

Виноградов В. П. О литературных памятниках полуарианства [I. Общие сведения о полуарианской партии. II. Послание Анкирского собора (Последовательный анализ)] // Богословский вестник 1911. Т. 1. № 4. С. 772–794 (3-я пагин.). (Начало.)

О ЛИТЕРАТУРНЫХЪ ПАМЯТНИКАХЪ ПОЛУАРИАНСТВА.

Такъ называемое, полуарианство — церковно-историческое движеніе, мало извѣстное въ русской церковно-исторической литературѣ, такъ по своей внешней фактической сторонѣ, такъ и по внутреннему своему содержанию и догматическому смыслу. Исследования, специально касавшіяся церковной жизни IV вѣка, до послѣдняго времени давали о полуарианцахъ почти только одно голое упоминаніе, при чемъ чрезвычайно слабо отмѣчали отличие полуарианства отъ подлиннаго арианства¹⁾. Все, что имѣла доселѣ русская церковно-историческая наука по вопросу о полуарианствѣ сводится къ двумъ-тремъ страницамъ въ книгѣ проф. Болотова „Ученіе Оригена о Св. Троицѣ“, посвященнымъ раскрытію смысла догматическаго ученія „полуарианства“.²⁾ Да, пожалуй, краткимъ замѣткамъ, разбросаннымъ въ Православной Богословской Энциклопедіи изд. Дюбуа по біографіямъ тѣхъ или другихъ историческихъ дѣятелей IV вѣка³⁾. Въ переводной литературѣ можно отмѣтить кое-какія указанія, сдѣланныя въ текстѣ и примѣчаніяхъ кн. Фаррара „Отцы и Учители Церкви“⁴⁾. Въ послѣдніе годы положеніе серьезно намѣни-

¹⁾ См. Проф. А. Лебедевъ. Вселенскіе соборы IV и V вѣковъ. Стр. 60 особ. прим. 1. Сергіевъ Посадъ 1896 г.

²⁾ Стр. 412—418.

³⁾ Наприм. подъ рубрикой „Василій Великій“ стр. 193.

⁴⁾ „Приложенія дополнительныхъ свѣдѣній по отдельнымъ вопросамъ изъ жизни и трудовъ свв. отцовъ и учителей церкв“. Къ тому I стр.

лось. Несколько летъ назадъ вышло новое изслѣдованіе (докторская диссертація) проф. А. А. Спасскаго „Исторія догматическихъ движеній въ эпоху вселенскихъ соборовъ (въ связи съ философскими ученіями того времени) т. 1. Серг. Пос. 1906 г. Съ этимъ изслѣдованіемъ полуаріанство занимаетъ въ русской наукѣ самостоятельное значеніе, выступаетъ какъ догматическая фракція съ болѣе или менѣе опредѣленнымъ вѣншимъ и внутреннимъ обликомъ, наряду съ другими, тоже доселѣ мало освѣщенными въ нашей наукѣ, догматическими теченіями IV вѣка. Въ IV—V главахъ русскій читатель впервые узнаетъ условія первоначальнаго зарожденія полуаріанства (367—8), значеніе основныхъ терминовъ его *ὁμιος καὶ οὐβίαι* и *ὁμοιούσιος* (369—374), знакомится съ фактической и внутреннею догматическою сторонами полуаріанскаго движенія, начиная съ Анкирскаго собора (374—378) и кончая Константинопольскимъ соборомъ 381 г. (469—472 стр.). Впервые ясно и положительно опредѣляются заслуги и роль полуаріанства въ исторіи догматическихъ движеній IV вѣка (469). Западная наука давно уже обратила надлежащее вниманіе на все это, но и въ ней за послѣднее время замѣчается серьезный поворотъ. Полуаріанство изслѣдувалось доселѣ почти исключительно съ вѣнней церковно-исторической точки зрѣнія; его догматическій смыслъ и историко-догматическое значеніе было указано, подчеркнуто, но не обследовано. Въ наше время полуаріанство привлекаетъ преимущественное вниманіе именно со стороны своего догматическаго содержанія и значенія, съ точки зрѣнія историко-догматической. Въ 1900 году въ Лейпцигѣ вышла книга Gummert's-a Die Homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius, гдѣ полуаріанство впервые становится предметомъ самостоятельнаго изслѣдованія, какъ явленіе историко-догматическое. Сущность этой послѣдней точки зрѣнія долагается въ слѣдующихъ вопросахъ. Въ чемъ состоитъ различіе между теологіей ранневѣнней посредствующей партіи и оміусіанской? Гдѣ нужно искать корни этой оміусіанской теологіи? Какъ далеко для объясненія ея должно обращаться къ инымъ историческимъ явленіямъ теологическаго свой-

596 подѣ цифр. 2. Со сдѣланной здѣсь оцѣнкой историко-догматическаго значенія полуаріанства, кажется, невозможно согласиться.

ства того или раннѣйшаго времени, насколько должно представлять ее какъ самостоятельное образованіе? Въ какой мѣрѣ теологическія мысли оміусіанъ оказали вліяніе на современниковъ, равно какъ и на вождей историко-догматическаго движенія послѣдующаго времени. ⁴⁾

Нѣмецкое изслѣдованіе, касаясь лишь эпохи до смерти Констанція, далеко не полно раскрываетъ эту точку зрѣнія. Оно выясняетъ происхожденіе полуаріанской догматики, но не вѣднѣй исчерпывающимъ образомъ указываетъ на зна-

4) Книга Gummerus-a состоитъ изъ вступленія (7 стр.) и трехъ частей. Во вступленіи (Einleitung) указываются задачи изслѣдованія, перечисляются источники и дѣлаются методологическія замѣчанія, какъ должно пользоваться ими и въ частности твореніями Аванасія Великаго. Первая часть (8—35 ss)—Восточные консерваторы до 356 г.—характеризуетъ время отъ Никейскаго собора до 356 года, года третьяго изгнанія Св. Аванасія. Вторая часть (36—89)—Распаденіе антиникейской коалиціи—изображаетъ условія возникновенія оміусіанской или полуаріанской, аномейской и оміейской партій, при чемъ дается анализъ постановленій Анкирскаго (358 г.) собора. Въ третьей части—Соборныя и литературныя пренія (358—361 г.)—описывается періодъ времени, заключенный между этими годами: моментъ церковно-политическаго преобладанія оміусіанъ (90—107), сношенія и сближеніе ихъ съ западными, въ частности съ Иларіемъ Пуатьескимъ въ періодъ подготовки къ Армино-Селевкійскому двойному собору (107—115), участіе въ составленіи II-ой Сирмійской формулы (115—121) частичное пораженіе ихъ въ этомъ дѣлѣ и попытка Василія Анкирскаго и Георгія Лаодикійскаго парализовать ее чрезъ изданіе особаго документа—„Памятной записки“ (121—134), сравнительное фактическое сочувствіе отцовъ Арминскаго и Селевкійскаго соборовъ оміусіанамъ официальное пораженіе послѣднихъ чрезъ принудительное принятіе формулы Нико-Сирмійской (134—152), изгнаніе вождей оміусіанства на Константинопольскомъ соборѣ и конецъ церковно-политической роли ихъ на востокъ (152—161), сближеніе Никейцовъ (въ лицѣ Св. Аванасія въ сочиненіи „о Соборахъ“) съ оміусіанамъ и вліяніе послѣднихъ на западнѣе богословіе (169—181)—съ одной стороны, и слабость союза объединенныхъ Нико-Сирмійскою формулою антиникейцевъ—съ другой: проповѣдь Мелетія Антиохійскаго и отпаденіе его въ ряды оміусіанъ—какъ одно изъ проявленій слабости союза оміевъ. (181—183). Въ заключеніи дается общій взглядъ на судьбу оміусіанской партіи въ послѣдующей исторіи догматическихъ движеній и подчеркивается рѣшающее значеніе религіозно-богословской точки зрѣнія на ходъ внутренняго развитія догматической борьбы (184—185). Въ качествѣ приложенія (181—196) дается оправданіе принятой авторомъ датировки и словъ противъ Аріанъ св. Аванасія (Loofs und Stulcken—338—339 s.s. 183, 196), въ зависмости отъ которой стоятъ важнѣйшіе пункты изслѣдованія (196).

