее время эта исторія борьбы изъ-за никейскаго символа уже не вызываетъ тѣхъ недоумѣній, какія вызывала раньше. Теперь выяснено, что восточные епископы-антиникейцы въ большинствѣ случаевъ вовсе не были аріа-

нами. Это были только богословы-оригенисты, которые отказывались принимать никейскіе термины ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιον вовсе не потому, что и сами они, какъ Арій, видѣли въ Сынѣ Божіемъ только тварь, происшедшую отъ Бога Отца во времени и изъ ничего, а только потому, что термины эти, какъ казалось имъ, вели къ матеріалистическому представленію о рожденіи Сына и о Самомъ Богѣ Отцѣ. И если потомъ и сами восточные приняли никейскій символъ съ его терминами, то случилось это только послѣ того, какъ они убѣдились, что защитники символа не соединяютъ съ этими терминами такихъ представленій. И кромѣ того позднѣйшіе восточные никейцы понимали ὁμοούσιον не совсѣмъ въ томъ смыслѣ, какой имѣло это слово въ устахъ первыхъ борцовъ за никейскую вѣру, какъ Аѳанасій в. и въ особенности Маркеллъ анкирскій.

Начало уясненію этой своеобразной исторіи термина ὁμοούσιος, какъ причины антиникейской реакціи, положила вышедшая въ 1867 года книжка—тогда еще начинающаго ученаго (репетента въ Геттингенѣ), а теперь одного изъ корифеевъ германской церковно-исторической науки—*Теодора Цана*—„Маркеллъ анкирскій. Къ исторіи богословія“ [1]). Его теорія о „старшихъ“ и „младшихъ никейцахъ“, изъ которыхъ первые понимали ὁμοούσιος въ смыслѣ полнаго единства существа Отца и Сына, и послѣдніе—въ смыслѣ равенства, одинаковости существа, уясняла, повидимому, наилучшимъ образомъ, какъ единодушный протестъ восточныхъ епископовъ противъ этого термина въ 330—361 г.г., такъ и принятіе его восточными на антіохійскомъ соборѣ 379 года и константинопольскомъ вселенскомъ соборѣ 381 года, послѣ того какъ отцы каппадокійцы (собственно Василій в.) придали этому термину нѣсколько иное значеніе.

---

[1]) *Th. Zahn*, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha 1867,

Вышедшая (1 мъ изданіемъ) въ 1882 году книга англійскаго историка *Гуоткина*—„Этюды объ аріанствѣ“ [1])—лучшее изъ появившихся въ XIX вѣкѣ изслѣдованій по исторіи аріанства—писана съ спеціальною цѣлію выяснить „характеръ и хронологію реакціи, которая слѣдовала за никейскимъ соборомъ“.

Въ смыслѣ—по крайней мѣрѣ—свода и провѣрки достигнутаго этими двумя учеными не мало сдѣлалъ и *Адольфъ Гарнакъ* въ 2-мъ томѣ своего знаменитаго „Учебника исторіи догматовъ“, 1-е изданіе котораго вышло въ 1887 году [2]).

Гарнакъ не только всецѣло принимаетъ теорію Цана о старшихъ и младшихъ никейцахъ, но и излагаетъ ее въ видѣ парадокса:

„Отецъ оффиціальнаго ученія о Троицѣ, какъ его удерживаютъ церкви, не Аѳанасій, и не Василій кесарійскій, а Василій анкирскій“ [3])!

Въ 1900 году появилось у насъ въ Россіи, но на нѣмецкомъ языкѣ, изслѣдованіе талантливаго финляндскаго ученаго (гельсингфорскаго профессора) Гуммеруса „Оміусіанская партія“ [4]), изслѣдованіе о той изъ антиникейскихъ партій, которая знаменовала собою первый поворотъ восточныхъ въ сторону никейскаго символа, изъ рядовъ которой вышли потомъ и младо никейцы. Вождемъ этой именно партіи и былъ Василій анкирскій.—Ученіе оміусанъ изложено у Гуммеруса очень основательно и указаны пункты соприкосновенія его съ ученіемъ самого Аѳанасія в.

---

[1]) *H. M. Gwatkin*, Studies of Arianism chiefly referring to the character and chronology of the reaction which followed the council of Nicaea. Second edition, Cambridge 1900 (1-е изданіе вышло тамъ же въ 1882 году).

[2]) *A. Harnack*, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 2-ter Band. 3 te verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. B. und Leipzig 1894 (4 Aufl. Tübingen 1909).

[3]) *Harnack*. DG. II³ 267 [=II² 269].

[4]) *J. Gummerus*, Die Homoeusianische Partei. Helsingfors. 1900.

Наконецъ въ 1904 году *К. Холль* [1]) въ своемъ замѣчательномъ изслѣдованіи объ Амфилохіи иконійскомъ далъ полное и лучшее изъ существующихъ изложеніе ученія о св. Троицѣ „трехъ великихъ каппадокійцевъ“: Василія в., Григорія Богослова и Григорія нисскаго (не общее для всѣхъ трехъ, а для каждаго въ отдѣльности).

Въ Россіи В. В. Болотовъ касался отношенія и аріанъ и „полуаріанъ“ (т. е. оміусіанъ) къ Оригену еще въ своей книгѣ: „Ученіе Оригена о Святой Троицѣ“ (Спб. 1879) [2]). Уже здѣсь В. В. Болотовъ признаетъ [3]), что „умѣренные аріане, полуаріане или оміусіане“ „имѣли много общаго“ „съ защитниками никейскаго символа“, и потому самъ Аѳанасій в. смотрѣлъ на нихъ, какъ на братьевъ, которые „только по недостатку послѣдовательности не принимаютъ слова единосущный“.

Въ своихъ лекціяхъ В. В. Болотовъ опредѣленно высказывается въ томъ смыслѣ, что большинство епископовъ востока, не поддерживавшихъ никейскаго символа, не было однако аріанскимъ, а „было только *консервативнымъ*“ (выраженіе Гуоткина), „унаслѣдовало и субординаціонизмъ старыхъ богословскихъ сочиненій. Но этотъ субординаціонизмъ былъ не аріанскій“ [4]). Партію оміусіанъ онъ считаетъ здѣсь „правымъ центромъ“ аріанствующихъ [5]), въ смыслѣ очевидно только антиникейцевъ, но вождя этой партіи Василія анкирскаго считаетъ „однимъ изъ достойнѣйшихъ лицъ своего времени, серьезнымъ богословомъ“, который „если и расходился съ Аѳанасіемъ, то только—въ подробностяхъ“ [6]). Пп-

---

[1]) *K. Holl*, Amphilochius von Iconium in seinem Verhältniss zu den grossen Kappadoziern. Tübingen und Leipzig. 1904.

[2]) Стрр. 400—404. 409—410. 412—418.

[3]) Стр. 413, ср. стр. 271, прим. 2.

[4]) *В. В. Болотовъ*, Лекціи по исторіи древней церкви. IV, 70—71.

[5]) Тамъ же, стр. 73.

[6]) Тамъ же, стр. 52, ср. стр. 73.

савшій подъ руководствомъ В. В. Болотова *В. Н. Самуиловъ* [1]) прямо не признаетъ оміусіанъ аріанами, и въ этомъ же смыслѣ высказался въ 1891 году и самъ В. В. Болотовъ въ своей вызванной книгою Самуилова статьѣ: „Либерій, епископъ римскій и сирмійскіе соборы“ [2]). „Василій анкирскій“— пишетъ онъ здѣсь [3])—„не былъ аріанинъ. Это былъ одинъ изъ тѣхъ православныхъ того времени, которымъ въ никейскомъ символѣ предложено было больше свѣта и разумѣнія, чѣмъ сколько они могли воспріять. Человѣкъ, прошедшій старую школу богословскаго образованія, въ основѣ котораго лежали труды Оригена и его послѣдователей, Василій вмѣстѣ съ достоинствами этой догматической системы (а въ ряду ихъ первымъ нужно поставить то, что она была *стихійно* православна, отъ аріанства разнилась *въ самомъ своемъ корнѣ*, въ своей завѣтной тенденціи) усвоилъ и ея недостатки: ея упорный субординатизмъ, часто ошибочный по тону, но высокій по цѣли (поскольку онъ хотѣлъ былъ логическою равнодѣйствующею, синтезомъ обѣихъ основныхъ истинъ христіанства: вѣры во единаго личнаго Бога и вѣры во Христа, истиннаго Бога), и ея невыдержанную терминологію“. Въ томъ же смыслѣ высказывается и проф. *А. А. Спасскій* въ своемъ обширномъ трудѣ: „Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ, т. I. Тринитарный вопросъ. Сергіевъ посадъ 1906 г. [4]).

---

[1]) *В. Н. Самуиловъ*, Исторія аріанства на латинскомъ западѣ. Спб. 1890 стр. 57=58. Ср. его Отвѣтъ на статью профессора А. Лебедева „Мысли и чувства“ (Бог. Вѣст. 1892 г., май) въ Христ. Чт. 1892 г., сентябрь—октябрь, стр. 2 отдѣльнаго оттиска, прим. 1.

[2]) Спб. 1893=Хр. Чт. 1891.

[3]) Стр. 95—96=Хр. Чт. 1891, II, 269—270, ср. стр. 6—7 (309—310).

[4]) См. напр., стр 374: „разница между никейскимъ ученіемъ и оміусіанскимъ въ лучшей его формѣ заключалась болѣе въ оттѣнкахъ мысли, въ направленіи пониманія, чѣмъ въ существѣ дѣла.———Окончательную побѣду въ церкви одержалъ терминъ ὁμοούσιος———, но одержалъ такъ, что въ его общепринятое истолкованіе внесенъ былъ элементъ, заимствованный изъ оміусіанства“.

Медаль имѣетъ однако и оборотную сторону. Если теперь антиникейская реакція уже не представляетъ собою загадки, то наоборотъ для большинства современныхъ историковъ—стало какъ будто не вполнѣ ясно то, что казалось вполнѣ понятнымъ и естественнымъ старинымъ ученымъ,—стало непонятно самое торжество православія надъ аріанствомъ на никейскимъ соборѣ. Если въ 330—361 г.г. большинство на востокѣ составляли епископы—оригенисты, подозрительно относившіеся къ никейскому символу съ его ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιον и соглашавшіеся принять въ общеніе самаго Арія и его сообщниковъ, то какъ объяснить тотъ фактъ, что въ 325 году ученіе Арія подверглось почти единогласному осужденію, и никейскій символъ подписанъ былъ въ концѣ концовъ даже и такими рѣшительными сторонниками Арія, какъ оба Евсевія, Θеогній никейскій, Марій халкидонскій, Θеодотъ лаодикійскій, Наркиссъ нероніадскій, Патрофилъ скиѳопольскій?

Отвѣтъ на этотъ вопросъ пытался дать уже самъ Цанъ, и его взглядъ въ существѣ дѣла раздѣляютъ и Гарнакъ и большинство другихъ историковъ.—Нельзя однако сказать, чтобы рѣшеніе, предложенное Цаномъ, отличалось особою вѣроятностію.

Цанъ думаетъ, что въ Никеѣ „маленькое меньшинство, противъ котораго съ самаго начала аріанскаго движенія постоянно возвышался упрекъ въ савелліанствѣ, одержало побѣду при составленіи формулы вѣры надъ плохо предводимымъ большинствомъ“ [1]).

По мнѣнію Цана, значитъ, съ самаго начала аріанскаго спора, на сторонѣ св. Александра александрійскаго было только ничтожное меньшинство, а большинство и тогда составляли рѣшительные или нерѣшительные стороники Арія, и только отсутствіе хорошихъ вождей у этого большинства

[1]) *Th. Zahn*, S. 9. Самъ Цанъ не считалъ этого взгляда своею собственностію, а передавалъ, какъ общеизвѣстную истину (bekanntlich). Но, кто высказывалъ его раньше Цана, мнѣ неизвѣстно.

дало побѣду меньшинству.—Неудовлетворительность такого объясненія бросается въ глаза: развѣ можно считать плохимъ вождемъ такого интригана, какъ Евсевій никомидійскій?

Гарнакъ принятіе никейскимъ соборомъ символа съ подозрительными для восточныхъ богослововъ терминами приписываетъ тому обстоятельству, что большинство на соборѣ составляли епископы необразованные, которымъ не ясенъ былъ и самый предметъ спора, а также давленію императорской воли [1]).

И проф. Спасскій думаетъ, что „численность“ образованныхъ православныхъ епископовъ на никейскомъ соборѣ „была не высока и едвали многимъ превосходила численность аріанствующихъ епископовъ“, и что вмѣстѣ съ епископами-аріанами они составляли „лишь небольшую часть собора, не превышавшую $^1/_6$-ой доли общаго количества его членовъ“ [2]).

Интересно, что для объясненія полной побѣды св. Александра александрійскаго надъ Аріемъ и его покровителями на никейскомъ соборѣ современные ученые вынуждены прибѣгать къ тому же въ сущности предположенію, какимъ старинные ученые объясняли антиникейскую реакцію,—къ предположенію о сильномъ давленіи на епископовъ со стороны императора. Что объясненіе это далеко не достаточно, можно понять изъ того, что императоръ Константинъ в., какъ доказываетъ его письмо къ Александру и Арію и его слова на соборѣ, приводимыя Евсевіемъ въ его письмѣ къ кесарійской паствѣ, не понималъ самаго предмета спора между Александромъ и Аріемъ.

Послѣ этого нельзя удивляться тому, что такое неожиданное и высоко-важное открытіе, какъ найденное Эдуардомъ Швартцемъ посланіе антіохійскаго собора 324 года къ Але-

---

[1]) *Harnack*, DG. II³ 222=II² 225 II³ 227--8=II² 228—9

[2]) *Спасскій*, стр. 217.

ксандру [епископу не „новаго Рима“—Константинополя, а] ѳессалоникскому, не встрѣтило надлежащей оцѣнки въ западной церковно-исторической наукѣ: какъ разъ самые корифеи нѣмецкой и французской церковно-исторической науки: А. Гарнакъ и Л. Дюшенъ объявили этотъ документъ подлогомъ, и первый вступилъ даже по вопросу объ этомъ документѣ въ неудачную полемику съ самимъ Э. Шварцемъ. И только два Зееберга, отецъ (Рейнхольдъ) и сынъ (Эрихъ), сумѣли стать на вѣрную точку зрѣнія въ этомъ вопросѣ [1]).

Этотъ новооткрытый документъ показываетъ, что предъ никейскимъ соборомъ большинство епископовъ было на сторонѣ св. Александра, а не Арія, и осужденіе Арія въ сущности предрѣшено было на соборѣ въ Антіохіи.

I.

Первостепенное значеніе для объясненія факта торжества православія надъ аріанствомъ въ 325 году имѣетъ правильное пониманіе ученія перваго борца противъ аріанства св. Александра александрійскаго. Между тѣмъ въ новѣйшихъ исторіяхъ догматовъ и даже спеціальныхъ трудахъ по исторіи аріанства именно ученіе св. Александра и оставляется иногда безъ всякаго вниманія или излагается въ неправильномъ освѣщеніи. Объясняется это, конечно, тѣмъ, что св. Александръ выступилъ на борьбу съ аріанствомъ уже въ преклонномъ возрастѣ и умеръ спустя съ небольшимъ 2

---

[1]) См. объ этомъ мои статьи: 1) Антіохійскій соборъ 324 и его посланіе къ Александру, епископу ѳессалоникскому, въ Христ. Чтеніи 1911 г. іюль—августъ, стр. 831—858, сентябрь, стр. 1008—1023. 2) Къ вопросу объ антіохійскомъ соборѣ 324 года и о „великомъ и священномъ соборѣ въ Анкирѣ“ I, въ Трудахъ Кіев. Дух. Акад. 1914 г., апрѣль, стрр. 585—601, іюль—августъ, стрр. 496—532, ноябрь, стр. 330—360 и 1915 г., январь, стрр. 75—117 и 3) Замѣтку о книгѣ E. Seeberg'a въ Визант. Временникѣ т. XIX, отд. II, стрр. 55—146, въ отдѣльныхъ оттискахъ, озаглавленную: „Къ вопросу объ антіох. соборѣ“ и т. д. „III“.

года послѣ никейскаго собора (17 апрѣля 328 года). Ознакомиться съ его воззрѣніями мы имѣемъ возможность только по двумъ сохранившимся его посланіямъ: окружному посланію Ἑνὸς σώματος (у Socr. h. e. I, 8) и посланію къ Александру (ѳессалоникскому) Ἡ φίλαρχος (у Theodoret. h. e. I. и *Vales.*). Между тѣмъ отъ преемника св. Александра, его бывшаго діакона, Аѳанасія в. дошло до насъ много твореній, дающихъ возможность изложить его догматическую систему очень подробно. Аѳанасій в. поэтому гораздо болѣе интересуетъ историковъ, чѣмъ его предшественникъ, и многіе изъ нихъ, не вчитываясь внимательно въ посланія Александра, просто отожествляютъ его ученіе съ ученіемъ Аѳанасія в.

Кажется, всѣхъ радикальнѣе поступаетъ здѣсь проф. Спасскій. Въ его обширномъ трудѣ читатель напрасно сталъ бы искать изложенія ученія св. Александра. Онъ обходитъ его почти полнымъ молчаніемъ: за изложеніемъ ученія Арія (стр. 173—178) у него прямо слѣдуетъ изложеніе системы Аѳанасія в. (стр. 179—200) [1]). Не излагаетъ ученія св. Александра и Лоофсъ въ своемъ Leitfaden zum Studium der Dg. Другіе ученые не обходятъ ученіе св. Александра молчаніемъ, но и у нихъ оно обычно излагается въ такомъ видѣ, что побѣда св. Александра надъ Аріемъ не дѣлается понятною; и авторамъ приходится поэтому прибѣгать къ гипотезѣ о давленіи, произведенномъ на соборъ императоромъ Константиномъ в., находившимся подъ вліяніемъ Осія кордубскаго. Различіе во взглядахъ между Александромъ и Аѳанасіемъ, если и признается, то ничтожное.

При этомъ забывается, что судить объ ученіи св. Александра по ученію его преемника уже и потому рискованно, что первый писалъ и дѣйствовалъ еще не связанный никейскимъ символомъ, редакція котораго, какъ теперь признано

---

[1]) Нельзя же считать изложеніемъ ученія св. Александра нѣсколько строкъ, посвященныхъ только одной чертѣ его на стр. 177—8.

почти всѣми, принадлежала не Александру, а Осію кордубскому—западному епископу; тогда какъ Аѳанасій в. писалъ прямо въ защиту никейскаго символа. Далѣе св. Александръ, хотя покровительство, оказанное низложеннымъ имъ клирикамъ выдающимися епископами Востока и Малой Азіи, и причинило ему не мало огорченій, оставался александрійскимъ епископомъ до конца своей жизни и—повидимому—не подвергался и опасности лишиться своей каѳедры. Наоборотъ, св. Аѳанасій в. 5 разъ былъ изгоняемъ изъ Александріи, и сосланный въ первый разъ на западъ въ Галлію, во второй разъ самъ удалился въ Римъ и искалъ тамъ покровительства у римскаго епископа Юлія. Поэтому, если посланія св. Александра, писанныя имъ еще до посѣщенія Александріи Осіемъ, могутъ считаться чистыми источниками для реконструкціи александрійскаго ученія о св. Троицѣ въ началѣ IV вѣка, то относительно Аѳанасія в. необходимо ставить вопросъ, не отразилось ли на немъ до извѣстной степени западное ученіе о Св. Троицѣ. Между тѣмъ хорошо извѣстно, что востокъ и западъ въ III и IV вв. шли разными дорогами въ раскрытіи ученія о Св. Троицѣ. На востокѣ господствовала система Оригена, на западѣ—система Тертулліана,—обѣ конечно въ „оцерковленномъ“ видѣ, но далеко еще не приведенныя къ полному согласію одна съ другой. И первый вопросъ, какой необходимо ставить относительно ученія св. Александра, есть вопросъ объ отношеніи его къ ученію Оригена; тогда какъ относительно Аѳанасія в. нужно еще рѣшить вопросъ и о томъ, не отразилось ли на его ученіи о Св. Троицѣ до извѣстной степени и ученіе Тертулліана.

Изъ сказаннаго, кажется, ясно, что теорія Цана о „старшихъ“ и „младшихъ никейцахъ“ нуждается въ новомъ пересмотрѣ. Разъясняя смыслъ термина ὁμοούσιος по ученію „старшихъ никейцевъ“, Цанъ имѣлъ собственно въ виду ученіе Маркелла и Аѳанасія в., какъ оно излагалось ими послѣ ни-

кейскаго собора. При этомъ для реконструкціи ученія Аѳанасія в. Цанъ пользовался и такими сочиненіями, которыя, какъ такъ называемое IV-е слово противъ аріанъ, expositio fidei и другія, хотя и издаются между твореніями Аѳанасія, но на дѣлѣ, какъ показали вышедшія въ 1899 году изслѣдованія Hoss'a и Stülcken'a, не принадлежатъ ему [1]).

Ученіе св. Александра александрійскаго Цанъ совершенно игнорируетъ. Объясняется это, конечно, тѣмъ, что вопроса о пониманіи св. Александромъ термина ὁμοούσιος невозможно и ставить по той простой причинѣ, что въ обоихъ его дошедшихъ до насъ—до никейскихъ—посланіяхъ терминъ этотъ вовсе не встрѣчается. Но именно поэтому Цану и не слѣдовало бы обходить молчаніемъ вопросъ: насколько ученіе св. Александра о Св. Троицѣ (собственно о Сынѣ Божіемъ) согласовалось—не въ терминологіи, а по смыслу—съ ученіемъ Аѳанасія в. и другихъ „старшихъ никейцевъ", не приближалось ли оно наоборотъ къ ученію „младшихъ никейцевъ"? Стояло ли и для св. Александра, какъ для „старшихъ никейцевъ", на первомъ планѣ единство существа Отца и Сына—въ противовѣсъ аріанскому политеизму, или же, какъ для Оригена и „младшихъ никейцевъ"—ихъ ипостасное различіе—въ смыслѣ противовѣса савелліанскому сліянію лицъ Св. Троицы?

До весьма недавняго времени послѣднимъ словомъ науки по вопросу объ ученіи св. Александра александрійскаго о Сынѣ Божіемъ оставалось изложеніе этого ученія въ Lehr-

---

[1]) *K. Hoss*, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius auf Grund von einer Echtheitsuntersuchung von Athanasius contra gentes und de incarnatione. Freiburg i. B. Leipzig u. Tübingen 1899.—*A. Stülcken*, Athanasiana. Litterer—und Dogmengeschichtliche Untersuchung. Leipzig 1899 [=Texte und Untersuchung. hrsg. v. *O. v. Gebhardt* u *A. Harnack*. XIX (=Neue Folge IV), 4].—*Спасскій* 179, прим. цитируетъ эти изслѣдованія (Stülcken'a подъ именемъ „Sticken"); но онъ не читалъ ихъ, такъ какъ IV-е слово противъ аріанъ для него остается принадлежащимъ Аѳанасію в.

buch der Dogmengeschichte A. Гарнака [1]) и предлагаемая замѣтка представляетъ собою въ сущности разборъ взглядовъ Гарнака.

Но въ 1910 году вышелъ II-й томъ 2-го изданія Lehrbuch der Dogmengeschichte P. Зееберга [2]), гдѣ ученіе св. Александра изложено хотя и болѣе кратко, но болѣе безпристрастно, чѣмъ у Гарнака. Зеебергъ признаетъ, что Александръ „все сдѣлалъ“ для того, чтобы отклонить отъ себя „упрекъ въ савелліанствѣ“.

Еще болѣе безпристрастное и правильное изложеніе ученія св. Александра дано въ появившемся въ печати только въ 1913 году соотвѣтствующемъ отдѣлѣ „Лекцій по исторіи древней церкви“ В. В. Болотова [3]). В. В. Болотовъ прямо признаетъ, что св. Александръ, въ посланіи Ἡ φίλαρχος, высказывается „въ смыслѣ субординаціонизма въ его чистѣйшемъ выраженіи“, „излагаетъ православное ученіе, пользуясь лишь средствами старой богословской школы“.

Имя Оригена у В. В. Болотова не упомянуто. Но конечно „старая богословская школа“ есть школа Оригена. Однако и у В. В. Болотова (что и понятно, впрочемъ, при сжатости его изложенія) нѣтъ попытки выяснить, до какой степени близко стоялъ св. Александръ къ Оригену, и не отразилось ли на немъ вліяніе какихъ либо другихъ древне-христіанскихъ богослововъ.

Для Гарнака точкою отправленія въ его изложеніи ученія св. Александра являются „христологическія формулы“, приписываемыя св. Александру Аріемъ въ его письмѣ къ Евсевію никомидійскому [4]).

---

[1]) *A. Harnack*, DG. II³ SS. 191—192, 199—202 [=II², 192—194, 200—204].

[2]) *R. Seeberg*, DG. II², SS. 24—27.

[3]) *В. В. Болотовъ*, Лекціи, IV, 8—10 въ приложеніи къ Хр. Чт. 1913 г. май.

[4]) Theodoret, I, 5.

Ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός—такъ излагаетъ Арій ученіе св. Александра—ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός, συνυπάρχει ὁ υἱὸς ἀγεννήτως τῷ θεῷ, ἀειγενής, ἀγεννητογενής, οὔτ' ἐπινοίᾳ, οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός, ἐξ αὐτοῦ τοῦ θεοῦ ὁ υἱός.

Что такое изложеніе ученія св. Александра правильно въ основѣ, подтверждаютъ и его посланія. Но еще Дорнеръ совершенно справедливо замѣтилъ, что выраженія ἀγεννήτως и ἀγεννητογενής представляютъ собою только „аріанскій пріемъ умозаключеній (Consequenzmacherei)“, и съ нимъ согласился и В. В. Болотовъ [1]).

Гарнакъ принимаетъ всѣ слова Арія за чистую монету: даже ἀγεννητογενής для него есть безспорное выраженіе Александра [2]).

Въ дѣйствительности, конечно, Арій излагаетъ ученіе Александра „своими словами“ и намѣренно подбираетъ такія выраженія, которыя съ его точки зрѣнія представляютъ ученіе Александра въ самомъ неправдоподобномъ видѣ. Съ точки зрѣнія Арія несомнѣнно и ἅμα πατήρ, ἅμα υἱός, и ἀειγενής, и οὔτ' ἐπινοίᾳ οὔτ' ἀτόμῳ τινὶ προάγει ὁ θεὸς τοῦ υἱοῦ, и ἀεὶ θεός, ἀεὶ υἱός—такая же нелѣпость, какъ и ἀγεννήτως и ἀγεννητογενής. Но ср. Александръ, какъ доказываютъ его посланія, не употреблялъ ни одного изъ этихъ выраженій, хотя, можно думать, и не отказался бы подписаться подъ большинствомъ изъ нихъ.

Общій выводъ, которой дѣлаетъ Гарнакъ изъ приведенныхъ словъ Арія, совершенно правиленъ: „Александръ утверждалъ, слѣдовательно, безначальное, вѣчное сосуществованіе Отца и Сына. Отецъ не мыслимъ безъ Сына, который происходитъ изъ Отца“. Но далѣе онъ дѣлаетъ предположе-

[1]) *В. В. Болотовъ,* Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. стр. 398, прим, 1: „Ἀγεννήτως и ἀγεννητογενής едва ли дѣйствительно принадлежитъ Оригену. Dorner I, 813 Das ist natürlich arianische Consequenzmacherei“. Въ Лекціяхъ, IV, 8, *В. В. Болотовъ* признаетъ этотъ „отчетъ Арія“ объ ученіи Александра „въ сущности правильнымъ“, но въ ἀγεννήτως и здѣсь (стр. 10) видитъ „невѣрную прибавку“; ἀγεννητογενής у него пропущено въ переводѣ этого мѣста на стр. 10, значитъ тоже признается аріанской прибавкой.

[2]) DG. II³, 191, 2.

ніе, на которое не уполномочиваетъ изложеніе Арія: „Не невѣроятно, что Александръ пришелъ къ этому выдвиженію одной стороны ученія оригенова о Логосѣ подъ вліяніемъ богословія Иринея или Мелитона“ [1]).

Излагая далѣе [2]) „христологію Александра“ по его посланіямъ Ἑνὸς σώματος и Ἡ φίλαρχος, Гарнакъ находитъ у него много неясностей и противорѣчій. Св. Александръ, будто бы, то настаиваетъ на „неразрывномъ единствѣ“ Отца и Сына, признаетъ, будто бы, Логоса даже только „необходимою составною частью“ существа Отца; но вмѣстѣ съ тѣмъ говоритъ и объ ихъ различіи и даже о подчиненіи Сына Отцу. Выходъ изъ этихъ противорѣчій Александръ видѣлъ, будто бы, только въ томъ, что признавалъ, становясь на точку зрѣнія св. Иринея, непостижимость существованія и рожденія Сына. Въ этомъ взглядѣ Гарнакъ и видитъ дѣйствительную точку зрѣнія Александра [3]) Различіе между Отцомъ и Сыномъ составляло, будто бы, для него, какъ и для другихъ антіаріанъ [4]), тайну, и это и привело его къ противорѣчивымъ формуламъ, за которыя Арій съ большимъ правомъ, чѣмъ самъ Александръ Арія, могъ бы сравнивать его съ хамелеономъ [5]).

Въ дѣйствительности ученіе объ ипостасномъ различіи Отца и Сына изложено у св. Александра (особенно въ посланіи Ἡ φίλαρχος) съ недопускающею никакихъ перетолкованій ясностію. Сынъ Божій для св. Александра есть не только особая, „неизреченная“ „ипостась“ (а не просто πρόσωπον,

[1]) II² 192=II² 193. Подъ строкою, Гарнакъ признаетъ, что высказать твердое сужденіе по этому вопросу невозможно, пока не доказана принадлежность Александру сохранившихся подъ его именемъ фрагментовъ, и не выяснено, что тѣ мѣста въ нихъ, которыя носятъ также имена Иринея и Мелитона, дѣйствительно принадлежатъ имъ, а Александръ только пользовался ими.—Мнѣ фрагменты, о которыхъ говоритъ Гарнакъ, недоступны.

[2]) SS. 199—202.

[3]) SS. 200. 201.

[4]) S. 202.

[5]) Тамъ же, нѣсколько выше.

какъ для западныхъ богослововъ), но даже „природа“, φύσις, отличная отъ природы Отца: Отецъ и Сынъ составляютъ „по ипостаси двѣ природы“ [1]). Мало того, св. Александръ не совсѣмъ отрѣшился отъ ученія о Сынѣ Божіемъ, какъ посредникѣ между Богомъ Отцомъ и міромъ. Сынъ Божій для него есть „посредствующая природа единородная“, μεσιτεύουσα φύσις μονογενής [2]). Слова Спасителя: „Отецъ мой болій Мене есть“ (Іоан. 14, 29), представляющія главную библейскую основу субординаціонизма Оригена и другихъ древнецерковныхъ писателей, св. Александръ приводитъ два раза и относитъ ихъ (какъ и отцы каппадокійцы) не къ человѣческой, а къ божественной природѣ Христа. Въ томъ, что только одинъ Богъ Отецъ есть нерожденный, св. Александръ видитъ его „собственное достоинство“ или „преимущество“, οἰκεῖον ἀξίωμα, котораго недостаетъ Сыну [3]). Въ этой

---

[1]) „Ἡ φίλαρχος“ у Theodoret. h. e. I. 4. *Valesius* [текстъ Валуа свѣренъ мною съ новымъ изданіемъ церковной исторіи Θеодорита *Parmentier'a*] p. 12C: πῶς ἂν περιεργάσαιτό τις τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν. p. 14A ὃν τρόπον γὰρ ἡ ἄρρητος αὐτοῦ ὑπόστασις ἀσυγκρίτῳ ὑπεροχῇ ἐδείχθη ὑπερκειμένη πάντων οἷς αὐτὸς τὸ εἶναι ἐχαρίσατο, οὕτως καὶ ἡ υἱότης αὐτοῦ, κατὰ φύσιν τυγχάνουσα τῆς πατρικῆς θεότητος, ἀλέκτῳ ὑπεροχῇ διαφέρει τῶν δι' αὐτοῦ θέσει υἱοθετηθέντων. ὁ μήν γε ἀτρέπτου φύσεως τυγχάνων, τέλειος ὢν καὶ διὰ πάντων [τοῦτο *Val.*] ἀνενδεής, οἱ δὲ τῇ εἰς ἑκάτερα τροπῇ ὑποκείμενοι, τῆς παρὰ τούτου βοηθείας δέονται.—p. 15D: ἐγὼ καὶ ὁ Πατὴρ ἓν ἐσμέν. ὅπερ φησὶν ὁ κύριος οὐ πατέρα ἑαυτὸν ἀναγορεύων, οὐδὲ τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι σαφηνίζων· ἀλλ' ὅτι τὴν πατρικὴν ἐμφέρειαν ἀκριβῶς πέφυκε σώζειν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός, τὴν κατὰ πάντα ὁμοιότητα αὐτοῦ ἐκ φύσεως ἀπομαξάμενος, καὶ ἀπαράλλακτος εἰκὼν τοῦ Πατρὸς τυγχάνων, καὶ τοῦ πρωτοτύπου ἔκτυπος χαρακτήρ.

[2]) p. 16D: φασὶ γὲ ἡμᾶς—ἀγέννητα διδάσκειν δύο———ἀγνοοῦντες οἱ ἀνάσκητοι, ὡς μακρὸν ἂν εἴη μεταξὺ πατρὸς ἀγεννήτου, καὶ τῶν κτισθέντων [17A] ὑπ' αὐτοῦ ἐξ οὐκ ὄντων, λογικῶν τε καὶ ἀλόγων, ὧν μεσιτεύουσα φύσις μονογενής, δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατὴρ τοῦ θεοῦ λόγου. ἡ [т. е. φύσις] ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται [Александръ не хочетъ сказать: ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός].

[3]) p. 17CD: ἄτρεπτον τοῦτον [=τὸν υἱονς] καὶ ἀναλλοίωτον ὡς τὸν πατέρα, ἀπροσδεῆ καὶ τέλειον υἱόν, ἐμφερῆ τῷ πατρὶ μεμαθήκαμεν, μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπόμενον ἐκείνῳ. εἰκὼν γάρ ἐστιν ἀπηκριβομένη καὶ ἀπαράλλακτος τοῦ πατρός. πάντων γὲ εἶναι τὴν εἰκόνα πλήρη, δι' ὧν ἡ μείζων ἐμφέρεια δῆλον, ὡς αὐτὸς ἐπαίδευσεν. ὁ πατήρ μου, λέγων, μείζών μου ἐστί.—p. 18C: οὐκοῦν τῷ μὴν ἀγεννήτῳ πατρί, οἰκεῖον

нерожденности и заключается, правда, по Александру, единственное превосходство Отца предъ Сыномъ. Сынъ есть неотличный образъ Отца, подобный Ему во всемъ. Субординаціонизмъ у Александра въ отличіе отъ Оригена и лѣвыхъ оригенистовъ имѣетъ строго ипостасный характеръ. Однако различіе между Отцомъ и Сыномъ по ипостаси до такой степени стоитъ на первомъ планѣ у св. Александра, что даже приводя слова Спасителя: „Азъ и Отецъ едино есма“ (Іоан. 10, 30), обыкновенно приводимыя въ доказательство единосущія Сына съ Отцомъ, онъ считаетъ необходимымъ сказать, что, говоря это, Господь не называетъ Себя Отцомъ и не объявляетъ за одну двѣ ипостасныя природы, а хочетъ сказать только, что Сынъ имѣетъ точное сходство съ Отцомъ, отъ природы представляетъ Его вылитое подобіе во всемъ, и есть неотличный образъ Отца, точный отпечатокъ Своего Первообраза.

На чемъ же покоится утвержденіе Гарнака, будто единеніе между Отцомъ и Сыномъ было, по Александру, настолько тѣсное, что онъ видѣлъ даже въ Сынѣ „необходимую составную часть существа Отца“?