чение для постѣдующаго догматическаго развитія. А въ этомъ—главный научный интересъ дѣла. Задача историко-догматическаго изслѣдованія полуарианства состоитъ въ томъ, чтобы выяснитъ мѣсто полуарианской теологій между раннѣйшей теологійей Никейцевъ и позднѣйшей—Капшадокійцевъ—Василія Великаго, Григорія Богослова, Григорія Нисскаго. Западная наука утверждаетъ, что теологія Капшадокійцевъ или ново-никейское богословіе есть существенная модификація ученія столпа никейскаго богословія Афанасія Великаго подъ руководствомъ новыхъ точекъ зрѣнія, внесенныхъ въ староникейскую догматику полуарианской теологійей. Историко-догматическое изслѣдованіе полуарианства должно установить детально, въ какой мѣрѣ это справедливо. Для этого требуется документально указать въ литературныхъ памятникахъ полуарианской теологійей не только пункты общности съ теологійей Афанасія, какъ дѣлаетъ Gummert, но и тѣ пункты, которые представляютъ существенно новое въ сравненіи съ послѣдней и общее съ теологійей Капшадокійцевъ. Русское изслѣдованіе стоитъ въ общемъ на той же историко-догматической почвѣ, но далеко не столь глубоко и, какъ не специально посвященное полуарианству, вовсе устраняется отъ этой специальной задачи.— Настоящая работа есть попытка слѣзать въкоторыя уясненія на этомъ пути чрезъ детальный анализъ памятниковъ полуарианской догматики, сохранившихся до нашего времени. Такихъ памятниковъ полуарианства насчитывается три. Они сохранились въ твореніи Епифанія Кипрскаго: *Adversus Hæreses. Hæreses LXXIII*:

Послание Анкирскаго собора — *Ἐπιστολὴ ψευδοσυνοδῶν Ἀγκυραίωνης*.

Памятная записка (приверженцевъ) Василія и Георгія— *Τῶν περὶ Βασίλειον καὶ Γεώργιον ὁ Ὑπομνηματισμὸς* и

Бесѣда Мелетія — *Ἡ ὁμιλίς Μελετίου* (Patrologiæ Migne s. Græc t. XLII).

I.

Полуарианская партія возникла на развалинахъ антиникейской коалиціи, постѣ того какъ постѣдствія, одержавъ въ 356 году, благодаря политическому давленію императора

Констанція, блестящую victory побѣду надъ никейцами¹⁾, неожиданно для себя самой обнаружила совершенное отсутствіе у себя какой либо дѣйствительно объединяющей положительной догматической программы, которую можно было бы противопоставить догматизмъ никейцевъ²⁾. Антиникейская коалиція составила на почвѣ реакціи противъ никейской догматической терминологіи, но эта реакція не была арианскою, а лишь консервативною³⁾. Стоя на этой почвѣ, антиникейская коалиція имѣла задачей устранить со сцены церковной жизни новую догматику, смыслъ которой, какъ представленной въ новыхъ небиблейскихъ терминахъ, казался подозрительнымъ⁴⁾. Эту задачу коалиція старалась выполнить прежде всего устраненіемъ зацитированъ никейства⁵⁾, что и удалось ей впервые около 341 года. Тогда она сдѣлала попытку молчаливо устранить и самую формулу никейскую, выставивъ вмѣсто нея нѣсколько своихъ формулъ, въ которыхъ, насколько возможно, старается придерживаться древней традиціи съ ея неопредѣленностью⁶⁾, въ которыхъ во временахъ замѣтна точная аккомодация къ образу выраженія западныхъ⁷⁾, но всегда и стремленіе затуманить собственную точку зрѣнія⁸⁾, которая однакоже есть почти несомнѣнно православная⁹⁾. Съ 344 года, когда въ дѣдствіе измѣненія политическаго положенія въ пользу никейцевъ наступило время затихнѣя церковно-политической борьбы, усиливается литературная разработка спорныхъ вопросовъ, въ которой различныя направленія богословской мысли приходятъ въ соприкосновеніе на наиболѣе соответствующей

1) Gummer. s. 35; Спасск. 347 стр.

2) Gummer. s. 36.

3) Gummer. s. 8; Diese Reaction war ihrem Wesen nach nicht arianisch, sondern konservativ. Спасск. 243—256.

4) Gummer. s. 36; Спасск. 243—50.

5) Harnack. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Zweiter Band. Zweite Auflage Freiburg 1888 s. 933. Die Taktik der coalition ging dahin zunächst die Hauptvertreter des nicänischen Glaubens zu beseitigen und bald erkannte man in dem sügeundlichen Bischof Alexandriens den gefährlichsten.

6) Gummer. 17.

7) Gummer. 15.

8) Gummer. 17.

9) Спасск. 323 стр.

ночьв¹⁾ и дифференцируются²⁾. Начинаятъ обнаруживаться элементы будущихъ партій, съ одной стороны—въ утвержденияхъ библейско-церковныхъ основоположеній у той части консерваторовъ, которую представляютъ Евсевій Емесскій и Кирилль Иерусалимскій, а съ другой — въ упроченіи господства неяснаго образа мыслей Евсевія Кесарійскаго и преобладанія философскаго міросозерцанія времени надъ воззрѣніями библейско-церковными у той части консерваторовъ, которую представляетъ Акакій Кесарійскій³⁾. Правда, догматическія тенденціи будущихъ вождей оміусіанства Василія Анкирскаго⁴⁾, Георгія Лаодикійскаго⁵⁾, Евстафія Севастійскаго⁶⁾ почти совсѣмъ незамѣтны еще тогда, но внутри коалиціи несомнѣнно обнаруживается центробѣжное движеніе⁷⁾. До 356 г. наличность общаго ненобязаннаго врагашкейства еще связывала разнородныя направленія: съ этого же года съ пораженьемъ шкейства—объединяющаго пункта у антишкейской коалиціи уже не стало, и она, въ силу внутреннего центробѣжнаго движенія, должна была естественно распасться. Началомъ распада было выдѣленіе крайней, чисто арианской партіи, выступившей съ аномейской доктриной. „Это былъ очень важный моментъ въ исторіи антишкейскихъ движеній“⁸⁾. Для большинства епископовъ, образовавшихъ антишкейскую коалицію, чистое арианство было всегда ненавистнымъ, отвратительнымъ безбожьемъ и потому его возрожденіе въ рѣзкой формѣ аномейства должно было вызвать среди нихъ отпоръ и борьбу. Такую борьбу и подвѣяла группа епископовъ во главѣ съ Василіемъ еп. Анкирскимъ — получившая названіе оміусіанъ. Эта группа находила, что прежняя тактика борьбы, которая была пригодна въ отношеніи къ шкейству, т. е. устраненіе спорныхъ терминовъ и пользованіе только тѣми изъ нихъ, которые освящены древнею традиціей, совершенно непригодна для

1) Gummer. 17.

2) Тамъ-же 18.

3) Тамъ-же 18—25 ss. особен. 24 s.

4) Тамъ-же s. 25—29.

5) „ „ s. 29—31.

6) „ „ s. 31—32.

7) „ „ s. 25; 25—32.

8) Спасск. 368 стр. Harnack.

борьбы съ чистымъ арианствомъ—апомействомъ, такъ какъ она то именно и способствовала возрожденію этого послѣдняго ¹⁾. Вновь сложившаяся партія находила, что для борьбы съ апомействомъ необходима точная и подробная положительная формулировка церковнаго ученія, не стѣпенная предѣлами традиціонно-библейскихъ терминовъ. Первый опытъ такой формулировки и былъ сдѣланъ на Анкирекомъ соборѣ 358 года. На немъ было составлено отъ имени присутствовавшихъ здѣсь оміусіанскихъ епископовъ посланіе, цѣлью котораго, какъ объявляетъ оно само, было болѣе точное выясненіе, въ противозѣсъ повозникшему апомейству, нѣкоторыхъ пунктовъ вѣры, изложенной ранѣе на антиохійскихъ консервативныхъ соборахъ ²⁾. На нѣсколько времени выработанной здѣсь основной формулѣ *ὁμοιος κατ' ἀνάγκην* удалось войти въ составъ утвержденной императоромъ Констанціемъ 3-мъ Сирмійской формулы и сдѣлаться официально-обязательнымъ для всѣхъ членомъ вѣры ³⁾. Но векорѣ оміусіане подъ вліяніемъ вновь народившейся оміейской партіи, находившей, что отсутствіе догматической определенности есть лучшее средство къ прекращенію споровъ ⁴⁾, должны были согласиться на замѣну своей прежней формулы менѣе определенной *ὁμοιος κατὰ πάντα*, которая и была внесена въ 4 Сирмійскую формулу, составленную для представленія на Армино-Селевкійскій соборъ ⁵⁾. Обстоятельства, совершившіяся въ болѣе или менѣе непродолжительномъ времени ⁶⁾

1) Gummer. 62 s.