Гарнакъ имѣетъ въ виду [1]) прежде всего слѣдующее мѣсто въ окружномъ посланіи Александра: „Ἑνὸς σώματος“ [2]): Πῶς δὲ, εἰ λόγος καὶ σοφία ἐστι τοῦ Θεοῦ ὁ Υἱός, ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν: ἴσον γάρ ἐστιν αὐτοὺς λέγειν, ἄλογον καὶ ἄσοφόν ποτε τὸν Θεόν.

Въ томъ же смыслѣ св. Александръ высказывается и въ посланіи Ἡ φίλαρχος [3]).

ξίωμα φυλακτέον, μηδένα τοῦ εἶναι αὐτῷ τὸν αἴτιον λέγοντας. τῷ δὲ υἱῷ τὴν ἁρμόζουσαν τιμὴν ἀπονεμητέο, τὴν ἀναρχον αὐτῷ παρὰ τοῦ πατρὸς γέννηαν ἀνατιτέντας——. τὴν μεντοι θεότητα αὐτοῦ μὴ παραιτούμενοι, ἀλλὰ τῇ εἰκόνι καὶ τῷ χαρακτῆρι τοῦ πατρὸς ἀπηκριβομένην ἐμφέρειαν κατὰ πάντα ἀνατιθέντες. τὸ δὲ ἀγέννητον τῷ πατρὶ μόνον ἰδίωμα παρεῖναι δοξάζοντες, ἅτε δὴ καὶ αὐτοῦ φάσκοντος τοῦ σωτῆρος,—ὁ πάτήρ μου μείζων μου ἐστί.

[1]) DG. Π³, 199=Π² 201.

[2]) Socr. h. e. I, 6. Migne PG. t. 67, col. 48C, p. 12.

[3]) p. 13. CD: τὶ δὲ οὐκ ἀνόσιον τὸ λέγειν, ποτὲ μὴ εἶναι τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ, τὴν λέγουσαν. ἐγὼ ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα. ἐγὼ ἤμην ἢ προσέχαιρεν ἢ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ μὴ ὑπάρχειν ποτὲ ἢ τὸν λόγον αὐτοῦ ἠκροτηριᾶσθε ποτε.

Институт научной информации и фундаментальных библиотек по общественным наукам

Совершенно вѣрно, конечно, что, говоря такъ, св. Александръ хочетъ сказать, что бытіе Сына необходимо предполагается самымъ бытіемъ Бога Отца: безъ Сына, Который есть Премудрость и Слово, Богъ Отецъ не былъ бы и мудрымъ и разумнымъ („словеснымъ"). Но это никоимъ образомъ не значитъ, что Сынъ по св. Александру есть составная часть Отца, а не особая Ипостась. Въ основѣ этого взгляда на Сына, какъ собственную Премудрость и собственное Слово Отца, лежитъ въ дѣйствительности воззрѣніе на Бога Отца, какъ на Существо до такой степени простое и единое, что даже и Премудрости и разума (слова) Онъ не можетъ имѣть какъ качества: всѣ Его свойства ипостазируются въ его Словѣ—Сынѣ. А главное, Гарнакъ проглядѣлъ, что въ приведенныхъ словахъ св. Александръ высказывается совершенно въ духѣ Оригена, даже можно сказать беретъ этотъ аргументъ противъ аріанскихъ положеній прямо у Оригена.

Вотъ что пишетъ Оригенъ [1]):

Εἰ ἔστιν [Сынъ Божій] εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, ἀόρατος εἰκὼν [2]). ἐγὼ δὲ τολμήσας προσθεῖην ἂν ὅτι καὶ ὁμοιότης [3]) τυγχάνων τοῦ Πατρὸς οὐκ ἔστιν ὅτε οὐκ ἦν. Πότε γὰρ ὁ Θεός, ὁ κατὰ τὸν Ἰωάννην φῶς λεγόμενος (1 Ioan. 1, 5) ἀπαύγασμα [4]) οὐκ εἶχε τῆς ἰδίας δόξης, ἵνα τολμήσας τὴν ἀρχὴν δῷ εἶναι Υἱοῦ πρότερον οὐκ ὄντος; Πότε δὲ ἡ τοῦ ἀρρήτου καὶ ἀκατονομάστου καὶ ἀφθέγκτου ὑποστάσεως τοῦ Πατρὸς εἰκών, ὁ χαρακτήρ [5]), Λόγος, ὁ γινώσκων τὸν Πατέρα [6]), οὐκ

---

[1]) У Athan. de decret. nicaen. synod. n. 27. Ср. *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стрр. 205—6, прим. 1.

[2]) Ср. Ἐνὸς σώματος, p. 12 col. 48C (выше словъ на стр. 17 Ἡ πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ Πατρός, ὁ ὢν εἰκὼν τελεία, καὶ ἀπαύγασμα [ср. далѣе у Оригена] τοῦ Πατρος, καὶ λέγων. Johan. 14, 9. Ср. Ἡ φίλαρχος p. 14A 17CD выше въ прим. 1 и 3 на стр. 16.

[3]) Ср. Ἡ φίλαρχος, p. 14A, выше стр. 16, прим. 1.

[4]) Ср. прим. 2 и Ἡ φίλαρχος p. 13D (ниже, стр. 21).

[5]) Ср. Ἡ φίλαρχος, p. 13D (ниже, стр. 21).

[6]) Ср. Ἐνὸς σώματος, p. 13, col. 49AB. Περὶ μὲν οὖν τοῦ βλασφημεῖν αὐτούς, ὅτι οὐκ οἶδε τελείως ὁ Υἱὸς τὸν ἕτερα, οὐ δεῖ θαυμάζειν. Ἅπαξ γὰρ προὐέ-

ἦν. Κατανοεῖτο γὰρ ὁ τολμῶν καὶ λέγων, Ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ Υἱός, ὅτι ἐρεῖ καὶ τὸ· Σοφία ποτε οὐκ ἦν, καὶ Λόγος οὐκ ἦν, καὶ ζωὴ οὐκ ἦν[1])

И въ другомъ мѣстѣ:

Ἀλλ' οὐ θέμις ἐστιν οὐδὲ ἀκὐνδινον———ἀποστερεῖσθαι τὸν Θεὸν τοῦ ἀεὶ συνόντος αὐτῷ Λόγον μονογενοῦς, σοφίας ὄντος ᾗ προσέχαιρεν.

Совпаденіе въ выраженіяхъ и въ самомъ подборѣ библейскихъ терминовъ между св. Александромъ и Оригеномъ—настолько полное, что можно предположить, что св. Александръ прямо пользуется этими мѣстами у Оригена, сохранившимися у Аѳанасія в.—Но едвали кто изъ древнихъ церковныхъ писателей такъ далекъ былъ отъ мысли приписывать Богу какія нибудь составныя части, какъ Оригенъ. Его ученіе о Богѣ Отцѣ было настолько возвышенно, что въ своихъ позднѣйшихъ сочиненіяхъ онъ не рѣшался даже называть Его существомъ и принималъ, что Онъ выше существа, ἐπέκεινα οὐσίας. Строгое единство и безусловная недѣлимость Бога для Оригена, какъ и для его младшаго современника неоплатоника Плотина, стояли выше всякаго сомнѣнія[2]).

И тѣмъ не менѣе въ Сынѣ Божіемъ и Оригенъ, какъ св. Александръ, видѣлъ собственное Слово и Премудрость Бога. При этомъ Оригенъ—въ сохранившихся до насъ сочиненіяхъ—не дѣлаетъ, правда, вывода, что безъ этого Слова и Премудрости Богъ Отецъ былъ бы ἄσοφος καὶ ἄλογος. Но это доказываетъ только, что для такого reductio ad absurdum въ

μενοι χριστομαχεῖν, παραχρούονται καὶ τὰς φωνὰς αὐτοῦ τοῦ Κυρίου λέγοντος. Ioan. 10, 38. Εἰ μὲν οὖν ἐκ μέρους γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, δῆλον ὅτι καὶ ὁ Υἱὸς ἐκ μέρους γινώσκει τὸν Πατέρα. Εἰ δὲ τοῦτο λέγειν οὐ θέμις, οἶδε δὲ τελείως ὁ Πατὴρ τὸν Υἱόν, δῆλον ὅτι καθὼ γινώσκει ὁ Πατὴρ τὸν ἑαυτοῦ Λόγον, οὕτω καὶ ὁ Λόγος γινώσκει τὸν ἑαυτοῦ Πατέρα, οὗ καὶ ἔστι Λόγος.

[1]) Относительно заключительной тирады этой цитаты, начиная съ Κατανοεῖτο γὰρ, *Кунз* предполагалъ, что это выводъ изъ словъ Оригена сдѣланный самимъ Аѳанасіемъ в. Но *В. В. Болотовъ*, l. c., основательно доказываетъ, что и эти слова принадлежатъ Оригену.

[2]) *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 191—196.

началѣ III вѣка еще не было и повода. Воззрѣніе на Сына Божія, какъ на ипостасную Премудрость и собственное Слово Бога Отца, тогда было общепринятымъ у христіанскихъ богослововъ. И Арій, высказавъ, что у Бога есть собственная премудрость и собственное слово, отличныя отъ Сына, которыми созданъ и Самъ Сынъ, что Сынъ только въ несобственнымъ смыслѣ, καταχρηστικῶς или κατ' ἐπίνοιαν, называется Словомъ и Премудростію [1]), разошелся не только съ Оригеномъ, но и со всѣми древними церковными писателями [2]).

Однако для Оригена это воззрѣніе на Сына Божія, какъ на Премудрость Божію, не стояло ни въ какомъ противорѣчіи съ недѣлимостію Бога. Сынъ Божій, по Оригену, есть Премудрость Божія, но Онъ не есть ни часть существа Бога, ни Его качество, а есть особая ипостась, или природа [3]), существуетъ субстанціально, οὐσιωδῶς. Онъ есть ὁ Αὐτολόγος, καὶ ἡ Αὐτοαλήθεια, ἔτι δὲ καὶ ἡ Αὐτοσοφία—Само-Слово, Сама-Истина, Сама-Премудрость. Онъ есть ἀσώματος ὑπόστασις ποικίλων θεωρημάτων, περιεχόντων τοὺς τῶν ὅλων λόγους, ζῶσα καὶ οἱονεὶ ἔμψυχος—безтѣлесная основа, сущность разнообразныхъ мыслей (Божіихъ), обнимающихъ идеальныя основы (Логосы) всего (міра), живая и какъ бы одушевленная. Богъ для Оригена есть существо (или нѣчто такое, что̀ выше существа) настолько простое и недѣлимое, что даже и премудрости въ Немъ нѣтъ, какъ качества, и если Онъ тѣмъ не менѣе премудръ, то эта Его премудрость существуетъ субстанціально и въ извѣстномъ смыслѣ—отдѣльно отъ Него. Эта Его Премудрость и есть Сынъ [4]).

---

[1]) Ἐνὸς σώματος, p. 11, col. 45B: (Сынъ Божій по ученію Арія] οὔτε ἀληθινὴ σοφία ἐστι———. καταχρηστικῶς δὲ Λόγος καὶ Σοφια γενόμενος καὶ αὐτὸς δὲ τῷ ἰδίῳ τοῦ Θεοῦ λόγῳ, καὶ τῇ ἐν τῷ Θεῷ σοφίᾳ, ἐν ᾗ καὶ τὰ πάντα καὶ αὐτὸν πεποίηκεν ὁ Θεός. Ср. Athan. ad ep. Aeg. et. Lib. n. 12.

[2]) Ср. *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена, стрр. 403—405.

[3]) Περὶ—— τῆς τοῦ Λόγου φύσεως Оригенъ говоритъ въ c. Cels. 4. 18, p. 512; 1049 l. c. у *В. В. Болотова*, стр. 248, прим. 3.

[4]) *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена, стрр. 248—249. 403.

Но и для св. Александра Сынъ Божій есть тоже особая ὑπόστασις или φύσις, а слѣдовательно, какъ и для Оригена, ни часть существа Отца, ни Его качество, а его ипостасное Слово и Премудрость [1]).

Излагая содержаніе посланія Ἡ φίλαρχος, самъ Гарнакъ [2]) указываетъ, что термины εἰκὼν и ἀπαύγασμα употреблялъ уже Оригенъ, но потомъ продолжаетъ: „но даже и это выраженіе для него [Александра] не достаточно; оно углубляется чрезъ мысль, что Сынъ вмѣстѣ съ тѣмъ выражаетъ впервые собственный характеръ Отца“ и ссылается на слѣдующее мѣсто [3]) въ посланіи Ἡ φίλαρχος:

τί δὲ οὐκ ἀνόσιον τὸ λέγειν, ποτὲ μὴ εἶναι τὴν σοφίαν τοῦ θεοῦ, τὴν λέγουσαν. ἐγὼ ἤμην παρ' αὐτῷ ἁρμόζουσα, ἐγὼ ἤμην ἣ προσέχαιρεν· ἢ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ μὴ ὑπάρχειν ποτέ. ἢ τὸν λόγον αὐτοῦ ἀκροτηριᾶσθαι ποτε, ἢ τὰ ἄλλα ἐξ ὧν ὁ υἱὸς γνωρίζεται καὶ ὁ πατὴρ χαρακτηρίζεται, τὸ γὲ ἀπαύγασμα τῆς δόξης μὴ εἶναι λέγειν, συναναιρεῖ καὶ τὸ πρωτοτυπον φῶς, οὗ ἐστιν ἀπαύγασμα. εἰ δὲ καὶ ἡ εἰκὼν τοῦ θεοῦ οὐκ ἦν ἀεί, δῆλον ὅτι οὐδ' οὗ ἐστιν εἰκών, ἔστιν ἀεί. ἀλλὰ καὶ τὸ μὴ εἶναι τὸν τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ χαρακτῆρα, συναναιρεῖται κἀκεῖνος, ὁ πάντως παρ' αὐτοῦ χαρακτηριζόμενος.

Но мы уже видѣли, что выраженіе χαρακτήρ [взятое, какъ и ἀπαύγασμα, изъ посланія къ Евреямъ I, 3] употреблялъ въ приложеніи къ Сыну и Оригенъ.

Поэтому выводъ Гарнака, что чрезъ этотъ терминъ, равно какъ и чрезъ подобные же, что Сынъ есть внутренній разумъ и сила Самого Отца [Александръ] „приближается къ савелліанству“ - не имѣетъ за себя никакихъ основаній: съ такимъ же правомъ, какъ св. Александра, можно бы было обвинять въ савелліанствѣ и самого Оригена.

---

[1]) Особенно ясно это воззрѣніе на Сына, какъ на ипостасныя Слово и Премудрость Отца, οὐσιώδης Σοφία καὶ ἐνούσιος Λόγος, высказано авторомъ псевдо-аѳанасіева, такъ называемаго 4 го слова противъ аріанъ. Ср. *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена, стр. 64, пр. 1.

[2]) *Harnack*, S. 200.

[3]) p. 13D. Привожу это мѣсто нѣсколько полнѣе, чѣмъ оно приведено у Гарнака.

Далѣе [1]), Гарнакъ даетъ сводъ всѣхъ „отчасти неясныхъ, отчасти противорѣчивыхъ“ христологическихъ формулъ Александра. Въ ряду ихъ за „неразрывное единство“ существа Отца и Сына, по Александру, и, слѣдовательно, за его противорѣчіе съ самимъ собою, очевидно, должны свидѣтельствовать слѣдующія, поставленныя на первомъ мѣстѣ выраженія:

1) Сынъ есть внутренній разумъ и сила Отца.

2) Отецъ и Сынъ суть δύο ἀχώριστα πράγματα.

3) Между Отцомъ и Сыномъ нѣтъ ни малѣйшаго различія (διάστημα), οὐδ' ἄχρι τινὸς ἐννοίας.

О первой изъ этихъ трехъ формулъ въ сущности (о 1-й ея половинѣ) была уже рѣчь. Остается только прибавить, что и называя Сына „силою Бога“ [2]) св. Александръ, конечно, мыслитъ эту силу не какъ свойство Божіе, а какъ ипостасную, отдѣльно существующую силу, и что „силою Бога“, δύναμις Θεοῦ, называлъ Сына и Оригенъ [3]).

Что касается 2-й и 3-ей формулъ, то для правильнаго пониманія ихъ смысла, необходимо прочитать ихъ въ контекстѣ.

Ἡ φίλαρχος p. 11 C—12A: περὶ μὲν οὖν ὅτι ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ, οὔτε ἐξ οὐκ ὄντων γεγένηται, οὔτε ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, αὐτάρκης παιδεῦσαι Ἰωάννης ὁ εὐαγγελιστής, γράφων οὕτως περὶ αὐτοῦ. ὁ μονογενὴς Υἱός, ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρός. προνοούμενος γὰρ ὁ θεῖος δεικνῦναι διδάσκαλος, ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο, τὸν

---

[1]) SS. 201—202.

[2]) Ἡ φίλαρχος p. 13CD, выше стр. 17. Ср. стр. 21, ср. p. 14AB τί γὲ ἂν καὶ προκόψαι ἔχει ἡ τοῦ Θεοῦ σοφία, ἢ τί προσλαβεῖν ἡ αὐτοαλήθεια [оригеновскій терминъ!], ἢ ὁ θεὸς λόγος πῶς ἂν ἔχοι βελτιωθῆναι ἡ ζωή, τὸ ἀληθενὸν φῶς. εἰ δὲ τοῦτο, πόσῳ πλέον ἀφυσικὸν τυγχάνει, μωρίας ποτὲ δεκτικὴν γενέσθαι τὴν σοφίαν, ἢ τὴν τοῦ θεοῦ δύναμιν ἀσθενείᾳ προσπλαστῆναι, ἢ ἀλογίᾳ τὸν λόγον ἀμαυρωθῆναι, ἢ τῷ ἀληθινῷ φωτὶ ἐπιμιχθῆναι σκότος.

[3]) in Jerem. h. 8, 2 p. 171; 337 у *В. В. Болотова*, Ученіе Оригена стр. 245, прим. 1: ὁ Χριστός ἐστι Σοφία Θεοῦ, αὐτὸς δύναμις Θεοῦ. αὐτὸς δικαιοσύνη Θεοῦ, αὐτὸς ἁγιασμὸς, αὐτὸς ἀπολύτρωσις, αὐτὸς φρόνησίς ἐστι Θεοῦ.

Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ὄντα αὐτὸν ἐν τοῖς κόλποις τοῦ Πατρὸς ὠνόμασεν. ἀλλὰ γὰρ καὶ ὅτι τοῖς ἐξ οὐκ ὄντων γενομένοις ὁ λόγος τοῦ θεοῦ οὐ συναριθμεῖται, πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι ὁ αὐτός φησιν Ἰωάννης. τὴν γὰρ ἰδιότροπον αὐτοῦ ὑπόστασιν ἐδήλωσεν εἰπών· Ioan. 1, 1—3. εἰ γὰρ πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο, πῶς ὁ τοῖς γενομένοις τὸ εἶναι χαρισάμενος, αὐτός ποτε οὐκ ἦν; οὐ γάρ πως ὁ λόγος τὸ ποιοῦν, τοῖς γενομένοις τῆς αὐτῆς εἶναι φύσεως διορίζετο. εἴ γε αὐτὸς μὲν ἦν ἐν ἀρχῇ, πάντα δὲ δι' αὐτοῦ ἐγένετο, καὶ ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν. ἐναντίον γε δοκεῖ τοῖς ἐξ οὐκ ὄντων γενομένοις τὸ ὄν, καὶ ἀφεστηκὸς σφόδρα. τὸ μὲν γάρ, μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οὐδὲν δείκνυσιν εἶναι διάστημα, οὐδ' ἄχρι τινὸς ἐννοίας τοῦτο φαντασιῶσαι τῆς ψηχῆς δυναμένης. τὸ δὲ ἐξ οὐκ ὄντων δημιουργεῖσθαι τὸν κόσμον, νεωτέραν ἔχει καὶ πρόσφατον τὴν γενέσιν ὑπὸ τοῦ Πατρὸς διὰ τοῦ Υἱοῦ πάντων εἰληφότων τὴν τοιαύτην οὐσίωσιν. μακρὸν γοῦν θεωρήσας τοῦ Θεοῦ Λόγου τὸ ἦν καὶ ὑπεραῖρον τῆς τῶν γεννητῶν διανοίας ὁ εὐλαβέστατος Ἰωάννης, γένεσιν αὐτοῦ καὶ ποίησιν ἀπηξίωσιν εἰπεῖν, οὐδὲ ταῖς ὁμοστοίχοις συλλαβαῖς [1]) τὸ ποιοῦν τοῖς γιγνομένοις ὀνομάσαι τολμήσας, οὐχ ὅτι ἀγέννητος ἦν, ἓν γὰρ ἀγέννητον ὁ Πατήρ. ἀλλ' ὅτι τῆς ἐξεσμένης τῶν εὐαγγελιστῶν, τάχα δὲ καὶ ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκεινά ἐστιν ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις.

Такимъ образомъ, св. Александръ доказываетъ въ этомъ мѣстѣ, гдѣ встрѣчаются и 2-я и 3-я его формулы, противорѣчащія будто бы его ученію о Сынѣ, какъ особой ипостаси—природѣ, что Сынъ Божій 1) произошелъ не изъ ничего и 2) что не было времени, когда Его не было,—доказываетъ то и другое словами евангелиста Іоанна. И прежде всего онъ ссылается на Іоан. 1, 18: „*Единородный Сынъ, сый въ лонѣ Отчи*“ и говоритъ: „божественный учитель [т. е. евангелистъ Іоаннъ], имѣя въ виду показать, что Отецъ и Сынъ двѣ неразлучныя одна отъ другой вещи (реальности), назвалъ Его [т.-е. Сына] сущимъ въ лонѣ Отца; а что Слово

[1]) Св. Александръ имѣетъ въ виду, что о Логосѣ у Іоанна сказано, что Онъ ἦν, тогда какъ *все чрезъ него* не ἦν, а ἐγένετο.

Божіе не причисляется къ происшедшимъ изъ ничего, тотъ же Іоаннъ говоритъ: „все произошло чрезъ Него“ (I, 3). Слѣдовательно, хотя судя по начальнымъ словамъ этого мѣста у Александра, гдѣ ἐξ οὐκ ὄντων стоитъ на первомъ мѣстѣ, а ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν—на второмъ, естественно было бы предположить, что св. Александръ будетъ доказывать сначала первое положеніе (что Сынъ произошелъ не ἐξ οὐκ ὄντων), а потомъ 2-е; на дѣлѣ св. Александръ доказываетъ 1-е положеніе, не въ 1-ой, а во 2-ой половинѣ переведенной сейчасъ тирады, ссылкою на Іоан. I, 3 („*вся тѣмъ быша*“). А слѣдовательно словами Іоан. 1, 18: „*Единородный Сынъ сый въ лонѣ Отчи*“ въ первой половинѣ этой тирады св. Александръ доказываетъ 2 е положеніе, что „не было, когда не было Сына“, а слѣдовательно и выраженіе „ἀχώριστα πράγματα δύο“ нужно понимать въ отношеніи ко времени: св. Александръ называетъ Отца и Сына „двумя *неразлучными* реальностями“ не потому, что у нихъ одна и та же ипостась или природа, а потому, что не было времени, когда не было Сына. Если допустить, что было такое время, или „довременное мгновеніе“, когда не было Сына, какъ это думалъ Арій, то Отецъ существовалъ когда-то одинъ безъ Сына, и Ихъ нельзя назвать въ строгомъ смыслѣ слова „неразлучными“. То конечно вѣрно, что въ словахъ евангелія Іоанна: „*сый въ лонѣ Отчи*“ содержится нѣсколько больше, чѣмъ простое указаніе на вѣчное существованіе Сына при Отцѣ: слова эти указываютъ и на самое тѣсное, внутреннее, общеніе Сына съ Отцомъ, и можно думать, что и св. Александръ имѣлъ въ виду и эту мысль. Онъ вѣдь признавалъ Слово природнымъ Сыномъ Отца, происшедшимъ не изъ несущихъ, а изъ сущаго Отца. Но что онъ ни на минуту не упускалъ изъ вида, что Отецъ и Сынъ—двѣ различныя ипостаси, доказываетъ тотъ фактъ, что, и называя Отца и Сына „неразлучными“, онъ однако видитъ въ нихъ δύο πράγματα, два отдѣльныхъ предмета. А далѣе въ приведенномъ мѣстѣ онъ прямо говоритъ о „свое-

образной“ ἰδιότροπος „неизреченной, ἀνεκδιήγητος, ипостаси Единороднаго Бога“. Даже слова Спасителя: „Азъ и Отецъ едино есма“ (Іоан. 10, 30) означаютъ для св. Александра не полное единство природы Отца и Сына, а только то, что Сынъ во всемъ до безразличія подобенъ Отцу. Слѣдовательно, ипостасное различіе между Отцомъ и Сыномъ стоитъ для св. Александра всегда на первомъ планѣ, онъ не забываетъ объ немъ и тогда, когда приводитъ мѣста священнаго писанія, говорящія за самое тѣсное общеніе Сына съ Отцомъ.

Нисколько не говоритъ за „неразрывное единство“ и „безразличіе“ Отца и Сына и выраженіе· μεταξὺ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ οὐδὲν διάστημα, οὐδ' ἄχρι τινὸς ἐννοίας. Слова эти стоятъ у св. Александра въ комментаріи на Іоан. 1—3, гдѣ онъ прямо видитъ указаніе на „своеобразную ипостась“ Сына Божія.

„Своеобразную же Его ипостась“—пишетъ св. Александръ—„обозначилъ [евангелистъ Іоаннъ] словами: ***Въ началѣ бѣ Слово, и Слово бѣ къ Богу, и Богъ бѣ Слово. Вся тѣмъ быша и безъ Него ничтоже бысть, еже бысть*** [1]). Но если все произошло чрезъ Него, то какъ даровавшій бытіе происшедшему Самъ никогда не былъ? Слово не можетъ быть одной природы съ происшедшимъ. Если же Оно было въ началѣ, и все чрезъ Него произошло, и Оно создало его изъ ничего, и сущее (τὸ ὄν) кажется противоположнымъ происшедшимъ (γενομένοις) и очень далеко отъ нихъ отстоящимъ, то первое [т.-е. сущее, τὸ ὄν, или же выраженіе „ἦν“] не показываетъ ***никакого разстоянія*** между Отцомъ и Сыномъ, даже и такого, какое душа [человѣческая] могла бы вообразить мысленно; а такъ какъ міръ созданъ изъ ничего, то онъ имѣетъ ***новое*** и ***недавнее*** бытіе (γένεσιν) своей ипостаси“.

---

[1]) Οὐδ' ἓν γέγονεν, тогда какъ Оригенъ читалъ только οὐδὲ ἓν (относя ὃ [δὲ] γέγονεν—къ слѣдующему стиху], и отсюда именно дѣлалъ выводъ, что и Духъ Св. сотворенъ чрезъ Сына.

Выраженія „новое и недавнее“, νεωτέρον καὶ πρόσφατον показываютъ, что Гарнакъ невѣрно перевелъ слово διάστημα чрезъ „Unterschied“, „различіе“: слово это такъ же, какъ и ἀχώριστα нужно понимать въ отношеніи ко *времени*. Выраженіе: „между Отцомъ и Сыномъ нѣтъ никакого разстоянія“ у св. Александра означаетъ не то, что между ипостасью Сына и ипостастью Отца нѣтъ никакого различія, и не то, что ипостась Сына есть простое продолженіе ипостаси Отца и составляетъ съ нею одно цѣлое, а только то, что между началомъ бытія Отца и началомъ бытія Сына нѣтъ никакого временнаго промежутка [1]), что Сынъ, хотя Онъ не есть нерожденный, существуетъ отъ вѣчности, и мы не можемъ даже и мысленно вообразить такой моментъ, когда бы Богъ не былъ Отцомъ Сына. Наоборотъ міръ, происшедшій изъ ничего, имѣетъ бытіе новое и недавнее.

Что „διάστημα“ у св. Александра означаетъ *временный промежутокъ*, еще яснѣе видно изъ слѣдующихъ его словъ въ томъ же посланіи: p. 12D—13A: ὅτι δὲ μανιῶδες τὸ ἐξ οὐκ ὄντων τὸν Υἱὸν γεγονέναι φρονεῖν χρονικὴν ἔχον τὴν πρόθεσιν [alias: ὕπαρξιν *Vales*: ἔχοντα τὴν προβαλήν], αὐτόθεν δείκνυται τὸ ἐξ οὐκ ὄντων καὶ ἀγνοοῦσιν οἱ ἀνόητοι τὴν τῆς φωνῆς αὐτῶν μανίαν. ἢ γὰρ χρόνοις ἐμπολιτεύεσθαι δεῖ τὸ οὐκ ἦν, ἢ αἰῶνός τινι διαστήματι. εἰ τοίνυν ἀληθὲς τὸ πάντα δι' αὐτοῦ γεγονέναι, δῆλον ὅτι καὶ πᾶς αἰὼν καὶ χρόνος καὶ διαστήματα καὶ τὸ πότε [слово διαστήματα стоитъ здѣсь между такими словами, какъ χρόνος и πότε, отношеніе которыхъ ко времени не подлежитъ ни малѣйшему сомнѣнію; и выше αἰῶνος διάστημα можетъ означать только временный промежутокъ], δι' αὐτοῦ ἐγένετο. καὶ πῶς οὐκ ἀπίθανον, τὸν καὶ χρόνους καὶ αἰῶνας καὶ καιρούς, ἐν οἷς τὸ οὐκ ἦν συμπέφυρται, ποιήσαντα, αὐτὸν ποτε μὴ εἶναι λέγειν; — — προηγεῖται γὲ κατ' αὐτοὺς τῆς τὰ ὅλα δημιουργούσης τοῦ Θεοῦ Σοφίας ἐκεῖνο τὸ διάστημα, ἐν ᾧ φασι μὴ γεγενῆσθαι τὸν Υἱὸν ὑπὸ τοῦ Πατρός· ψευδομένης κατ' αὐτοὺς καὶ τῆς-

[1]) Правильно понимаетъ слово διάστημα у св. Александра *В. В. Болотовъ*, Лекціи, IV, стр. 9: онъ переводитъ его чрезъ „мысленный періодъ“.

πρωτότοκον αὐτὸν εἶναι πάσης κτίσεως ἀναγορευούσης γραφῆς.———p. 13C: ἀσεβεστάτης οὖν φανείσης τῆς ἐξ οὐκ ὄντων ὑποθέσεως, ἀνάγκη τὸν Πατέρα ἀεὶ εἶναι Πατέρα, ἔστι δὲ Πατὴρ ἀεὶ παρόντος τοῦ Υἱοῦ, δι' ὃν χρηματίζει πατήρ· ἀεὶ δὲ παρόντος αὐτῷ τοῦ υἱοῦ ἀεί ἐστιν ὁ Πατὴρ τέλειος, ἀνελλιπὴς τυγχάνων ἐν τῷ καλῷ [1]). οὐ χρονικῶς οὐδὲ ἐκ διαστήματος οὐδὲ ἐξ οὐκ ὄντων γεννήσας τὸν μονογενῆ υἱόν.

Такимъ образомъ во всемъ этомъ отдѣлѣ посланія Ἡ φίλαρχος (pp. 11c—13c), откуда Гарнакъ выхватываетъ отдѣльныя выраженія, доказывающія будто бы неразрывное единство, почти безразличіе Отца и Сына и стоящія будто бы въ противорѣчіи съ ученіемъ о Сынѣ Божіемъ, какъ особой ипоси—природѣ, св. Александръ на дѣлѣ отъ начала до конца опровергаетъ аріанскія положенія: ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν и ἐξ οὐκ ὄντων—и доказываетъ вѣчное существованіе Сына, Его неразлучность съ Отцомъ въ томъ смыслѣ, что Отецъ никогда не существовалъ безъ Сына, и бытіе ихъ не раздѣляетъ никакой временный промежутокъ, διάστημα. Но при этомъ св. Александръ ни на минуту не упускаетъ изъ вида, что Сынъ есть особая, ἰδιότροπος, хотя и неизреченная, ἀνεκδιήγητος, ипостась или πράγμα. И тѣ отдѣльныя выраженія, которыя кажутся Гарнаку противорѣчащими этому воззрѣнію св. Александра на Сына, какъ на ипостась, на дѣлѣ доказываютъ только эту основную мысль св. Александра о вѣчномъ существованіи Сына вмѣстѣ съ Отцомъ.

Значеніе слова διάστημα у св. Александра устанавливается контекстомъ настолько твердо, что никакія новыя, постороннія доказательства, что слово это у Александра значитъ: „временный промежутокъ", а не „различіе" и не „пространственное разстояніе" не нужны. Но для исторіи языка не-

[1]) Ср. слова Оригена у Euseb. c. Marcell. I, 4, 22 (ср. *В. В. Болотовъ* Ученіе Оригена стр. 208 sub versu): Οὐ γὰρ ὁ Θεὸς Πατὴρ εἶναι ἤρξατο. κωλυόμενος, ὡς οἱ γινόμενοι πατέρες ἀνθρωποι, ὑπὸ τοῦ μὴ δύνασθαι πω πατέρες εἶναι. Εἰ γὰρ ἀεὶ τέλειος ὁ Θεός, καὶ πάρεστιν αὐτῷ δύναμις τοῦ πατέρα αὐ ὸν εἶναι, καὶ καλὸν αὐτὸν εἶναι πατέρα τοιούτου υἱοῦ [τ ί—add. *Rettberg*] ἀναβάλλεται, καὶ τοῦ καλοῦ ἑαυτὸν στερίσκει, καὶ ὡς ἔστιν εἰπεῖν, ἐξ οὗ δύναται πατὴρ εἶναι υἱοῦ. Зависимость Александра отъ Оригена здѣсь очевидна.

излишне будетъ отмѣтить, что въ томъ же *временномъ* смыслѣ употребляетъ это слово въ IV вѣкѣ Аѳанасій в., 4-я антіохійская формула 344 года (ἔκθεσις μακρόστιχος) и Аполлинарій лаодокійскій.

Athan. or. c. arian. I, n. 12. p. 417. καὶ τὸ λεγόμενον δὲ (Psalm. 144, 13) πρὸς τὸν Υἱὸν· ἡ βασιλεία σου βασιλεία πάντων τῶν αἰώνων οὐκ ἐπιτρέπει τινα κἂν τὸ τυχὸν διάστημα λογίσασθαι, ἐν ᾧ μὴ ὑπῆρχεν ὁ λόγος. εἰ γὰρ πᾶν διάστημα ἐν τοῖς αἰῶσι μετρεῖται, πάντων δὲ τῶν αἰώνων βασιλεύς ἐστι καὶ ποιητὴς ὁ λόγος, ἀνάγκη, μὴ ὄντος κἂν τοῦ τυχόντος διαστήματος πρὸ αὐτοῦ, μανία τὸ λέγειν ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν ὁ αἰώνιος.—n. 14 sub finem p. 419: κἂν γὰρ τὸ ὄνομα τοῦ χρόνου προσποιούμενοι φοβεῖσθαι διὰ τοὺς ὀνειδίζοντας αὐτοὺς λέγωσι πρὸ χρόνων αὐτὸν εἶναι, ἀλλ' ὅμως ὅτι διαστήματά τινα διδόασιν ἐν οἷς μὴ εἶναι αὐτὸν φαντάζονται, οὐδὲν ἧττον χρόνους σημαίνοντες καὶ ἀλογίαν περὶ θεοῦ εἰσάγοντες μεγάλως ἀσεβοῦσιν. — or. II n. 67 (по поводу Бытія 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν, тогда какъ Іоан. 1, 1 ἐν ἀρχῇ ἦν): τὰ μὲν κτίσματα ὑπὸ τὴν ἀρχὴν πεποίηται, καὶ διαστηματικὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι ἔχει.

Эти мѣста настолько ясны, что едвали нуждаются въ какихъ комментаріяхъ. Замѣчу, что судя по указателю въ изданіи *Thilo*, S. Athanasii—opera dogmatica selecta (Lipsiae 1853), по которому мною пріисканы эти цитаты, слова διάστημα и διαστηματικὸς только въ этихъ трехъ мѣстахъ и встрѣчаются у Аѳанасія в. въ тѣхъ его сочиненіяхъ, какія напечатаны у Thilo. Значитъ, Аѳанасій в., какъ и св. Александръ, употреблялъ это слово только во *временномъ* смыслѣ. А 2-е замѣчательное мѣсто (оч. I, 14) важно и въ томъ отношеніи, что изъ него видно, что Аѳанасій в. отлично понималъ, въ какомъ условномъ смыслѣ аріане понимаютъ слово χρόνος и выраженіе πρὸ χρόνων.