2) Migne. t. XLII 405 *Ἐκθέσθαι εἰς τοῦτο τὸ εἶδος τῆς πίστεως τὸ ἴδιον ἑσποδόμενα, ὅσον ἐπὶ τοῖς ἁπλοῖς τῇ ἐν Αντιοχείᾳ, ὡς προέφημεν ἐκτεθείῃ τε πίστι τῇ ἐν τοῖς ἐγκειμένοις, ἀλλὰ καὶ ἐν τῇ Συρδικῇ, ἢ ἀνεῖληθεν ἢ ἐν Σιμίων σύνοδος καὶ τοῖς ἐκεῖθεν λογισμοῖς διαφθερόσιν ἕχομεν τὴν εἰς τὴν ἀγίαν τριάδα τῆς καθολικῆς ἐκκλησίας πίστιν πρὸς δὲ τοῦτο, ὡς προέφημεν, τῆς γενεοτομίας τὸ εἶδος, μόνον ὡς εἶδον το πνεύμα, ἢ μετ' ὁμοειστικῆς; Спасск. 379; Gummer. s 37 прим.*

3) Спасск. 387—8 стр. Harnack. 247—8.

4) Спасск. 389 стр.

5) Спасск. 393—7; 419—421. Gummer. s. 116—120.

6) Время составленія *Ἑπομνηστικῶς*-а составляетъ предметъ разпгласія. Обыкновенная датировка памятника есть лѣто 359 г; ея держится проф. Спасскій стр. 421. Но на ряду съ нею существуетъ въ наукѣ другая датировка—временемъ ближайшимъ послѣ Селевкійскаго собора. Ея держится проф. Водотовъ „Пана Либерій и Сирмійскіе соборы... Отд. оттиски изъ *Хр. Чит.* 1891 г. 115 стр. 43 прим. Такъ же Gummerus

послѣ подписанія оміусіанами 3-й Сирмійской формулы, или такъ называемой датированной вѣры, показали, что допущенная уступка дѣлаетъ опасность отъ аномейства недостаточно устраненной, такъ какъ новый терминъ *ἡμοιοῦς κατὰ πάντα* допускаетъ и дѣйствительно подвергся перетолкованію въ пользу аномейства. Въ виду этого въ средѣ оміусіанской партіи, вѣроятно ¹⁾ главою ея Василиемъ Анкирекимъ, былъ составленъ новый документъ—Памятная записка—*Ἐπισηματικὸς*, имѣвшій цѣлью придать новой формулѣ болѣе точный смыслъ, рѣзко отличный отъ того, который придавали лица, тяготѣвшія къ аномейству. Твердо укрѣпивъ чрезъ этотъ документъ свою догматическую позицію, оміусіанская партія однако же не удержала занятого было господствующаго церковно-политическаго положенія. Официальная церковная догматика затеряла въ анкирейской формулѣ и послѣдній слѣдъ оміусіанства, заключавшійся въ терминѣ *κατὰ πάντα*, и стала оміусіанской ²⁾. За то фактически большинство епископовъ держалось оміусіанскаго образа мыслей и способно было въ лицѣ того или другого изъ своей среды неожиданно объявить себя сторонниками оміусіанства. Такъ случилось съ Мелетіемъ, епископомъ Антиохійскимъ. Ставленникъ оміевъ, онъ неожиданно обнаружилъ въ своей торжественной бесѣдѣ, веденной въ присутствіи императора, а также и въ дѣятельности приверженности къ оміусіанскимъ воззрѣніямъ, за что и былъ

- - - - -

дастъ нѣсколько оснований, могущихъ служить въ пользу послѣдней датировки, хотя въ концѣ концовъ считаетъ для себя должнымъ держаться общепринятой первой (s. 122).

¹⁾ Спасск. 421, прим. 2. Gummer. 121—2 s. Обоснованіе Gummerps-омъ своего умѣреннаго утвержденія, что Василій участвовалъ въ составленіи памятника и его же мнѣніе, что онъ былъ главный составитель, равно какъ и обоснованіе глубокочтимымъ проф. Спасскимъ своего болѣе широкаго положенія, что вѣроятно Василій былъ единственнымъ авторомъ записки, намъ кажется, нельзя назвать особенно твердыми. Многочисленные параллели съ *Ἐπιστολῆ* можно объяснить и иначе, именно тѣмъ, что авторъ „Записки“ былъ по духу чистый оміусіанинъ и хорошо знакомъ съ *Ἐπιστολῆ*. Что касается выраженія: *ἡμῶν*, то оно уполномочиваетъ лишь на то скромное заключеніе, что „Записка“ была издаваема отъ одного лица, хотя въ составленіи ея могли принимать участіе нѣсколько лицъ. Здѣсь нужно принять во вниманіе, что историческія обстоятельства появленія Записки неизвѣстны въ точности.

²⁾ Gummer. 135. Спасск. 398—9. Harnack. 250.

изгнавъ чрезъ мѣсяць послѣ произнесенія бесѣды ¹⁾). Послѣ соборовъ— Селевкійскаго, гдѣ оміусіане играли значительную

1) Съ доводами досточтимаго проф. Спасскаго на стр. 443—445 въ пользу того, что *Oratio* Мелетія не могла послужить поводомъ къ обвиненію Мелетія въ ученіи объ еднородности, а чрезъ то причиною къ его быстрому изгнанію, мнѣ кажется, невозможнымъ согласиться. Во первыхъ, какъ видно будетъ изъ послѣдующаго (см. „анализъ догматическихъ тирадъ бесѣды Мелетія“) въ бесѣдѣ Мелетія сильнѣе, мнѣ кажется, звучатъ оміусіанскія воззрѣнія, чѣмъ то представляетъ проф. Спасскій. Во вторыхъ, какимъ образомъ, если бы рѣчь Мелетія послужила *поводомъ къ обвиненію его* въ оміусіанствѣ, „становится совершенно непонятнымъ, почему Мелетій всетаки былъ избранъ на кафедру Антиохіи и по крайней мѣрѣ въ теченіе мѣсяца оставался епископомъ ея? (стр. 443). Почему же именно онъ не могъ быть избранъ и оставаться? Несомнѣнно, что рѣчь была такого рода, что лишь дала *поводъ* къ обвиненію въ оміусіанствѣ, прямо же и открыто ораторъ не объявлялъ себя въ ней оміусіаниномъ. Но вѣдь обвиненіе требовало доказательствъ, которыхъ не было въ моментъ постановленія, и которыя оміямъ удалось найти за мѣсяць правленія Мелетія антиохійскою паствою. Изъ послѣдующаго видно будетъ, что, по моему мнѣнію, бесѣда Мелетія такъ построена, что въ ней, съ одной стороны—нѣтъ ни одного исключительно—оміусіанскаго термина, „дѣйствительно нѣтъ ни одной фразы, подъ которой не подписались бы оміи и Акакій“ (Спасск. 444.), но съ другой—почти всѣ термины принадлежатъ къ числу тѣхъ, которыми предпочитали пользоваться именно оміусіане и стоятъ эти термины въ такомъ соотношеніи между собою и къ тексту оміусіанскихъ памятниковъ, что *подъ иголомъ рѣчи* не подписались бы ни Акакій, ни оміи. Незнакомые съ богословскими тонкостями, императоръ и антиохійскій народъ не могли вздѣть ничего подозрительнаго въ проповѣди Мелетія. Антиохійскій народъ встрѣтилъ послѣднюю продолжительными рукоплесканіями, а императоръ, раздѣляя мнѣніе народа о достоинствахъ краснорѣчія Мелетія, навѣрное выразилъ твердую волю видѣть краснорѣчиваго витія архиепископомъ Антиохіи. Искусившіеся въ тонкостяхъ догматическихъ направленій, оміи, конечно, сразу поняли, какимъ духомъ проникнута проповѣдь, но не могли представить изъ самой проповѣди какихъ либо твердыхъ основаній для обвиненія Мелетія предъ императоромъ, такъ какъ въ рѣчи не было ни одного *запрещеннаго* термина. Воспрепятствовать постановленію Мелетія оміи поэтому не имѣли возможности. Но, не желая терять его на кафедру Антиохійской, оміи жалобами своими возставили противъ Мелетія императора и ночью, вѣроятно во избѣжаніе волневіи, изгнали его изъ Антиохіи (стр. Спасск. 446). На основаніи содержанія проповѣди мы думаемъ что Мелетій уже во время произнесенія ея былъ оміусіаниномъ (какъ и Гумберг. 182—33). Что касается отсутствія въ проповѣди характерныхъ терминовъ оміусіанства *omnis, qui obsequi, qui dicit*, то было бы неразумно въ положеніи Мелетія, выставившаго свою кандидатуру предъ императоромъ, пользоваться терминами, которые или прямо запрещены императоромъ