Ἔκθεσις μακρόστιχος у Athan. de syn. n. 26., c. III. Ἀλλ' οὐδὲ τὸ „ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν", ἐξ ἀγράφων ἐπισφαλῶς λέγοντας, χρονικόν τι διάστημα προενθυμητέον αὐτοῦ, ἀλλ' ἢ μόνον τὸν ἀχρόνως αὐτὸν γεγεννηκότα Θεόν. καὶ χρόνοι γὰρ καὶ αἰῶνες γεγόνασι δι' αὐτοῦ.

Аполлинарій лаодикійскій, Ἡ κατὰ μέρος πίστις у *Lietzmann* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen 1904. S. 167. n. 1. Ἔχθεστοι καὶ ἀλλότριοι τῆς ἀποστολικῆς ὁμολογίας———οἱ **τὴν** γέννησιν τοῦ υἱοῦ τὴν ἐκ πατρὸς ἀνθρωπίνως περιγράφοντες **διαστήματι** μετρουμένῳ, καὶ οὐκ **ἄναρχον τὸν αἰῶνα** τοῦ γεννήτορος καὶ τοῦ γεννήματος ὁμολογοῦντες.

Не доказывая того, что хочетъ доказать имъ Гарнакъ, приведенное мѣсто въ посланіи Ἡ φίλαρχος особенно ясно говоритъ о зависимости св. Александра отъ Оригена. Св. Александръ былъ вѣрнымъ послѣдователемъ Оригена какъ въ томъ, что былъ горячимъ защитникомъ вѣчнаго существованія Сына, такъ и въ томъ, что видѣлъ въ немъ особую ипостась—природу. Ученіе о вѣчномъ, никогда не прекращающемся рожденіи Сына и Его вѣчномъ существованіи вмѣстѣ съ Отцомъ изъ всѣхъ доникейскихъ церковныхъ писателей особенно ясно было раскрыто именно Оригеномъ [1]). А съ другой стороны Оригенъ, въ противовѣсъ савелліанству, особенно настаивалъ на томъ, что Сынъ Божій есть особая ὑπόστασις, существуетъ субстанціально [2]).

Если для св. Александра Отецъ и Сынъ суть **δύο ἀχώριστα πράγματα** и **αἱ τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις**, то и для Оригена Они—**δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα** [3]).

Не расходится св. Александръ принципіально съ Оригеномъ и называя Господа Сыномъ Божіимъ по природѣ, φύσει, или **κατὰ φύσιν** [4])—въ отличіе отъ сыновъ Божіихъ по

---

[1]) *В. В. Болотовъ,* Ученіе Оригена о Св. Троицѣ, стр. 205—210.

[2]) Comment. in Joh. t. 1. 39 p. 4°; 89 (у *В. В. Болотова,* стр. 249, прим. 3). In Joh. t. 6, 22, p. 137, 267 (Ср. тамъ же, прим. 1).

[3]) Orig. c. Cels. 8, 12, p. 750; 1533 у *В. В. Болотова,* стр. 361, прим.

[4]) Ἡ φίλαρχος, p. 13D (послѣ словъ, приведенныхъ на стр. 21): ἐξ ἧς ἐστιν ἰδεῖν τὴν υἱότητα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν, οὐδὲ μίαν ἔχουσαν κοινωνίαν πρὸς τὴν τῶν λοιπῶν υἱότητα (далѣе см. стр. 16, прим. 1)——p. 14C: διὸ δὴ ὁ κύριος ἡμῶν φύσει

положенію, θέσει: и Оригенъ признавалъ „Единороднаго“ Сыномъ Божіимъ по природѣ, φύσει, natura, а не по усыновленію, et non adoptione [1]).

Слѣдовательно, „богословіе“ св. Александра александрійскаго примыкало къ „богословію“ Оригена несравненно ближе, чѣмъ это обыкновенно думаютъ. Св. Александръ расходился съ Оригеномъ только въ томъ, въ чемъ расходились съ нимъ и отцы каппадокійцы и другіе „младшіе никейцы“ и даже меньше, чѣмъ эти „младшіе никейцы“: субординаціонизмъ и у св. Александра и у младшихъ никейцевъ имѣетъ чисто ипостасный характеръ; однако у Александра онъ высказывается яснѣе и рѣшительнѣе и, кромѣ того, у него нѣтъ еще терминовъ ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας, которые младшимъ никейцамъ приходилось приводить въ согласіе съ ихъ оригенистическимъ богословіемъ. Даже „богословіе“ главы оміусіанъ не имѣетъ существенно важныхъ пунктовъ отличія (за исключеніемъ развѣ ученія о Св. Духѣ) отъ „богословія“ св. Александра.—Становится понятнымъ и отношеніе къ св. Александру восточныхъ покровителей Арія, и отношеніе къ Оригену самого Аѳанасія в., и тотъ, напр., фактъ, что одинъ изъ самыхъ горячихъ послѣдователей Оригена—слѣпецъ Дидимъ былъ вмѣстѣ съ тѣмъ и однимъ изъ самыхъ выдающихся литературныхъ борцовъ противъ аріанства, и въ особенности самое торжество православія надъ аріанствомъ на никейскомъ соборѣ.—Евсевій никомедійскій въ письмѣ къ Павлину тирскому высказываетъ надежду, что, если Павлинъ напишетъ Александру (въ защиту Арія), то онъ „обратитъ“ его, и споръ кончится. Но и послѣ того, какъ эти надежды оказались тщетными, евсевіане, даже и принявъ аріанъ въ общеніе на двухъ соборахъ, не предпринимаютъ, повидимому, никакихъ мѣръ про-

---

τοῦ πατρὸς υἱὸς τυγχάνων, ὑπὸ πάντων προσκενεῖται. οἱ δὲ [ἄνθρωποί τε καὶ ἄγγελοι]——— διὰ τοῦ φύσει υἱοῦ εὐεργετούμενοι, γίγνονται αὐτοὶ θέσει υἱοί.

[1]) *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена, стрр. 230—231. прим.

тивъ самого св. Александра, не объявляютъ его еретикомъ. Особенно характерно постановленіе палестинскаго собора: соборъ этотъ предоставилъ Арію и его сообщникамъ право дѣлать (церковныя) собранія, какъ и раньше, но велѣлъ имъ оставаться въ подчиненіи у Александра и постоянно просить удостоиться мира и общенія съ нимъ [1]). Очевидно споръ между Аріемъ и Александромъ все еще представлялся восточнымъ оригенистамъ—и можетъ быть даже и лукіанистамъ—только печальнымъ недоразумѣніемъ, и въ православіи самого Александра они не сомнѣвались. Конечно столь мягкое отношеніе евсевіанъ къ Александру объясняется отчасти и тѣмъ, что они, очевидно, чувствовали, что и у св. Александра найдется не мало убѣжденныхъ сторонниковъ и на самомъ востокѣ—не меньше 100 восточныхъ епископовъ подписали его τόμος. Но и самый этотъ фактъ подписи восточныхъ подъ τόμος'омъ свидѣтельствуетъ о томъ, что большинство восточныхъ епископовъ оригенистовъ нашли τόμος Александра совершенно согласнымъ съ ученіемъ Оригена.

Если же иные изъ оригенистовъ, какъ Павлинъ тирскій и Евсевій кесарійскій, съ самаго начала приняли сторону Арія, то это объясняется тѣмъ, что самая система Оригена допускала возможность ея разносторонняго пониманія. Это не значитъ, какъ думаютъ Гарнакъ, Лоофсъ и другіе западные богословы, что въ системѣ Оригена было два порядка мыслей, что онъ то признавалъ Сына Божія вѣчнымъ и даже единосущнымъ Отцу, то, наоборотъ, видѣлъ въ немъ чуть ли не простую тварь. Но несомнѣнно Оригенъ не былъ выдающимся систематикомъ [2]) и въ частностяхъ его „богословіе“ не совсѣмъ свободно отъ противорѣчій [3]). При томъ же Оригенъ написалъ такъ много, что лишь немногіе епископы имѣли досугъ и охоту прочесть всѣ его творенія, и при

---

[1]) Sozomen. h. e. I, 15, p. 33. *Migne.* P. G. t. 67 col. 908.

[2]) *В. В. Болотовъ,* Ученіе Оригена, стр. 187—190.

[3]) Тамъ же, стр. 359.

желаніи у него легко было находить аргументы и въ пользу Александра (о вѣчномъ рожденіи и бытіи Сына) и въ пользу Арія (субординаціонизмъ, полемика противъ ὁμοούσιος и ἐκ τῆς οὐσίας, наименованіе Сына тварью, κτίσμα, ученіе о Сынѣ какъ второмъ Богѣ, θεός, а не ὁ θεός, о томъ, что Сыну нельзя молиться въ собственномъ смыслѣ слова и т. п.). А главное: многіе пункты въ системѣ Оригена были непріемлемы съ церковно-библейской точки зрѣнія. Таково его ученіе о вѣчности міра, стоящее у него въ тѣсной связи съ ученіемъ о вѣчномъ рожденіи Сына [1]). „Оцерковленіе“ системы Оригена и повело къ распаду послѣдователей Оригена на правыхъ, признававшихъ вѣчность Сына и отказавшихся отъ крайностей оригеновскаго субординаціонизма, и лѣвыхъ—рѣшительныхъ субординаціонистовъ, отвергнувшихъ вмѣстѣ съ вѣчностью міра—вѣчность Сына; оно и было главною причиною самаго возникновенія аріанскаго спора [2]).

Ученіе самого Арія (Лукіана), какъ справедливо признаетъ и Гарнакъ [3]), представляло собою своеобразную комбинацію ученія Павла самосатскаго съ ученіемъ Оригена. Справедливо, однако, признаютъ, что ученіе защитниковъ православія Александра и Аѳанасія в. гораздо ближе стояло къ ученію Оригена, чѣмъ ученіе Арія и другихъ лу-

---

[1]) Тамъ же, стрр. 203—204. 210. 380. 381.

[2]) См. подробнѣе въ моей статьѣ: „Къ вопросу объ антіохійскомъ соборѣ 324 года и о великомъ и священномъ соборѣ въ Анкирѣ“, I стр. 7—10 [=Труды Импер. Кіев. Дух. Акад. 1914 г., апрѣль, стрр. 591—595]. Объ Евсевіи кесарійскомъ прибавлю здѣсь, что онъ, какъ и Арій, не могъ представить безначальнаго рожденія: слово ἄναρχος было для него синонимомъ слова ἀγέννητος. De eccles. theol. I, 2: οὐδ' ἄναρχόν τινα καὶ ἀγέννητον; II, 6: οὐκ ἄναρχον ὄντα οὐδὲ ἀγέννητον.

[3]) DG. II[3] 182, 2 [=II[2] 184]. Гарнакъ говоритъ о Лукіанѣ; но по его мнѣнію ученіе Лукіана ни въ чемъ существенномъ не отличалось отъ ученія Арія. Объ отношеніи Арія къ Лукіану ср. мою замѣтку: „Евсевій никомидійскій и Лукіанъ“ въ Богосл. Вѣстникѣ 1912 г. апрѣль и май.—Точки соприкосновенія аріанства съ оригенизмомъ указаны у *Б. В. Болотова*, Ученіе Оригена, стрр. 400—401.

кіанистовъ. Система Оригена, какъ прекрасно выразился В. В. Болотовъ, „была стихійно православна, отъ аріанства разнилась въ самомъ своемъ корнѣ, въ своей завѣтной тенденціи“.— Можно даже поставить вопросъ: кто лучше понималъ ученіе Оригена: Евсевій кесарійскій или Александръ александрійскій?

Неудивительно, поэтому, что, какъ доказываетъ и никейскій соборъ и исторія событій начиная съ 357 года, правые оригенисты рѣшительно преобладали на востокѣ надъ лѣвыми оригенистами.

Правые оригенисты—та самая богословская группа, изъ которой вышли „младшіе никейцы“. Съ точки зрѣнія Цана, такимъ образомъ, получается парадоксъ: св. Александръ александрійскій, первый борецъ противъ аріанства и одинъ изъ вождей никейскаго собора, былъ по своему догматическому направленію не „старшимъ“, а „младшимъ“ никейцемъ.

Теорія Цана имѣетъ въ своей основѣ тотъ безспорный фактъ, что защитники никейскаго символа не представляли собою совершенно однородной по своимъ взглядамъ богословской группы, и что напр. великіе каппадокійцы (въ особенности Василій в.) понимали слово ὁμοούσιος не совсѣмъ въ томъ смыслѣ, въ какомъ Аѳанасій в. или Маркеллъ анкирскій. Но раздѣленіе ихъ на „старшихъ“ и „младшихъ“ никейцевъ далеко не отвѣчаетъ дѣйствительности. То вѣрно, что отцы-каппадокійцы выступали на защиту никейской вѣры на много послѣ Маркелла, св. Евстаѳія и св. Аѳанасія в., и именно въ ихъ пониманіи никейскіе термины приняты были восточными епископами при Ѳеодосіи в. Но по своему догматическому направленію и отцы-каппадокійцы и ихъ—менѣе рѣшительные—предшественники оміусіане были правые оригенисты, какъ и св. Александръ и Аѳанасій в., да вѣроятно и св. Евстаѳій антіохійскій: собравшійся подъ главнымъ руководствомъ св. Евстаѳія антіохійскій предникейскій соборъ 324 (325?) года высказался совершенно въ

духѣ ученія св. Александра александрійскаго: въ его вѣроизложеніи нѣтъ ни ἐκ τῆς οὐσίας ни ὁμοούσιον; нѣтъ и выраженій въ родѣ μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς или τὰς τῇ ὑποστάσει δύο φύσεις, но Сынъ называется εἰκὼν τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως, признается, значитъ, за особую ипостась, а не просто πρόσωπον. На никейскомъ соборѣ, какъ потомъ на селевкійскомъ соборѣ 359 года, эти правые оригенисты составляли большинство. Называть ихъ, поэтому, „младшими“ никейцами не совсѣмъ удобно.

Маркеллъ анкирскій съ его архаическимъ (всего болѣе похожимъ на Ипполитово) ученіемъ о 2-мъ лицѣ Св. Троицы, представлялъ собою исключительное явленіе въ IV вѣкѣ, и считать его типичнымъ представителемъ „старшихъ никейцевъ“ едвали основательно, тѣмъ болѣе, что, защищая никейскій символъ, онъ избѣгалъ употреблять терминъ ὁμοούσιος, слѣдовательно и для него этотъ терминъ былъ такимъ же, хотя и пріемлемымъ, новшествомъ, какъ и для св. Александра и св. Евстаѳія. Въ какомъ смыслѣ понимали этотъ терминъ Александръ и Евстаѳій послѣ 325 года, намъ остается совершенно неизвѣстнымъ, такъ какъ полемическія сочиненія св. Евстаѳія противъ Евсевія кесарійскаго до насъ не дошли, а о послѣ-никейской литературной дѣятельности св. Александра мы и вовсе не имѣемъ никакихъ свѣдѣній.

Остается изъ числа вождей никейскаго собора Осій кордубскій. О немъ св. Аѳанасій в. прямо говоритъ, что онъ „изложилъ никейскую вѣру“ [1]). И есть всѣ основанія думать, что именно по его иниціативѣ внесены были въ никейскій символъ термины ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος. Какъ богословъ-писатель Осій намъ совершенно неизвѣстенъ [2]). Однако относительно его болѣе, чѣмъ вѣроятно, что онъ дѣйстви-

---

[1]) Hist. arian. ad mon. n. 42 οὗτος [Ὅσιος] καὶ τὴν ἐν Νικαίᾳ πίστιν ἐξέθετο.

[2]) Изъ его сочиненій дошло до насъ только приводимое у Аѳанасія в. hist. ar. ad mon. n. 44 письмо къ императору Константію.

тельно былъ представителемъ того пониманія никейскихъ терминовъ, какое Цанъ приписываетъ всѣмъ „старшимъ никейцамъ“: онъ вѣдь былъ епископъ западный, слѣдовательно тертуллианистъ въ ученіи о Св. Троицѣ, и именно поэтому онъ и настоялъ на внесеніи въ никейскій символъ терминовъ, соотвѣтствующихъ тертулліановскимъ выраженіямъ: ex substantia Patris и unius substantiae, и конечно понималъ ихъ въ смыслѣ дѣйствительнаго нумерическаго единства существа въ Богѣ, а въ Св. Троицѣ видѣлъ только три лица, а не три ипостаси.

Но именно потому, что Осій былъ епископъ западный, его и нельзя такъ же, какъ и Маркелла, считать представителемъ „старшихъ никейцевъ“. Вмѣсто того, чтобы говорить о „старшихъ“ и „младшихъ“ никейцахъ, правильнѣе различать никейцевъ *западныхъ* и *восточныхъ*. Тѣ и другіе несомнѣнно понимали никейскіе термины не совсѣмъ одинаково и держались неодинаковой терминологіи въ ученіи о Св. Троицѣ, что̀ подало поводъ къ антіохійской схизмѣ. И если св. Аѳанасій в. въ чемъ либо сходился съ западными, то это объясняется не тѣмъ, что онъ принадлежалъ къ старшему поколѣнію никейцевъ, а просто тѣмъ, что онъ долгое время жилъ на западѣ и освоился съ западнымъ пониманіемъ ученія о Св. Троицѣ. Въ основѣ однако и онъ оставался оригенистомъ, а не тертулліанистомъ, и утверждать, будто ὁμοούσιος для него значило то же, что μονοούσιος [1]), едва ли основательно.

Называть восточныхъ никейцевъ „младшими“ можно развѣ лишь въ томъ смыслѣ, что большинство восточныхъ правыхъ оригенистовъ стали въ ряды рѣшительныхъ защитниковъ никейскаго символа только съ 60-хъ—70-хъ годовъ IV вѣка. Въ Никеѣ правые оригенисты подписали символъ собственно только потому, что видѣли въ немъ рѣшитель-

[1]) *Zahn*, SS. 20—21.