роль, но въ концѣ концовъ потерѣли официальное поразженіе ¹⁾, и Константинопольскаго 361 г., приговорившаго къ изгнанію вождей оміусіанства ²⁾, послѣднее, какъ особая церковно-политическая партія, исчезаетъ изъ подъ взора историка. Послѣ 361 года на нѣкоторыхъ соборахъ — Александрійскомъ 362 г., ³⁾ Антиохійскомъ 363—4, ⁴⁾, Лампсаакскомъ, Тианскомъ, въ нѣкоторыхъ документахъ, каковъ свитокъ, данный папѣ Либерію оміусіанскими послами въ первые годы царствованія Валента ⁵⁾, историкъ встрѣчается съ оміусіанскими взглядами и отдѣльными оміусіанами, но уже тѣмъ и другіе въ тѣсной связи съ никейскими воззрѣніями и сторонниками Никейскаго собора. Съ теченіемъ времени эта связь является все болѣе и болѣе крѣпкой и органической, а на фонѣ церковно-исторической жизни на мѣстѣ оміусіанства во весь ростъ незамѣтно вырастаетъ вдругъ предъ историческимъ взоромъ *новоникейская* партія, въ рядахъ которой оказываются лица завѣдомо извѣстные, какъ полуаріане или оміусіане. Какъ случилось это, какимъ образомъ на мѣстѣ оміусіанства явилось никейство, что получило послѣднее отъ перваго— вотъ вопросы высокаго научнаго интереса, обследованно данныхъ для отвѣта, на которые и посвящается послѣдующая часть нашего очерка.

II.

ΕΠΙΣΤΟΛΗ ΣΥΝΟΔΟΥ ΑΓΚΥΡΙΝΗΣ.

(Послѣдовательный анализъ).

Επιστολή Анкирскаго собора, какъ и естественно ожидать отъ документа, составленнаго однимъ лицомъ и притомъ такимъ, каковъ, по общему мнѣнію, былъ вождь оміусіанства (κατ' ομοίαν), или же демонстративно были выставлены въ качествѣ вполне тождественныхъ съ запрещенными (κατὰ λόγον). Провозгласить эти термины—для Мелетія значило заранѣе обрѣчь свою кандидатуру на несомнѣнный провалъ.

¹⁾ Harnack 249—50 и прим.; Спасск. 401—408; Gummer 137—145; 137: auf der Synode von Seleucia wurde der eigentliche Kampf zwischen den Homöusianern und den homöisch gesinnten Hofbischöfen geführt.

²⁾ Gummer. 153—156.

³⁾ Спасск. 435—441.

⁴⁾ Спасск. 452—3.

⁵⁾ Спасск. 465—466, 467.

ства Василия Анкирскія, ¹⁾ представляетъ изъ себя цельный и довольно стройный трактатъ, въ которомъ мысль течетъ по определенному плану. Общій ходъ мысли въ трактатѣ довольно ясенъ и его не особенно трудно уловить. Далеко нельзя того же сказать въ отношеніи способа сѣзженія различныхъ частныхъ мыслей памятникъ. Но мы не знаемъ, насколько виновныхъ здѣсь авторъ и насколько причина лежитъ въ испорченности псалмичаго текста ²⁾.

'Επιστολή начинается вступленіемъ ³⁾ историческаго свойства, именно здѣсь указывается поводъ къ созыву собора и составленію посланія: появленіе новой ереси — аномейства, требующей энергичнаго обличенія, въ моментъ, когда, казалось, въ церкви долженъ былъ водвориться миръ ⁴⁾.

Но главный интересъ вступленія заключается въ определенія отцами собора отношенія своей догматической позиціи къ таковой же предшествующихъ соборовъ—съ одной стороны, и въ определеніи темы посланія—съ другой. Отцы собора признаютъ свою позицію традиціонно-церковною, существенно тождественною съ таковой же консервативныхъ соборовъ Константинопольскаго 335 г., Антиохійскаго 341 г., Сардикскаго 349 г., Антиохійскаго 344 г., Сирмійскаго 359 г. ⁵⁾. Цѣлью собора полагается лишь „такъ можно тщательно разъяснить въру католической церкви“, изложещую на указанныхъ этихъ соборахъ, положить свое (*ἰδίωμα*) въ принятомъ видѣ въры и притомъ именно по являющемуся тамъ пункту ⁶⁾ о родствѣ—*γρησια* Единороднаго со Отцемъ, противъ котораго возстали новые еретики.

¹⁾ Gummer. 66. den Inhalt des ohne zweifel von Basilus abgefassten Synodalbriefes vereinbart Спасск. Gummer. 28. Was mir soimt von dem Vorleben des Basilus vor Entstehung der homousianischen Partei wissen, zeigt uns ihn als einen tüchtigen Gelehrten, gemandten. Redner und Disputator und praktischthätigen kirchenmann...

²⁾ Gummer. 3. 81 прим. 3—82.

³⁾ Mign. XLII, S. Eriphanii. Adversus Haereses Lib. III t. 1. h. LXXIII. cap. II Русскій—переводъ... Изд. Моск. Дух. Ак. Творенія Епифанія ч. IV „Противъ полуаріанъ“ гл. 2.

⁴⁾ Сравни. Gummer. s. 37—38.

⁵⁾ Спасск. стр. 379. Gummer. s. 28 прим. 1; 67 пр. 1:

⁶⁾ Сравни. *Ἐκ θεοῦ μακροβότιχος: ἕκ μόνου τοῦ θεοῦ γρησίως, αἰών γρησίως ἡσθια δόξαζόμεθα... Μόνον γὰρ καὶ μόνος τὸν Μογορενῆ τὸν ὕψιν γρησίως τε καὶ εὐληθῶς δόξαζομεν ἡμεῖς αἱ θεῖα γρησά γρησινῆσθαι—Συλλόγιστον*

Съ 3-ей главы Епифаніевскаго очерка о полуаріанствѣ начинается самое изложене догматическаго *ιδίωμα* аристерскихъ отцевъ. Оно начинается указаніемъ формальнаго принципа, на которомъ строится *ιδίωμα*. Это есть вѣра, а не спекулятивная мудрость. Основное содержаніе этой вѣры есть неовладаніе кренцальной формулы, тогда какъ спекулятивная мудрость вращается около философскихъ терминовъ: *γέννητος καὶ γεννητός*. Смысль же кренцальной формулы есть тотъ, что „Отець есть вшовниць подобной ему (*ὅμοιος*) Сущности, а Сынъ подобенъ Отцу, Котораго Онъ — Сынъ“. Такой смыслъ стѣдуетъ изъ смысла наименованій Отца и Сына. Съ первой строки 300 страницы ¹⁾ русскаго перевода, на протяжении 3 и 4 главъ, стѣдуетъ установка правильнаго смысла наименованій Отца и Сына. Отець не то же что Творецъ, но и не въ томъ точно смыслѣ, какъ тѣлесные отцы. Понятіе Божественнаго рожденія не равно понятію творенія, равно какъ и понятію тѣлеснаго рожденія. Въ понятіе Божественнаго рожденія каждое изъ этихъ понятій входитъ лишь одною своею стороною. Изъ понятія творенія сюда входитъ признакъ: „безстрастность Творца, а въ твари согласно съ Его волею совершенство и слабость“ ²⁾, но изъ него исключаются стѣдующіе признаки тѣлесной твари: существованіе во вѣкъ, вѣщественность и прочее, что заключаетъ въ себѣ наименованіе тѣлесной твари ³⁾. Изъ понятія тѣлеснаго рожденія исключаются признаки: страстность и истеченіе, проихожденіе путемъ сѣмени (*σπερματικῶς καταβεβλημένον*), совершенствованіе не тѣлесными силами природы, направляемымъ всегда къ возвращенію и убавленію“ ⁴⁾; изъ него остается только одна мысль о проихожденіи путемъ рожденія (*γενεσιουργία*) существа подобнаго и по сущности живаго: послѣдку всякій отецъ мыслится отцемъ подобной ему сущности“, или иначе—„мысль

¹⁾ *Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία* II. XIX. Oxford. 1893 стр. 81 и 82; Migne S. Gr. Patrol. XXVI. Athanasii. De synodis c. 729 III и 733, VIII.

²⁾ Mign S. Gr. XLII c. 408.

³⁾ Русск. пер. гл. 4 стр. 301; менѣе тщательно формулировано въ гл. 3, 300.. въ понятіи Творца сравнительно съ тварію—безстрастность, а въ понятіи твари—вѣчто дебелос, произведенное безстрастнымъ Творцемъ, по Его хотѣнію.

⁴⁾ Р. П. 300 кон.

⁵⁾ Р. П. 301. Mign. 409 начал.

о подобіи по сущности живого существа съ отцомъ" 1). Указанные два признака—одинъ отвѣченный отъ понятія тѣлеснаго рожденія, а другой—отъ понятія тѣлеснаго рожденія, входятъ въ понятіе Божественнаго рожденія въ тѣсной неразрывной взаимной связи. Нельзя зачеркнуть второго и ограничиться только первымъ. Если отъ понятія Бога, какъ Отца, отнять второй признакъ и оставить только первый, то самъ по себѣ одинъ этотъ послѣдній будетъ не въ состояніи отличить Отца отъ Творца, потому что этотъ признакъ есть общій и представленію о Богѣ, какъ Творцѣ. Этотъ признакъ говоритъ только, что Богъ обладаетъ *ἐνέργεια* 2). А обладаніе *ἐνέργεια* не дѣлаетъ еще Отцомъ, какъ это видно изъ естественныхъ понятій. Необходимо отличать виды энергій 3). Одинъ видъ Божественной энергій называется творчествомъ, другой отчествомъ, рождающей энергіей 4). И вотъ второй то признакъ и указываетъ ту отличительную особенность, по которой отческая энергія отличается отъ Божественной энергій другого вида—творческой: именно, отческая энергія есть такая энергія, вслѣдствіе которой отъ Бога происходитъ (*ὑποστάσις*) подобная ему сущность 5). Этотъ признакъ констатируетъ наличность родства—*γνήσια*—между исходнымъ пунктомъ и результатомъ Божественной энергій того вида, который называется рожденіемъ: тогда какъ этого родства нѣтъ въ томъ видѣ Божественной энергій, которая именуется творческой.—Родство—*γνήσια* есть исключительно рѣшающій видовой признакъ отческой энергій, такъ что никакой иной не можетъ равнозначущимъ образомъ отличать отческую энергію отъ творческой, рожденіе отъ творенія. Въ качествѣ таковыхъ „нныхъ“, выдвигаются нѣкоторыми—превос-

1) Тамъ же.

2) Р. II. 4, 302, Mign с. 409.

3) Mign с. 409 *πολλάς γὰρ ἐνεργείας... ἀλλὰ μὴ ἐνεργείας... πατὴρ δὲ Μονογενεὺς ὄν...* Ἄλλη μὲν ἐνεργεία требуетъ параллельнаго выраженія *ἄλλη δὲ ἐνεργεία* и потому фраза *πατὴρ Μονογενεὺς ὄν...* *νοεῖται* должна быть принимаема за равнозначущую этому выраженію. Сравни такъ же с. 412... *Πατὴρ ὁμοιόμορφος τῷ υἱῷ ὡς ὁ υἱὸς ὁμοιόμορφος τῷ πατρί... ἀλλὰ καὶ ἰδῶς καὶ Μονογενεὺς γεννητικῶν...*

4) См. предъид. примѣч.

5) Р. Р. 302 „Отцомъ называется отецъ не дѣйствія, но подобной ему сущности, произшедшей вслѣдствіе такого дѣйствія“. Mign 409.

ходство результата Божественной отческой энергии надъ всѣмъ созданнымъ по величю (*μεγέθει*), его первенство по необходимости, служеніе при созданіи всего. Указанные сейчасъ признаки не даютъ представленія объ *Отчей* энергій: они въ состояніи указывать лишь на частное подвидоизмѣненіе въ творческомъ видѣ энергій, а не новый видъ энергій ¹⁾. Тотъ же самый результатъ вполне можетъ дать также самая *творческая* энергія, которая производитъ всѣ прочія твари. Вся разица здѣсь была бы въ мѣстѣ и положеніи между другими созданіями. Отмѣченный указанными признаками продуктъ Божественной энергій конечно являлся бы высшимъ продуктомъ творческой энергій, способнымъ быть ея орудіемъ при ея дальнѣйшемъ самопроявленіи, но все же это было бы не что иное, какъ продуктъ *творческой* энергій, созданіемъ, тварью. Вѣдь орудіе и болѣе раннѣйшее созданіе не необходимо кореннымъ образомъ должно отличаться отъ послѣдующихъ, при посредствѣ его происшедшихъ вещей: такъ, клещи, посредствомъ которыхъ кузнецъ выковываетъ желѣзо, представляютъ изъ себя по природѣ то же самое, что и каждая выкованная при помощи клещей вещь. Очевидно, понятіе Сына, сыновства, какъ продуктъ отческой энергій должно имѣть свой особый спеціальный признакъ, отличный отъ перечисленныхъ—„ищѣмъ не будетъ отличаться отъ тварей Тотъ, чрезъ Котораго все сотворено, если Онъ не Сынъ: такъ учить естественный разумъ ²⁾).

5 гл. Противъ этого положенія ни въ какомъ случаѣ не можетъ служить то наблюденіе, что въ Свящ. Писаніи сынами Божіими называются и люди, хотя, конечно, между ними и Богомъ нѣтъ *γνήσια*. Изъ этого обстоятельства вовсе не слѣдуетъ, что и въ Сынѣ Божіемъ Единородномъ не необходимо мыслить *οἰήσια*. Дѣло въ томъ, что въ Свящ. Писаніи понятіе сыновства въ отношеніи къ людямъ берется въ иное смѣслѣ, чѣмъ въ отношеніи Единороднаго Сына Божія. Чтобы убѣдиться въ этомъ достаточно приять во вниманіе, во первыхъ то, что въ противномъ случаѣ „будетъ много сыновъ Божіихъ ³⁾, а не одинъ, и во вторыхъ,

1) Р. П. 302—303.

2) Р. П. 303.

3) Р. П. Тамъ же.