ное оружіе противъ аріанства, но термины ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιον едва ли были особенно симпатичны имъ и въ 325 году, а возникшая послѣ полемика перевела большинство ихъ прямо въ рядъ евсевіанъ-антиникейцевъ. Но если и въ первую половину IV вѣка никейскій символъ находилъ защитниковъ, хотя и очень немногочисленныхъ, и среди восточныхъ правыхъ оригенистовъ, и если ученіе самого Александра александрійскаго стоитъ даже ближе къ оригеновскому, чѣмъ ученіе отцовъ-каппадокійцевъ, то лучше говорить о никейцахъ западныхъ и восточныхъ, а не „старшихъ“ и „младшихъ“.

Теорія Цана нуждается въ поправкѣ и съ другой стороны. По изложенію Цана—Гарнака и ихъ послѣдователей выходитъ, что только старшіе никейцы и были истинными никейцами, истинными представителями православія; ученіе же младшихъ никейцевъ представляло собою уже своего рода компромиссъ между православіемъ и аріанствомъ. Въ такомъ видѣ теорія эта вызвала полемику со стороны не однихъ только католическихъ ученыхъ [1]), но и со стороны англичанъ (Bethune Baker) [2]) и православныхъ (Спасскій) [3]). Пытаются доказать, что ученіе отцовъ-каппадокійцевъ или и вовсе не отличалось отъ ученія Аѳанасія в. и другихъ „старшихъ никейцевъ“, или по меньшей мѣрѣ не имѣло существеннаго различія съ ученіемъ Аѳанасія в. даже въ терминологіи, что и отцы-каппадокійцы понимали единосущіе не въ смыслѣ родового единства, а въ смыслѣ конкретнаго единства существа въ Богѣ.

Въ дѣйствительности и западное (тертулліановское въ основѣ) и восточное (оригеновское) богословіе представляли

---

[1]) См. напр. *Cavallera*, Le schisme d' Antioche. Paris 1905, pp. 303—323.

[2]) *Bethune Baker*, The meaning of Homousios in the Constantinopolitan Creed. Cambridg 1901 (Texts and studies, VII, 1).

[3]) *Спасскій*, стрр. 492—520.

собою только два различныхъ способа приближенія къ пониманію тайны Св. Троицы: и то и другое вѣрно выражало только одну сторону истины и оставляло въ тѣни другую.

На западѣ уже Тертулліанъ со всею ясностію раскрылъ, повидимому, какъ единство существа (substantia), такъ и троичность лицъ (persona, но обычно cohaerentes, gradus, formae, species) въ Богѣ. На первомъ планѣ однако и для него, какъ и для другихъ западныхъ, стояло единство существа Бога, его „монархія", носителемъ которой былъ Богъ Отецъ. Термины, какими пользуется Тертулліанъ для обозначенія троичности въ Богѣ, далеко не соотвѣтствуютъ восточному оригеновскому термину ὑπόστασις и не исключаютъ возможности савелліанскаго сліянія лицъ Св. Троицы: о трехъ лицахъ, πρόσωπα, въ Богѣ говоритъ и Савеллій. А ученіе о вѣчности рожденія Сына (не говоря уже о Св. Духѣ) не то что оставалось въ тѣни, а прямо отверглось имъ, хотя и не въ томъ смыслѣ, какъ аріанами. Вмѣстѣ съ другими апологетами онъ принималъ, что Слово, существовавшее въ Богѣ Отцѣ отъ вѣчности, какъ его Разумъ (ratio=Λόγος ἐνδιάθετος—по терминологіи Ѳеофила антіохійскаго), только предъ самымъ твореніемъ міра родилось и стало Сыномъ (Λόγος προφορικὸς—у Ѳеофила); а раньше Сына не было, и Богъ не былъ Отцомъ. И остается по меньшей мѣрѣ вопросомъ, отрѣшились ли отъ этого воззрѣнія западные богословы и ко времени никейскаго собора. То вѣдь фактъ, что ученіе о вѣчномъ рожденіи Сына не нашло себѣ вполнѣ яснаго, не допускающаго никакихъ перетолкованій выраженія даже и въ самомъ никейскомъ символѣ. Πρὸ πάντων τῶν αἰώνων далеко не то же, что ἀεί. Вѣдь даже и самъ Арій признавалъ, что Сынъ созданъ Отцомъ πρὸ χρόνων καὶ πρὸ αἰώνων, и даже ἀχρόνως. Съ другой стороны одинъ изъ наиболѣе убѣжденныхъ защитниковъ никейскаго символа—Маркеллъ анкирскій—подобно св. Иполиту римскому—училъ, что Слово Божіе стало Сыномъ только при Своемъ воплощеніи. Вѣчное бытіе Сына дано въ

никейскомъ символѣ только implicite—въ самомъ терминѣ ὁμοούσιος. Если Сынъ имѣетъ одно и то же существо съ Богомъ Отцомъ и есть совершенно такой же Богъ, какъ Богъ Отецъ, то понятно Онъ и вѣченъ.

Наоборотъ, Оригенъ со всею ясностію раскрылъ ученіе о вѣчномъ рожденіи и бытіи Сына, какъ Слова и Премудрости Отца, то самое ученіе, которое св. Александръ александрійскій и долженъ былъ отстаивать противъ Арія. Но ученіе о трехъ лицахъ Св. Троицы, какъ трехъ ипостасяхъ, развито было имъ противъ монархіанъ съ сильнымъ уклономъ въ противоположную крайность. Такъ какъ единство въ Богѣ для него основывалось не на единствѣ существа Божія, а только на согласіи (между Отцомъ и Сыномъ), то его три ипостаси походятъ на три существа, на три бога. Къ ученію о рожденіи изъ существа и единосущіи Оригенъ относился полемически. А ученіе о подчиненіи Сына Отцу и Св. Духа Отцу и Сыну развито имъ со всею рѣшительностію. Сынъ, по Оригену, ни въ чемъ не сравнимъ съ Отцомъ; разность между Ними, можетъ быть, даже болѣе значительна, чѣмъ разность между Самимъ Сыномъ и высшими тварями. Духъ Св. произошелъ отъ Отца чрезъ Сына и отличается отъ всѣхъ остальныхъ существъ, происшедшихъ отъ Отца чрезъ Сына, только тѣмъ, что Онъ выше, „честнѣе“ ихъ.

„Оцерковленіе“ системы Оригена повело къ распаду богослововъ-оригенистовъ на правыхъ и лѣвыхъ. Правые оригенисты, дорожившіе ученіемъ о вѣчномъ рожденіи Сына, очистили его систему отъ субординаціанскихъ крайностей, но не превратились отъ этого въ тертулліанистовъ. Лица Св. Троицы и для нихъ остались ипостасями. А такъ какъ терминологическое различіе между словами οὐσία, φύσις и ὑπόστασις въ началѣ IV вѣка далеко не было установлено, то эти „три ипостаси“ мало разнились отъ „трехъ природъ“ или даже и трехъ „существъ“. Различіе между лицами Св. Трои-

цы для всѣхъ оригенистовъ стояло всегда на первомъ планѣ, а единство Бога оставалось въ тѣни. При самомъ началѣ аріанскаго спора, до вмѣшательства въ него западныхъ богослововъ, вопросъ о единствѣ Бога вовсе и не былъ поставленъ, и въ посланіяхъ св. Александра мы напрасно стали бы искать отвѣта на вопросъ, какъ примирялъ онъ свое ученіе о Сынѣ съ истиной единства Бога. И если потомъ, послѣ никейскаго собора, не только Маркеллъ, но и Аѳанасій в. выдвигаютъ противъ аріанъ обвиненіе въ политеизмѣ, то это уже признакъ западнаго вліянія на восточныхъ богослововъ.

Аѳанасій в. не напрасно называется „отцомъ православія“. Ему принадлежитъ первая серьезная попытка сблизить восточное пониманіе ученія о Св. Троицѣ съ западнымъ. Проживъ нѣсколько лѣтъ на западѣ и находясь въ постоянныхъ сношеніяхъ съ западными епископами, Аѳанасій в., какъ и Маркеллъ, сталъ ставить на первомъ планѣ истину единства Божества, видя главную опасность аріанства въ его политеизмѣ, и пересталъ даже называть Сына Божія ипостасью. Но если Маркеллъ въ полемикѣ съ аріанскимъ политеизмомъ самъ сдѣладъ серьезный уклонъ въ сторону савелліанства и возвратился къ архаическому и неправильному воззрѣнію Ипполита, что Слово Божіе стало Сыномъ только при воплощеніи, то въ ученіи Аѳанасія в. оригеновское богословіе освободилось и отъ тѣхъ слабыхъ остатковъ субординаціонизма, какіе оставались еще и у св. Александра, а западное ученіе о единомъ существѣ Отца и Сына соединилось съ оригеновскимъ ученіемъ о Сынѣ, какъ вѣчномъ сіяніи Отца, его ипостасномъ Словѣ и Премудрости. Въ основѣ Аѳанасій в., даже и защищая и никейскіе термины и истину единства Божества, оставался оригенистомъ [1]), и неудп-

[1]) См. напр. or. c. arian. III, n. 3. 4.

вительно поэтому его сочувственное отношеніе къ главѣ оміусіанъ Василію анкирскому и тотъ фактъ, что на александрійскомъ соборѣ 362 года онъ признанъ православными антіохійскихъ мелетіанъ, признававшихъ въ Богѣ три ипостаси, хотя самъ видѣлъ въ ὑπόστασις синонимъ слова οὐσία.

Понятно отсюда и то, что и ученіе „ново-никейцевъ“ не представляетъ существенно важныхъ пунктовъ отличія отъ ученія Аѳанасія в. Не соприкасавшіеся непосредственно съ западомъ, отцы-каппадокійцы удержали оригеновское ученіе о трехъ ипостасяхъ, но несомнѣнно подвергались западному вліянію посредственно — чрезъ Аѳанасія в. и къ истинѣ единства Божества относились серьезно, а полное равенство лицъ Св. Троицы по Божеству раскрыто было ими даже яснѣе, чѣмъ Аѳанасіемъ в. Ихъ богословіе во всякомъ случаѣ стояло дальше вправо отъ подлиннаго оригенизма и отъ оміусіанства, чѣмъ ученіе старѣйшаго изъ никейцевъ св. Александра александрійскаго.

Вопросъ о томъ, въ какомъ именно смыслѣ понимали они слово ὁμοούσιος, принимали ли они конкретное, „нумерическое“ или только родовое единство существа въ Богѣ, нужно ставить (какъ это и дѣлаетъ Холль) въ отношеніи къ каждому изъ трехъ каппадокійцевъ отдѣльно, и по всей вѣроятности окажется, что истина единства Божества всего энергичнѣе выражена у Григорія Богослова [1]), который ближе другихъ каппадокійцевъ примыкаетъ къ св. Аѳанасію в., нѣсколько менѣе энергично у Григорія нисскаго, тогда какъ для св. Василія в. (въ ученіи о Св. Троицѣ), какъ и для Оригена, св. Александра и Василія анкирскаго, на первомъ планѣ стояла раздѣльность ипостасей въ Богѣ. Οὐσία онъ понималъ, какъ κοινὸν въ Богѣ, какъ общее понятіе, и не высказывался ясно въ томъ смыслѣ, что въ Богѣ это κοινὸν имѣетъ иное значеніе, чѣмъ въ человѣкѣ. Это не значитъ, конечно,

[1]) Ср. *Holl*, Amphilochius, SS. 142—147. 173—178, 218—220.

что существо въ Богѣ для Василія в. не было реальностію. Какъ для платоника, для него именно κοινόν, общее понятіе, и было реальностію [1]).

Эта разность между тремя каппадокійцами объясняется, конечно, тѣмъ, что Василій, вышедшій изъ среды оміусіанъ, умеръ раньше 381 года (не дожилъ даже и до антіохійскаго собора 379 года), и вліяніе на него западныхъ не могло быть особенно сильнымъ. Оба Григорія пережили 2-й вселенскій соборъ и послѣдовавшія за нимъ сношенія между востокомъ и западомъ, поведшія къ установкѣ если не совершенно тождественныхъ, то очень близкихъ между собою тринитарныхъ формулъ. При этомъ св. Григорій Богословъ ни въ какомъ случаѣ не можетъ считаться типичнымъ представителемъ взглядовъ восточныхъ „новоникейцевъ“. Припомнимъ, что на 2-мъ вселенскомъ соборѣ, когда умеръ св. Мелетій, св. Григорій Богословъ предложилъ собору оставить антіохійскую каѳедру за Павлиномъ; но это его предложеніе не встрѣтило сочувствія со стороны большинства членовъ собора, которымъ Павлинъ казался „савелліаниномъ“. Значитъ, св. Григорій Богословъ находился подъ болѣе сильнымъ вліяніемъ Аѳанасія в. и болѣе искренно стремился къ общенію съ западными, чѣмъ другіе восточные новоникейцы. Въ своихъ сочиненіяхъ св. Григорій употребляетъ въ приложеніи къ лицамъ Св. Троицы не только восточный терминъ ὑπόστασις, но и западный πρόσωπον. Потребовалось не мало времени, чтобы восточные именно во св. Григоріи сасимскомъ-константинопольскомъ увидѣли Богослова κατ' ἐξοχήν—самаго точнаго выразителя церковнаго ученія о Св. Троицѣ—Единомъ Богѣ. Но даже и св. Григорій Богословъ принималъ, что Божественныя Ипостаси составляютъ три *по числу* (ἀριθμῷ), но не по божеству, и ученіе о конкретномъ единствѣ божественной сущности, οὐσία, и у него не высказывается съ не-

---

[1]) *В. В. Болотовъ*, Лекціи, IV, 353 (при Христ. Чт. 1915 г. іюнь).

допускающею никакихъ перетолкованій ясностію, чѣмъ и объясняется возможность возникновенія среди монофиситовъ такъ называемаго тритеитскаго спора.

Чѣмъ былъ Аѳанасій в. для восточныхъ, тѣмъ „Аѳанасій запада“ Иларій пиктавійскій былъ для западныхъ. Сосланный на востокъ, въ среду оміусіанъ, онъ понялъ искренность ихъ стремленій, убѣдился, что они были такими же православными въ ученіи о Сынѣ Божіемъ, какъ и онъ самъ, и пытался убѣдить въ этомъ и своихъ соотечественниковъ. Ему восточные обязаны были тѣмъ, что западные перестали подозрѣвать ихъ поголовно всѣхъ въ аріанствѣ. Вліяніе востока отразилось и на собственныхъ воззрѣніяхъ св. Иларія. Еще болѣе зависитъ отъ восточныхъ св. Амвросій медіоланскій.

Такимъ образомъ, къ концу IV вѣка восточные и западные научились понимать другъ друга, и это повело къ установкѣ болѣе или менѣе однообразной терминологіи въ ученіи о Св. Троицѣ и къ прекращенію тринитарныхъ споровъ.

II.

Зависимость св. Александра александрійскаго отъ Оригена не исключаетъ, конечно, зависимости его и отъ другихъ древне-церковныхъ писателей, какъ напр. отъ св. Иринея. Гарнакъ, правда, самъ признаетъ [1]), что высказать рѣшительное сужденіе по вопросу о зависимости св. Александра отъ Иринея невозможно и, что хотя въ началѣ III вѣка въ Александріи и были знакомы съ трудомъ Иринея, но у Аѳанасія в. нельзя установить ни одной цитаты изъ Иринея [2]).

Но приведенныя уже выше [3]) выраженія посланія Ἡ φίλαρχος p. 12 A: ἡ τοῦ μονογενοῦς θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις и

[1]) II[1] 192 [=II[2] 193], ср. выше стр. 15, прим. 1.
[2]) II[1] 201 [=II[2] 202], 2.
[3]) Стрр. 23 и 16, прим. 1.

p. 12 C: πῶς ἂν περιεργάσαιτό τις τὴν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν, ἐκτὸς εἰ μὴ μελαγχολικῇ διαθέσει ληφθεὶς τυγχάνει, дѣлаютъ, по мнѣнію Гарнака, очень вѣроятнымъ, что Александръ читалъ Иринея и руководился имъ [1]), и тутъ именно онъ и высказываетъ свою подлинную точку зрѣнія: „онъ не хочетъ спекулировать, ибо полное Божество Христа для него не спекуляція, а истина вѣры и различіе Отца и Сына для него внѣ сомнѣнія“ [2]).

Дѣйствительно, св. Ириней ліонскій, въ противоположность гностикамъ, которые для уясненія происхожденія своихъ эоновъ „употребили въ дѣло всѣ средства, которыя давало человѣческое воззрѣніе“, и говорили, напр., о рожденіи Сына отъ Отца такъ рѣшительно „какъ будто они сами были при этомъ акушерами“ [3]), особенно настаивалъ на непостижимости тайны рожденія Сына. „По мысли св. Иринея“— такъ излагаетъ его ученіе *В. В. Болотовъ* [4])—„слѣдуетъ благоговѣйно преклониться предъ такою высокою тайною вѣры, какъ догматъ о рожденіи Сына, не пытаясь разслѣдовать, какимъ образомъ Сынъ родился отъ Отца (quomodo ergo Filius prolatus a Patre est?). Quomodo этого факта не знаетъ никто: ни ангелы, ни архангелы, ни начала, ни власти; знаетъ только родившій Отецъ и рожденный Сынъ, и всѣ человѣческія усилія постигнуть эту тайну безполезны до глупости“. Adv. haer. 2, 28, 6: quicunque nituntur generationes et prolationes enarrare non sunt compotes sui, ea quae irenarrabilia sunt, enarrare promittentes.

И св. Александръ считалъ „ипостась“ Сына и тайну Его рожденія отъ Отца непостижимою и неизслѣдимою „для всей рожденной“ разумной „природы“, „можетъ быть и для ангеловъ“, τάχα δὲ καὶ ἀγγέλων, и ссылался въ доказательство

---

[1]) II[1] 201, 1 [=II[2] 202—203]. Ср. выше стр. 15 и прим. 1.

[2]) *Harnack*, II[4] S. 201 [=II[2] 203].

[3]) *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена, стр. 67.

[4]) *В. В. Болотовъ*, Тамъ же, стрр. 67—69.