то, что и понятіе рожденія и сыновства прилагается въ Святии Писаніи даже къ бездушнымъ предметамъ и здѣсь конечно уже не въ томъ же самомъ смыслѣ, какъ къ Единородному. Должно различать *κοινή κλήσις* и *μόνη, ἰδίως κλήσις* ¹⁾—наименованіе въ собственномъ, специальномъ смыслѣ. Все другое причастно Богосыновству *ἀπὸ τῆς κοινῆς κλήσεως*—по общему несобственному наименованію, въ то время какъ *ἀπὸ τῆς μόνης κλήσεως, ἰδίως, κυρίως* въ собственномъ смыслѣ суть твари и не имѣютъ участія, какъ таковыя, въ особомъ, единственномъ наименованіи Сына". 2) Единородному же принадлежитъ Богосыновство не *ἀπὸ τῆς κοινῆς κλήσεως*, какое понятіе Богосыновства включаетъ въ себя твари и творческую энергію Бога (*κτιστικὴ ἐνέργεια*), но *ἀπὸ τῆς μόνης κλήσεως*, подъ чѣмъ разумѣется въ Богѣ иная, особая энергія собственно и однородно рождающая ³⁾, чрезъ которую Богъ какъ Отецъ, подобно тѣлеснымъ отцамъ, коимъ Онъ въ этомъ отношеніи есть первообразъ, имѣетъ Сына, рожденнаго отъ Него волюнть (*παύτως*) по подобію его сущности. Иначе говоря Богосыновство *ἀπὸ τῆς μόνης κλήσεως* непременно включаетъ въ себя признакъ *γενήσθαι*. Нагляднѣе это глубокое различіе наименованій *ἀπὸ τῆς κοινῆς* и *ἀπὸ τῆς μόνης*, благодаря которому не можетъ быть примѣнено Единородному въ переносномъ смыслѣ одноименно (*κατὰ χρηστικῶς καὶ ὁμοῦνῶς*) понятіе такъ называемыхъ сыновъ Божіихъ", ⁴⁾ видно изъ слѣдующаго примѣра. Ящичкомъ въ собственномъ смыслѣ (*κυρίως*) называется сдѣланное изъ дуба вмѣстѣннице, въ общемъ же и несобственномъ смыслѣ (*κοινότερον δὲ καὶ καταχρηστικῶς*) это названіе прилагается и къ ящичкамъ, сдѣланнымъ изъ свинца, мѣди и иного какаго-либо вещества. Въ первомъ случаѣ наименованіе берется по существу предмета, въ существномъ смыслѣ (*οὐσιωδῶς*) ⁵⁾, во второмъ же нѣтъ. Соответственно раскрытому примѣру, и въ отношеніи Единороднаго, понятія рожденія и сыновства иначе нужно мыслить, чѣмъ въ выраже-

1) Mign. C. 412.

2) P. II. 303—304.

3) Mign. C. 412 *ἐνέργειαν ἰδίως καὶ μονογενῶς γεννητικὴν*. См. ниже. „Примѣчанія къ русскому переводу литературныхъ памятниковъ полуаріанства“.

4) P. II. 304. Mign. C. 412.

5) Mign. C. 412 fin.

нияхъ: родивый кацци росныя, (Иов. 38, 28) „сыны родихъ и възвысихъ“ (Исаиѣ 1, 2), „даде имъ область чадомъ Божиимъ быти“, (Иоани. 1, 12, 13). Въ приведенныхъ выраженіяхъ наименованіе рожденія употреблено въ несовершенномъ, не въ существенномъ смыслѣ, здѣсь же въ совершенномъ и существенномъ (*οὐσιωδῶς*), какъ объ Единомъ отъ Единаго, подобномъ по сущности Отцу т.-е. въ смыслѣ *γνήσια*.

Гл. 6—7—8. Такое сочетаніе признаковъ въ актѣ Божественнаго рожденія: совершенство и безстрастіе въ субъектѣ и объектѣ, съ одной стороны, и подобіе ихъ по сущности съ другой—невозможно постигнуть разумомъ и потому нельзя доказать силлогистически. Но силлогистическая доказательность здѣсь и не нужна, такъ какъ ап. Павелъ отвергаетъ силлогистику. За то Свящ. Писаніе помимо силлогистики даетъ доказательства наличности въ актѣ рожденія указанныхъ признаковъ, т. е. что Отецъ и Сынъ безстрастны, что Отецъ не въ Себя Самого безъ истеченія и страсти родилъ Сына, Сына подобнаго Отцу по сущности, Совершеннаго отъ Совершеннаго и Единороднаго ¹⁾. Оно даетъ такого рода доказательство въ наименованіи Сына Премудростію, замѣняя иногда это послѣднее наименованіе наименованіемъ Образа (*εἰκὼν*), Логоса; но особенно—въ наименованіи Его—Жизнію. Наименованіе сына Премудростію, уже само по себѣ отрицая всякую мысль о страстности, необходимо заключаетъ мысль о подобіи по сущности ²⁾. Если Богъ Премудръ, то конечно не въ томъ смыслѣ, чтобы мудрость въ немъ была чѣмъ либо отличнымъ отъ Него, чтобы вносила въ него сложность и развитіе, но въ томъ, что мудрость есть сама недѣлимая (*ἀσπρόθετος*), неизмѣнная (*οὐ μετέξει*) Сущность Божія ³⁾. Отсюда очевидно, что если есть у Бога премудрость, рожденная отъ Него, то она не можетъ Его свойствомъ (*ἐξείς*), (такъ какъ это вносило бы процессъ дѣленія въ Премудраго Бога) и ничѣмъ инымъ, какъ такою же недѣлимую и чуждою развитія премудростію, премудростію по

¹⁾ Р. II. 306.

²⁾ Р. II. 307.

³⁾ Mign 6, С. 413 fin.

существу (*ή σοφία οὐσία*)¹⁾, существенною, или сущностью, которая недѣлима и помимо всякаго развитія есть мудрость. А разъ Отецъ есть сущность—премудрость и Сынъ, отъ Него рожденный, тоже—сущность—премудрость, то ясно, что „Сынъ есть сущность, подобная премудрости по сущности Отцу“ или, иначе, Сынъ, какъ Премудрость по существу, подобенъ Отцу, какъ Премудрости²⁾.—Та же мысль выражается въ наименованіи Сына Образомъ—*εἰκὼν*³⁾. Это видно изъ того, что то мѣсто посланія къ Колоссянамъ (1, 15—16), гдѣ Сынъ такъ называется, есть ничто иное, какъ обычная у ап. Павла⁴⁾ передача своимъ, по равнозначущими (*ἐξισάζοντας*) словами ветхозавѣтныхъ выраженій и, именно слово кн. Притчей 8, 12 о Премудрости, подъ которою, какъ уже было сказано, нужно разумѣть Сына Божія. Такъ какъ всѣ выраженія даннаго мѣста посланія къ Колоссянамъ представляютъ полную параллель выраженіямъ Премудрости, то и слово Образъ—*εἰκὼν* поставлено, значить, въ томъ же значеніи и смыслѣ, что и слово Премудрость. Именно: во-первыхъ, какъ и слово премудрость, терминъ — Образъ отрицаетъ всякую мысль о страстности; во-вторыхъ, какъ премудрость включаетъ въ себя мысль объ сущности, есть „сущность сущности“, такъ и Образъ включаетъ ту же мысль, то-есть долженъ мыслиться какъ сущность, подобная сущности⁵⁾. И дѣйствительно, если мы подставимъ знакъ равенства и между этими выраженіями т. е. Премудрый и Премудрость—съ одной стороны, и Богъ и Образъ—съ другой, то приведенныя мѣста Писанія—Притч. 8,—12—25 и Колос. 1, 15—16 станутъ совершенно параллельными безъ всякихъ затрудненій: ясный знакъ, что объясненіе того и другого текста въ тѣсной взаимной связи и въ смыслѣ свѣдѣтельства о подобіи Сына Отцу по сущности вполне справедливо.—То же нужно сказать и о словахъ Ев. Іоанна, въ

1) Mign. *ibidem*. См. ниже въ нашемъ очеркѣ: „Примѣчанія на русскій переводъ“.

2) Р. П. 6, 307.

3) 7 гл. Р. П. 307—9.

4) Р. П. 7, 307.

5) Р. П. 308—309; Mign 416 fin: καὶ ὡς ἡ σοφία τοῦ σοφοῦ Ὑΐος, οὕτως καὶ ὡς ἡ εἰκὼν οὐσίας ἰμοῦς ἐστίν.