этого на слова Спасителя: οὐδεὶς ἔγνω τίς ἐστιν ὁ υἱὸς--εἰ μὴ ὁ πατὴρ καὶ τὸν πατέρα οὐδεὶς ἔγνω εἰ μὴ ὁ υἱός. Лук. 10, 22, ср. Мѳ. 11, 27 [1]).

Однако сходство между св. Александромъ и св. Иринеемъ не настолько значительно, чтобы необходимо было предполагать прямое заимствованіе. Да при томъ же есть и пунктъ различія: τάχα при τῶν ἀγγέλων показываетъ, что св. Александръ считалъ только вѣроятнымъ то, что для св. Иринея было, повидимому, фактомъ: что ипостась Сына непостижима и для ангеловъ.

А съ другой стороны актъ рожденія Сына признавалъ непостижимымъ и Оригенъ [2]).

Слѣдовательно, и въ этомъ случаѣ, какъ и въ ученіи о вѣчномъ рожденіи Сына, самъ Оригенъ сходился со св. Иринеемъ, и св. Александръ могъ заимствовать эту мысль не у св. Иринея, а у того же Оригена. И если за зависимость Александра отъ Иринея говорить, повидимому, то обстоятельство, что у Оригена ничего не говорится объ „ангелахъ", то не нужно забывать, что изъ всѣхъ сочиненій Оригена до насъ сохранилось только около 20-й части [3]): то, что высказано Оригеномъ въ приведенномъ мѣстѣ изъ сочиненія περὶ

---

[1]) Ἡ φίλαρχος p. 12 A. D.—p. 178: καὶ εἰς ἕνα Ἰησοῦν Χριστὸν, τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μονογενῆ, γεννηθέντα οὐκ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος, ἀλλ' ἐκ τοῦ ὄντος πατρὸς, οὐ κατὰ τῶν σωμάτων ὁμοιότητας, ταῖς τομαῖς ἢ ταῖς ἐκ διαιρέσεων ἀπορροίαις, ὥσπερ Σαβελλίῳ καὶ Βαλεντίνῳ δοκεῖ. ἀλλ' ἀρρήτως καὶ ἀνεκδιηγήτως, κατὰ τὸν εἰπόντα, ὡς ἀνωτέρω (p. 12C) παρεθήκαμεν, τὴν γενεὰν αὐτοῦ τίς διηγήσεται (Исх. 23, 8) τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ πάσῃ τῇ γεννητῇ φύσει ἀπεριεργάστου τυγχανούσης καθὼς καὶ αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἀπεριέργαστός ἐστι, διὰ τὸ χωρεῖν τὴν τῶν λογικῶν φύσιν τῆς πατρικῆς θεογονίας τὴν εἴδησιν.

[2]) Orig. de princip. 1, 2, 4 p. 55; 133 у *В. В. Болотова*, 206: Infandum autem est et illicitum Deum Patrem in generatione unigeniti Filii sui atque in subsistentia ejus exaequare alicui vel hominum vel aliorum generanti, sed necesse est aliquid exceptum esse Deoque dignum cui nulla prorsus comparatio non in rebus solum, sed ne in cogitatione quidem vel sensu inveniri potest, ut humana cogitatio possit apprehendere quomodo unigenitus Deus Pater efficitur unigeniti Filii.

[3]) *В. В. Болотовъ*, стр. 144, прим.

ἀρχῶν только кратко, могло быть раскрыто въ другомъ мѣстѣ—очень подробно.

Неизлишне отмѣтить также, что мысль о непостижимости рожденія Сына и у Иринея и у Оригена направлена собственно противъ матеріалистическаго представленія объ этомъ рожденіи, и въ основѣ ея лежитъ ученіе о Богѣ, какъ Существѣ духовномъ. Оба они хотятъ сказать собственно, что такъ какъ Богъ есть Существо духовное, то и рожденіе Сына Божія не имѣетъ никакого сходства съ человѣческимъ рожденіемъ и безусловно *непредставимо* для насъ. Слѣдовательно, это воззрѣніе не исключаетъ для человѣческой мысли возможности и всякой спекуляціи о Сынѣ Божіемъ и Его рожденіи отъ Отца. У св. Александра эта мысль, хотя и вставлена въ полемику противъ аріанскихъ положеній, но несомнѣнно имѣетъ ту же цѣль, какъ и у Иринея и Оригена: св. Александръ хочетъ очистить себя отъ всякихъ подозрѣній въ томъ, что онъ представляетъ рожденіе Сына Божія похожимъ на тѣлесное рожденіе, какъ представляли его Савеллій и Валентинъ. Упоминаніе о Савелліи, хотя и не вполнѣ удачное (Савеллій не признавалъ не только аналогичнаго съ тѣлеснымъ, но и рѣшительно никакого рожденія Сына Божія), говоритъ скорѣе за зависимость Александра отъ Оригена, чѣмъ отъ Иринея, который умеръ раньше, чѣмъ Савеллій выступилъ съ своимъ ученіемъ.

Но особенно интересно то, что, высказывая мысль о непостижимости рожденія Сына, св. Александръ сближается съ однимъ изъ главныхъ своихъ противниковъ—несомнѣннымъ оригенистомъ—лѣваго крыла—Евсевіемъ кесарійскимъ. Εἰ δὲ δὴ περιεργάζοιτο τις,—пишетъ Евсевій [1]), καὶ πῶς ἂν γεννήσειεν ὁ Θεὸς, πῶς δ' ἔσται Πατὴρ (ὃ) ἐπέκεινα τῶν ὅλων (=какъ можетъ сдѣлаться Отцомъ Тотъ, Кто выше всего), τὸ τολμηρὸν τοῦ πύσματος κατασιγάσει ὁ φήσας, „καθύτερά σου μὴ ζήτει——“ (Сирахъ, 3,

[1]) Eusebii, De ecclesiastica theologia I, 12. ed. *Gaisford*, pp. 138—143.

21). На это мѣсто книги Іисуса сына Сирахова, но въ болѣе краткомъ видѣ и въ нѣсколько иномъ переводѣ, ссылается и св. Александръ [1]).

Равнымъ образомъ и Евсевій ссылается далѣе (I, 12, 7) и на слова Мѳ. 11, 27.—Но далѣе аргументація Евсевія отличается отъ аргументаціи св. Александра и самымъ подборомъ библейскихъ текстовъ, но особенно тѣмъ, что мысль о непостижимости рожденія Сына высказывается у Евсевія болѣе рѣшительно и подтверждается—помимо текстовъ—цѣлымъ рядомъ соображеній отъ разума.

Св. Александръ ссылается на 1 Коринѳ. 2, 9; Быт. 15, 5; 22, 7; Сирах. 1, 2 (ср. Быт. 22, 7); Ис. 23, 8; Луки 10, 22=Мѳ. 11, 27 и Ис. 21, 17. Сущность аргументаціи въ пользу положенія, которое составляло—по мнѣнію Гарнака—его дѣйствительный Standpunkt—и у св. Александра сводится къ тому, что для насъ непонятно многое и въ предметахъ видимаго міра; тѣмъ болѣе безумною представляется попытка постичь рожденіе неизреченной ипостаси Единороднаго. Но эту мысль св. Александръ выражаетъ только словами св. Писанія и подробно не развиваетъ.

Въ существѣ дѣла тотъ же аргументъ приводитъ и Евсевій, но онъ разлагаетъ его на составныя части и излагаетъ такъ обстоятельно, какъ только это возможно. Вмѣсто 1 Кор. 2, 9 Евсевій ссылается на Рим. 11, 33.

Рожденіе Сына непостижимо для насъ, по Евсевію, уже потому, что 1) для насъ непонятно и твореніе изъ ничего [2]).

---

[1]) p. 72 χαλεπώτερά σου μὴ ζήτει, καὶ ὑψηλότερα σου μὴ ἐξέταζε.—Относительно этого мѣста въ книгѣ Іисуса сына Сирахова ср. въ книгѣ прот. *А. П. Рождественскаго*, **Книга Премудрости Іисуса сына Сирахова**. С.-Петербургъ, 1911, стрр. 41—42.

[2]) Ὥσπερ δὴ τοῦτο τῇ φύσει ἀμήχανον, ὅσον ἐπ' ἀνθρώποις, λέγω δὴ τὸ μηδαμῶς ὑπάρχων ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προαγαγεῖν, αὐτὸ δυνατὸν κατέστη, καὶ γέγονε τῶν ὅλων ποιητής, οὐ κατὰ ἄνθρωπον, ἀρρήτοις δὲ καὶ ἀφράστοις ἡμῖν λόγοις, οὕτω καὶ πολὺ πλέον ἡ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ γέννησις ἀνεξερεύνητος καὶ ἀνεξιχνίαστος ἂν εἴη, οὐχ ἡμῖν, ὡς ἂν φαίη τις, μόνοις ὅλ. ἀ καὶ πάσαις κρείττουσιν ἢ καθ' ἡμᾶς δυνάμεσι,

Если и это для насъ, съ нашей, человѣческой точки зрѣнія, представляется невозможнымъ, то насколько болѣе неизслѣдимо для насъ и даже для высшихъ, чѣмъ мы, силъ (т. е. ангеловъ) рожденіе Единороднаго?

Далѣе 2) мы—существа на много низшей природы, чѣмъ неизреченная и божественная Сущность, и уже по этому не въ состояніи Ее постигнуть.

3) Мы не существовали прежде (Сына) и чрезъ Самого Сына приведены въ бытіе. Откуда же мы можемъ имѣть знаніе о рожденіи Самого Виновника нашего бытія? [1]).

4) Мы вчерашніе, одѣтые въ кожу и мясо, связанные костями и нервами, и даже *себя* путемъ *незнающіе*, какъ мы можемъ изслѣдовать, какъ Отецъ родилъ Сына, когда даже

5) многое подъ нашими ногами убѣгаетъ отъ нашего знанія [2]). Такъ, напр., мы не знаемъ, какъ соединяется душа съ тѣломъ, какъ она изъ него выходитъ, какой ея видъ, какая сущность, не говоря уже о демонахъ и существѣ ангеловъ.

Если мы и всего этого не знаемъ, то зачѣмъ же намъ изслѣдовать безначальное и нерожденное Божество, зачѣмъ спрашивать о недостижимомъ, какъ Богъ сдѣлался Отцомъ Единороднаго Сына, какъ будто недостаточно намъ отеческаго голоса: „*Сей есть Сынъ Мой Возлюбленный, о Немже благоволихъ, Того послушайте*“ (Мѳ. 17, 5) [3]).

---

[1]) Πῶς δ' ἂν τὰ μὴ ὄντα πρότερον, δι' αὐτοῦ δ' ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι προαχθέντα [выше, 1, 9, Евсевій доказывалъ, что Сынъ произошелъ не ἐξ οὐκ ὄντων], τοῦ παραγαγόντος αἰτίου τε αὐτοῖς τῆς ὑπάρξεως γενομένου σχοίη ἄν τις πρὸ τῆς [*Rettberg, conj.* τῆς πρώτης] γενέσεως τὴν γνῶσιν.

[2]) ἤ που γε ἡμεῖς οἱ χθίζοι——καὶ μηδὲ τὰ καθ' ἡμῶν εἰδότες, τὴν περὶ τῶν ἀρρήτων ἀκίνδυνον ποιησόμεθα ζήτησιν, πῶς ἐγέννα τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ πολυπραγμονοῦντες· ὅτι δὲ καὶ τῶν παρὰ πόδας μυρία τὴν ἡμετέραν διαδιδράσκει γνῶσιν δῆλον ἂν εἴη ἐνθένδε.

[3]) Св. Александръ, Ἡ φίλαρχος, p. 14D ссылается въ доказательство того, что Сынъ Божій есть собственный Сынъ Отца, на Мѳ. 3, 17. Для Евсевія, какъ видно изъ дальнѣйшаго, этотъ гласъ Бога Отца нуженъ въ видѣ Мѳ. 17, 5.

Если же повелѣвается Его слушать, то, повинуясь царскому закону, послушаемъ Возлюбленнаго Сына. Что хочетъ Онъ, чтобы мы знали о Немъ? Онъ научаетъ (παραστήσει) говоря: ***рожденное отъ плоти плоть есть, и рожденное отъ духа духъ есть*** (Іоан. 3, 6). Итакъ, нужно Ему вѣровать, чтобы получить жизнь вѣчную (ὡς ἂν τῆς αἰωνίου τύχοιμεν ζωῆς). Ибо „***вѣруяй***“ въ Него, говоритъ Онъ, „имать животъ вѣчный“, а не: „знающій, какъ Онъ родился отъ Отца“.

Итакъ, намъ достаточно для спасенія вѣры, которая даетъ намъ (возможность) знать Бога Отца Вседержителя и Единороднаго Его Сына—Спасителя, Который помимо всего другого и это предалъ, говоря: Іоан. 3, 6. Но Богъ есть духъ (πνεῦμα δὲ ὁ Θεός). Поэтому нужно думать, что и рожденное отъ Бога есть Богъ. Но насколько Богъ всѣхъ отличенъ по природѣ отъ земной плоти, настолько, нужно думать, отличается отъ плотскаго рожденія и тотъ способъ, какимъ Отецъ родилъ Сына [1]).

Онъ произвелъ Его, ничего не отдѣляя отъ Себя и не измѣняясь, безъ всякаго страстнаго движенія, не претерпѣвъ ничего подобнаго намъ. Ибо Онъ не есть тѣло, чтобы можно было мыслить въ Немъ какое-либо истеченіе, или уменьшеніе, или протяженіе, или превращеніе, или теченіе, или часть, или страсть. Но Онъ родилъ Его помимо всего этого, подвергъ Себя способу неизреченному и непонятному для насъ, и даже болѣе того, неиспытуемому и неизслѣдимому для всей рожденной природы [2]).

---

[1]) Ὥσῳ δὲ τῆς γεώδους σαρκὸς ὁ ἐπέκεινα τῶν ὅλων Θεὸς ἀπηλλοτρίωται καὶ ἀπεσχοίνισται τῇ φύσει, τοσούτῳ χρὴ νοεῖν καὶ τῆς τῶν σαρκῶν γενέσεως ἀπηλλοτριῶσθαι τὸν τρόπον, καθ' ὃν ὁ Πατὴρ γεννᾷ τὸν Υἱόν.

[2]) Τούτων δ' ἐκτὸς ἁπάντων, ἄρρητον ἡμῖν καὶ ἀνεπιλόγιστον, μᾶλλον δὲ πάσῃ γεννητῇ φύσει ἀνεξερεύνητον καὶ ἀνεξιχνίαστον τὴν γενεσιουργίαν ὑφίστη.—Интересенъ вопросъ: такъ какъ и Сынъ несомнѣнно есть γεννητός, а для Евсевія и γεννητὴ φύσις, то считалъ ли Евсевій понятнымъ и для Самого Сына способъ Его рожденія? Ясно онъ не высказывается; но по аналогіи съ Оригеномъ и Аріемъ естественно думать, что отвѣтъ на этотъ вопросъ долженъ быть отрицательный. Нѣтъ основаній предполагать, что выраженіе πάσῃ γεννητῇ φύσει не имѣетъ здѣсь строго буквальнаго

Вѣдь и солнце рождаетъ сіяніе; и Сынъ называется „сіяніемъ Свѣта вѣчнаго“ и „сіяніемъ славы“; но, конечно, Онъ (Богъ Отецъ) произвелъ Его не по образу чувственнаго свѣта (ибо [Онъ] выше всякаго сравненія), а неизреченнымъ и непонятнымъ способомъ, и притомъ Единаго и Единороднаго [1]).

Такимъ образомъ, конечною цѣлію всей этой аргументаціи и у Евсевія, какъ у св. Иринея, Оригена и св. Александра, является то положеніе, что рожденіе Сына Божія не имѣетъ ничего общаго съ тѣлеснымъ рожденіемъ. Но тогда какъ у Иринея и Оригена эта мысль направлена противъ гностиковъ, и св. Александръ тоже имѣетъ въ виду Савеллія

значенія, не обнимаетъ и Самого Сына. Евсевій могъ думать, что и Сынъ, хотя Онъ произошелъ не ἐξ οὐκ ὄντων, но какъ рожденный, γεννητός, все же не знаетъ, какъ родилъ Его Отецъ. Противъ этого предположенія можно сослаться на то, что Евсевій, немного выше, приводитъ мѣсто Мѳ. 11, 27. Но 1) если Сынъ знаетъ Отца, то это не значитъ, что Онъ знаетъ и способъ Своего рожденія; 2) ученіе о вѣдѣніи Сына и у самого Оригена не свободно отъ противорѣчій. Ср. прекрасное изложеніе этого отдѣла системы Оригена у *В. В. Болотова*, Ученіе Оригена, стрр. 327—346. Подобно Оригену и Евсевій могъ думать, что Сынъ хотя и знаетъ Отца, однако не такъ ясно, какъ Самъ Отецъ, и Сына Отецъ знаетъ лучше, чѣмъ Самъ Сынъ знаетъ Себя, а слѣдовательно и способъ рожденія Сына, хотя, быть можетъ, и понятенъ Ему, но не такъ, какъ Самому Отцу. Ясно по этому вопросу Евсевій, кажется, не высказывался. Ср. *В. Н. Самуилова*, Исторія аріанства на латинскомъ западѣ. Спб. 1890, стрр. 42—48 и приложеніе К, стр. *50—*65],—Ср. Euseb. h. e. I, 2, 2. 3. Ниже стр. 52, прим. 3.

[1]) Γεννᾷ μὲν οὖν καὶ ἥλιος τὴν αὐγήν, λέγεται δὲ καὶ ὁ Υἱὸς „ἀπαύγασμα φωτὸς ἀϊδίου“ καὶ „ἀπαύγασμα δόξης“, οὐ μὴν κατὰ τὴν αἰσθητὴν τοῦ φωτὸς εἰκόνα (ἐπέκεινα γὰρ παντὸς παραδείγματος), ἀρρήτοις αὐτὸν καὶ ἀκαταλήπτοις λόγοις ὑφίστη, καὶ τοῦτον ἕνα καὶ μονογενῆ.—Интересно это отношеніе Евсевія къ аналогіи между свѣтомъ и сіяніемъ для уясненія рожденія Сына. Оригенъ особенно любилъ пользоваться этой аналогіей и выводилъ отсюда вѣчное рожденіе и вѣчное бытіе Сына. Евсевій наоборотъ указываетъ на недостаточность этой аналогіи, не устранявшей мысли о эманатическомъ происхожденіи Сына отъ Отца, говоритъ, что Сынъ произошелъ отъ Отца не такъ, какъ свѣтъ происходитъ изъ сіянія, а неизреченнымъ образомъ. Здѣсь, значитъ, Евсевій сознательно расходился съ Оригеномъ и не признавалъ вѣчнаго рожденія и бытія Сына.

и Валентина, у Евсевія она направлена, вѣроятно, противъ защитниковъ никейскаго символа, противъ ἐκ τῆς οὐσίας и ὁμοούσιος, хотя прямо онъ и не полемизируетъ противъ этихъ терминовъ (онъ вѣдь и самъ подписалъ никейскій символъ, и въ посланіи къ своей паствѣ пытался доказывать, что эти выраженія не стоятъ въ противорѣчіи съ ученіемъ церкви). Высказавшись выше въ томъ смыслѣ, что Сынъ произошелъ не изъ ничего, но Отецъ изъ Себя родилъ Его, ἐξ ἑαυτοῦ ἐγέννα (I, 11, 3), Евсевій, однако, не хочетъ допустить и того, что Онъ родилъ Сына изъ Своего существа, а на возможное возраженіе, какъ же родился Сынъ, если Онъ и не изъ ничего и не изъ существа Отца, изъ чего же Онъ тогда произошелъ, отвѣчаетъ тѣмъ, что доказываетъ непостижимость рожденія Сына, какъ акта духовнаго, не имѣющаго ничего общаго съ тѣлеснымъ рожденіемъ.

Нужно замѣтить, что въ недавнее время англійскій ученый Conybeare[1]) пытался доказать, что авторомъ книгъ „противъ Маркелла“ и „о церковномъ богословіи“ былъ не Евсевій кесарійскій, а Евсевій емисскій. Но эта гипотеза не встрѣтила сочувствія и едва-ли даже имѣла сторонниковъ[2]).

---

[1]) *Conybeare*, The authorship of the „Contra Marcellum“ въ Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums hrsg. v. Dr. *Erwin Preuschen*, Vierter Jahrgang. 1903. SS. 330—334.

[2]) Ср. противъ нея *A. Harnack*, Chronologie, II, 544—545 и у меня случайную замѣтку—въ Трудахъ Импер. Кіев. Дух. Акад. 1914 г. ноябрь, стр. 357 [=Къ вопросу объ ант. соб. 324 г. I, стр. 81], прим. 1.—Прибавлю теперь, что предположеніе Conybeare'а объ авторѣ книгъ противъ Маркелла представляется невѣроятнымъ и въ виду тѣхъ высоко почетныхъ эпитетовъ, какія авторъ прилагаетъ къ „блаженному“ Павлину тирскому. Евсевій емисскій прибылъ, по словамъ его современника Георгія лаодикійскаго, въ Антіохію только около 330 года, когда низложенъ былъ св. Евстаѳій, и былъ слушателемъ Евсевія кесарійскаго и Патрофила скиѳопольскаго, но не Павлина тирскаго-антіохійскаго (его въ это время уже не было въ живыхъ). Слѣдовательно, съ его стороны слишкомъ благоговѣйное отношеніе къ памяти—лично ему неизвѣстнаго—Павлина не совсѣмъ понятно. И наоборотъ вполнѣ понятно и естествен-

Въ данномъ случаѣ, вопросъ о томъ, какому изъ Евсевіевъ принадлежатъ книги противъ Маркелла, для меня почти безразличенъ, такъ какъ и Евсевій емисскій стоялъ въ рядахъ евсевіанъ, хотя и не былъ виднымъ практическимъ дѣятелемъ этой партіи. Да и вообще принадлежность книгъ противъ Маркелла какому-нибудь евсевіанину—выше всякаго сомнѣнія. А слѣдовательно приведенный отдѣлъ книгъ противъ Маркелла во всякомъ случаѣ доказываетъ, что то воззрѣніе, въ которомъ Гарнакъ видитъ особенный Standpunkt Александра александрійскаго, слѣдъ вліянія на него св. Иринея, раздѣляли въ 30-хъ годахъ IV вѣка [1]) и антиникейцы—изъ числа лѣвыхъ оригенистовъ—и даже развивали это воззрѣніе съ бо́льшими подробностями, чѣмъ Александръ александрійскій.

Но Евсевій кесарійскій высказываетъ этотъ же взглядъ и въ такомъ сочиненіи, въ принадлежности котораго Евсевію не сомнѣвается никто—въ своей церковной исторіи [2]).

но такое отношеніе къ Павлину со стороны его друга Евсевія кесарійскаго.—Ср. мою статью: „Павлинъ и Зинонъ, епископы тирскіе“ въ Виз. Врем., т. XX (1913). Отд. I, стрр. 22, 32. 76.

[1]) Книги „о церковномъ богословіи“ посвящены Флакиллу антіохійскому, умершему въ 341—342 г.

[2]) Euseb. h. e. I, 2, 2, *Schwartz*, S. 10: Γένους μὲν οὖν καὶ ἀξίας αὐτῆς τε οὐσίας τοῦ Χριστοῦ καὶ φύσεως οὔτις ἄν τις εἰς ἔκφρασιν αὐτάρκης γένοιτο λόγος, ἢ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ θεῖον ἐν προφητείαις „τὴν γενεὰν αὐτοῦ“ φησίν, „τίς διηγήσεται“. Слѣдовательно, Евсевій ссылается здѣсь на тѣ же слова Исаіи, 23, 8, на какія ссылается и св. Александръ; далѣе онъ приводитъ и слова Спасителя Мѳ. 11, 27 ср. Лук. 10, 22: Ὅτι δὴ οὔτε τὸν πατέρα τις ἔγνω, εἰ μὴ ὁ υἱός, οὔτ' αὖ τὸν υἱόν τις ἔγνω ποτε κατ' ἀξίαν, εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ. Прибавка: κατ' ἀξίαν характеристична, какъ проявленіе оригеновскаго (или вообще древнехристіанскаго) субординаціонизма у Евсевія: полнаго равенства между Отцомъ и Сыномъ Евсевій не можетъ допустить и въ этомъ отношеніи къ познаваемости: Отецъ не познаваемъ для насъ безусловно (иначе, какъ только чрезъ Сына), Сынъ же не познаваемъ для насъ (безъ откровенія отъ Отца) только „по достоинству“. Эта мысль о неполной непознаваемости Сына яснѣе высказывается у Евсевія далѣе, п. 3: τό τε φῶς τὸ προόδμιον καὶ τὴν πρὸ αἰώνων

Далѣе, рожденіе [собственно: начало] Сына признавалъ непостижимымъ не только для людей, но и для высшихъ, чѣмъ люди, существъ (т. е. ангеловъ) даже и лукіанистъ Евсевій никомидійскій [1]).

Вообще, какъ это отмѣтилъ уже В. Н. Самуиловъ [2]), это воззрѣніе проходитъ и въ остальныхъ „омійскихъ“ догматическихъ формулахъ и системахъ, не исключая и 2-й сирмійской формулы [3]) („сирмійскаго манифеста“—по выраже-

---

νοερὰν καὶ οὐσιώδη σοφίαν, τόν τε ζῶντα καὶ ἐν ἀρχῇ παρὰ τῷ πατρὶ τυγχάνοντα θεὸν Λόγον, τίς ἂν πλὴν τοῦ πατρὸς καθαρῶς ἐννοήσειεν. Значитъ, и мы можемъ знать Сына, но не такъ *чисто*, ясно, какъ Отецъ. Но это не значитъ, что мы можемъ, по Евсевію, знать хотя бы и не *„чисто“* и не *„по достоинству“* и самое рожденіе Сына, такъ какъ актъ рожденія Сына касается не одного Сына, но и Самого Отца.

[1]) Theodoret., h. e. I, 6: οὗ [τοῦ γεγονότος (Θεοῦ, Λόγου или Υἱοῦ)] τὴν ἀρχὴν οὐ λόγῳ μόνον ἀδιήγητον, ἀλλὰ καὶ ἐννοίᾳ οὐκ ἀνθρώπων μόνον, ἀλλὰ καὶ τῶν ὑπὲρ ἀνθρώπους πάντων εἶναι ἀκατάληπτον πεπιστεύκαμεν.—Ср. *Самуиловъ*, стр. 48, прим. 105.

[2]) Прилож. К, § 10, стр. 55.

[3]) Ἔκθεσις μακρόστιχος [=*5-я антіохійская формула* 344 года) у Athan. de synod. n. 26. Ш.—τὸν—Πατέρα μόνον ἄναρχον ὄντα καὶ ἀγέννητον [NB: это отожествленіе—въ смыслѣ синонимовъ—понятій ἄναρχος и ἀγέννητος говоритъ рѣшительно за омійскій, resp. лѣво-оригенистическій характеръ формулы, не смотря на ясно выражающееся въ ней стремленіе устранить всѣ подозрѣнія западныхъ относительно богословія восточныхъ] γεγεννηκέναι ἀνεφίκτως, καὶ πᾶσιν ἀκαταλήπτως, οἴδαμεν.—*2-я сирмійская формула* 357 года (Hilar. de synod. n. 11. Migne PG. t. 10, col. 488, p. 465)—nec quisquam possit nativitatem Filli enarrare, de quo scriptum est, *Generationem ejus quis enarrabit* (*Esai*, LIII, 8)? Scire autem manifestum est solum Patrem quomodo genuerit filium suum, et Filium quomodo genitus sit a Patre [греческій переводъ у Ath. de syn. 28: καὶ ὅτι οὐδεὶς δύναται τὴν γενεὰν τοῦ Υἱοῦ διήγησασθαι, καθὼς γέγραπται· Ис. 53, 8]. Такимъ образомъ непостижимость рожденія Сына доказывается въ этой рѣшительно аріанской формулѣ тѣмъ же мѣстомъ Св. Писанія, какъ и у св. Александра и у Евсевія кесарійскаго.—„Датированная вѣра“ (=*4-я сирмійская формула*) 22 мая 359 года: οὗ τὴν γένεσιν οὐδεὶς ἐπίσταται, εἰ μὴ μόνος ὁ γεννήσας αὐτὸν Πατήρ.—Для Ульфилы происхожденіе Сына есть magnum mysterium—*Самуиловъ*, стр. 122, прим. 22.—Максимивъ, подобно св. Александру, Евсевію кесарійскому и 2-й сирмійской формулѣ, ссылается на Ис. 53. 8: genuit autem [Отецъ Сына]: cautionem meam tene, utique habens testimonia sacrarum scripturorum: *Generationem ejus quis enarrabit*. *Самуиловъ*, стр. 140, прим. 34.

нію Гуоткина), изданіе которой вызвало въ видѣ реакціи образованіе оміусіанской партіи, бывшей первымъ шагомъ восточныхъ въ сторону никейскаго символа,—той формулы, антиникейскій характеръ которой стоитъ, значитъ, выше всякаго сомнѣнія.

Такимъ образомъ мысль о непостижимости рожденія Сына въ IV вѣкѣ была общеизвѣстной истиной и высказывалась главнымъ образомъ противниками никейскаго символа. Ея не могли раздѣлять только аноміи, учившіе о постижимости существа Самого Бога [1]). Но аноміи расходились въ этомъ случаѣ съ ученіемъ самого Арія [2]). Оспаривать эту мысль было вообще довольно трудно, въ виду слишкомъ ясныхъ основаній за нее въ Библіи.

Видѣть поэтому въ томъ фактѣ, что и св. Александръ александрійскій признавалъ рожденіе Сына непостижимымъ, доказательство какого-то особеннаго вліянія на него со стороны св. Иринея, можно только по недоразумѣнію. На дѣлѣ со св. Иринеемъ ближе сходился Евсевій кесарійскій, чѣмъ св. Александръ, а самъ Александръ, по всей вѣроятности, заимствовалъ эту мысль не у Иринея, а у Оригена. Еще менѣе основаній предполагать вліяніе на Александра со стороны Мелитона сардскаго съ его ученіемъ о тѣлесности Бога περὶ ἐνσωμάτου θεοῦ [3]). Совсѣмъ наоборотъ, мысль о непостижимости рожденія Сына и у св. Александра, какъ у Оригена, Евсевія и всѣхъ оміевъ, направлена именно противъ того возможнаго вывода, что если Богъ дѣйствительно родилъ, а не создалъ Сына, то Онъ есть Существо тѣлесное. Духовность существа Божія стояла для Александра, какъ истаго оригениста, выше всякаго сомнѣнія.

---

[1]) О смыслѣ этого ученія см. *Самуилова*, примѣчаніе Б, стр. *3—*6.

[2]) Philostorg., h. e. II, 3.

[3]) Euseb. h. e. IV, 26, 2, *Schwartz*, p. 382, ср. *Möller-Schubert*, KG. i, 200.

Такимъ образомъ, св. Александръ александрійскій, насколько позволяютъ судить о томъ его посланія, былъ въ ученіи о Св. Троицѣ только правымъ оригенистомъ, и зависимость его отъ кого-либо изъ другихъ древне-церковныхъ писателей, если и возможна, то недоказуема.

ДОПОЛНЕНІЕ

къ стрр. 27—28.

Употребляя слово διάστημα въ смыслѣ временнаго промежутка, свв. Александръ и Аѳанасій в. не расходились съ терминологіей самого Оригена. Доказывая вѣчное существованіе міра—ссылкою на всемогущество Божіе—, Оригенъ [1]) говоритъ: „если бы кто пожелалъ, чтобы прошли какіе-либо вѣка (saecula=αἰῶνας), или промежутки (spatia=διαστήματα), или какъ бы это ни назвать, когда еще не создано было то, что̀ создано, безъ сомнѣнія это означало бы, что въ эти вѣка или промежутки (spatiis) Богъ не былъ всемогущимъ, а послѣ сдѣлался всемогущимъ“.

Не вполнѣ ясенъ смыслъ слова διάστημα у св. Епифанія. Epiph. haer. 60, n. 71, p. 796 B. *Dindorf*, III, I, p. 226: θεὸς γὰρ ἀκατάληπτος ὢν θεὸν ἀκατάληπτον ἐγέννησε πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ πρὸ χρόνων, καὶ οὐκ ἔστι διάστημα ἀνὰ μέσον υἱοῦ καὶ πατρός, ἀλλ' ἅμα νοεῖς πατέρα, ἅμα νοεῖς υἱόν, ἅμα ὀνομάζεις υἱόν, ἅμα δεικνύεις πα-

---

[1]) Orig. de principiis 1, 2, 10 p. 57; 138. 139. l. c. ap. *В. В. Болотовъ*, Ученіе Оригена о Св. Троицѣ. стр. 204, прим. 1. Nam si quis est qui velit vel saecula aliqua, vel *spatia* transiisse, vel quodcunque aliud nominare vult, cum nondum facta essent quae facta sunt; sine dubio hoc ostendet quod in illis saeculis vel *spatiis* omnipotens non erat Deus, et postmodum omnipotens factus est.

τέρα. Итакъ, слово διάστημα и у св. Епифанія стоитъ послѣ πρὸ—αἰώνων и πρὸ χρόνων; но смыслъ его далѣе разъясняется указаніемъ на то, что Отецъ и Сынъ мыслятся вмѣстѣ, что, называя Сына, вмѣстѣ съ тѣмъ показываемъ и Отца, т. е. какъ будто слова: „и нѣтъ разстоянія между Сыномъ и Отцомъ“ указываютъ на тѣсную внутреннюю связь между Отцомъ и Сыномъ. Но изъ дальнѣйшихъ словъ св. Епифанія [1]) видно, что для него важно лишь, что самое имя „Отецъ“ предполагаетъ существованіе Сына, что если бы Богъ не былъ изначала Отцомъ, то, родивъ Сына, онъ получилъ бы усовершенствованіе (προκοπή); а это противорѣчитъ ученію о Немъ, какъ совершенномъ.

Такимъ образомъ, св. Епифаній въ сущности повторяетъ здѣсь оригеновскій аргументъ за предвѣчное рожденіе Сына [2]) и не уклоняется въ сторону отъ своей главной цѣли. А, слѣдовательно, и слово διάστημα, по всей вѣроятности, имѣетъ у него тотъ же смыслъ, какъ и у Александра александрійскаго, Аѳанасія в., Аполлинарія и Оригена.

Академия наук СССР
Институт научной информации
по общественным наукам
6/I 70 г.

[1]) p. 796 BC: ἀπὸ γὰρ τοῦ πατρὸς υἱὸς νοεῖται, καὶ ἀπὸ υἱοῦ πατὴρ γινώσκεται· πόθεν γὰρ υἱός, εἰ μὴ πατέρα ἔχει; καὶ πόθεν πατήρ, εἰ μὴ ἐγέννησε τὸν μονογενῆ; πότε γὰρ δύναται μὴ καλεῖσθαι πατὴρ πατήρ, ἢ υἱὸς υἱός, ἵνα τινὲς νοήσωσι πατέρα ἄνευ υἱοῦ, καὶ ὕστερον ὡς εἰς προκοπὴν ἐληλυθότα, καὶ γεγεννηκότα τὸν υἱόν, ἵνα μετὰ τὸ γέννημα κληθῇ πατὴρ υἱοῦ ὁ πατήρ, προκόπτων ἐν τῇ θεότητι ὁ τέλειος, καὶ μηδέποτε ἐπιδεόμενος τελειώσεως.

[2]) Ср. выше стр. 27. Самая мысль о предвѣчномъ рожденіи Сына въ приведенныхъ словахъ св. Епифанія выражена слабѣе, чѣмъ у Оригена: не ἀεί, а только πρὸ πάντων τῶν αἰώνων καὶ χρόνων. Но выше, p. 769A, и св. Епифаній говоритъ: θεὸς—πατὴρ ἦν ἀεί· καὶ ὁποῖος ἦν τῇ φύσει, τοιοῦτον ἐγέννησε τὸν υἱόν· ἐγέννησε δὲ αὐτὸν ἀεὶ ὄντα. Значитъ, πρὸ πάντων τῶν αἰώνων было для св. Епифанія (въ отличіе отъ Арія или Евсевія кесарійскаго) синонимомъ слова ἀεί.