которыхъ онъ называетъ Сына Логосомъ¹⁾. Они также представляются изъ себя передачу мыслей того же мѣста кн.: Притчей, и потому новый терминъ Логосъ—Слово заключаетъ ту же мысль, что и Премудрость и Образъ т. е. мысль о подобномъ „по сущности Сынь Бога и Отца²⁾. Совершенно независимое отъ приведенныхъ трехъ, но еще болѣе осязательное доказательство подобія по сущности представляетъ Слово Божіе въ наименованіи Сына Божія Жизнью въ Ев. Іоанна 5, 26: яко же Отецъ имать животъ въ Себѣ, тако и Сынови даде животъ имѣти въ Себѣ. Если жизнь—*ζωή* по отношенію къ Отцу не представляетъ чего либо *ἄλλο*, не относится къ нему какъ *τὸ ἔχόμενον* къ *τὸ ἔχον*, но принадлежитъ ему нераздѣльно (*ἀσυνθῆτος*), такъ что Отецъ „Самъ нераздѣльно есть жизнь (*αὐτὸς ἀσυνθῆτος ἐστὶ ζωὴ ὁ Πατήρ*), то очевидно, что и Сынь, имѣющій жизнь такъ же какъ³⁾ и Отецъ, имѣетъ ее безраздѣльно: а безраздѣльно значить по сущности. Слѣдовательно, Сынь имѣетъ жизнь по сущности, такъ же, какъ и Отецъ имѣетъ по сущности, или иначе: сущность Сына есть такая же (*ὁμοίως*) жизнь, какъ и сущность Отца. Но такая же—*ὅμοια* не значитъ тождественная (*ταυτὸν*). Нужно имѣть въ виду, что Сынь имѣетъ жизнь какъ съ одной стороны, *ἀσυνθῆτος* наравнѣ съ Отцемъ, такъ, съ другой,—и *μὴ ἰσεννήτως*, тогда какъ Отецъ—*ἀγεννήτως*⁴⁾: поэтому нельзя сказать, что Сынь имѣетъ сущность Свою тождественнымъ образомъ какъ и Отецъ, а только подобно⁵⁾—*ὁμοίως*. Подобное никогда не можетъ быть тождественнымъ тому, чему подобно (*τὸ ὅμοιον οὐδέποτε ταυτὸν εἶναι δύναται οἷ ἔστιν ὅμοιον*)⁶⁾, какъ это видно изъ двухъ мѣстъ у ап. Павла—Филипп. 2, 6, 7 и Римл. 8; 3, говорящихъ о подобіи человечества Иисуса Христа чело-

¹⁾ Гл. 8,

²⁾ Mign 417; *καὶ οὕτως Υἱὸν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς τοῖς πάντα κληθέντα*. См. „Примѣч. на русск. переводъ“.

³⁾ Сравни. Р. II, 315. Mign. 421 fin: *τὸ ὄντως τὴν ὁμοίωσιν τῆς ὄντας πρὸς οὐσίαν*.

⁴⁾ См. примѣч. на русск. перев.

⁵⁾ Сравни. Mign. 9, 420 fin: *οὐδὲ ὁ Υἱὸς εἰς ταυτότητα ἕξει τοῦ Πατρὸς τὴν ἑαυτοῦ οὐσίαν ἀλλ' ἐπὶ τὴν ὁμοίωσιν*.

⁶⁾ Mign 8, 417 fin.

нбчеству нашему и вмѣстѣ воздвигающихся „подобіе Сына Отцемъ по сущности“.

Гл. 9. Какъ же эти послѣднія мѣста свидѣтельствуютъ о подобіи Сына съ Отцемъ по сущности? Особенности употребленія въ нихъ понятія подобія въ отношеніи человѣчества Христа показываютъ, что понятіе подобія включаетъ въ себя и моменты тождества, но только на ряду съ моментами различія (*μη κατά πάντα ταυτὰν ἀνθρώποι* ¹⁾... *οὐ κατά πάντα ἀνθρώποι* ²⁾). Какъ въ отношеніи человѣчества Христа это отсутствіе въ нѣкоторыхъ моментахъ тождества зависитъ отъ факта рожденія и, именно, отъ способа рожденія, такъ точно и въ отношеніи Божества Сына. Человѣческая природа Сына Божія не была тождественна вполнѣ природѣ всякаго другого человѣка именно потому, что родилась безъ сѣмени и совокупленія. Равнымъ образомъ и Божеская природа Сына ³⁾ не вполнѣ тождественна Божеской природѣ Отца, именно потому, что родилась безъ истечения и страсти. Въ чемъ въ точности заключается различіе, выясняется въ выраженіи Апостола о Христѣ, что Онъ былъ въ подобіи плоти грѣха: Сынъ Божій принялъ на себя человѣческую ограниченность—*σάρξ* ⁴⁾. Эта ограниченность имѣла всѣ свойства человѣческой ограниченности, и въ томъ числѣ свойство испытывать жажду и голодъ. Но въ природѣ всѣхъ этихъ свойствъ не было обычной человѣческой ограниченности одного момента тяготѣнія къ грѣху, начала, производящаго возбужденіе тѣлъ въ грѣховномъ направленіи (*ἐξ ὧν καθὼν ἀμαρτωλῶς κινεῖται τὸ σῶμα*). Подобнымъ же образомъ должно мыслить и въ отношеніи Божества Сына. Онъ, какъ Сынъ Божій, обладаетъ образомъ Божіимъ ⁵⁾ (*ἐν μορφῇ ἐπαρχῶν Θεοῦ*) и равенъ Богу (*ἴσα ὧν Θεῷ*) въ томъ смыслѣ, что имѣеть свойства (*ιδιώματα*) Божества, но именно Божества вообще, а не того, которое индивидуализировано во Отцѣ.

¹⁾ Конецъ главы.

²⁾ Мѣрп 9, 420.

³⁾ См. ниже „Систематич. анализъ „Епистоли““.

⁴⁾ Р. П. 9, 312. Мѣрп 412. ср. Мышцынъ, Ученіе ап. Павла о законѣ вѣры и законѣ дѣлъ стр. 25—30. Серг. посадъ...

⁵⁾ Ср. Мышцынъ. Тамъ же стр. 96 прим.; Свѣтловъ, Опытъ апологетическаго изложенія православно-христіанскаго вѣроученія. Т. 2. Кіевъ 1898 г. стр. 481—489.

Θεός не то же, что ὁ Θεός — Отецъ, и потому μορφῇ Θεοῦ свойства Божества не исполнѣ то же что μορφῇ τοῦ Θεοῦ, свойства Бога—Отца. Какая же разница? Въ природѣ свойствъ Божества, находящихся въ обладаніи Сына, есть моментъ, который отличаетъ эти свойства отъ свойствъ Божества Отца. Это—отсутствіе ἀδελτικῶς, которое характеризуетъ природу Божественныхъ свойствъ Отца. Сынъ есть Богъ—Θεός, но не ἀδελτικῶς, какъ Отецъ. Свойства Божества Сына таковы, что Онъ не можетъ дѣйствовать ἀδελτικῶς ὡς πατήρ, подобно тому какъ Сынъ есть человекъ, но не грѣховнымъ образомъ (οὐχ ἁμαρτικῶς ἄνθρωπος), а такъ, что Его человѣческія способности могутъ дѣйствовать, приходить въ движеніе (ἐνέργεια) лишь подобнымъ, но не тождественнымъ обыкновенному человеку, т. е. грѣховнымъ, образомъ ¹⁾. Но по какому праву можно изъ образа отношенія человечества Христа къ нашему человечеству выводить образъ отношенія Его Божества къ Божеству Отца, выяснять образъ обладанія со стороны Сына тѣмъ μορφῇ, которое принадлежитъ Ему κατὰ φύσιν, по аналогіи съ обладаніемъ Имъ же человѣческой плотью—σάρξ, которая принадлежитъ ему παρὰ φύσιν? Такое право вытекаетъ изъ самого существа дѣла, оно очевидно. Разъ подобіе имѣла мѣсто въ состояніи παρὰ φύσιν, то тѣмъ болѣе оно должно имѣть въ состояніи κατὰ φύσιν ²⁾. Последнія строки 9 главы, начиная съ καὶ φανερόν, ὅτι возвращаютъ мысль къ основному положенію всего трактата, высказанному въ 4 главѣ: о невозможности исключенія изъ понятія рожденія одного изъ его двухъ составныхъ признаковъ—γνήσια, какъ подобія по сущности. Если понятіе подобія, какъ оно раскрыто въ данной 9 главѣ, не то же, что понятіе тождества, а подобіе по существу не то же, что тождество по существу ³⁾, то нежеланіе включить въ понятіе Божественнаго рожденія признакъ подобія по сущности, безъ котораго, какъ было рашѣ

¹⁾ Признаки ἁμαρτικῶς—ὄχι ἀδελτικῶς я отношу не прямо къ ἐνέργεια—дѣятельности, но къ природѣ свойствъ, которая соответственнымъ образомъ выражается въ дѣятельности. Право на такое пониманіе даетъ параллель—ὄχι ἀδελτικῶς, ὡς ὁ Πατήρ—ὄχι ἁμαρτικῶς ἄνθρωπος, а ἄνθρωπος употребляется въ данной главѣ въ смыслѣ тождественномъ σάρξ—человѣческой ограниченной природѣ. Сравн. начальныя строки этой главы.

²⁾ См. прим. на русск. перев.

³⁾ Mign 9, 420 См. прим. на русск. перев.

раскрыто, рожденіе перестаетъ отличаться отъ творенія, можно объяснить только тайнымъ стремленіемъ признавать Сына „уже не Сыномъ, а только тварію, и Отца—не Отцемъ, но Творцемъ“ 1).

10 и 11 главы представляютъ рядъ анаематизмовъ, служащихъ вѣршицъ закрѣпленіемъ выставленной догматической позиціи въ ея важнѣйшихъ пунктахъ.

Анаематизмъ 1-й вкратцѣ напоминаетъ о важности подобія по сущности, какъ составного признака въ понятіи Богосыновства, побуждающей подвергнуть осужденію отрицателей этого признака. Было доказано, что съ исключеніемъ изъ понятія о Сынѣ признака подобія по сущности въ немъ остается лишь признакъ, общій всякой твари 2), что софистически развиваемая мысль о посредствующемъ положеніи и значеніи Сына между Богомъ и тварями 3) не можетъ заполнить собою въ понятіи Сына того мѣста, которое остается пустымъ при исключеніи изъ этого понятія мысли о подобіи по сущности, по которое необходимо заполнить для отягченія этого понятія отъ понятія твари, какъ этого требуетъ смыслъ церковной вѣры въ Сына. Въ виду этого, тѣ, которые, несмотря на указанія неблагочестивыя послѣствія, вытекающія изъ отрицанія подобосущія, все-таки продолжаютъ держаться своего отрицанія подобосущія, справедливо заслуживаютъ осужденія. 4) Въ анаематизмахъ 2—10 подвергаются осужденію тѣ, которыя подрываютъ главныя библейскія основанія, на которыхъ непосредственно зиждется данная центральная формула: всѣ тѣ, которые пытаются истолковать приведенныя въ пользу ея библейскія свидѣтельства въ иное смыслѣ. Въ пользу означенной формулы были указаны наименованія Сына Премудростію, Словомъ, Образомъ, и Жизнію. 5) Неблагоприятныя толкованія библейскихъ мѣстъ съ этими наименованіями могутъ быть двухъ родовъ. Одни—точка зрѣнія саввелитства—представляютъ дѣло такъ, что эти имена относятся не къ шому кому, какъ къ самому Отцу, другія,—точка зрѣнія ацаемитства—въ этихъ

1) Р. II. 313.

2) Р. II. Гл. 3—4, стр. 300—302; особ. 301—2.

3) Р. II. стр. 302—303.

4) См. прим. на р. пер.

5) Стр. 314—15 сравн. гл. 6, 7, 8.

наименованійхъ видятъ совершенно противоположную мысль, что Тотъ, къ Кому они относятся, есть сущность не только особая отъ Отца, но и совершенно иная сущность, неподобная сущности Отца. Такого рода толкованія лишаютъ мысль о подобосущи ея библейской опоры и потому заслуживаютъ осужденія.—Но библейскія основанія были приведены въ трактатъ не только въ пользу подобосущія, но и въ пользу другого признака въ понятіи о Сынѣ—безстрастнаго совершенства, какъ необходимаго, однако не единственнаго признака понятія Сына. Это положеніе обосновывалось на двухъ мѣстахъ кн. Премудрости, гдѣ Премудрость говоритъ о себѣ, что Господь „созда Мя“ и „рождаетъ Мя“, ¹⁾ но оно можетъ вытекать изъ приведенныхъ текстовъ лишь при томъ предположеніи, что послѣдніе, относясь къ одному и тому же субъекту, не заключаютъ въ себѣ тождественныхъ понятій. Анаематизмъ 10 и ограждаетъ это толкованіе текстовъ, служащихъ библейской посылкой для другого признака въ понятіи Сына Божія.—Въ анаематизмахъ 11—14 ограждаются анаемомъ два болѣе второстепенныя положенія, цѣлостно использованныя въ трактатъ для обоснованія или объясненія понятія Богосынновства: первое ²⁾—объ значеніи понятія энергій въ содержаніи понятія Богосынновства; второе — объ отношеніи подобосущія къ тождесущію. Именно, въ началѣ трактата неразрывность въ понятіи Божественнаго рожденія обоихъ его признаковъ раскрывалось такимъ образомъ, что первый (безстрастіе и совершенство) есть общее, такъ сказать, родовое опредѣленіе Божественной энергій, а второе специфически—видовое. Анае. 12 осуждаетъ тѣхъ, кто не желаетъ различать виды Божественной энергій и представлять рожденіе какъ особый видъ этой энергій, осложненный моментомъ сущности. Въ 9-й главѣ трактата мысль объ *αδελφικὸς*, какъ отличительномъ признакѣ сущности Отца, пріятствующемъ послѣдней быть тождественной съ сущностью Сына, обосновывалось между прочимъ на текстѣ Св. Писанія утверждающемъ, что Сынъ *по деятельности* по-

¹⁾ Р. П. гл. 3. стр. 300.

²⁾ Анае. 12 долженъ былъ бы стоять впереди 11-аго, если бы послѣдній не заканчивалъ собою предшествующій рядъ анаематизмовъ, ограждающихъ библейскія обоснованія мыслей трактата.

добень Отцу. 1) Такое обоснованіе было построено на умова-ключеніи отъ свойствъ дѣятельности къ свойствамъ существа, на предположеніи неразрывной связи между тѣми и другими. Анаѳ. 11—осуздаетъ отрицающихъ справедливость послѣдняго предположенія. Въ той же главѣ намечается, что тождество между сущностями Отца и Сына возможно было бы только въ томъ случаѣ, если бы Сынъ произошелъ путемъ дѣленія сущности Отца, развиваясь изъ частицы Его сущности. Анаѳ. 13 подчеркиваетъ непостоятельность послѣдней мысли о дѣленіи Божественной сущности. Въ Анаѳ. 14 основная мысль 9 главы о томъ, что подобіе по сущности не означаетъ тождества по сущности, укрѣпляется съ другой стороны: отрицаніе тождества не ведетъ къ отрицанію подобія.—Въ Анаѳ. 15—19 указываются важнѣйшія догматическія воззрѣнія, если не прямо, то косвенно противорѣчущія тому понятію о Богосыновствѣ, которое раскрыто въ трактатѣ. Это,—во первыхъ, тѣ воззрѣнія, которыя вносятъ въ понятіе объ Отцѣ и Сынѣ категорію времени (15—16) или же, хотя и отрицаютъ такое приложеніе категоріи времени, но не вполнѣ въ отношеніи Сына, признавая за шестасью Сына выневременность лишь до рожденія Его отъ нерожденнаго Бога Отца (17). Во вторыхъ, (18—19 анаѳ.) сюда принадлежатъ воззрѣнія, которыя въ актѣ рожденія признаютъ участіе только одной воли, или власти Отца (*ἐξουσία*), 2) но отрицаютъ участіе Его сущности (18); равно какъ и тѣ, которыя представляютъ это участіе сущности Отца въ томъ смыслѣ, что въ концѣ концовъ сущность Сына является единой, тождественной съ сущностью Отца.

В. Виноградовъ.

(Продолженіе слѣдуетъ)

1) Стр. 312.

2) Gummer. s. 80 прим. 2